

Универзитет у Београду

Филозофски факултет

Уна Љ. Поповић

ХАЈДЕГЕРОВА ФИЛОЗОФИЈА ЈЕЗИКА

Докторска дисертација

Београд, 2014.

University of Belgrade

Faculty of Philosophy

Una Lj. Popović

**HEIDEGGER'S PHILOSOPHY OF
LANGUAGE**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2014

Ментор:

проф. др Небојша Грубор
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

Датум одбране:

ХАЈДЕГЕРОВА ФИЛОЗОФИЈА ЈЕЗИКА

Резиме

Рад *Хајдегерава филозофија језика* посвећен је испитивању начина на који је Хајдегер усвојио и поставио феномен језика као филозофски проблем.

Хајдегеров филозофски приступ проблему језика битно се разликује од традиционалних, али и савремених филозофских тематизација овог проблема. Рад је, стога, најпре посвећен томе да се такав особени Хајдегеров приступ одреди и представи на адекватан начин.

С обзиром на различите начине на које Хајдегер тематизује феномен језика, рад је фокусиран на тематски оквир језика као проблема филозофије, односно као филозофског проблема који је у рангу других сличних проблема, попут бивствовања, сазнања, суштине човека и слично. Циљ рада је да покаже начин на који се проблем језика код Хајдегера обрађује с обзиром на целину његове филозофије, односно с обзиром на друге њене проблеме и теме.

Овако постављен проблем решава се у контексту целине Хајдегерове филозофије, односно једнако на примеру фундаменталне онтологије, као и на примеру позног Хајдегеровог мишљења. Анализа у раду фокусира два кључна Хајдегерава дела за обраду проблема језика, а то су *Бивствовање и време*, које обележава његове ране позиције, односно *Суштина језика*, која је од кључног значаја за позно Хајдегерово мишљење. Анализе ова два дела допуњавају се освртима на друга значајна Хајдегерава дела посвећена језику.

Проблем језика Хајдегер, прецизније, разумева као питање о ономе шта језик заиста јесте, односно о његовом бивствовању. Проблем језика код Хајдегера стога се не може решити ван перспективе зацртане његовим разматрањем проблема бивствовања, те се као главна нит водила Хајдегерове филозофије језика испоставља разматрање односа језика и бивствовања.

Проблем односа језика и бивствовања Хајдегер експлицитно поставља у оквирима своје позне филозофије, и оно доминантно обележава његов приступ теми језика у том контексту. Оно је, међутим, према нашем мишљењу, иако не експлицитно, на исти начин било схваћено и у оквирима фундаменталне онтологије.

Први део рада, посвећен проблему језика унутар фундаменталне онтологије, представља Хајдегерову анализу суштине језика, *говора*, те односа говора и језика, као изговорене речи, у оквирима анализе егзистенцијалности егзистенције. Уколико се тема језика задржи у овако постављеним оквирима, сматрамо да се може говорити о једној изведеној фундаментално-онтолошкој филозофији језика.

Хајдегер, међутим, у овом контексту, према нашем мишљењу, језик визирира и из перспективе његовог односа према бивствовању уопште, а не само према бивствовању тубивствовања, односно не само у ужим оквирима егзистенције. Ипак, овако постављен, проблем језика на позицијама фундаменталне онтологије није изведен, већ је та могућност у *Бивствовању и времену* само назначена. Проблеми који због тога настају, према нашем мишљењу, провоцирају начин на који ће Хајдегер приступити језику у позним радовима.

У оквиру позне филозофије Хајдегер проблему језика приступа изокретањем традиционалног питања о суштини језика у питање о *језику суштине*. Језик суштине Хајдегер одређује као *кажу*, односно као *звоњење тишине*. Овако схваћена суштина језика испоставља се као начин на који је бивствовање сâмо мишљењу доступно за разумевање, односно као услов могућности да се бивствовање разуме. Проблем односа језика и бивствовања тако се у позним радовима показује као непосредно везан и за одређење мишљења, односно за разумевање смисла и карактера филозофије уопште.

Питању филозофског, односно мисаоног приступа захватању суштине језика Хајдегер у позним радовима доминантно приступа уз помоћ дијалога песништва и мишљења, те стога и анализе понуђене у раду разматрају овај однос. Дијалог певања и мишљења представља Хајдегерово решење проблема наглашеног у оквирима *Бивствовања и времена*, односно решење проблема адекватног, традицијом непосредованог приступа мисаоном захватању суштине језика.

Такав приступ, како у позним, тако и у раним радовима, требало би да резултује новим филозофским разумевањем језика, односно новим разумевањем како суштине језика, тако и изговорене речи. Будући да је ово ново разумевање битно одређено сагледавањем језика с обзиром на бивствовање, Хајдегерову анализу језика испостављају се као битно онтолошке. Такође, у складу са тим, али и у складу са критиком традиционалног филозофског разумевања језика, централно место Хајдегерову филозофије језика, од ког зависи могућност њеног кохерентног извођења, представља однос суштине језика и изговорене речи.

С обзиром на овакво решење односа језика и бивствовања у позним радовима, сматрамо да се о изведеној Хајдегеровој филозофији језика, упркос заокрету у његовом мишљењу, о ком и сâм говори, може говорити у контексту целине његовог дела. Таква могућност представљена је у раду конкретним анализама.

Коначни резултат рада, стога, представља потврђивање могућности кохерентног извођења Хајдегерове филозофије језика у оквирима целине његовог дела. Континуитет се овим поводом утврђује на основу мотива који перманентно одређују Хајдегеров приступ језику, а то су: однос језика и бивствовања, разматрање суштине језика, те однос суштине језика и изговорене речи.

Кључне речи:

Мартин Хајдегер, филозофија језика, језик, онтологија, суштина, бивствовање, реч, мишљење, *Бивствовање и време*, *Суштина језика*

Научна област: Филозофија

Ужа научна област: Онтологија

УДК: 111

111.852

HEIDEGGER'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Summary

Doctoral dissertation *Heidegger's Philosophy of Language* is dedicated to investigating the manner in which Heidegger embraced the phenomenon of language and posed it as a problem of philosophy. Heidegger's philosophical approach to the problem of language is essentially different from both traditional and contemporary philosophical thematizations of it. Therefore, this dissertation is primarily dedicated to defining and presenting Heidegger's unique approach in a proper manner.

Among the various ways in which Heidegger addresses the phenomenon of language, the dissertation emphasizes the motif of language as a problem of philosophy, i.e. as the philosophical problem that ranks equal to other similar problems, such as those of Being, knowledge, essence of man etc. The main aim of dissertation is to present Heidegger's analysis of language on the background of his entire philosophy, i.e. on the background of its other problems and themes.

The problem, thus formulated, is treated within the domain of Heidegger's entire philosophy, that is, equally on the example of fundamental ontology, as well as on the example of Heidegger's later thought. The focus of the analysis is on two Heidegger's works that are crucial for addressing the problem of language: firstly, *Being and Time*, which marks his early philosophy, and, secondly, *The Essence of Language*, which is decisive for his later thought. This analysis is supplemented with remarks upon Heidegger's other works that are dedicated to language.

More precisely, the problem of language Heidegger understands as the question concerning that what language essentially is, i.e. as the question concerning its being. Therefore, the problem of language within Heidegger's philosophy can not be solved outside of perspective which is given through his inquiry of the problem of Being. Analysis of the relationship between language and Being, therefore, represents the main leitmotif of Heidegger's philosophy of language.

The problem of relationship between language and Being Heidegger explicitly addresses in his later philosophy, and it prevails his approach to the topic of language in this context. According to our opinion, although not explicitly in his fundamental ontology it was understood in the same manner.

The first section of the dissertation, dedicated to the problem of language within the fundamental ontology, presents Heidegger's investigations of the essence of language, *discourse* [*Rede*], and of the relationship between this essence of language and the language itself [*Sprache*], as the spoken word, in domain of existentiality of existence. If the topic of language is restricted to such framework, we can consider it as elaborated fundamental-ontological philosophy of language.

However, according to our opinion, Heidegger in this context considers language not only out of perspective of being of *Dasein*, i.e. in more narrow framework of existence, but also out of perspective of its relationship towards the Being as such. Such possibility, however, is only suggested in *Being and Time*, and the problem of language within fundamental ontology is not elaborated in this manner. Problems which emerge because of that, according to our opinion, provoke Heidegger's approach to the language in his later works.

In his later philosophy, Heidegger thematizes the problem of language by distorting the traditional question of the essence of language into *the question of the language of essence*. The language of essence Heidegger defines as *saying* [*Sage*], i.e. as *the ringing of silence* [*Geläut der Stille*]. Understood in such way, the essence of language is presented as the way in which the Being itself is available for the thinking, that is, as the condition of possibility for understanding of Being. The problem of the relationship between language and Being is thus in later works revealed in its close connection with the determination of thinking, that is, with Heidegger's understanding of the meaning and the character of philosophy as such.

In his later works Heidegger's dominant approach to the question of philosophical, i.e. thinking grasp of the essence of language is mediated through the dialogue between poetry and thinking. Therefore, analysis given in the dissertation also considers this relationship. The dialogue between poetry and thinking represents Heidegger's solution of the problem which he emphasized in *Being and Time*, i.e. the solution of the problem of adequate approach to thinking grasp of the essence of language, which is not mediated through tradition.

Such approach, both in early and in later works, should result in new philosophical understanding of language, that is, in new understanding of both essence of language and spoken word. Given that this new understanding is essentially defined by considering language in terms of Being, Heidegger's views on language are revealed as essentially ontological. According to this, but also in view of the critique of traditional understanding of

language, the key problem of Heidegger's philosophy of language, which determines the possibility of its coherent development, presents the relationship between the essence of language and the spoken word.

In view of this solution of the relationship between the language and Being in later works, we claim that the developed Heidegger's philosophy of language can be found in the context of his entire philosophy, regardless of the turn in his thinking, which Heidegger himself addresses. Such possibility is presented in this dissertation by more precise analysis.

The final result of the dissertation, therefore, is the confirmation of the possibility of coherent development of Heidegger's philosophy of language in his entire philosophy. The continuity upon this question is determined on the basis of motifs which permanently regulate Heidegger's approach to language, which are: the relationship between language and Being, understanding of the essence of language, and the relationship between the essence of language and the spoken word.

Keywords:

Martin Heidegger, philosophy of language, language, essence, Being, thinking, *Being and Time*, *Essence of Language*, word, ontology

Scientific discipline: Philosophy

Scientific subdiscipline: Ontology

UDK 111

111.852

САДРЖАЈ

I Уводна разматрања: место проблема језика у филозофији Мартина Хајдегера [1]

1.1. Основне црте Хајдегерове филозофије [5]

1.1.1. Хајдегеров пројекат фундаменталне онтологије [12]

1.1.2. Позна Хајдегерава филозофија: мишљење другог почетка [30]

1.2. Проблем језика у оквирима Хајдегерове филозофије [46]

1.2.1. Могући начини тематизовања проблема језика унутар Хајдегерове филозофије [48]

1.2.2. Проблем језика у оквирима ране и позне Хајдегерове филозофије [58]

II Проблем језика на путу израде фундаменталне онтологије [69]

2.1. Место обраде проблема језика унутар пројекта фундаменталне онтологије [72]

2.1.1. У-бивствовање као место обраде језика унутар фундаментално-онтолошке анализе тубивствовања [74]

2.2. Начин обраде проблема језика унутар егзистенцијалне конституције тубивствовања: проблем суштине језика као говора [86]

2.2.1. Феноменолошки карактер обраде проблема језика унутар егзистенцијалне структуре докучености [86]

2.2.1.1. Проблем једнаке изворности говора са осећавањем и разумевањем [92]

2.2.1.2. Егзистенцијални карактер једнаке изворности говора са осећавањем и разумевањем [101]

**2.2.2. Говор као рашчлањивање целокупне докучености
бивствовања-у-свету [111]**

**2.3. Проблем односа језика и говора: фундаментално-онтолошка обрада
проблема језика [132]**

**2.3.1. Проблем односа језика и говора: егзистенцијално јединство
феномена [134]**

**2.3.2. Структурни моменти говора: анализа јединства говора и језика
[145]**

**2.3.2.1. Обрада проблема језика с обзиром на са-бивствовање
[148]**

2.3.2.2. Четири структурна момента говора [153]

**2.3.2.3. Егзистенцијалне могућности говорења: слушање и
ћутање [159]**

2.3.3. Свакодневни начин бивствовања језика: наклапање [164]

III Проблем језика на путу повесног мишљења бивствовања [170]

3.1. *Језик је кућа бивствовања*: проблем односа језика и бивствовања [172]

**3.1.1. Место обраде проблема језика у оквиру повесног мишљења
бивствовања [175]**

**3.1.1.1. Постављање проблема језика с обзиром на питање о
бивствовању [175]**

**3.1.1.2. Проблем језика као место решења односа мишљења и
бивствовања [183]**

**3.1.2. Дијалог мишљења и певања као место обраде проблема језика
[192]**

3.1.2.1. *Искусство о језику*: методске основе испитивања језика у позној Хајдегеровој филозофији [200]

3.1.2.2. Могући начини *искуства о језику*: свакодневно, песничко и мисаоно [209]

3.2. Мисаоно *искусство о језику* у светлу дијалога мишљења и певања [219]

3.2.1. Дијалог мишљења и певања као херменеутичка ситуација тумачења песме [219]

3.2.2. Песничко *искусство о језику*: дијалог са Георгеом [225]

3.2.3. Херменеутичка анализа предразумевања мисаоног *искуства о језику* [240]

3.3. Мисаоно одређење суштине језика: *звоњење тишине* [250]

3.3.1. Прво одређење суштине језика: *кажа* [251]

3.3.2. Друго одређење суштине језика: *звоњење тишине* [260]

3.3.2.1. Звуковни аспект речи као проход ка одређењу суштине језика [261]

3.3.2.2. Мисаоно одређење *каже* као *звоњења тишине* [274]

IV Закључна разматрања [281]

Списак коришћене литературе [295]

Биографија аутора [305]

Прилог I – изјава о ауторству [306]

Прилог II – Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада [307]

Прилог III – Изјава о коришћењу [308]

I Уводна разматрања:

место проблема језика у филозофији Мартина Хајдегера

Проблем језика представља један од најинтересантнијих и најважнијих проблема Хајдегерове [Martin Heidegger] филозофије. Као такав, он се може упоредити са другим сличним проблемима, попут проблема истине, проблема уметности, проблема смисла филозофије и слично. Тако схваћен, овај проблем представљаће основну тему нашег истраживања: анализу Хајдегерове филозофије језика, дакле, овде разумевамо најпре као тематизацију Хајдегеровог постављања језика као једног од (најважнијих) проблема филозофије. Хоризонт који оцртава овакво постављање проблема језика назначавача границе истраживања које ћемо понудити овим радом.

Идеја Хајдегерове филозофије језика, ипак, овим је постављена само начелно: како ћемо видети, чак ни такво њено постављање не може бити саморазумљиво, већ се мора потврдити и окушати на ситуирању проблема језика унутар целокупне Хајдегерове филозофије. Утолико је сада Хајдегерову филозофију језика примерено означити као једну могућност: уколико о њој уопште говоримо, важно је нагласити да она не представља истраживање независно од осталих проблема којима се Хајдегер бавио, неку врсту посебног мисаоног тока и димензије мишљења. Напротив, става смо да Хајдегерова филозофија представља јединствен пројекат, који на интегралан начин обухвата многе различите проблеме и мотиве: могућност филозофије језика у том смислу условљена је начином на који се обрада проблема језика овде поставља с обзиром на шире оквире Хајдегерове филозофије.

Другим рачима, када говоримо о Хајдегеровој филозофији језика, ми не говоримо о томе да се Хајдегер може убројити у оне филозофе који су се бавили филозофијом језика као једном филозофском под-дисциплином. Насупрот томе, она се мора и у погледу своје начелне идеје и погледу конкретних извођења

разумети полазећи од целокупног пројекта Хајдегерове филозофије, а никако са њему спољашњих позиција. Уколико се Хајдегерова филозофија језика накнадно и уброји у оквире филозофије језика XX века, то може бити само секундарна класификација.

Проблемски оквир, назначен формулацијом *Хајдегерова филозофија језика*, тако треба разумети у једном сасвим специфичном смислу. Наиме, овде најпре морамо разликовати између филозофије језика као особене филозофске дисциплине, која обележава, ако не и одређује карактер филозофије XX века, и различитих тематизовања проблема језика унутар традиције филозофије, попут Платоновог из *Софиста* и *Кратила*, Аристотеловог из *Реторике* и *Логике*, Хумболтовог и слично.

Пре свега, реч је о томе да је филозофија XX века битно обележена управо проблематизацијом језика: у том контексту може се чак говорити и о *језичкој* или *лингвистичкој парадигми* савремене филозофије – парадигми која мења модерну *менталистичку парадигму*, а која је, опет, сменила *онтолошку парадигму* античке и средњевековне филозофске традиције.¹ Другим речима, језик за савремену филозофију представља хоризонт наспрам ког се постављају и тематизују други филозофски проблеми: тематизација самог језика, онда, представља постављање питања о карактеру овог унапред претпостављеног условљавања, односно питање о условима могућности мишљења, постављено из перспективе која превазилази и заобилази модерне проблеме односа субјекта и објекта, свести и света.²

Уколико Хајдегеров однос према проблему језика сагледамо из ове перспективе, морамо закључити да он у том оквиру заузима особено место.³ Чини се, наиме, да Хајдегер обележава управо смену две парадигме, односно да његова

¹ Подела на три парадигме филозофије преузета је од Х. Шнеделбаха. Уп. Schnädelbach, H., „Philosophie”, у: E. Martens, H. Schnädelbach (hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Band I, Rowohlt, München, 1991.

² Уп. Whorf, B. L., *Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, Rowohlt, München, 1963, стр. 47; Leiss, E., *Sprach-philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009, стр. 1-2; Rothermund, D., *Geschichte als Prozeß und Aussage*, Odlenburg, München, 1994, стр. 164-165.

³ Уп. Gadamer, H.-G., „Heidegger und die Sprache”, у: *Gesammelte Werke X: Hermeneutik im Rückblick*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1995, стр. 14-15.

филозофија представља маркер такозваног *окрета ка језику* [*Wende zur Sprache*].⁴ У том смислу Хајдегер за даљи развој филозофије језика има положај сличан Витгенштајновом:⁵ иако је схватање језика код ова два мислиоца различито, премда не и неупоредиво, те иако можемо рећи да Витгенштајнова филозофија језика поставља темеље савременој англосаксонској, доминантно аналитичкој филозофији језика, док Хајдегер као слична фигура важи више за савремену континенталну мисао, деловање оба мислиоца поставило је основе поменутој језичкој парадигми савремене филозофије уопште.⁶

Хајдегера филозофија језика тако се не може саморазумљиво посматрати *полазећи од* перспективе савремене филозофије језика, будући да лежи у њеним основама. Са друге стране, из истог разлога она се не може посматрати ни одвојено од ње: начин на који је Хајдегер утицао на даљи развој филозофског проблематизовања језика свакако може да повратно осветли оквире и границе његовог пројекта. Ипак, овај правац тумачења Хајдегерове филозофије језика неће бити тема нашег истраживања: за његово исцрпно извођење била би потребна сасвим другачија и засебна студија.

Правац који ћемо у овом раду пратити тиче се Хајдегеровог непосредног тематизовања проблема језика, који сада већ можемо прецизније означити као *проблематизовање језика у погледу његовог карактера на равни услова могућности мишљења*. Како ћемо видети, овакво тематизовање језика обележава како позиције фундаменталне онтологије, тако и позно Хајдегерово мишљење, иако, наравно, на различите начине.

Са друге стране, Хајдегерову филозофију језика можемо упоредити и са традиционалним филозофским постављањем овог проблема, ако ни због чега

⁴ Уп. Gethmann, C. F., „Heidegger und die Wende zur Sprache”, у: *Vom Bewusstsein zum Handeln. Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2007, стр. 170, 175-179; Apel, K.-O., *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, G. Warnke (trans.), MIT Press, 1984, стр. 104.

⁵ Уп. Whorf, B. L., *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, стр. 144.

⁶ Уп. Apel, K.-O., „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik”, у: O. Pöggeler (hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Athenäum, 1984, стр. 360-361, 374, 390; „Wittgenstein and Heidegger: language games and life forms”, у: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments, Volume III: Language*, Routledge, 1992, стр. 342, 346-347.

другог, а оно због наглашеног односа према тој традицији, који такође обележава Хајдегерово мишљење од самих његових почетака. Хајдегер се, тако, често разумева као један од највећих филозофа историчара и интерпретатора филозофије, поред, рецимо, Хегела:⁷ начин на који приступа тумачењу традиционалних филозофских позиција сâм Хајдегер означио је као поступак *деструкције*.

Проблем језика, тако, представља и једну од тема традиционалне филозофије које Хајдегер „деструише“: у том погледу најчешће теме његове критике су логика и исказ као место истине, али и различити начини на који се језик током историје филозофије разумевао. У том погледу за нас је тренутно значајно да скренемо пажњу на то да се Хајдегеров однос према језику профилише и с обзиром на његово тумачење традиционалних начина на које је језик био разумљен и постављан, односно да се његово сопствено мишљење не може и не сме саморазумљиво сместити у раван са њима, будући да је исковано у дијалогу са том традицијом.

Хајдегерово филозофија језика, дакле, превазилази оба назначена оквира филозофског постављања проблема језика - како онај савремени, тако и онај традиционални. Истовремено, она је за оба непосредно и битно везана. Стога је претходно било речи о томе да ћемо проблему језика у контексту Хајдегерове филозофије приступити полазећи од идеје да овај проблем представља интегрални део целокупног Хајдегеровог пројекта, односно да је од њега неодвојив.⁸ Уколико је, међутим, Хајдегерово филозофија језика постављена као интегрални део његовог филозофског пројекта уопште, онда се њен смисао и идеја најпре морају расветлити управо полазећи од тих оквира. Стога ће један од првих задатака наше анализе бити да представимо основну идеју Хајдегеровог филозофског пројекта, односно да проблем језика ситуирамо у тако постављене оквире.

⁷ Уп. Проле, Д., *Ум и повест. Хајдегер и Хегел*, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007, стр. 197-200; Копривица, Ч., *Биће и судбина. Хајдегерово мисао између узорности и временитости*, Завод за уџбенике, Београд, 2009, стр. 291-293.

⁸ Уп. Vos, H., *Mit Sprache über Sprache – Gegenüberstellung und Rezeption der (Sprach-)Philosophie von Platon und Aristoteles*, GRIN Verlag, 2001, стр. 4.

1.1. Основне црте Хајдегерове филозофије

Филозофску делатност Мартина Хајдегера можемо сместити у оквире XX века, а њен почетак у његову прву половину. Током вишедеценијског рада Хајдегер је као професор универзитета одржао импресиван низ курсева и предавања, те објавио неколико радова и књига. Његово деловање је током и након Другог светског рата задобило и шири утицај, ван оквира филозофије као струке.

Почев од 1975. године, односно почев од објављивања Хајдегерове заоставштине, тумачима његове мисли доступни су материјали који обухватају практично све аспекте његове делатности. Савремени истраживач је утолико у изванредној позицији да Хајдегеровој филозофији приступи интегрално, узимајући у обзир не само публиковане радове и дела, већ и транскрипте његових предавања и друге материјале. Ова могућност изостала је током деценија рецепције Хајдегерове филозофије, што је за последицу имало различите проблеме у њеном разумевању, о чему, на крају, говори и сам Хајдегер.⁹

Хајдегеров рад, такође, од самих почетака обележен је позицијама неокантовства, а посебно феноменологије, у оквиру којих је он стекао филозофско образовање, односно у оквиру којих се најпре профилисао као филозоф. Оба ова филозофска правца Хајдегер ће накнадно напустити, или, боље речено, преобликовати и инкорпорирати у сопствени филозофски пројекат: лајт-мотив овог његовог раскида са сопственим почецима у филозофији представља раскид са оснивачем феноменологије и дугогодишњим пријатељем и учитељем Едмундом Хусерлом [Edmund Husserl], коме је посвећено Хајдегерово прво главно дело, *Бивствовање и време*.¹⁰

Слично као и у случају постављања проблема језика, и када говоримо о основним цртама Хајдегерове филозофије морамо се оградити од извођења

⁹ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz dogadaja)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008, стр. 69, 84, 204, 210; Хајдегер, М., „Увод за 'Шта је метафизика'”, у: *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003, стр. 329-330, 332. О неким таквим последицама биће накнадно више речи.

¹⁰ Уп. Gethmann, K. F., „Heidegger und die Phänomenologie”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993, стр. 5-6.

Хајдегерових позиција полазећи од ових почетних утицаја, односно од неокантовства или феноменологије. Иако су ове позиције у многоме релевантне за разумевање развоја Хајдегерове мисли, посебно у раним радовима и предавањима, оно особено у Хајдегеровој филозофији не може се без остатка редуковати на њих. Стога Хајдегера не треба једнозначно разумети као представника било ког правца или школе мишљења у савременој филозофији.

Уколико, онда, Хајдегерову филозофију треба представити полазећи од ње саме, она се најпре може означити као покушај да се постави *питање о бивствовању* [*Seinsfrage*] и да се на њега одговори.¹¹ Ово питање, чини се, обележава Хајдегерову филозофију у целини, односно у свим фазама њеног развоја – оно је њено главно, *темељно* питање [*Grundfrage*].¹² У литератури посвећеној Хајдегеру доста је уобичајено да се проблем питања о бивствовању повеже и уведе Хајдегеровим средњешколским сусретом са Брентановим [Franz Brentano] списом *О многоструком значењу бивствујућег према Аристотелу* [*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*]: овај значајан догађај посматра се као почетак Хајдегеровог интересовања за филозофију, како у садржинском смислу, тако и у погледу начина његовог мишљења.¹³

Међутим, уколико се питање о бивствовању [*Seinsfrage*] прихвати као централно и темељно питање Хајдегерове филозофије, и уколико се тиме имплицира да се код Хајдегера ради о *јединственом филозофском пројекту* целокупног његовог рада, ова претпоставка ипак се не сме олако прихватити. Наиме, у оквирима интерпретација Хајдегерове мисли не постоји усаглашеност поводом питања њеног континуитета: различити филозофи различито су разумевали и класификовали развој и карактер његове филозофије.

¹¹ Уп. Грубор, Н., *Хајдегерово филозофија уметности*, Мали Немо, Панчево, 2005, стр. 40-41.

¹² Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988, стр. 263; *Prilozi filozofiji*, стр. 22, 74.

¹³ Уп. „Martin Heidegger als Student”, *Heidegger-Jahrbuch 1*, стр. 13-17; Denker, A., „Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919”, *Heidegger-Jahrbuch 1*, стр. 99-104, 110; Polt, R., *Heidegger. An Introduction*, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1999, стр. 9-10; Seadler, T., *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Athlone Press, London, 1996, стр. 2-3; Brogan, W. A., *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, 2005, стр. 114.

Разлике у тумачењима заправо су инспирисане самим Хајдегером: наиме, након објављивања свог првог главног дела, *Бивствовања и времена*, Хајдегер експлицитно напушта позиције са којих је оно писано и током тридесетих година XX века покушава да искује сасвим другачији приступ филозофији - ове покушаје сам је терминолошки захватио као *окрет* [*Kehre*].¹⁴ Поред тога, Хајдегер смисао и главну идеју своје филозофије још од раних радова представља под различитим формулацијама, од филозофије схваћене као *пранауке* [*Urwissenschaft*],¹⁵ преко *онтологије* као *херменеутике фактичности*, *фундаменталне онтологије*,¹⁶ па све до појма *мишљења* [*Denken*], који треба да замени стари назив филозофије у целини. Овако схваћено мишљење даље се прецизира као *мишљење другог почетка*, *почетно* [*anfängliche*] или *прелазно мишљење*.¹⁷ Одлука о континуитету или дисконтинуитету Хајдегерове филозофије, дакле, ни најмање није једноставна. Разлике у разумевању овог проблема приказаћемо на примерима тумачења Ф. В. фон Хермана [Wilhelm-Friedrich von Hermann] и О. Пегелера [Otto Röggele], двојице најзначајнијих и најутицајнијих Хајдегерових тумача.

Фон Херман, наиме, Хајдегерову филозофију посматра на претходно наговештени начин, као јединствен и интегралан пројекат. У центру тог пројекта стоји питање о бивствовању, које води Хајдегерова истраживања и одређује положај и начин тумачења осталих Хајдегерових тема и мотива. Начин обраде овог питања, међутим, разликује се: фон Херман сматра да је у питању постојано

¹⁴ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 38, 54, 60, 217, 240, 307.

¹⁵ Уп. Heidegger, M., „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem” (Kriegsnotsemester 1919), у: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, В. Heimbüchel (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1999. Уп. и Елм, Р., „Хајдегерови хоризонти”, у: Р. Елм (прир.), *Хоризонти појма хоризонт*, Академска књига, Нови Сад, 2009, стр. 181.

¹⁶ Позиције филозофије као онтологије у смислу херменеутике фактичности најпотпуније су прецизиране Хајдегеровим фрајбуршим предавањем *Онтологија: херменеутика фактичности* из летњег семестра 1923. године (Хајдегер, М., *Онтологија: херменеутика фактичности*, Академска књига, Нови Сад, 2007.), док су позиције фундаменталне онтологије припремљене раним радовима, а експлициране унутар *Бивствовања и времена* (1926.).

¹⁷ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 78; Polt, R., „The Event of Entinking the Event”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, С. Е. Scott, S. М. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, А. Vallega (eds.), Indiana University Press, 2001, стр. 97; von Hermann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 108.

Хајдегерово радикализовање овог питања, односно приступа његовом постављању и одговарању на њега.¹⁸

Тако фон Херман разликује два главна периода или фазе у Хајдегеровој мисли – онај који довршава *Бивствовање и време*, заједно са, рецимо, предавањима *Темељни проблеми феноменологије* из 1927. године, односно онај који настаје након отклона од ових позиција, а који се битно профилише током тридесетих година XX века, када Хајдегер започиње и писање свог другог главног дела, *Прилога филозофији*. У првом случају реч је о изради и профилисању идеје фундаменталне онтологије, као *трансцендентално-хоризонталног* приступа постављању питања о бивствовању, док је у другом случају реч о *повесној* перспективи постављања истог питања – ради се о формулацији *seinsgeschichtliche Denken*, коју преводимо као повесно мишљење бивствовања.¹⁹ Зарад лакшег сналажења, можемо ове позиције означити као позиције *раног* и *позног* Хајдегера, или позиције *Хајдегера I* и *Хајдегера II*.

Уводећи поделу Хајдегерове филозофије на две фазе, фон Херман се битно ослања на самог Хајдегера, који у чувеном писму Ричардсону [W. J. Richardson], објављеном као предговор његовој утицајној књизи *Преко феноменологије до мисли*, каже: „Ваше разликовање 'Хајдегера I' и 'Хајдегера II' може се прихватити само под условом да се обрати пажња на следеће: ономе што се треба мислити под II може се приступити само полазећи од оног мишљеног под I. Али I је могуће само ако је садржано у II”²⁰ [прев. – У.П.].

Међутим, упркос овом раздвајању двеју фаза, фон Херман сматра да је основна идеја Хајдегерова у оба случаја иста, односно да је у питању само разлика у начину њене обраде. Ова разлика изгледа није довољна да би се утврдио дисконтинуитет Хајдегеровог мишљења, будући да она почива на *иманентној*

¹⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994, стр. 6-7; *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Vittorio Klostermann, 1999, стр. 23.

¹⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 5-6; *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 27; Грубор, Н., *Херменеутичка феноменологија уметности*, Мали Немо, Панчево, 2009, стр. 41.

²⁰ Уп. Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Fourth Edition, Fordham University Press, New York, 2003, стр. XXIII.

промени сáме ствари мишљења – и у овом се фон Херман позива на самог Хајдегера.²¹ Другим речима, промена је наступила *унутар* Хајдегеровог пројекта, полазећи од позиција које се напуштају, а не неким усвајањем њима спољашњих мотива и идеја.²² Тако повесни начин постављања питања о бивствовању само прудубљује и надограђује трансцендентално-хоризонтални.

За разлику од фон Хермана, Пегелер сматра да се Хајдегеров филозофски развој може поделити на три фазе.²³ Прва фаза поклапа се са фон Хермановом поделом, односно подразумева период пре *окрета*. Међутим, оно што смо код фон Хермана назвали позним Хајдегером Пегелер раздваја на два дела. Први део тиче се непосредног контекста Хајдегерове филозофије након окрета од раних позиција, а други се односи на позног Хајдегера у ужем смислу речи, односно на теме којима се Хајдегер интензивно бавио током последњих година своје делатности и живота, попут технике и уметности. Ову последњу фазу Хајдегеровог мишљења Пегелер означава као *топологију бивствовања*: под топологијом се овде мисли на начин приступа мишљењу бивствовања.²⁴

Слично фон Херману, и Пегелер се овде позива на самог Хајдегера, који каже: „Са *Бивствовањем и временом*, међутим, 'питање о бивствовању' задобија сасвим другачији смисао. Унутар *Бивствовања и времена* оно је тематизовано под именом 'питање о смислу бивствовања'. Касније се ова формулација напушта у корист формулације 'питање о истини бивствовања', те напослетку у корист формулације 'питање о месту, односно месности бивствовања', одакле је изникло име 'топологија бивствовања'. Три речи, које, због тога што једна другу смењују,

²¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 6; Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 81.

²² Уп. Грубор, Н., *Херменеутичка феноменологија уметности*, стр. 41.

²³ Уп. исто, стр. 40.

²⁴ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Vierte Auflage, Günter Neske Verlag, Stuttgart, 1994, стр. 294-295; „Metaphysic and Topology of Being in Heidegger”, у: J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's 'Being and Time'*, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1986; Malpas, J., *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, MIT Press, 2006, стр. 34.

истовремено означавају три корака мишљења: БИВСТВОВАЊЕ – ИСТИНА – МЕСТО (*topos*)²⁵ [прев. – У.П.].

Разлика између фон Хермана и Пегелера у погледу одређења континуитета или дисконтинуитета, односно карактера Хајдегеровог пројекта филозофије може се свести на различите интерпретативне приступе ове двојице филозофа. Иако обојица несумњиво представљају ауторитете у погледу тумачења Хајдегера, њихов приступ тумачењу његове мисли знатно се разликује. Пегелеров приступ одликује се покушајем да се Хајдегера мисао контекстуализује у оквирима савремене филозофије, односно да се она сагледа најпре с обзиром на везе са другим филозофским позицијама и правцима. Овај приступ најпре се може видети у књигама *Хајдегер у свом времену* и *Мисаони пут Мартина Хајдегера*: чини се да Пегелер Хајдегеровој филозофији приступа са њој спољашњих позиција, те да је главни његов интерес у томе да визира проблеме Хајдегерове филозофије, посебно оне позне.²⁶

За разлику од Пегелера, фон Херман Хајдегера тумачи као оригиналног мислиоца, који заиста доводи у питање традиционалне основе и разумевање филозофије. Фон Херман Хајдегеру приступа „изнутра”, те прати смернице које унутар његове мисли воде од једног до другог мотива, проблема или теме.²⁷ Овај приступ прати херменеутичку максиму да *аутора треба разумети боље него што је он сам себе разумео*: чак и у присвајању те максиме фон Херман се ослања на самог Хајдегера, који је пропагирао исту идеју. Овакав приступ тежи томе да експлицира Хајдегерове мисаоне кораке посебно тамо где они нису непосредно наведени, односно у томе да испрати *начин* његовог мишљења.

Наше тумачење карактера Хајдегерове филозофије пратиће фон Херманов приступ. Другим речима, као што је већ претходно назначено, Хајдегеров филозофски пројекат разумевамо овде као интегралну целину, а фазе његовог

²⁵ Heidegger, M., *Seminare (1951-1973)*, C. Ochwadt (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1986, str. 344.

²⁶ Уп. Грубор, Н., *Хајдегера филозофија уметности*, стр. 26-27.

²⁷ Уп. исто.

развоја као међусобно нераскидиво повезане. Разлог за то проналазимо код самог Хајдегера: наиме, на неколико места у оквиру своје позне филозофије Хајдегер сведочи управо о овом континуитету, објашњавајући, између осталог, и да је рецепција његовог раног дела, посебно *Бивствовања и времена*, сасвим погрешна.²⁸ Када је у питању Пегелерово раздвајање позне Хајдегерове филозофије на два дела, сматрамо да се оно може прихватити само условно, односно да у позној Хајдегеровој филозофији заиста постоје различите димензије, нивои мишљења, али да они не представљају неке фазе које би се могле међусобно или хронолошки раздвојити, већ да оне стоје у особеном јединству.

Овакав закључак изводимо изнова на основу самог Хајдегера, односно на основу прихватања његовог другог главног дела, *Прилога филозофији*, као особене матрице за начин мишљења позног периода уопште.²⁹ Ова матрица представљена је по моделу *шестоструког склапања склопова*, о чему ће накнадно бити још речи; за нас је овде од значаја да Хајдегер унутар *Прилога филозофији* реферира на своје друге радове, назначавајући да њих треба разумети као изведене из перспективе неког од шест склопова.

Тако, на пример, Хајдегер напомиње да сва предавања и текстови везани за историју филозофије и метафизике спадају у други склоп, *проигравање [Zuspiel]*: његова тумачења Ничеа, Анаксимандра, Аристотела и других филозофа треба да читамо из перспективе *проигравања првог и другог почетка мишљења*, иако многа од њих нису уопште писана у овом позном периоду, већ пре окрета.³⁰ Такође, говорећи о првом склопу - *одјеку [Anklang]*, он непосредно упућује на списе *Увод у метафизику*, *Доба слике света*, те *Темељна питања филозофије. Одабрани „проблеми” „логике”*,³¹ односно на предавање *Темељни појмови метафизике*.³² На

²⁸ Уп. Хајдегер, М., „Увод за 'Шта је метафизика?'”, стр. 326; Heidegger, М., *Prilozi filozofiji*, стр. 381.

²⁹ Овакав статус *Прилозима филозофији* приписује и фон Херман. Уп. von Hermann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking”, стр. 106-108.

³⁰ Уп. Heidegger, М., *Prilozi filozofiji*, стр. 145.

³¹ Уп. исто, стр. 97.

³² Уп. исто, стр. 136.

основу ових примедби може се закључити и то да Хајдегер током позног периода напоредо ради на текстовима и предавањима који обрађују поједине теме и питања, која се онда могу сместити у контекст неког од склопова.³³ Напокон, ови склопови, како ћемо видети, не стоје сами за себе, већ представљају јединство различитих мисаоних димензија које Хајдегер жели да захвати у својој позној филозофији.

Основне црте Хајдегерове мисли тако ћемо представити пратећи фон Херманову поделу на раног и позног Хајдегера. Разматрања која следе имају за циљ да нам обезбеде могућност бољег сагледавања места обраде проблема језика унутар Хајдегерове филозофије у целини.

1.1.1. Хајдегеров пројекат фундаменталне онтологије

Анализу основних црта Хајдегерове филозофије започињемо представљањем раног периода његовог мишљења: као што је већ поменуто, ова фаза се суштински завршава публикавањем *Бивствовања и времена*, иако у исти хоризонт мишљења спадају и нека предавања која окружују ово дело, на пример *Темељни проблеми феноменологије* из 1927. године.

Међутим, иако *Бивствовање и време* означава довршење Хајдегерових тенденција из раног периода, те представља најпотпуније изведену идеју филозофије као фундаменталне онтологије, прво Хајдегерово главно дело и хоризонт који га обележава не треба поистоветити са целином његових раних радова.³⁴ Иако с правом можемо рећи да рани Хајдегер врхуни са идејом фундаменталне онтологије, односно да предавања и радови овог периода постепено припремају те позиције, они се ипак не смеју једнозначно схватити искључиво из те перспективе. Другим речима, уколико треба адекватно разумети

³³ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 23, 362.

³⁴ Схватање да се рани радови исцрпљују у припреми *Бивствовања и времена*, на пример, заступа један од наших најпознатијих интерпретатора Хајдегера, Гајо Петровић. Уп. Petrović, G., „Rani Heidegger”, у: *Prolegomena za kritiku Heideggera*, Naprijed, Zagreb/Nolit, Beograd, 1989, стр. 14-15.

поједина предавања и радове, они се морају захватити истовремено и с обзиром на *Бивствовање и време*, али такође и независно од њега.

Значај раних радова за настанак *Бивствовања и времена* посебно је наглашен, рецимо, код још једног од најзначајнијих тумача Хајдегерове мисли, Теодора Кисиела [Theodor Kisiel], чије је дело *Порекло Хајдегеровог Бивствовања и времена* у потпуности посвећено разради ове тезе. Кисиел, на пример, сматра да се прве назнаке пројекта *Бивствовања и времена* могу наћи већ у првим Хајдегеровим послератним предавањима из 1919. године.³⁵

Са друге стране, постоје истраживачи попут Георга Имдала [Georg Imdahl], који сматрају да хоризонт *Бивствовања и времена* само запречава исправно тумачење раних радова.³⁶ У том духу коментарише и Гинтер Фигал [Günter Figal]: „Да би се Хајдегер разумео, потребно је још једном заборавити 'питање о бивствовању'. Приступ његовом филозофирању много лакше ћемо пронаћи ако пратимо како Хајдегер развија своје мисли. Ако почнемо са његовим првим аутентичним убеђењима, онда ће се даље кристализовати централни мотиви и мисаоне фигуре”³⁷ [прев. - У.П.].

Међутим, рану фазу Хајдегеровог мишљења ми ћемо, имајући у виду предавања и радове који претходе главном делу, ипак анализирати најпре из перспективе фундаменталне онтологије. Разлог за то најпре лежи у чињеници да у овом потпоглављу покушавамо да дамо само скицу начелног оквира Хајдегерове филозофије, те стога немамо довољно простора да ове радове представимо детаљно. Са друге стране, будући да ће први случај Хајдегеровог тематизовања језика као проблема филозофије ипак бити резервисан управо за *Бивствовање и време*, односно за предавања о повести појма времена, која му претходе, овим поглављем покушаћемо да поставимо основе на темељу којих ће нам бити могуће да проблем језика у том оквиру адекватно и прикажемо.

³⁵ Уп. Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993, стр. 16.

³⁶ Уп. Imdahl, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, стр. 15-17.

³⁷ Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, Zweite Auflage, Junius Verlag, Hamburg, 1996, стр. 8.

Идеја фундаменталне онтологије непосредно се тиче управо питања о бивствовању, које смо претходно представили и усвојили као централно и темељно питање Хајдегерове филозофије. О томе сведочи и чињеница да за одређење свог пројекта филозофије Хајдегер усваја управо назив *онтологије*, који је фигурирао и пре израде *Бивствовања и времена* са формулацијом *онтологије као херменеутике фактичности*.

Хајдегеров одабир онтологије веома је занимљив и упутан, будући да он сведочи о његовом особеном разрачунавању са традицијом филозофије. Хајдегер ће, наиме, традиционалну филозофију критиковати *као метафизику*, под чим ће подразумевати једну врсту постваривања и погрешног разумевања изворног аристотеловског смисла онтологије.³⁸ Насупрот тако схваћеној метафизици, Хајдегер жели да обнови идеју онтологије, али на такав начин да је постави још радикалније од Аристотела. О томе сведочи и сам почетак *Бивствовања и времена*, где Хајдегер цитира Платоновог *Софиста*. Хајдегер каже: „имамо ли данас неки одговор на питање о томе, што заправо мислимо ријечју 'бивствујући'? Нипошто. И тако, ето, ваља поново поставити питање о смислу битка. Јесмо ли, такођер, данас бар у неприлици што не разумијемо израз 'битак'? Нипошто. И тако, ето, ваља најприје, прије свега, поново побудити разумијевање за смисао тог питања”.³⁹

Другим речима, Хајдегеров пројекат фундаменталне онтологије одликује се тиме што покушава да промисли услове могућности онтолошког мишљења. Констатујући да питање о бивствовању за савременог мислиоца чак није ни визирано као питање, Хајдегер жели да осветли могуће начине његовог адекватног постављања. При томе посебно треба обратити пажњу на чињеницу да Хајдегер сматра да је приступ овом питању запречен управо традицијом филозофије, која условљава начин на који се у филозофији мисли данас.

³⁸ Уп. Грубор, Н., „Хајдегерово херменеутичко-феноменолошка онтологија”, *Архе*, IV/8, 2007, стр. 84-85.

³⁹ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 1.

Како би разрешио овај проблем, Хајдегер се користи својим познатим поступком *деструкције*: деструкција нема за циљ да било шта разруши, већ да осветли одређене начине мишљења, односно да их самим тим осветљавањем отклони као актуелне и делатне за савремено мишљење.⁴⁰ У *Бивствовању и времену* он тврди да је „потребно разлабавити укрућену традицију и уклонити прикривања којима је уродила”, односно да „ту задаћу разумијемо као *деструкцију* наслеђене састојине античке онтологије, [...] као разбијање те састојине на изворна искуства у којима бијаху добивена прва и отада водећа одређења битка”.⁴¹ Таква деструкција одвија се као „показивање поријекла темељних онтолошких појмова”.⁴²

Поступак деструкције развијаће се током целокупног опуса Хајдегерових раних радова, које у битном одликује управо Хајдегерово наглашено разрачунавање како са позицијама традиције, тако и са позицијама његових савременика. Овај поступак у битном се исцрпљује у Хајдегеровим покушајима да на конкретним примерима традиционалних филозофија разоткрије управо начин разумевања бивствовања који им имплицитно или експлицитно стоји у основама.⁴³

Међутим, када је реч о адекватном начину постављања питања о бивствовању, Хајдегер своје позиције профилише најпре у односу према Аристотелу: он жели да преиспита и радикализује његову идеју онтологије као прве филозофије. Фигаловим речима, „окретањем ка Аристотелу Хајдегер задобија особене позиције сопственог филозофирања”⁴⁴ [прев. – У.П.].

Аристотел, према Хајдегеру, онтологију одређује као орјентисану на питање о бивствујућем *као бивствујућем*: овако схваћено питање је *питање о*

⁴⁰ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 187.

⁴¹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 24.

⁴² Исто.

⁴³ Уп. Проле, Д., *Ум и повест*, стр. 85, 87.

⁴⁴ Уп. Figal, G., „Heidegger als Aristoteliker”, у: *Heidegger-Jahrbuch III: Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber Verlag, München, 2007, стр. 54.

бивствовању (бивствујућег).⁴⁵ Хајдегеров пројекат, међутим, жели да осветли услове могућности да се овакво питање уопште постави, односно да се онтологија заснује на овакав начин – чак и да се уопште мисли на онтолошки начин. Његово питање је, дакле, на мета-нивоу, те Хајдегер пита о *смислу бивствовања*, односно о бивствовању *као бивствовању*. Смисао бивствовања, стога, представља онај хоризонт који нам уопште обезбеђује да поставимо питање о бивствовању, и он је сада у центру фундаменталне онтологије.⁴⁶

Овако постављено питање прецизније нам појашњава „фундаментални” карактер фундаменталне онтологије. Наиме, фундаментална онтологија *фундаментална* је најпре с обзиром на то да она испитује карактер сопственог *онтолошког* статуса: она полаже рачуне о могућностима онтолошког мишљења уопште.⁴⁷ Она представља нов појам онтологије: њен фундаментални карактер не почива на положају који она има међу другим филозофским дисциплинама, које би требало да утемељи по моделу нововековне идеје система, већ је она фундаментална с обзиром на карактер својих истраживања.⁴⁸ Тако се онтолошка филозофија једном за свагда одваја од метафизичких система прошлости: она тежи ка потпуној транспаренцији својих потеза и постављања.

Међутим, уколико питање о бивствовању сада треба поставити као питање о смислу бивствовања, онда се најпре морамо разрачунати са тако схваћеним појмом смисла. Наслов Хајдегеровог првог главног дела сугерише нам одговор: као смисао бивствовања у овим оквирима схваћено је *време [Zeit]*. Другим речима, бивствовање у контексту фундаменталне онтологије треба мислити *полазећи од*

⁴⁵ Уп. Грубор, Н., „Хајдегера херменеутичко-феноменолошка онтологија”, стр. 86.

⁴⁶ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 47; Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortbestimmung*, Band I, Universitätsbibliothek, Freiburg i.Br. 2003, стр. 155.

⁴⁷ Уп. Grondin, J., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, стр. 89. У том смислу она се може посматрати као *пронедеутика* за једну исправну и изворну онтологију. Уп. Guignon, C. B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1983, стр. 65.

⁴⁸ Уп. Kockelmans, J. J., *Heidegger's 'Being and Time'. The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, The Center for Advanced Research in Phenomenology/University Press of America, 1990, стр. 24, 29.

времена, као оног хоризонта који омогућава његово разумевање; истовремено, сâмо време треба сагледавати *на основу бивствовања* и њихове везе. Проблем са традиционалном метафизиком и филозофијом, онда, лежи у томе што се бивствовање и време никада нису мишљени с обзиром на њихову међусобну припадност.

Другим речима, централно питање Хајдегеровог пројекта је оно *и у Бивствовање и време*, њихова веза.⁴⁹ Задатак да се бивствовање разуме на основу времена Хајдегер убраја у најважније теме фундаменталне онтологије и термилошки га прецизира као обраду *темпоралности бивствовања*.⁵⁰ Он каже: „Конкретан одговор на питање о смислу битка даје прије свега експозиција проблематике темпоралности”.⁵¹

Пун смисао овог навода, међутим, Хајдегер није извео на позицијама фундаменталне онтологије. Познато је, наиме, да је његово главно дело објављено недовршено: делови који недостају, а које је Хајдегер предвидео у нацрту *Бивствовања и времена*, никада нису написани.⁵² Међутим, у години његовог објављивања Хајдегер је одржао курс предавања, за који се сада од стране свих релевантних истраживача сматра да се може узети као његово делимично довршење: ради се о већ поменутиим предавањима из 1927. године, под насловом

⁴⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1985, стр. 26, 77.

⁵⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 20. Темпоралност Хајдегер у *Темељним проблемима феноменологије* објашњава као „временост, ако је она сâма постала темом као увјет могућности разумијевања битка и онтологије као такве”. Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb, 2006, стр. 252, 302.

⁵¹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 20.

⁵² Нацрт дела дат је на крају *Увода*. Према том нацрту, оно је требало да има два дела, од којих је сваки требало да садржи три одсечка. Први део, под називом *Интерпретација тубитка с обзиром на временитост и експликација времена као трансценденталног хоризонта питања о битку*, разлаже се на (1) *Припремну фундаменталну анализу тубитка*, (2) *Тубитак и временитост* и (3) *Вријеме и битак*. Други део, под називом *Темељне црте једне феноменолошке дескрипције повијести онтологије по нити водиљи проблематике темпоралности*, разлаже се на (1) *Кантово учење о схематизму и времену као почетни ступањ проблематике темпоралности*, (2) *Онтолошки темељ Descartes-ова „cogito sum” и преузимање средњовјековне онтологије у проблематику „res cogitans”* и (3) *Аристотелова расправа о времену као дискримен феноменске базе и граница античке онтологије*. Од овог плана објављена су само прва два одсечка првог дела. Уп. исто, стр. 44.

Темељни проблеми феноменологије.⁵³ Стога се ова предавања морају такође укључити у мисаони хоризонт пројекта *Бивствовања и времена*.

Један од разлога због којих Хајдегеру није пошло за руком да проблем смисла бивствовања, односно одређење времена у потпуности изведе са позиција фундаменталне онтологије, почива у основној мисаоној стратегији његовог првог главног дела, која се провлачи и кроз предавања која му претходе. Хајдегер, наиме, са *Бивствовањем и временом* жели да истражи смисао бивствовања; међутим, да би приступио анализи сâмог бивствовања, он је издвојио једно бивствујуће – човека, те је његовом анализом смерао да ослободи проход ка тематизовању бивствовања као таквог.

Оваква Хајдегерова стратегија пре свега почива на увидима које је стекао разматрајући традицију метафизике и онтологије. Наиме, према Хајдегеру испоставља се да је, како смо већ видели – још од Аристотела, у центру њиховом питање о бивствовању. Међутим, ово питање битно је било постављено као питање о *бивствујућем* (као бивствујућем), односно као питање о *бивствовању* (*бивству*) *бивствујућег*. Такво питање, по Хајдегеру, обележава целокупну филозофију, те представља њено *водеће питање* [*Leitfrage*]. Формулацијом питања о смислу бивствовања Хајдегер преузима *водеће* питање филозофије и преобликује га у *темељно* питање сопственог мишљења.⁵⁴

Као питање о *бивствовању* бивствујућег, међутим, ово питање ипак представља пролаз за преиспитивање и тематизовање бивствовања, али оно увек подразумева и неко бивствујуће, које постаје проводном темом таквог истраживања. Проблем традиционалне филозофије, стога, у томе је што се, управо због овакве стратегије, бивствовање бивствујућег погрешно разумева *као бивствовање уопште*. Другим речима, ако се бивствовање бивствујућег схвати као оно што исцрпљује питање о бивствовању, онда се више не види разлика

⁵³ Уп. von Hermann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, 1991, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1991, стр. 10.

⁵⁴ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 7-8, 11.

између испитивања и разумевања бивствовања бивствујућег и бивствовања као таквог: ово Хајдегер разумева као нивелисање *онтолошке диференције*.⁵⁵

Под онтолошком диференцијом овде, кантовски речено, треба разумети услов могућности разликовања бивствовања и бивствујућег. Када је реч о питању о смислу бивствовања, њега, онда, треба разумети као питање о бивствовању као таквом у његовој онтолошкој диференцији спрам бивствовања (бивства) бивствујућег.⁵⁶

Како би заобишао овај проблем, али и како би радикалније ушао у пројекат онтологије, Хајдегер сада следи исту стратегију, али на такав начин који ће обезбедити да се онтолошка диференција, разликовање бивствовања бивствујућег и бивствовања као таквог, визира и очува.

Бивствовање, дакле, *није бивствујуће*. Међутим, уколико је тако, онда се поново сусрећемо са проблемом како приступити мишљењу бивствовања: за случај бивствујућег већ је утврђено да је његово разумевање обезбеђено путем бивствовања. Хајдегер овај проблем решава усвајањем идеје да се *онтологија мора утемељити у онтичком, односно избором човека* (тубивствовања) као бивствујућег уз помоћ ког ће извести своје онтолошке анализе.

Човек се у том контексту бира због карактера своје онтолошке конституције, која је таква да он разумева сопствено бивствовање.⁵⁷ Другим речима, човек *јесте* на начин таквог разумевања – оно је за њега неизбежно, чак и уколико није експлицитно и јасно спознато. Стога, упркос томе што човека издваја између осталих бивствујућих и поставља у центар својих анализа,

⁵⁵ Травни сматра да онтолошка диференција представља темељну структуру Хајдегерове филозофије уопште. Уп. Trawny, P., *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2003, стр. 77; Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 135.

⁵⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 25.

⁵⁷ Прецизније, Хајдегер тубивствовање по први пут унутар *Бивствовања и времена* уводи у §4, и то тако да најпре наглашава да се оно разликује од осталих бивствујућих, тиме што се оно „онтички одликује тиме што се том бићу у његову битку ради *о* самом том битку”. (Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 12.) Ово се даље одређује тиме да устројству његовог бивствовања припада то да се он *односи према свом бивствовању*, што се коначно прецизира тиме да се ово *одношење одређује као разумевање*, наиме разумевање себе самог на неки начин. Уп. исто.

Хајдегер не сматра да се тиме питање о смислу бивствовања своди на питање о бивствовању неког бивствујућег.⁵⁸

Шта, онда, значи да се онтологија мора утемељити у онтичком, те да се одређено бивствујуће бира између осталих као место за овај проход ка бивствовању? То значи да је то одабрано бивствујуће погодно за онтолошко разматрање – у овом случају, дакле, за разумевање његове сопствене онтолошке конституције.⁵⁹ Оно се, стога, не издваја насумично, већ је унапред дато као погодно за такав пројекат, као *онтички* погодно за *онтолошко* мишљење.⁶⁰

Другим речима, такво бивствујуће би се на посебно јасан начин морало појављивати *као онтолошко*.⁶¹ Модели који су током традиције западне метафизике били понуђени у овом контексту, односно бивствујућа која су имала сличну улогу као тубивствовање код Хајдегера, бирани су не с обзиром на могућности и карактер онтолошког мишљења, већ са њему спољашњих позиција: онтологије су се израђивале с обзиром на такве моделе, те је су тако постајале метафизиком.⁶² У том духу, дакле, Хајдегер посебно наглашава *начин бивствовања човека – тубивствовања*, те га терминолошки захвата као *егзистенцију [Existenz]*.⁶³

⁵⁸ Уп. Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 78; von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 22.

⁵⁹ Хајдегер каже: „Битак и разлика истога према бивствујућем може бити фиксирана само када свладамо разумијевање битка као таквога. Схватити разумијевање битка значи пак, прво разумјети *оно* бивствујуће чијем устројству битка припада разумијевање битка, тубитак.” Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 251.

⁶⁰ Уп. Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, стр. 428.

⁶¹ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Demetra, Zagreb, 2000, стр. 167; Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 171-172.

⁶² У погледу разлике коју Хајдегер у овом контексту повлачи између нововековне и њој претходне традиције филозофије видети Грубор, Н., „Хајдегерово критика Хусерлове феноменолошке редукције”, *Theoria*, бр. 4, 2009, стр. 6-8. Уп. и Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, 1991, стр. 12.

⁶³ У ужем смислу речи, егзистенција маркира оно *sein* у *Dasein*: Хајдегер каже и то да је израз тубивствовање изабран као „чисти израз бивствовања”. Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 12-13; Carman, T., *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, 2003, стр. 41; Ridling, Z., *The Lightness of Being. A Comprehensive Study of Heidegger's Thought*, Acces Foundation, Kansas City, Missouri, 2001, стр. 12-13.

Проблем који настаје из тако схваћених оквира метафизике можемо означити као занемаривање онтолошке диференције другог степена. Наиме, реч је о томе да, уколико се за анализу узме бивствујуће које нема претходно оцртан карактер, то за последицу има да се, управо због тога што такво бивствујуће није погодно за нит-водиљу онтолошке анализе, занемарује разлика у *начинима бивствовања* између њега и бивствујућих која имају другачију онтолошку конституцију.⁶⁴ У таквој поствареној онтологији, метафизици, можемо имати само хијерархију бића изведену у оквирима исте димензије, али не и разликовање њихових начина бивствовања. Тако се традиционална метафизика одликује издвајањем неког највишег бивствујућег – Бога, супстанције, апсолута – које представља онтолошки основ за остала бивствујућа; међутим, разлика између њих схваћена је само као разлика у онтолошком интензитету.

За разлику од тога, избор човека, сада терминолошки захваћеног као *тубивствовање* [*Dasein*], омогућава да се превазиђе и овај проблем. Човек, као оно бивствујуће које разумева сопствено бивствовање, у положају је да превазиђе димензију сопственог бивствовања и захвати димензију бивствовања као таквог. Ово је могуће управо због тога што се Хајдегер строго и до краја држи онтолошке диференције: уколико бивствовање бивствујућег треба разликовати од бивствовања као таквог, онда бивствовање не смемо разумети као нешто „изнад” бивствујућег, као неко биће или ентитет вишег ранга, на коме би бивствујуће у свом постојању почивало.⁶⁵ Уместо тога, Хајдегер бивствовање визирира као онај хоризонт на основу ког је могуће појмити и захватити бивствујуће као бивствујуће: оно је утолико битно везано за услове поимања уопште. Уколико је тако, онда чињеница да тубивствовање разумева сопствено бивствовање мора бити условљена разумевањем бивствовања као таквог.

Међутим, када једном буде обезбеђен увид у карактер сâмог бивствовања, сматра Хајдегер, на основу њега биће могуће разумети и карактере бивствовања,

⁶⁴ Уп. Јауковић, С., *Превладавање филозофије уметношћу*, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2011, стр. 44-45.

⁶⁵ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 167.

односно онтолошку конституцију бивствујућих која се разликују од човека.⁶⁶ Другим речима, разумевање услова могућности онтолошког мишљења – мишљења бивствовања уопште - отвара перспективу за разумевање особеног начина бивствовања човека, али и других бивствујућих.⁶⁷

Карактеристично овде је да се за та друга бивствујућа не претпоставља да су начини њиховог бивствовања подударни, аналогни или у било ком смислу слични начину бивствовања човека, напротив. Оно што Хајдегер тврди је да се ови другачији начини бивствовања могу транспарентно разумети тек када се отвори перспектива разумевања бивствовања као таквог. Тако човек, за разлику од традиционалних онтолошких модела бивствујућих, у контексту фундаменталне онтологије не представља онтолошку мустру која се аутоматски преноси на друга бића, већ само проход ка разумевању сâмог бивствовања, на основу ког се свако од њих може сагледати у својој сопственој конституцији и постојању, односно на онтолошки начин. Утолико је Хајдегеров мисаона стратегија радикализација традиционалних онтолошких и метафизичких пројеката: његово моделарно бивствујуће моделарно је само за *начин мишљења*, никако и за оно *шта*, његов садржај.

Као што је већ речено, Хајдегеров пројекат фундаменталне онтологије довршен је махом у оним својим аспектима који се тичу управо тематизације тубивствовања; ово важи и за централни проблем односа бивствовања и времена, који је у овим оквирима обрађен само из перспективе временитости тубивствовања. Тематизација тубивствовања изведена је у оквирима прва два одсечка првог дела *Бивствовања и времена*, при чему први одсечак смера на фундаменталну анализу тубивствовања, а други на продубљеније захватање тако задобијених резултата с обзиром на проблем времена и временитости.

⁶⁶ Овај карактер разумевања онтолошког устројства човека као тубивствовања фон Херман назива трансценденталном анализом: ради се о трансценденцији не на нешто недоступно сазнању, већ ка тачки која превазилази ону почетну, тубивствовање, али се управо на основу ње и развија. Уп. von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 22, 40.

⁶⁷ У овоме се исцрпљује смисао тубивствовања. Речима фон Хермана, „оно искључиво у овом смислу егзистира као *ту*-бивствовање” [прев. – У.П.]. Уп. исто, стр. 21.

Фундаментална анализа тубивствовања смера на то да представи онтолошку конституцију тубивствовања: ово Хајдегер представља као *бивствовање-у-свету* [*In-der-Welt-sein*], односно као *бригу* [*Sorge*].

Појам *бивствовање-у-свету* наглашава полазну позицију Хајдегерових анализа: он сматра да филозофија мора почети унутар живота и вратити се у њега.⁶⁸ Почевши од базичног животног искуства, са којим се посебно бави у раним радовима, Хајдегер закључује на нужну и унапред дату укљученост човека у свет у коме живи, у његов околни свет [*Umwelt*]. Тек на основу присности човека са стварима, фактичког искуства које увек затичемо као већ присутно и за нас одређујуће, ми можемо започети са истинском анализом тога како се човек разоткрива као тубивствовање.⁶⁹ Појам бивствовања-у-свету представља *формалну структуру* те ситуације, он указује на неодвојивост феномена самодатости и датости спољашњег света у оном што најпре затичемо када мисаоно рефлектујемо на сопствени онтолошки положај.⁷⁰

Отуда је позиција наше анализе обременена и аспектом *ваздање властитости* [*увек мојост, Jemeinigkeit*], која указује на непосредност и оживотвореност искуства о коме се ради, као и на различите могућности на које се према њему можемо односити.⁷¹ Ове различите могућности одношења нису само теоријска позиција тумачења, већ у одређеном правцу организују наше даље понашање и делање, као и даље разумевање: оне имају егзистенцијални карактер.⁷²

У том смислу Хајдегер говори о тубивствовању као о сопственој могућности, о тубивствовању као оном које увек сâмо себе бира, имплицитно или

⁶⁸ Хајдегер изричито тврди: „Полазиште једнако као и циљ филозофије је фактично животно искуство”. Уп. Heidegger, M., „Uvod u fenomenologiju religije”, у: *Fenomenologija religioznog života*, Demetra, Zagreb, 2004, стр. 12.

⁶⁹ Уп. Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World*, стр. 22; Gethmann, K. F., „Das Seins des Daseins als Sorge und die Subjektivität des Subjekts”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 70-71.

⁷⁰ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 124-125.

⁷¹ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 173.

⁷² Уп. исто, стр. 182-183; Gethmann, K. F., „Das Seins des Daseins als Sorge und die Subjektivität des Subjekts”, стр. 286-287.

експлицитно, и у том избору може *аутентично* или *неаутентично* присвојити своје постојање.⁷³ Сартровим речима, егзистенција долази пре есенције, а оно *шта* јесмо бира се на позадини чињенице *да* јесмо. Аутентичан избор представљао би избор у складу са потпуном транспаренцијом поља на ком се тај избор врши, неаутентичан би био посредован идејама и позицијама ван тог поља. Онтолошки постављено, аутентична егзистенција тубивствовања биће у позицији да развије једну онтологију, док ће она неаутентична остати са предонтолошким могућностима њеног развијања.⁷⁴

Овакво фактичко утемељење онтологије условљава још једну последицу: оно бивствујуће на основу ког се врши оваква онтолошка анализа је *просечни човек у свакодневници*, не његов теоријски или апстраховани појмовни конструкт.⁷⁵ Оно што затичемо у фактичкој датости је просечна, свакодневна, лична животна ситуација,⁷⁶ обременена свим оним елементима који су се током векова западне филозофије одбацивали као неадекватни за појмовну анализу.⁷⁷

⁷³ Уп. Löwith, K., „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie”, у: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, O. Pöggeler (hrsg.), Athenäum, Königstein/Ts., 1984, стр. 56.

⁷⁴ Уп. Carman, T., *Heidegger's Analytic*, стр. 265; Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, стр. 429-430.

⁷⁵ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 47-48. Још један мотив који се у континуитету развија из раних позиција: „Опстанак је то што јесте у својој свагдашњости, но у тој свагдашњости га треба посматрати у сасвим различитим обзирима.” Уп. Хајдегер, М., *Онтологија: херменеутика фактичности*, стр. 84.

⁷⁶ Ово фактичко искуство просечне свакодневнице једно је од најинтригантнијих места Хајдегерове филозофије. У раној Хајдегеровој филозофији оно се организује око појма живота, односно животних односа; овде је, пак, важније да уочимо разлику аналитике тубивствовања у односу на пројекте филозофије егзистенције. Наиме, све ове филозофије, почев од Кјеркегора, фокусирају управо ово лично животно искуство као властито и лично, те анализу спрводе с обзиром на његову кардиналну разлику у односу на класичне филозофске појмове човека. Хајдегер такође зарања у ово плодно и проблематично подручје, али, како смо видели, са другачијим интенцијама. Стога он уводи разлику између *егзистенцијалног* [existentielle] и *егзистенцијелног* [existentielle]: егзистенцијелним се сматра онтичка анализа, анализа егзистенцијалне ситуације у њеној конкретној структури, по моделу Кјеркегора, док егзистенцијална анализа иде корак даље и циља на онтолошку транспаренцију те ситуације. Ради се, дакле, о две принципијелно различите анализе, при чему треба имати на уму да је за Хајдегера термин егзистенција резервисан за начин бивствовања тубивствовања. Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 13; Траупу, Р., *Martin Heidegger*, стр. 54-55.

⁷⁷ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 48.

Бивствовање-у-свету тако нам је понуђено као фундаментална структура тубивствовања; она се, ипак, за потребе анализе, може фокусирати у различитим својим аспектима, иако се они, у крајњем, морају сагледавати управо као аспекти једне обухватније структуре, јединствене целине.⁷⁸ Тако ће Хајдегер засебно анализирати три саставна момента ове структуре: *свет* и *световност*, *бивствовање-у* као такво, те *са-бивствовање* и *самобивствовање*.

Међутим, да бисмо употпунили ову слику, феномен бивствовања-у-свету морамо окарактерисати и као *бригу* [*Sorge*], односно *бриговање* [*Besorgen*]. Када, заједно са Хајдегером, ове формалне структуре егзистенције тубивствовања сагледамо из фактичке ситуације и унутар ње, односно када „спустимо” онтологију у „херменеутику фактичности”, затичемо тубивствовање у *свету*, односно затичемо га у различитим, већ датим начинима тог у *свету*. *Бриговање* [*Besorgen*] је, тако, „ознака битка једног могућег битка-у-свијету”, оно представља аспекте у-бивствовања онако како су они већ фактички дати.⁷⁹ Хајдегеровим речима: „Битак-у-свијету тубитка, са својом фактичношћу, увијек се већ разасуо или чак размрвио у одређене начине у-битка. [...] Врста битка тих начина у-битка [...] јест бриговање”.⁸⁰

Другим речима, појам бриговања за Хајдегера представља место повезивања онтолошко-егзистенцијалне анализе и њеног порекла у фактичности. Као што је познато, Хајдегер сматра да ми себе саме најпре и најчешће разумемо управо полазећи од ствари на које смо по природи упућени: бриговање треба да

⁷⁸ Тако анализа једног момента никада неће бити одвојена од осталих, већ ће само на посебан начин нагласити њихову везу и целину. Уп. Heidegger, М., *Bitak i vrijeme*, стр. 45, 59; *Prolegomena*, стр. 178; Trawny, Р., *Martin Heidegger*, стр. 53.

⁷⁹ Уп. Heidegger, М., *Bitak i vrijeme*, стр. 63; Kockelmans, J. J., *Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 106.

⁸⁰ Heidegger, М., *Bitak i vrijeme*, стр. 63.

обележи различите начине таквог разумевања.⁸¹ Утолико бриговање обухвата и *дефицијентне модусе*, које такође треба схватити као *начине* бриговања.⁸²

Међутим, на основу бриговања даље се изводи и појам *бриге* [*Sorge*], која ову стратегију радикализује: наиме, уколико се код бриговања особито ради о начинима *у-бивствовања*, утолико се код бриге ради о целокупном феномену бивствовања-у-свету.⁸³ Тако појам бриге представља продубљено одређење бивствовања тубивствовања.⁸⁴

Брига у неку руку представља место решавања комплексне структуре тубивствовања, која се, опет, мора увек разумевати као јединствен феномен. У том духу Хајдегер говори о потреби да се покаже онтолошко јединство егзистенцијалности и фактичности,⁸⁵ што и спроводи управо на основу анализе теме бриге.

Брига је за Хајдегера јединствена егзистенцијална структура, баш као и бивствовање-у-свету. Она представља јединство *пројекта*, *бачености* и *пропадања*, као три фундаменталне структуре бивствовања.⁸⁶ Полазећи од бриге, јединство ова три фундаментална онтолошка карактера показује се детаљнијом разрадом феномена бивствовања-у-свету, који се експлицира као *бивствовање-већ-испред-себе-у-(свету)* као *бивствовање-код (унутарсветски срећућих*

⁸¹ Оно, заправо, представља најизворнији облик поимања ствари, који Хајдегер директно супротставља теорији и посматрању. Уп. исто, стр. 65, 74; Kockelmans, J. J., *Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 102.

⁸² Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 63; Kockelmans, J. J., *Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 149-150; Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 283.

⁸³ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 301.

⁸⁴ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 63, 138, 207.

⁸⁵ Уп. исто, стр. 205-206. К. Левит каже: „die ontologische Weite und Formalität der Analytik des Daseins nur die formalisierte Ausweitung eines ganz bestimmten und voraussetzungsvollen ontisch-ontologischen Daseinsverständnisses ist”. Уп. Löwith, K., „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie”, стр. 54.

⁸⁶ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, стр. 165.

бивствујућих): ова комплексна формулација представља разрађени смисао бриге, односно бивствовања тубивствовања.⁸⁷

Појам *бриге* [*Sorge*], међутим, упућује нас и преко аналитике тубивствовања на главну тему дела, наиме на питање о смислу бивствовања.⁸⁸ У оквирима те шире теме брига погађа искорак од позиција тумачења бивствовања неког бивствујућег, у овом случају тубивствовања, ка тумачењу бивствовања као таквог, и стога је овај појам необично важан.

Наиме, појам бриге доминира другим одсечком првог дела *Бивствовања и времена*, који је насловљен управо као *Тубивствовање и временитост*.⁸⁹ Другим речима, тематизација односа тубивствовања и времена, односно бивствовања тубивствовања и времена, схваћеног овде као временитости, требало би да омогући да са тематизовања бивствовања тубивствовања пређемо на анализу бивствовања сâмог, односно да искорачимо ка питању о смислу бивствовања.⁹⁰ Једноставније речено, брига представља бивствовање тубивствовања, временитост смисао бриге (бивствовања тубивствовања), а време, пак, смисао бивствовања као таквог, бивствовања уопште.

Други одсечак *Бивствовања и времена*, међутим, не уводи у анализу нове структуре тубивствовања, већ оне који су већ уведене показује из нове перспективе, наспрам временитости тубивствовања.⁹¹ Временитост, коју Хајдегер уводи у другом одсечку, тако је само један од аспеката фактичности: уколико

⁸⁷ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 219; *Prolegomena*, стр. 342. Уп. и Грубор, Н., „Хајдегерово феноменолошко-херменеутичка онтологија”, стр. 90.

⁸⁸ Уп. Gethmann, C. F., „Das Seins des Daseins als Sorge und die Subjektivität des Subjekts”, стр. 75.

⁸⁹ Овај други одсечак, додатно, требало је да, према нацрту из *Увода*, припреми трећи и никада написани одсечак, *Време и бивствовање*. Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 44.

⁹⁰ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 63.

⁹¹ Други одсечак, као и временитост, не представљају даљу разраду теме у смислу усмеравања анализе на неко ново подручје, већ бацају ново светло на исте, претходно изведене анализе. У том смислу видели смо нов начин на који се већ познати феномен бивствовања-у-свету прецизира путем појма бриге. (Уп. Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, стр. 108; von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 37.) Са друге стране, овај одсечак уводи егзистенцијалне феномене смрти, кривице и савести, као онтолошке услове за аутентичност егзистенције. Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 346.

онтологију треба засновати фактички, онда то значи да ће се појам тубивствовања и сам морати показати у свом фактичком важењу, а он се таквим показује управо у контексту временитости.⁹² Тубивствовање, дакле, „има време”, временито је.⁹³ Временитост се, како смо већ рекли, показује као *онтолошки смисао бриге*.⁹⁴

Другим речима, јединство феномена бивствовања-у-свету, рашчлањеног у контексту бриге, може се наћи само уколико се искорачи уназад, преко његових момената.⁹⁵ Овај искорак Хајдегер маркира појмом временитости: појам бриге он сада разлаже тако да се оно *испред-себе* утемељује у будућности, *бивствовање-код* у осадашњавању, а *већ*, као индикатор бачености, у билости, прошлом.⁹⁶ Временитост, дакле, треба разумети као оно што обезбеђује да се структура бивствовања-у-свету као бриге заиста и сагледа као јединствена структура јединственог феномена.⁹⁷ Другим речима, из разложене структуре бриге феноменолошки се може ишчитати њен карактер временитости, њена утемељеност у њој.⁹⁸

Појам времена би у сличном духу требало сагледати на основу анализа посвећених временитости. У том смислу Хајдегер говори о „*изворној експликацији времена као хоризонта разумијевања битка из временитости као битка тубитка који разумије битак*”.⁹⁹ Другим речима, временитост даље одређујемо

⁹² У том смислу тубивствовање је „целовито” тек када се сагледа из перспективе своје коначности, смртности, односно као бивствовање ка смрти. Овако схваћена целовитост тубивствовања, дакле, није изведена просто теоријски, већ из фактичности. Уп. Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 54.

⁹³ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 459.

⁹⁴ Уп. исто, стр. 373; Gethmann, K. F., „Das Seins des Daseins als Sorge und die Subjektivität des Subjekts”, стр. 89.

⁹⁵ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 166.

⁹⁶ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 372.

⁹⁷ Разлагање на основу временитости, које смо малочас представили, не треба разумети као додатно разлагање већ разложеног феномена, већ као указивање на то да се његово јединство може и мора сагледати на основу његових момената, никако као нешто изван или поврх њих. Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 61.

⁹⁸ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 232.

⁹⁹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 19. Превод овог места уместо речи *експликација* наводи реч *експлоатација*, што је погрешно. Грешка се може увидети поређењем са оригиналом. (Уп. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Elfte Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 1967, стр. 17.) Временитост је,

као *бивајући-осадашњујућу будућност*.¹⁰⁰ она нам је дата у три момента структуре, слично претходним случајевима, а ова три момента једнако треба схватити у њиховом јединству.¹⁰¹ Временитост се, дакле, расипа на своје *екстазе*, те је њена суштина „овремењавање у јединству екстаза”.¹⁰²

Полазећи од временитости, феномен бриге, односно бивствовања-у-свету, мора да се покаже на другачији начин, те стога говоримо о *свакодневности*, *повести* и *унутарвременитости* временитости тубивствовања: при томе *свакодневност* представља „просјечну врсту битка тубитка, у којој он борави најприје и најчешће”,¹⁰³ *повест* смера на докученост положену у фактичност, а *унутарвременитост* представља „временску одређеност унутарсвјетског бића”.¹⁰⁴ Хајдегер даље тврди и то да овако схваћену временитост сада можемо сматрати за *изворно време*.¹⁰⁵ У *Темељним проблемима феноменологије* Хајдегер каже: „Темпоралност је најизворније временовање времености као такве”.¹⁰⁶

Са изворним временом овде се смера управо на оно заједничко овремењавање екстатичке временитости: оно представља заједничко значење све три екстазе, односно сва три момента временитости као јединственог феномена.¹⁰⁷

стога, изнутра ограничена временом и на њега упућује. Уп. von Hermann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'*, стр. 27.

¹⁰⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 371.

¹⁰¹ Три момента, односно три димензије временитости су, стога, истовремени. Уп. Jaeger, H., *Heidegger und die Sprache*, Francke Verlag, Bern/München, 1971, стр. 10; Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World*, стр. 244.

¹⁰² Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 374. Уп. и Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 293.

¹⁰³ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 377.

¹⁰⁴ Како видимо, ови моменти изведени су с обзиром на структуру бивствовања-у-свету, при чему *свакодневност* смера на моменат „бивствовања-у”, односно на оно бивствујуће о ком питамо питање Ко?, *повест* на у-бивствовање, а *унутарвременитост* на „у-свету”, односно на свет и световност. Уп. исто, стр. 59, 378; Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 299.

¹⁰⁵ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 374; Ridling, Z., *The Lightness of Being*, стр. 30.

¹⁰⁶ Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 333.

¹⁰⁷ Како видимо, експликација изворног времена следи стратегије које су спроведене и у првом одсечку, односно поклапа се са аналитиком тубивствовања у ужем смислу. Фон Херман, на пример, тврди да је ова веза временитости и времена подударна са односом између докучивања бивствовања тубивствовања и докучивања бивствовања у целини. (Уп. Heidegger, M., *Bitak i*

Међутим, тако схваћено, изворно време изведено је на основу егзистенцијално-онтолошког појма временитости, односно захваћено је из ограничене перспективе: са овако постављеним појмом времена Хајдегер не одговара у потпуности на тему коју је својим првим главним делом поставио.

Наиме, испоставља се да је стратегија испитивања односа бивствовања и времена, која полази од тубивствовања, мањкава: уколико је смисао бивствовања потребно разумети с обзиром на време, онда је, како је то Хајдегер у нацрту *Бивствовања и времена* предвидео, у коначном било потребно искорачити ван перспективе егзистенције – она је првобитно постављена као проходна и помоћна анализа. Међутим, упркос таквој водећој идеји, Хајдегер, чини се, са позиција фундаменталне онтологије не може да оствари овај искорак. Утолико смо претходно говорили о томе да његова стратегија у оквирима фундаменталне онтологије – стратегија издвајања тубивствовања као за онтолошку анализу адекватног предмета анализе - баштини неке од проблема традиције филозофије коју Хајдегер критикује.

Другим речима, Хајдегер не може да оствари циљеве свог пројекта полазећи од позиција које му је ставио у основе. Стога се он, недуго након објављивања *Бивствовања и времена*, okreће сасвим другачијем начину његовог извођења: приказ тога понудићемо у следећем потпоглављу.

1.1.2. Позна Хајдегерова филозофија: мишљење другог почетка

Када говоримо о Хајдегеровој позној филозофији, говоримо о периоду његове делатности након напуштања фундаменталне онтологије, односно након заокрета од пројекта *Бивствовања и времена*.

Наиме, већ неколико година након објављивања овог дела, Хајдегер мења своје позиције у погледу обраде питања о бивствовању. Ова промена је *иманентна* и Хајдегер је често назива променом која настаје мењањем усмерења

vrijeme, стр. 376.) Хајдегер каже: „Изворно вријеме у себи сâмом је – то је бит његовог временовања – изван себе”. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 294. Уп. и Ridling, Z., *The Lightness of Being*, стр. 67; von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 40.

мишљења самог.¹⁰⁸ Питање о бивствовању не сагледава се више из трансцендентално-хоризонталне, већ из *повесне* перспективе. Позна Хајдегерава филозофија стога се често назива повесним мишљењем бивствовања, или *бивственоповесним* мишљењем [*seinsgeschichtliche Denken*].

Повесна перспектива и иманентна промена, која њој води, везане су за *искуство повесне суштине бивствовања*. Ово искуство треба да надомести пропуст настао у трансцендентално-хоризонталној обради питања о бивствовању: чињеница да је фундаментална онтологија постављена преко издвајања тубивствовања између осталих бивствујућих сад за Хајдегера постаје проблем, не због тога што је тај потез погрешан, већ зато што је он у својим домашајима ограничен.¹⁰⁹ Полазећи од тубивствовања можемо сагледати само једну страну односа бивствовања и тубивствовања, док она друга и даље остаје у сенци: уколико су претходна Хајдегерава настојања, грубо речено, била постављена у правцу *од тубивствовања ка бивствовању*, сада се налазимо на супротној страни исте линије – *од бивствовања ка тубивствовању*. Ово представља нов начин постављања питања о бивствовању.

Хајдегер, дакле, покушава да захвати питање о бивствовању на целовит начин, сагледавајући однос тубивствовање – бивствовање у потпуности: претходне његове позиције инкорпориране су у ово ново мишљење, а не просто напуштене.¹¹⁰ Оне су, међутим, сада сасвим измењене: мислити овај однос у целини не значи накнадно допунити поменуто *ка бивствовању* перспективу другом, *од бивствовања* перспективом, па их накнадно спојити и сабрати, већ мислити цео овај однос из те нове позиције. То значи да мишљење бивствовања,

¹⁰⁸ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 82.

¹⁰⁹ Стога ће он непосредно након објављивања овог дела изнова да промишља све проблеме и сва понуђена решења фундаменталне онтологије. Уп. Guignon, C., „Philosophy and Authenticity: Heidegger's Search for a Ground for Philosophising”, у: *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in honor of Hubert L. Dreyfus*, Vol. 1, M. Wrathall, J. Malpas (eds.), MIT Press, Cambridge/London, 2000, стр. 94.

¹¹⁰ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 247-248.

полазећи од бивствовања, не осветљава само једну, већ *обе стране овог односа истовремено*.¹¹¹

У позадини овог новог приступа мишљењу бивствовања стоји и Хајдегеров напор да још једном радикализује онтологију: иако сам назив онтологије неће задржати, ипак се код позног Хајдегера, управо с обзиром на примат питања о бивствовању, може говорити о онтолошкој проблематици. Наиме, Хајдегер сада покушава да мисли бивствовање као такво, без обзира на било које бивствујуће, па и на тубивствовање. Другим речима, он жели да заобиђе проблем настао у оквирима фундаменталне онтологије, те своја истраживања не поставља с обзиром на неко издвојено бивствујуће, већ с обзиром на бивствовање као такво.¹¹² Ово не значи да је однос бивствовање сâмо – бивствовање бивствујућег занемарен и ван Хајдегерове визуре, већ само наглашава начин на који се његовом истраживању сада приступа.

Полазећи од нове перспективе, тубивствовање се поима као *догођени пројекат* [*ereigneter Entwurf*] на позадини *догађајућег добачаја* [*ereignenden Zuruf* (*Zuwurf*)], односно на позадини нескривености сâмог бивствовања. Иманентни окрет у мишљењу се, онда, по Хајдегеру односи на осцилирање, вибрирање [*Gegenschwingung*] између овог догођеног пројекта и догађајућег добачаја.¹¹³ Речима фон Хермана, окрет омогућава да се се питање о бивствовању пребаци из трансцендентално-хоризонталне перспективе у перспективу повесног мишљења бивствовања.¹¹⁴

¹¹¹ „Хајдегер I покушавао се преко смисла бивствовања тубивствовања пробити до смисла бивствовања уопће. Хајдегер II сматрао је да су смисао бивствовања уопће и питање о смислу бивствовања човјека (тубивствовања) двије стране истог питања те се њихово рјешавање не може дијелити у двије консекутивне фазе. Али питање о смислу бивствовања заједничко је Хајдегеру I и Хајдегеру II, једнако као и теза о временитости (или времену) као смислу бивствовања.” Petrović, G., „*Bivstvovanje i vrijeme u misli Martina Heideggera*”, у: *Prolegomena za kritiku Heideggera*, стр. 267.

¹¹² Уп. Јауковић, С., *Превладавање филозофије уметношћу*, стр. 64.

¹¹³ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 19.

¹¹⁴ Уп. исто.

Појам који маркира овако схваћено мишљење бивствовања је *догађај* [*Ereignis*]: догођени пројекат и догађајући добачај исцрпљују његову целовиту структуру. У овој новој перспективи мишљења нагласак је стављен управо на добаченост, добачај – димензију разумевања и саморазумевања с обзиром на оно што нам се увек већ некако догодило, што им претходи. Другим речима, добачај је овде схваћен као нешто „активно”, а пројекат као оно што се већ догодило: добачај је, тако, оно што се догађа и што унапред одређује пројекат, односно оно што пројектујемо и разумемо.

Догађај, међутим, обухвата суштину [*Wesung*] бивствовања, схваћену као *дешавање суштине истине бивствовања*. Другим речима, догађај назначавала нову ситуацију мишљења, у оквиру које се бивствовање визира с обзиром на то на који начин нам је оно повесно нескривено, дато за разумевање.¹¹⁵

Појам догађаја наглашава да се овде не ради о нечему што зависи од нас самих, већ о нечему што нам је унапред дато, што нас затиче, што је случај. Истовремено, он назначавала Хајдегеров филозофски пројекат као сличан оном из периода фундаменталне онтологије: реч је и даље о томе да се захвате услови могућности мишљења на основу ове датости, али и начин саме те датости.¹¹⁶

Међутим, да бисмо могли да се пробијемо до правог разумевања питања о бивствовању у оквирима позне филозофије, морамо се послужити другим питањем – *питањем о истини* – које ће посредовати његово решење на сличан начин на који је то у оквиру *Бивствовања и времена* био случај са тубивствовањем.¹¹⁷ Питање о смислу бивствовања, о бивствовању као бивствовању, и даље остаје доминантно за Хајдегера; међутим, као главно, *темељно* питање, оно сада мора бити уведено *предпитањем* [*Vorfrage*], а то је

¹¹⁵ Уп. Копривица, Ч., *Биће и судбина*, стр. 184-185.

¹¹⁶ Уп. Проле, Д., *Ум и поест*, стр. 360-361.

¹¹⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 330.

управо питање о истини.¹¹⁸ Хајдегер каже: „пред-питање о истини уједно је и темељно питање о бутку”.¹¹⁹

Када у позној филозофији питање о бивствовању уводи предпитањем о истини, Хајдегер заправо жели да каже да оно на шта смо са тим питањем циљали – сâмо бивствовање – више не схватамо на исти начин. Питање о бивствовању се мора мислити као *темељно питање свег мишљења*,¹²⁰ односно као оно што мишљење *утемељује*.¹²¹ У правом смислу питање о бивствовању, међутим, осварује се као темељно тек са другим почетком мишљења, који још увек није постигнут; за нас је онда оно и даље задатак, те се утолико и потпомажемо предпитањем.¹²²

Темељно питање није просто наставак традиционалног водећег питања о бивствовању: оно је сасвим другачије формулисано, а већ та другачија формулација сведочи о промени која се у мишљењу о бивствовању десила, односно већ она наговештава и начин на који сада о бивствовању треба мислити.¹²³ Питање о истини бивствовања нова је формулација питања о његовом смислу; као такво, оно није било видљиво с обзиром на традиционалну концепцију водећег питања.¹²⁴

¹¹⁸ Уп. Heidegger, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, H. Tietjen (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1982, стр. 39; von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 42.

¹¹⁹ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 289. Ово питање сведочи о новом поимању филозофије код Хајдегера: чини се да филозофија више не може започети транспарентно, да не може започети са апсолутном истином, већ да увек мора рачунати са „привидом”. Уп. Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, у: Heidegger. *Perspektiven zur Deutung seines Werks*, стр. 314.

¹²⁰ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 162.

¹²¹ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 157-158.

¹²² Уп. Ridling, Z., *The Lightness of Being*, стр. 102.

¹²³ Овде се, пре свега, ради о измени места тубивствовања и истине: ако је у оквирима *Бивствовања и времена* водећим питањем било питање о бивствовању, које се проводило на тематизацији бивствовања тубивствовања, сада је темељно питање уведено питањем о истини, које се даље преображава у питање о бивствовању истине. Уп. Pattison, G., *Routledge Philosophy Guidebook to The Later Heidegger*, Routledge, 2000, стр. 10.

¹²⁴ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 198.

Истина је за Хајдегера нескривеност сâмог бивствовања [*Sein*].¹²⁵ Међутим, нескривено не значи и очигледно, већ означава тек могућност да нешто постане јасно и схваћено. У том смислу може се говорити о априорности овако схваћеног појма истине: овде није реч о случају нечег истинитог, било то неко биће или исказ, већ о условима могућности истинитости уопште – дакле, разумевања уопште.

Тако се истина, према Хајдегеру, рачва на *онтолошку* и *онтичку*. Под онтичком истином треба разумети „очигледност бивствујућег”, која се разликује с обзиром на карактер тог бивствујућег: другачија је, на пример, код тубивствовања и код ствари.¹²⁶ Ова онтичка истина такође је основ за схватање исказа као места истине.¹²⁷ Онтолошка истина, међутим, тиче се нивоа који уопште омогућава очигледност бивствујућег, односно онтичку истину: у питању је раскривеност сâмог бивствовања.¹²⁸ Питање о истини бивствовања стога се изокреће у *питање о бивствовању истине*.

Мислити истину бивствовања као бивствовање истине не значи ништа друго до у пуном смислу прихватити, дакле, радикализовати схватање истине као нескривености: као таква, она је увек усмерена *од стране* сâмог бивствовања и *на* њега.¹²⁹ Другим речима, начин нескривености бивствовања у неком повесном контексту истовремено је и нескривеност бивствовања и нескривеност његове истине.¹³⁰ Утолико можемо тематизовати *повест истине*, односно повест начина на које је бивствовање било нескривено: истина и сâмо бивствовање повесни су,

¹²⁵ Питање о истини, тако, смера на осветљавање карактера разумљивости бивствовања уопште, сада схваћене као нескривеност бивствовања. Уп. Röggeleg, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 163.

¹²⁶ Хајдегер, М., „О суштини разлога”, у: *Путни знакови*, стр. 120; Gethmann, K. F., „Zum Wahrheitsbegriff”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 132.

¹²⁷ Уп. Грубор, Н., „Херменеутичка феноменологија истине”, *Theoria*, бр. 1, 2008, стр. 35.

¹²⁸ Уп. Хајдегер, М., „О суштини разлога”, стр. 121; Wrathall, M. A., *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History*, Cambridge University Press, 2010, стр. 14.

¹²⁹ Уп. Wrathall, M. A., *Heidegger and Unconcealment*, стр. 12.

¹³⁰ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage II*, стр. 684.

односно чак и њихова неадекватна поимања и даље сведоче нешто о њиховој правој суштини.¹³¹

Стога Хајдегер приликом тематизација истине постојано наглашава појам сукоба [*Streit*], или прасукоба [*Urstreit*]. Он каже: „Догађај никада не лежи отворено на видјелу као биће”.¹³² Због тога се истина дефинише као самоскривање, ускраћивање у чистини [*lichtende Verbergung*], односно као чистина за скривање.¹³³ Чистина [*Lichtung*] је оно подручје на ком тек можемо уочити да се сâмо бивствовање ускраћује, односно тек на чистини нескривености бивствовања бивствујућег постаје „нескривено” да нам је истина бивствовања ипак скривена, ускраћена. Ово важи на оба нивоа истине, онтичком и онтолошком, те стога имамо *двоструко скривање и раскривање*: такав однос припада самој *суштини истине*, те стога Хајдегер каже да је истина истовремено и не-истина, да је она *прасукоб*.¹³⁴

Уколико је тако, онда се поставља питање како уопште питање о истини отвара нов начин постављања питања о бивствовању? Да би артикулисао ситуацију у којој се затиче, Хајдегер уводи мотив *другог почетка мишљења*. Под другим почетком мишљења подразумева се филозофија која је у стању да у потпуности расветли како сâмо бивствовање, тако и његов „смисао” – повест.¹³⁵ Будући да сам није у стању да понуди целовито решење ових проблема, Хајдегер се ограђује од другог почетка и своју позицију представља тек као његову *припрему*: под припремом се овде подразумева да, иако нисмо у позицији да о

¹³¹ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 60-61, 186.

¹³² Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 285. Као што видимо, ово је алтерирање Хајдегеровог наглашавања из периода *Бивствовања и времена* да бивствовање није неко бивствујуће.

¹³³ Уп. исто, стр. 292.

¹³⁴ Уп. Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000, стр. 38; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 113.

¹³⁵ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 189.

бивствовању до краја мислимо на повесни начин, ипак јесмо свесни правца у ком би то мишљење требало да иде, те га у том правцу и усмеравамо.¹³⁶

Други почетак мишљења заправо је други почетак филозофије: Хајдегер, наиме, сматра да проблеме мишљења бивствовања није могуће решити полазећи од претходно окушаних начина мишљења, односно да не постоји нека грешка традиционалне филозофије, чијим бисмо отклањањем задобили могућност да о бивствовању мислимо на повесни начин. Напротив, како он то каже, сâмо бивствовање нам се отвара на начин ускраћивања.¹³⁷ Стога Хајдегер раздваја први и други почетак мишљења, при чему под првим почетком подразумева целокупну досадашњу традицију филозофије.¹³⁸ Први почетак мишљења заправо значи први начин на који се мислило бивствовање, а у питању је мишљење бивствовања полазећи од бивствовања бивствујућег.

У складу са тим, Хајдегер помера и смисао *деструкције* и, иако заговара напуштање првог почетка мишљења, прихвата позиције традиције и на један позитиван начин.¹³⁹ Наиме, уколико смо већ видели да је бивствовање на неки начин нескривено чак и кад је постављање питања о њему заборављено, онда се управо полазећи од тога сама та ситуација мора превазићи.¹⁴⁰ Другим речима, Хајдегер не само да не одбацује поступак деструкције, већ га још више потенцира: он деструкцију сада појачава, у смислу да јој прилази „изнутра”. Стављајући се на позиције традиције, он не само да их експлицира у правцу начина разумевања

¹³⁶ Хајдегер каже: „Пријелаз к другом почетку одлучен је, а ипак *не* знамо *камо* идемо”. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 153. Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage II*, стр. 623.

¹³⁷ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 196.

¹³⁸ Остаје отворено питање да ли целокупна грчка филозофија спада у први почетак мишљења. Уколико се позивемо на Хајдегерову разлику између филозофа и мислилаца, чини се да није тако, али у том случају мислиоци попут Хераклита и Парменида сасвим испадају из овде поделе. Извесно је, ипак, да се под овим подразумева целокупна метафизика. Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 349.

¹³⁹ Обнова деструкције и развијање модела превазилажења поклапа се са Хајдегеровим „периодом окрета”, односно одвија се средином тридесетих година. Радикализовање деструкције у вези је са Хајдегеровим проучавањем Ничеа и присвајањем појма нихилизма. Уп. Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, стр. 158.

¹⁴⁰ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 153; Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1997, стр. 46-47.

бивствовања које им стоји у основи, већ покушава да управо те начине разумевања бивствовања мисаоно преузме и изведе до крајњих граница, како би показао његову недостатност и неодрживост.¹⁴¹

Како, онда, изгледа та нова „зграда знања”, Хајдегерово *припремно* мишљење? На ово питање одговор најпре можемо добити полазећи од другог Хајдегеровог главног дела – *Прилога филозофији*.

Прилози филозофији, према суду свих релевантних тумача, представљају друго главно Хајдегерово дело, поред *Бивствовања и времена*. *Бивствовање и време*, тако, представља прво главно, али тиме и *темељно* Хајдегерово дело: *Прилоге филозофији*, у складу са тим, треба разумети као даљу надоградњу на темеље првог главног дела, што је у вези са претходно помињаним разликовањем и повезивањем раног и позног Хајдегера. Неки резултати првог главног дела, иако из сасвим другачије перспективе обраде, биће меродавни и за позно мишљење; при томе посебно мислимо на аналитику тубивствовања.

Карактер ова два дела, међутим, сасвим је различит: док *Бивствовање и време* представља довршење тенденција и истраживања Хајдегерове ране филозофије, *Прилози филозофији* не довршавају, већ на неки начин тек отварају одређене перспективе. Ако је, дакле, *Бивствовање и време* последња Хајдегерова реч на путу израде фундаменталне онтологије, *Прилози филозофији* су његова *прва реч* на путу филозофије другог почетка мишљења. Прва реч, наравно, не у хронолошком, већ у системском смислу: у светлу овог дела и позне Хајдегерове филозофије уопште може се с правом поставити питање да ли је Хајдегерова филозофија уопште и довршена. Чини се да није: сам Хајдегер, у духу новог правца свог истраживања, тврди да му је циљ само да припреми тло за такво

¹⁴¹ Он каже: „Реч је пре свега и увек о томе да се суштина епохе схвати из у-њој-владајуће истине бивствовања, јер се само тако може истовремено искусити оно што је најдостојније питања и што из темеља носи стварање преко оног-што-је-присутно у будућност и према њој се обавезује, а допушта да промена човека постане нужност која проистиче из сáмог бивствовања”. Хајдегер, М., „Доба слике света”, у: *Шумски путеву*, стр. 77. Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 40, 44; Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Mein, 1997, стр. 347.

филозофско мишљење, не и да га у целости изведе – тај задатак оставиће будућим генерацијама.¹⁴²

Мишљење другог почетка Хајдегер нам представља преко фигуре *шестоструког склапања*, у ком се организује и међусобно прожима шест склопова [*Fuge*]: *одјек* [*der Anklang*], *проигравање* [*das Zuspiel*], *скок* [*der Sprung*], *темељење* [*die Gründung*], *они будући* [*die Zu-künftigen*] и *последњи бог* [*der letzte Gott*]. Сваки од њих представља једну позицију, једну могућност мишљења, а сви заједно дају заокружен одговор на питање о томе шта филозофија јесте, како треба да се изводи и који је њен смисао. Ови склопови, редом којим су постављени, представљају различите могућности мишљења, које једна другу прате – да бисмо дошли до *скока*, било је потребно претходно преузети и разрадити позиције традиције филозофије, те уочити њихова померања и границе. Једнако, да бисмо, на пример, дошли до *темељења*, биће потребно најпре завршити са скоком, јер се у супротном не може разумети смисао темељења.¹⁴³

Шестоструко склапање је веза склопова кроз коју се изграђује истина бивствовања.¹⁴⁴ Оно, дакле, не представља начин склапања мисли и исказа (систем), већ сам *догађај* истине бивствовања. Хајдегер каже: „Тај нацрт не представља низање различитих разматрања о различитим предметима; он такођер није ни уводно успињање од некога доље према неком горе”.¹⁴⁵ Овај нацрт је, дакле, схема начина на који се бивствовање у својој истини отвара и догађа, што значи и схема према којој треба мислити о њему: „на мјесто систематике и извођења ступа повијесна спремност за истину бутка”.¹⁴⁶

¹⁴² У том смислу мало слободније можемо закључити да сам Хајдегер, заправо, мисаоно остаје на позицији *окрета*, или у најбољем случају следећег склопа – *темељења*, одакле сагледава како могућности које су њим отворене, тако и оне које су до њега довеле. Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 20; Trawny, P., *Martin Heidegger*, стр. 16.

¹⁴³ Важно је приметити да се овде не ради просто о развоју индивидуалне филозофске свести – премда је и то у игри – већ доминантно о повесној условљености човечанства уопште: урођеност у традиране појмове и начине мишљења није ствар појединца, већ га превазилази.

¹⁴⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 32-33.

¹⁴⁵ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 21.

¹⁴⁶ Исто, стр. 204. Уп. Petrović, G., „Rani Heidegger”, стр. 80-81.

Другим речима, овако постављен „систем” филозофије покушај је да се испрати начин на који се сâмо бивствовање повесно показује у својој нескривености.¹⁴⁷ Тако Хајдегерово шестоструко склапање треба разумети као систематичну организацију различитих *равни мишљења*, од којих свака представља једну могућност, један *начин мишљења*.¹⁴⁸ Међусобна организација ових равни сада не може више ни у назнакама да се поставља по линеарно-дедуктивном моделу, будући да се овде не ради о извођењу посебног на основу општег, с обзиром на то да се са склоповима не ради о истом *простору* мишљења.¹⁴⁹

Уколико ову слику простора схватимо с обзиром на појам хоризонта, можемо рећи да се свака од равни, сваки од склопова, руководи различитим хоризонтом. У сваком од случајева, наравно, тај хоризонт представља сâмо бивствовање, односно, ранијом терминологијом речено, његов смисао – време.¹⁵⁰ Међутим, будући да је у позним радовима управо ово време као хоризонт схваћено повесно, „динамички”, онда је оно различито за сваки од случајева: ради се о различитим *начинима* на које се бивствовање у различитим повесним ситуацијама показује у својој истини, на које бива нескривено. Овим никако не подразумевамо да би у питању била нека бројно различита „бивствовања”.¹⁵¹ Управо због тога Хајдегер тврди да је склопно мишљење такође и начин повесног *догађања* бивствовања.

Начин нескривености бивствовања, његово повесно догађање, за сваки од склопова одређује и начин његовог распрострањања, његовог разлагања *изнутра* –

¹⁴⁷ Уп. von Hermann, F.-W., „*Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking*”, стр. 123.

¹⁴⁸ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 79-80. Уп. и GA 65, стр. 82.

¹⁴⁹ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 294.

¹⁵⁰ У случају одјека, на пример, Хајдегер каже: „нит водила није неко помоћно средство поступања у мишљењу него одређивање хоризонта за тумачење бићевности које лежи у темељу, али као такво се скрива”. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 171. Уп. Vallega, A., „'Beyng-Historical Thinking' in Heidegger's *Contributions to Philosophy*”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 60; Јауковић, С., *Превладавање филозофије уметношћу*, стр. 80-81.

¹⁵¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 363; Emad, P., „On “Be-ing”: The Last Part of *Contributions to Philosophy (From Enowning)*”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 229.

управо *начин мишљења унутар тог склопа*. У том случају, онда, њихово се повезивање може извести само увођењем нове и сасвим различите димензије – димензије времена, повести.¹⁵² На тај начин повесно мишљење представља темељ организације склапања склопова, али то темељење није схваћено по моделу чврстог тла које носи неку зграду знања или мишљења, већ као *догађај* – повесно догађање мишљења, тло које стално измиче, али унапред одређује оно што „носи”.¹⁵³ У том смислу, једнако, на сваком од склопова, бивствовање је повесно отворено у својој истини, али не на исти начин. Тако посматрано, један склоп – једна равна мишљења – отворена је за одређени, повесно дати начин нескривености бивствовања, који у потпуности влада мишљењем у том склопу, односно могућностима мишљења на одређеној равни.¹⁵⁴

Да ствар буде занимљивија, Хајдегер избегава хегелијанску замку „краја повести” и положај сопственог мишљења не ставља на крај овог повесног процеса шестоструког склапања, већ негде у средину – у том смислу смо раније говорили о томе да Хајдегеров филозофски пројекат није довршен. Приговор логичких интуиција овде непосредно поставља питање о томе како је сада Хајдегеру могуће да говори о неком мишљењу које му је још увек недоступно, до ког није дорастао: на овоме почива и интуитивна логика схватања поменутог Хегеловог решења.¹⁵⁵ Ипак, Хајдегер, заправо, не говори ништа о тим недоступним склоповима, осим да су они могући и да их преходни склопови претпостављају. Другим речима, он говори само о томе да су другачији начини – равни мишљења - оствариви, не и да су остварени, посебно не са његовом филозофијом; потом, и да се на основу тога како ствар стоји са мишљењем сада и раније може предвидети да тако неће и остати. Из анализе међусобних односа *одјека, проигравања, скока и темељења*

¹⁵² Хајдегер каже: „Вријеме као одмичуће-отварајуће у себи је тиме уједно упросторујуће, оно ствара 'простор'. Он није једнаке бити као оно, али му је припадан, као и оно њему”. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 164.

¹⁵³ Уп. Sallis, J., „Grounders of the Abyss”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 187.

¹⁵⁴ Уп. Pattison, G., *The Later Heidegger*, стр. 68-69.

¹⁵⁵ Уп. Јауковић, С., *Превладавање филозофије уметношћу*, стр. 178-179.

може се захватити карактер њиховог одношења, те на основу тога извести и једно *назначавање* онога што тек треба да дође.

Први склоп, *одјек* [*Anklang*], представља ситуацију мишљења у којој се осећа *напуштеност бивствовања* [*Seinsverlassenheit*].¹⁵⁶ Међутим, у овом искуству напуштености бивствовања по први пут се јавља, „одјекује” и истина бивствовања – напуштеност је интенционална, упућује на бивствовање, те га тако посредно, као оно што изостаје, заправо уводи у игру. Напуштеност бивствовања и сама је један начин његове присутности, његове доступности.¹⁵⁷

Другим речима, уколико је бивствовање оно што увек и нужно одређује целокупни домен нашег разумевања и поимања, онда оно мора некако бити разумљено чак и када није разумљено експлицитно, чак и када смо у позицији напуштености.¹⁵⁸ Овде се ради о томе да се сама ова напуштеност бивствовања тематизује: сама по себи, она је негативна, али, када се тематизује, она постаје позитивна у ефектима, будући да нас провозира да је превазиђемо.¹⁵⁹

У својој недостатности, дакле, први почетак мишљења упућује нас на његов други почетак, почетак повесног мишљења. Њихов међуоднос представља други од склопова, *проигравање*. Када каже *проигравање*, Хајдегер жели да ухвати управо ону ситуацију и начин мишљења у којима се затичемо након тематизације напуштености бивствовања: ради се, дакле, о поновном постављању питања о бивствовању. Оно се мора разумети у прелазу од водећег питања – шта је бивствујуће, односно бивствовање бивствујућег, ка темељном питању – шта је истина бивствовања.¹⁶⁰ Водеће питање тако је само „замукло” темељно питање.¹⁶¹

¹⁵⁶ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 100.

¹⁵⁷ Он каже: „том заборава битка одговара владајуће разумијевање битка, тј. заборав се као такав тек тим разумијевањем довршава и прикрива сâмоме себи”. Исто, стр. 106.

¹⁵⁸ Уп. Vallega-Neu, D., „Poietic Saying”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 70-71.

¹⁵⁹ Уп. Maly, K., „Turnings in Essential Swaying and the Leap”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 151-152.

¹⁶⁰ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 149.

¹⁶¹ Уп. исто, стр. 161.

Други почетак мишљења је онда оно на шта смерамо са *проигравањем*. Међутим, као што смо видели, он није, нити може бити непосредовани почетак. Због тога Хајдегер и говори о *проигравању* првог и другог почетка, будући да смо сада негде *између* њих – једна могућност нам је затворена, напустили смо је, а друга нам није до краја отворена, већ само наговештена. Стога нам преостаје само револуција, *окрет* од једног према другом, а она се мора извршити нагло и изненада – управо као *скок*, трећи склоп, за који Хајдегер каже да је „оно најодважније у поступку почетног мишљења”.¹⁶²

Сам *скок* још увек не значи да смо почели да мислимо на нов начин, у контексту другог почетка – али значи да смо се у потпуности окренули ка томе.¹⁶³ То како треба мислити у другом почетку још увек није сасвим јасно, али смо сада у позицији да о томе уопште мислимо: претходно наговештавање могућности другог почетка сада се позитивно и у потпуности присваја.

Извесно и делимично разјашававање тога шта значи повесно мишљење бивствовања и како се оно спроводи Хајдегер даје са четвртим склопом - на основу скока даље је могуће и *темељење*. Ово „извесно и делимично” разјашњење јесте „почетак” другог почетка мишљења, те стога и ужи смисао онога што подразумевамо под припремом другог почетка. Код темељења се ради о томе да се ова повесна суштина истине бивствовања, у коју смо *скочили*, преузме као темељ, на основу ког се даље мисаоно „гради”.¹⁶⁴ Другим речима, ако је она са скоком најпре била откривена и констатована, сада се покушава мислити унутар ње, на повесни начин.¹⁶⁵

Размак између бивствовања и нас самих у мишљењу бивствовања, који смо претходно оцртали, једно је од најважнијих, ако не и доминантно питање

¹⁶² Уп. исто, стр. 193.

¹⁶³ Уп. Maly, K., „Turnings in Essential Swaying and the Leap”, стр. 156; Brogan, W. A., „Da-sein and the Leap of Being”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 177.

¹⁶⁴ У томе је кључна разлика спрам темељења у смислу наука и система. Уп. Vallega, A., „Being-Historical Thinking” in *Heidegger's Contributions to Philosophy*”, стр. 58.

¹⁶⁵ Уп. von Hermann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking”, стр. 119.

темељења: овде је дословно реч о томе да се овај однос расветли.¹⁶⁶ Због овога, али и због других претходно наведених разлога, сматрамо да је у ужем смислу схваћена Хајдегерова позиција у позним радовима управо позиција *темељења*: у ширем смислу, наравно, подразумевамо и претходна три склопа, без којих темељење не би било могуће као позиција мишљења.¹⁶⁷

Пети склоп, *они будући*, представља повесно мишљење (само)поимања тубивствовања, заправо ново одређење човека у овом контексту. Хајдегер сматра да се ту-бивствовање у оквирима *темељења* мора схватити као „темељ неког одређеног, будућег човјекова битка”.¹⁶⁸ Оно је темељ утолико што оне будуће „тек треба припремити”: у овоме је пуни смисао промене у суштини човека коју Хајдегер најављује, и њој заправо служи мишљење почетка.¹⁶⁹

Са друге стране, овај пети склоп се коначно реализује у новој апропријацији и промишљању светог, божанског и бога – *последњи бог*, шести склоп; због тога их Хајдегер назива *оним будућим последњег Бога*.¹⁷⁰ Шести склоп разумевамо као онај ранг и начин мишљења на ком је повесни његов карактер у потпуности остварен.¹⁷¹

Под боговима, односно бивствовањем, циља се на саму повест, односно време, како то Хајдегер често наводи.¹⁷² Другим речима, свако питање о богу у

¹⁶⁶ Уп. Brogan, W. A., „Da-sein and the Leap of Being”, стр. 176.

¹⁶⁷ Уп. Sallis, J., „Grounders of the Abyss”, стр. 181-182.

¹⁶⁸ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 251; von Hermann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking”, стр. 120.

¹⁶⁹ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 327.

¹⁷⁰ О њиховој вези, каквом смо је представили, Хајдегер каже следеће: „Но поимати буткоповјесно мишљење полазећи од богова 'исто' је као и покушај назнаке бити тог мишљења полазећи од човјека”. (Исто, стр. 360.) Слично томе: „Бутак бива као до-гађање богова и човјека за њихово су-чељење”. Исто, стр. 389.

¹⁷¹ Уп. Crownfield, D., „The Last God”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 225.

¹⁷² На пример, вид. Heidegger, M., *Hölderlinove himne 'Germanija' i 'Rajna'*, Demetra, Zagreb, 2002, стр. 49. У том контексту превазилази се традиционално раздвајање систематике и оног историјског: идеја шестоструког склапања оваплоћује ово превазилажење. Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 285.

позној филозофији треба схватити као питање о легитимности и условима могућности постављања питања о бивствовању сâмом, односно о могућности да се и преко бивствујућег нешто о њему сазна.¹⁷³ Утолико Хајдегер често говори о *тишини* проласка богова, или о *бегу* богова.¹⁷⁴

Последњи Бог тако је схваћен као последњи само условно: он довршава склопно мишљење, односно довршава нашу досадашњу повест, а отвара неки сасвим другачији почетак, између осталог и нови почетак људске повести.¹⁷⁵ Хајдегер експлицитно каже да „последњи Бог није сам догађај”,¹⁷⁶ али он јесте један његов аспект, једно повесно догађање истине бивствовања. Тако је овај „крај” истовремено „повијање почетка у себе”, он представља потпуно искушавање првог почетка мишљења и напуштености, истинско његово довршавање, те самим тим и истинско почињање другог почетка.¹⁷⁷

Хајдегерова позна филозофија тако остаје на позицијама припреме другог почетка мишљења: у оквиру те припреме Хајдегер ће се бавити многим темама и проблемима, између осталог и проблемом језика. Будући да управо овај проблем представља центар наших истраживања, на даље ћемо се окренути прецизнијем оцртавању његовог места унутар Хајдегерове филозофије у целини.

¹⁷³ У том смислу, наравно, ови појмови везани су за време. Тако *богови* представљају *шифру* која упућује на прошлост, а *бог шифру* која упућује на будућност. Тако треба разумети и „долазећег Бога” – као осврт на временску димензију садашњости, али на такав начин да се јасно види њена структурна условљеност будућношћу. Уп. Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, стр. 140-141.

¹⁷⁴ Уп. Crownfield, D., „The Last God”, стр. 217-218, 220.

¹⁷⁵ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 340; Figal, G., „Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's *Contributions to Philosophy*”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 208.

¹⁷⁶ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 338.

¹⁷⁷ Уп. исто, стр. 343.

1.2. Проблем језика у оквирима Хајдегерове филозофије

Проблем језика у оквирима Хајдегерове филозофије претходно смо, како у наслову, тако и током досадашњих анализа, представили под формулацијом *Хајдегерове филозофије језика*. При томе смо, још на самом почетку рада, наше истраживање и поменути формулацију разграничили од неких погрешних интерпретација: тако је било речи о томе да се Хајдегерова филозофија језика не треба разумевати по моделу филозофије језика као савремене филозофске дисциплине, али ни по моделу традиционалних примера тематизовања језика као једног од филозофских проблема. У оба случаја, такође, закључили смо да оба ова приступа имају непосредне везе са начином на који се Хајдегер бави проблемом језика: са једне стране, Хајдегер представља једног од утемељивача савремене филозофије језика, док са друге стране он непосредно расправља са позицијама традиције и на основу тако задобијених увида мења сопствени *приступ* обради теме језика.

Постављање проблема језика код Хајдегера у односу спрам ове две перспективе, тако, није погрешно: напротив, оно може бити веома занимљиво и продуктивно. Примере таквих истраживања такође можемо пронаћи код многих Хајдегерових тумача. Када је у питању прва перспектива, Хајдегеров однос према савременој филозофији језика, значајне анализе представљају нам радови попут студије *Услови истинитости код Хајдегера и Дејвидсона* М. Вратхола [Mark A. Wrathall]¹⁷⁸ или *Превладавање метафизике: Карнап и Хајдегер* М. Фридмана [Michael Friedman].¹⁷⁹ Радови који спадају у ову групу углавном се баве поређењем Хајдегерових ставова о језику са другим позицијама, попут Фрегеових [Gottlob Frege], Рортијевих [Richard Rorty] и слично.

Овакви радови, било да су њихови аутори наклоњени Хајдегеру или не, углавном Хајдегера тумаче полазећи од њему спољашњих позиција, односно

¹⁷⁸ Wrathall, M. A., „The Conditions of Truth in Heidegger and Davidson”, у: *Heidegger Reexamined IV: Language and Critique of Subjectivity*, H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall (eds.), Routledge, London/New York, 2002.

¹⁷⁹ Friedman, M., „Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger”, у: *Heidegger Reexamined IV*. Уп. такође и Friedman, M., *Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Carus Publishing Company, 2000.

одмеравајући могућност да се његова концепција језика потврди и оправда на критеријумима неких других савремених разумевања језика. Овај приступ заснива се на конкретним Хајдегеровим расправама са другим филозофима, попут оне са Касирером [Ernst Cassirer] у Давосу, којој је присуствовао и Карнап [Rudolf Carnap].¹⁸⁰ Такви примери служе Хајдегеровим интерпретаторима као ослонац за извођење сличних поређења.

У истом контексту морамо визирати и другу линију тумачења Хајдегера наспрам позиција савремене филозофије језика – ону која се тиче континенталне филозофске традиције. Приступ Хајдегеру у радовима који спадају у ову групу углавном је обележен разматрањима односа који неки савремени континентални мислиоци имају према Хајдегеру, односно начина на који се ове позиције могу повезати.

Оваква стратегија махом почива на чињеници да је Хајдегера филозофија језика непосредно утицала на профилисање неких других позиција, попут Гадамерове [Hans-Georg Gadamer] или Деридине [Jacques Derrida]. У такве радове, на пример, спадају књига М. Куша [M. Kusch] *Језик као калкулус vs. језик као универзални медијум*¹⁸¹ или *Хајдегер и Дериде: разматрања о времену и језику* Х. Рапапорта [H. Rapaport].¹⁸² Наравно, у ову групу радова спадају и радови самих Гадамера или Дериде, и других сличних мислилаца, посвећени Хајдегеру.

У погледу разматрања постављања Хајдегеровог односа према језику спрам традиције филозофије можемо закључити да се радови који спадају у ову групу углавном тичу тумачења самог Хајдегера. Другим речима, они разматрају начин на који је Хајдегер тумачио друге позиције.

¹⁸⁰ Након ове расправе и неформалног разговора са Хајдегером, Карнап се посветио *Бивствовању и времену*, и одатле је произашла његова критика Хајдегерових позиција. Уп. Friedman, M., *Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, стр. 56.

¹⁸¹ Kusch, M., *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger, and Gadamer*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989.

¹⁸² Rapaport, H., *Heidegger and Derrida: Reflections on Time and Language*, University of Nebraska Press, 1991.

Ипак, као што смо претходно навели, ови правци истраживања Хајдегерове филозофије језика неће бити у центру нашег рада. Ми смо се одлучили за анализу која фокусира самог Хајдегера, те из његових дела треба да ишчита карактер његовог разумевања проблема језика. Наш приступ се, дакле, од претходно поменутих разликује у стратегији тумачења: пратећи модел који је поставио фон Херман у погледу истраживања Хајдегерове филозофије уопште, ми тежимо томе да Хајдегера анализирамо на основу њега самог, односно да, полазећи од његових дела, разумемо и оно што у њима није експлицитно речено, већ само наговештено. За овакав приступ одлучили смо се, између осталог, и због тога што сматрамо да једино на основу у потпуности разјашњеног Хајдегеровог приступа језику можемо накнадно разматрати сличности или разлике његових и других позиција: у супротном бисмо нејасан проблем објашњавали још нејаснијим.

Међутим, чак и уколико прихватимо овакав приступ, тему нашег истраживања морамо разграничити унутар саме Хајдегерове мисли. Проблем језика, наиме, код Хајдегера налазимо развијен у многим различитим облицима, а тематизовање сваког од њих, те њихових међусобних веза, превазилази оквире овог рада. Стога ће наша наредна разматрања бити посвећена управо оваквом ситуирању наше теме.

1.2.1. Могући начини тематизовања проблема језика унутар Хајдегерове филозофије

Проблем језика у Хајдегеровој филозофији представља једно од централних питања којим се немачки мислилац бавио током целокупног свог живота и рада. Питање језика тако је, како смо и претходно навели, једна од главних Хајдегерових преокупација и оно иде руку под руку са његовим континуираним преиспитивањем смисла и карактера филозофије.

Другим речима, у зависности од тога како Хајдегер разумева смисао сопственог филозофског пројекта, он ће на различите начине постављати и проблем језика. Језик се, стога, мора тематизовати управо наспрам конкретних Хајдегерових ставова поводом смисла и карактера филозофије, односно начина

постављања питања о бивствовању. Утолико смо у претходним разматрањима оцртали главне аспекте Хајдегерове мисли: без овакве позадине не би нам било могуће да на прави начин ситуирамо и разумемо проблем језика.

Међутим, овај проблем није једнозначан, те га овде као *проблем језика* назначавачмо само уопштено. Наиме, у различитим периодима свог мишљења Хајдегер ће се језиком бавити на различите начине. Тако, на пример, проблем језика у ужем смислу, као експлиците један од проблема филозофије, налазимо тек са *Бивствовањем и временом*, односно са предавањима *Прологомена за повест појма времена*, која му претходе. Ово не значи да језик није и раније био у Хајдегеровом видном пољу, али значи да је он то био на другачији начин, у једном ширем смислу.

Другим речима, када разликујемо између више начина Хајдегерове тематизације језика, онда заправо разликујемо између више *начина постављања проблема језика* унутар његове филозофије. Позиције фундаменталне онтологије, тако, представљају први случај постављања језика *као филозофског проблема*, дакле, напоредо са другим таквим проблемима. Овако постављен проблем језика биће у центру наших анализа. Међутим, проблем језика код Хајдегера постављан је и на другачије начине: циљ овог потпоглавља је да их представи и разграничи, односно да тако прецизније представи основну тему нашег истраживања.

Прве случајеве тематизације језика у Хајдегеровој мисли у овом ширем смислу срећемо још у раним радовима. Овде се најпре ради о проблему језика схваћеном као *проблем појмовности и терминологије филозофије*. Овом проблему Хајдегер посвећује и своје предавање из 1920. године, под називом *Феноменологија опажања и израза. Теорија филозофске изградње појмова*.¹⁸³

На самом почетку овог предавања Хајдегер каже: „Једна филозофија мора претходно досегнути одређени степен појмовно-тематског искивања и систематске заокружености, како би се на њима такорећи могла ишчитати

¹⁸³ Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, C. Strube (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1993.

структура њених појмова и метода изградње појмова”.¹⁸⁴ Теорија филозофске изградње појмова овде је, тако, схваћена као „довршена и егзистентна последица саме филозофије”¹⁸⁵ [прев. – У.П.]. Другим речима, филозофија и њена појмовност – у свом карактеру, структури, повезаности елемената – непосредно су у вези: појмови представљају крајње објективације *начина мишљења* који обележава одређену филозофију, и њих треба разумети тек с обзиром на такво порекло.

Хајдегеров интерес за овако представљену теорију изградње појмова двострук је. Са једне стране, он циља на разрачунавање са позицијама традиције, те стога представља део, или бар припрему поступка *деструкције*. Као што смо претходно видели, деструкција махом циља на неке од основних позиција традиције филозофије, које онда покушава да развије у погледу начина разумевања бивствовања који им лежи у основи. Она, стога, оперише непосредно на филозофским појмовима традиције: утолико је Хајдегеру потребно да осветли начин на који им може приступити.

Традиционална филозофска појмовност тако је носилац актуелног рада традиције: она није мртва, већ живо обликује наше мишљење. Разумевање ове појмовности утолико је и отежано, јер подразумева кретање кроз слојеве саморазумљивих значења и облика мишљења: у ову сврху Хајдегер користи методе херменеутике и деструкције. Напокон, традиционална појмовност је сама у себи посредована, што значи да се једни појмови наслањају на друге, развијају их и мењају, некада под истим терминолошким видом, али са измењеним значењем, а некада различити термини различитог значења служе да артикулишу исти мисаони хоризонт.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Исто, стр. 4.

¹⁸⁵ Исто, стр. 7.

¹⁸⁶ Уп. Grondin, J., *Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, стр. 36.

Хајдегер, у конкретном, овом типу анализе најчешће приступа под окриљем мотива *темељних појмова* [*Grundbegriffe*].¹⁸⁷ Темељни појмови издвојени су појмови одређених филозофских позиција, управо они који их битно обележавају и карактеришу. Ипак, њихов темељни карактер није просто ствар унутрашње хијерархије појмова неке филозофске позиције, већ се, управо обрнуто, одређена хијерархијска устројеност, уколико је уопште могућа, може извести тек на основу те темељитости издвојених појмова, као извесних усмерења, знакова који упућују на начин мишљења који се у датом презентује.¹⁸⁸ Хајдегер каже: „Мора се сагледати *тло* на ком су израсли ови темељни појмови, и то *како* су израсли, то јест, темељне проблеме треба обрадити из њихове *специфичне појмовности*, па тако питамо *како су ту мишљене ствари саме визиране, одакле им се обраћамо, на који начин су одређене*”¹⁸⁹ [прев. – У.П.]

Са друге стране, међутим, ово за циљ има и истраживање могућности да се проблем филозофске појмовности и терминологије постави и у погледу савремености, односно да се резултати претходне анализе повратно, макар и у прохибитивном смислу, примене и на Хајдегерову изградњу сопствених филозофских појмова.¹⁹⁰ Разматрање традиционалне филозофске појмовности у

¹⁸⁷ Неколико његових предавања носиће ову формулацију у свом наслову: *Темељни појмови аристотеловске филозофије* (1924), *Темељни појмови античке филозофије* (1926), *Темељни појмови метафизике* (1929/30), *Темељни појмови* (1941). Ако фокусирамо само натукницу *темељни*, списак се умножава: *Темељни проблеми феноменологије* (1919/20), *Темељни проблеми феноменологије* (1927), *Темељна питања филозофије* (1933), *Темељна питања филозофије. Изабрани „проблеми” „логике”* (1937/38). У овим случајевима варирају се *појмови, проблеми и питања*, из чега можемо закључити да постоји нераскидива и врло значајна веза између оног непознатог, оличеног у питањима и проблемима, и појмова као одговора на непознанице, као артикулације њиховог смисла.

¹⁸⁸ У том смислу Хајдегер на једном месту у раним радовима даје назнаке за међусобно устројавање односа темељних појмова. Наиме, говорећи о појму времена у *Појму времена у духовним наукама*, Хајдегер каже да темељне појмове треба довести до *водећег појма* [*Leitbegriff*]. Другим речима, темељни појмови сâми се диференцирају спрам неког водећег, „темељнијег” појма, који даље одређује начин на који треба схватити њихове међусобне везе. Уп. Heidegger, M., „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, у: *Frühe Schriften (1912–1916)*, GA 1, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1978, стр. 428.

¹⁸⁹ Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, M. Michalski (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2002, стр. 4.

¹⁹⁰ У случају предавања из 1920. године, Хајдегер то потврђује следећим речима: „Циљ нашег конкретног задатка је да задобијемо управо идеју, као и појам и темељну структуру феноменолошке филозофије из темељног феноменолошког држања и да је, стога, са њене стране доведемо до појма” [прев. – У.П.]. (GA 59, стр. 7.) Слично он тврди и нешто касније: „Не ради се о томе да се проблемски положај једноставно преузме и да се, путем неке нове комбинације или

том духу може постати поучно и за изградњу (нове) филозофије и (нове) појмовности, јер пружа увид у њихов однос и његов карактер.¹⁹¹ Типичан такав пример представља аристотеловски појам *аналогije*, који ће Хајдегеру послужити да разреши неке недоумице у погледу сопственог проблема како да појмовно захвати и „означи” сâмо бивствовање.¹⁹²

Предавање *Феноменологија опажања и израза. Теорија филозофске изградње појмова*, међутим, једини је Хајдегеров рад експлицитно посвећен проблему језика схваћеном у овом смислу. Развој ове тематике може се пратити кроз целокупно његово дело, али се она мора тражити у позадини других анализа, пре свега на местима на којима Хајдегер говори о начину сопственог приступа одређеној тематици. При томе, наравно, треба обратити пажњу и на то како Хајдегер у конкретном разумева смисао филозофије, будући да филозофска појмовност треба да изгради управо те и такве позиције.

У оквир овако схваћеног проблема језика, напokon, можемо сместити и многе Хајдегерове етимолошке анализе традиционалних филозофских појмова, али и речи њему матерњег немачког језика. Управо овај Хајдегеров поступак био је можда и највише на мети његових критичара: Хајдегеру се често замерало да су његове етимологије произвољне и нетачне.¹⁹³ Међутим, сматрамо да ови приговори ретко погађају свој циљ, будући да Хајдегера и не интересује никаква филолошка или граматичка анализа језика филозофије, већ, како смо видели, артикулација мисаоних позиција на основу којих су одређени појмови настали.¹⁹⁴

изградње, или путем сасвим строгог формирања или разграничавања смисла појединих темелних појмова проблемске шеме, постави неко ново решење, већ треба истражити саму шему и њу као такву размекшати, како бисмо се изнова пробали до идеје филозофије” [прев. – У.П.]. Исто, стр. 28.

¹⁹¹ Уп. Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, GA 19, I. Schüssler (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1992, стр. 321.

¹⁹² Кисел, на пример, сматра да идеја формалне назнаке, која представља Хајдегерово решење карактера филозофске појмовности из раних радова, управо прати Аристотелов начин излагања. Уп. Kiesel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, стр. 232.

¹⁹³ Уп. на пример Macquarrie, J., „Heidegger's language and the problems of translation”, у: С. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume III: Language*, Routledge, 1992, стр. 54-56.

¹⁹⁴ GA 18, стр. 13.

На том трагу можда би се могла извести веза проблема језика у ужем смислу и проблема језика схваћеног по моделу појмовности.

Други случај Хајдегеровог постављања проблема језика из шире перспективе можемо наћи под формулацијом (Хајдегерове) *логике*. Наиме, Хајдегер логику разумева као једно од одликаних места тематизације језика у оквирима традиционалне филозофије. Овакав његов закључак најпре је у вези са античким појмом логоса, на основу ког се и Аристотелов *Органон* узима као место заснивања логике као филозофске дисциплине.

Појам логоса, за разлику од логике, Хајдегер прихвата на позитиван начин: он га, на пример, у оквирима *Бивствовања и времена* представља као *говор*, односно као *суштину језика*.¹⁹⁵ Слично тумачење логоса Хајдегер ће понудити и у оквирима своје позне филозофије, где ће логос опет бити у вези са суштином језика – с тим што ће та суштина језика бити схваћена на другачији начин.

Логику, дакле, Хајдегер разумева на позадини позитивно вреднованог појма логоса, односно он је разумева као његово постваривање и редуковање. У том смислу изнова се са овим аспектом шире Хајдегерове тематизације језика налазимо у оквирима деструкције: када разматра логику, Хајдегер заправо изводи њену критику. Примере тога имамо у предавањима (курсевима) *Феноменолошке интерпретације одабраних Аристотелових разматрања уз онтологију и логику* (летњи семестар 1922. године),¹⁹⁶ *Логика. Питање о истини* (зимски семестар 1925-1926. године),¹⁹⁷ *Метафизичке почетне основе логике полазећи од Лајбница* (летњи семестар 1928. године),¹⁹⁸ *Логика као питање о суштини језика* (летњи семестар 1934. године),¹⁹⁹ *Темељна питања филозофије. Одабрани „проблеми“*

¹⁹⁵ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 36.

¹⁹⁶ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, GA 62, G. Neumann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2005.

¹⁹⁷ Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, W. Biemel (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1976.

¹⁹⁸ Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, K. Held (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1978.

¹⁹⁹ Heidegger, M., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, G. Seubold (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1998.

„логике” (зимски семестар 1937-1938. године),²⁰⁰ предавању *Став противречности* (1932.),²⁰¹ односно у радовима попут *Идентитет и диференција* (1957.),²⁰² *Став идентитета* (1957.),²⁰³ *Онтотеолошко устројство метафизике* (1957.).²⁰⁴ Сличне примере можемо наћи и у анализама унутар других Хајдегерових дела, која нису неспоредно посвећена логици, попут *Феноменолошке интерпретације уз Аристотела* (зимски семестар 1921-1922. године),²⁰⁵ *Темељни проблеми феноменологије* (летњи семестар 1927. године)²⁰⁶ или *Увод у метафизику* (летњи семестар 1935. године)²⁰⁷ – број оваквих случајева веома је велики. Такође, овде припада и Хајдегера дисертација из 1913. године, *Учење о суду у психологизму*,²⁰⁸ као и његова хабилитација из 1915. године, *Учење о категоријама и значењу Дунса Скота*.²⁰⁹ Напокон, посебан случај у овом оквиру представљају предавања *Логика. Хераклитово учење о логосу* (летњи семестар 1944. године).²¹⁰

Пратећи Хајдегера, можемо рећи да је у центру његовог интересовања за логику заправо питање о копули – оном „је”, које повезује субјекат и предикат

²⁰⁰ Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, GA 45, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1984.

²⁰¹ Heidegger, M., *Der Satz vom Widerspruch* (Vortrag im Freiburger Kränzchen 16. Dezember 1932), y: GA 80.

²⁰² Heidegger, M., „Identität und Differenz (1957)”, y: *Identität und Differenz* (1955-1957), GA 11, F.-W. von Hermann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2006.

²⁰³ Heidegger, M., *Der Satz der Identität* (1957), y: GA 11.

²⁰⁴ Heidegger, M., *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1957), y: GA 11.

²⁰⁵ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994.

²⁰⁶ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1975.

²⁰⁷ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, P. Jaeger (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1983.

²⁰⁸ Heidegger, M., *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, y: GA 1.

²⁰⁹ Heidegger, M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, y: GA 1.

²¹⁰ Heidegger, M., *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, GA 55, M. S. Frings (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1979.

класичног исказа и суда, а које је у оквирима традиционалне филозофије остало потпуно занемарено.²¹¹ Копула је, према Хајдегеру, носилац „значања” бивствовања: Хајдегер сматра да, без обзира на исказну структуру реченица, копула остаје бременима могућностима да се искажу различити *начини* бивствовања.²¹² У оквиру традиционалне логике глагол *бити* показује се тек као празна форма, формална веза истински значећих субјекта и предиката, а појам бивствовања као врховни појам потпуно је неодређен и испражњен од садржаја.²¹³

Хајдегеров интерес за логику, дакле, такође је првенствено постављен у оквиру деструкције. Постављајући логику као начин на који је традиција филозофије приступала питању о језику, или чак о суштини језика, како то тврди у једном од својих позних предавања,²¹⁴ Хајдегер сугерише да се она мора превазићи, односно да се уз помоћ анализе логике може досегнути исправан пут за проблематизовање језика у његовој суштини. Другим речима, Хајдегер ће инсистирати на *превадавању логике*, једнако као и на *превадавању метафизике*.²¹⁵

Хајдегеров однос према логици, како смо видели, почива на његовом односу према логосу: у том смислу Хајдегер је, бар у неким аспектима, на трагу једне, донекле заборављене, дилтајевске традиције – у питању је *херменеутичка логика*. Наслањајући се на Дилтајево позиционирање херменеутике као метода духовних наука – оних наука које треба да захвате непоновљиве и уникатне феномене људског постојања и деловања – аутори попут Георга Миша [Georg Misch], Ханса Липса [Hans Lipps] и Јозефа Кенига [Josef König] покушавају да развију једну иманентно-херменеутичку логику, као одговор на математичку

²¹¹ Уп. Pöggeler, O., „Heidegger’s Topology of Being”, у: *On Heidegger and Language*, J. J. Kockelmans (ed.), Northwestern University Press, 1972, стр. 130.

²¹² Уп. Kockelmans, J. J., „Ontological Difference, Hermeneutics, and Language”, у: *On Heidegger and Language*, стр. 203.

²¹³ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 2-3; Pöggeler, O., „Heidegger’s Topology of Being”, стр. 132.

²¹⁴ У предавањима из 1934. године, под насловом *Логика као питање о суштини језика*, Хајдегер заправо окреће овај наслов и представља управо суштину језика као *темељно и водеће питање сваке логике*. Он каже: „Логика је наука о *λογος*-у, о говору, строго узевши о језику” [прев. – У.П.]. GA 38, стр. 13.

²¹⁵ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 88-89, 353, 383; GA 38, стр. 122.

(индуктивно-дедуктивну) логику природних наука.²¹⁶ Ова логика (херменеутичког) круга завршила је у једној теорији језика и значења, са покушајима да се адекватно, без редуковања, појмовно означе феномени који нису били погодни за поопштавајући карактер појмовног. Ипак, њене основе почивају на враћању на појам логоса, као појам који интегрално обухвата како проблеме и теме касније логике, тако и проблеме теорије значења.²¹⁷ Сличну стратегију, како смо видели, спроводи и Хајдегер, и то још од својих раних радова, када је био под снажним утицајем Дилтаја: можда је најпознатији пример тога његово позитивно усвајање *херменеутичког круга*, насупрот традиционалној логици.²¹⁸

Ипак, за нас је овде интересантније да приметимо да се и у случају проблема језика схваћеног под заставом логике, као и у случају појмовности филозофије, код Хајдегера не ради просто о критици традиције, већ да ова критика треба да има своје позитивно разрешење у контексту Хајдегеровог сопственог заснивања и развијања филозофије. У том духу могли бисмо очекивати изградњу неке Хајдегерове „логике”, можда баш по узору на школу херменеутичке логике. Ипак, ово се мора узети са резервом: о специфично Хајдегеровој логици не може се говорити, осим у флексиблинијем смислу разматрања веза појмова или карактера аргументације у његовој филозофији. Узрок томе лежи у поменутом захтеву за превладавањем логике, који, изгледа, води у правцу суштине језика: тако можемо тврдити само да би се таква Хајдегерова „логика” морала тражити *полазећи од његовог разумевања суштине језика*, а не од неке унапред усвојене идеје логике.

²¹⁶ Уп. Смиљанић, Д., „Дискурзивитет и евокација. Форме логоса у херменеутичкој логици”, *Архе*, 03/2005; Kümmel, F., „Zum Verhältnis von Logik, Metaphysik und geschichtlicher Weltansicht bei Georg Misch”, у: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Frithjof Rodi (hrsg.), 12/1999-2000; Kühne-Bertram, G., „Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik”, у: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXXVI, 1993.

²¹⁷ Уп. Misch, G., *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1994; Bollnow, O. F., *Studien zur Hermeneutik II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Karl Alber, Freiburg/München, 1983.

²¹⁸ Интересантно је да истраживачи који се баве херменеутичком логиком често и Хајдегера убрајају у једног од њених представника. Уп. Mohanty, J. N., „Heidegger on Logic”, у: *Heidegger Reexamined IV*, стр. 122-124.

Ипак, детаљније извођење ове могућности залази ван оквира наше главне теме: у мери у којој нам наше истраживање буде то допустило, у главним разматрањима наговестићемо правац у ком би се ова проблематика даље могла развијати.

Тако на крају можемо закључити: Хајдегерово постављање језика у ширем контексту тог питања има за циљ само да припреми проблематизацију језика у пуном, ужем смислу. У том духу говорили смо о томе како два назначена оквира ових ширих разматрања заправо спадају у домен деструкције. Међутим, такође је било речи о томе да су оба случаја, логика и појмовност, за циљ имала и позитивно разрешење у контексту Хајдегеровог сопственог обликовања филозофије. Сада тврдимо да ово такође није могуће, уколико се претходно не разјасни шта сам језик јесте, односно шта је суштина језика. Тек на основу тога биће даље могуће изводити и ове манифестне облике језика филозофије: тако се наше уже питање о језику показује као *фундаментално и кључно питање о језику код Хајдегера*, односно као његов најважнији начин постављања овог питања.

Чини се да је и сам Хајдегер дошао до сличног закључка: радови и предавања која претходе *Бивствовању и времену*, како смо видели, уколико уопште визирају проблем језика, визирају га у овом ширем контексту. Уколико Хајдегер, онда, тек са *Бивствовањем и временом*, односно са његовом непосредном припремом у оквиру предавања *Пролегомена за повест појма времена*, мења перспективу обраде питања о језику, чини се да то није случајно, односно да је до тога дошло управо због немогућности да се на питање о језику одговори на основу претходних начина његовог постављања.

Наша даља разматрања стога ће бити посвећена финалној припреми за детаљније анализе проблема језика схваћеног као филозофског проблема, односно у формулацији суштине језика.

1.2.2. Проблем језика у оквирима ране и позне Хајдегерове филозофије

У досадашњим разматрањима Хајдегерову филозофију језика углавном смо посматрали путем једног *via negativa*: наиме, претходно је више било речи о томе шта Хајдегерова филозофија језика *није*, него о томе шта она заиста јесте. Такав поступак спровели смо као припрему постављања наше главне теме, односно проблема језика као једног од основних и централних проблема Хајдегерове филозофије: ово нам је било потребно због у многоме запречених могућности да се проблем језика на такав начин постави и анализира, односно због многих могућих погрешних разумевања циља нашег пројекта.

Ипак, такав пут негативних одређења омогућио нам је да унеколико прецизније представимо нашу главну тему. Тако смо претходно закључили да је централни мотив Хајдегерове филозофије језика *питање о језику као филозофско питање*, односно да се *проблем језика мора поставити као један од филозофских проблема и тема*. Тако схваћен проблем језика код Хајдегера непосредно зависи од начина на који се разумева сама филозофија, и стога се он мора и анализирати полазећи од начина на који се његова обрада уклапа у шире поставке Хајдегерове мисли. Такође, закључили смо и то да је овако постављено питање за Хајдегера *фундаментално и кључно питање о језику*, с обзиром на остале начине његове тематизације у оквиру његовог дела. Овако схваћен проблем језика Хајдегер најчешће поставља истражујући његову суштину.

У складу са реченим, пре конкретних анализа које ћемо понудити у два централна поглавља рада, сада је потребно прецизније одредити начин на који Хајдегер овако оцртан проблем језика поставља у контексту целине свог филозофског пројекта. Наиме, иако смо, како насловом рада, тако и претходним разматрањима тврдили да се проблем језика може разумети као јединствен проблем у целини Хајдегерове мисли, ово тврђење ипак није саморазумљиво и захтева образложење. Иако се оно у пуном смислу може потврдити тек конкретним анализама, те ће о томе више речи бити у закључним деловима рада, у овом поглављу ипак ћемо покушати да Хајдегеров проблем језика представимо на позитиван начин, те да тако поставимо основе даљим анализама.

Уколико, онда, проблем језика у Хајдегеровој филозофији представља *филозофски проблем*, те уколико под тим подразумевамо да ово одређење није садржински празно и таутолошко, већ да говори о томе да постављање неког проблема као филозофског код Хајдегера представља доказ о томе да његова обрада иманентно припада филозофији каквом је Хајдегер у конкретном разуме, онда се наши напори морају оријентисати на представљање начина на који је проблем језика постављен с обзиром на водеће идеје две претходно оцртане фазе Хајдегерове мисли, *фундаменталну онтологију* и *повесно мишљење бивствовања*. Другим речима, позитивно одређење проблема језика код Хајдегера пратиће начин његовог постављања с обзиром на водећу идеју филозофије у обе фазе.

Када је у питању фундаментална онтологија, Хајдегер проблем језика непосредно тематизује у оквирима анализа посвећених *докучености*, прецизније – у оквирима *егзистенцијалне конституције оног Ту тубивствовања*. Ове анализе, међутим, смештене су у шире оквире посвећене *у-бивствовању*, које је, опет, и сâмо само један од три фундаментална начина на које Хајдегер визири јединствени феномен бивствовања-у-свету. Проблем језика, дакле, смештен је у оквире аналитике тубивствовања, те се и његово тумачење мора битно држати ових оквира. Другим речима, будући да представља један њен део, анализа језика дели исти хоризонт и исте циљеве као и аналитика тубивствовања.

Сама аналитика тубивствовања, међутим, у оквирима фундаменталне онтологије, како смо претходно нагласили, има особен циљ и смисао. Наиме, она не представља циљ сама по себи, већ треба да служи ширем пројекту постављања питања о смислу бивствовања: како смо видели, тубивствовање је између осталих бивствујућих изабрано као особито погодно за разматрање начина на који се бивствовање уопште може захватити и појмити. Оно је као такво изабрано због своје особене онтолошке конституције, која је, дакле, управо таква да „тубитак разумије себе у својем битку било на који начин и било како изричито”.²¹⁹

С обзиром на то, аналитика тубивствовања у функцији је могућности да се питање о бивствовању постави на примерен начин, односно да се оно постави као

²¹⁹ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 12.

питање о смислу бивствовања. Како смо видели, овај потез за Хајдегера значи постављање питања о условима могућности разумевања бивствовања уопште, због чега његова онтологија и задобија одређење фундаменталности.

Уколико тако ствари стоје са аналитиком тубивствовања, онда морамо закључити да је проблем језика, као њен део, сам у функцији ове шире стратегије фундаментално-онтолошког пројекта. Другим речима, проблем језика овде се мора визирати с обзиром на питање о смислу бивствовања: о овоме нам сведочи чињеница да је проблем језика унутар аналитике тубивствовања смештен управо у анализе посвећене егзистенцијалној конституцији Ту, за које Хајдегер каже да „битак о којему се у том бићу ради у његову битку јест то, да буде своје 'Ту'”.²²⁰

Пример фундаменталне онтологије омогућава нам да прецизније представимо постављање проблема језика у Хајдегеровој филозофији уопште, а с обзиром на тезу о зависности његове обраде од начина на који Хајдегер разумева филозофију и њен смисао у датом контексту. Тако најпре можемо уочити да се овај проблем не издваја од осталих проблема и тема, односно да он не стоји независно од њих. Ови проблеми и теме међусобно су повезани с обзиром на израду водеће идеје филозофије, у овом случају фундаменталне онтологије, односно питања о смислу бивствовања, и у њеној су функцији.

Даље, уколико проблем језика стоји у непосредној вези са другим проблемима Хајдегерове мисли, онда се његово тумачење мора ослонити на његово исправно ситуирање у односу на њих. Како смо видели, ово ситуирање мора бити вођено разумевањем начелне идеје и циља Хајдегерове филозофије: за случај фундаменталне онтологије издвојили смо њено централно и основно питање, питање о смислу бивствовања. Ово питање води целокупну Хајдегерову мисао у раном периоду, те тако одређује смисао и карактер појединих анализа.

На основу свега овога можемо тврдити: проблем језика у фундаменталној онтологији визиран је с обзиром на проблем бивствовања тубивствовања, у ширем смислу с обзиром на проблем смисла бивствовања. Утолико ће Хајдегер у конкретној обради језика најпре поставити питање о његовој *егзистенцијално-*

²²⁰ Уп. исто, стр. 151.

онтолошкој суштини, коју означава као *говор* [*Rede*]: овако схваћен говор Хајдегер ће даље разликовати од *језика* [*Sprache*], као онога што најпре и најчешће сусрећемо и запажамо када је реч о језику.

Тематизацију егзистенцијално-онтолошке суштине језика треба схватити на следећи начин: у питању је *онтолошка* суштина језика, због тога што се проблем језика поставља с обзиром на питање о бивствовању. Језик нас интересује тек с обзиром на своје онтолошке основе, те га и захватамо онтолошки, а не, рецимо, научно.

Даље, ова онтолошка суштина језика прецизирана је као *егзистенцијална* због тога што је проблем језика ситуиран у оквире аналитике тубивствовања, односно у оквире конституције егзистенцијалности егзистенције. Таква суштина језика онда је егзистенцијално-онтолошки основ за језик у ужем смислу: Хајдегера ће у конкретном интересовати обе за потребе аргументације раздвојене стране проблема, и говор и језик, и то као два аспекта јединственог проблема.

Међутим, када говори о егзистенцијално-онтолошкој *суштини* језика, појам суштине Хајдегер никако не користи у традиционалном смислу. Наиме, како је познато, суштина, схваћена као *есенција* или *иштакство*, појам је који битно припада традиционалној филозофији, а поглавито метафизици – управо оним облицима филозофије са којима се Хајдегер разрачунава и које жели да заобиђе. Уколико се суштина и појављује код Хајдегера у овом значењу, она је одређена негативно и означава традиционални начин разумевања филозофског мишљења.

Суштина као *есенција*, наиме, представља једно од централних места метафизике. Уколико говоримо о особеном поступку метафизичког мишљења, за разлику од, на пример, етичке или естетичке димензије филозофије, онда њега можемо одредити управо преко појма суштине као *есенције*. Метафизика, према Хајдегеру, пита о ономе *иша* неко биће – бивствујуће – јесте, односно о његовом *иштакству*, занемарујући при томе ово његово „јесте”.²²¹

²²¹ Уп. Хајдегер, М., „Увод за 'Шта је метафизика'”, стр. 333; Grieder, A., „What did Heidegger mean by 'essence'”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments I*, стр. 185.

Другим речима, метафизичко питање о есенцији смера на одређења бивствујућег која би у битном захватила његову срж на такав начин да се оно истовремено разграничи од свих осталих бивствујућих. Ово се најпре може видети у традиционалном схватању *дефиниције*, која се исцрпљује у означавању *општег рода (genus proximum)* и *специфичне разлике (differentia specifica)*.²²²

Овако постављено питање о суштини, према Хајдегеру, погрешно је због тога што не узима у обзир онтолошку диференцију: питање о томе *шта* нека ствар јесте занемарује начин и конституцију њеног бивствовања [*Seinsweise*].²²³ Питање о штаству, сматра Хајдегер, и сâмо представља постваривање и погрешно разумевање изворног Аристотеловог постављања питања о бивствовању бивствујућег, које смера на бивствовујуће *као бивствујуће*.²²⁴ Иако, дакле, питање о суштини смера на бивствовање бивствујућег, оно га у оквирима метафизике не захвата. У овоме, међутим, можемо видети и основе за Хајдегерово позитивно преузимање појма суштине: он се сада мора отворити управо за перспективу назначавања бивствовања.

Хајдегер, тако, задржава појам суштине и у позитивном значењу, као што је то случај са егзистенцијално-онтолошком суштином језика: када то чини, он омогућава читаоцу да испрати померање свог мишљења од позиција традиције.²²⁵

Другим речима, уколико питање о суштини треба задржати, онда оно више неће бити питање о *шта* неког бића или ствари, већ питање о његовом *како* – о начину његовог бивствовања.²²⁶ Када Хајдегер у овом смислу пита или говори о суштини нечега, он назначава да о томе требамо мислити полазећи од његовог бивствовања: питање о суштини тако се преобликује у једно од централних

²²² Уп. Pöggeler, O., „Being as appropriation”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments I*, стр. 307.

²²³ Уп. Grieder, A., „What did Heidegger mean by 'essence'”, стр. 186-187; Pöggeler, O., „Being as appropriation”, стр. 292.

²²⁴ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 178-179, 195, 226.

²²⁵ Уп. O'Leary, J. S., „Theological resonances of *Der Satz vom Grund*”, у: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments, Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992, стр. 214.

²²⁶ Уп. Хајдегер, М., „Питање о техници”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999, стр. 28.

питања фундаменталне онтологије, а посебно позне филозофије.²²⁷ Тако треба разумети и формулацију говора као суштине језика: уколико је реч о *суштини* језика, онда језик треба разумети полазећи од његове онтолошке конституције.

Међутим, уколико је тако, онда морамо водити рачуна да овако постављено питање о суштини не зацртава унапред форму у којој би на њега требало одговорити, као што је то случај са дефиницијом у погледу суштине као есенције. Напротив, овако постављено питање само назначавача хоризонт у оквиру ког би мишљење о датој ствари требало да се креће: одговор ће у конкретном зависити од начина на који нам је бивствовање (те ствари) отворено за разумевање. Другим речима, бивствовање је оно на основу чега можемо очекивати да нешто разумемо *као нешто*, односно да га уопште разумемо.

Изводећи аналитику тубивствовања, Хајдегер посебно наглашава разлику оног *шта* и оног *како*: ово ће посебно бити означено увођењем *егзистенцијала* уместо *категорија*.²²⁸ Наиме, уколико су категорије традиционално представљале модел одговора на метафизичко питање о суштини као есенцији, сада Хајдегер, полазећи од тубивствовања као егзистенције, уводи егзистенцијале као модел одговора на ново питање, које сада смера на бивствовање тубивствовања.²²⁹ У том

²²⁷ Док је Хајдегер из периода *Бивствовања и времена* донекле опрезан у погледу појма суштине, те много чешће наглашава негативну његову страну, позни Хајдегер је много више слободан и појам суштине користи релативно често. То се може видети и на основу назива неких од његових централних радова из овог периода, попут *О суштини истине* (1929), *О суштини разлога* (1930), *Суштина језика* (1956-1957), *О суштини људске слободе* (летњи семестар 1930), *Суштина нихилизма* (1946-1948) и слично. Преображавање питања о суштини посебно је интересантно пратити у начину обраде унутар радова који такође својим насловом сугеришу старо питање о есенцији, попут *Шта је метафизика* (1929), *Шта је то филозофија* (1955) и слично.

²²⁸ Разликовање егзистенцијала и категорија има аристотеловско порекло: као оснивач онтологије и први филозоф који се бавио проблемом онтолошке појмовности, Аристотел је и родоначелник разлике између егзистенције и есенције - *итактва*, која лежи у сржи категорија. (Уп. Kiesel, Th., *Heidegger's Way of Thought: critical and interpretative signpoints*, Continuum, London, 2002, стр. 86; *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, стр. 426.) Аристотелов појам усије, сматра Хајдегер, погрешно је преведен већ са римским филозофским појмовником као *subsantia* и *essentia*. У том оквиру егзистенција заиста нема адекватан третман, али она га задобија у једном фундаментално-онтолошком оквиру. Међутим, иако посредно и ненаглашено, исто важи и за есенцију, односно за суштину. Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 101, 107; GA 40, стр. 190, 192, 203; Jaeger, H., *Heidegger und die Sprache*, стр. 7.

²²⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 25; Уп. Pöggeler, O., „Heidegger's Topology of Being”, стр. 120.

смислу претходно смо говорили о *егзистенцијално-онтолошкој суштини* језика, будући да је његова анализа смештена у оквире аналитике тубивствовања.

Под суштином, дакле, Хајдегер овде смера на бивствовање, али, с обзиром на то да је реч о аналитици тубивствовања, најпре на егзистенцију: мислити о суштини овде, дакле, значи циљати на бивствовање тубивствовања.²³⁰ Тако ће и Хајдегерово одређења везана за језик имати карактер егзистенцијала, будући да назначавају управо егзистенцијалну конституцију тубивствовања.

Уколико, међутим, проблем језика унутар фундаменталне онтологије вратимо на њен начелни оквир, односно на испитивање смисла бивствовања уопште, наилазимо на веома велике проблеме. Наиме, претходно оцртано место проблема језика ограничено је на егзистенцијалност егзистенције; међутим, како смо видели, ове анализе у функцији су ширег пројекта фундаменталне онтологије. У том смислу и проблем језика би требало да буде у вези са овим ширим оквирима тог пројекта.

Како се чини, на неким местима унутар *Бивствовања и времена* Хајдегер даје назнаке које иду у прилог оваквом тумачењу. Ипак, будући да прво главно Хајдегерово дело није завршено, ова могућност остаје у домену спекулације. У том смислу можемо тврдити да је унутар фундаменталне онтологије проблем језика постављен с обзиром на проблем бивствовања, али тако да је изведен најпре с обзиром на бивствовање тубивствовања и самог језика, али не и непосредно с обзиром на бивствовање као такво.

Насупрот томе, позна Хајдегерово филозофија проблем језика поставља, чини се, управо с обзиром на бивствовање као такво. При томе треба имати у виду да се овако схваћен проблем језика у позној филозофији може разумети само као основна нит водила Хајдегеровога, не и као непосредна његова мисаона стратегија у анализама посвећеним језику. Другим речима, Хајдегер циља на то да проблем језика осветли с обзиром на бивствовање као такво, али да би то постигао, он најпре мора да припреми филозофски увид у карактер језика.

²³⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 46-47.

У конкретном, он то чини уз помоћ дијалога мишљења и певања, односно филозофије и поезије схваћених у новом, повесном кључу. Наиме, позни Хајдегер, како смо претходно нагласили, жели да обнови филозофију у њеној аутентичности, те стога говори о другом почетку мишљења. Овако схваћена филозофија, међутим, мора се изборити са сопственом традицијом, о чему нам сведоче и прва два склопа шестоструког склапања, *одјек и проигравање*.

Другим речима, филозофију сада треба препородити као мишљење (другог почетка); ово, међутим, значи и да се питање о бивствовању мора поставити радикалније него до сада, подразумевајући под тим како традицију филозофије, тако и ране Хајдегерове позиције. Како смо видели, ради се о таквом постављању питања о бивствовању које ће осветлити сопствено порекло у нескривености бивствовања, односно које ће изнова питати о условима могућности разумевања бивствовања уопште. Тек на основу добачаја бивствовања, дакле, могуће је уопште разумети бивствовање, а онда и поставити питање о њему.

Проблем језика у овим оквирима ситуиран је управо на размаку између мишљења, новог појма филозофије, и добачаја бивствовања. Наиме, Хајдегер мишљење одређује као „одговарање [...] које одговара досуди битка бића”.²³¹ Потом он каже: „То од-говарање је неки говор. Говор је у служби језика”.²³² Однос мишљења и бивствовања, односно радикални начин постављања питања о бивствовању у позној филозофији, тако је непосредно условљен разумевањем језика, и то језика у његовој суштини.

Тако видимо да се и за рану и за позну Хајдегерову филозофију може тврдити да је проблем језика ситуиран и обрађен управо с обзиром на њене начелне оквири и смисао, односно да он није издвојен од осталих њених проблема и тема. Заоштреније можемо тврдити да је обрада проблема језика у оба случаја у функцији обраде питања о бивствовању.

²³¹ Heidegger, M., „Što je to – filozofija?”, у: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996, стр. 280.

²³² Исто.

Такође, како видимо, проблем језика у позној филозофији битно је везан за питање о бивствовању управо с обзиром на услове могућности постављања овог питања. Утолико је овде положај проблема језика значајнији него у оквирима фундаменталне онтологије, те можемо тврдити да за изградњу повесног мишљења бивствовања овај проблем има *конститутиван* карактер.

Посебно значајна разлика у контексту места проблема језика у позној у односу на рану Хајдегерову филозофију је у измештању обраде овог проблема ван контекста егзистенцијалности егзистенције. Како смо видели, уколико можемо говорити о некој изведеној филозофији језика у домену ране Хајдегерове филозофије, морамо се ограничити управо на домен аналитике тубивствовања. Међутим, у позној филозофији проблем језика обрађује се на другом нивоу, управо с обзиром на могућу тематизацију и разумевање бивствовања као таквог; његова обрада више није ограничена на онтолошку конституцију тубивствовања.

Ипак, уколико смо претходно тврдили да постоји континуитет Хајдегерове обраде проблема језика у раним и позним радовима, сада можемо закључити да се овај континуитет пре свега реализује у преузимању резултата обраде језика задобијених унутар аналитике тубивствовања. Ови резултати, наравно, биће сагледани из сасвим другачије перспективе, као и аналитика тубивствовања у целини, али тиме ипак донекле остају на снази. У најмању руку можемо тврдити да проблеми које отвара обрада језика у оквирима аналитике тубивствовања провоцирају Хајдегера да овај проблем постави на другачији начин.²³³

У том контексту посебно је интересантно проблем језика сагледати на позадини Хајдегеровог разумевања питања о бивствовању као *водећег* питања традиције филозофије и као *темељног* питања сопствене филозофије. Наиме, Хајдегер тврди да је проблем језика и у традицији филозофије био битно везан за разумевање суштине човека, што се најпре може видети из одређења попут *animal rationale* и *zoon logon echon*.²³⁴ У традицији метафизике, како смо видели, питање

²³³ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 147.

²³⁴ Уп. Хајдегер, М., „Писмо о хуманизму”, у: *Путни знакови*, стр. 286; „Превладавање метафизике”, у: *Предавања и расправе*, стр. 55.

о бивствовању било је постављано као питање о бивству бивствујућег, а оно је, опет, даље одређено на посебној нити водилји – управо на разумевању суштине човека, као бивствујућег које је одређено тиме да поседује способност говора.²³⁵ Такво метафизичко питање је, дакле, *водеће* питање целокупне филозофије.

Како смо видели, положај човека у погледу постављања питања о бивствовању Хајдегер наглашава и у свом филозофском пројекту. У том смислу он је укупљен у радикализовање питања о бивствовању, које се сада поставља као *темељно* питање. Када је реч о позној филозофији, Хајдегер ће у *Прилозима филозофији* посебно говорити о припадности човека и језика бивствовању, односно он ће сугерисати да се управо продубљеним, повесним разумевањем тога шта човек и језик јесу може задобити нов увид у то како треба поставити питање о бивствовању.²³⁶ Овако схваћен однос човека и језика најпре се у позној филозофији експлицира путем односа мишљења према суштини језика.

Како видимо, и у позној филозофији Хајдегер проблем језика поставља као проблем одређења његове суштине. С обзиром на промену у начину постављања питања о бивствовању, али и с обзиром на место обраде проблема језика у функцији овог темељног питања, у позној филозофији мења се и Хајдегерово разумевање тражене суштине језика.²³⁷

Основна Хајдегерова стратегија овде оличена је у томе да он питање о суштини језика разоткрива као питање о *језику суштине*, односно да показује да се оно може поставити, а самим тим и да се на њега може дати одговор, тек на основу добачаја бивствовања.²³⁸ Добачај бивствовања, тако, отвара нам суштину језика у једном предразумевању, те утолико Хајдегер често говори да *језик говори, а не човек*. Другим речима, позни Хајдегер тврди да суштина језика

²³⁵ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 406-407.

²³⁶ Уп. исто, стр. 407-408.

²³⁷ Подједнако, она одговара разликовању мишљења о језику и мишљења из језика. Уп. Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, стр. 307.

²³⁸ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, у: *На путу к језику*, Федон, Београд, 2007, стр. 173; Grieder, A., „What did Heidegger mean by 'essence'”, стр. 200.

припада добачају, а не границама тубивствовања.²³⁹ Овакав језик суштине Хајдегер ће најпре одредити као *кажу* [*Sage*], а потом и као *звоњење тишине* [*Geläut der Stille*].

Проблем језика Хајдегер, дакле, поставља с обзиром на начин на који развија питање о бивствовању у обе фазе свог дела. Утолико је, како смо видели, начин обраде овог проблема одређен начином на који Хајдегер разумева могућности да постави питање о бивствовању, те је он у његовој функцији. Међутим, чини се да проблем језика, бар у позној филозофији, у овим оквирима задобија посебан значај, будући да га Хајдегер поставља у раван промишљања услова могућности да се постави централно питање његове филозофије.

Уколико ствар овако поставимо, можемо тврдити да је начин обраде проблема језика, иако у конкретном различит, у обе фазе Хајдегерове мисли ипак вођен сличном идејом. Другим речима, могућност да се проблем језика схвати као јединствен проблем у обе фазе Хајдегерове филозофије почива на вези проблема језика и питања о бивствовању.

С обзиром на овако оцртано место проблема језика у оквирима ране и позне филозофије, ми ћемо се у раду посветити оним Хајдегеровим делима која на најпрегнантнији начин показују такав његов статус. Када је у питању фундаментална онтологија, фокус наших истраживања биће *Бивствовање и време*, иако ћемо у виду имати и предавања *Прологомена за повест појма времена*, у којима се проблем језика на овај начин по први пут јавља. Када је у питању позна Хајдегерова филозофија, у центру наших анализа биће предавања *Суштина језика* (1957-1958.): иако у позној филозофији проблем језика фигурира у практично свим Хајдегеровим мисаоним напорима, ова предавања издвајају се као за наше потребе најадекватнији приказ Хајдегеровог промишљања суштине језика.

Анализом начина на који је Хајдегер поставио питање о језику у оквирима како ране, тако и позне филозофије, исцрпили смо припремне кораке нашег истраживања. На даље се окрећемо детаљнијим разматрањима проблема језика у оквирима фундаменталне онтологије, односно повесног мишљења бивствовања.

²³⁹ Уп. Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments III*, стр. 178.

II Проблем језика на путу израде фундаменталне онтологије

Хајдегерово прво главно и темељно дело, *Бивствовање и време*, оквир је у коме ћемо најпре анализирати његово разумевање проблема језика. Међутим, будући да се проблем језика као један од проблема Хајдегерове филозофије јавља најпре са предавањима *Пролегомена за појам времена*, која хронолошки претходе главном Хајдегеровом делу, наша разматрања допуњаваћемо Хајдегеровим ставовима из ових предавања. Другим речима, *Бивствовање и време* представљаће наш централни ослонац, али ћемо позиције из *Пролегомене*, које се донекле разликују, такође наводити и анализирати.

Предавања насловљена као *Пролегомена за појам времена* могу се схватити као припрема за израду пројекта *Бивствовања и времена*. Ова предавања Хајдегер је одржао у летњем семестру 1925. године, док је са писањем *Бивствовања и времена* започео 1922, односно 1923. године.²⁴⁰ Стога можемо сматрати да су ова предавања изведена с обзиром на идеју *Бивствовања и времена*, која је већ била у изради. Позиције фундаменталне онтологије, онако како су представљене унутар *Бивствовања и времена*, тако представљају потпунију и разрађенију верзију идеја понуђених са *Пролегоменом*: управо због тога можемо сматрати да је *Пролегомена* нека врста припремне верзије, првобитног нацрта Хајдегеровог главног дела.²⁴¹

Чини се да већина Хајдегерових интерпретатора *Бивствовање и време* третира као довршење идеје фундаменталне онтологије; у складу са тим, може се закључити да сва дела, која припремају прво главно Хајдегерово дело, истовремено оцртавају границе фундаментално-онтолошког пројекта. Тако се, на пример, Теодор Кисиел и Џозеф Кокелманс [Joseph J. Kockelmans] слажу са фон Херманом у томе да се прве назнаке *Бивствовања и времена* могу наћи још 1922.

²⁴⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“*, стр. 13.

²⁴¹ Тако *Пролегомену* третира и Теодор Кисиел, постављајући је као други нацрт *Бивствовања и времена*, при чему би предавање *Појам времена* из 1924. године представљало његов први нацрт, или, Гадамеровим речима, његову *праформу*. Уп. Kiesel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, стр. 315.

године, у уводу за планирану књигу о Аристотелу (*Феноменолошке интерпретације уз Аристотела*) – али такође и у томе да управо предавања из 1925. године, *Пролегомена*, представљају врхунац развоја те идеје.²⁴²

Потврду за тумачење *Пролегомене* као припреме *Бивствовања и времена* можемо пронаћи и у структури и садржају ових предавања, који се у многоне поклапају са структуром и садржајем главног Хајдегеровог дела. Наиме, слично као у уводу за *Бивствовање и време*, и у уводним разматрањима *Пролегомене* Хајдегер даје скицу поглавља, односно тока излагања које намерава да оствари.²⁴³ У оба случаја, такође, нацрт није у потпуности остварен: ако је унутар *Бивствовања и времена* Хајдегер стао код трећег одсечка првог дела књиге, са *Пролегоменом* је стао на скоро идентичном месту.²⁴⁴

Ипак, довршени делови оба нацрта у многоне се поклапају: у оба случаја ради се о вези бивствовања и тубивствовања, односно о фокусирању анализе тубивствовања као проводног места за постављање питања о бивствовању. Ово Хајдегер у *Пролегомени* означава као *феноменологију тубивствовања*.²⁴⁵

Како тврди Т. Кисиел, предавања *Пролегомена за повест појма времена* представљају место на ком Хајдегер, радећи на *Бивствовању и времену*, преузима своје ране позиције и још једном их критички сагледава. Ово дело је утолико

²⁴² Уп. Kockelmans, J. J., *Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 7; Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, стр. 311.

²⁴³ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 8-9; *Bitak i vrijeme*, стр. 44.

²⁴⁴ Наиме, од планирана два главна дела – *Анализа феномена времена и задобијање појма времена* и *Повест појма времена*, од којих се сваки разлаже на по три одсечка, Хајдегер је довршио тек прва два одсечка првог дела, уколико други одсечак уопште можемо сматрати заокруженим. Уз то је изведено и припремно поглавље, такође разложено на три дела, а оно је посвећено начелним методским разјашњењима истраживања које се предузима, тачније разјашњењу смисла феноменологије. Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 9.

²⁴⁵ Уп. исто, стр. 167. Тако се прва четири поглавља првог одсечка првог дела *Бивствовања и времена* преклапају са трећим поглављем првог одељка првог главног дела из *Пролегомене*: ради се о начелном разјашњавању анализе тубивствовања, о световности света, те о сабивствовању и самобивствовању. Четврто поглавље *Пролегомене* захвата пето и шесто поглавље првог одсечка *Бивствовања и времена*, односно тематизацију у-бивствовања и бриге. Други одељак првог главног дела *Пролегомене* донекле се преклапа са првим поглављем другог одсечка првог дела *Бивствовања и времена*.

омогућава да само *Бивствовање и време* посматрамо *генеалошки*.²⁴⁶ Заједно са Кисиелом, можемо тврдити да са *Пролегоменом* Хајдегер чини корак унапред у односу на своје претходне радове, а у смеру *Бивствовања и времена*, због тога што уводи и наглашава питање о бивствовању *као таквом*.²⁴⁷ Ипак, фокус *Пролегомене*, како то тврди Кисиел, није ни на појму бивствовања, ни на појму времена – већ на искуству мишљења које покреће ова проблематика.²⁴⁸

Када су наше анализе у питању, *Бивствовање и време* биће централни њихов предмет обраде: утолико ће Хајдегерови ставови о језику понуђени у овом делу имати примат у односу на оне из *Пролегомене*, уколико се разликују. Такође, уколико ставови из *Пролегомене* одступају од оних у *Бивствовању и времену*, разумећемо их или полазећи од позиција Хајдегеровог првог главног дела, као њихову допуну и разјашњење, или, уколико то није могуће, покушаћемо да покажемо због чега је дошло до одступања, односно који је основ Хајдегеров да своје позиције измени у правцу *Бивствовања и времена*. Ово се посебно односи на разумевање говора, суштине језика, у односу на разумевање, осећавање и доживљавање, о чему ће посебно бити речи.

Наше анализе, стога, започињемо ситуирањем проблема језика у шири оквир фундаменталне онтологије (поглавље 2.1.). Након тога наша истраживања најпре ће осветлити Хајдегерово разумевање говора као суштине језика (поглавље 2.2.), а потом и однос говора и језика, који представља централну окосницу начна постављања проблема језика унутар фундаменталне онтологије (поглавље 2.3.).

²⁴⁶ Уп. Kiesel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, стр. 362.

²⁴⁷ Уп. исто, стр. 363-364.

²⁴⁸ Уп. исто, стр. 363.

2.1. Место обраде проблема језика унутар пројекта фундаменталне онтологије

Аналізу проблема језика унутар фундаменталне онтологије смештамо, дакле, у контекст *Бивствовања и времена*, али у виду имамо и предавања *Пролегомена за повест појма времена*. Међутим, пре него што приступимо конкретним анализама нашег проблема, најпре је потребно сагледати на који је начин он уклопљен у шире оквире Хајдегерове филозофије овог периода.

Проблем језика унутар *Бивствовања и времена* има своје особено место: параграфи посвећени језику представљају једно од најважнијих места која се анализирају када је реч о Хајдегеровој филозофији језика. Ово особено место језика разликује постављање проблема језика у односу на раније Хајдегерове радове, али оно истовремено најављује начин на који ће Хајдегер овом проблему приступати у својој познијој филозофији. Ради се, наиме, о тематизовању језика *као феномена*, односно као једног од проблема филозофије.

Хајдегер се, дакле, унутар *Бивствовања и времена* проблемом језика бави експлицитно: проблем језика издвојен је *као филозофски проблем*. Разматрања посвећена језику смештена су у контекст *Егзистенцијалне конституције Ту*, у пето поглавље првог одсечка првог дела књиге, које је посвећено *у-бивствовању* [*In-sein*]. Исто важи и за *Пролегомену*: проблем језика и овде се схвата као проблем, као особен феномен, и обрађује се такође у вези са *у-бивствовањем*, унутар четвртог поглавља првог одељка главног дела предавања.

Овакво место обраде проблема језика омогућава нам да боље разумемо одакле, заправо, по Хајдегеру, треба мислити овај проблем: он припада *аналитици тубивствовања*, односно раскривању начина на који тубивствовање разумева бивствовање. Унутар аналитике тубивствовања, даље, место обраде језика је у оном аспекту бивствовања-у-свету који управо наглашава такво разумевање бивствовања, у *у-бивствовању*: аналитика *у-бивствовања* се, тако,

развија као специфична анализа онога Ту тубивствовања, односно његове онтолошке карактеристике да разуме сопствено бивствовање.²⁴⁹

Међутим, уколико је, као што смо сугерисали у уводним деловима рада, наш задатак да покажемо на који начин проблем језика проистиче из начина Хајдегеровог постављања филозофије уопште, онда је овде посебно важно нагласити како треба разумети чињеницу да је проблем језика унутар *Бивствовања и времена* смештен управо у аналитику тубивствовања.

Наиме, уколико је читав пројекат фундаменталне онтологије постављен као покушај да се одговори на питање о смислу бивствовања, онда се и поједине анализе и проблеми унутар овог пројекта морају разумети као одређени тим задатком. Најпре у том духу треба разумети саму аналитику тубивствовања: она представља припремну фундаменталну анализу тубивствовања, као оног бивствујућег коме се „у његову битку ради о самом том битку”,²⁵⁰ а за циљ има управо отварање услова могућности да се приступи непосреднијој тематизацији бивствовања као таквог. Аналитика тубивствовања, дакле, на бивствовање тубивствовања, односно бивствовање бивствујућег, смера само у оној мери у којој преко тога може да приступи проблему бивствовања као таквог.

Уколико је тако, онда морамо закључити и то да су и појединачне анализе, дате унутар аналитике тубивствовања, такође у функцији овог начелног проблема питања о смислу бивствовања. У складу са тим тумачићемо, онда, како аналитику у-бивствовања, тако и разаматрања непосредно посвећена проблему језика, смештена у *Егзистенцијалну конституцију Ту*. Другим речима, обрада проблема језика унутар фундаменталне онтологије одређена је начелним мисаоним напором Хајдегеровим да се одговори на питање о смислу бивствовања.

Да сумирамо: Хајдегера анализа језика унутар *Бивствовања и времена* у функцији је аналитике тубивствовања, а ова је, опет, у функцији одговарања на питање о смислу бивствовања, односно изградње фундаменталне онтологије, то

²⁴⁹ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 151.

²⁵⁰ Исто, стр. 12.

јест филозофије, како је Хајдегер разумева у овој фази. Хајдегерово разумевање филозофије, која је за њега „универзална феноменолошка онтологија, која полази од херменеутике тубитка, а та је, као аналитика *егзистенције*, утврдила конач нити водиље читава филозофског запитивања”,²⁵¹ тако одређује и начин постављања проблема језика у овом оквиру.

2.1.1. У-бивствовање као место обраде језика унутар фундаментално-онтолошке анализе тубивствовања

Проблем језика унутар пројекта фундаменталне онтологије постављен је унутар анализе једног од три конститутивна аспекта формалне структуре тубивствовања, у *у-бивствовање*. Претходно смо навели да ово важи како за *Бивствовање и време*, тако и за *Пролегомену*. Прецизнија анализа у-бивствовања послужиће нам да боље разумемо на који је начин проблем језика постављен унутар овог оквира, али и унутар ширег домена фундаменталне онтологије.

На самом почетку, када је реч о позиционирању проблема језика унутар у-бивствовања, посебно треба задржати на уму да је са у-бивствовањем, као и са осталим аспектима формалне структуре тубивствовања које Хајдегер наводи и анализира, заиста реч само о једном аспекту јединствене целине – целине феномена који је означен као бивствовање-у-свету.²⁵² Другим речима, у-бивствовање, као и све што спада у тај домен, мора се мислити с обзиром на целину структуре бивствовања-у-свету.²⁵³

За нашу анализу проблема језика ово је посебно значајно, због тога што ће поједине анализе, понуђене унутар аналитике световности и света, такође бити значајне за њено развијање: ради се пре свега о проблемима смисла и значења.

²⁵¹ Уп. исто, стр. 42.

²⁵² Исто, стр. 150.

²⁵³ Када је реч о анализи у-бивствовања у петом поглављу првог одсечка, важно је напоменути и то да она припрема и продубљеније разумевање бивствовања-у-свету као бриге – дакле другачије изведен, али опет јединствен поглед на ову структуру. Уп. исто, стр. 149; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘*, Band III, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2008, стр. 21.

Уколико домени световности света и у-бивствовања припадају јединственој целини, онда мора бити могуће повезати ове две перспективе, те тако ујединити различите проблеме значајне за обраду језика у контексту аналитике тубивствовања.²⁵⁴

У-бивствовање је, дакле, један од аспеката јединствене структуре бивствовања-у-свету. Ова структура је формална структура онтолошке конституције тубивствовања, чијом анализом Хајдегер жели да обезбеди могућност истраживања и постављања питања о смислу бивствовања. Стога је бивствовање тубивствовања, термилошки захваћено као *егзистенција* [*Existenz*], прва тема фундаменталне онтологије, будући да нам је преко његове анализе најпре уопште могуће осветлити разумевање бивствовања.²⁵⁵ Тријада *бивствовање-у-свету – егзистенција – тубивствовање* на различите начине описује и наглашава овакву стратегију истраживања.

Унутар овако постављене схеме, одредница *тубивствовање* говори нам више од одреднице *егзистенција*. То се посебно очитује када Хајдегер наглашава оно *ту* тубивствовања управо унутар аналитике у-бивствовања: ово *ту* место је на ком поближе можемо анализирати темељно одређење тубивствовања, односно његово разумевање бивствовања. Одредница *ту*, сматра Хајдегер, прецизира оно што је речено са егзистенцијом, наиме да се бивствовање, о коме је реч код тубивствовања, показује као сопствено *ту* – оно је отворено, оно је само себи *ту*, присутно.²⁵⁶ У истом контексту Хајдегер посебно наглашава да је ова отвореност разумевања бивствовања тубивствовања проистекла из њега самог, да оно само *јесте као* такво „расветљавање”, односно да такво разумевање није преузето споља.²⁵⁷

²⁵⁴ Шта више, могло би се рећи да анализе понуђене са петим поглављем *Бивствовања и времена* управо и смерају на то да покажу *на који начин* егзистира докученост света и сусретање унутарсветских бивствујућих. Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 23.

²⁵⁵ Уп. Kockelmans, J. J., *Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 105.

²⁵⁶ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 151; *Prolegomena*, стр. 274.

²⁵⁷ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 151; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 23-24.

Ту тубивствовања, као место на ком је у егзистенцијалној структури егзистенције отворено разумевање бивствовања (тубивствовања), Хајдегер означава као *докученост* [*Erschlossenheit*].²⁵⁸ Како смо видели, управо у оквиру анализе овог *ту* спадају и Хајдегерово истраживања посвећена проблему језика.

Када говори о разумевању бивствовања, Хајдегер, заправо, најпре говори о једном нетемаском, предонтолошком разумевању.²⁵⁹ Оно је предонтолошко у два смисла: најпре, као разумевање које може постати експлицитно онтолошко, а потом и као разумевање које се не реализује само у онтологији, већ и у целокупном животу човека.²⁶⁰ Тубивствовање, наиме, увек и пре свега разуме (сопствено) бивствовање, иако је у већини случајева то нетематски и несвесно.

Другим речима, наше фактичко постојање у целини је прожето овим разумевајућим односом према бивствовању: тубивствовање разуме (сопствено) бивствовање „пред-онтолошки са извршавањем сопствене егзистенције”.²⁶¹ Изградња једног онтолошког приступа овом разумевању може бити само фундаментално-онтолошка, и она се не поклапа без остатка са предонтолошким разумевањем на ком је утемељена.

Тубивствовање, међутим, не разуме само сопствено бивствовање, већ је оно отворено и за разумевање другачијих начина бивствовања, па и бивствовања у целини.²⁶² То значи да се у докучености у најмању руку срећемо са два кардинална начина разумевања бивствовања бивствујућих – оним сопствене

²⁵⁸ Хајдегер појам докучености уводи унутар анализе световности света, и то на следећи начин: „'Докучити' и 'докученост' у наставку су у служби термина и значе 'отворити' – 'отвореност' [*Aufgeschlossenheit*]. 'Докучити', према томе, никада не значи нешто попут 'добити посредно путем закључка'” Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 84-85. Уп. и Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 293.

²⁵⁹ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 294-295; Kockelmans, J., *Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 274.

²⁶⁰ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 310.

²⁶¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 30; Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 221-222.

²⁶² Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 31.

егзистенције и оним бивствовања бивствујућих другачијег типа од нашег.²⁶³ Додатно, у докучености смо, на основу ових разумевања различитих начина бивствовања бивствујућих, упућени и на разумевање смисла бивствовања, бивствовања у целини. Како то каже фон Херман, „у оном 'ту', у докучености, не види се *само* начин бивствовања човека, већ *суштинско заједништво начина бивствовања човека и бивствовања као таквог бивствујућих у целини*”²⁶⁴ [прев. – У.П.].

Другим речима, докученост, која се поклапа са оним *ту* тубивствовања, представља само једну страну бивствовања-у-свету као јединственог феномена, односно једну страну разумевања бивствовања. То значи да Хајдегер, са једне стране, унутар тематизације *световности света* анализира начин на који су свет и унутарсветска бивствујућа отворени за разумевање, док, са друге стране, управо анализом докучености фокусира начин на који конституција тубивствовања то омогућава.²⁶⁵ Како тумачи Карл Леман [Karl Lehmann], оваква веза онемогућава да се тубивствовање разуме као неко затворено и свету супротстављено сопство; за овакво „сопство” свет је конститутиван.²⁶⁶

У контексту одреднице бивствовања-у-свету, на коју се са анализом бивствовања непосредно ослањамо, овде је реч о докучености оних бивствујућих (и начина њиховог бивствовања) према којима се тубивствовање увек већ односи.²⁶⁷ Такву докученост бивствујућих која се разликују од тубивствовања, али према којима се оно увек већ односи и с обзиром на то одношење себе најпре разумева, називамо *откривеношћу* [Entdecktheit].²⁶⁸

²⁶³ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 293. Хајдегер разликује следеће начине бивствовања бивствујућих: приручност [Zuhandenheit], предручност [Vorhandenheit], живот и живу природу, идеално бивствујуће и егзистенцију. Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 66.

²⁶⁴ Исто, стр. 22. Уп. и von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 24.

²⁶⁵ При томе је важно, како то наглашава фон Херман, да приметимо да се овде властитост (сопство) тубивствовања изводи на основу докучености, а не обрнуто. Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 294; von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 34, 75.

²⁶⁶ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 146.

²⁶⁷ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 16, 75.

²⁶⁸ Уп. исто, стр. 96-97.

Другим речима, докученост има две димензије: сопствено-екстатичку и хоризонталну. Сопствено-екстатичка димензија непосредно реферира на егзистенцију и њену конституцију, на бивствовање тубивствовања. Хоризонтална, међутим, реферира на унутарсветска бивствујућа: она представља услов могућности, хоризонт њихове датости за егзистенцију, за нас.²⁶⁹

Међутим, уколико пођемо од тога да је овде увек унапред реч и о захватању бивствовања као таквог, односно да су ове анализе у функцији постављања питања о смислу бивствовања, можемо говорити о још једном аспекту докучености, наиме о њеној *трансценденалности*. Посебно важно је да овде разликујемо докученост бивствовања тубивствовања и онај хоризонт полазећи од ког је таква докученост могућа: реч је, наравно, управо о бивствовању као таквом.²⁷⁰

Под трансценденалним аспектом дводимензионалне докучености, дакле, подразумева се да докученост трансцендира бивствујуће у целини – како тубивствовање, тако и другачија бивствујућа – односно да се њом унапред захвата бивствовање (свих) бивствујућих. Докученост која се дешава у егзистенцији, дакле, унапред омогућава да се све остало разуме. У том смислу она је у вези са јединственим и једноставним смислом бивствовања, који превазилази и утемељује различите и многогрсне начине бивствовања бивствујућих.²⁷¹

Ово, између осталог, подразумева и то да се са докученошћу увек најпре нетематски поима и сопствено бивствовање и свет и бивствовање другачијих бивствујућих, пре него што се експлицитно разуме и тематизује било шта од њих појединачно.²⁷² Такво разумевање је предфилозофско, предтеоријско и предпојмовно, али оно може накнадно бити филозофски расветљено и тематизовано.

²⁶⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 93.

²⁷⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 24.

²⁷¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 68; Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 162-164.

²⁷² Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 94-95.

Према фон Херману, дешавање докучености егзистенције као трансцендирања и само је трочлано, и конституише се у *чувствујућој бачености, разумевајућем пројектовању и излажућем сусретању (говору)*.²⁷³ Другим речима, оно што докученост начелно *захвата* на дводимензионалан начин у конкретном докучивању се трочлано *реализује*. Будући да *излажуће сусретање* Хајдегер везује за проблем језика, овим смо прецизније одредили његово место унутар анализе у-бивствовања.

Докученост, дакле, представља одговор на питање који су начини бивствовања тубивствовања место на ком је свет отворен за разумевање. Хајдегер издваја два, *чувствовање [настројеност, Befindlichkeit]* и *разумевање [Verstehen]*.²⁷⁴ Међутим, поред ова два начина Хајдегер помиње и трећи – *говор (излагање)*,²⁷⁵ за који није до краја јасно како се односи спрема прва два: разматрању овог односа посветићемо даља истраживања. За сада је, међутим, ипак јасно да је говор смештен у раван са разумевањем и чувствовањем, односно да се и он односи пре свега на трансценденталну димензију докучености, која се и сама даље трочлано разлаже.²⁷⁶

Да сумирамо: докученост [*Erschlossenheit*], као место разумевања бивствовања (тубивствовања), двоструко је димензионирана – једном *хоризонтално*, а други пут *сопствено-екстатички*. Када је реч о *сопствено-екстатичкој* димензији, онда говоримо о докучености саме егзистенције, бивствовања тубивствовања, о расветљавању њених конститутивних момената. Када говоримо о хоризонталној докучености, реч је о откривености унутарсветских бивствујућих, полазећи од којих тубивствовање себе најпре разуме. Овакво рачвање димензија докучености почива на формалној структури бивствовања-у-свету, те очувава јединство овог феномена.

²⁷³ Уп. исто, стр. 94.

²⁷⁴ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 152.

²⁷⁵ Исто.

²⁷⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 94.

Када је реч о *трансценденталном аспекту* докучености, онда говоримо о ономе што омогућава хоризонталну и сопствено-екстатичку димензију, односно о ономе што увек унапред лежи у њиховим основама. Другим речима, ради се о томе да тек на основу бивствовања као таквог уопште можемо разумети неко бивствујуће, односно о томе да је овакво разумевање бивствовања увек већ нетематски присутно у било каквом конкретном разумевању. Ова димензија докучености такође се рачва, али у три смера: у смеру чуствовања, у смеру разумевања и у смеру говора (језика, излагања). Она је, такође, услов могућности да Хајдегер прихвати аналитику тубивствовања као пролаз за постављање питања о смислу бивствовања као таквог.

Као што можемо видети, место обраде проблема језика унутар анализе бивствовања овим се показује као необично важно, али и као непосредно у функцији обраде питања о смислу бивствовања. Будући да смо проблем језика сместили у *трансцендентални аспект докучености*, заједно са *чуствовањем* и *разумевањем*, даља његова анализа требало би да поближе представи управо везе разумевања, чуствовања и језика.

Као егзистенцијалне структуре, *чуствовање* и *разумевање* оцртавају начине на које је „тубивствовање доведено пред своје бивствовање као Ту”,²⁷⁷ односно представљају начине на које је могуће разумети саму онтолошку конституцију тубивствовања.²⁷⁸ Другим речима, чуствовање и разумевање два су начина да се докученост на егзистенцијални начин - дакле, унутар егзистенције – држи отвореном.²⁷⁹

Ово подједнако важи како за модус аутентичности, тако и за модус неаутентичности.²⁸⁰ У том погледу они су *једнако изворни*, што значи да представљају два различита аспекта, две перспективе исте ствари. Ни једна од

²⁷⁷ Уп. Heidegger, М., *Bitak i vrijeme*, стр. 153.

²⁷⁸ Уп. исто, стр. 151; Heidegger, М., *Prolegomena*, стр. 296, 300; Lehmann, К., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 338.

²⁷⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 97.

²⁸⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 26.

ових структура се не темељи на оној другој, већ обе реферирају на нешто треће – на општу могућност да се разуме (сопствено) бивствовање.²⁸¹ Додатно, разумевање и чуствовање нису само једнако изворне структуре егзистенције, већ се оне и фактички увек међусобно прожимају, те стога немамо никаквог разумевања које није прожето чуствовањем, и обрнуто.²⁸²

Ове две структуре, између осталог, представљају и Хајдегеров одговор на традиционално раздвајање „рационалног” и „ирационалног”, сазнања и афеката: док је *чуствовање* онтолошки захват онтичког расположења и нахођења,²⁸³ *разумевање* представља орјентацију унутар таквог нахођења, у смислу преузимања властитих могућности бивствовања.²⁸⁴

Егзистенцијална структура *чуствовања* [*Befindlichkeit*] место је Хајдегеровог преобликовања разматрања феномена живота из раних радова.²⁸⁵ Овај аспект тубивствовања – да је увек некако расположено, да то расположење обележава и његов однос према свету, другима и себи, да се путем њега посебно доживљава и разуме наше „јесте”²⁸⁶ – додатно је у *Бивствовању и времену* обележено једним повесним карактером, будући да га Хајдегер одређује и као *баченост у своје Ту*.²⁸⁷

²⁸¹ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 152; *Prolegomena*, стр. 299.

²⁸² Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 164.

²⁸³ Уп. исто, стр. 152.

²⁸⁴ Уп. исто, стр. 163-164.

²⁸⁵ Уп. Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, стр. 429-430; Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 56. За разлику од нас, Ридлинг сматра да је само тубивствовање Хајдегеров нов начин опoјмљавања појма фактичког живота из раних радова: ово решење сматрамо само донекле тачним. Иако се са Ридлингом слажемо у томе да су појмови живота и тубивствовања у непосредној вези, ипак сматрамо да се унутар структуре тубивствовања место бачености и чуствовања мора прецизирати као оно које у ужем смислу наставља проблематику везану за појам живота. Ово се посебно види у позним Хајдегеровим радовима. Уп. Ridling, Z., *The Lightness of Being*, стр. 22.

²⁸⁶ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 153.

²⁸⁷ Уп. исто, стр. 154.

Термин *баченост* аналогни је термин фактичности,²⁸⁸ у којој констатујемо своје *да јесмо* – али и то „како некеме јесте”.²⁸⁹

Наиме, ми се, по Хајдегеру, затичемо у сопственом постојању – затичемо себе као постојеће – а поврх тога се затичемо у *некако* тог постојања, јер оно није пука чињеница према којој смо индиферентни.²⁹⁰ Чувствовање маркира одређен, у конкретном специфичан начин на који сами себе осећамо, доживљавамо, на који смо сами себи присутни. У оквиру тога нама је целокупан домен нашег докучивања „обојен” на одређени начин.²⁹¹

Реч је, дакле, о томе да је целокупан домен докучености бивствовања-у-свету прожет чувствовањем, односно да докученост *докучује на начин чувствовања*.²⁹² Другим речима, чувствовање докучује у *два смера* претходно поменутих димензија докучености: и у смеру саме егзистенције, и у смеру света и унутарсветских бивствујућих.²⁹³ Тек на основу тога може нам се неко биће, различито од нас, појавити као носилац или окидач нашег расположења, на пример страха.²⁹⁴ Ипак, сама ова егзистенцијална структура, сматра Хајдегер, углавном није рефлектована, већ се *избегава*, управо зато што нам пред очи доводи нашу егзистенцију у оном *како* њене датости.²⁹⁵

²⁸⁸ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 338.

²⁸⁹ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 153; Carman, T., *Heidegger's Analytic*, стр. 192.

²⁹⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 154.

²⁹¹ Уп. Kockelmans, J., *Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 146-147.

²⁹² Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 156. Хајдегер каже: „Оно [чувствовање] је једна егзистенцијална темељна врста *једнако изворне докучености* свијета, су-битка и егзистенције, јер је само оно у бити битак-у-свијету.”

²⁹³ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 31.

²⁹⁴ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 157, 161.

²⁹⁵ *Карактер избегавања* један је од честих Хајдегерових мотива, којима он жели да укаже управо на разлику егзистенцијалних структура и њихових реализација у фактичком саморазумевању живота. Егзистенцијалне структуре увек су актуелне, али то не значи и да су транспарентно схваћене. Ипак, ове спонтане начине датости Хајдегер такође прихвата управо као датости, као *positum*, те их не отклања, већ их инкорпорира у своју анализу. Уп. исто, стр. 153-155.

У овој фази свог рада Хајдегер још увек не потеже питање о томе како уопште долази до оваквог осећавајућег осећавања, о ономе „Одакле и Куда”,²⁹⁶ али ће се тим питањем бавити у својим познијим радовима: у оквиру тога осећавања – баченост - биће посебно наглашени управо у вези са проблемом језика.²⁹⁷ За сада Хајдегер просто наглашава осећавање сопственог осећавања на начин осећавања као егзистенцијални аспект који се не сме занемарити, а на примеру ког се такође може поближе сагледати и карактер саме осећености, као начелног осећавања осећавања тубивствовања.

Осећеност, наиме, није никакво осазнање, као што ни осећавање није просто расположење: оба појма су фундаментално-онтолошка и припадају егзистенцијалној анализи, што значи да не реферирају на неко *шта* (осазнање, расположење), већ на неко *како* тубивствовања.²⁹⁸ Другим речима, у питању су егзистенцијалне структуре: тек на основу осећавања могуће је неко конкретно расположење, јер оно представља његов услов могућности. Исто важи и за осећеност, као и за осећавање.

Осећавање [*Verstehen*], као егзистенцијална структура, указује на то да се тубивствовање увек налази у позицији (не)осећавања тога *како* осећавајуће.²⁹⁹ Другим речима, тубивствовање себе увек осећава *из својих могућности*, односно осећавање представља извесно присвајање могућности осећавања, поимање сопства спрам различитих хоризоната, који представљају различите његове могуће начине осећавања.³⁰⁰ Такве могућности нису просто празна логичка форма, већ су тубивствовању унапред отворене полазећи од *баченог осећавања*

²⁹⁶ Уп. исто, стр. 153; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 30-31.

²⁹⁷ У том правцу Хајдегер упућује једном осазнању о Аристотеловој *Реторици*, „првој систематској осећавајућој свакидашњости скупа-битка”. Ово осећавање „психе” у оквиру једне језичке праксе говори у прилог везе осећавања и језика. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 158.

²⁹⁸ Уп. Heidegger, M. *Prolegomena*, стр. 295, 301; Ridling, Z., *The Lightness of Being*, стр. 238-239.

²⁹⁹ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 47, 164.

³⁰⁰ Уп. исто, стр. 163.

и *фактичности*.³⁰¹ Ово је, по Хајдегеру, прави смисао самосазнања, који он терминолошки захвата као *транспарентност*.³⁰²

У том смислу схваћена, структура разумевања је *пројекат*: овде се не ради о неком „плану развоја” сопствене личности, већ о односном карактеру разумевања. Разумевање је, феноменолошки речено, увек разумевање нечега наспрам нечега, у оквиру чега може доћи до различитих његових модификовања.³⁰³ Тако Хајдегер наглашава да је разумевање увек усмерено на темељно устројство бивствовања-у-свету, односно да је упућено на одређен свет.³⁰⁴ Као најважнију околност оваког пројектовања уочавамо *значењскост*,³⁰⁵ световност света тубивствовања, што нас посредно доводи до проблема језика.

Као и чуствовање, и разумевање, дакле, докучује и обухвата целину структуре бивствовања-у-свету, односно чини то на дводимензионалан начин – у смеру егзистенције и у смеру света.³⁰⁶ Подједнако, управо због њихове међусобне прожетости, оно је увек најпре неаутентично [*uneigentlich*], будући да је бачено-чуствујуће: то значи да је оно почетно себи самом такво да намеће нетранспарентан вид самопоимања, о чему је већ било речи са чуствовањем.³⁰⁷ Ако се позовемо на структуру могућности, то би значило да тубивствовање себе најпре разуме из перспективе оног на шта је та могућност усмерена, из нечег другог, при чему сама структура могућности остаје у другом плану.³⁰⁸

³⁰¹ Уп. исто, стр. 164; Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 50.

³⁰² Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 167.

³⁰³ Уп. Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, стр. 305.

³⁰⁴ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 163.

³⁰⁵ Иако се у овом раду држимо издања *Бивствовања и времена* у преводу Хрвоја Шаринића, у случају *значењскости* преузимамо преводилачко решење Милоша Тодоровића, уместо *значајности*, коју усваја Шаринић. Сматрамо да је Тодоровићево решење више у духу оригиналног текста, док Шаринићево може да провоцира погрешно разумевање Хајдегерових намера. Уп. Хајдегер, М., *Битак и време*, прев. М. Тодоровић, Службени гласник, Београд, 2007.

³⁰⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 47.

³⁰⁷ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 300-301; Carman, T., *Heidegger's Analytic*, стр. 139.

³⁰⁸ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 356.

Напокон, трећа заједничка тачка чуствовања и разумевања тиче се управо њихове могуће транспаренције као структура егзистенције. Како смо већ рекли, фактички-бачено тубивствовање увек себе разуме из својих могућности, али такво разумевање није онтолошко: као онтолошко оно се остварује када се сама та структура разумевања себе из могућности, пројекат, сагледа транспарентно, формално, без обзира на конкретан садржај – као структура и као пројекат.³⁰⁹

Сада, напокон, егзистенцијалну структуру докучености можемо видети у целини: она је диференцирана кроз чуствовање-баченост и разумевање-пројекат, она је „бачено-пројектована откључаност докучености бивствовања”³¹⁰ [прев. – У.П.]. То значи да тубивствовање егзистира у фактичкој бачености у отвореност докучености бивствовања у целини, али и да је истовремено оно увек присваја, на више или мање јасан начин.³¹¹ Додатно, оно што је овде докучено у оба случаја најпре је бивствовање као егзистенција, дакле, бивствовање тубивствовања.³¹² Чуствовање и разумевање постављени су као *фундаментални егзистенцијали*, што значи да их треба схватити као темељне модусе *бивствовања тубивствовања*.³¹³

Како смо видели, проблем језика ситуиран је у овако схваћену докученост, и то у њен трансцендентални аспект, напоредо са чуствовањем и разумевањем. Будући да смо претходно оцртали оквир у који је смештен, проблем језика даље представљамо с обзиром на начин његове обраде у тако постављеном оквиру.

³⁰⁹ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 168. Хајдегер овде користи термин пројекат уместо структуре, коју резервише за другу врсту односа, пре свега оних на онтолошкој равни фундаменталног позиционирања. Ми овде тај термин користимо ради појашњења. Пројекат управо и представља неку врсту структуре могућности.

³¹⁰ von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 31.

³¹¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 61-62.

³¹² Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 153, 163.

³¹³ Уп. исто, стр. 162; Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 63.

2.2. Начин обраде проблема језика унутар егзистенцијалне конституције тубивствовања: проблем суштине језика као говора

Наше претходне анализе биле су посвећене прецизирању места обраде проблема језика унутар оквира фундаменталне онтологије. Позиционирање проблема језика у овим оквирима, међутим, за циљ је имало не само да оцрта место обраде овог проблема, већ и да омогући сагледавање његовог *начина обраде*, који је условљен његовом позицијом унутар осталих анализа у овом контексту.

Тако смо претходно закључили да је проблем језика смештен у анализу једног од аспеката целовитог феномена *бивствовања-у-свету*, у *у-бивствовање*, а затим и да се унутар анализе *у-бивствовања* место језика налази у анализи *докучености*, и то пре свега у оквирима њеног *трансценденталног аспекта*. Разматрања која следе посвећена су прецизнијем расветљавању овако постављене обраде проблема језика: она за циљ најпре имају да подробније представе *начин* на који се он поставља унутар фундаменталне онтологије.

2.1.2.1. Феноменолошки карактер обраде проблема језика унутар егзистенцијалне структуре докучености

Унутар *Бивствовања и времена* проблем језика налазимо наглашено са §34, који је насловљен као *Ту-бивствовање и говор. Језик*.³¹⁴ Међутим, овом параграфу претходе други, у оквиру којих је такође реч о језику: најпре они посвећени *чувствовању* и *разумевању*, потом *излагању*, те, *напокон*, и *исказу*. Уколико желимо да захватимо целину обраде проблема језика, онда овако представљено њено место морамо додатно осветлити.

Централни параграф *Бивствовања и времена* посвећен проблему језика, параграф 34, место је на ком треба започети анализу начина обраде овог проблема у контексту *у-бивствовања*, односно *аналитике тубивствовања*. Међутим, већ самим насловом параграфа Хајдегер сугерише да је овде проблем језика потребно

³¹⁴ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 182.

захватити на два различита начина, те стога помиње *говор* и *језик*. Разликовање говора и језика тако можемо усвојити као први и основни Хајдегеров корак у обради проблема језика.

Када говори о језику [*Sprache*], Хајдегер циља на уобичајено значење ове речи – дакле, на језик који опажамо у речима и реченицама, који се изговара, који је предмет појединих позитивних наука. Овако схваћен језик, међутим, по Хајдегеру *није* захваћен у свом пуном смислу, није на целовит начин захваћен *као феномен*. Облик у ком најпре затичемо језик и у ком смо навикли да га разумевамо само је један аспект тог феномена: он своје основе, према Хајдегеру, има у структури егзистенције.

Хајдегер каже: „То што језик *тек сада* постаје темом, треба показати, да су коријени тог феномена у егзистенцијалном устројству докучености тубитка”.³¹⁵ Другим речима, оно што је од феномена језика „видљиво”, што се најпре опажа, само је манифестација његове суштине: ова суштина се онда мора тематизовати и истраживати на сасвим различит и другачији начин.

Суштина језика – његова *егзистенцијална* суштина – означена је као *говор* [*Rede*]. Хајдегер каже: „Егзистенцијално-онтолошки темељ језика је говор”.³¹⁶ Слично и у *Пролегомени* он тврди да „феномен говора лежи у темељу језика: језици постоје само зато што постоји говор, не обрнуто”.³¹⁷

Место обраде говора унутар *Бивствовања и времена*, међутим, није у §34, већ припада анализама које му претходе, односно анализама посвећеним докучености. Разлика говора и језика тако нам помаже да боље разумемо Хајдегерову мисаону стратегију обраде целовитог проблема језика унутар фундаменталне онтологије: иако он §34 експлицитно посвећује језику, анализе које су ту понуђене ипак морају бити припремљене расветљавањем његове суштине, које, опет, припада непосредним анализама докучености. На основу овога, сада можемо јасније разумети начин обраде проблема језика унутар

³¹⁵ Исто, стр. 183.

³¹⁶ Исто.

³¹⁷ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 307.

анализе *у-бивствовања*: Хајдегер ће најпре тематизовати суштину језика, говор, а тек на основу тих анализа даље ће експлицитно фокусирати и језик, као појавни аспект целовитог феномена језика/говора. Утолико ће и наше анализе у овом поглављу најпре објаснити говор, а тек на основу тога ћемо приступити анализи језика.

О потреби да се анализа језика припреми претходном анализом говора сведочи и развој Хајдегерове обраде проблема језика у контексту поређења *Пролегомене* и *Бивствовања и времена*. Наиме, када је у питању *Пролегомена*, Хајдегер језику, као и другим темама, посвећује знатно мање простора. Ипак, и у овом случају проблем језика уведен је тек након што су обрађене теме разумевања и чуствовања.³¹⁸ Међутим, проблем језика у битном се овде јавља *тек тада*, односно не и пре, у контексту проблематизације докучености као такве. Ова разлика сведочи нам о томе да је у размаку између *Пролегомене* и *Бивствовања и времена* Хајдегер дошао до нових и значајних увида о природи језика, те о томе да се такви увиди тичу управо говора.

Хајдегеров први циљ у обради проблема језика, дакле, биће да ослободи могућност за тематизацију говора као таквог; на основу расветљавања говора, као суштине језика, он ће накнадно бити у могућности да повратно боље осветли и сам језик. Централни проблем овде је, стога, како приступити говору, односно како ослободити могућност његовог сагледавања и анализе.

Такву могућност Хајдегер налази у самом језику. Будући да је говор темељ језику, односно да се језик заснива на говору, он онда мора некако бити са-дат и са појављивањем језика у виду речи, звукова и слично. Стога Хајдегер у *Пролегомени* каже да „најприје морамо разматрати говор свакодневности”.³¹⁹

Ипак, иако са-дата, суштина језика није једноставно и видљива на основу овако захваћеног језика: пре би се могло рећи да је она тиме сакривена.³²⁰ Другим речима, са-датост говора са језиком услов је могућности да уопште кренемо у

³¹⁸ Уп. исто, стр. 303.

³¹⁹ Исто.

³²⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 100.

правцу потпуног осветљавања и разумевања говора. Међутим, такав поступак отежан је управо појавним карактером језика, који на неки начин задржава наш поглед на себи. Проблем захватања говора сада се показује као захтев да се у овом контексту избори могућност за његово изричито визирање.

Овако постављен проблем Хајдегер решава уз помоћ *феноменолошког метода*, који иначе обележава његове ране позиције. Феноменолошки метод је метод који најпре ослобађа визуру феномена, односно омогућава да се феномен захвати *као феномен*. Међутим, овај метод такође обезбеђује и да се тако задобијени феномен визира у својој структури, те и даље анализира с обзиром на њене моменте. Све Хајдегерове анализе у оквиру фундаменталне онтологије почивају на овако схваћеном разумевању феноменолошког метода: ово се посебно односи на аналитику тубивствовања.³²¹

Уколико је, дакле, суштину језика, говор, неопходно изричито тематизовати, визирати је као такву, онда то значи да је потребно изнаћи такав начин мишљења у оквиру ког ће се сам говор – не више језик – показати *као феномен*.³²²

Ово, међутим, не значи да сада хипостазирамо неко засебно бивствујуће, говор, напоредо са другим, језиком, те да тврдимо да су они у вези. Напротив, ради се искључиво о позицији мишљења, о томе да се целовити феномен језика/говора наглашено сагледа у једном од својих аспеката, у овом случају у аспекту говора. Тиме, дакле, говор задобијамо *као феномен*, али само с обзиром на унапред дато јединство првобитног феномена језика/говора; сличан поступак Хајдегер спроводи и када феномен бивствовања-у-свету анализира у његовим конститутивним аспектима.

Није случајно, стога, што предавања *Пролегомена за повест појма времена* започињу управо анализом феноменологије као *методског назива* за „начине

³²¹ Уп. Грубор, Н., *Хајдегерово филозофија уметности*, стр. 60; *Херменеутичка феноменологија уметности*, стр. 36-37.

³²² О томе сведочи сâм Хајдегер, на пример у *Пролегомени*, када експлицитно означава говор као феномен. Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 307.

искуства, поимања и одређења онога што је тема у филозофији”.³²³ Хајдегер прецизира: „Име феноменологија разликује се од других назива за знаности – теологије, биологије итд. – битно по томе што *не казује ништа о садржајности* тематског предмета те знаности, већ само – и то наглашено – оно *како*, дакле начин на који је нешто тематско у тој знаности или треба бити тематско!”.³²⁴

Феноменологија, дакле, представља методски поступак визирања неке теме филозофског истраживања, на такав начин да се оно на шта се циља са том темом покаже само од себе, онаквим какво јесте. На основу тога могуће је визирати и структуру задобијених феномена, будући да је она са-дата, унапред дата са самим феноменом.

Хајдегер тврди: „Феноменологија се [...] тиче интенционалности у њеном априорију. Структуре интенционалности у њезину априорију су феномени, тј. структуре интенционалности у њезину априорију окружују предмете који се у томе истраживању требају учинити презентнима по себи сâмима и експлицирати у тој презентцији”.³²⁵

Срж феноменологије Хајдегер одређује управо као „рад оног откривајућег пуштања да се нешто види у смислу методски вођене разградње закривања”.³²⁶ Како смо видели, управо ово треба учинити да би се говор као суштина језика могао исправно тематизовати: феноменолошки метод тако је потврђен као адекватан начин обраде проблема језика у његовој суштини.

Поред фон Хермана, који постојано инсистира на значају феноменолошког метода у разумевању Хајдегерове обраде проблема језика, са овим закључком слаже се и Ј. Алер, у свом утицајном чланку о Хајдегеровом схватању језика у

³²³ Уп. исто, стр. 95.

³²⁴ Исто.

³²⁵ Исто. Хајдегер ће и у *Уводу за Бивствовање и време* фокусирати феноменологију на сличан начин, иако знатно мање развијено. Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 38-39.

³²⁶ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 96.

оквирима *Бивствовања и времена*,³²⁷ као и В. Анц, у једнако утицајном чланку о положају проблема језика у Хајдегеровој филозофији.³²⁸

Да бисмо на прави начин усвојили овај увид о вези феноменолошког метода и проблема језика, у случају фундаменталне онтологије важно је нагласити и то да су феномени, који су унутар ње задобијени, *феномени бивствовања*, а не бивствујућег. Тако, онда, треба разумети и феномен језика, особито уколико га поставимо као феномен суштине језика – говора.³²⁹

Другим речима, уколико на фундаментално-онтолошки начин проблематизујемо језик, чак и језик у његовој свакодневној, појавној форми – као неко бивствујуће, ми то чинимо у сврхе постављања питања о бивствовању, дакле, ми га проблематизујемо с обзиром на његово бивствовање. Због тога је питање о језику овде прерасло у питање о *егзистенцијално-онтолошкој суштини језика*, односно о *говору*: уколико се прати дух фундаменталне онтологије, питање о језику се и мора поставити на тај начин.³³⁰

Разумевање говора и језика, полазећи од фундаментално онтолошких позиција, стога, подразумева да се оба феномена сагледавају на основу структуре егзистенције. Утолико Хајдегер у *Пролегомени* каже: „Језик је бивствена могућност тубивања, и то тако да га језик чини читим у његовој откривености интерпретативно, а отуд и значењски”.³³¹ Једна од последица оваквог разумевања говора и језика је и та да „структуре тубивања морају лежати као априори у темељу знаности о језику”.³³²

³²⁷ Уп. Aler, J., „Heidegger's Conception of Language in *Being and Time*”, у: *On Heidegger and Language*, стр. 49.

³²⁸ Уп. Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, стр. 308.

³²⁹ Наиме, уколико бивствујуће и улази у оквир фундаментално-онтолошких истраживања, оно чини *тек с обзиром на (сопствено) бивствовање*: утолико га и визирамо *као бивствујуће*. Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 101.

³³⁰ Уп. исто, стр. 102-103.

³³¹ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 303.

³³² Исто.

Када је у питању говор, утврђено је да он припада докучености, и то њеном трансценденталном аспекту. Сагледавање говора на основу структуре егзистенције, стога, води у смеру прецизнијег одређења овог аспекта докучености, односно везе говора са чуствовањем и разумевањем.³³³ Говор је, тако, један *фундаментално-онтолошки појам*, прецизније – *егзистенцијално-онтолошки појам*: до оваквог појма и његовог одређења можемо доћи само фундаментално-онтолошким анализом.

Сагледавање језика у погледу његове припадности структурама егзистенције, међутим, може да води само преко говора, будући да он представља егзистенцијално-онтолошку суштину језика. У том смислу и анализа целовитог феномена говора/језика, односно анализа утемељења језика у говору, најпре мора бити припремљена разматрањем говора као таквог. Стога ће наше наредне анализе бити посвећене управо говору, на основу чега ћемо у наредном поглављу осветлити и језик.

2.2.1.1. Проблем једнаке изворности говора са чуствовањем и разумевањем

Обраду проблема језика, коју смо претходно означили као феноменолошку и фундаментално-онтолошку, а чији предмет, како смо видели, представља јединствени феномен говора/језика, даље ћемо представити сагледавањем Хајдегеровог разумевања говора у контексту структура егзистенције. Како смо претходно навели, оваква анализа представља основ за даље разумевање начина на који Хајдегер поставља и обраду феномена језика, као и његово утемељење у говору.

Како смо видели, говор Хајдегер третира као један момент егзистенцијалне структуре докучености. Када говор поставља у оквире докучености, Хајдегер га поставља у њен *трансцендентални аспект*, односно доводи га у везу са чуствовањем и разумевањем. Он каже: „Чуствовање и разумљење једнако су

³³³ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 103.

изворно одређени путем *говора*".³³⁴ Такође и: „Егзистенцијално, *говор је једнако изворан као и чуствовање и разумљење*".³³⁵

Из датих навода можемо закључити следеће: (1) најпре, *говор* је један вид троструке рашчлањености *трансценденталног аспекта докучености*, поред друга два - чуствовања и разумевања; (2) даље, веза чуствовања, разумевања и говора означена је одредницом *једнаке изворности*; (3) напоскон, говор је једнако изворан разумевању и чуствовању *на егзистенцијални начин*. Карактер говора као аспекта егзистенцијалне структуре докучености, стога, мора се разумети управо полазећи од његове једнаке изворности са чуствовањем и разумевањем.

Најпре треба разјаснити шта се тачно подразумева под једнаком изворношћу. Хајдегер каже: „Али то, да се нешто што је изворно не да изводити из другога, не искључује многоврсноћ карактера битка који су за њ конститутивни. Покажу ли се, они су онда егзистенцијално једнако изворни”.³³⁶ Другим речима, појам егзистенцијалне једнаке изворности говори о структурама егзистенције које се у погледу целокупне егзистенцијалне конституције тубивствовања налазе на истој равни. Ни једна од ових структура не може да се утемељи у другој – оне су напоредне.³³⁷ Ради се, дакле, о онтолошкој вези различитих конститутивних карактера бивствовања.³³⁸

Међутим, одмах након што је утврдио да је говор једнако изворан као и разумевање и чуствовање, Хајдегер додаје и то да „Говор јест артикулација разумљивости”.³³⁹ Овај Хајдегеров став веома је проблематичан, и он представља основ за различите интерпретације Хајдегеровог разумевања говора.

³³⁴ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 152.

³³⁵ Исто, стр. 183.

³³⁶ Исто, стр. 150.

³³⁷ Хајдегер додаје: „Феномен једнаке изворности конститутивних момената бивао је у онтологији често занемарен услед једне методски необуздане тенденције к доказивању поријекла свега и свачега из неког једноставног 'праузрока'”. Исто, стр. 150.

³³⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 22.

³³⁹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

Наиме, чини се да на основу овог става можемо закључити да говор *није* једнако изворан са разумевањем, већ да је он изведена структура, структура која се темељи у разумевању. Ако је говор артикулација *разумљивости* [*Verständlichkeit*], а разумљивост очигледно припада разумевању, онда се чини да Хајдегер овде тврди да и говор припада разумевању, односно да је разумевање говору надређена егзистенцијална структура.

У складу с тим, говор не би могао да буде једнако изворан не само са разумевањем, већ ни са осећавањем, будући да су осећавање и разумевање „два једнако конститутивна начина на које Ту јест”.³⁴⁰ Тако бисмо морали закључити да Хајдегер сам себи противречи када је реч о одређењу говора с обзиром на структуре егзистенције. Другим речима, морали бисмо се одрећи стратегије тумачења говора полазећи од његове једнаке изворности са осећавањем и разумевањем.

Такав закључак би био сасвим природан, јер је његова позадина менталистичка предрасуда о језику као спољашњем знаку за мисли. Наиме, традиција филозофског разматрања језика баштини идеју да је језик, говор, подређен мишљењу, односно да је он у његовој функцији, да представља његову артикулацију и осећање. Међутим, будући да код Хајдегера ни језик, ни његов садржај, па чак ни мишљење нису схваћени менталистички, наведени Хајдегеров став мора се другачије тумачити.

Решење нашег проблема можемо тражити у реченици која претходи оној у којој Хајдегер тврди да је говор артикулација разумљивости. Она гласи: „Разумљивост је такођер већ прије присвајајућег излагања увијек већ рашчлањена”.³⁴¹ Хајдегер, дакле, сугерише да однос говора и разумевања треба расветлити уз помоћ *излагања* [*Auslegen*].

³⁴⁰ Исто, стр. 152.

³⁴¹ Исто, стр. 183.

Место фундаментално-онтолошке обраде излагања је унутар анализе разумевања.³⁴² Наиме, када говори о излагању, Хајдегер га одређује као *обликовање разумевања*, односно као оно у чему „разумљење присваја себи своје разумљено”.³⁴³ Овакво одређење излагања Хајдегер нуди у параграфу посвећеном прецизнијој анализи разумевања, те тврди како се излагање егзистенцијално темељи у разумевању, односно тврди да оно представља фундирани модус разумевања.³⁴⁴ У овом случају јасно је: излагање је изведена структура у односу на разумевање, односно они нису једнако изворни.

Однос разумевања и говора, као једнако изворних структура егзистенције, дакле, требало би да осветлимо полазећи од излагања, које се темељи у разумевању и није њима једнако изворна структура. Другим речима, прецизнијим тумачењем саме егзистенцијалне структуре разумевања требало би да доспемо до могућности да боље осветлимо њен однос према другој, њој напоредној структури – говору. Међутим, чак и ако се овде ослонимо на излагање, решење односа говора и разумевања испоставља се као проблематично; утолико смо претходно рекли да је управо ово место унутар *Бивствовања и времена* провоцирало различите интерпретације Хајдегеровог схватања говора.

Наиме, само излагање такође има свој фундирани модус - *исказ* [*Aussage*]. Исказ, како то каже Хајдегер, представља *изведени модус излагања*, односно његов *изведени облик*, те се и он, као и излагање, даље мора темељити у разумевању.³⁴⁵ Са друге стране, непосредно је јасно да је исказ управо један од облика појавног језика, и то онај који за научно и традиционално-филозофско разматрање језика има одликован значај. Ако језик вежемо за исказ, морамо закључити да се он темељи у излагању, које се даље темељи у разумевању; другим речима, онда би се и суштина језика морала тражити у разумевању, те говор и разумевање не би били једнако изворни.

³⁴² Овакву стратегију решења проблема једнаке изворности сугерише и Г. Фигал. Уп. Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomnologie der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, стр. 144.

³⁴³ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 169.

³⁴⁴ Уп. исто, стр. 169; von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 103-104.

³⁴⁵ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 175.

Хајдегерови ставови из *Пролегомене* потврђују овакво тумачење. Наиме, поглавље посвећено говору и језику у *Пролегомени* уведено је управо поглављем у чијем је фокусу излагање. У оквиру тог поглавља Хајдегер излагање одређује као *обликовање разумевања*, односно као његов *модус извршења*; као такво, излагање је схваћено и као „темељни облик свег спознавања”.³⁴⁶ Слично као у *Бивствовању и времену*, он као *примарни*, односно *функционални облик* излагања одређује „ословљавање нечега као нечега”: овим се прецизира смисао излагања као обликовања разумевања.³⁴⁷ Шта више, Хајдегер у *Пролегомени* и језик укључује у ову слику, те тврди да „језични израз – језик – постоји само ако постоји такво ословљавање, а такво ословљавање нечега као нечега могуће је само уколико постоји разумијевање”.³⁴⁸ На основу овога може се закључити да језик извесно, а по свој прилици и говор свој темељ налазе излагању, односно у разумевању.

Ипак, у контексту *Бивствовања и времена* ствари не стоје овако. Хајдегер експлицитно каже: „Отуда он [говор – У.П.] лежи већ у темељу излагања и исказа”.³⁴⁹ Уколико говор стоји у темељу излагања и исказа, онда он не може бити у њима утемељен; стога је однос излагања, разумевања и говора потребно сагледати на другачији начин.

Наиме, код Хајдегера можемо разликовати *два вида излагања: говорно излагање и излагање разумевања*; у овом пратимо фон Херманове интерпретације. Заправо, и ову разлику треба припремити разликовањем *два смисла разумевања*: једном је реч о *разумевању пројекта* [*entwerfende Verstehen*], а други пут о *разумевању излагања* [*auslegende Verstehen*].³⁵⁰

Ово разликовање можемо извести на основу два различита параграфа посвећена разумевању: у првом случају се ради о §31, насловљеном као *Тубитак*

³⁴⁶ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 301.

³⁴⁷ Уп. исто, стр. 302.

³⁴⁸ Исто, стр. 302-303.

³⁴⁹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

³⁵⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 105.

и разумљење, а у другом о §32, насловљеном као *Разумљење и излагање*. Други параграф разрађује први, али први поставља основе за анализе понуђене у другом.³⁵¹ Другим речима, разумевање излагања *темељи се* у разумевању пројекта; оба даље омогућавају *разумљивост* [*Verständlichkeit*], односно различите начине разумевања [*Verstehensweise*] који је сачињавају.³⁵²

Стога сада и у случају разумљивости можемо установити два њена вида: једном се ради о *разумљивости пројекта* [*entworfenen Verständlichkeit*], односно о разумљивости *разумевања пројекта*, а други пут о *разумљивости излагања* [*ausgelegte Verständlichkeit*], односно разумљивости *разумевања излагања*.³⁵³ Према претходно утврђеном моделу, разумљивост излагања мора се темељити у разумљивости пројекта. Будући да је Хајдегер тврдио да је говор артикулација *разумљивости*,³⁵⁴ исправно тумачење овог става и самог говора зависиће од тога на коју се разумљивост овде циља.

Наиме, када Хајдегер каже да је *разумљивост увек већ рашичлањена пре излагања*,³⁵⁵ онда ту може бити речи само о *разумљивости пројекта*, будући да се ради о разумљивости *пре излагања*.³⁵⁶ Исправно тумачење говора, стога, треба да се изведе полазећи од разумљивости разумевања пројекта, не излагања.

Међутим, ако смо проблематични Хајдегеров став да је говор *артикулација разумљивости* претходно прецизирали у погледу одређења разумљивости о којој је овде реч, сада треба прецизније сагледати и појам артикулације. На основу такве анализе оба за одређење говора централна појма бићемо у позицији да понудимо и његово исправно тумачење, а самим тим и тумачење карактера његовог односа према разумевању.

³⁵¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 65.

³⁵² Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 169; von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 105; *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 66.

³⁵³ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 105.

³⁵⁴ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

³⁵⁵ Уп. исто.

³⁵⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 105.

Такво тумачење, међутим, орјентисано је на појам *рашчлањености* [*Gliederung*], будући да Хајдегер каже да је „разумљивост [...] прије присвајајућег излагања увијек већ *рашчлањена*”³⁵⁷ [курзивом истакла У.П.]. Појам рашчлањености, дакле, најпре прецизира наше схватање разумљивости пројекта, полазећи од које треба тумачити говор. Међутим, наслањајући се на овај став, Хајдегер даље тврди да је говор артикулација разумљивости: појам рашчлањености тако стоји у непосредној вези са појмом артикулације, и омогућава нам да повежемо Хајдегера тврђења.

Појмове *артикулације* и *рашчлањености* овде треба разумети као блиске по значењу: када каже артикулација, Хајдегер не мисли на конкретне речи и изразе, већ управо на разлагање, рашчлањивање, развијање неке разумљивости. Управо ову *артикулацију*, односно *рашчлањивање разумљивости* смо раније означили као *говорно излагање*, које смо разликовали од *излагања разумевања*: како смо видели, ради се о *рашчлањивању разумљивости пројекта*. Према претходним налазима, говорно излагање онда је изворније од излагања разумевања, односно од оног излагања које се темељи у разумевању, будући да оно рашчлањује разумљивост пројекта која претходи излагању разумевања.³⁵⁸ Такво излагање разумевања Хајдегер означава као обликовање разумевања, у ком разумевање „не постаје нешто друго, него постаје оно сáмо”.³⁵⁹

Међутим, уколико разликујемо између *говорног излагања* и *излагања разумевања*, онда морамо сагледати због чега оба означавамо као излагање. Наиме, као и говорно излагање, и излагање разумевања представља некакво рашчлањивање. Као рашчлањивање, оно може бити само рашчлањивање неке разумљивости; међутим, овде је реч о *разумљивости излагања*, односно о *разумљивости разумевања излагања*. Такво излагање онда је „обрада могућности пројектираних у разумљењу”.³⁶⁰ Рашчлањивање на начин излагања, стога, није ни

³⁵⁷ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

³⁵⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 66-67.

³⁵⁹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 169.

³⁶⁰ Исто.

једино, ни темељно рашчлањивање о ком Хајдегер говори: како видимо, постоји и говорно рашчлањивање [*redende Gliedern*], које му претходи.

Говорно излагање – артикулација – рашчлањивање сада може да послужи као средство за решење проблема односа разумевања и говора, односно оно обезбеђује могућност да се тврди да су они једнако изворни. Како смо видели, оно представља изворно рашчлањивање разумљивости пројекта, те стога не може да се темељи у разумевању.

Уколико се, дакле, ради излагању као таквом, оно заиста и није једнако изворно разумевању, будући да је фундирано у пројекту, односно да представља његов модус. Међутим, уколико се ради о артикулацији, схваћеној као *говорно рашчлањивање*, онда она није утемељена у пројекту, већ она претходи сваком даљем излагању и рашчлањивању у његовим оквирима. Утолико је оно што је разумљено у пројекту разумљено *на начин говорног рашчлањивања* и њим унапред одређено. Говор, као суштина језика, тако је фундаменталнија и изворнија структура од излагања.

Другим речима, разумевање *излагања* се темељи у разумевању *пројекта*, али то не важи за говорно излагање. Стога, уколико разумевање схватимо као разумевање пројекта, овде може бити речи о једнакој изворности говора и разумевања.³⁶¹ На тај начин мотив излагања, односно продубљена анализа самог разумевања, обезбедили су нам да однос говора и разумевања схватимо као једнако изворан.

Овакав закључак, међутим, важи и за осећавање: наиме, Хајдегер тврди да и за осећавање важи извесна изложивост, будући да оно има „исто порекло као и разумљење”, „оно борави у неком извесном разумевању”.³⁶² Другим речима, преплетеност осећавања и разумевања омогућава нам да их не разликујемо у погледу могућности да буду рашчлањени говором, односно „изложени” у језику. Чињеница да се у *Бивствовању и времену* детаљно образлаже само начин на који

³⁶¹ Уп. von Hermann, *Subjekt und Dasein*, стр. 104-105.

³⁶² Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 182.

се то дешава са разумевањем не мења на ствари; можемо претпоставити да се слична анализа може применити и на чуствовање.³⁶³

Да закључимо: могућност да чуствујућа-разумљивост, као оно што је захваћено чуствовањем и разумевањем, у целини буде рашчлањена у говору и изложена језиком, говори у потврду тезе о једнакој изворности говора, чуствовања и разумевања.

На тај начин однос трију структура разумева и Ј. Алер: он тврди да су чуствовање, разумевање и говор три конститутивна аспекта докучености, те да се они међусобно одређују.³⁶⁴ Међутим, Алер ипак тврди да је веза разумевања и чуствовања у извесном смислу ближа, односно да се они преплићу попут плетива.³⁶⁵

Пример Алеровог тумачења указује нам на кључни проблем тезе о једнакој изворности, која је, како смо рекли, прузроковала бројне недоумице у погледу Хајдегеровог разумевања говора, а самим тим и језика: на основу реченог није јасно због чега се однос три структуре разликује, иако је постављен као једнако изворан. Иако Алер тврди да исти однос важи и за везу чуствовања и говора, односно разумевања и говора, он не улази у образложење своје тезе, те се чини да ипак постоји разлика у односу чуствовања и разумевања са једне, те њиховог односа са говором са друге стране.³⁶⁶ Слично важи и за тумачење М. Вратхола.³⁶⁷

Стога, будући да смо претходно тврдили да се карактер говора мора одредити с обзиром на егзистенцијалне структуре којима он припада, испоставља се да није довољно утврдити *могућност* једнако изворног односа говора са чуствовањем и разумевањем, већ да је потребно и поближе одредити *карактер* овако схваћеног односа егзистенцијалних структура.

³⁶³ Уп. von Hermann, *Subjekt und Dasein*, стр. 108.

³⁶⁴ Уп. Aler, J., „Heidegger's Conception of Language in *Being and Time*”, стр. 49.

³⁶⁵ Исто.

³⁶⁶ Исто.

³⁶⁷ Уп. Wrathall, M. A., *Heidegger and Unconcealment*, стр. 106-107.

2.2.1.2. Егзистенцијални карактер једнаке изворности говора са чуствовањем и разумевањем

У претходним разматрањима прецизирали смо разликовање говора и језика, те представили проблем одређења говора с обзиром на његов карактер егзистенцијалне структуре: тако је било речи о могућности да се потврди Хајдегеров теза о једнакој изворности чуствовања, разумевања и говора, као и о различитим проблемима који на основу ње проистичу. У светлу тих проблема, испоставило се да утврђивање могућности да се говор разуме као једнако изворан са чуствовањем и разумевањем није довољно за његово потпуно одређење: карактер односа егзистенцијалних структура мора се поближе појаснити.

Наше претходне анализе превасходно су фокусирали однос говора и разумевања, при чему смо тврдили да се карактер овог односа може приписати и односу говора и чуствовања. До сада је утврђено да (1) под говором треба разумети *говорно раишчлањивање разумљивости пројекта*, односно да (2) под разумевањем треба разумети разумевање пројекта. Њихов однос, дакле, представљен је као однос једнаке изворности.

Међутим, када први пут говори о овом односу, Хајдегер експлицитно каже да су „чуствовање и разумевање једнако изворно одређени путем *говора*”.³⁶⁸ Овај Хајдегеров став додатно компликује тумачење тезе о једнакој изворности: уколико су чуствовање и разумевање *одређени* путем говора, како говор може бити једнако изворан са њима? Да ли можда једнаку изворност треба разумети тако да се она односи на разумевање и чуствовање, али не и на говор? Да ли је можда реч о томе да говор *на једнак начин* одређује и чуствовање и разумевање?

Овакво тумачење било би погрешно. О томе нам најпре сведочи претходно анализирано место, где Хајдегер тврди да је „*егзистенцијално говор једнако изворан као и чуствовање и разумљење*”.³⁶⁹ Како, онда, треба разумети ова два тврђења? Да ли је у питању противречност или непрецизност?

³⁶⁸ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 152.

³⁶⁹ Исто, стр. 183.

Према фон Херману, овај проблем је посебно наглашен и погрешно решаван у различитим интерпретацијама Хајдегерове филозофије: разлог томе лежи у превиђању или недовољно доследном праћењу Хајдегеровог феноменолошког метода.³⁷⁰ Такве погрешне интерпретације, према фон Херману, занемарују могућност да се једнака изворност схвати у *два различита смисла*: једном у контексту односа између разумевања и чуствовања, а други пут у контексту њиховог односа са говором. Како смо видели, Алерова интерпретација сугерише такву могућност, али је не изводи, те стога остаје нејасна. Међутим, уколико повучемо овакву разлику, онда можемо тврдити да једнака изворност говора са чуствовањем и разумевањем има особен карактер: како смо видели, она је и прецизирана као *егзистенцијална*.³⁷¹

Са друге стране, уколико ову разлику не узмемо у обзир, сматра фон Херман, онда се према појму једнаке изворности односимо *логички*, а не феноменолошки. Другим речима, ми онда занемарујемо могућност његове (феноменолошке) димензионираности: из перспективе логике такво тумачење може бити исправно, али оно ипак маши Хајдегерове намере. Будући да је код Хајдегера у фундаменталној онтологији увек реч о феноменолошком поступку, онда се и у тумачењу мора пратити „логика” саме ствари, односно начин на који нам се она сама од себе показује.³⁷² Усклађивање два наведена места, према овом тумачењу, које и ми пратимо, мора да прати *начин и место обраде* проблема једнаке изворности према Хајдегеровом извођењу.

Уколико је тако, онда смо ми у претходном поглављу већ понудили решење једног од таквих случајева једнаке изворности, утврдивши да је говор о ком је реч у погледу једнаке изворности заправо говорна рашчлањеност разумевања пројекта, а да је разумевање о ком је реч управо само то разумевање пројекта. Стога њихов однос треба схватити тако да се разумевање пројекта не одвија *ни пре, ни после* говорног рашчлањивања, већ *заједно са њим* -

³⁷⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 104.

³⁷¹ Уп. исто, стр. 105.

³⁷² Уп. исто, стр. 104.

истовремено.³⁷³ Како смо видели, исто се може применити и на чуствовање, те овакво схватање једнаке изворности исцрпљује њен смисао у погледу односа говора са чуствовањем и разумевањем.

Из овог закључка даље можемо извести последицу да говор као суштину језика треба разумети као *начин бивствовања тубивствовања*, односно егзистенције; исто важи и за чуствовање и за разумевање. Овим, стога, прецизирамо и претходно усвојено, али недовољно разјашњено одређење особене једнаке изворности говора са чуствовањем и разумевањем као *егзистенцијалне*. Њен егзистенцијални карактер односи се, онда, на то да сва три појма представљају *начине егзистенције*, односно њене *структурне моменате*, али такође и на то да су ова три структурна момента смештена на исту раван егзистенцијалне структуре, односно у оквир трансценденталног аспекта докучености.

Међутим, овим и даље није све решено. Питање које се сада поставља је на који начин се може успоставити и представити међусобни однос егзистенцијалних структура? Другим речима, сада изнова, али у радикалнијем захвату, питамо о томе шта значи егзистенцијална једнака изворност, односно како треба схватити говор као егзистенцијалну структуру.

Уколико је наше питање о егзистенцијалној једнакој изворности сада питање о карактеру односа егзистенцијалних структура говора, разумевања и чуствовања, онда се оно може разложити на неколико момената, који ће по својој структури пратити и наше претходне недоумице. Наиме, најпре треба утврдити (1) да ли је карактер односа између чуствовања и разумевања исти као карактер њиховог односа са говором? Уколико је већ познато да нема разумевања без чуствовања, нити чуствовања без разумевања, да ли исто важи и за говор? Даље, (2) будући да је претходно ипак више речи било о односу говора и разумевања, сада је потребно посебно осветлити карактер односа између чуствовања и говора као говорног рашчлањивања. Напокон, (3) потребно је истражити особени карактер говорног рашчлањивања, посебно у погледу његовог

³⁷³ Уп. исто, стр. 106.

разликовања спрема рашчлањивања понуђеног са излагањем. У оквиру овог потпоглавља најпре ћемо се посветити првом и другом питању, односно карактеру односа трију егзистенцијалних структура, а треће питање биће тема следећег поглавља.

Као што је већ познато, Хајдегер изричито тврди да „чувствовање увијек има своје разумијевање”, односно да је „разумљење увијек расположено”.³⁷⁴ Уколико је тако, односно уколико једнаку изворност ове две егзистенцијалне структуре треба разумети тако да се оне међусобно раздвајају само за потребе анализе и услед особених могућности тематизације које пружа феноменолошки поступак, а да су на делу, у фактичкој ситуацији, оне увек нераскидиво преплетене, онда заиста можемо тврдити да нема разумевања без чувствовања и обрнуто. На основу овога онда нам је могуће закључити и следеће: разумевање пројекта, које се дешава *заједно са* рашчлањивањем говора, није *само* разумевање пројекта, већ је оно увек некако „расположено” разумевање (пројекта).

Иако у *Прологомени* нигде не говори о једнакој изворности чувствовања и разумевања експлиците, Хајдегер ипак говори о томе да разумевање захвата целину докучености, односно да се „протеже увијек на пуну разумљивост”.³⁷⁵ Будући да разумевање одређује као „*бивствено извршење тих могућности битка, које означавамо откривеношћу*”,³⁷⁶ а да чувствовање одређује као „*априори откривености и отворености*”,³⁷⁷ чини се да у овој фази Хајдегер визири међусобну одређеност и зависност двају структура, али да их ипак не поставља као једнако изворне.³⁷⁸ Утолико наше истраживање карактера егзистенцијалне једнаке изворности мора да се ограничи на ставове из *Бивствовања и времена*.

³⁷⁴ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 162.

³⁷⁵ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 299.

³⁷⁶ Исто, стр. 298.

³⁷⁷ Исто, стр. 297.

³⁷⁸ О овоме сведочи и чињеница да Хајдегер у *Прологомени* ипак говори о једнакој изворности, али наглашено *не* у случају односа чувствовања и разумљења. У конкретном, он говори о *једнако изворном карактеру* чувствовања и докучености [*Erschlossenheit*], који заједно конституишу откривеност [*Entdecktheit*]. [Уп. исто, стр. 297.] Хајдегер у *Прологомени* још једном уводи једнаку

Проблем једнаке изворности, који ће нам помоћи да прецизирамо смисао говора у овим оквирима, сада дефинишемо као проблем односа говора и *баченог пројекта*. Другим речима, оно што говорно рашчлањивање рашчлањује, како смо видели, разумевање је конституисано како пројектом, тако и чуствовањем - баченошћу: стога можемо говорити о *бачено-пројектном разумевању* [*geworfen-entwerfende Verstehen*].³⁷⁹ Утолико можемо тврдити и то да се говор, као суштина језика, дешава *заједно са целокупним докучивањем бивствовања-у-свету*, у оба његова конститутивна аспекта.

Другим речима, анализе које смо претходно спровели на примеру односа говора и разумевања, а које су резултовале закључком да говорно рашчлањивање обухвата разумевање пројекта, сада можемо проширити и на чуствовање. Проширење се у овом случају не врши по аналогiji двеју конститутивних структура докучености, већ с обзиром на међусобно са-одређивање разумевања пројекта и чуствовања: разумевање је увек чуствујуће.

Говорно рашчлањивање, дакле, одвија се *заједно са* бачено-пројектним разумевањем, не споља, већ *унутар* њега. Како то тврди фон Херман, оно је утолико, као егзистенцијална структура, више *карактер* егзистенцијала чуствовања и разумевања, него што представља неки трећи, засебан егзистенцијал поред њих.³⁸⁰ Другим речима, иако се у сва три случаја ради о егзистенцијалним структурама, оне ипак *као структуре* нису идентичне: разумевање и чуствовање су „два једнако конститутивна начина на које Ту јест”,³⁸¹ док говор представља неку врсту *начина* њиховог бивствовања, њиховог *јесте*. Говор би, тако, прецизирао (егзистенцијални) карактер ових двају егзистенцијалних структура.

изворност када каже да су откривеност (докученост) света и са-откривеност сопственог у-бивствовања, која јој је припадна, *једнако изворне*. Уп. исто, стр. 294.

³⁷⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 108.

³⁸⁰ Уп. исто, стр. 109, 112.

³⁸¹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 152.

Овим смо делимично одговорили на прво и друго питање: однос говора са чувствовањем и разумевањем не може се схватити по моделу односа између самих чувстовања и разумевања. Иако сада можемо тврдити да заиста нема говора без чувстовања и разумевања, нити има чувстовања и разумевања без говора, карактер њиховог прожимања разликује се у односу на преходни случај.

Додатно, будући да се овде са говором ради о рашчлањивању целокупног домена докучивања бивствовања-у-свету, испоставља се да је егзистенција човека битно одређена суштином језика. Како то каже фон Херман, суштина језика захвата тачно толико колико и суштина човека.³⁸² У овоме, међутим, можемо видети фундаментално-онтолошке основе неких Хајдегерових ставова из позног периода, о чему ће посебно бити речи у нашем другом главном поглављу.³⁸³

Уколико ствар обрнемо и на основу претходног покушамо да изведемо прецизирање самог говора, можемо закључити да њему припадају *и* егзистенцијална баченост *и* егзистенцијални пројекат, *и* чувстовање *и* разумевање.³⁸⁴ Другим речима, суштину језика сачињава управо рашчлањеност, рашчлањивање овог јединства бачености и пројекта.

Међутим, наш одговор повлачи још једну импликацију. Наиме, уколико говор прожима и конституише чувствуюће разумевање, онда он није на истом нивоу егзистенцијалног устројства као и они. Другим речима, он представља *вишу инстанцу*, управо зато што одређује начин и карактер егзистенцијалних структура разумевања и чувстовања.³⁸⁵

Ово се може доказати аргументацијом по моделу *reductio ad absurdum*. Наиме, уколико претпоставимо супротно, односно уколико претпоставимо да је говор трећи егзистенцијал, на истој равни егзистенцијалног устројства као и

³⁸² Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 111.

³⁸³ Према мишљењу В. Анца, у овом контексту могуће је тврдити само то да се мишљење артикулише језички, не и да се оно одвија искључиво у елементу језика и у мери у којој језик њиме влада, као што је то случај са позним Хајдегером. Уп. Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, стр. 309.

³⁸⁴ Уп. Figal, G., *Phänomnologie der Freiheit*, стр. 143.

³⁸⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 113.

чувствовање и разумевање, онда никако не бисмо могли тврдити да их он унапред прожима. У том случају говор би био нешто поред чувствовања и разумевања, напореда са њима, односно чувствујуће разумевање не би било *одређено* суштином језика, као што то Хајдегер изричито тврди. Стога морамо закључити да говор *није* трећи егзистенцијал, односно да *није на истој егзистенцијалној равни*. Утолико смо претходно тврдили да говор прожима и одређује целокупну докученост бивствовања-у-свету, односно докученост у целини.

Другим речима, говор такође није нешто засебно у односу на докученост, као конституисану разумевањем и чувствовањем, већ је сама та докученост у целини прожета и одређена суштином језика. Утолико смо, коначно, дошли и до потпуног разјашњења позиције суштине језика унутар егзистенцијалне структуре тубивствовања.

Стога, уколико је говор виша инстанца и није трећи егзистенцијал истог ранга као разумевање и чувствовање, онда одредницу једнаке изворности у овом случају морамо тумачити на следећи начин: нити се говор темељи у чувствујућем разумевању, нити се чувствујуће разумевање темељи у говору; они су утолико једнако изворни у основном смислу овог појма. Како то каже Хајдегер, говор је егзистенцијално једнако изворан *као и* чувствовање и разумевање.³⁸⁶ Такође, из овога следи и да говорно рашчлањивање захвата тачно исти домен као и чувствујуће разумевање; другим речима, нема „остатка” у преклапању ових структура.

Међутим, уколико је говор ипак виша инстанца, поставља се питање да ли са егзистенцијалним карактером једнаке изворности говора и чувствујућег разумевања исцрпљујемо смисао говора, па и једнаке изворности која му се приписује?

Уколико разликујемо два смисла једнаке изворности, као што је претходно предложено, и уколико егзистенцијалне структуре распоређујемо на два различита нивоа, онда односу чувствовања и разумевања приписујемо један смисао једнаке изворности, а односу говора и докучености (чувствујућег

³⁸⁶ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

разумевања) други. При томе треба имати у виду да се ниво и смисао једнаке изворности, на који циљамо са говором и докученошћу, *принципијелно разликује* од оног који припада чувствовану и разумевању: овде се више не ради просто о једнакој изворности *унутар структура егзистенције*, већ о оној која реферира преко структура тубивствовања, у правцу бивствовања као таквог.³⁸⁷

Другим речима, чини се да обе ове егзистенцијалне структуре – и говор и докученост - упућују на неки хоризонт одакле су омогућене и у ком се темеље.³⁸⁸ Одређивање тог хоризонта, међутим, на позицијама фундаменталне онтологије није спроведено, те ће стога и одређивање говора овде остати донекле непотпуно. Ипак, сада можемо тврдити да говор *јесте* егзистенцијал, иако он то *није* на начин на који су то чувствоване и разумевање.³⁸⁹ Другим речима, говор не упућује само на конституцију тубивствовања, већ упућује и *преко ње*, на бивствовање сâмо.

Слично, изгледа, важи и за докученост: оба ова егзистенцијала, иако упућују на неке фундаменталне структуре тубивствовања, које темеље, не могу се сами утемељити ни у једној од њих. Стога их као егзистенцијале и егзистенцијалне структуре морамо узети само у ужем и строго одређеном значењу: они се као такви могу прихватити једино уколико ствар сагледавамо *унутар* конституције тубивствовања и *полазећи* од ње.

Овакво решење, изгледа, сугерише и фон Херман, када разликује између *докучености* [*Erschlossenheit*] и *отворености* [*Aufgeschlossenheit*]. Иако је ово разликовање изворно Хајдегерово, оно код фон Хермана задобија посебан методски значај.³⁹⁰ Наиме, фон Херман појам отворености користи далеко

³⁸⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 27.

³⁸⁸ Уп. Jaeger, H., *Heidegger und die Sprache*, стр. 13. Сличну интерпретацију заступа и В. Анц, који сматра да се „све што је дато за разумевање, будући разложено, увек језички може артикулисати и делити”, односно да „тубивствовање себе језички артикулише”. Међутим, то још увек не значи да је језик место на ком се само бивствовање очитује, односно да мишљење зависи од језика. Уп. Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, стр. 309; Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, стр. 100; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 146.

³⁸⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 112. Фон Херман чак тврди да је говор „егзистенцијал више бити”, будући да прожима све остале егзистенцијале. Уп. исто, стр. 113.

³⁹⁰ Наиме, о односу отворености и докучености Хајдегер унутар *Бивствовања и времена* говори само једном, и то управо када уводи појам докучености: он га тада објашњава управо путем отворености. Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 84-85.

учесталије од Хајдегера, и то, како се чини, управо када жели да укаже на онај аспект докучености који превазилази егзистенцију тубивствовања, односно који смера на бивствовање као такво.³⁹¹

Према овом тумачењу, говор, као суштина језика, и докученост, као место на ком је тубивствовање *ту*, на ком је уопште отворено поимање бивствовања (сâмог тубивствовања, али и бивствовања уопште), *једнако су изворни*.³⁹² Њихова једнака изворност не заснива се на структурама тубивствовања, већ на бивствовању као таквом.

Међутим, као што је већ поменуто, овај значајан закључак о суштини језика са позиција *Бивствовања и времена* даље не можемо прецизно развијати – он наговештава начин на који ће Хајдегер у позним радовима изнова промишљати позиције своје ране филозофије. На то упозорава В. Анц, када каже да се на позицијама фундаменталне онтологије може говорити о одређености мишљења говором, али не и о томе да говор влада мишљењем, односно да се мишљење темељи у говору.³⁹³

Уколико, дакле, прихватимо тезу о једнакој изворности говора и докучености, остајемо без потпуног решења. Ова могућност је, као што смо претходно навели, отворена на основу навода да су чувствовање и разумевање једнако изворно *одређени* путем говора; ово место не можемо просто свести на већ познати став да су сами чувствовање и разумевање једнако изворни, те стога у истом односу спрема говора. Напротив, место тумачимо на следећи начин: иако су и чувствовање и разумевање и говор усмерени на исти домен, онај који је отворен докученошћу, они се међусобно разликују, и то тако да говор *одређује* ова два конститутивна начина оног Ту. То значи да су они артикулисани, изграђени, диференцирани и обликовани путем говора, што потврђује и навод да је говор

³⁹¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 24, 27; *Subjekt und Dasein*, стр. 110. У том смислу он, на пример, каже да је *ту* тубивствовања *отворено* у чувствовању и разумљењу, или да говорно рашчлањивање има *онтолошки карактер* отворености. То потврђује и тумачење Т. Кисела, према коме је исти домен у игри и са *Пролегоменом*. Уп. Kiesel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, стр. 364-365.

³⁹² Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 113-114, 126.

³⁹³ Уп. Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger“, стр. 309.

артикулација разумљивости. Међутим, Хајдегер нигде не говори о томе да је и говор један од конститутивних начина оног Ту; стога сада можемо поставити питање о једнакој изворности говора и докучености.

Уколико питање овако поставимо, онда се феноменолошки окрећемо у месту: не гледамо више на то шта је са разумевањем бивствовања тубивствовања откривено, већ гледамо обрнуто, у правцу самог тог откривања, односно онога што га омогућава. Тачније, гледамо ка оном „откуда и како”, за које Хајдегер експлицитно каже да овде још увек није разјашњено.³⁹⁴ Другим речима, питамо се о томе који је то хоризонт на основу ког се појављује нешто попут разумевања бивствовања (тубивствовања); као такав хоризонт може да важи само разумевање бивствовања уопште. Чини се да једнака изворност докучености и говора смера управо на ово, на бивствовање као такво, као оно што обоје омогућава.³⁹⁵

Како се то дешава и на који начин се докученост и говор темеље у разумевању бивствовања као таквог овде уопште није разрађено. Ипак, овде можемо да извучемо још један закључак: уколико је тематизација говора унутар *Бивствовања и времена* смештена у аналитику тубивствовања, онда ове пасаже не треба разумети као коначну и исцрпну Хајдегерову тематизацију проблема језика, већ само као његову тематизацију на темељу и у оквирима егзистенцијалности егзистенције. Овде, дакле, још увек постоји могућност да се проблем језика тематизује и на другим нивоима фундаменталне онтологије, пре свега на нивоу тематизације бивствовања уопште.

У том смислу на почетку истраживања проблема језика у оквирима фундаменталне онтологије говорили смо о томе да је овај проблем у функцији аналитике тубивствовања, у коју је смештен, а да је она сама у функцији обраде питања о смислу бивствовања, као основне Хајдегерове нити водиле на путу израде фундаменталне онтологије. У светлу тих примедби сада можемо тврдити

³⁹⁴ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 153.

³⁹⁵ „Das, *worin* sich das Dasein in der weise der Befindlichkeit geworfen erfährt, ist nicht nur sein selbsthaftes Für-sich-Eschlossensein, sondern die Erschlossenheit von Sein-überhaupt des Seienden im Ganzen, aber so, daß diese ganzheitliche Erschlossenheit offen ist *in* einem und *für* ein Selbst.” von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 35.

да је проблем језика, особито с обзиром на анализу и одређење говора као егзистенцијалне структуре, изведен у домену егзистенцијалности егзистенције, али не и у контексту начелног питања о бивствовању као таквом.

Ипак, иако није изведен у овом ширем смислу, чини се да се на основу понуђених Хајдегерових решења може тврдити да је он ипак био схваћен и у том смислу, те да можемо говорити о томе да начин обраде проблема језика непосредно проистиче из начина на који Хајдегер визира свој пројекат фундаменталне онтологије у целини.³⁹⁶ Недовршеност овог пројекта условљава и немогућност потпуног одређења говора у овом проширеном контексту.

Овим закључком завршавамо наше анализе посвећене говору као припадном егзистенцијалној структури докучености, односно говору као егзистенцијалној структури уопште. Међутим, будући да докученост припада *у-бивствовању*, а оно представља само један од три момента јединственог феномена *бивствовања-у-свету*, овако представљен говор потребно је сагледати и наспрам друга два момента овог феномена. Наше наредне анализе најпре ће у том контексту осветлити проблем језика с обзиром на *световност света*, чиме ће и одређење говора као *говорног рашчлањивања* бити прецизније размотрено.

2.2.2. Говор као рашчлањивање целокупне докучености бивствовања-у-свету

Наша разматрања у претходним поглављима посветили смо позиционирању проблема језика у оквирима Хајдегерове фундаменталне онтологије. При томе смо најпре означили и образложили место обраде овог проблема унутар егзистенцијалне аналитике *убивствовања*, а потом смо прецизније представили и начин његове обраде у тим оквирима.

Наша разматрања тако су најпре резултовала разликовањем између језика и његове егзистенцијално-онтолошке суштине, односно оцртавањем целовитог проблема језика према Хајдегеру. Потом смо прецизније појаснили како заправо треба разумети говор као суштину језика, односно као егзистенцијалну структуру:

³⁹⁶ Уп. исто, стр. 33.

ова разматрања прецизирала су говор као *говорно рашчлањивање*. Напокон, било је назначено и то да се језик темељи у тако схваћеном говору, те да се и решење целовитог проблема језика мора тражити у таквом њиховом односу.

Наша наредна истраживања биће посвећена прецизнијем разматрању говора као говорног рашчлањивања, пре свега с обзиром на већ усвојено разликовање *говорног излагања* и *излагања разумевања*. Сагледавање овог проблема помериће наша истраживања у домен целовитог феномена *бивствовања-у-свету*, а најпре у домен *световности света*.³⁹⁷ Другим речима, даља разматрања представљају покушај да се одговори на треће од назначених кључних питања у погледу одређења говора.

Претходно смо рекли да је говор одређен као *говорно рашчлањивање разумљивости пројекта*, односно да он рашчлањује целокупан домен докучености бивствовања-у-свету, будући да је овде реч о разумљивости *бачено-пројектног разумевања*. Уколико је сада потребно подробније разумети карактер говора као говорног рашчлањивања, онда се мора осветлити *начин* на који говор унапред рашчлањује докученост бивствовања-у-свету: у те сврхе послужићемо се анализом везе *говорног излагања* и *излагања разумевања*.

Другим речима, Хајдегерово разумевање говора сада тумачимо полазећи од односа говорног рашчлањивања и онога што оно рашчлањује; ова два његова аспекта у нераскидивој су међусобној вези.³⁹⁸ Будући да смо претходно установили да говор на начин говорног рашчлањивања прожима целокупан домен докучености, онда оно што такав говор рашчлањује може бити само оно што је самом том докученошћу, односно чувствујућим разумевањем докучено.³⁹⁹ Међутим, уколико говор рашчлањује целокупан домен бачено-пројектног разумевања, а тај се домен изнутра додатно рашчлањује *на начин излагања*

³⁹⁷ Трећи такав конститутивни аспект визирања јединственог феномена бивствовања-у-свету, *са-бивствовање*, односно *самобивствовање*, у вези са проблемом језика анализираћемо унутар поглавља посвећеног структурним моментима говора.

³⁹⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 111.

³⁹⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 77.

разумевања, веза говорног излагања и излагања разумевања испоставља се као погодна за прецизније тумачење карактера говорног рашчлањивања.

Наиме, видели смо да *говорно излагање*, артикулација, рашчлањује *оно разумљено у разумевању пројекта*. Међутим, оно разумљено у разумевању пројекта додатно је унутар егзистенцијалне структуре разумевања/пројекта рашчлањено *излагањем разумевања*. Излагање разумевања, које се темељи у пројекту и које представља његову изведену структуру, рашчлањује, међутим, *оно разумљено у разумевању излагања*. Будући да говорно излагање унапред одређује начин рашчлањивања излагања разумевања, онда његов карактер можемо прецизније одредити управо на основу односа излагања разумевања и оног што оно рашчлањује.

Излагање разумевања Хајдегер у §32 *Бивствовања и времена* представља на следећи начин: „Пројектирање својствено разумљењу има властиту могућност да се обликује. Обликовање разумљења називамо *излагање*. У њему разумљење присваја себи своје разумљено”.⁴⁰⁰ Излагање је, тако, „обрада могућности пројектираних у разумљењу”.⁴⁰¹ Како смо видели, у *Пролегомени* Хајдегер на сличан начин каже да је излагање *обликовање разумевања*.⁴⁰²

Излагање разумевања, дакле, почива на разумевању пројекта, те рашчлањује његову говором већ рашчлањену разумљивост; оно је, стога, *језичког карактера*.⁴⁰³ Такву говорно рашчлањену разумљивост оно даље рашчлањује на себи својствен начин, и утолико говоримо о обликовању разумевања. Проблем односа говорног излагања и излагања разумевања стога се може дефинисати као проблем начина на који говорно излагање унапред одређује излагање разумевања.

Решење овог проблема Хајдегер представља уводећи *појам смисла [Sinn]*. У §34 он каже: „Оно што се у излагању, дакле изворније већ у говору, може

⁴⁰⁰ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 169.

⁴⁰¹ Исто.

⁴⁰² Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 301.

⁴⁰³ Језички карактер излагања, наравно, неће бити у равни суштине језика, већ на основу ње изведен, али тим не мање језички. Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 116.

артикулирати, назвали смо смисао”.⁴⁰⁴ У оквиру анализе излагања у §32 појам смисла дефинише се на следећи начин: „Смисао јест оно у чему борави разумљивост нечега”.⁴⁰⁵

Смисао је, дакле, оно што излагање разумевања рашчлањује. Међутим, Хајдегер наглашава да смо смислом назвали „оно што се у излагању, дакле *изворније већ у говору*, може артикулирати”⁴⁰⁶ [курзивом истакла У.П.]. Другим речима, испоставља се да је исти тај хоризонт смисла *најпре* рашчлањен у говору, а тек потом у излагању.⁴⁰⁷ Смисао се, дакле, испоставља као назив за оно што је докучено у осећавајућој бачености.⁴⁰⁸ С обзиром на то, можемо закључити да излагање разумевања претпоставља хоризонт смисла већ рашчлањен говором, односно да домен смисла *изворно* припада говорном рашчлањивању.

Овакав закључак у складу је са нашим претходним анализама: излагање разумевања унапред је одређено говорним излагањем, те оно може да рашчлањује само онај домен који је говором унапред већ рашчлањен. Такав домен, како видимо, означен је као смисао: он је, дакле, оно у чему је тубивствовање унапред отворено за рашчлањивање на начин излагања.⁴⁰⁹ Хајдегер ово потврђује следећим речима: „Појам смисла обухваћа формалну окосницу онога, што нужно припада томе што артикулира разумијевајуће излагање”.⁴¹⁰

Ипак, излагање разумевања говорно рашчлањени смисао додатно рашчлањује на себи својствен начин, те Хајдегер каже следеће: „У разумљењу Докучено, то Разумљено, увијек је већ тако приступачно, да код њега може његово 'као нешто' бити изричито истакнуто. То 'Као' твори структуру

⁴⁰⁴ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

⁴⁰⁵ Исто, стр. 172.

⁴⁰⁶ Исто, стр. 183.

⁴⁰⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 76.

⁴⁰⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 117.

⁴⁰⁹ Kockelmans, J., *Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 58.

⁴¹⁰ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 172.

изричности неког Разумљенога; оно конституира излагање”.⁴¹¹ Другим речима, особени начин на који излагање разумевања рашчлањује смисао, као „оно у чему борави разумљивост нечега”,⁴¹² одређен је *као-структуром*.

Када овде говори о разумљивости, Хајдегер циља на разумљивост *разумевања излагања*: о томе нам непосредно сведочи прецизирање, будући да Хајдегер говори о разумљивости *нечега*. Наиме, разумљивост пројекта још увек није орјентисана на неко нешто; она представља начелну разумљивост која се односи на целокупну докученост бивствовања-у-свету. Међутим, разумљивост излагања, која је у разумљивости пројекта утемељена, конкретнија је, будући да је додатно одређена рашчлањивањем излагања разумљивости. Она се утолико односи на диференцирање говорно рашчлањеног хоризонта смисла.

Када Хајдегер говори о односу смисла и излагања разумљивости, он, како смо видели, говори о *као-структури*, односно о структури *нечега као нечега*. Управо таква структура представљена је као конститутивна за излагање разумевања, односно као оно особено његовог начина рашчлањивања. Такво излагање разумевања, дакле, рашчлањује говорно већ рашчлањен смисао, оно докучено докучености бивствовања-у-свету, на начин *нечега као нечега*. Другим речима, оно диференцира ову докученост до докучивања неког појединачног бивствујућег, на такав начин да се оно сагледава *као бивствујуће*.⁴¹³ У складу са тим Хајдегер у *Пролегомени* тврди да је излагање, као обликовање разумевања, примарно обликовање управо у форми *нечега као нечега*.⁴¹⁴

Везу између овако рашчлањеног смисла и бивствовања бивствујућег Хајдегер објашњава на следећи начин: „Смисао јест *На-темељу-чега пројекта* [...] *из којег бива разумљено нешто као нешто*”.⁴¹⁵ Формулација *нешто као*

⁴¹¹ Исто, стр. 169.

⁴¹² Исто, стр. 172.

⁴¹³ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 115; *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 75.

⁴¹⁴ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 302.

⁴¹⁵ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 172.

нешто сведочи нам о томе да са говорно рашчлањеним смислом заправо унапред захватамо бивствовање бивствујућег, односно да нам бивствујуће *као бивствујуће* бива раскривено заједно са смислом даље рашчлањеним излагањем разумевања.⁴¹⁶

Другим речима, говорећи о смислу Хајдегер смера на услове могућности захватања бивствовања бивствујућег, и то како унутарсветског бивствујућег, тако и самог тубивствовања.⁴¹⁷ Хајдегер каже: „Ако је унутарсвјетско биће с битком тубитка открито, то јест стигло до разумијевања, кажемо да оно има смисао. Али строго узевши, оно што је разумљено није смисао, него је биће односно битак”.⁴¹⁸ Тиме је назначено и то да се са анализама говора у погледу на смисао крећемо у домену двоструке димензионалности докучености, а не више њеног трансценденталног аспекта.

Како смо већ видели, смисао представља оно што је докучено чувствујућим разумевањем, односно оно што је рашчлањено говором. Као такав, смисао се дотиче целокупне структуре бивствовања-у-свету, односно он захвата како егзистенцијалност тубивствовања, тако и начине бивствовања и откривеност унутарсветских бивствујућих. И једно и друго су битно захваћени структуром бивствовања-у-свету: утолико нам претходни навод само наглашава да ми *о смислу*, односно бивствовању неког бивствујућег не можемо говорити без позивања на онтолошку конституцију егзистенције.⁴¹⁹

Унутарсветска бивствујућа могу бити смислена или бесмислена, имати или немати смисао, само утолико што су *унутарсветска*, односно што су визирана наспрам *световности света*, која представља један од аспеката јединствене структуре феномена бивствовања-у-свету.⁴²⁰ Другим речима, једино

⁴¹⁶ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 57.

⁴¹⁷ Међутим, ово не важи на исти начин за тубивствовање и за друга бивствујућа, која су онтолошки различита од њега. Хајдегер каже: „Тубитак 'има' смисао само уколико је докученост битка-у-свијету 'остварљива' путем бића које се даде у њој открити. Отуда једино тубитак може бити смислен или бесмислен”. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 172-173.

⁴¹⁸ Исто, стр. 172.

⁴¹⁹ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 360.

⁴²⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 78-79.

тубивствовање може смисаоно захватити друга бивствујућа, те имати увид у њихово бивствовање: друга бића смислена су само за тубивствовање.

Смисао се, онда, испоставља као веома значајан појам, који нам омогућава да повежемо анализе понуђене у оквиру тематизације *у-бивствовања* и *световности света*, а које се тичу нашег проблема језика. У *Пролегомени* Хајдегер непосредно говори о овој „вези између говора и свијета”, односно о потреби да се анализира „битна повезаност феномена с оним што означавамо као значење у смислу значења ријечи”.⁴²¹ У *Бивствовању и времену* он каже: „Унутарсвијетска бивствујућа уопће пројектирана су на темељу свијета, то јест према некој цјелини значајности у чијим је односима упућивања бриговање као битак-у-свијету себе унапријед усидрило”.⁴²² Тек у том контексту унутарсветско бивствујуће има смисао, уколико је *откривено* и захваћено разумевањем.

Међутим, уколико говоримо о хватању бивствовања бивствујућих на основу хоризонта света, као целине унутарсветских односа, морамо нагласити да је свет у овим оквирима схваћен као *унапред фактички докучен*, односно као домен који је *унапред фактички рашчлањен*. Утолико је и хоризонт смисла, с обзиром на излагање разумевања везано за бивствовање бивствујућег, *унапред фактички одређен*.⁴²³

Другим речима, хоризонт смисла, рашчлањен говором, оно је докучено у докучености бивствовања-у-свету и утолико има карактер фактичности. Овим смо, стога, и карактер говорног рашчлањивања прецизирали као фактички. Уколико је хоризонт смисла увек унапред фактички дат за конкретну егзистенцију, он је дат као *фактички унапред говорно рашчлањен*.

То, међутим, значи да је даље његово рашчлањивање на начин излагања разумевања такође *фактички* условљено: правци тог рашчлањивања варирају и зависе од фактичке докучености, од случаја до случаја. Другим речима, за конкретну егзистенцију свет у својим односима биће на конкретан начин отворен,

⁴²¹ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 232.

⁴²² Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 172.

⁴²³ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 120.

докучен и смислен, а његово даље рашчлањивање на начин излагања разумевања пратиће ту конкретну датост.

Наиме, ако са излагањем разумевања говоримо о даљем рашчлањивању разумевања пројекта, онда је и овде реч о могућностима које су отворене фактички, унутар неког за тубивствовање датог света.⁴²⁴ Према тумачењу А. Велмера [Albrecht Welmer], овакво излагање разумевања представља актуализовање позадинског разумевања у конкретним ситуацијама, разумевања „in actu”.⁴²⁵ Оно је, стога, место на ком се говором рашчлањено разумевање даље обликује ка могућности да се неко бивствујуће, које срећемо унутар света и полазећи од њега, уопште разуме као бивствујуће.⁴²⁶

Овако схваћено излагање разумевања, како смо видели, одређено је путем *као-структуре*, која представља *изричитост* разумљивости разумљенога у пројекту.⁴²⁷ Структура *нечега као нечега* говори о томе на који начин се разумева оно што је у пројекту разумљено: она врло непосредно указује на то да је у питању одређени начин бивствовања.⁴²⁸ Као-структура, дакле, представља начин на који се разумевање пројекта даље изричито обликује у излагању разумевања, и за њега је конститутивна.⁴²⁹

Са структуром *нечега као нечега*, стога, долазимо до прве експлицитне везе говорног рашчлањивања и захватања бивствујућег у његовом бивствовању: будући да излагање разумевања почива на говорном излагању, као-структура унапред је одређена говором. Ова структура, стога, представља носиоца свих даљих језичких обликовања таквог захватања бивствујућег. Чак и ако она није

⁴²⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 66, 73; Kockelmans, J. J., „Language, Meaning, and Ek-sistence”, у: *On Heidegger and Language*, стр. 14.

⁴²⁵ Уп. Welmer, A., *Sprachphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 2004, стр. 353.

⁴²⁶ Уп. Guignon, C. B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, стр. 117-118.

⁴²⁷ Уп. Gethmann, K. F., „Die Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 293; „Die Möglichkeit der Seinsfrage in einer operativen Sprachtheorie”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, стр. 59-60.

⁴²⁸ Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 361.

⁴²⁹ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 302; Welmer, A., *Sprachphilosophie*, стр. 354.

експлицирана језички, у конкретном изразу, она увек унапред, из говорног рашчлањивања, условљава могућност да се неко бивствујуће *као бивствујуће* освоји и означи.⁴³⁰ Услови могућности да се *нешто као нешто* експлицира, дакле, почивају у самом говору; они се, међутим, у том облику експлицирају излагањем.⁴³¹

Структура *нечега као нечега*, односно *као-структура*, може бити изричито наглашена, или превиђена и нетематизована. У оба случаја, међутим, као подлежећа структура, она диференцира оно у пројекту разумљено и конституише излагање као обликовање разумевања пројекта – ово обликовање исцрпљује се у *као-структури*.⁴³² Ипак, оваква изричитост излагања не тиче се изговарања речи или реченица, односно не зависи од таквог „језичког” обликовања. Наиме, структура *нечега као нечега* не мора нужно и фактички бити језички изражена, у конкретном исказу или реченици. Хајдегер каже: „Арикулација Разумљенога у излажућем приближавању бића по нити водили 'Нечега као нечега' слиједи прије тематског исказа о томе”.⁴³³

Будући да смо *као-структуру* везали за излагање разумевања, а њега утемељили у говорном излагању, сада можемо тврдити да говорно излагање претходи *као-структури*. Другим речима, иако је омогућава, говорно рашчлањивање не зависи од ове структуре изричитости. Међутим, уколико је тако, онда је потребно објаснити начин на који се *као-структура* темељи у говорном излагању.

Хотећи да поближе објасни *као-структуру*, Хајдегер је везује за *предразумевање* и фундира у једној *пред-структури*, наиме у *предимовини*

⁴³⁰ Уп. Gethmann, K. F., „Die Möglichkeit der Seinsfrage in einer operativen Sprachtheorie”, стр. 58.

⁴³¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 68.

⁴³² Као- структура стога је универзална и незаобилазна. У том смислу она се поклапа са целином значења, као што ћемо касније видети. (Уп. Lafont, C., „Die Rolle der Sprache in *Sein und Zeit*”, у: *Heidegger Reexamined IV*, стр. 64; Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 207.) Са друге стране, оваква улога излагања и *као-структуре* оставља могућност да се излагање у методском смислу схвати као изворније, значајније од разумевања. Уп. Carman, T., *Heidegger's Analytic*, стр. 20-21.

⁴³³ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 170.

[*Vorhabe*], *предвидуку* [*Vorsicht*] и *предмнењу* [предпојму, *Vorgriff*]. Предразумевање се овде најпре односи на докученост бивствовања-у-свету у целини, која је унапред рашчлањена говором и с обзиром на коју смо говорили о смислу. Таква докученост унапред одређује сваки конкретни тематски став или сазнање, те утолико представља предразумевање: сваки теоријски или тематски став, који у свакодневници заузимамо, изведен је на основу оваквог предразумевања.⁴³⁴ Предразумевање је, стога, такође фактички дато: везу пред- и као- структуре тако можемо повезати са фактичким карактером говорног рашчлањивања, те ову анализу схватити као његову даљу разраду.

Када говоримо о томе да се као-структура излагања везује за предразумевање и фундира у његовој *пред*-структури, онда говоримо о томе да се свако „излагање креће у назначеној Пред- структури”, односно да „свако излагање, које треба прибавити разумијевање, мора да је већ разумјело оно што ваља изложити”.⁴³⁵ Другим речима, пред-структуру овде треба схватити као структуру разумевања оног разумљеног у баченом пројекту, у чувствујућој разумљивости; као таква, она је надређена као-структури излагања, и може да буде њен темељ.⁴³⁶ Ове две структуре се *не поклапају*, али се условљавају: излагање се обликује из једног разумевања докучености бивствовања-у-свету, које је унапред дато, што значи да је у процесу излагања оно о чему се излаже већ познато, на неки начин већ присвојено у пред-разумевању.⁴³⁷ Овде је, дакле, реч је о вези говорног рашчлањивања докучености целокупног бивствовања-у-свету и рашчлањивања које се реализује излагањем.

Како смо видели, пред-структура састоји се од *предимовине*, *предвидика* и *предмнења/предпојма*. Под предимовином овде треба разумети онај унапред дати смисаоно-значењски „материјал” са којим баратамо, те на основу кога градим

⁴³⁴ Уп. исто, стр. 171; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 71.

⁴³⁵ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 173.

⁴³⁶ Уп. исто, стр. 171; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 74.

⁴³⁷ Иако се на први поглед чини да се овде не доспева до чврстог тла, већ да се нејасан појам објашњава другим нејасним појмом и обрнуто, заправо се ради о коначном Хајдегеровом увођењу *херменеутичког круга* као методског и *онтолошког* аспекта објашњења. Уп. Kockelmans, J. J., „Ontological Difference, Hermeneutics, and Language”, стр. 219.

разумевање, вођени предвидиком: предвидик фокусира оно дато у предимовини у одређеном правцу, ка одређеној изложивости.⁴³⁸ Напокон, ова два аспекта предразумевања обезбеђују да се излагање у коначном и појмовно обликује, а одабир одговарајуће појмовности зависи од предмнења.⁴³⁹

Пред-структура предразумевања структура је која је непосредно везана за херменеутички аспект Хајдегеровог феноменолошко-херменеутичког метода. Позивање на троструку пред-структуру, стога, увек код Хајдегера представља знак да је реч о некој херменеутичкој ситуацији, ситуацији тумачења.⁴⁴⁰ Тако и у овом случају можемо закључити: анализом односа као- и пред-структуре Хајдегер говори о начину на који је конституисано разумевање бивствовања тубивствовања, у смислу једне наглашене херменеутике тубивствовања.⁴⁴¹ Такође, ови пасажии у конкретном говоре и о Хајдегеровом разумевању начина на који се феноменолошки визирана датост фактичности изнутра структурира до било каквог конкретног разумевања, са којим баратамо било у свакодневној ситуацији, било у оквирима фундаментално-онтолошког пројекта.

Како онда треба схватити однос двају структура? Прелаз између пред-структуре и као-структуре обезбеђен је путем појма *смисла*. Пред-структура представља троструко омеђавање и развијање целокупне докучености бивствовања-у-свету, тако да се отвара могућност њене даље диференцијације, издвајања и захватања бивствовања неког бивствујућег, које се у излагању показује путем структуре *нечега као нечега*. Означити нешто као нешто значи 1)

⁴³⁸ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 171; Грубор, Н., *Хајдегера филозофија уметности*, стр. 61.

⁴³⁹ Утолико се овај појам може превести и као *предпојам*. Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 171; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 74.

⁴⁴⁰ Уп. Грубор, Н., *Хајдегера филозофија уметности*, стр. 61.

⁴⁴¹ Појам *Auslegen*, који овде преводимо са *излагање*, такође се може превести и као *тумачење*. Стога његово место унутар егзистенцијалне структуре тубивствовања не смемо занемарити; утолико Хајдегер говори да је херменеутички круг „израз егзистенцијалне *Пред-структуре* самог тубитка”. (Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 174.) Хајдегер, посебно када је реч о аналитички тубивствовања, уводи *херменеутички* модел односа целине и делова, према ком су они увек у међусобном одређивању, односно део се не може разумети без освртања на целину, и обрнуто. Уп. Grondin, J., *Hermeneutik*, стр. 36-37.

имати га у *предразумевању* [*Vorhabe*], односно у једном смисленом захвату, на основу већ говорно рашчлањене докучености, 2) визирати га *као нешто*, односно с обзиром на неки *предвидик* [*Vorsicht*], те 3) тако га довести до могућности опoјмљавања, односно до *предпојма* [*Vorgriff*].

Ова разматрања прецизирају наше претходне налазе о егзистенцијалном и фактичком карактеру говорног рашчлањивања. Наиме, претходно смо о овоме говорили начелно, с обзиром на било коју даљу артикулацију; сада, међутим, говоримо о конкретном случају, али с обзиром на његове услове могућности. Стога, када је реч о излагању разумевања и као-структури, никада не треба изгубити из вида да се овде ради о конкретном бивствујућем и његовом конкретном излагању, односно о условима могућности тог излагања.⁴⁴²

Стога можемо закључити: иако условљена целокупношћу односа говора, разумевања и чуствовања, могућност да се бивствовање неког бивствујућег експлиците захвати реализује се најпре преко као-структуре, која припада излагању, а преко излагања и исказу.⁴⁴³ Ова као-структура је знак за онтолошко, од самих почетака његове тематизације: Аристотел је, по Хајдегеру, читаву онтологију развио око ове структуре, постављајући као њену централну тему питање о бивствујућем *као бивствујућем*.⁴⁴⁴

Хајдегер, међутим, повлачи разлику и унутар саме као-структуре: тако имамо *херменеутичко као излагања* и *апофантичко као исказа*, који је модификација излагања.⁴⁴⁵

За разлику од *херменеутичког-као излагања* уопште, које је херменеутичко с обзиром на своје порекло у предразумевању, *апофантичко-као исказа*, иако не може избећи структурно устројство на ком почива, не обезбеђује да се оно и види,

⁴⁴² Уп. Mohanty, J. N., „Heidegger on Logic”, стр. 112.

⁴⁴³ Уп. Kisiel, Th., „The language of the event: the event of language”, у: *Martin Heidegger: Critical Assessments III*, стр. 160.

⁴⁴⁴ Уп. Gethmann, K. F., „Die Möglichkeit der Seinsfrage in einer operativen Sprachtheorie”, стр. 58; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 85-86.

⁴⁴⁵ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 175.

односно сакрива га.⁴⁴⁶ Другим речима, апофантичко-као исказа, који је изведени модус излагања, закрива могућност увиђања начина бивствовања неког бивствујућег и представља свако у јединственој форми пуког *постојања*.⁴⁴⁷

Уводећи апофантичко-као исказа, Хајдегер циља на традиционалну логику, у оквиру које се глагол бити показује тек као празна копула, формална веза субјекта и предиката, једнако као што се појам бивствовања, као врховни појам појмовне констелације род - врста, показује у потпуној неодређености и испражњености од садржаја.⁴⁴⁸ Овакав исказ не показује *нешто као нешто*, већ само „показује” – стога је и означен као апофантички.⁴⁴⁹ Подједнако, он чак не испуњава ни пуни смисао сопственог феномена, који Хајдегер омеђује са три стране, као *показивање*, *одређивање* и *саопштавање*:⁴⁵⁰ „Исказ *јест саопћујући одређујуће показивање*”, тврди Хајдегер.⁴⁵¹

Будући да је исказ модификација излагања, у ова три одређења исказа можемо уочити модификације предимовине, предвидика и предмнења, на које упућује херменеутичко-као излагања.⁴⁵² Функција показивања, тако, смера на датост ствари полазећи од ње саме, функција одређивања ограничава тај хоризонт датости на одређен фокус, истиче и представља неки њен аспект, а функција саопштавања наглашава да је у комуникацији са другима могуће поделити управо тако разумљену ствар, онако како се она од себе саме показује – дакле, с обзиром на њено бивствовање.⁴⁵³

⁴⁴⁶ Уп. Pöggeler, O., „Heidegger’s Topology of Being”, стр. 111, 114.

⁴⁴⁷ Квалификација постојећег код Хајдегера представља технички термин за један начин бивствовања, али за такав да не погађа саму ствар – оно јој пре намеће неки облик разумевања, него што то одређење црпи из начина њене датости. Уп. Sallis, J., „Language and reversal”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments III*, стр. 195.

⁴⁴⁸ Уп. Pöggeler, O., „Heidegger’s Topology of Being”, стр. 132.

⁴⁴⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 87.

⁴⁵⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 176.

⁴⁵¹ Исто, стр. 178.

⁴⁵² Уп. исто, стр. 179; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 92.

⁴⁵³ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 178-179.

Одређење исказа, као изведеног модуса излагања, за Хајдегера представља могућност да покаже начине на које се погрешно тумачење језика одражава на разумевање бивствовања, како у свакодневном опхођењу, тако и у традиционалној филозофији. Како смо видели, ово је место на ком он критикује класичну логику суда и исказа, те разумевање језика полазећи од исказа.⁴⁵⁴

У строгом смислу, тврди Хајдегер, исказ изворног излагања, у вези са као-структуром и докученошћу, не мора имати облик какав познајемо из логике, по моделу „субјекат је предикат”. Напротив, њега далеко ближе изражава исказ типа „чекић је претежак”, „претешко” или „други чекић”.⁴⁵⁵ Овакви искази нису примерени неком теоријском ставу, али упућују назад на позицију тубивствовања које је *при стварима*, односно које се са њима увек већ опходи, те на основу тог опхођења и задобија неко њихово разумевање.⁴⁵⁶

Уколико се инсистира на исказу у смислу логике, онда се у предимовини, у којој нам је бивствујуће, о коме је у исказу реч, најпре доступно као прибор, врши „преврат”: „Оно *приручно Чиме* пословања, обављања, постаје 'О-чему' показујућег исказа. Предвидик циља на неко Постојеће код Приручнога. *Путем* об-зира и *за* њ тада бива Приручно као Приручно закрито”.⁴⁵⁷ Тек на основу оваквог преврата у предимовини могуће је искивање традиционалне логике.⁴⁵⁸ Такав преврат у предимовини, односно у пред-структури, условљава даље и карактер као-структуре, те тако она постаје *апофантичко-као* исказа. Како то каже Хајдегер, „Као- структура излагања доживјела је једну модификацију”.⁴⁵⁹

Исказ, као модификација излагања, почива на говорном рашчлањивању и њиме је одређен. Међутим, за разлику од излагања, исказ мора бити и

⁴⁵⁴ Уп. Schöfer, E., „Heidegger's Language: Metalogical Forms of Thought and Gramatical Specialities”, у: *On Heidegger and Language*, стр. 295.

⁴⁵⁵ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 179.

⁴⁵⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 87.

⁴⁵⁷ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 179.

⁴⁵⁸ Уп. Kockelmans, J., *Heidegger's 'Being and Time'*, стр. 153.

⁴⁵⁹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 181.

експлицитно изречен помоћу речи и реченица. Анализом исказа наше разматрање целовитог феномена говора/језика смо, дакле, довели за корак ближе разјашњавању карактера за њега конститутивне везе феномена говора и феномена језика. Карактер говорног рашчлањивања, претходно објашњен у контексту свог егзистенцијално-онтолошког утемељења, те свог егзистенцијалног и фактичког карактера, даље је потребно сагледати и с обзиром на језик.

Утолико су нас наша разматрања такође довела и у непосредну близину проблема односа речи и значења. Наиме, иако су значења за Хајдегера у непосредној вези са језиком и речима, она ипак, за разлику од речи, припадају домену говора, односно егзистенцијалном устројству тубивствовања. Утолико су наше анализе значења смештене у контекст разматрања говорне рашчлањености докучености бивствовања-у-свету.

Проблем смисла изнова помаже да се прецизира карактер говорног рашчлањивања, овај пут у контексту односа значења и речи.

Наиме, смисао смо претходно одредили као формалну окосницу, односно као изворну целину односа у свету; у питању је, дакле, целина *унутарсветских* односа. Хајдегер каже: „Оно што је рашчлањено у говорећој артикулацији као такво, називамо цјелина значења”.⁴⁶⁰ Будући да говор рашчлањује смисао, а он се поклапа са докученим у докучивању бивствовања-у-свету, смисао сада прецизирамо као *целину значења [Bedeutungsganze]*. Као што је већ било речено, таква целина односа, односно целина значења, увек је фактички одређена, односно за конкретну егзистенцију она је увек конкретна целина односа и значења.

Целину значења можемо даље одредити као значењскост [*Bedeutsamkeit*].⁴⁶¹ Тако Хајдегер тврди: „Кажемо ли да темељна структура свјетовности, битак бивствујућег који називамо свијетом, лежи у значајности,

⁴⁶⁰ Исто, стр. 183.

⁴⁶¹ Хајдегер је у *Пролегомени* одређује као „модус присутности, напрама којој се открива сво бивствујуће свијета”. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 241.

тима је изречено да су структуре, како смо их до сада означавали, упућења и свезе упућења, заправо *значањске свезе*”.⁴⁶²

У овом контексту онда треба разумети и поједина значења: она би, тако, била поједини односи докучене целине значења, такорећи, поједини њени правци. Како то Хајдегер каже, „Она [целина значења – У.П.] може бити расточена у значења”.⁴⁶³ Слично у *Пролегомени*: „Значења су [...] бивствена структура свијета”.⁴⁶⁴ Веза смисла и значења овим је оцртана; значења припадају говорном рашчлањивању. Међутим, Хајдегер даље тврди да целина значења „долази до речи”⁴⁶⁵: на основу тога даље можемо истраживати везу говора и језика.

Однос речи и значења један је од најзначајнијих у оквиру Хајдегерове обраде проблема језика: овај однос, наиме, представља окосницу теорије значења, као једног аспекта савремене филозофије језика.⁴⁶⁶ Када анализирамо Хајдегерове позиције, међутим, морамо се строго оградити од свих позиција анализе значења која полазе од ове перспективе. Хајдегер, на пример, неће заступати ни интернализам, ни екстернализам значења, будући да су обе ове идеје изедене на основу њему суштински страних позиција мишљења.⁴⁶⁷

Другим речима, Хајдегер значења не посматра као менталистичке садржаје свести, нити речи као чулно доступно „одело” таквих садржаја. Он, заправо, заобилази ову перспективу у целини, и то још од својих раних радова. Однос значења и речи, стога, морамо тумачити пратећи дух Хајдегерових истраживања, односно феноменолошки поступак.

⁴⁶² Исто, стр. 232-233.

⁴⁶³ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

⁴⁶⁴ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 241.

⁴⁶⁵ Исто.

⁴⁶⁶ Уп. Lafont, C., „Die Rolle der Sprache in *Sein und Zeit*”, стр. 62-63.

⁴⁶⁷ М. Вратхал, на пример, сматра да су позиције екстернализма упутне за боље тумачење Хајдегерових позиција, иако не припадају том оквиру. Екстернализам је овде издвојен као становиште према ком је значење појединачне речи или израза условљено језиком на коме се говори; како видимо, на први поглед то не одступа много од Хајдегерових позиција. Уп. Wrathall, M. A., *Heidegger and Unconcealment*, стр. 96.

Значења смо, тако, већ на основу целине значења и значењскости визирали с обзиром на егзистенцијалну структуру бивствовања-у-свету. Како смо видели, значења спадају у домен *световности света*, тачније у *значењскост*. Хајдегер каже „Али сама значајност, с којом је тубитак увијек већ упознат, крије у себи онтолошки увјет могућности, да разумијевајући тубитак, као онај који излаже, може докучивати нешто попут 'значења', која, опет, са своје стране фундирају могући битак ријечи и језика”.⁴⁶⁸ Овај Хајдегеров став може бити јасан само ако претходно имамо у виду да је свет, чију структуру твори значењскост, један од *егзистенцијала*, односно да се он односи на егзистенцију, не на неки тубивствовању спољашњи објекат.⁴⁶⁹ Такав свет *значи*, и то не као агрегат појединих откривених значења, већ увек унапред, из структуре значењскости, на основу које се поједина значења тек могу диференцирати.⁴⁷⁰

Другим речима, уколико је говор оно што диференцира и рашчлањује докученост бивствовања-у-свету у целини, онда је разумљивост света, структурирана значајношћу, њему сукладна, одговарајућа и примерена – утолико се разумљивост света показује у значењима. С обзиром на то, на пример, Кристина Лафонт [Cristina Lafont] тврди да је главна функција језика код Хајдегера управо раскривање света.⁴⁷¹

Овакав закључак, изведен с обзиром на структуру егзистенције, потиче из прихватања феноменолошког метода: овај метод претендује на то да захвати феномен онаквим какав се он сам од себе показује, што у конкретном случају света значи да ће феноменолог фокусирати начин на који нам се свет најпре појављује.⁴⁷² Он се, дакле, најпре појављује у *значењима*: звукове или друге чулне опажаје не примећујемо најпре као опажаје, издвојене из целине искуства, већ

⁴⁶⁸ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 99.

⁴⁶⁹ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, стр. 53-54.

⁴⁷⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 127; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 105.

⁴⁷¹ На овом тврђењу Лафонтова заснива целокупан свој пројекат интерпретације Хајдегеровог проблема језика. Уп. Lafont, C., *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, Cambridge University Press, 2000, стр. 1-2.

⁴⁷² Уп. Kockelmans, J. J., „Ontological Difference, Hermeneutics, and Language”, стр. 229.

управо унутар њега – међусобно увезане и већ бремените неким значењем, неким смислом.⁴⁷³

Чињеница да Хајдегер већ у анализи световности света наглашава да је управо значењскост, преко значења, онтолошки основ могућности језика и речи, такође се не сме занемарити. Однос значења и речи сада ћемо укратко скицирати управо полазећи од анализа датих у оквиру тематизације *световности света*.

Наиме, уколико су унутарсветска бивствујућа на особен начин разумљива, а, према Хајдегеру, разумљива су најпре из неког опхођења са њима (смотреност), онда она примарно имају карактер *приручности*. Приручност овде треба да нагласи то примарно, употребно опхођење са унутарсветским бићима: у таквом опхођењу она се показују као употребљива, као *прибор*, те напokon и као *приручна*, што је термин којим се захвата начин бивствовања прибора. Рећи да су ствари у свету прибор значи указати на то да нам оне већ некако значе, да се спрам њих односимо с обзиром на неко подразумевано и прећутно прихваћено *значење њихове употребе*.⁴⁷⁴

Ово базично баратање са унутарсветским бивствујућим Ц. Кокелманс одређује као неартикулисано, у смислу да конкретна ствар, којом баратамо, још увек није изричито визирана као ствар.⁴⁷⁵ Међутим, унутарсветска бивствујућа нису одвојени елементи света, већ значења њихове употребе творе одређене *мреже упућивања*, с обзиром на које их ми и употребљавамо: чекић и ексер, да употребимо Хајдегеров пример, упућују један на други.⁴⁷⁶

Сваки прибор, дакле, најпре сусрећемо полазећи од неке мреже упућивања којој он припада, односно на основу *онтолошке структуре упућивања нечега на нешто*.⁴⁷⁷ Тако сваки прибор има своје *Зато-да*,⁴⁷⁸ упућује преко себе, пре свега

⁴⁷³ Уп. Biemel, W., „Poetry and Language in Heidegger”, стр. 70.

⁴⁷⁴ Уп. Kockelmans, J. J., „Language, Meaning, and Ek-sistence”, стр. 11.

⁴⁷⁵ Уп. исто, стр. 15; Welmer, A., *Sprachphilosophie*, стр. 359.

⁴⁷⁶ Уп. Aler, J., „Heidegger's Conception of Language in *Being and Time*”, стр. 48.

⁴⁷⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 56.

⁴⁷⁸ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 77.

на тубивствовање које се према њему опходи, али и на друга *Зато-да*, творећи поменуте мреже упућивања.⁴⁷⁹ Односе упућивања, тачније – њихов карактер, Хајдегер означава као *по-значивати* [*Be-deuten*]: ови односи су у међусобном јединству на изворни начин, а њихову целину представља *значењскост*.⁴⁸⁰ У оквиру *Прологомене* Хајдегер додатно тврди да значењскост представља „специфичну структуру целине разумљивости”,⁴⁸¹ односно, речиником главног дела, структуру целине бачно-пројектне докучности.

Свет нам је, тако, дат не као агрегат бића или оно што их садржи, већ примарно преко *односа* у којима се и сами налазимо: ови односи, тако, посредно упућују и на нас саме, те стога и можемо говорити о значењскости.⁴⁸² Упућивање овде није неко накнадно и формално повезивање, већ смера на опхођење са стварима, као примарни начин одношења са њима.⁴⁸³

Уколико се сада вратимо на наш проблем односа значења и речи, можемо закључити: значења претходе речима на суштински начин. Значење, као оно рашчлањено докучене целине значења, има примат у односу на језичко „значење” речи: његов примат је онтолошки.⁴⁸⁴ Изнова, слично у *Прологомени* Хајдегер тврди да „не добијају гласови значења, него обрнуто, значења бивају изражена у гласовима”, односно да се „значења морају разумјети само из значењскости, а то опет значи само из бивања-у-свијету”.⁴⁸⁵

⁴⁷⁹ Уп. Gethmann, C. F., „Die Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*”, стр. 288; Welmer, A., *Sprachphilosophie*, стр. 377.

⁴⁸⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 98.

⁴⁸¹ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 241.

⁴⁸² Уп. Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage I*, стр. 285-286; Welmer, A., *Sprachphilosophie*, стр. 379.

⁴⁸³ Уп. Gethmann, C. F., „Die Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*”, стр. 292.

⁴⁸⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 127; Lafont, C., *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, стр. 22.

⁴⁸⁵ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 242.

Свако „значење” речи, дакле, унапред већ припада целини значења на онтолошкој равни – оно припада *докученој* целини значења.⁴⁸⁶ Ово, међутим, никако не треба поистоветити са неком *целином речи*: будући да речи и саме упућују једна на другу, пре свега због вишезначности, могло би се закључити да Хајдегер овде циља на раван међусобне везе речи.⁴⁸⁷ У том случају Хајдегер би могао бити схваћен као представник холистичког становишта у теорији значења, према коме би реч своје значење задобијала тек на основу своје позиције унутар комплексне структуре међусобних упућивања у оквирима целокупног језика. Овакво тумачење, међутим, погрешно је: Хајдегер не смера на овај онтички, већ на онтолошки ниво.⁴⁸⁸

Када тврдимо да је код Хајдегера поводом значења реч о онтолошком нивоу, тиме не тврдимо само то да су значења одређена позивањем на егзистенцијалну конституцију тубивствовања, већ тврдимо и то да се у значењима, будући да су она заснована на говорно рашчлањеној докучености, бивствујуће *као бивствујуће* отвара за разумевање. Другим речима, тек у значењима бивствујуће *у свом бивствовању* изричито ступа на видело: у том духу претходно смо говорили о томе да је смисао оно *на основу чега* „бива разумљено нешто као нешто”.⁴⁸⁹ Стога Хајдегер каже: „Значења су; као Артикулирано онога што се да артикулирати, *увијек смислена*” [курзивом истакла У.П.].⁴⁹⁰

Утолико сада можемо тврдити: значења су увек смислена, те због тога она припадају целини смисла, односно целини докучености као целини докучених

⁴⁸⁶ Међутим, и ту морамо разликовати две димензије значења, односно значењскости, које почивају на две димензије докучености. Наиме, када су у питању речи које означавају унутарсветска бивствујућа, попут „сат” или „мачка”, њихово егзистенцијално-онтолошко порекло треба тражити у оној димензији докучености и целине значења која се тиче света. Међутим, у случају речи које означавају човека, мене или неког другог, те начин бивствовања човека, њихово порекло не лежи у смеру докучености целине значења света, већ у смеру докучености целине значења саме егзистенције. Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 128.

⁴⁸⁷ Уп. Jaeger, H., *Heidegger und die Sprache*, стр. 14-15.

⁴⁸⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 128-129.

⁴⁸⁹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 172.

⁴⁹⁰ Исто, стр. 183. Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 106-107.

значења. Поједино значење, тако, треба анализирати увек полазећи од ове целине значења и смисла.⁴⁹¹

Другим речима, и са целином значења и са смислом ми, заправо, циљамо на изнутра разложени домен докучености: то значи да докученост никада није просто празна, већ је увек већ „при стварима”, односно увек је фактички дата.⁴⁹² Како смо видели, ова фактички дата разложеност докучености заправо је говорна рашчлањеност као таква, а она условљава и даље рашчлањивање излагања разумевања, које, коначно, отвара могућност да се бивствујуће изричито визира као бивствујуће, али и да се оно као такво захвати значењем.

Закључак о томе да тек говорно рашчлањивање омогућава захватање бивствовања бивствујућег, напокон, сведочи о вези проблема језика и питања о смислу бивствовања, и утолико су анализе говора с обзиром на световност света посебно значајне. Наиме, иако питање о смислу бивствовања превазилази оквире аналитике тубивствовања, оно се ипак у одређеној мери тиче и услова могућности захватања бивствовања бивствујућег. Будући да оно није могуће без говорног рашчлањивања, начин обраде проблема језика испоставља се као иманентна последица карактера извођења пројекта фундаменталне онтологије у целини.

Овим закључком заокружимо наше истраживање начина на који говорно рашчлањивање рашчлањује целокупан домен докучености бивствовања-у-свету. У конкретном, на тај начин смо прецизније одредили карактер говорног рашчлањивања, односно говор као такав, те сагледали начин на који он одређује излагање разумевања, односно могућност захватања бивствујућег као бивствујућег. Наше анализе, међутим, поставиле су основе за подробније разумевање односа говора и језика, односно за захватање целовитог проблема језика према раном Хајдегеру. Овоме ће бити посвећено наше следеће поглавље.

⁴⁹¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 129.

⁴⁹² Оно што је докучено, дакле, исцрпљује се у томе *како* је докучено – у питању је смисао. Будући да смисао захвата исти домен као и докученост, онда је он и фактички утемељен, будући да захвата и баченост. Уп. исто, стр. 121-122.

2.3. Проблем односа језика и говора: фундаментално-онтолошка обрада проблема језика

Анализе понуђене у претходном поглављу рада доминантно смо посветили проблему визирања и начина обраде говора као суштине језика. Како смо видели, обрада говора обезбеђује да се фундаментално-онтолошки проблем језика захвати у целини, односно не само на основу феномена језика у ужем смислу, већ и на основу његовог порекла у егзистенцијалном устројству тубивствовања.

С обзиром на то да је обрада проблема језика у функцији Хајдегерових напора да обезбеди могућност постављања питања о смислу бивствовања, те да она припада аналитици тубивствовања, претходно смо установили да се овај проблем мора осветлити управо полазећи од онтолошке конституције егзистенције. Утолико смо најпре разматрали говор, као егзистенцијално-онтолошки темељ језика, а на основу тих анализа сада је могуће осветлити и начин на који језик припада тубивствовању.

Међутим, тиме смо такође тврдили и то да пуна обрада проблема језика за Хајдегера значи захватање оба ова феномена у *њиховом егзистенцијалном јединству*: језик није засебна тема Хајдегерове аналитике тубивствовања, већ је са говором иманентно у вези. Будући да смо претходно, фокусирајући говор, отворили могућност да се говори о обе стране проблема језика, наша даља разматрања биће посвећена анализи њихове везе.

Како смо видели, феноменолошка анализа проблема језика усмерена је на то да захвати *феномен језика*: у таквој анализи језик би требало да нам се покаже *као језик*. Међутим, језик се *као језик* не показује најпре у свом чулно доступном аспекту, у речима и реченицама, већ управо у својој суштини, говору. Онтолошко-егзистенцијалну суштину језика, говор, стога треба схватити као бивствовање језика.⁴⁹³ То значи да се језик овде не посматра као неко бивствујуће, као што то, на пример, чине позитивне науке о језику.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Уп. Jaeger, H., *Heidegger und die Sprache*, стр. 20.

⁴⁹⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 124.

Претходно смо, међутим, тврдили да овако схваћена суштина језика, будући да представља његов темељ, мора некако бити доступна и у самом језику, односно управо у речима и реченицама. Другим речима, након што смо разјаснили суштину језика као говор, сада је могуће осветлити управо појединачне речи или изразе с обзиром на њихов темељ у говору. Овај егзистенцијални основ језика, дакле, могуће је сагледати управо на основу речи и реченица говорног језика.

Ова могућност послужиће нам да, у духу Хајдегерових истраживања, даље прецизирамо начин на који се језик темељи у говору. Другим речима, проблему односа језика и говора, односно проблему целовите обраде проблема језика у оквиру фундаменталне онтологије, у овом поглављу приступићемо полазећи од језика, а с обзиром на начин на који га говор утемељује.

Нашу стратегију, међутим, потребно је додатно прецизирати. Наиме, када у овом контексту говоримо о егзистенцијалној суштини језика и језику у ужем смислу, ми не говоримо о неком односу мета-језика и објект-језика, како је то уобичајено у савременој филозофији језика. Напротив, ми морамо, како то каже фон Херман, *закорачити уназад*, од језика ка његовој суштини, ка ономе што је услов могућности језика.⁴⁹⁵ Такав корак уназад могућ нам је због тога што се говорно рашчлањивање, као суштина језика, увек већ одвија када се говори, слуша, ћути и слично.

Наша прва тема, стога, биће однос речи и њеног значења: ова тема непосредно је припремљена анализом обраде говора, те разматрање односа говора и језика можемо управо са њом започети. Проблем односа значења и речи претходно смо разматрали у оквиру тумачења говора и егзистенцијалних структура, где смо значења везали за говорно рашчлањивање, те смо тврдили да су она онтолошки примарнија од речи. Таква разматрања, међутим, нису заокружена: њих је потребно допунити анализом начина на који се конкретна реч може везати за значење.

⁴⁹⁵ Уп. исто, стр. 125.

2.3.1. Проблем односа језика и говора: егзистенцијално јединство феномена

Прво питање са којим ћемо се позабавити поводом односа језика и говора, односно у контексту појашњавања целовитог феномена језика/говора, јесте веза двају његових аспеката. Другим речима, овде нас најпре интересује карактер односа егзистенцијално-онтолошке суштине језика и његовог појавног облика, језика у ужем смислу.

Како смо претходно видели, говор, као егзистенцијално-онтолошки основ језика, схваћен је као оно што језик утемељује. Међутим, начин на који се језик темељи у својој егзистенцијално-онтолошкој суштини још увек није прецизиран. На могуће разрешење карактера овог односа упућује нас сам Хајдегер, када каже да говор мора „битно имати једну специфично *свјетовну* врсту битка”.⁴⁹⁶ То је, како читамо, могуће зато што „чувствујућа разумљивост битка-у-свијету *изриче себе као говор*”.⁴⁹⁷ Таква изреченост говора, каже Хајдегер, представља језик.⁴⁹⁸

Према овим наводима, говор, као *суштину језика*, и језик, као *изреченост говора*, треба разумети као два различита начина захватања истог феномена (језика). У том духу претходно смо говорили о јединственом феномену говора/језика, који се, с обзиром на могућности које пружа феноменолошки метод, може сагледати *као феномен језика* и *као феномен говора*. Наше питање о односу језика и говора тако се показује као питање о начину на који се говор може показати као језик, а језик као говор.

Говор је, тако, онтолошки основ језика, те сведочи о начину бивствовања језика *као језика*. Међутим, како читамо, говор има и особено световни начин бивствовања, који представља језик у ужем смислу, језик речи, реченица и звукова. Говор се, дакле, *показује као језик*, и када се тако показује, он има световни начин бивствовања.

⁴⁹⁶ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

⁴⁹⁷ Исто.

⁴⁹⁸ Исто.

Уколико повежемо ове наводе и наше претходне анализе, даље можемо тврдити да се овај световни начин бивствовања говора реализује тек на основу његовог егзистенцијално-онтолошког начина бивствовања, који смо одредили као говорно рашчлањивање целине докучености. Будући да је језик даље прецизиран и као *самоизрицање* говора,⁴⁹⁹ можемо закључити да он представља изреченост говорне рашчлањености целокупне докучености бивствовања-у-свету, односно да се таква говорна рашчлањеност појављује и у језику, а не само у говору. Уколико је тако, онда се говор може и мора моћи сагледати *полазећи од језика*, односно на основу феномена језика, његовом феноменолошком анализом, може се допрети и до визирања феномена говора.

Језик, дакле, Хајдегер најпре одређује као „изреченост говора” и као световни начин бивствовања говора. Уколико се говором изриче говорна рашчлањеност целокупне докучености бивствовања-у-свету, а њу смо претходно одредили као *целину значења*, сада можемо тврдити да се таква целина значења некако световно појављује. Утолико Хајдегер језик даље одређује и као *целину речи*:⁵⁰⁰ *целину значења, говор, у свету* затичемо као *целину речи*.⁵⁰¹

Проблем односа говора и језика, односно његовог карактера, усмерио нас је тако на већ претходно разматрани проблем односа значења и речи. Наиме, ако целину значења везујемо за говор, а целину речи за језик, те ако покушавамо да утврдимо карактер њихове везе, такав проблем најпре ћемо моћи решити на примеру односа појединачне речи и њеног значења.

Ослањајући се на претходне анализе, најпре можемо тврдити да се овде никако не ради о томе да се за реч пронађе неко значење, које она означава и изражава. Напротив, како каже Хајдегер, ради се о томе да реч треба „прирасте” значењу, да са њим буде у изворном јединству.⁵⁰² Како смо већ видели, значења

⁴⁹⁹ Исто.

⁵⁰⁰ Уп. исто. О могућности да се језик схвати на овај начин претходно смо говорили у негативном контексту; сада ту могућност треба осветлити и на позитиван начин. Наиме, уколико се целина речи схвати као одређење *говора*, то је погрешно; међутим, у случају *језика* није.

⁵⁰¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 107.

⁵⁰² Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

су онтолошки примарнија од речи: стога речи морају бити одређене значењима, а не обрнуто.

Међутим, тако схваћена значења, иако условљавају и одређују речи, нису сама већ и реч. Напротив, насупрот значењима, која спадају у онтолошки ранг језика - у говор, речи представљају онтички вид језика, језик као бивствујуће, односно начин на који језик *јесте у свету, као бивствујуће*.⁵⁰³ Стога Хајдегер каже: „Та цјелина ријечи, у којој као таквој говор има свој властити битак, може се онда наћи као унутарсвјетско биће попут неког Приручнога”.⁵⁰⁴

Однос значења и речи, односно говора и језика, онда битно зависи од тога на који начин смо разумели да се говор појављује као језик, односно да он има један световни начин бивствовања. Другим речима, овде се сусрећемо са следећим проблемом: уколико је језик унутарсвјетско бивствујуће, а говор то није, већ је он егзистенцијална структура тубивствовања, како онда он може имати световни начин бивствовања – како можемо повезати говор и језик?

Одговор на наше питање изнова можемо пронаћи у Хајдегеровој начелној стратегији обраде проблема језика у целини, односно у чињеници да се са тематизацијом језика унутар у-бивствовања никада не ради просто и само о у-бивствовању, већ увек о бивствовању-у-свету. Како смо и претходно видели, свет стога изричито улази у оквир обраде проблема језика. Тако и у овом случају: будући да је говор рашчлањеност докучености бивствовања-у-свету, онда његов *световни* начин бивствовања морамо разумети управо полазећи од *световности света*.⁵⁰⁵

Наиме, како смо видели, појам света у фундаменталној онтологији је егзистенцијал, те стога припада онтолошкој конституцији егзистенције. На основу таквог појма света Хајдегер разликује између унутарсвјетских бивствујућих и тубивствовања. Он каже: „Изведеница 'свјетовно' тада термилошки значи једну врсту битка тубитка и никада не значи врсту битка бића постојећих 'у' свијету.

⁵⁰³ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 130.

⁵⁰⁴ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

⁵⁰⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 130.

Таква називамо припаднима свијету или унутарсвјетским⁵⁰⁶. Уколико, дакле, говоримо о световном начину бивствовања *говора*, а знамо да је он егзистенцијално-онтолошка суштина језика, морамо закључити да ова његова „световност” *није иста* као „световност” унутарсветских бивствујућих, односно да *говор није унутарсветско бивствујуће*.⁵⁰⁷

Међутим, како смо претходно видели, Хајдегер каже да се *језик*, као целина речи, *може* наћи као *унутарсветско бивствујуће*, и то као *приручно*.⁵⁰⁸ Уколико је тако, онда није јасно како треба повезати говор и језик, односно значење и реч, будући да говор није, а језик јесте унутарсветско бивствујуће.

Следећи фон Хермана, овај проблем можемо решити на следећи начин: *световни* начин бивствовања говора представља начин на који се сам тај говор *појављује као језик*, односно *као унутарсветско бивствујуће*.⁵⁰⁹ Другим речима, он представља *начин* на који говор, као говорно рашчлањивање докучености бивствовања-у-свету, *сопствено бивствовање затиче у свету*.⁵¹⁰ Према овом тумачењу, језик треба разумети као један аспект говора – онај са којим се, полазећи у саморазумевању од света и унутарсветских ствари, најпре сусрећемо.

О томе Хајдегер сведочи када каже да говор *суштински мора имати*⁵¹¹ овај светски начин бивствовања: утолико морамо закључити да целина речи није нешто што споља и случајно придолази говору као својој суштини, већ да је у питању аспект који интегрално припада самом говору и *проистиче на основу њега*. Како је претходно речено, овакав закључак почива на фундаменталној структури бивствовања-у-свету, која, онда, повезује како свет и непосредно

⁵⁰⁶ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 73.

⁵⁰⁷ Опсежну анализу овог разликовања даје фон Херман. Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 134-135.

⁵⁰⁸ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

⁵⁰⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 107.

⁵¹⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 135.

⁵¹¹ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

егзистенцијалне структуре, односно хоризонталну и сопствено-екстатичку димензију докучености.

Према фон Херману, „светски” начин бивствовања говора, оличен у целини речи и њиховом изговарању, непосредно је везан за „светски” начин бивствовања тубивствовања.⁵¹² Наиме, уколико језик затичемо као неко унутарсветско бивствујуће, онда га као таквог затичемо најпре у изговарању, у фонетском његовом аспект. Без тога можемо говорити само о значењима, а, како смо видели, она спадају у онтолошки аспект језика – говор. Питање односа језика и говора утолико постаје заостреније: овде морамо избећи и опасност да реч схватимо као појам, односно као ментални садржај свести. Уколико је тако, онда реч можемо схватити још само као изговорену, оглашену реч. Међутим, такав закључак у потпуности мења досадашњи правац наших анализа.

Наш проблем представимо повлачећи још једну значајну разлику: ради се о разлици између (1) разумевања сопства *на основу* унутарсветских односа, те (2) разумевања сопства *унутар* и *полазећи од* ових односа.⁵¹³ О овој разлици већ смо неколико пута говорили у контексту две димензије докучености, иако је до сада нисмо термилошки на овај начин прецизирали.

Наиме, свет и унутарсветски односи докучени су тако да на основу њих бивају видљива унутарсветска бивствујућа. Као једно од тих унутарсветских бивствујућих, тубивствовање може да затекне и разуме и само себе, што је разлог због ког Хајдегер каже да је оно себи „онтолошки најдаље”, односно разлог због ког критикује дотадашњу традицију филозофије као ону која је саморазумљиво прихватила овај начин разумевања човека. Другим речима, ако тубивствовање себе разуме у овом оквиру, оно то чини у контексту свог одношења са и према другим унутарсветским бивствујућима, подразумевајући и себе као једно од њих; ово представља други случај нашег разликовања.⁵¹⁴

⁵¹² Фон Херман ову везу експлицира особеним тумачењем, везаним за телесност тубивствовања. Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 140.

⁵¹³ Уп. исто, стр. 142.

⁵¹⁴ Уп. исто.

Међутим, уколико се тубивствовање у свом саморазумевању повуче корак уназад из ових односа, те их сагледа с обзиром на оно што их унапред омогућава, ради се о првом случају. На оваквом схватању саморазумевања тубивствовања полазећи од света почива и Хајдегерово одређење смотрености, приручности и бриговања, као и многих других егзистенцијалних структура. Такође, први случај претпоставља други као свој темељ.

Уколико ово сада применимо на говор и језик, можемо тврдити да је први случај разлике – саморазумевање тубивствовања *на основу* унутарсветских односа - онај аспект говора/језика који смо до сада разматрали, његов егзистенцијално-онтолошки аспект. Међутим, уколико желимо да се окренемо ка подробнијем разматрању самог језика, „светског” начина бивствовања говора, ми морамо да се позабавимо саморазумевањем тубивствовања *унутар* и *полазећи од* унутарсветских односа. Уколико је претходно било речи о томе да се језик може наћи као неко унутарсветско бивствујуће. Ово сада можемо подробније објаснити.

Наиме, иако је изговорена реч „световни” начин бивствовања говора, она се ипак не може разумети као једно од унутарсветских бивствујућих, будући да свој онтолошки основ има у структурама егзистенције. Реч, дакле, није неко бивствујуће различито од тубивствовања. Међутим, иако се темељи у егзистенцији, она се не може разумети ни као само тубивствовање. Њен „световни” карактер особене је врсте, и мора се тражити негде између ова два пола.⁵¹⁵

Уколико реч сагледамо *унутар* унутарсветских односа, уочавамо да се тубивствовање на другачији начин поставља спрам речи и језика, а на другачији начин, на пример, спрам кашике или табле: овде није реч о смотрености. Другим речима, однос тубивствовање – унутарсветско бивствујуће не може да послужи као модел за решење светског карактера речи. Стога нам преостаје само да фокусирамо карактер одношења тубивствовања према језику: овај однос није исти као однос према унутарсветском бивствујућем, али јесте сличан начину на који се тубивствовање односи према себи *унутар* и *полазећи од* унутарсветских односа.

⁵¹⁵ Уп. исто, стр. 145-146.

Изговорена реч, дакле, управо као *изговорена*, отелотворена у звуковима, представља један *начин* тога како *тубивствовање себе затиче у свету* и како оно *световно егзистира*.

Наиме, иако изговорена реч накнадно може да се посматра засебно од свог изговарања, те да се у том смислу сагледа као неко унутарсветско бивствујуће, ни у том случају реч не можемо просто да сведемо на већ познате карактере унутарсветских бивствујућих, већ јој морамо придати особен ранг. Тај особен ранг већ смо одредили позивањем на начин егзистенције тубивствовања: будући да тубивствовање у овом контексту само себе разумева као неко унутарсветско бивствујуће, онда и изговорена реч такође има карактер унутарсветског бивствујућег, али то је карактер особене врсте.

Уколико ова разматрања вратимо на перспективу говора као суштине језика, можемо тврдити следеће:

(1) тубивствовање себе најпре и најчешће разумева из света, односно полазећи од бивствујућих унутар света, т.ј. полазећи од сопствених одношења према њима. Таква ситуација може да се саморазумљиво прихвати, или да се на феноменолошки начин осветли, али она представља фактичко стање сваког самопоимања.

(2) Карактер таквих одношења, полазећи од којих тубивствовање себе најпре разумева, особен је и везан за световност тубивствовања.

(3) Један од начина световности тубивствовања, односно овако схваћене његове егзистенције, представља и изговорена реч. Она, стога, може да се схвати као унутарсветско бивствујуће, али једино као унутарсветско бивствујуће особене врсте, по аналогији са самим тубивствовањем.

(4) Изговорена реч је *световни* начин бивствовања говора, који представља егзистенцијалну структуру егзистенције, односно рашчлањивање докучености бивствовања-у-свету.

(5) Изговорена реч, дакле, представља *световни* начин на који најпре затичемо говор (језик) *као унутарсветско бивствујуће*.

(6) Међутим, као и у случају тубивствовања, иако је ово разумевање језика најчешће и првобитно, оно није целовито. Да би се задобило целовито његово разумевање, потребно је повући се ван димензије саморазумевања *полазећи од* и *унутар* односа тубивствовања и унутарсветских бивствујућих, те осветлити њихове услове могућности. У том контексту тубивствовање себе разумева *на основу*, али не и *полазећи од* и *унутар* таквих односа. Одношење спрам света и унутарсветских бивствујућих са ових позиција испоставља се као утемељено у структури бивствовања-у-свету.

(7) Из те перспективе феномен језика показује се у својој целини, као говорно рашчлањивање које представља егзистенцијално-онтолошку суштину и темељ језика као целине изговорених речи.

Оваква анализа изговорене речи је онтолошка.⁵¹⁶ Другим речима, она није онтолошка само на основу тога што представља део фундаментално-онтолошких истраживања, већ због тога што се управо *световни* аспект феномена говора/језика, онај који може погрешно бити схваћен као унутарсветско бивствујуће, посматра у начину свог бивствовања.

Наглашавање онтолошког карактера ове анализе није случајно: више пута смо помињали да Хајдегер постојано критикује дотадашње што филозофске, што научне представе о језику. Како смо видели, његова критика непосредно је усмерена на то што су ове представе и теорије о језику биле вођене „световним” аспектом говора/језика. То, међутим, не значи да овај аспект фундаментално онтолошка анализа треба да заобиђе, већ, напротив, то да она мора да изнађе особен приступ, који ће обезбедити да се он сагледа на прави начин. Такав приступ може бити само онтолошки, и утолико сам језик нисмо ни могли разумети пре него што је било осветљено његово егзистенцијално-онтолошко порекло.

Како, онда, треба схватити везу језика и говора, полазећи од језика? Како смо претходно видели, свако разумевање, доступно тубивствовању, најпре полази од света и унутарсветских бивствујућих. Као једно од таквих бивствујућих,

⁵¹⁶ Уп. исто, стр. 151.

тубивствовање најпре поима и језик: ово је услов могућности да се језик накнадно теоријски и анализира преко нити-водиље унутарсветског начина бивствовања, односно, у случају традиционалне филозофије и наука, као једно од бића у свету.

Међутим, подробније сагледан, начин на који језик затичемо „у свету” разликује се од приручних ствари, а близак је начину на који у истом контексту затичемо саме себе. Отуда се истраживање порекла језика усмерава ка тубивствовању: Хајдегер ће, као пример овога, на многим местима како своје ране, тако и позне филозофије наводити класична одређења суштине човека у вези са језиком. Утолико он каже: „Говор јест егзистенцијално језик, јер биће, чију докученост он артикулира сукладно значењу, има врсту битка баченог, на 'свијет' упућеног битка-у-свијету”.⁵¹⁷

Однос говора и језика тако је битно одређен сâмом егзистенцијом, тачније, начином на који тубивствовање поима само себе. Речима Г. Фигала, Хајдегеровој концепцији језика у *Бивствовању и времену* превасходно је орјентисана на говор, а у погледу језика у ужем смислу Хајдегер нам даје само његове основне структуре.⁵¹⁸ То, међутим, не значи да је аспект језика овде занемарен.

Како смо видели, и аспект језика и аспект говора представљају неодвојиве конститутивне моменте начина на који тубивствовање само себе затиче – једном у контексту уобичајеног, свакодневног, „природног става”, а други пут у контексту радикалне феноменолошке анализе сопствене онтолошке конституције. Два аспекта језика, тако, не представљају два различита бивствујућа, већ два феномена, задобијена на темељу два различита мисаона држања. Први од њих, *феномен говора*, задобија се изричитим феноменолошким визирањем онтолошке конституције егзистенције, а други, *феномен језика*, феноменолошким визирањем начина на који смо сами себи најпре дати у, да парафразирамо Хусерла, „природном ставу”.

И један и други феномен, међутим, заједно су дати оним почетним, уобичајеним, свакодневним и унапред датим поимањем себе, других, света и бића

⁵¹⁷ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183.

⁵¹⁸ Уп. Figal, G., *Phänomnologie der Freiheit*, стр. 145.

у свету, који представља полазну тачку целокупног Хајдегеровог поступка феноменолошке анализе. Другим речима, иста датост на феноменолошки начин визирана је на два различита начина, те тако имамо два феномена, говор и језик.

Напокон, на основу претходно реченог, сада се можемо осврнути и на однос речи и значења, односно речи и говора. Уколико смо језик претходно одредили као целину речи, утолико сада можемо тврдити да све што је претходно било речено за однос језика и говора последично важи и за однос целине речи и говора. У том контексту, онда, треба тумачити и однос појединачне речи и говора.

Наиме, уколико целина речи, према Хајдегеру, има примат у односу на појединачну реч, онда појединачну реч морамо увек посматрати с обзиром на њено утемељење у целини речи. Овај закључак подсећа на неке позиције у оквиру савремене филозофије језика, али, како смо већ нагласили, он се не сме разумети на тај начин. Ово даље значи да појединачна реч такође представља *световну* страну говора, уже схваћено.

Међутим, о томе како треба схватити однос речи и говора Хајдегер експлицитно говори, када каже да речи прирастају значењима. Овај његов став упућује нас на то да овај однос најпре треба тражити у вези оног рашчлањеног говором, целине значења, и речи: као што смо реч издвојили на основу целине речи, тако смо претходно и појединачно значење тематизовали на основу целине значења. Будући да је однос значења и речи већ разјашњен као однос у коме значење, а не реч, има примат, онда можемо закључити да је овај однос по својој структури и карактеру идентичан односу говора и језика.

У случају конкретног значења и конкретне речи, дакле, право значење речи треба тражити у оним мрежама значења и упућивања које су назначене тим конкретним значењем.⁵¹⁹ Другим речима, право значење речи не може се одредити ни поступком лингвистике као науке, ни граматичком анализом, чак ни позивањем на значења других речи, будући да оно проистиче из примарног баратања са унутарсветским бивствујућима, односно из начина на који нам је свет отворен за разумевање.

⁵¹⁹ Уп. Kiesel, Th., *Heidegger's Way of Thought*, стр. 93.

Последња наведена могућност посебно је занимљива, будући да се може схватити на два начина. Уколико се задржимо на томе да значење једне речи одређујемо позивањем на значења других речи – што представља класични случај дефиниције – према Хајдегеру не бисмо много постигли, будући да бисмо се вртели у кругу. Уколико речи прирастају значењима и на основу тога их имају, онда се у контексту затворене целине самих речи не може ни објаснити ни одредити право значење неке појединачне речи. Тако нас сама целина речи упућује на своје егзистенцијално-онтолошке темеље.

Са друге стране, уколико се задржимо на вези неколико речи, али с обзиром на њихово порекло у значењима, ову везу даље можемо експлицирати као везу више различитих тачака у мрежи значења, односно као истицање неког од праваца који су доступни за неко конкретно значење, у контексту његовог положаја унутар мреже значења. У овоме би, чини се, поступак дефинисања могао да има важење.

Овакво схватање везе више речи, односно више значења, сасвим је различито од класичне теорије исказа. Познато је да Хајдегер постојано, на више места током свог филозофског деловања, критикује исказ и суд, посебно у контексту логике, т.ј. у контексту њиховог схватања као места истине. Класични исказ структуре „Субјекат је предикат”, „Чекић је тежак”, Хајдегер ће, како смо видели, означити као *апофантички*, изведен и сужен у односу на оно изворно предразумевање које артикулише, а које је далеко примереније изражено реченицама типа „Чекић!” или „Претешко!”.

Посебну мету његове критике представља и разумевање глагола *бити* у личном глаголском облику као копуле, празне везе субјекта и предиката, која не носи значење. Насупрот томе, Хајдегер ће инсистирати да је управо глагол *бити* у таквим случајевима значењски доминантан, будући да практично назначавача начин бивствовања бивствујућег о коме је реч. Наведени примери представљају експлицитне случајеве враћања речи ка њеном значењу, анализе везе значења и речи.

Коначно, такав случај представљају и озлоглашене Хајдегерове етимолошке анализе, које он махом примењује на традиционалне филозофске појмове пореклом из старогрчког или латинског језика, али такође и на речи њему матерњег немачког језика. Хајдегеров поступак у овим случајевима смера управо на враћање речи назад ка њеном изворном значењу, коме је „прирасла”, те на осветљавање тог значења с обзиром на правце значења из којих је издигнуто.

Колико год необично изгледале, сматрамо да су ове етимолошке анализе методски вођене и утемељене у начелним Хајдегеровим ставовима о језику, односно да оне нису последица случајних асоцијација. Такав Хајдегеров поступак оштро је критикован, али са позиција сасвим различитих од његових. Колико год да из перспективе савремене лингвистике, на пример, ове етимологије немају научно утемељење, чини се да се таквом критиком Хајдегера не добија много. Према нашем мишљењу, далеко би било занимљивије прецизно сагледати у којим се корацима конституише такав поступак и да ли је Хајдегер, у оквирима сопственог метода, негде направио грешку.

Овим разматрањима заокружимо наше тумачење карактера односа говора и језика: њима је показано јединство ова два феномена, као и то да је оно егзистенцијално условљено, односно да оно почива на структурама егзистенције. Разумевање језика у ужем смислу тако смо, како је претходно и најављено, сагледали на основу егзистенцијалног устројства тубивствовања, односно на основу суштине језика, чиме је презирана и Хајдегерова стратегија његове обраде унутар аналитике тубивствовања. Разматрање тог односа, међутим, овим још увек није завршено: даље је потребно видети како у конкретном говор прожима језик.

2.3.2. Структурни моменти говора: анализа јединства говора и језика

Када говоримо о вези говора и језика, која је, како смо већ видели, непосредна и иманентна, заједно са Хајдегером ову везу морамо осветлити из још једног угла. Наиме, ради се о структурним моментима говора: у питању је оно о-

чему говора, *говорено* говора, *саопштење* и *очитовање* (*самоизрицање*).⁵²⁰ Ови моменти, према Хајдегеру, представљају обраду „структуре говора као таквог”.⁵²¹

Према Хајдегеру, „покушаји да се схвати 'бит језика' увијек су се, ето, оријентирали на неки поједини од тих момената”.⁵²² Иако је, дакле, реч о структурним моментима самог *говора*, они су, према Хајдегеру, до сада увек водили различита разумевања тога шта је *језик*. Будући да је Хајдегер, како смо видели, става да је у том истом контексту језик превасходно био визиран с обзиром на своју најпре доступну, појавну страну, те да се из тог појавног аспекта језика уопште и може и мора закорачити ка целини феномена језика/говора, чини се да је овде најпре реч о томе на који начин се сам говор ипак некако појављује и „просијава” кроз језик.

Другим речима, ово потпоглавље посвећено је истраживању односа језика и говора, полазећи од начина на који се говор у конкретном појављује у језику. Сада је, дакле, потребно видети како се полазећи од фактичке ситуације и начина на који је језик унутар ње најпре доступан може доспети до резултата какве смо претходно представили у вези са говором.

Ова стратегија анализе проблема језика веома је важна, због тога што пружа смернице за разјашњавање Хајдегерових анализа и закључака на један више уобичајен и прихватљивији начин; напokon, о томе изнова сведочи и позивање на традицију обраде суштине језика. Наиме, *Бивствовање и време* дело је које је превасходно структурног карактера: Хајдегер врло ретко и углавном у подтексту даје смернице за то на који је начин дошао до резултата које нам представља, те је њихово тумачење веома отежано. Ипак, не треба заборавити да је Хајдегеров поступак доминантно феноменолошки, те да он, током целокупне ране фазе, наглашава базичну фактичку позицију човека, као ону у којој почива утемељење свих његових анализа. Другим речима, иако своје ставове о језику не

⁵²⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 184.

⁵²¹ Уп. исто.

⁵²² Уп. исто, стр. 185.

представља на такав начин, Хајдегер мисаоно полази од језика, а не од говора – овај потез сада треба прецизније објаснити.

Према интерпретацији фон Хермана, места која се односе на структурне моменте говора важна су због тога што још једном, а самим тим и наглашено фокусирају однос говорног рашчлањивања и докучености, односно откривености унутарсветских бивствујућих у конкретном. Према овој интерпретацији, кључна мисао ових пасажа је у томе да се изнова покаже да се говорно рашчлањивање не одвија „само у речи”, односно „поред” саме докучености, већ да је оно *конститутивно* за докученост.⁵²³ Сам Хајдегер каже: „Као егзистенцијално устројство докучености тубитка, говор је конститутиван за његову егзистенцију”.⁵²⁴

Непосредна последица овакве интерпретације је да суштина језика не одређује само докученост, већ да она, заједно са тим одређивањем и полазећи од њега, одређује и отвореност бивствујућих у конкретном.⁵²⁵ Другим речима, као што смо то и претходно назначавали, ствар је у томе да се са оглашавањем речи, са говорним рашчлањивањем целине значења, *истовремено, суштински заједно* одвија и захватање и откривање бивствујућих као бивствујућих.⁵²⁶ Оглашена реч представља, тако, докучивање неког значења, чија је позадина докучивање целине значења.

Уколико смо, дакле, овим поглављем започели интерпретацију везе говора и језика полазећи од самог језика, онда морамо имати у виду да се са језиком у конкретном, са речју, никада не захватају нека ментална значења, већ увек бивствујуће у *како* свог бивствовања. Неко бивствујуће нама је појмљиво и доступно за разумевање искључиво унутар и никада изван структура суштине језика.⁵²⁷

⁵²³ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 154-155.

⁵²⁴ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 183-184.

⁵²⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 155.

⁵²⁶ Уп. исто.

⁵²⁷ Уп. исто, стр. 157.

Међутим, да бисмо ову страну проблема могли темељније да захватимо, најпре се морамо осврнути на још једну значајну тему проблема језика, како га Хајдегер обрађује у оквиру фундаменталне онтологије; реч је о вези проблема језика и *са-бивствовања*.

2.3.2.1. Обрада проблема језика с обзиром на са-бивствовање

Како смо претходно видели, један од најзначајнијих аспеката Хајдегерове обраде проблема језика односи се на разумевање бивствовања, и то не само у контексту нужне везе говора, као суштине језика и егзистенцијалне структуре, и разумевања бивствовања, које ту структуру карактерише, већ и у контексту самог језика. Претходно смо утврдили да се управо са речју дешава отварање неког бивствујућег за разумевање – и то не у погледу неког појмовно-језичког дефинисања његове суштине, већ с обзиром на начин његовог бивствовања.

Међутим, структуре суштине језика нису усмерене само на унутарсветска бивствујућа, већ на целину докучености бивствовања-у-свету. Хајдегер каже: „Говор јест значењу сукладно рашчлањивање чувствовне разумљивости битка-у-свијету”.⁵²⁸ Другим речима, поред *у-бивствовања* и *световности света*, о којима је у вези са говором већ било речи, сада треба осветлити још један аспект бивствовања-у-свету који је у суштинској вези са проблемом језика: ради се о *са-бивствовању* [*Mitsein*].

Веза са-бивствовања и говора представља једно од кључних места Хајдегерове обраде проблема језика. Ова веза, поред тога што тематски обухвата многе важне аспекте језика, попут могућности разговора и комуникације, такође је непосредно везана за претходно истакнути закључак да са оглашеном речју увек захватамо и разумемо бивствовање бивствујућег. Управо овај проблем биће у центру нашег објашњења везе са-бивствовања и говора.

Пре тога, међутим, поводом везе са-бивствовања и говора потребно је нагласити да овом анализом коначно заокружимо позиционирање проблема

⁵²⁸ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 185.

језика унутар структура целокупног феномена бивствовања-у-свету. Наиме, уколико смо проблем језика као такав најпре ситуирали у *у-бивствовање*, а затим га анализирали и на основу *световности света*, те уколико смо ову могућност представили као обезбеђену управо схватањем бивствовања-у-свету као јединственог феномена, онда ни *са-бивствовање*, као трећи од стране Хајдегера издвојени аспект наглашеног визирања бивствовања-у-свету, не сме изостати из контекста проблематизације језика.

Како можемо видети, сваки од ова три начина визирања бивствовања-у-свету за проблем језика отворио је посебна и различита, иако међусобно повезана одређења. У њиховом центру, ипак, чини се да стоји проблем захватања и разумевања бивствовања, како у погледу унутарсветских бивствујућих, тако и у погледу тубивствовања. Домен са-бивствовања, стога, посредоваће увиде о вези речи и бивствовања у једном новом контексту.

Повезивање са-бивствовања и говора, како видимо, почива на унутрашњој, иманентној структури егзистенције и њом је обезбеђено. Међутим, оно се у свакодневном искуству најпре показује преко *дијалошког карактера језика*.

Према Хајдегеру, језик нема монолошки, већ управо дијалошки, интенционални карактер: самим тим, ни захватање бивствовања бивствујућих, које је њим омогућено, не може се свести ни на какав солиписизам. Дијалошки карактер језика стога је непосредно везан за са-бивствовање, односно за онај карактер конституције бивствовања егзистенције који увек унапред укључује и неку другу егзистенцију, неко друго тубивствовање.⁵²⁹ На тај начин Хајдегер превазилази менталистичке позиције и „субјект-објект” јаз не само у правцу света и ствари у свету, већ и у правцу других „субјеката”.⁵³⁰

Структурни моменат говора, који посебно одговара овој структури са-бивствовања, представља *саопштење* [*Mitteilung*]. Хајдегер каже: „У њему [саопштењу – У.П.] се конституира артикулација разумијевајућег скупа битка”.⁵³¹

⁵²⁹ Уп. исто, стр. 134-135.

⁵³⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 158.

⁵³¹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 184.

И не само то: „Су-битак бива у говору 'изричито' *дијељен*, то ће рећи, он већ *јест*, само неподијељен, као неприхваћен и неприсвојен”.⁵³² Ово саопштење, онда, не треба схватити просто као „транспорт доживљаја”, као неко саопштавање мисли: ради се о томе да је оно што се говорним рашчлањивањем рашчлањује, целина докучености, увек таквог карактера да унапред укључује и „Другог”, друго тубивствовање, односно да се са њим може „поделити”.⁵³³

Према фон Хермановој интерпретацији, ово се најпре односи на сопствено-екстатичку димензију докучености, будући да она укључује разумевање структура *егзистенције* „уопште”.⁵³⁴ Уколико ствари сагледамо из тог угла, испоставља се да и друга, хоризонтална димензија докучености, она која води према свету и стварима, такође мора бити обременена овим карактером: утолико је свет, који докучујемо, битно *са-свет*, *заједнички свет* [*Mitwelt*].⁵³⁵ Стога и начин на који себе затичемо као унутарсветска бивствујућа унапред почива на структурама са-бивствовања.⁵³⁶

Уколико се сада вратимо на језик и реч, моменат саопштења обезбеђује нам да везу језика и говора разумемо прецизније. Наиме, ако је са речју на основу суштине говора увек отворено бивствујуће као такво, онда је оно на такав начин увек унапред отворено не само за мене, већ и за „Другога”.⁵³⁷ Утолико један од најзначајнијих Хајдегерових тумача англосаксонског говорног подручја, М. Вратхал, тврди да говор, *Rede*, треба преводити са *разговор*, конверзација – *conversation*.⁵³⁸

Другим речима, овде се не ради ни о каквом солипсизму, ни о каквом „приватном језику” – бивствујуће је, као бивствујуће, доступно свакој

⁵³² Исто.

⁵³³ Уп. исто; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 109.

⁵³⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 159.

⁵³⁵ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 135.

⁵³⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 160.

⁵³⁷ Уп. исто, стр. 109.

⁵³⁸ Уп. Wrathall, M. A., *Heidegger and Unconcealment*, стр. 95.

егзистенцији. Када разумем неко бивствујуће спрам кога се односим, ја га увек унапред разумем као оно према коме се такође односи и друго тубивствовање.⁵³⁹ Утолико је могућа језичка комуникација, разговор, дијалог: у таквој комуникацији битно се не размењују мисли, већ се ради о заједничком хоризонту разумевања бивствовања и бивствујућег.

Оваква комуникација битно има две димензије. Наиме, када говоримо о нечему, ми можемо фокусирати то нешто, о чему је реч, али такође и оног некога, са којим разговарамо о нечему. Разговор једнако конституише и партнер у разговору (у супротном би био монолог) и његов предмет. Међутим, будући да тубивствовање себе „најпре и најчешће” разумева полазећи од унутарсветских бивствујућих, према којима се најпре односи, друга могућност углавном остаје ван фокуса.⁵⁴⁰

Уколико се реч и језик не схвате егзистенцијално, на основу суштине језика као говора, интерпретација разговора и комуникације наилази на многобројне проблеме, о чему сведочи и традиција филозофије језика: у том случају настају тешкоће у премошћавању јаза између субјекта и речи, односно речи и другог субјекта. Хајдегер заобилази ове проблеме, будући да његове позиције уопште не почивају на оваквом разумевању језика. Стога је, како то примећује фон Херман, у овом контексту примереније говорити о *интерегзистенцијалности*, него о интерсубјективности код Хајдегера.⁵⁴¹

Изговорена реч, дакле, стоји „између” два тубивствовања у разговору и фокусира га: утолико је обезбеђено да се, у принципијелном смислу, увек ради о истом предмету разговора.⁵⁴² Будући да фактички тубивствовање себе најпре разумева из односа према унутарсветским бивствујућима, за оба партнера у

⁵³⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 160.

⁵⁴⁰ Уп. Figal, G., *Phänomnologie der Freiheit*, стр. 145-146.

⁵⁴¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 160-161.

⁵⁴² Хајдегер не улази дубље у могућност погрешног разумевања тога о чему је реч – ова перспектива за њега није од интереса, иако је важна за савремену филозофију језика. У конкретном, Хајдегерава аргументација могла би бити да је било какво неразумевање или погрешно разумевање тек омогућено оваквим устројством говорног рашчлањивања и разговора.

разговору чини се да тек то бивствујуће обезбеђује њихову говорну везу. Под таквим бивствујућим можемо, напokon, разумети и саму изговорену реч. Међутим, Хајдегер држи да је ова интерпретација погрешна, те да је традиционално водила ка погрешном разумевању језика: оно што обезбеђује разговор је суштина језика, говор, односно са-бивствовање – другим речима, конституција егзистенције.

Са-бивствовање се, тако, испоставља као домен од кључног значаја за говор и језик. Говор – језик – не одвија се ван ове димензије са-бивствовања.⁵⁴³ То, међутим, не значи да је са-бивствовање егзистенцијална структура надређена структури говора; такав закључак сасвим је ван духа Хајдегерових анализа и почива на традиционалном метафизичком мишљењу.

Структура са-бивствовања један је од аспеката јединственог феномена бивствовања-у-свету, као што су то и световност света и у-бивствовање, односно докученост која га чини. Како смо видели, говор примарно припада домену докучености, односно у-бивствовања; такође, претходно је било речи и о томе да се три издвојена аспекта бивствовања-у-свету не смеју разумети као неки његови „делови”, већ као три начина да се целокупан овај феномен визира. У том смислу веза говора и са-бивствовања унапред је обезбеђена самом структуром бивствовања-у-свету: како смо видели, докучивање докучује, а говор рашчлањује целокупно бивствовање-у-свету.

Уколико, онда, о говору/језику говоримо полазећи од са-бивствовања, ми ону говорну рашчлањеност целокупне докучености бивствовања-у-свету само посебно визирамо с обзиром на структуре са-бивствовања. Како смо видели, као што је у случају световности света за проблем говора на сличан начин истакнут проблем смисла, односно значења, тако је у овом случају посебно истакнут проблем дијалога и комуникације.

Напokon, важно је приметити и то да смо са разматрањем говора полазећи од са-бивствовања још увек у домену суштине језика, односно говора – а не језика, као што је то био случај и са у-бивствовањем и са светом. Будући да су

⁵⁴³ Уп. исто, стр. 161.

наше анализе у овом поглављу посвећене утемељењу језика у говору, на даље ћемо истражити последице оваквог захватања језика за тако постављен проблем, односно за контекст изговорене речи.

2.3.2.2. Четири структурна момента говора

Како смо претходно видели, веза са-бивствовања и говора за Хајдегера представља специфично додатно објашњење начина на који се реализује говорно рашчлањивање целине докучености. На основу тога је, онда, могуће посебно издвојити структурне моменте говора, будући да и они упућују на ово продубљено његово разумевање.

Ове структурне моменте говора, према тумачењу Ц. Кокелманса, никако не треба схватити као нешто што важи за све језике, у смислу да се може утврдити емпиријским путем, као њихова заједничка особина, већ се они морају разумети као иманентно проистекли из карактера самог говора.⁵⁴⁴

О два таква момента већ је претходно и нетематски било речи. Први такав структурни моменат говорења, о ком је претходно било речи, према Хајдегеровој подели је трећи – у питању је *саопштење* [*Mitteilung*]. Како смо већ видели, саопштење није неки посебан „део” говорења, већ представља особен начин на који треба разумети сам говор. Оно, утолико, није ни нека посебна структура поред прве две назначене, *о чему* говорења и оног *говореног* као таквог, већ представља начин њиховог одвијања, дешавања.⁵⁴⁵

Други такав моменат, према Хајдегеровој подели први, представља оно *о чему* [*Worüber*] говорења, што смо визирали у контексту објашњења разговора и комуникације: ради се о темељном интенционалном карактеру говора/језика, који почива на темељном интенционалном карактеру самог бивствовања-у-свету.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 147.

⁵⁴⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 170-171.

⁵⁴⁶ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 184.

Без обзира, дакле, на карактер изговореног – да ли се, на пример, ради о исказу или заповести – увек постоји оно нешто, *о чему* је реч.⁵⁴⁷ Исто Хајдегер тврди и у *Прологомени*, у оквиру које управо структурни моменти говора имају централно место у обради проблема језика.⁵⁴⁸

Таква изговорена реч, која има своје *о чему* говорења, како смо видели, почива на структурама рашчлањивања. Утолико ово *о чему* одговара усмерењу мог одношења, које смо већ описали путем целине значења – оно се поклапа са *куда* тог одношења.⁵⁴⁹ Другим речима, уколико докучујемо целину значења, која је суштином говора рашчлањена на појединачна, међусобно умрежена значења, онда конкретним значењем, коме припраста конкретна реч, увек захватамо неки од смерова унутар такве мреже.⁵⁵⁰ Такав смер, значење, па и целина значења у битном смислу отворени су са речју: реч не означава просто неки предмет, већ бивствујуће у *како* његовог бивствовања.⁵⁵¹

Ово *о чему* говорења, онда, одређује и шта се у конкретном заиста казало. Утолико Хајдегер, на пример, тврди да је оно „*о чему*“ показујућег исказа“ заменило оно „*приручно Чиме*“ смотреног бриговања; у питању је модификација предтеоријског излагања у теоријски исказ.⁵⁵² Ово „*о чему*“ теоријског исказа не треба мешати са *о чему* говорења: *о чему* говорења утемељује 'о чему' исказа.⁵⁵³ За разлику од овог 'о чему' исказа, *о чему* говорења није предручно, него приручно, већ утолико што се овде не ради о теоријском, него о предтеоријском говорењу. Ипак, о неком 'о чему' теоријског исказа може бити речи само уколико структура говорења уопште обезбеђује такву могућност, односно уколико она обухвата и оно *о чему*.

⁵⁴⁷ Уп. Kockelmans, J. J., „Language, Meaning, and Ek-sistence“, стр. 11.

⁵⁴⁸ Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 303.

⁵⁴⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 164.

⁵⁵⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 108.

⁵⁵¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 164.

⁵⁵² Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 179.

⁵⁵³ О овој разлици сведочи и чињеница да је сам Хајдегер *о чему* исказа ставио у наводнике.

Говорено као такво [*Geredete*], други моменат према Хајдегеру, специфичан је начин на који је оно *о чему* говорења „ословљено”.⁵⁵⁴ Овде је реч о начину на који се захвата оно *о чему* говорења, који је унапред фактички одређен, односно који проистиче из конкретног смотреног одношења према бивствујућем које је у питању.⁵⁵⁵

Случај говореног представља један од ретких где нам је предавање *Пролегомена за повест појма времена* више од помоћи него *Бивствовање и време*. Наиме, у *Пролегомени* Хајдегер каже: „То о-чему говора је оно ословљено напросто, које је према томе као такво одувијек унапријед већ ту, које има карактер свијета, односно бивања-у. То о-чему говора постаје очитим уколико је у сваком говору о нечему нешто казано”.⁵⁵⁶ Ово „казано” представља говорено као такво у терминологији *Бивствовања и времена*.

На истом месту Хајдегер даје и пример: уколико је реч о столици, она је „та ствар по себи, онако како се налази у свијету, то о-чему говора”.⁵⁵⁷ Казано, односно говорено као такво је означено када кажем да је столица „пресвучена”: пресвученост столице представља оно говорено.⁵⁵⁸ У овом случају, пресвученост столице показује начин на који се ја према столици односим: ја се према њој, у конкретном, односим *као према пресвученој*, а не, на пример, као према црвеној, великој или дрвеној столици. Овај особени обзир у односу на који захватам столицу и о њој говорим представља начин хватања столице, начин на који она за мене фигурира.

И у овом случају можемо повући паралелу између пред-предикативног, предтеоријског и теоријског, предикативног говорења. Наиме, како смо видели у случају онога „о чему” исказа, предтеоријско *чиме* смотрениости постаје субјекат

⁵⁵⁴ Уп. исто, стр. 184.

⁵⁵⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 168; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 109.

⁵⁵⁶ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 304.

⁵⁵⁷ Исто.

⁵⁵⁸ Уп. исто.

исказа – оно говорено, међутим, постаје његов предикат.⁵⁵⁹ На тај начин, како то каже Хајдегер, дешава се „преврат у предимовини”.⁵⁶⁰

Посебно важан аспект прва два момента говорења, према интерпретацији фон Хермана, представља имплицитно ослањање на смотреност и предтеоријско (пред)разумевање: наиме, у §34, сматра фон Херман, они се визирају у свом *језичком карактеру*.⁵⁶¹ Према фон Херману, језички карактер смотрености уведен је тематизовањем односа и оног *куда* одношења, а његова суштина садржи се у увиду да ми *говоримо* у свим својим одношењима, *чак и када не изговарамо речи*.⁵⁶² Оваква интерпретација у битном је вођена из перспективе говора као суштине језика, схваћеног као рашчлањивање целокупног домена докучености. Другим речима, чак и пре конкретне речи, наше разумевање уопште говорно је рашчлањено: управо због тога било који однос може постати темом експлицитног језичког артикулисања.

Како смо претходно утврдили, говорење *о (не)чему* отвара то нешто, неко бивствујуће о коме је реч, за поимање: међутим, оно може бити захваћено на различите начине. Стога моменат говореног као таквог морамо разумети као било коју, а не као специфично одређену разумљивост, на основу које онда визирамо дато бивствујуће.⁵⁶³

Кључни резултат Хајдегерове анализе језика онда је у томе да језик и говор увек унапред одређују наше разумевање бивствујућих, и то *као бивствујућих*. Говор ово разумевање одређује тако што унапред рашчлањује и прожима целокупан домен докучености, те он не представља хомогену целину, већ целину диференцирану на конкретна значења, путем којих и захватамо бивствујуће. Када је у питању језик, ради се о базичној људској ситуацији, фактичкој ситуацији, на

⁵⁵⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 167.

⁵⁶⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 179.

⁵⁶¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 167.

⁵⁶² Уп. исто, стр. 167-168.

⁵⁶³ Уп. исто, стр. 169; von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 109.

основу које најпре разумевамо и себе и свет у коме живимо, те и бића унутар њега: и такво фактичко и нетематско разумевање језичког је карактера.

Како то тврди фон Херман, већ у оквирима фундаменталне онтологије, стога, Хајдегер бивствовање *као бивствовање* мисли у хоризонту суштине језика, и обрнуто – суштину језика мисли у хоризонту бивствовања као бивствовања, као што ће то експлицитно чинити у позним радовима.⁵⁶⁴ О могућностима овакве интерпретације ми смо већ говорили, када је било речи о односу једнаке изворности докучености и говора.

Прва два момента говорења, *о чему* и оно *говорено*, како смо претходно рекли, трећим моментом – саопштењем – додатно су одређени. Саопштење, дакле, треба да нагласи да је онај хоризонт, који је отворен говорењем о нечему на одређени начин, увек унапред већ подељен, растворен и за неког другог, те није у питању затворен, приватни хоризонт разумевања.⁵⁶⁵ На основу тога, такав хоризонт разумевања неког бивствујућег може се и у конкретном саопштити изговореном речју.⁵⁶⁶ Подједнако, онај други, који фигурира заједно са говором, не мора актуелно бити присутан – не морамо му се непосредно обраћати. Саопштење нам говори о томе да је такав други *као други* увек унапред ту, као конститутивни моменат говорења.⁵⁶⁷

На основу претходних анализа прва два момента говорења, сада можемо боље разумети на који се начин у конкретном одвија овако схваћено саопштавање. Наиме, када је реч о актуелном саопштавању, други, са којим разговарам, не дели са мном само оно *о чему* говорења, већ најпре оно *говорено*. Другим речима, не ради се само о томе да говоримо „о истој ствари”, већ најпре о томе да је та ствар у оба случаја захваћена на исти начин, да јој се приступа из исте перспективе.⁵⁶⁸ Утолико други може самостално, непосредно захватити дату

⁵⁶⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 169.

⁵⁶⁵ Уп. Figal, G., *Phänomnologie der Freiheit*, стр. 146.

⁵⁶⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 110.

⁵⁶⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 171.

⁵⁶⁸ Уп. исто, стр. 172.

ствар, односно она за њега у свом бивствовању *актуелно* може бити отворена *на исти начин* као и за мене. У строгом смислу, дакле, ми делимо *начин* на који нам је бивствујуће отворено за разумевање. Како то каже фон Херман, „У актуелном међусобном разговору ми делимо наше заједничко бивствовање при унутарсветским стварима”⁵⁶⁹ [прев. – У.П.].

Последњи и четврти моменат говорења према Хајдегеру је *очитовање* [*Bekundung*], односно *самоизрицање* [*Sichaussprechen*]. Овај моменат изнова нас враћа на говор као структуру егзистенције: тубивствовање себе „изриче” као бивствовање-у-свету, односно као оно које је увек већ „споља”, при стварима.⁵⁷⁰ Изнова, овде се не ради о некој експликацији сопствених мисли и осећања, већ о томе да говор захвата целокупно бивствовање-у-свету, односно не само унутарсветско бивствујуће (или друге), већ и саму егзистенцију.⁵⁷¹ Као и у претходном случају – саопштењу – и овде морамо разликовати између *актуелног* и *потенцијалног* самоизрицања, који су омогућени самим самоизрицањем као моментом говорења.

У конкретном, како то и Хајдегер каже, самоизрицањем је изречено моје разумевање, докучивање ствари, бивствујућих, која су у том контексту за разумевање отворена. Тиме се не изриче просто нешто о стварима, већ се изриче целокупан хоризонт с обзиром на који су оне говорно захваћене. Другим речима, изриче се целокупно разумевање бивствовања и света, односно разумевање отворености бивствујућих.⁵⁷²

Посебно је интересантно што Хајдегер моменат самоизрицања непосредно везује за „начин чуствовања”, односно за „језички индекс у давању нагласка, у модулацији, у темпу говора, 'у начину казивања’”.⁵⁷³ Ово оставља могућност да се сагледа сама реч, сада чак и остављајући по страни неко значење коме је

⁵⁶⁹ Уп. исто.

⁵⁷⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 184-185.

⁵⁷¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 110.

⁵⁷² Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 175.

⁵⁷³ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 185.

прирасла: сама реч, као изговорена реч, без обзира на то да ли нешто и шта „означава”, већ унапред нешто „значи”.⁵⁷⁴ Другим речима, реч није просто глас, већ *некако изговорени* глас: у зависности од тога какав модалитет, мелодију, нагласак има, она преноси некакво разумевање.⁵⁷⁵

Разматрањем самоизрицања заокружили смо представљање четири момета говорења, односно начина на који говор структурно прожима језик. Међутим, оно што важи за говор, према Хајдегеру важи и за слушање, односно за ћутање. Стога наша даља истраживања усмеравамо ка њиховој анализи.

2.3.2.3. Егзистенцијалне могућности говорења: слушање и ћутање

Када говоримо о моментима слушања и ћутања у Хајдегеровој обради проблема језика, најпре морамо утврдити: слушање и ћутање нису нешто засебно и одвојено од феномена говора/језика, већ су са њим непосредно у вези. Ова веза почива на суштини језика, говора, а реализује се на нивоу језика као оглашеног говора и речи. Другим речима, слушање и ћутање не само да припадају обради проблема језика, већ се они у оквиру фундаменталне онтологије не могу исправно ни разумети ван тог контекста.

Са друге стране, овде је посебно важно приметити и то да су слушање и ћутање, за разлику од претходно обрађиваних структурних момената говора, нешто што не улази у саму структуру говорења. Другим речима, слушање и ћутање не смеју се схватити као још два таква структурна момента; они имају нешто другачији статус.

Овај особени карактер слушања и ћутања Хајдегер одређује као *егзистенцијалну могућност самог говорења*.⁵⁷⁶ Шта више, он чак говори о томе да ове егзистенцијалне могућности могу помоћи да се боље разуме „повезаност

⁵⁷⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 111.

⁵⁷⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 175.

⁵⁷⁶ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 185, 187.

говора с разумевањем и разумљивошћу”.⁵⁷⁷ Уколико је тако, онда слушање и ћутање можемо представити као различите начине оспољавања говора као језика, поред већ више пута помињане оглашене речи. Хајдегер у *Пролегомени* каже: „[Ф]онетско говорење и акустичко слушање фундирани су бивствено у говорењу и слушању као модуси битка бивања-у-свијету и субивања”.⁵⁷⁸

Карактеристично за слушање и ћутање, у односу на оглашену реч, онда је чињеница да ни једна од ових егзистенцијалних могућности говора не захвата и конкретно изговарање; обе су, свака на свој начин, „без речи”. Ипак, ми их визирамо као *језичке*.

Да бисмо слушање и ћутање разумели као егзистенцијалне могућности језика, а без изговорене речи, морамо се ослонити на говор, како то и Хајдегер сугерише. Наиме, уколико је говор већ разјашњен као говорно рашчлањивање, односно уколико је већ утврђено да се и без изговорене речи, и пре ње, одвија нешто попут разумевања и значења, а што се темељи на говорном рашчлањивању целине докучености, онда је јасно да у домену говора остајемо и у случајевима слушања и ћутања.⁵⁷⁹

Са друге стране, и слушање и ћутање непосредно су везани за језички аспект говора/језика, односно незамисливи су ван те перспективе. Уколико се ради о слушању, јасно је да се слушати може само изговорена реч; у том контексту говоримо о акустичком слушању.⁵⁸⁰ Тако Хајдегер каже: „На темељу овог егзистенцијално примарног Моћи-слушати могуће је нешто попут ослушкивања, које је сâмо феноменски још исконскије од онога што се у психологији 'најприје' одређује као чувење, осјет звучења и опажање гласова”.⁵⁸¹ Слично важи и за ћутање: и ћутати се може само уколико се не изговара, али само ћутање некада „говори више од речи”.

⁵⁷⁷ Исто, стр. 185.

⁵⁷⁸ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 308.

⁵⁷⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 107-108.

⁵⁸⁰ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 186; von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 193.

⁵⁸¹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 186.

Обе ове стране захватања слушања и ћутања експлицирају се с обзиром на структурне моменте говорења, како смо их претходно представили. Наиме, уколико они почивају на говору и представљају његове егзистенцијалне могућности, онда они са оглашеном речју деле ове структурне моменте.

Несумњиво најзначајнији такав моменат у погледу обраде слушања и ћутања је саопштење; оба почивају на односу саговорника, односно на дијалошком карактеру језика.⁵⁸² Хајдегер каже: „Слушање некога... јест егзистенцијална отвореност тубитка, као су-битка, за Другога”.⁵⁸³ Како смо претходно већ видели, у разговору, дијалогу, није реч о некој размени менталних садржаја, нити о пуком слушању звукова, већ о изричитом дељењу одређеног, конкретног разумевања, односно начина захватања неког бивствујућег у његовом бивствовању. Тако Хајдегер тврди: „И у изричитом слушању говора Другога најприје разумијемо Казано, точније, већ смо унапријед с Другим код бића о коме је ријеч”.⁵⁸⁴ Слично томе: „Уједно узвраћање као одговор најприје слиједи директно из разумевања у су-битку већ 'подијељенога' О-чему говора”.⁵⁸⁵

Међутим, уколико је тако, онда имамо потврду за то да и код слушања, као и код изговарања, немамо просто слушање, већ и једно *слушајуће разумевање*.⁵⁸⁶ Такво слушајуће разумевање треба разликовати од онога које се са другим дели изговарањем: у првом случају ми нисмо у позицији да сами на говорни начин отварамо неко разумевање и неку разумљивост, већ прихватамо такву отвореност од Другога, односно држимо се „отвореним” за *о чему* и оно *говорено* Другога.⁵⁸⁷ О значају ове слушајуће разумљивости сведочи и чињеница да пасаже посвећене слушању Хајдегер махом изводи у расправи и ограђивању спрам погрешног разумевања слушања као слушања звукова без значења, као простог примања

⁵⁸² Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 192-193. То важи чак и за случај слушања самог себе. Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 308.

⁵⁸³ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 186.

⁵⁸⁴ Исто.

⁵⁸⁵ Исто, стр. 187.

⁵⁸⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 112-113.

⁵⁸⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 193.

осета.⁵⁸⁸ У истом духу фон Херман тврди да је за интерпретацију слушања одлучујуће да се оно схвати „егзистенцијално-онтолошки као модус бивствовања бивствовања-у-свету”⁵⁸⁹ [прев. – У.П.]

Као што смо претходно помињали, оваква дијалогска ситуација говорења-слушања може се у конкретном фокусирати на било који од њеном структуром датих момената. На пример, у слушању најпре можемо усмерити фокус на оно *о чему* говорења Другога, или на оно *говорено*, или на самог Другога, као конститутивни аспект разговора. Без обзира на то који од ових момената да се фокусира, сви су истовремено актуелни у самом слушању. Ипак, једна фундаментално-онтолошка анализа претендоваће на то да их све захвати и опише.

Подједнако, ово непосредно стављање фокуса на неки од момената у самом слушајућем разумевању, позадина је свих могућих нераздевања или погрешних разумевања изговореног, односно чувеног. Хајдегер тврди: „Дапаче и ондје где је говорење неразговоријетно или је језик чак туђ, најприје чујемо *неразумљиве* ријечи а не неку разноврсност тонских података”.⁵⁹⁰

Будући да је ћутање такође егзистенцијална могућност говора, претходни закључци се могу применити и на овај случај. У *Пролегомени* Хајдегер прецизира: „*шутња као један начин битка говора јест одређено себе-изрицање другима о нечему*”, оно је, као и слушање, „конститутивно за говор”.⁵⁹¹ Последња примедба посебно је важна, будући да се ћутање од слушања разликује по томе што оно представља *модус говорења и језика*,⁵⁹² те би се могло помислити да је оно у њима фундирано. Будући да Хајдегер експлицитно тврди супротно, ово не може да стоји, али ипак захтева објашњење.

⁵⁸⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 114-115.

⁵⁸⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 193.

⁵⁹⁰ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 186. Слично и Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 309.

⁵⁹¹ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 309.

⁵⁹² Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 196.

Тако Хајдегер у *Прологомени* каже: „Слушање и говорење су феноменално дâни једнакоизворно с разумијевањем”,⁵⁹³ а у *Бивствовању и времену* „Слушање је конститутивно за говорење”.⁵⁹⁴ Како смо видели, исто важи и за ћутање.

Међутим, ћутање је једнако у вези са слушањем, као што је то случај и са говорењем. Уколико смо већ утврдили да ћутање не значи бити нем, већ „да би могао шутјети, тубитак мора имати нешто да каже, то јест, располагати правом и богатом докученоћу сâма себе”,⁵⁹⁵ сада можемо тврдити да се и овде ради о особеној разумљивости, припадној ћутању.⁵⁹⁶ Тако Хајдегер тврди да „шутљивост као модус говорења артикулира разумљивост тубитка тако изворно, да од ње потјечу истинско Моћи-слушати и скупа-битак”.⁵⁹⁷

Како се чини, с обзиром на навод из *Прологомене* и претходна разјашњења, ћутање би представљало наглашени моменат *самоизрицања*, иако на један модификован начин; слично смо у случају слушања нагласили *саопштење*. Ипак, овакав закључак могао би нас завести на погрешан пут. Као што је претходно речено, и слушање и ћутање подразумевају све момете говорења, те њих стога не треба раздвајати, а посебно не треба неки од њих искључиво везивати за неку од егзистенцијалних могућности говора искључиво. Реч је о томе да у слушању, будући да оно *није* модус говорења, изрицања говора, моменат *саопштења* и веза говора и са-бивствовања посебно долазе до изражаја. Исто тако можемо тврдити да се у ћутању посебно јасно може видети моменат *самоизрицања*, али подједнако и *саопштења*. Ћутање, једнако као и слушање, неодвојиво је од дијалогског разумевања језика.⁵⁹⁸

Напокон, исто важи и за *о чему* говорења, као и за оно *говорено*. У ћутању такође постоји нешто *о чему* се ћути, и о њему се такође *на одређен начин* ћути;

⁵⁹³ Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 309.

⁵⁹⁴ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 185.

⁵⁹⁵ Исто, стр. 187. Уп. и Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 310.

⁵⁹⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 117-118.

⁵⁹⁷ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 187. Исто и Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 310.

⁵⁹⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein*, стр. 196.

утолико смо претходно и тврдили да је ћутање један модус говорења. Ћутање почива на разумљивости, докучености, те оно никако није, како то умесно примећује фон Херман, затворено у некаквој унутрашњости говорника, већ је омогућено бивствовањем-у-свету.⁵⁹⁹ Само утолико оно се може разумети. Фон Херман тврди: „Моје ћутеће говорење и присвајање мог ћутећег говореног од стране Другог сусрећу се у заједничком екстатичком бивствовању при унутарсветском бивствујућем, утолико што ја као ћутећи и Други као присвајајући већ делимо екстатичко-хоризонтално докучено бивствовање-у-свету као са-бивствовање-у-са-свету”⁶⁰⁰ [прев. – У.П.].

Анализом слушања и ћутања, као два конститутивна аспекта говорења, те њиховим тумачењем с обзиром на моменте говорења, заокружили смо представљање говорења као „'позначајућег' рашчлањивања разумљивости битка-у-свијету”.⁶⁰¹ Како смо видели, у питању је особен начин на који Хајдегер представља везу говора и језика, односно на који он визирира како се говор показује као конститутиван за језик. Наша истраживања тако су додатно осветлила како сам језик, тако и појављивање говора као његове суштине у изговореној речи. Међутим, овај однос потребно је, коначно, осветлити из још једног угла.

2.3.3. Свакодневни начин бивствовања језика: наклапање

Разматрајући проблем језика у оквиру *Бивствовања и времена*, Хајдегер се, након анализа понуђених у §34, у следећем параграфу осврће још једној теми од значаја за разумевање језика. Реч је, наиме, о *наклапању* [*Gerede*].

Мотив наклапања у Хајдегеровој анализи језика има особито занимљиву улогу. Најпре, он је, иако непосредно наставља параграфе посвећене језику, ипак од њих одвојен у сасвим други тематски оквир, у анализу свакодневности и пропадања тубивствовања. Заокружујући тумачење језика у ужем смислу,

⁵⁹⁹ Уп. исто, стр. 197.

⁶⁰⁰ Уп. исто.

⁶⁰¹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 184.

Хајдегер наглашава да је анализа коју је понудио искључиво везана за „онтолошко мјесто” феномена језика „унутар устројства битка тубитка”,⁶⁰² те да она превасходно треба да припреми управо анализе које следе, анализе свакодневног начина бивствовања тубивствовања.⁶⁰³ Наклапање је, стога, „врста битка из коријена ишчупаног разумијевања тубитка”, и оно је битно везано за језик.⁶⁰⁴

На основу оваквих Хајдегерових коментара, у погледу проблема језика сада већ можемо закључити: наклапање не представља неки нови конститутивни аспект језика/говора, нити неки његов нов структурни моменат.⁶⁰⁵ Наклапање, насупрот томе, представља нов начин захватања целокупног феномена говора/језика, и то тако да се овом феномену приступа полазећи од оног фактички датог, саморазумљивог и нерелевантног самопоимања у свакодневном животу.

Другим речима, када говоримо о наклапању, ми заправо говоримо о језику/говору у целини, али из једне нове перспективе. Ова нова перспектива у игри је од самог почетка Хајдегерових анализа у *Бивствовању и времену*, али она није била изричито визирана са параграфима посвећеним егзистенцијално-онтолошкој суштини језика, односно структурним моментима и конститутивним начинима говорења.⁶⁰⁶ Сада се она визирира изричито: проблем језика овде није централна тема, али се он показује у начину свог бивствовања, какав је у свакодневници најпре дат.

Када, дакле, говоримо о језику из перспективе наклапања, ми о њему говоримо с обзиром на оно „најпре и најчешће”, односно с обзиром на начин на

⁶⁰² Исто, стр. 189.

⁶⁰³ Уп. исто. У оквиру *Пролегомене* пасажима посвећени наклапању имају нешто другачије место. Иако се они садржајно у великој мери поклапају са онима из *Бивствовања и времена*, начин на који су уведени и представљени другачији је. Хајдегер, наиме, у *Пролегомени* о наклапању говори у два различита параграфа, једном у §28, *Откривеност*, а други пут у §29, *Пропадање*. Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 310, 315.

⁶⁰⁴ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 193.

⁶⁰⁵ Уп. Figal, G., *Phänomnologie der Freiheit*, стр. 149.

⁶⁰⁶ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 47-48, 189-190.

који тубивствовање себе углавном и превасходно разумева.⁶⁰⁷ Речима фон Хермана, овде се ради о „модусу неаутентичности рашчлањујућег говора у разумевању излагања, и, још пре, у разумевању пројекта”⁶⁰⁸ [прев. – У.П.].

Како смо више пута наглашавали, реч је о томе да је тубивствовање себи „онтички најближе”, али „онтолошки најдаље”, односно да оно себе у предразумевању увек најпре поима полазећи од света и унутарсветских бивствујућих. Такво самопоимање јесте предонтолошко, у смислу да оно почива на онтолошком устројству тубивствовања и да се полазећи од њега може извести нека онтологија, али је оно, управо у том контексту свакодневнице, као предонтолошко сасвим закривено. У таквом предразумевању оперишу и науке и „природни став”.

Утолико ће Хајдегер тврдити да наклапање представља „један позитиван феномен који конституира врсту разумљења и излагања свакидашњег тубитка”.⁶⁰⁹ Наклапање овде представља позитиван феномен утолико што се оно не може одстранити, не представља неко накнадно усвојено мисаоно држање тубивствовања, већ је за начин његовог бивствовања конститутивно. Утолико и оно мора постати темом фундаментално-онтолошке анализе.⁶¹⁰

Овако схваћен феномен самопоимања у свакодневници, према Хајдегеру, има последице и за разумевање проблема језика. Наиме, претходно је било речи о томе да Хајдегер сматра да су традиционалне филозофије и науке о језику најпре овом феномену приступале полазећи од појавног језика – од речи, звукова и слично. За такав феномен онда се тражила дефиниција, односно одређење његове суштине, али, по Хајдегеру, на погрешан начин. Сада ову ситуацију можемо и поближе расветлити: она почива управо на наклапању, односно на томе да је појавни аспект говора/језика „најпре и најчешће” доступан управо у контексту

⁶⁰⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 125-126.

⁶⁰⁸ Исто, стр. 128.

⁶⁰⁹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 190. Уп. Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 312.

⁶¹⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 125; Figal, G., *Phänomologie der Freiheit*, стр. 149-150.

свакодневнице, то јест наклапања. Утолико он закрива егзистенцијалне структуре од значаја за одређење језика.

Овим коначно долазимо до оних позиција од којих Хајдегер у својој презентацији проблема језика полази, али које као такве не експлицира. Утолико што је Хајдегеров поступак феноменолошки, и утолико што он сматра да се филозофија увек мора вратити у фактичност, морамо закључити да су његови властити мисаони пробоји започели на равни фактичке датости феномена које истражује, а коју је даље феноменолошким поступком анализирао у њеним слојевима. У том смислу наклапање, као оно „најпре и најчешће” датости језика, морало би бити почетна тачка Хајдегерове проблематизације језика.

У контексту одређења везе говора и језика, односно начина бивствовања говора као језика, овим задобијамо још једну могућност да сагледамо на који је начин њихова веза конституисана, уколико се она посматра полазећи од самог језика. Хајдегер, понављамо, неће бити отворен у погледу стратегије властитог мисаоног поступка, али ће је имплицитно показати анализом структурних момената говорења у контексту наклапања.⁶¹¹ Иако ове анализе, у оквиру структуре *Бивствовања и времена*, имају за циљ да покажу на који се начин егзистенцијалне основе језика модификују до наклапања у свакодневници, односно како се дешава „преврат у предимовини”, оне се могу читати и у контексту наших анализа.⁶¹²

Будући да из ове нове перспективе свакодневнице Хајдегер захвата целокупан домен феномена говора/језика, он ће се укратко осврнути на све његове релевантне моменте.⁶¹³ Он, на пример, каже: „У складу са просјечном разумљивошћу [...] приопћени говор може бити увелике разумљен, а да онај тко слуша не доводи себе у неки изворни разумијевајући битак при О чему говора”.⁶¹⁴

⁶¹¹ Уп. Aler, J., „Heidegger's Conception of Language in *Being and Time*”, стр. 57.

⁶¹² Уп. Kotoh, T., „Language and silence: self-inquiry in Heidegger and Zen”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments III*, стр. 43.

⁶¹³ Уп. Aler, J., „Heidegger's Conception of Language in *Being and Time*”, стр. 54.

⁶¹⁴ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 191.

Слично томе, „Саопћење не 'опћи' примарни однос битка при бићу о којему је ријеч, него се скупа-битак креће у скупа-говорењу и бриговању о Говореному”.⁶¹⁵

Чини се да је примарни проблем који Хајдегер овде хоће да нагласи изостајање оног саучествовања, „дељења” јединственог и заједничког захватања бивствовања бивствујућег о ком је у говорењу реч, а које обезбеђује говор као суштина језика, односно структура бивствовања-у-свету, која подразумева и са-бивствовање. Другим речима, са наклапањем долази до нивелације управо овог разумевања начина бивствовања бивствујућег које је речју ословљено: овде није реч о томе да се нешто погрешно или нетачно разумело.⁶¹⁶

Реч, дакле, није о неком проблему у комуникацији, који би се одређеним стратегијама могао отклонити, већ о конститутивном начину на који ми, као људи, односно као тубивствовање егзистирамо. Тај конститутивни начин бивствовања тубивствовања подразумева и *пропадање*, односно начин бивствовања свакодневнице.⁶¹⁷

Другим речима, уколико је свакодневни начин бивствовања језика наклапање, те уколико се у наклапању модификују сви структурни моменти говорења на такав начин да се њихова основна функција, говорно рашчлањивање целокупног домена докучености, битно закрива, онда морамо тврдити да је са наклапањем реч не само о језику, већ и о говору.⁶¹⁸ Уколико је, међутим, овде реч и о говору, то не значи да се наклапањем говор поништава или ставља ван важења – то не би било могуће, али значи да је начин рашчлањивања целокупног домена докучености модификован. Како смо видели, он је модификован тако да „не даје

⁶¹⁵ Исто. Уп. и Heidegger, M., *Prolegomena*, стр. 311.

⁶¹⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 126-127; Figal, G., *Phänomnologie der Freiheit*, стр. 150.

⁶¹⁷ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 199; *Prolegomena*, стр. 316-317 Уп. и Schües, C., „Heidegger and Merleau-Ponty: Being-in-the-world with others?”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments II*, стр. 353.

⁶¹⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins III*, стр. 130.

битку-у-свијету да буде баш јако растворен у неком рашчлањеном разумијевању, него га затвара и закрива унутарсвјетско биће”.⁶¹⁹

На тај начин коначно заокружимо перспективе захватања јединственог проблема говора/језика полазећи од начина на који је он постављен унутар фундаменталне онтологије. Како смо видели, Хајдегер у првом плану држи егзистенцијално-онтолошки основ, суштину језика – говор, те се постепено анализама приближава начину на који се он, као такав, одвија са говорним језиком, односно у звуковима и речима. Иако није непосредно посвећена тематизацији језика, перспектива коју нам пружа наклапање представља последњи корак овакве мисаоне стратегије: она нас доводи до тога да сагледамо на који је начин тако схваћен говор за разумевање најпре дат.

Утолико смо коначно доспели и до потврде нашег начелног става да је Хајдегерово постављање проблема језика изведено као разматрање јединства језика и његове суштине. Како смо видели, говор, иако представља део егзистенцијалне структуре тубивствовања, није нешто засебно и одвојено од језика са каквим се сусрећемо у речима и свакодневној комуникацији, већ је управо са њима заједно дата. Како смо раније сугерисали, основни мисаони напор Хајдегеров овде је био да се избори за могућност изричитог визирања такве суштине језика, односно за феноменолошко сагледавање говора као говора: када говори о наклапању, Хајдегер нам, стога, имплицитно говори о оним условима који отежавају такав феноменолошки поглед.

Разматрањем наклапања тако смо заокружили наше тумачење Хајдегеровог схватања језика у оквирима фундаменталне онтологије. Наша даља истраживања биће посвећена начину на који је овако схваћен и постављен проблем језика мисаоно радикализован у позној Хајдегеровој филозофији.

⁶¹⁹ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 192; *Prolegomena*, стр. 311.

III Проблем језика на путу повесног мишљења бивствовања

Проблем језика у Хајдегеровој филозофији у претходном поглављу анализирали смо полазећи од његових позиција из периода фундаменталне онтологије. Овај приступ, међутим, за Хајдегера се испоставио као мањкав, како у погледу развоја његове филозофије у целини, тако и у погледу проблема језика у конкретном. Хајдегер ће, међутим, и након напуштања пројекта фундаменталне онтологије наставити да испитује проблем језика: утолико се сада, са нашим наредним истраживањима, окрећемо проблему језика какав је постављен у оквирима позне Хајдегерове филозофије.

Однос ране и позне Хајдегерове филозофије, односно начин на који се оне могу разумети као континуирано развијање исте идеје и пројекта филозофије, претходно смо већ оцртали у уводним разматрањима; исто важи и за нека прецизнија одређења позних Хајдегерових позиција. Проблем језика, дакле, сада постављамо у овај оквир: наша теза је да, као и у општем случају, и у случају проблема језика можемо тврдити извесни континуитет обраде овог питања у целокупном Хајдегеровом делу.

Како смо претходно видели, начин на који је проблем језика био постављен унутар фундаменталне онтологије оставља многа питања нерешеним; пре свега је ту значајна она димензија која проблем језика везује за проблем бивствовања. Назначени проблеми, чини се, проистичу најпре из Хајдегерове немогућности да питање о бивствовању реши на позицијама фундаменталне онтологије: у том контексту, а с обзиром на однос језика и бивствовања, и проблем језика остаје нерешен.

Међутим, чак и ово негативно одређење Хајдегерових раних позиција отвара могућност да се о проблему језика нешто утврди: чини се да је проблем језика за Хајдегера не може решити ван освртања на проблем бивствовања, те да управо због тога у раним радовима остајемо ускраћени за његово адекватно решење. Везу бивствовања и језика Хајдегер ће, онда, посебно фокусирати унутар

своје позне филозофије; недостаци раних позиција отварају хоризонт обраде питања о језику за позне радове.⁶²⁰

Проблем језика, стога, може се сагледати из исте перспективе и у раној и у позној Хајдегеровој филозофији: уколико позна филозофија наставља разраду проблема који произилазе из позиција ране филозофије, макар и на другачији начин, онда је реч о истом проблему који се обрађује на различите начине. Ова разлика у начину постављања проблема језика у позној филозофији, као његово радикализовање, биће доминантни предмет наших даљих анализа.

Проблем језика у позној Хајдегеровој филозофији представимо на следећи начин: најпре ће бити речи о основном карактеру проблематизовања језика у овим оквирима, односно о начину на који се проблем језика уклапа у основну идеју позне Хајдегерове филозофије и проистиче на основу ње (поглавље 3.1.). Даље ћемо, ослањајући се на предавања *Суштина језика*, представити на који начин Хајдегер обезбеђује могућност мисаоног (филозофског) одређења језика (поглавље 3.2.), те ћемо, напослетку, представити и његово одређење језика као *каже* и као *звоњења тишине* (поглавље 3.3.).

⁶²⁰ Ову тезу посебно наглашава Џ. Кокелманс. Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 147.

3.1. *Језик је кућа бивствовања: проблем односа језика и бивствовања*

Проблем језика у позним Хајдегеровим радовима сусрећемо на много места: једва да постоје радови из овог периода који на неки начин не захватају овај проблем, било експлицитном тематизацијом, било да тај проблем фигурира у позадини наглашених анализа. С обзиром на такав његов положај, проблем језика испоставља се као далеко комплекснији за тумачење у оквирима позне филозофије Хајдегера него у оквирима фундаменталне онтологије.

Ипак, наше истраживање посвећено је проблему језика као јединственом проблему Хајдегерове филозофије: у оба случаја, обе фазе Хајдегеровог мишљења, проблем језика могуће је ситуирати с обзиром на начелну нит водиљу његових истраживања, односно с обзиром на разраду питања о бивствовању.

Тако схваћен проблем језика водиће наше даље анализе, али и одредити који ће од Хајдегерових позних радова бити доминантан за наше истраживање. Као и у случају раних радова, где је у центру наших анализа био спис *Бивствовање и време*, у случају позне Хајдегерове филозофије издвојићемо спис *Суштина језика*, као онај који на најпрегнантнији начин представља начин Хајдегерове обраде проблема језика у овом периоду.⁶²¹ Хајдегерове ставове о језику из *Суштине језика* допуњаваћемо, где нам то оквири рада буду омогућавали, освртима на друга његова дела овог периода.

Питање о суштини језика, какво поставља централни спис на који се ослањамо, треба овде најпре разумети као питање о односу између језика и бивствовања; утолико проблем језика приказујемо с обзиром на начин на који он произилази из ширих оквира Хајдегерове позне филозофије. Иако Хајдегер у фундаменталној онтологији такође говори о суштини језика - говору, те иако и у тим оквирима може бити речи о вези бивствовања и језика, као вези назначеној самим пројектом фундаменталне онтологије, у позним радовима он ове проблеме визира на сасвим другачији начин.

⁶²¹ Предавања насловљена као *Суштина језика* једна су у низу предавања о језику која је Хајдегер држао током педесетих година XX века, и која су обједињена под називом *На путу к језику*. Ова предавања, према мишљењу Ц. Кокелманса, представљају оформљене Хајдегерове ставове о језику у оквирима позне филозофије. Уп. исто, стр. 152.

Како смо видели, проблем односа језика и бивствовања унутар фундаменталне онтологије није био постављен на изричит начин, нити је језик анализиран непосредно с обзиром на своју везу са бивствовањем: управо тај недостатак онемогућавао нам је да сасвим прецизно одредимо смисао једнаке изворности, пре свега у погледу односа језика и докучености. Начин на који је однос суштине језика и бивствовања постављен сада, међутим, смера управо на расветљавање те равни.⁶²²

Прави положај проблема језика у оквирима позне филозофије налазимо на месту које разрађује фундаментално-онтолошки појам *бачености*: наиме, сада се ради о *добачености*, отворености сâмог бивствовања за разумевање у његовом *добачају* [*Zuwurf*], *досуди* [*Zuspruch*].⁶²³ Овај *добачај* одговара појму докучености из раних радова, у смислу да је ту реч о некаквој расветљености бивствовања, али се тај хоризонт сада представља наглашено полазећи од идеје да је такво расветљавање нешто што је човеку унапред дато, што не зависи од његових напора, у чему се он затиче. Стога, реч је о измењеном појму *бачености*, који сада смера на „бацање” сâмог бивствовања ка нама, ка ту-бивствовању.

Само ако језик разумемо на овај начин, бескрајно Хајдегерово понављање да *мишљење треба да слуша језик*, да *језик говори*, а не човек, да је *језик кућа бивствовања* и слично задобијају неки смисао. Наглашавамо: као и у раним радовима, језик се овде не схвата као оспољење и манифестација гласова или графема, већ у својој суштини. Он, међутим, више није ограничен на егзистенцију, већ је смештен управо у домен добачаја.⁶²⁴ Другим речима, питање односа суштине језика и бивствовања сада се поставља изричито.

Проблем језика, дакле, више није ситуиран у оквире егзистенцијалне структуре тубивствовања, већ непосредно у оквире тематизације и промишљања бивствовања као таквог. Суштина језика, стога, припада начину на који се

⁶²² Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 46.

⁶²³ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 345.

⁶²⁴ Уп. Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 181.

бивствовање отвара, додацује за наше поимање; тек на основу тога можемо даље говорити о именовану или изражавању, речима или изразима.

Уколико повучемо паралелу са начином на који је језик био постављен у *Бивствовању и времену*, можемо приметити да Хајдегер оваквим потезом ипак не раскида са тамо понуђеним разумевањем језика, већ нуди продубљивање претходно датих анализа. Говор, као суштина језика, у том оквиру представљен је као рашчлањивање докучености на начин дате мреже значења, датог смисла, у оквиру којих нам је свет најпре доступан у свакодневном фактичком искуству. Уколико то сада проширимо на повесну перспективу, исто можемо тврдити за разумевање бивствовања као таквог: суштина језика је оно преко чега нам се било шта што разумемо појављује као разумљиво, и то не у некој јединственој и монолитној перспективи, већ у могућности разлагања на посебна значења и њихове правце.⁶²⁵ Уколико је суштина језика у непосредној вези са бивствовањем као таквим, и то са оним како се бивствовање нама додацује.⁶²⁶

Хајдегер у позној филозофији језику не приступа непосредно, као у случају фундаменталне онтологије – језик овде није просто један од феномена непосредно доступних за адекватну филозофску анализу, већ се за могућност такве анализе претходно морамо изборити. Другим речима, да бисмо доспели до могућности да сагледамо суштину језика из ове нове, повесне перспективе, не можемо просто поћи од датог језика, од његовог основног феномена, за који, као у случају фундаменталне онтологије, тражимо пун смисао, његову суштину; напротив, морамо се запутити посредним путем. Како ћемо видети, управо ова перспектива датог, чулно доступног феномена језика биће за Хајдегера право место за пробој ка мисаоном захватању његове суштине; међутим, управо као таква, она је за мишљење условљено традицијом недоступна на прави начин, те се најпре мора припремити њено адекватно сагледавање.

⁶²⁵ Уп. Sallis, J., „Language and reversal”, стр. 192, 201.

⁶²⁶ Уп. Biemel, W., „Poetry and language in Heidegger”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments III*, стр. 243; Kockelmans, J. J., „Heidegger on metaphor and metaphysics”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments III*, стр. 302.

У том духу Хајдегер ће у позним радовима питање о суштини језика поставити и решавати у дијалогу са поезијом и песницима: *суседство певања и мишљења* овде је кључна нит водиља истраживања суштине језика. Наше анализе, међутим, припремиће ово истраживање контекстуализовањем дијалога певања и мишљења у ширим оквирима позне Хајдегерове филозофије.

3.1.1. Место обраде проблема језика у оквиру повесног мишљења бивствовања

Повесно мишљење бивствовања, као срж одређења Хајдегерових позних позиција, у уводним деловима рада представили смо као *прелазно мишљење* између првог и другог почетка, односно као покушај *припреме* другог почетка мишљења. Такође, претходно је било речи и о томе да је овакво припремно мишљење сам Хајдегер представио преко модела *шестоструког склапања склопова*, односно преко једног комплексног мисаоног плана, који би требало да посредује наше разумевање прелаза између два почетка. Идеја шестоструког склапања, тако, представља домene и фазе које мишљење мора да прође на свом путу од првог до другог почетка: ове фазе, како је већ речено, непосредно зависе од начина на који се сâмо бивствовање за мишљење показује као нескривено.

Уколико, онда, проблем језика треба визирати с обзиром на шире оквире Хајдегерове позне филозофије, најпре се мора сагледати могућност да се место његове обраде позиционира у контекст овог шестоструког склапања. Међутим, како ћемо видети, иако ће бити у позадини Хајдегерових рефлексива о језику, модел шестоструког склапања неће бити примарни начин његовог приступа језику. Осветљавању овог проблема биће посвећене наше наредне анализе.

3.1.1.1. Постављање проблема језика с обзиром на питање о бивствовању

Прилоге филозофији и програм шестоструког склапања, како смо претходно сугерисали, можемо узети као неку врсту манифеста Хајдегерове позне

филозофије, који може на прави начин да води истраживање појединих проблема и тема обрађених унутар ње. Уколико је тако, онда би се и проблем језика најпре морао расветлити управо из ове перспективе, односно с обзиром на његово место у оквиру шестоструког склапања. Као што је већ речено, поједине Хајдегерове теме и проблеме управо и треба разматрати с обзиром на ову структуру и програм његовог позног мишљења, будући да је оно организовано према начину, димензији мишљења, која је са сваким од склопова различито отворена.⁶²⁷

Назнаке за овакав приступ ситуирању појединих проблема унутар позне филозофије даје сам Хајдегер на почетку *Прилога филозофији, у Предпогледу*. Он каже: „Који су путеви и начини приказа и приопћавања фуге почетног мишљења? Прво обликовање фуге (Назвук – Посљедњи бог) не може избјећи опасност да га се чита као широк 'систем', тј. тако се прима на знање. Издвајање појединих питања (искон умјетничког дјела) мора се одрећи равномјерног отварања и обликовања цијелог подручја фуге”.⁶²⁸

Другим речима, Хајдегер нас овде упућује на то да повесно мишљење бивствовања сагледавамо на два начина – једном с обзиром на шестоструко склапање склопова у целини, а други пут с обзиром на издвајање и обраду појединих питања.⁶²⁹ Први случај, шестоструко склапање склопова у целини, онда је доминантно тема управо *Прилога филозофији*; други случај, издвајање појединих питања, морамо тражити у другим радовима овог периода, како сугерише и сам Хајдегер.⁶³⁰ Издвајање појединих питања, иако се мора „одрећи равномјерног отварања и обликовања цијелог подручја фуге”,⁶³¹ очигледно припада управо тако отвореном подручју мишљења. Обрада појединих питања,

⁶²⁷ В. Брoган наглашава да се особеност унутрашњег устројства оваквог мишљења показује и у асоцијацији на фугу као облик музичког дела. Уп. Brogan, W. A., „Da-sein and the Leap of Being”, стр. 172.

⁶²⁸ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 62.

⁶²⁹ Овакво тумачење заступа и фон Херман. Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 104.

⁶³⁰ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 42, 52, 53, 77, 79, 97, 127, 145, 243.

⁶³¹ Исто, стр. 62.

тако, неће захватати цео домен припремног мишљења, али ће у конкретном визирати неке његове аспекте и димензије, односно неки од склопова.⁶³²

Хајдегер даје и пример таквог издвајања појединих питања: ради се о *извору уметничког дела*. Питање о извору уметничког дела, међутим, заправо је питање о његовој суштини.⁶³³ Како Хајдегер изричито тврди у §247. *Прилога филозофији*, оно спада у ранг *темељења*,⁶³⁴ односно оно представља један од оних одликованих случајева где се покушава присвојити нескривеност сâмог бивствовања као темељ на ком се даље мисаоно гради.⁶³⁵

Пратећи овај пример, даље бисмо могли закључити да проблем језика такође може бити једно од издвојених појединих питања, односно пример другог „начина приказа и приопћавања” склапања мишљења другог почетка. Међутим, ствари не стоје тако.

Наиме, за разлику од других појединих питања, а особито оног о уметности, Хајдегер нигде не говори о проблему језика као везаном за неки од склопова. Другим речима, иако би питање о језику, уколико се држимо навода из *Прилога филозофији*, морало да буде изведено на позадини склопног мишљења, ми ипак немамо поуздана сведочанства о томе на који тачно склоп са овим Хајдегер циља и да ли уопште циља на неки конкретни склоп.

Шта више, чини се да је једини приступ проблему језика, који Хајдегер непрестано наглашава и спроводи, онај који води преко односа певања и мишљења, односно преко њиховог дијалога – дакле, не онај који би се непосредно ослањао на склопно мишљење.

⁶³² Другим речима, оно што је понуђено унутар *Прилога филозофији* мора се *надопунити* обрадом појединих питања, што Хајдегер пружа у другим својим радовима овог периода. Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 62; von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 104-105; von Hermann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking”, стр. 109.

⁶³³ Хајдегер каже: „Извор овде значи оно одакле и чиме нека ствар јесте што јесте и каква јесте. То што нешто јесте, то што оно јесте какво јесте, ми називамо његовом суштином. Извор нечег јесте порекло његове суштине”. Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, стр. 7.

⁶³⁴ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 324.

⁶³⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 110.

Овакав особен статус проблема језика као издвојеног проблема позног Хајдегеровог мишљења изгледа произилази из његове везе са питањем о бивствовању. Наиме, ни питање о бивствовању не може се једнозначно поставити као неко посебно питање, већ се начин приступа њему заправо разлаже на шестоструко склапање; ипак, ово питање представља једно, па чак и доминантно питање Хајдегерове позне филозофије. Иако карактер њихове везе још увек није јасан, изгледа да нешто слично можемо тврдити и у погледу језика.

Чини се да овакве импликације следе из тумачења С. М. Шенбома [S. M. Schoenbohm], који тврди да су *Прилози филозофији* у целини покушај мишљења бивствовања у визури његовог *смисла*, односно различитих могућности захватања тог смисла.⁶³⁶ Будући да, према овој интерпретацији, управо смисао представља кључно место мишљења бивствовања, онда за проблем језика можемо закључити да прати начин обраде питања о бивствовању.⁶³⁷

Стога, будући да проблем језика не можемо адекватно пратити позивајући се на склопну матрицу мишљења, окренућемо се већ назначеном начину на који Хајдегер заправо уводи и представља овај проблем – односу мишљења и певања. Овим, међутим, не тврдимо да је проблем језика за позног Хајдегера постављен сасвим изван матрице понуђене са *Прилозима филозофији*; наиме, и у свом другом главном делу Хајдегер се често дотиче проблема језика. Шестоструко склапање, као начелна структура повесног мишљења бивствовања, остаје незаобилазна позадина постављања проблема језика у позним радовима, али се она, ипак, у сврху његове непосредне тематизације не може искористити.

Везу поезије и језика потребно је посебно разложити; осветљавању те везе биће посвећено посебно поглавље. Ипак, за сада можемо закључити да се, као и у случају бивствовања, и у случају језика примерено његово разумевање мора припремити. Међутим, пре него што се посветимо конкретнијим анализама,

⁶³⁶ Уп. Schoenbohm, S. M., „Reading Heidegger’s *Contributions to Philosophy: An Orientation*”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments III*, стр. 16-17.

⁶³⁷ На сличан начин Шенбом тумачи и саме склопове: наиме, он сматра да назив сваког од склопова представља особен смисао, значење [*meaning*] истине бивствовања сâмог у његовој нескривености. Уп. исто, стр. 17.

претходно је потребно расветлити још једну страну Хајдегеровог ситуирања проблема језика у шире оквире позне филозофије.

Проблем језика у контексту позног мишљења постављен је као *питање о суштини језика*, о чему сведочи и наслов нашег централног списка, а уведен је дијалогом мишљења и певања, поезије и филозофије. Формулација суштине језика није нам непозната – њу смо, у разликовању језика и говора, сусрели већ са фундаменталном онтологијом, где је она означавала говор, као егзистенцијалну структуру тубивствовања.⁶³⁸ Разумевање суштине језика у позној филозофији Хајдегера, међутим, разликује се од разумевања говора као суштине језика унутар фундаменталне онтологије.

Према мишљењу В. Анца, проблем Хајдегеровог тематизовања језика од самог почетка оличен је у томе што се питање о језику поставља као питање о његовој суштини. То питање, међутим, традиционално је питање о *штаству* – стога је за позне радове врло значајна промена до које долази са другачијим тумачењем тога шта питање о суштини језика заиста значи.⁶³⁹ Како то каже сам Хајдегер: „Али ако је истина бивствовања постала мисаоно изазовна за мишљење, онда и рефлексија о суштини језика мора да стекне другачији ранг”.⁶⁴⁰ Овде се пре свега ради о померању проблема језика изван егзистенцијалног устројства тубивствовања, те у том смислу и појам суштине сада припада домену добачаја.

О томе сведочи и Хајдегера теза из *Прилога филозофији о једнако изворној припадности језика и човека бивствовању*.⁶⁴¹ Значај ове одреднице унутар фундаменталне онтологије онемогућава нас да је у новом контексту превидимо. Јасно је, међутим, да је у њеној употреби дошло до померања.

У оквирима фундаменталне онтологије одредба једнаке изворности, примењена на говор и докученост, говорила је само о истој равни позиционирања

⁶³⁸ Уп. Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, стр. 305.

⁶³⁹ Уп. Marx, W., „The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet”, у: *On Heidegger and Language*, стр. 239.

⁶⁴⁰ Хајдегер, М., „Писмо о хуменизму”, у: *Путни знакови*, стр. 283.

⁶⁴¹ Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 404. Уп и GA 65, стр. 497.

ове две егзистенцијалне структуре тубивствовања – дакле, о немогућности да се једна утемељи у другој. При томе смо, као што је већ поменуто, остали ускраћени за разрешење овог односа. Међутим, када говори о једнакој изворности човека и суштине језика, Хајдегер не само да подразумева ову немогућност утемељења једног у другом, већ, измештајући проблем језика *ван* егзистенцијалне структуре, даје језику посебан дигнитет за промишљење повесно схваћеног бивствовања.

„Човек и језик наизмјенце се одређују”,⁶⁴² каже Хајдегер, чиме не само да превазилазимо једнаку изворност фундаментално-онтолошког типа, већ добијамо и смерницу за позитивно решење односа њених релата. Разумевање начина на који се они међусобно одређују – а ипак једнако изворно припадају бивствовању – зависи од тога шта под овим појмовима подразумевамо, односно на који начин су нам они разумљиви полазећи од добачаја бивствовања. Уколико их разумевамо повесно, онда њихов смисао морамо тражити у нескривености бивствовања.

Једнака изворност овде смера на утемељење оба релата – човека и језика – у *сáмом бивствовању*: тек с обзиром на добачај бивствовања могуће је установити шта човек и језик јесу. Језик је, стога, онај елемент на основу ког се може осветлити наш однос према бивствовању.⁶⁴³ Хајдегер, међутим, сматра да је оваква веза човека и бивствовања видљива и у метафизичким начинима њиховог захватања, те да су „темељне смернице” на основу којих се одређивала суштина језика у том оквиру водиле управо према човеку и према бивствовању као таквом.⁶⁴⁴ Он каже: „Већ према тумачењу онога *animal rationale* и већ према начину повезаности *ratia* (ријечи) с бићем и најбивствујућијим (*deus*) произилазе преинаке 'филозофије језика’”.⁶⁴⁵

⁶⁴² Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 405-406.

⁶⁴³ Уп. исто, стр. 406; Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, стр. 308. Са друге стране, Хајдегер у *Темељним ставовима мишљења* каже: „Језик се показује као темељ, мишљење и бивствовање [*Sein*] као његове појаве. Мишљење и бивствовање темеље се у језику.” [прев. – У.П.] Треба приметити да се у првом случају ради о бивствовању као таквом [*Seyn*], а у другом о бивствовању бивствујућих [*Sein*]. Положај језика тако се показује као *утемељен* у једном, и *утемељујући* за други случај. Уп. Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, P. Jaeger (hrsg.), 1994, стр. 166.

⁶⁴⁴ При томе се посебно наглашавају *zoon logon echon* и *animal rationale*. Уп. Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 404.

⁶⁴⁵ Исто.

Наиме, уколико је традиционална метафизика питање о бивствовању увек постављала као питање о бивствовању (бивству) бивствујућег, ово је било вођено једном посебном нити водилом [*Leitfaden*], наиме разумевањем човека као *animal rationale*, односно *zoon logon echon*.⁶⁴⁶ Другим речима, човек је метафизички био одређен као оно бивствујуће које поседује језик, а такво схватање човека у позадини је водило метафизичку изградњу питања о бивствовању у целини.

Међутим, метафизичко промишљање језика није адекватно мишљењу које жели да превлада метафизику; утолико је потребно човека и суштину језика промишљати као једнако изворне, а не језик изводити на основу метафизичких одређења човека. Како то каже Хајдегер, „антрополошко објашњење језика више не може остати мјеродавно; оно је изгубило свој темељ”.⁶⁴⁷

Другим речима, иако је посебно извојио питање о суштини језика не унутар, већ напредо са питањем о човеку (ту-бивствовању), Хајдегер тиме није порекао да се једино човек користи језиком, односно он није хипостазирао језик у онтолошку раван независно од човека.⁶⁴⁸ Он каже: „по исправно разумљеној и до данас ваљаној одредби човјека као *animal rationale*, језик је дан с човјеком и то тако извјесно да се и обратно може рећи да је човјек дан тек с језиком”.⁶⁴⁹

Овде се ради о особеном, повесно-онтолошком одређивању и разумевању и човека и језика: нити се језик може извести из разумевања човека, нити се разумевање човека може извести из језика, већ се они морају промишљати у свом једнако изворном припадању бивствовању.⁶⁵⁰ Исправан начин тематизације

⁶⁴⁶ Уп. Хајдегер, М., „Писмо о хуманизму”, стр. 286-287; „Увод за 'Шта је метафизика'”, стр. 325, 329.

⁶⁴⁷ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 408.

⁶⁴⁸ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 171-172; „Језик”, стр. 16.

⁶⁴⁹ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 405.

⁶⁵⁰ Уп. исто, стр. 406; Vallega-Neu, D., „Poietic Saying”, стр. 71.

језика, стога, води ка бивствовању као таквом: „Како се бутак односи спрам језика – тиме се жели питати: како у бивању битка извире бит језика?“⁶⁵¹

Уколико ствари поставимо на тај начин, можемо тврдити да ће позни Хајдегер смерати на то да измењеним схватањем човека и језика промени и начин постављања питања о бивствовању. Он каже: „Мишљење извршава однос бивствовања према човековој суштини. Оно не ствара нити изазива тај однос. Оно га само приноси бивствовању као нешто што је мишљењу предато од бивствовања. То приданошење састоји се у томе да у мишљењу бивствовање долази до језика. Језик је кућа бивствовања. У језичкој кући станује човек“.⁶⁵²

У светлу овога можемо тврдити: питање о бивствовању за позног Хајдегера у непосредној је вези са проблемом језика, на такав начин да ова веза битно обележава заокрет од позиција фундаменталне онтологије. Другим речима, ако је управо човек, као тубивствовање, у тим оквирима био централно проводно место за отварање могућности постављања питања о смислу бивствовања, сада се, након окрета, ова стратегија радикализује управо наглашавањем везе човека и језика. Како смо видели, проблем језика измешта се ван егзистенцијалног устројства тубивствовања, те ће у позној филозофији везу *човек - језик* оличавати управо појам *мишљења*, што се види и из наведеног цитата.

Формулација суштине језика тако у позној филозофији говори о нужности да се језик мисли и одреди на основу своје везе са бивствовањем. Да би се, онда, она исправно повесно-онтолошки разумела, језик се мора *искусити* управо у том свом односу према бивствовању.⁶⁵³

На основу реченог можемо закључити да је положај језика у позној Хајдегеровој филозофији изузетно занимљив: он се сада открива као један од најважнијих мотива мишљења позног Хајдегера, па и Хајдегерове филозофије уопште. Његова улога унутар ширих оквира позне филозофије је у томе да се

⁶⁵¹ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 406.

⁶⁵² Хајдегер, М., „Писмо о хуманизму”, стр. 279.

⁶⁵³ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 155; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 87.

обезбеди нов начин постављања питања о бивствовању, те је утолико проблем језика непосредно везан и за проблем мишљења, који представља нов Хајдегеров појам филозофије. Обрада проблема језика у позној филозофији, као и у фундаменталној онтологији, показује се, дакле, као условљена начелним проблемом промишљања могућности постављања питања о бивствовању.

Другим речима, уколико је основно питање филозофије питање о бивствовању, те уколико позни Хајдегер претендује на то да ово питање постави на радикалан и филозофски аутентичан начин, онда се израда његове позне филозофије битно орјентише на однос мишљење (човек, тубивствовање) – бивствовање. Међутим, како смо видели, у центар овог односа постављен је управо језик. Питање је, сада, због чега је баш језик погодан за ово присвајање нове позиције мишљења о бивствовању и опстојање у њој.

3.1.1.2. Проблем језика као место решења односа мишљења и бивствовања

Уколико говоримо о месту обраде проблема језика у оквиру позног Хајдегеровог мишљења, онда морамо закључити да се питање језика на овом нивоу непосредно везује за особени карактер припреме новог смисла филозофије. Утолико смо претходно говорили о томе да склопно мишљење, иако не може послужити као непосредно тло за истраживање суштине језика, ипак остаје у његовој позадини.

О месту обраде проблема језика унутар повесног мишљења бивствовања, међутим, претходно је било речи и с обзиром на начин постављања питања о бивствовању у позној филозофији. Наиме, како смо видели, да би се питање о бивствовању могло поставити на нов и радикалан начин, потребно је изнова промислити однос филозофије и њеног основног питања, односно потребно је још једном сагледати који су уопште услови могућности да филозофија, мишљење, пита о бивствовању. У центар односа мишљења и бивствовања Хајдегер ставља језик: наша даља разматрања биће посвећена управо овоме.

Другим речима, сада је реч о томе да се проблем језика додатно осветли с обзиром на проблем заснивања новог, повесног мишљења бивствовања. Уколико ствари поставимо из ове перспективе, онда и однос језика и бивствовања морамо осветлити спрам овако схваћеног мишљења, односно новог смисла филозофије.

Како смо претходно видели, Хајдегер проблем језика у позној филозофији поставља најпре с обзиром на мотив *дијалога певања и мишљења*. Стога се чини да се у троструком односу *мишљење – језик – бивствовање* најпре може разумети управо веза мишљења и језика.

У предавању *Шта је то филозофија* из 1955. године Хајдегер овај однос одређује на следећи начин: „Филозофија је одговарање [*Entsprechen*] које је доиста прихваћено и отворено развићу, које одговара досуди [*Zuspruch*] битка бића. [...] Она је на начин одговарања које се одазива на глас битка бића”.⁶⁵⁴ Мало затим, Хајдегер додаје: „То од-говарање је неки говор [*Sprechen*]. Говор је у служби језика [*Sprache*]”.⁶⁵⁵

На основу овог навода карактер односа мишљења и језика показује се на следећи начин: уколико се са мишљењем и даље ради о постављању питања о бивствовању, иако у новом маниру, начин постављања овог питања и мишљења бивствовања уопште у непосредној је вези управо са језиком. Хајдегеровим речима, „у мишљењу бивствовање долази до језика. Језик је кућа бивствовања”.⁶⁵⁶

Хајдегер, дакле, каже: уколико мишљење, филозофија у новом кључу, треба да захвати бивствовање, оно мора да *се одазове на његов глас*. Другим речима, мишљење може да мисли бивствовање само у оној мери и на онакав начин на који му се сâмо бивствовање повесно отворило за разумевање. Међутим, такав однос мишљења и бивствовања очигледно је посредован језиком: он се чак

⁶⁵⁴ Heidegger, M., „Što je to – filozofija?”, стр. 280.

⁶⁵⁵ Исто.

⁶⁵⁶ Хајдегер, М., „Писмо о хуманизму”, стр. 279. Чувену формулацију *језик је кућа бивствовања* Хајдегер први пут уводи у предавању *Чему песници* из 1946. године. Уп. Хајдегер, М., „Чему песници”, у: *Шумски путеви*, стр. 244; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 152.

и представља путем формулација *од-говарања* [*Ent-sprechen*] и *досуда* [*Zuspruch*], у чијем корену стоји појам *Sprechen* - говорење, који Хајдегер посебно наглашава.

У конкретном, однос мишљења према бивствовању овде је захваћен као *одговарање* [*Entsprechen*], а однос бивствовања према мишљењу као *досуда* [*Zuspruch*], односно као *захтев, позив* [*Anspruch*].⁶⁵⁷ Повесно *мишљење* бивствовања је, дакле, утолико повесно и ново, уколико представља *одговор* на *захтев* сâмог бивствовања, у његовој повесној нескривености.

Када говори о филозофији као *од-говарању*, Хајдегер и даље на уму има *питање* о бивствовању; међутим, будући да ово питање жели да постави на радикалан начин, он појам *од-говарања* користи како би нагласио у ком смислу и на који начин је сада реч о питању о бивствовању. Другим речима, Хајдегер сада пита о томе *на основу чега је могуће поставити* питање о бивствовању, који су услови могућности и начини његовог постављања.

Његов одговор је јасан: услов постављања таквог питања почива у унапред датом, иако не и тематизованом разумевању бивствовања као таквог.⁶⁵⁸ Другим речима, разумевање бивствовања као таквог унапред је дато у неком *предразумевању*: шта више, како смо већ видели, оно је као такво дато на повесно различите начине. На основу таквог предразумевања питање о бивствовању може се, онда, и изричито визирати.⁶⁵⁹

У методском погледу веза *питања о бивствовању* и *од-говарања* почива на Хајдегеровом ставу да свако истраживање, свако испитивање, мора унапред бити вођено оним *о чему* пита. Овај Хајдегеров став потиче још из раних радова и у непосредној је вези са његовим усвајањем *феноменолошко-херменеутичког метода*. Тако схваћено, оно *о чему* се пита доступно нам је у неком

⁶⁵⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 226.

⁶⁵⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 42.

⁶⁵⁹ Уп. исто, стр. 25.

предразумевању и тек на основу њега оно се може тематски и изричито поставити: у питању је херменеутички схваћена *предимовина* [*Vorhabe*] питања.⁶⁶⁰

Међутим, ово предразумевање не условљава само конкретно постављање питања, већ такође и смер у коме се тако постављено питање пружа, односно хоризонт у оквиру ког се може тражити његов одговор. Стога даље можемо говорити и о херменеутичком *предвидику* [*Vorsicht*] питања, као другом конститутивном моменту херменеутичке ситуације.⁶⁶¹ Додатно, овако структурирано питање обухвата и моменат *предпојма* [*Vorgriff*], који се односи на начин језичког обликовања тог питања на основу *предимовине* и *предвидика*. Такав предпојам није и крајње одређење, али ипак представља неку врсту нити-водиље за даљу тематизацију онога што је са предразумевањем најпре дато.

Уколико овако оцртану структуру херменеутичке ситуације питања применимо на однос мишљења и бивствовања у оквиру позних Хајдегерових радова, можемо, заједно са фон Херманом, тврдити да *захтев* [*Anspruch*] сада означава моменат *предимовине*, а *од-говарање* [*Ent-sprechen*] моменте *предвидика* и *предпојма*.⁶⁶² Другим речима, оно што нам је у предимовини дато, добачено од стране бивствовања, ми филозофски као такво осветљавамо, те се даље изричито крећемо с обзиром на са предимовином са-дате моменте предвидика и предпојма.

Од-говарање, тако, започиње већ са формулацијом питања: и само питање је некакво *од-говарање*, и то такво да „од-говара ономе што се показује као упитно”⁶⁶³ [прев. – У.П.]. Целина односа *захтева* и *од-говарања* тиме је потврђена: њиховим односом извршава се пун смисао херменеутичке ситуације разумевања бивствовања.

Како то наглашава фон Херман, припадност *захтева* и *од-говарања* очитује се не само у методском, већ и у садржинском погледу: она се поклапа са

⁶⁶⁰ Уп. исто, стр. 41.

⁶⁶¹ Уп. исто.

⁶⁶² Уп. исто.

⁶⁶³ Уп. исто, стр. 42.

припадношћу *догођеног пројекта* [*ereigneten Entwurf*] и *догађајућег добачаја* [*ereignenden Zuwurf*], односно она оцртава већ помињану осцилирајућу структуру догађаја.⁶⁶⁴ Тиме је, заправо, речено да је хоризонт којим се Хајдегер бави у позним радовима – домен бивствовања сâмог, увек тематизован с обзиром на мишљење које га захвата, односно с обзиром на услове могућности његовог мисаоног захватања. Управо због тога однос *захтева* и *од-говарања, пројекта* и *добачаја* можемо разумети у једном методском кључу: он представља анализу *начина мишљења* који је овде на делу, те се стога може разумети и као један од примера херменеутичке ситуације питања.

Овај закључак још је јаснији уколико, заједно са Хајдегером, нагласимо оно *Sprechen*, говорење, у захтеву, *Anspruch*, и досуди, *Zuspruch*. *Досуда* и *захтев* овде значе једно исто.⁶⁶⁵ оне означавају *предимовину* питања о бивствовању, која заправо представља *феномен* бивствовања – бивствовање као дато за разумевање и визирано као такво. Тек на основу тога што се сâмо бивствовање некако показује, некако „говори”, може се повратно *од-говорити* на његов захтев, односно питати о његовом смислу и структурама његовог разумевања.⁶⁶⁶ Наравно, овај „говор” бивствовања може се разумети тек с обзиром на суштину језика.

Тако се још једном сусрећемо са везама позне Хајдегерове филозофије са позицијама фундаменталне онтологије. Наиме, оно што Хајдегер сада назива *досудом* [*Zuspruch*], *позивом* [*Anspruch*] и *добачајем* [*Zuwurf*] бивствовања сâмог, управо је онај домен из кога потиче *баченост* [*Geworfenheit*] тубивствовања, како ју је Хајдегер оцртао у оквирима *Бивствовања и времена*.⁶⁶⁷ У претходном поглављу, посвећеном фундаменталној онтологији, назначили смо да ће управо овај домен бачености, који је остао недовољно одређен на тим позицијама, бити у центру Хајдегерове позне филозофије. Сада то можемо и потврдити: домен о ком је реч управо је домен сâмог бивствовања [*Sein*], односно начина на који се оно

⁶⁶⁴ Уп. исто, стр. 41, 43; von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 227.

⁶⁶⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 42.

⁶⁶⁶ Уп. исто, стр. 43.

⁶⁶⁷ Хајдегер, М., „Писмо о хуманизму”, стр. 290, 293. Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 226-227.

отвара за разумевање. Тек на основу таквог отварања од стране сâмог бивствовања могуће је говорити о томе да тубивствовање себе унапред затиче у некаквом разумевању (сопственог) бивствовања, да оно себе затиче *фактички*.⁶⁶⁸

Уколико, међутим, сада *баченост* мислимо полазећи од њеног порекла у *добачају* истине бивствовања, онда се и суштина језика, која је и у оквирима фундаменталне онтологије била непосредно у вези са баченошћу, мора сагледавати са истих позиција.⁶⁶⁹ Уколико је домен суштине језика у том оквиру био постављен напоредо са бачено-пројектованом докученошћу бивствовања-у-свету, коју је говорно рашчлањивање прожимало, из тога се могло закључити да проблем суштине језика задире и ван егзистенцијалне структуре тубивствовања, односно у правцу бивствовања сâмог.⁶⁷⁰

Како је више пута наглашено, прецизно објашњење говора у овом погледу изостало је у раним Хајдегеровим радовима, али је оно битно фокусирано у његовој позној филозофији: оно „одакле и куда” такве бачености, али и суштине језика, која је рашчлањује, сада је осветљено као добачај сâмог бивствовања. Мисаоно захватање суштине језика, тако, не само да је омогућено овим добачајем, већ се уопште од њега не може одвојити; истовремено, суштина језика потврђена је као припадна добачају.

О вези ових мотива сведочи и сам Хајдегер, када у *Писму о хуманизму* каже: „Једино зато *Бивствовање и време* (§34) садржи указивање на суштинску димензију језика и дотиче једноставно питање: на који начин бивствовања језик у сваком датом случају јесте језик”.⁶⁷¹ Увид до кога смо сада дошли, увид о непосредној вези бивствовања и суштине језика за мишљење, битно припада

⁶⁶⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 227.

⁶⁶⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 46.

⁶⁷⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 227.

⁶⁷¹ Хајдегер, М., „Писмо о хуманизму”, стр. 283.

оквирима повесног мишљења бивствовања. Према Кокелмансу, овако постављен однос Хајдегер по први пут промишља у предавањима о логосу из 1944. године.⁶⁷²

Уколико се изнова вратимо проблему односа бивствовања, мишљења и језика, на основу навода из предавања *Шта је филозофија* можемо закључити: уколико је мишљење *од-говарање позиву*, досуди бивствовања сâмог, те уколико је такво *од-говарање* одређено као неко *говорење*, у служби *језика*, онда се испоставља да се мишљење суштине бивствовања *поклапа* са мишљењем суштине језика.⁶⁷³ Овакво тумачење односа бивствовања и мишљења могуће је само уколико се има у виду да се овде и *од-говарање* и *позив* непосредно тичу домена суштине човека, схваћеног као ту-бивствовање.⁶⁷⁴

Наиме, када Хајдегер тврди да је филозофија као *од-говарање* неко *говорење* [*Sprechen*], односно *језик* [*Sprache*], он то тврди на позадини односа *захтева* и *од-говарања*, који смо претходно оцртали. Филозофија је, дакле, утолико *говорење* и *језик*, уколико *од-говара* на захтев и досуду сâмог бивствовања: као таква, она је „у служби језика”.⁶⁷⁵ Уколико је тако, онда морамо тврдити „примат” језика над филозофијом, односно над мишљењем: филозофија бива оним што јесте само уколико је у служби језика. Ако смо филозофију такође битно одредили и као мишљење питања о бивствовању, онда можемо тврдити да је мишљење бивствовања у непосредној вези са мишљењем суштине језика.⁶⁷⁶

Када кажемо да се мишљење суштине бивствовања *поклапа* са мишљењем суштине језика, онда овде наглашено говоримо о *мишљењу*. Другим речима, нити је овим речено да се бивствовање изједначава са језиком, нити да је језик суштина бивствовања – нити било шта слично. Закључак који смо извели важи само с

⁶⁷² Уп. Heidegger, M., *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, GA 55, M. S. Frings (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1979; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 150; Polt, R., „The Event of Enthinking the Event”, стр. 83.

⁶⁷³ Овакво тумачење дели неколико значајних Хајдегерових интерпретатора. Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 228; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 148.

⁶⁷⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 226.

⁶⁷⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 43.

⁶⁷⁶ Уп. исто, стр. 44.

обзиром на мишљење, односно он се тиче начина на који мишљење може да захвати како бивствовање, тако и језик; такав закључак у складу је са начелним Хајдегеровим поимањем догађаја и његове структуре.

Важно је приметити да се под језиком овде мисли на суштину језика, односно да се под језиком никако не мисли на изговорену реч; како у конкретном треба разумети ову суштину језика још увек није јасно, и о томе ће у даљем току рада бити више речи. Слично важи и за бивствовање: будући да је овде проблематичан начин на који треба поставити питање о бивствовању, онда је реч је само о томе на који начин се може *мислити* бивствовање као такво, не и о томе да је бивствовање неко бивствујуће – стога оно није ни језик. Тиме, дакле, нисмо нивелисали онтолошку диференцију.⁶⁷⁷

Стога Хајдегер каже да „без додатне свијести о језику нећемо никада уистину знати што је филозофија као означено одговарање, што је филозофија као одликовани начин казивања [*Sprechen*]”.⁶⁷⁸ Мишљење је, тако, овде прецизније одређено као *одликовани начин говорења*; како смо видели, оно је у *служби језика*. Оно је, дакле, одликовани начин говорења уколико је расветлило управо ово своје порекло: уколико је мисаоно захватило припадност (мишљења) суштине језика (мишљењу) суштине бивствовања.⁶⁷⁹

Прецизније тумачење односа бивствовања, мишљења и језика понудићемо анализом саме суштине језика, како је Хајдегер разумева у позним радовима. За наше садашње потребе, тачније, за потребе адекватне припреме приступа таквој анализи, потребно је нагласити и разјаснити још два проблема.

⁶⁷⁷ Један од најутицајнијих и најранијих Хајдегерових интерпретатора са енглеског говорног подручја, В. Ричардсон, посебно наглашава улогу везе суштине језика и бивствовања у могућности захватања и очувања онтолошке диференције. Према овом тумачењу, које прати и Џ. Кокелманс, онтолошка диференција управо се и може сагледати тек уколико се слуша језик самог бивствовања. Уп. Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, стр. 488-489; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 157.

⁶⁷⁸ Heidegger, M., „Što je to – filozofija?“, стр. 281.

⁶⁷⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 46.

Најпре, када говори о мишљењу које захвата суштину језика заједно са суштином бивствовања, Хајдегер говори о *будућој*, новој филозофији – *мишљењу другог почетка*.⁶⁸⁰ Такво мишљење, нову филозофију, потребно је припремити; она још увек није остварена, чак ни са Хајдегеровим пројектом. Како смо више пута нагласили, његов пројекат исцрпљује се у припреми овог другог почетка.

То, међутим, значи да ни однос између бивствовања, мишљења и језика није непосредно доступан за анализу: иако је он увек унапред делатан, одређујући за наше мишљење, оно сада још увек није у позицији да га непосредно визира и узме у разматрање. Утолико је Хајдегеру потребан посредник како би питање о овом односу уопште могао да постави: као такав посредник издвојено је певање, поезија. Због чега је управо певање одабрано за оваквог посредника, то тек треба објаснити - циљ наших истраживања у овом потпоглављу био је само да експлицирамо начин на који је проблем језика постављен у позној филозофији.

Друго, када говоримо о суштини језика у позним Хајдегеровим радовима, морамо направити мали отклон од термиолошких решења понуђених са фундаменталном онтологијом. Наиме, у тим оквирима разликовали смо *језик* [*Sprache*] и *говор* [*Rede*], при чему је говор представљао егзистенцијално-онтолошки темељ језика, а језик његову појавну, чулно доступну страну. Када Хајдегер говори о језику у позним радовима, он под тим не подразумева исто што и у фундаменталној онтологији, већ са тим циља на међусобну припадност обе претходно наглашене стране овог феномена.

Међутим, суштина језика више није схваћена као егзистенцијално-онтолошка, односно она се не сагледава из перспективе егзистенцијалне конституције тубивствовања, већ у погледу припадности човека и језика бивствовању. Стога ће Хајдегер увести нови појам за суштину језика, *кажу* [*Sage*]: овај појам одговара појму говора из *Бивствовања и времена* утолико што се односи на суштину језика, али га превазилази у оној мери у којој се разумевање те суштине променило; утолико сад Хајдегер говори о *језику суштине*.⁶⁸¹ Појам

⁶⁸⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 228.

⁶⁸¹ Уп. Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 179.

суштине језика у позним радовима, стога, треба разумети као разраду тог појма из раних радова: они су у непосредној вези, али нису једнозначни.

Након оваквог осветљавања места обраде проблема језика унутар позне Хајдегерове филозофије, у оквиру чега је проблем језика био постављен у контекст постављања питања о бивствовању, на даље се окрећемо анализи односа мишљења и певања, односно њиховог *суседства*, преко ког Хајдегер тематизује проблем језика и расветљава његову улогу унутар своје позне мисли.

3.1.2. Дијалог мишљења и певања као место обраде проблема језика

У нашим претходним разматрањима проблем језика представили смо с обзиром на место његове обраде у оквиру ширег пројекта позне Хајдегерове филозофије. Како смо видели, овај проблем постављен је као централан за однос мишљења и бивствовања, односно за начелни Хајдегеров циљ да питање о бивствовању постави на радикалнији и нов начин. У том смислу он се може схватити као конститутиван за заснивање другог почетка мишљења.

Међутим, када је реч о конкретним анализама проблема језика, његова конститутивна функција за заснивање и одређење мишљења код позног Хајдегера представљена је преко мотива *дијалога мишљења и певања*. Наиме, будући да је проблем језика изместио ван оквира егзистенцијалне конституције тубивствовања, Хајдегер му више не може приступити на исти начин: уколико смо у оквиру фундаменталне онтологије трагали за пуним смислом феномена језика, полазећи од његовог појавног облика [*Sprache*], али циљајући на оно што га омогућава [*Rede*], такав приступ нам више није могућ.

Дијалог мишљења и певања, дакле, место је непосредне обраде проблема језика у позним Хајдегеровим радовима. Ово место обезбеђује Хајдегеру најпре да прецизније одреди карактер односа мишљења и језика, затим да у потпуности мисаоно одреди суштину језика, а тиме, напослетку, и да сагледа однос *мишљење – језик – бивствовање* у целини.

Такав дијалог мишљења и певања, међутим, почива на њиховом *суседству*. *Суседство певања и мишљења (мишљења и певања)*, како то каже фон Херман, представља „формалну назнаку за темељну промену у одређењу суштине филозофије”⁶⁸² [прев. – У.П.]. Другим речима, разматрање односа певања и мишљења има за Хајдегера врло специфичну и јасну сврху: са одређењем овог односа смера се најпре на прецизније одређење новог Хајдегеровог смисла филозофије, означеног као *мишљење*. Утолико однос *суседства певања и мишљења* има наглашено *методски карактер*: он нас усмерава на *начин* на који треба да поставимо питање о новом смислу и карактеру филозофије.

Ако је, међутим, *суседство певања и мишљења* место на ком се решава смисао филозофије схваћене као мишљење, онда се с правом морамо запитати због чега Хајдегер филозофију одређује баш на такав начин. Питање је овде зашто Хајдегер филозофију одређује преко поезије? Можемо ли филозофски одредити филозофију, како то Хајдегер постојано захтева још од раних радова?

Чини се да су сви досадашњи Хајдегерови напори ишли у правцу тако схваћене филозофске аутономије: Хајдегер је у много наврата одбијао управо неко спољашње одређење филозофије, рецимо из перспективе науке. Зашто би, онда, сада, када тврдимо да је питање о смислу филозофије још радикалније заострено, оно било постављено ван њене аутономије, а с обзиром на њој спољашње песништво? Чини се да решење овог проблема лежи у појму *суседства* [*Nachbarschaft*] певања и мишљења, који овде треба поближе објаснити.

Најпре се морамо оградити од две честе погрешке у тумачењу овакве Хајдегерове стратегије. Наиме, у интерпретацијама Хајдегера уобичајена је предрасуда да Хајдегер жели да поезијом превлада филозофију, да он, сасвим супротно Платону, „прастари спор” решава у корист поезије, а не филозофије.⁶⁸³

⁶⁸² Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 223.

⁶⁸³ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 12.

Овако схваћен, позни Хајдегер тумачи се у једном површно хегелијанском смислу, као неко ко проглашава крај мишљења - у корист певања.⁶⁸⁴

Овакво тумачење, међутим, погрешно је. Иако начелно недовршена, Хајдегерово позна филозофија говори о границама мишљења у савремено доба, посебно с обзиром на утицај западне цивилизације и њене филозофије.⁶⁸⁵ Ове границе, међутим, никако не говоре о томе да је самој филозофији дошао крај или да филозофију треба напустити, већ, управо обрнуто, да филозофију треба у правом смислу препородити: ради се о идеји *другог почетка мишљења*.⁶⁸⁶ Однос филозофије и поезије у том контексту схваћен је као однос који треба да омогући овај препород: поезија не треба да замени филозофију, већ да послужи филозофу да се исправно орјентише спрам филозофије у овом новом кључу.

Други проблем у тумачењу односа филозофије и поезије код Хајдегера непосредно се тиче филозофске традиције, која такво питање смешта под назив *естетике*, или у најбољем случају филозофије уметности, односно смешта га у ранг посебних филозофских питања и анализа.⁶⁸⁷ Иако ова перспектива баца посебно светло и на саму естетику, она овде ипак не сме бити примарна, бар не у оном смислу у ком би се унапред подразумевало да смо начисто са тим шта филозофија сама, као надређен појам естетици, јесте.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ Овакво разумевање подржано је још једним проблемским местом позне Хајдегерове филозофије, о ком је такође претходно било речи: наиме, ради се о начелној недовршености његовог филозофског пројекта, који застаје негде код *темељења*, четвртог склопа, при чему се о последња два склопа, *оним будућим* и *последњем богу*, најчешће говори управо у оквиру анализа појединих песама и песника. Уп. Gethmann-Siefert, A., „Heidegger and Holderlin: the over-usage of 'Poets in an impoverished time'”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments III*, стр. 260.

⁶⁸⁵ Уп. Gadamer, H.-G., „The beginning and the end of philosophy”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments I*, стр. 18.

⁶⁸⁶ Уп. Villela-Petit, M., „Heidegger's conception of space”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments I*, стр. 132.

⁶⁸⁷ Уп. Sallis, J., „Heidegger's poetics: the question of mimesis”, стр. 267-268; Young, J., *Heidegger's Philosophy of Art*, стр. 8-9.

⁶⁸⁸ Многи естетичари баве се анализама Хајдегеровог односа према уметности и то с правом; његове анализе конкретних уметничких дела представљају неке од ретких примера таквог експлицитног естетичког поступка. Ипак, питање односа филозофије и поезије у позној Хајдегеровој филозофији није неко посебно фах-питање, већ представља једно од најважнијих и најодлучнијих, питање преко кога се поставља и решава сâм смисао филозофије. Џ. Кокелманс, на пример, тврди да је поента увођења суседства певања и мишљења једно мисаоно кретање од познатог ка непознатом. Уколико би се под „познатим” овде подразумевала поезија, а под

Када, на пример, говори о уметности, Хајдегер каже: „То је питање [питање о извору уметничког дела – У.П.] најуже повезано са задаћом превладавања естетике [...] Превладавање естетике произилази пак као нужно из повијесног суочавања с метафизиком као таквом”.⁶⁸⁹ Овај навод посведочава да се код Хајдегеровог тематизовања уметности у било ком њеном виду и смислу не ради о класичном естетичком истраживању. Смисао ових његових истраживања, као и смисао свих других Хајдегерових стратегија и мисаоних поступака, увек треба тражити у начину на који се он односи према питању о бивствовању.

Хајдегер, дакле, однос мишљења и певања тематизује са циљем да одреди суштину саме филозофије, не и да филозофију напусти. У том смислу можемо тврдити и то да су и традиционална схватања тога шта филозофија јесте такође места корисна за тумачење овог односа, како то сведочи и претходно наведена веза између *превладавања естетике* и *превладавања метафизике*.⁶⁹⁰

Међутим, однос мишљења и певања истовремено одређује и суштину поезије, а не само филозофије: стога овај однос треба наглашено визирати управо *као однос*, а не просто с обзиром на његове чланове. Хотели да нагласи да овде више није реч о традиционално схваћеној филозофији и поезији, већ управо о новом промишљању њиховог смисла и суштине, Хајдегер уместо филозофије и поезије говори о *мишљењу и певању*.⁶⁹¹

Однос мишљења и певања Хајдегер најпре и доминантно одређује као однос *суседства* [*Nachbarschaft*]. Ово суседство назначавало особену сродност, али и разлику мишљења и певања: управо, дакле, могућност да се, иако су различити, из њиховог односа повратно одреде њихове суштине.

У предавању *Шта је филозофија* Хајдегер наглашава: мишљење је један одликовани начин говорења – оно је то утолико што, као од-говарање на захтев

„непознатим” мишљење, онда ово тврђење представља класичну грешку у тумачењу односа певања и мишљења. Уп. Kockelmans, J. J., „Heidegger on metaphor and metaphysics”, стр. 298.

⁶⁸⁹ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 408-409.

⁶⁹⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 224.

⁶⁹¹ Уп. исто, стр. 225. Уп. и von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 10-11.

сâмог бивствовања, мисаоно разоткрива међусобну припадност суштине језика и суштине бивствовања (за мишљење).⁶⁹² Међутим, овако схваћено мишљење, филозофија, није једини такав *одликовани начин говора*. Слично важи и за певање: и оно је одликовани начин говорења, премда сасвим различит од филозофије.⁶⁹³

Оба се, међутим, „упорабљују и трате у служби језика и за језик”.⁶⁹⁴ Језик, тако, представља заједничко тло за мишљење и певање: стога ће одређење суштине језика битно зависити од начина на који њих разумемо, али и обрнуто.⁶⁹⁵

Даље, стога, можемо закључити да је онда и певање од-говарање захтеву сâмог бивствовања, те утолико истински певање. Наиме, уколико смо суштину језика непосредно везали за хватање нескривености бивствовања, а певање, као и мишљење, означили као „подређене језику”, може се закључити да и песник у певању зависи од једног добачаја бивствовања, односно од тога „да ли језик поклања или ускраћује прикладну реч”.⁶⁹⁶ Како то каже Хајдегер: „Песник искусује свој песнички позив као позивање к речи као кладенцу бивствовања”.⁶⁹⁷

Другим речима, сродност, блискост певања и мишљења, коју смо везали за њихову зависност од суштине језика, заправо тврди да и певање, једнако као и мишљење, представља неку врсту експликације добачаја бивствовања – у оној мери у којој су обоје, за разлику од, рецимо, науке, отворени за различите начине његове нескривености.⁶⁹⁸ Тек с обзиром на ову битну везу певања и нескривености бивствовања сâмог Хајдегер може да мотив *суседства певања и мишљења* преузме као водећи мотив за одређење мишљења на другом почетку.

⁶⁹² Уп. исто, стр. 46.

⁶⁹³ Уп. исто, стр. 47.

⁶⁹⁴ Heidegger, M., „Što je to – filozofija?”, стр. 281.

⁶⁹⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 13.

⁶⁹⁶ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 158.

⁶⁹⁷ Исто, стр. 165.

⁶⁹⁸ Уп. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, ст. 206-207.

Међутим, однос суседства подразумева не само сродност, већ и битну разлику певања и мишљења. У том контексту можемо рећи да су певање и мишљење *сродни* утолико што се обоје „упорабљују и трате у служби језика и за језик”,⁶⁹⁹ а да њихова *разлика* почива на томе што се они у служби језика употребљавају на сасвим различите начине.⁷⁰⁰ Суштина језика домен је суштинске блискости мишљења и певања, али је однос мишљења према певању *мисаони однос* – мишљење о певању *размишља*.

Однос сродности и разлике певања и мишљења Хајдегер тематизује у многим својим позним радовима. На пример, у предавању *Шта је филозофија* он однос мишљења и певања представља једним Хелдерлиновим стихом, те каже да они „бораве на најрадвојенијим брдима”.⁷⁰¹ У предавању „...*Песнички станује човек...*” он каже: „Хелдерлин о песничком становању не збори исто што и наше мишљење. Упркос томе, ми мислимо о истој ствари о којој и Хелдерлин пева”.⁷⁰² У предавању *Шта значи мишљење?* он тврди: „Оно што песник каже и оно што мислилац каже никад није исто. Али они могу исто да кажу на различите начине. То им, дабоме, полази за руком само онда кад провалија између певања и мишљења зјапи јасно и недвосмислено, што се збива кад год је певање високо а мишљење дубоко”.⁷⁰³ Посебно наглашено у *Суштини језика* Хајдегер говори о *суседству* певања и мишљења,⁷⁰⁴ али и о њиховој битној разлици.⁷⁰⁵

Како видимо, оно *о чему* певања и мишљења овде је представљено као „исто” – мисли се на суштину језика. Међутим, начин на који се о томе говори различит је, једном песнички, а други пут мислилачки. Управо због тога, дакле, што су у питању два *различита* говорења, два *различита* искуства о *истом*,

⁶⁹⁹ Heidegger, M., „Što je to – filozofija?”, стр. 281.

⁷⁰⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 48.

⁷⁰¹ Heidegger, M., „Što je to – filozofija?”, стр. 281.

⁷⁰² Хајдегер, М., „...*Песнички станује човек...*”, у: *Предавања и расправе*, стр. 154.

⁷⁰³ Хајдегер, М., „Шта значи мишљење”, у: *Предавања и расправе*, стр. 108.

⁷⁰⁴ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 170, 178, 181, 183-184.

⁷⁰⁵ Уп. исто, стр. 170, 181, 183, 186.

могуће је мишљењу да „опет иде својим путевима у суседству поезије”.⁷⁰⁶ У супротном певање не би било од помоћи, јер би било једнако проблематично и ограничено као и мишљење у савремено доба.⁷⁰⁷ У контексту овако схваћеног језика и поезија и филозофија се показују као битно *језичке* делатности.

Суседство певања и мишљења тако се показује као место обраде проблема језика у позним радовима: уколико обоје зависе од суштине језика и добачаја бивствовања, онда се на овим примерима може анализирати и одредити сама суштина језика, будући да је она управо са њима непосредно и дата. Међутим, будући да овде ни мишљење ни певање у својој суштини нису унапред одређени, захватање суштине језика мора да се креће у контексту њиховог *дијалога*.⁷⁰⁸ Стога Хајдегер почиње да, поред филозофских, детаљно тумачи и песничка дела.⁷⁰⁹ Његова тумачења се, у складу са реченим, јако разликују од уобичајених, будући да им Хајдегер приступа са сасвим особеним филозофским циљевима.

Хајдегер, заправо, жели да и филозофију и поезију схвати као диспаратне, али и сличне, управо с обзиром на то како се једном повесно отворена суштина истине бивствовања може извући из предразумевања у једно тематско и језички обликовано излагање.⁷¹⁰ Овим се, како смо видели, најпре претпоставља да је језик у својој суштини незаобилазан за разумевање бивствовања. Додатно, подразумева се и да *човек није надређен језику*, већ да је језик човеку дат, односно да се човеку из суштине језика намеће разумевање бивствовања у целини, онако како се оно сâмо повесно за човека и отвара. Ове добачене могућности разумевања бивствовања конкретизују се путем језичког искуства.⁷¹¹

⁷⁰⁶ Исто, стр. 170.

⁷⁰⁷ Уп. Heidegger, M., *Hölderlinove himne „Germanija” i „Rajna”*, стр. 52.

⁷⁰⁸ Уп. Biemel, W., „Poetry and language in Heidegger”, стр. 230-231.

⁷⁰⁹ Уп. Хајдегер, М., „Песнички станује човек”, у: *Мишљење и певање*, стр.156.

⁷¹⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 51-67. Формула „мишљење и певање” заправо је формална назнака ове темељне промене филозофије. Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 223.

⁷¹¹ Уп. Хајдегер, М., „Хелдерлин и суштина поезије”, у: *Мишљење и певање*, Нолит, Београд, 1982, стр. 138.

С обзиром на стање у ком затичемо филозофију у савременом добу, Хајдегер жели да искористи однос певања и мишљења како би вратио мишљење његовим изворним позицијама. О томе он посебно сведочи када говори о проблему савремене технике, као особеног начина раскривања бивствовања у савремено доба.⁷¹² Суштина модерне технике, као мисаоно држање савременог западног човека према Хајдегеру, место је на ком се изнова мора почети са мишљењем; утолико она условљава и начин на који се са мишљењем започиње.

Савремена ситуација мишљења, међутим, посебно је проблематична и опасна, будући да је у овом оквиру мишљење бивствовања сасвим закривено, у мери да оно више уопште не фигурира као значајна тема.⁷¹³ За разлику од технике, међутим, поезија, *poiesis*, представља још не сасвим постварени домен раскривања бивствовања, који за мишљење може бити „спасоносан”.⁷¹⁴ Утолико Хајдегер, позивајући се на Хелдерлина, често говори: „Тамо где је највећа опасност, тамо расте и оно спасоносно”.⁷¹⁵

Другим речима, могућности мишљења у савремено доба сасвим су сужене, и то уколико се сагледају унутар сопственог домена. Мишљење је, условљено својом традицијом, *sâmo себи затворено* – утолико оно не може иманентно доћи до сопственог одређења, већ то мора учинити уз помоћ посредника – певања.

Мотив *суседства певања и мишљења* стога се расплиће на следећи начин: певање и мишљење се морају одредити на основу њиховог међусобног односа суседства, а у центру тог односа лежи управо суштина језика. Дијалогом са песништвом мишљење (1) треба да допре до самоодређења (и до одређења певања), односно (2) да ближе разуме оно од чега зависи и на шта је усмерено –

⁷¹² Уп. Хајдегер, М., „Питање о техници”, стр. 14, 24.

⁷¹³ Уп. исто, стр. 25-26; von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 114-115.

⁷¹⁴ Уп. Хајдегер, М., „Питање о техници”, стр. 15-16; von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 126-127.

⁷¹⁵ Уп. Хајдегер, М., „Питање о техници”, стр. 26.

суштину бивствовања, која се за мишљење преклапа са суштином језика. Филозофија не може, дакле, мислити бивствовање, а да не мисли и језик.⁷¹⁶

Другим речима, тек на основу расветљавања тога на шта је доминантно усмерено и што га повратно одређује, односа језик – бивствовање, мишљење и може у потпуности да се окарактерише и спозна. Питање о томе шта је филозофија онда непосредно води ка питању о томе шта је суштина језика.

Тако потврђујемо методски карактер и смисао формулације *суседства певања и мишљења*: у питању је нов начин мишљења о суштини како мишљења, тако и певања.⁷¹⁷ Тако постављено питање о суштини мишљења и певања, међутим, довело нас је и до питања о суштини језика: на тај начин мотив суседства иманентно води ка проблему језика. Суседство певања и мишљења, напоскон, представља *услов могућности* дијалога певања и мишљења, а овај дијалог непосредно је место обраде проблема језика у позним радовима.

3.1.2.1. *Искусво о језику*: методске основе испитивања језика у позној Хајдегеровој филозофији

Говорећи о проблему језика, Хајдегер, како смо видели, испитивање његове суштине непосредно везује за поезију. Овако назначена веза у појединим Хајдегеровим радовима посебно је даље истраживана, не ретко увођењем самих песника у дијалог, од којих је најпознатији и најфреквентније увођен Хелдерлин. Овако постављен дијалог певања и мишљења почива, како смо видели, на одређењу њиховог односа као *суседства*.

Суседство мишљења и певања Хајдегер посебно тематизује у једном од за нас најзначајнијих радова из позног периода, у предавањима *Суштина језика* (1957.-1958.).⁷¹⁸ Већ из самог наслова лако можемо уочити везу ових предавања са

⁷¹⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 44.

⁷¹⁷ Уп. исто, стр. 31.

⁷¹⁸ Шта више, фон Херман сматра да управо овај текст пружа најдубљу и најпродорнију анализу односа певања и мишљења. Уп. исто, стр. 22.

нашом проблематиком: језик се овде испитује у својој суштини, дакле у оном погледу у ком је он на особен начин повезан са питањем о бивствовању. Као таква, ова предавања послужиће нам као модел за приказивање Хајдегеровог начина обраде и решења проблема језика у позним радовима.

Ова три предавања, која ће бити у центру наших анализа, непосредно, дакле, почивају на идеји *суседства* и *дијалога певања и мишљења*. Овај дијалог је у центру *Суштине језика* као онај који може допринети мисаоном захватању и одређењу суштине језика. Као такав, међутим, он се битно центрира око мотива *искуства о језику*, које треба да обезбеди. Хајдегеровим речима: „Овим трима предавањима сврха је да нам пруже могућност да стекнемо искуство о језику”.⁷¹⁹

У конкретном, Хајдегер циља на то да задобије особено *мисаоно искуство о језику*; ово искуство биће основа за то да се на мисаони начин одреди суштина језика. Такво мисаоно искуство, међутим, могуће је задобити тек у дијалогу мишљења са певањем, односно са *песничким искуством о језику* – стога се мотив *искуства о језику* испоставља као централни методски појам *Суштине језика*.

У складу с тим, Хајдегер експлицитно образлаже структуру *Суштине језика*, те каже да је циљ првог предавања у особеном разматрању песничке речи, *песничког искуства о језику*, за које се испоставља да се налази у суседству певања и мишљења, односно да се креће у хоризонту отвореном тим суседством. Он тврди: „Прво предавање ослушкује песничко искуство о речи. Оно размишља о том искуству. Размишљајући о њему, прво предавање већ борави у суседству поезије и мишљења”.⁷²⁰

Друго предавање, даље тврди Хајдегер, „размишља о путу тога кретања”.⁷²¹ Другим речима, друго предавање посвећено је прецизнијем мисаоном захватању и одређивању искуства задобијеног на основу разматрања песничке речи, односно прецизнијем осветљавању оног домена који је отворен суседством

⁷¹⁹ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 174. Уп. и стр. 194.

⁷²⁰ Исто, стр. 194.

⁷²¹ Исто.

песништва и мишљења. У том погледу Хајдегеру је посебно важно да одреди оно како, начин поступања мишљења (метод), који је особено мисаони – не песнички.⁷²² Такав подухват, напослетку, заокружује се трећим предавањем, које врхуни у разумевању суштине језика као *звоњења тишине* [*Geläut der Stille*].

Другим речима, предавања *Суштина језика* имају за циљ три наизглед једноставне ствари: (1) осветљавање *песничког искуства о језику*, (2) осветљавање *мисаоног искуства о језику*, те (3) одређење суштине језика као *језика суштине*, односно као *звоњења тишине*. Прва два циља непосредно су везана за разумевање дијалога певања и мишљења, на основу чега се даље решава и трећи задатак.

На самом почетку првог предавања Хајдегер говори о *неопходности* да се стекне *искуство о језику*.⁷²³ на сличан начин на који је започео *Бивствовање и време*, Хајдегер и овде жели да истакне да постојећа саморазумљивост тога шта је језик и постојеће „искуство о језику” представљају само привидно разумевање овог феномена, и да се због тога најпре морамо изборити за исправан приступ његовом пропитивању.⁷²⁴

Искуство Хајдегер одеђује на следећи начин: „Стећи искуство о нечему [...] значи да нам се то догоди, да нас погоди, да нас обузме, да нас обори и преобрази. Кад говоримо о 'стицању' искуства, то не значи да је искуство наша творевина; стећи у 'стећи искуство' значи: претурити преко главе, претрпети, примити оно што нас погађа тако што ћемо се томе потчинити”.⁷²⁵ Искуство је, дакле, овим представљено као нешто што нас мења, односно као нешто што може да промени наш однос према ономе о чему се у том искуству ради, али и према

⁷²² Уп. исто.

⁷²³ Уп. исто, стр. 155.

⁷²⁴ Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments III*, стр. 277-278; Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 184.

⁷²⁵ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 155.

ономе одакле нам такво искуство долази.⁷²⁶ У том контексту искуство о језику би требало да резултује измењеним разумевањем језика у односу на уобичајено.

Стицање искуства о језику, тако, овим постаје нит-водиља испитивања суштине језика. Истовремено, оно директно упућује на већ поменуто место језика у оном начину мишљења које визира *добачај, досуду бивствовања*.⁷²⁷ Хајдегер каже: „Стећи искуство о језику значи онда: допустити да нас се нарочито тиче захтев [*Anspruch*] језика тако што ћемо ући у тај захтев и потчинити му се”.⁷²⁸ Такво *искуство о језику* сада већ уопште није саморазумљиво, већ за разумевање многоме запречено и проблематично.

Међутим, уколико *искуство о језику* подразумева потчињавање захтеву језика, онда можемо закључити да су разматрања проблема језика из *Суштине језика* у непосредној вези са другим, претходно анализираним Хајдегеровим списима, односно да се и у овим предавањима суштина језика разумева у контексту оног *од-говарања* досуди, добачају и захтеву бивствовања сâмог. Будући да Хајдегер овде непосредно говори о захтеву *језика*, а не бивствовања, можемо очекивати да ће централни проблем списа *Суштина језика* бити прецизније одређење односа језика и бивствовања.⁷²⁹

Мотив *искуства о језику*, стога, овде нема само методски, већ и садржински карактер, како то тврди фон Херман.⁷³⁰ Како смо то претходно оцртали, његов садржински карактер исцрпљује се у вези овог искуства и *захтева*, односно у упућивању на добачај бивствовања: оно што нам је од стране бивствовања у погледу језика добачено, дâто нам је у *искуству о језику*. Управо стога оно може бити основ да се даље адекватно одреди суштина језика.

⁷²⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 51.

⁷²⁷ Уп. Biemel, W., „Poetry and language in Heidegger”, стр. 235.

⁷²⁸ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 155. Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 159.

⁷²⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 52.

⁷³⁰ Уп. исто.

За нас је, међутим, овде тренутно важнији његов методски карактер: (1) могућност да нас овај мотив доведе до захватања суштине језика, (2) односно да нам обезбеди да је сагледамо *као феномен*, те да, заједно са тим, (3) захватимо и сâмо бивствовање у начину његове датости путем суштине језика. Реч је, стога, изнова о херменеутичко-феноменолошкој методској позадини.

Када је у питању (1) први аспект методског значаја мотива *искуства о језику*, обезбеђивање исправног мисаоног прохода ка суштини језика, Хајдегер најпре жели да се ограда од уобичајеног разумевања језика; сличан поступак видели смо и у анализама из домена фундаменталне онтологије. Реч је овде о томе да се скрене пажња на *особено искуство о језику*, не на оно које нам је саморазумљиво из свакодневне комуникације са другим људима. Наравно, будући да говоримо о суштини језика, све његове манифестације биће утемељене у овој суштини, те ће тако и уобичајено „искуство о језику” свој основ имати у овом наглашеном *искуству о језику*.⁷³¹ Међутим, *искуство о језику* требало би да захвати не просто језик, већ језик у његовој суштини.

Ово повлачи две значајне последице. Најпре, ради се о томе да се *искуство о језику* мора тражити унутар већ познатих ситуација, да оно није неко „мистичко”, недоступно искуство. Такво искуство морало би се пронаћи у оквиру онога што подразумевамо под језиком и „искуством о језику”, али као још увек недовољно одређено и сасвим непрепознато *као искуство о језику*.

Даље, расветљавањем оваквог предразумевања језика (у свакодневном искуству) отвара се могућност да се визира и сâма суштина језика, односно да се она захвати као феномен⁷³² – у питању је (2) други аспект методског карактера мотива *искуства о језику*.

Хајдегер, стога, овде претендује на то да укаже на већ постојеће, али занемарене путеве могућности стицања *искуства о језику*: циљ је у томе да увидимо да „у искуствима које стичемо *о језику* сам језик доводи себе до

⁷³¹ Уп. исто, стр. 53.

⁷³² Према фон Херману, реч је о оном *епохе* феноменолошког поступка. Уп. исто, стр. 57.

језика”,⁷³³ односно да су предразумевањем језика ипак дате неке могућности да се овај проблем расветли у својој суштини.⁷³⁴ Постоје, дакле, унапред дати, особени случајеви *искуства о језику*, а они се као такви издвајају због тога што у њима *сâм језик себе доводи до језика*.

Овако постављен циљ текста вишезначан је и подразумева неколико важних мотива. Најпре, формулација да *језик сâм себе доводи до језика* лако се препознаје као модификација феноменолошког захтева да се феномен као феномен сâм од себе покаже. Овде можемо повезати суштину језика и феномен, те тако ово место тумачити као типичан Хајдегеров захтев да се сагледавање испитиване ствари омогући на један изворни, феноменолошки начин.⁷³⁵

Оваква интерпретација исправна је, али непотпуна: језик се може захватити феноменолошки, али нас то не сме завести да га третирамо као неки уобичајени феномен. Заправо, овакво тумачење сасвим је у складу са раним Хајдегеровим тематизацијама језика, те и утолико није погрешно. Место које тумачимо, међутим, смера и на нешто више од тога: оно смера на особени *феноменски карактер* феномена језика.

Особени феноменски карактер језика почива у феномену његове суштине, односно у могућности да се она покаже као феномен; како смо видели, она се као таква показује у *искуству о језику*. Оваква могућност битно почива у блиској вези проблема језика са проблемом бивствовања, т.ј. са добачајем бивствовања.⁷³⁶

Уколико језик схватимо просто као феномен, лако можемо бити поведени оним како нам се он „најпре и најчешће” појављује – његовим чулно доступним аспектима, или, у најбољем случају, смисаоним хоризонтом и значењима која просијавају кроз чулно.⁷³⁷ Тако схваћен феномен језика, анализиран на

⁷³³ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 157.

⁷³⁴ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 159-160.

⁷³⁵ Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 281.

⁷³⁶ Уп. Biemel, W., „Poetry and Language in Heidegger”, стр. 86.

⁷³⁷ Уп. Kisiel, Th., „The language of the event: the event of language”, стр. 152.

феноменолошки начин, ипак је мањкав: управо смо се са тим срели у оквиру *Бивствовања и времена*, где смо остали ускраћени за објашњење тога како и на основу чега је начелна разумљивост (смисаоност и значења), која прожима језик, уопште дата. Да би се сада тематизовао управо овај аспект језика, то *одакле* нам је и *како* дата разумљивост коју он отвара, потребно је сам феноменски карактер његов схватити другачије.

Циљајући на суштину језика, Хајдегер сада жели да каже да се и она сама показује у особеној врсти искуства – *искуства о језику*. Ово искуство одређено је, као што смо видели, тиме да се језик сам од себе *показује* у својој суштини.⁷³⁸ Феноменолошки карактер овог показивања очигледан је, али је и он померен у свом значењу: место које смо анализирали не говори само о језику, већ говори и о феноменологији, која се, као континуирани Хајдегеров метод филозофије, сада и сама радикализује, како би одговорила на нове захтеве мишљења.⁷³⁹

О методском карактеру мотива *искуства о језику* говори и натукница *пут* [*Weg*], иначе врло значајна и често употребљавана од стране Хајдегера у позним радовима.⁷⁴⁰ Хајдегер каже: „Искусити значи ићи путем”.⁷⁴¹ Пут је оно што би требало да нас одведе до „ствари мишљења”, али истовремено и оно што нас у том правцу усмерава.⁷⁴² Јасна је и језичка игра са методом, који изворно значи „ход иза” или, слободније, корачање ка оном иза.⁷⁴³

⁷³⁸ Уп. Biemel, W., „Poetry and language in Heidegger”, стр. 243; Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 179.

⁷³⁹ Уп. von Hermann, F.-W., „Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments I*, стр. 310; Ijselling, S., „The end of philosophy as the beginning of thinking”, у: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments I*, стр. 389.

⁷⁴⁰ Фон Херман, на пример, каже: „У речи 'пут' коју Хајдегер употребљава почива проблем метода повесног мишљења догађаја” [прев. – У.П.]. Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 56.

⁷⁴¹ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 167.

⁷⁴² Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 90. О вези појма пута са феноменолошком редукацијом видети Ijselling, S., „The end of philosophy as the beginning of thinking”, стр. 390.

⁷⁴³ Посебно интересантно испитивање *пута* и *путева* може се наћи у једном Хајдегеровом позном спису, написаном у форми дијалога. Уп. Heidegger, M., „Ein Gespräch selbsttritt auf einem Feldweg”,

Другим речима, није случајно што Хајдегер своје кључне радове о језику у позном периоду објављује под називом *На путу к језику*: речима Ц. Кокелманса, будући да је бивствовање схваћено као оно што се кроз језик расветљава, онда је мишљење увек *на путу ка језику*.⁷⁴⁴

Оваквим схватањем пута Хајдегер жели да заобиђе појам метода, али и да, што је много важније, поремети већ усвојено подразумевање да је метод оно што је само по себи чврсто постављено *пре сваког истраживања*. Његов метод у позним радовима, управо супротно, сам себе открива *током* истраживачког рада, конституише се заједно са њим; утолико смо са мишљењем увек *на путу*.⁷⁴⁵

Међутим, уколико се метод конституише на путу истраживања, онда оно мора бити вођено нечим другим: Хајдегер захтева да истраживање буде вођено самом стварју мишљења, бивствовањем, онако како нам се оно показује и како нам је доступно за разумевање. Као и феномен, бивствовање је оно што треба пустити да се покаже, те је сваки мисаони поступак подређен томе.⁷⁴⁶

У случају нашег истраживања, речено је да *сâм језик себе доводи до језика*, односно да у овоме лежи прави смисао *искуства о језику*. Тако представљена ситуација има феноменолошки карактер - нешто се сâмо од себе показује у оном што јесте. Стога овде „сâм језик” треба разумети као суштину језика, а „довести до језика” значи довести до речи.⁷⁴⁷ С обзиром на везу мишљења, језика и бивствовања, јасно је да се овде до речи истовремено доводи и сâмо бивствовање, како то Хајдегер тврди у *Уводу у метафизику*.⁷⁴⁸

у: *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, GA 75, С. Ochwaldt (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2000, стр. 50, 72-74.

⁷⁴⁴ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 151.

⁷⁴⁵ Уп. Emad, P., „Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments III*, стр. 65; Scott, C. E., „Introduction: Approaching Heidegger's *Contributions to Philosophy* and Its Companion”, у: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, стр. 2.

⁷⁴⁶ Уп. Courtine, J.-F., „The preliminary conception of phenomenology and of the problematic of truth in *Being and Time*”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments I*, стр. 90-91.

⁷⁴⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 56; *Wege ins Ereignis*, стр. 232.

⁷⁴⁸ Уп. GA 40, стр. 44.

Другим речима, *искуство о језику* је оно искуство у ком суштина језика себе показује у некој конкретној речи, у којој се она артикулише. Тако можемо потврдити наш претходни закључак: међу речима којима уобичајено саобраћамо постоје случајеви који непосредно показују суштину језика, у којима се, прецизније, суштина језика сâма од себе показује.⁷⁴⁹

Међутим, овде треба нагласити и то да се довођење суштине језика до речи не одиграва само у особеним случајевима, већ да оно важи за целокупан домен језика и речи: у супротном не би било могуће да суштину језика разумемо као основ за све његове манифестације. Другим речима, суштина језика прожима целокупан језик. Ипак, случајеви када суштина језика *сâма себе доводи до речи* издвојени су од осталих: у овим случајевима суштина језика *изричито* и *непосредно* долази до изражаја у речи, она не остаје у њеној позадини. У овоме, напokon, лежи смисao познатог Хајдегеровог става да *говори језик, а не човек*.

У свакодневној употреби језика, у комуникацији било које врсте, реч означава нешто *о чему* се говори: у питању је неки предмет, неко бивствујуће.⁷⁵⁰ Другим речима, у уобичајеном говору *до речи долази неко бивствујуће* – не и сâм језик.⁷⁵¹ Међутим, у особеним случајевима до речи долази управо језик сâм, језик у својој суштини, а не неко бивствујуће.⁷⁵² Такви случајеви, онда, са једне стране, пружају могућност да се тематизује и размотри суштина језика, али они такође представљају и мета-позицију за разматрање начина на који језик функционише на свакодневној равни.

Да ли ово значи да у не-одликованим случајевима језика ипак говори човек, а не језик? На ово питање морамо одговорити одрично: уколико је суштина језика оно што утемељује и прожима целокупан језик, онда она „говори” у свим случајевима језика.⁷⁵³ Другим речима, Хајдегер жели да нагласи да је језик увек

⁷⁴⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 90.

⁷⁵⁰ Уп. исто, стр. 57; von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 230-231.

⁷⁵¹ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 160.

⁷⁵² Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 231.

⁷⁵³ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 57-58.

прожет оним „откуда и одакле”, односно бивствовањем сâмим у његовом показивању, његовој нескривености. Човек *не говори* због тога што он „не влада” језиком, због тога што су суштина језика, целокупан језик, као и разумевање бивствовања нешто у чему се он унапред затиче, што му је унапред дато.

Како видимо, Хајдегер овде варира мотиве мета-језика и објект-језика, карактеристичне за савремену филозофију језика, али им мења смисао: овде није реч о стварању неког, Хајдегеровим речима, „надјезика” за говор о самом језику, већ о залажењу у његову унутрашњу, онтолошку структуру.⁷⁵⁴

Мотив *искуства о језику* и његову улогу у испитивању проблема језика овим смо представили у основним цртама: даље је потребно показати какво нам *искуство о језику* стоји на располагању, односно на који начин Хајдегер заиста долази до *мисаоног искуства о језику*, као основе за одређење суштине језика.

3.1.2.2. Могући начини *искуства о језику*: свакодневно, песничко и мисаоно

Наша претходна разматрања била су посвећена представљању методских основа Хајдегеровог испитивања језика: видели смо да суштину језика треба захватити *као феномен*, да је то могуће на основу већ датих случајева говорног језика у којима се ова суштина показује и доводи до речи, те да такви случајеви представљају *искуство о језику*. Тако смо видели да нам тек *искуство о језику* омогућава да језик заиста разумемо и мисаоно захватимо. Међутим, уколико се о суштини језика може говорити тек уз помоћ *искуства о језику*, сада је потребно видети како се оно заиста и може задобити.

Претходно је такође било речи и о томе да се овакво особено *искуство о језику*, иако већ положено у уобичајне ситуације језичког искуства, од њих мора одвојити с обзиром на оно *о чему* је у таквим случајевима реч. Основни критеријум издвајања особеног *искуства о језику*, како смо видели, исцрпљује се у томе да ли се суштина језика у одређеној речи сâма од себе показује или не.

⁷⁵⁴ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 156-157.

Када покушава да нађе *искуство о језику*, Хајдегер, дакле, почиње разматрањем већ датог језичког (пред)искуства, у оквиру ког бисмо морали наћи и његове одликоване случајеве. Тако он најпре издваја случајеве свакодневног језичког саобраћања, као оне у којима је реч о бивствујућем, али не о сâмом језику. Хајдегер каже: „Само зато што у свакодневном говорењу сâм језик не доводи себе до језика него се уздржава, ми смо напосто кадри да говоримо језик, да се у говорењу позабавимо нечим, да у говорењу расправљамо о нечему”.⁷⁵⁵

Исто, међутим, важи и за науке, односно за језик какав затичемо у научном дискурсу. Будући да је критеријум диференцирања у овом оквиру оно *о чему* је у језику реч, и научно и преднаучно језичко искуство морамо означити као неодликоване случајеве језика, с обзиром на то да је и у научном дискурсу реч само о неком бивствујућем, а не и о суштини језика. Како смо видели, ово важи чак и за науке или филозофије које се експлицитно баве језиком, будући да га оне захватају као неко бивствујуће и не испитују га у његовој суштини.⁷⁵⁶ Утолико Хајдегер одбацује и поступке савремене филозофије језика и теорије значења.

Као одликоване случајеве језика, оне у којима суштина језика долази до речи, Хајдегер издваја (I) *неизговореност свакодневног језика*, (II) *песничко искуство о језику* и (III) *мисаоно искуство о језику*.

(I) Врло слично раним радовима, посебно периоду *Бивствовања и времена*, Хајдегер каже да се *искуство о језику* понајпре може стећи у ситуацији када језик у свом свакодневном употребљавању покаже као мањкав – када „не можемо да нађемо праву реч за нешто што нас се тиче”.⁷⁵⁷

У оквиру *Бивствовања и времена*, на пример, било је речи о томе да се приборски карактер ствари најпре може уочити када прибор „не ради”, када се не може остварити његова употреба: таква ситуација одваја нас од непосредности контакта са прибором, те умеће извесну дистанцу са које можемо да сагледамо

⁷⁵⁵ Исто, стр. 157.

⁷⁵⁶ Уп. исто, стр. 156-157.

⁷⁵⁷ Исто, стр. 157.

оно што је претпоставка прибора који функционише и оног који не функционише.⁷⁵⁸ На сличан начин сада, у погледу језика, Хајдегер се поиграва са схватањем језика као оруђа/прибора и наглашава да се суштина језика не може пронаћи у свакодневном говорењу, јер се ту језик повлачи, остаје у сенци онога *о чему се говори*, бивствујућег.⁷⁵⁹ Међутим, када се поремети таква употреба језика, такав однос према језику, онда добијамо прилику да језик сагледамо ван њих. Хајдегер каже: „Ми тада остављамо неизговорено оно што имамо на уму и, не размишљајући о томе, пролазимо кроз тренутке у којима нас је издалека и овлашно сâм језик дотакнуо својом суштином”.⁷⁶⁰

У овом наводу посебно треба приметити елемент *неизговорености*.⁷⁶¹ оно на шта Хајдегер овде циља је неизговорено, неозначено, а ипак смислено и појмљиво, оно за шта се „не може наћи реч”. Неизговореност, изостанак конкретне речи, представља сада домен у ком се појављује суштина језика.

Када реч изостане у свакодневном говорењу, дакле, ми и даље остајемо у поседу некаквог разумевања, некакве смислености. Ово разумевање, које очигледно важи и пре конкретне речи и појма, место је на ком нас „дотиче” суштина језика: суштина језика, стога, прожима целокупан домен разумљивости. Слично смо видели и у случају *Бивствовања и времена*: говор, као суштина језика, тамо је био представљен као оно што рашчлањује целокупну докученост.

Сада, међутим, Хајдегер наглашава: овај случај *искуства о језику* ствар је „тренутка”, те увид у суштину језика ту имамо само „издалека и овлашно”. Другим речима, иако представља једну од могућности *искуства о језику* и

⁷⁵⁸ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 84-85. Такође, слично важи и за одређење начина на који је човек сам себи отворен за разумевање: управо зато што смо себи онтички најближе, онтолошки најтеже себи долазимо у видокруг. (Уп. исто, стр. 16.) Слично је са језиком: пошто га свакодневно и скоро стално говоримо, тешко је задобити перспективу из које би се он на прави начин могао разумети.

⁷⁵⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 231.

⁷⁶⁰ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 157-158.

⁷⁶¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 231; Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 160.

појављивања суштине језика као феномена, овај случај има своја ограничења.⁷⁶² Он, како по својој структури, тако и по својим резултатима, више представља један *via negativa*, негативно, али не и позитивно одређење суштине језика.

Не треба превидети да Хајдегер овим скреће пажњу управо на претходно наглашени критеријум раздвајања одликованих од не-одликованих случајева језика: када реч изостане, заправо изостаје оно *о чему* говорења, бивствујуће, и то на такав начин да оно и даље остаје некако разумљиво, али не и доведено до речи. Будући да реч изостаје, онда *ништа* – никакво бивствујуће, предмет - и није доведено до речи; међутим, тада постаје јаснија сама структура говорења.⁷⁶³

Такав Хајдегеров потез говори о још једној значајној теми његовог разматрања језика - о вези речи и бивствујућег које она означава. Наиме, према Хајдегеру, реч је посредник који омогућава да се сагледа и разуме бивствовање бивствујућег, о чему ће даље бити више речи. Ово се посебно јасно види када се укине непосредна веза речи и бивствујућег, будући да некако разумевање бивствујућег ипак задржавамо. По претпоставци, ми тада наглашеније разумемо његово бивствовање, будући да више нисмо фиксирани на бивствујуће. Овакав однос речи и бивствујућег, наравно, почива на суштини језика, од које реч онтолошки зависи, те је утолико јасно да управо на тој равни треба тражити услов могућности посредовања разумевања бивствовања бивствујућег путем речи.⁷⁶⁴

Напокон, случај свакодневног говора смера и на јасно разграничење позиција фундаменталне онтологије од позног постављања проблема језика. У

⁷⁶² Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 59.

⁷⁶³ Оваква мисаона стратегија можда и више одликује позног него раног Хајдегера. Најпознатији и најјаснији пример оваквог поступка представљају Хајдегерове анализе појма Ништа. Као што Хајдегер користи Ништа како би назначио да се са позном филозофијом не мисли бивствовање бивствујућих, тако у случају језика Хајдегер наглашава да конкретна реч није носилац суштине језика, те да се суштина језика не сме и не може захватити полазећи од неког бивствујућег – било од језика или речи као бивствујућих, било од оног бивствујућег о коме је са речју реч.

⁷⁶⁴ Важно је нагласити да се овде ни бивствовање ни суштина не хипостазирају као нека виша, метафизичка реалност, већ се увек повратно – али само повратно – везују за бивствујуће: циљ је овде ослободити поглед за услове могућности разумевања језика, односно бивствовања бивствујућег. То посебно наглашава М. Вратхал, када као погрешно критикује разумевање Хајдегеровог мотива *језик је кућа бивствовања* као става о зависности бивствујућих у њиховом постојању од лингвистичких израза којима их именујемо. Уп. Wrathall, M. A., *Heidegger and Unconcealment*, стр. 120.

фундаменталној онтологији, наиме, проблем језика је доминантно био постављен с обзиром на бивствујуће – са једне стране с обзиром на егзистенцијалну структуру тубивствовања, а са друге с обзиром на бивствујућа о којима се говори (значење). Са позним радовима, међутим, реч је о нечем сасвим другачијем.

Случај неизговорености свакодневног говорења суштину језика показао је „издалека и површно”: он утолико он превасходно има методску и прохибитивну улогу. Први наглашени случај позитивног одређења суштине језика (у нашој подели други) имамо са *песничким искуством о језику*. Овај случај – као и последњи, *мисаоно искуство о језику* – представља целовито захваћено *искуство о језику*, будући да се овде не ради само о захватању суштине језика, већ и о томе да она себе доводи до речи. Песничко и мисаоно *искуство о језику*, дакле, превазилазе домен неизговорености, те утолико и свакодневни говор.⁷⁶⁵

Уколико, међутим, песничко и мисаоно *искуство о језику* битно одвајамо од оног које можемо, макар и недостатно, задобити на основу свакодневног говорења, да ли се онда реч, у којој се суштина језика коначно појављује, такође мора одвојити од речи свакодневног говорења? Чини се да је тако, јер Хајдегер каже: „до језика треба довести нешто што до тад није било изговорено”.⁷⁶⁶ Песничка и филозофска реч нису речи обичног језика, односно поступак песника, тј. мислиоца не исцрпљује се у томе да постојеће речи комбинује како би изразио неку своју мисао или став.⁷⁶⁷ Чини се да је овај поступак више „стваралачки”: изговара се нешто што ни на који начин претходно није било изговорено.⁷⁶⁸

Овај Хајдегеров став повлачи две важне последице. Најпре, уколико треба рећи нешто што никад пре није било изговорено, онда такво говорење не зависи од већ доступног, свакодневног језика.⁷⁶⁹ Како каже Хајдегер, овде „све зависи од

⁷⁶⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 60.

⁷⁶⁶ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 158.

⁷⁶⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 231, 233; Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 180.

⁷⁶⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 60.

⁷⁶⁹ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 160.

тога да ли језик поклања или ускраћује прикладну реч”.⁷⁷⁰ Будући да у овим случајевима језик сâм себе доводи до речи, онда од језика зависи да ли ће до такве артикулације заиста и доћи или не – *језик говори, а не човек*.

На основу тога можемо издвојити и другу последицу Хајдегеровог става: уколико се песник или мислилац у овом контексту и користе већ познатим речима свакодневног говорног саобраћања, они то чине на особен начин. Песник и мислилац не морају нужно да измишљају неологизме да би артикулисали своје *искуство о језику* – они могу да користе и обичне речи, али у том случају те речи морамо оградити од значења која оне имају у свакодневној употреби.⁷⁷¹

И песничко и мисаоно *искуство о језику*, дакле, одликују се тиме што „до језика треба довести нешто што до тад није било изговорено”, односно што „све зависи од тога да ли језик поклања или ускраћује прикладну реч”.⁷⁷² Међутим, ова два *искуства о језику* ипак се разликују: једно је *песничко*, а друго *мисаоно*.

(II) За разлику од свакодневног *искуства о језику*, песничко се, сматра Хајдегер, од песништва не може одвојити: песништво почива на њему, оно заснива свако песничко дело.⁷⁷³ Песничко дело представља *језичко* уметничко дело. Уколико, онда, треба одредити суштину песничког дела, ми се морамо позвати на њихов језички карактер, односно на *песничко искуство о језику*; у томе видимо везу дијалога певања и мишљења са одређивањем суштине језика.⁷⁷⁴

Међутим, *песничко искуство о језику*, као основ свег песништва, не треба разумети као нешто спрам чега се песник слободно односи. Напротив, ово искуство представља ону разумљивост која се песничким делом доводи до речи,

⁷⁷⁰ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 158.

⁷⁷¹ Ова последица веома је занимљива, будући да пружа увид у карактер Хајдегерове филозофске терминологије. Хајдегер ће врло често користити речи свакодневног немачког језика као појмове своје филозофије, али ће увек на необичан начин варирати њихова значења и употребу. Уп. Macquarrie, J., „Heidegger's language and the problems of translation”, стр. 56.

⁷⁷² Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 158. Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 60.

⁷⁷³ Уп. Sallis, J., „Heidegger's poetics: the question of mimesis”, у: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume IV: Reverberations*, Routledge, 1992, стр. 267-268.

⁷⁷⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 61.

оно што песник речју изводи на видело: фон Хермановим речима, „песничко дело је у реч доспела искушена суштина језика”⁷⁷⁵ [прев. – У.П.]. Утолико је претходно, у вези са предавањем *Шта је филозофија*, било речи о песништву као о једном од одликованих начина говорења, који су у *служби језика*.

Другим речима, нема песништва ван песничког искуства о суштини језика. То, међутим, не значи да је ово искуство непосредно означено са сваким поетским делом. Када говори о песничком *искуству о језику*, Хајдегер наглашава: „Песник може чак доспети дотле да мора на свој начин, то јест песнички, довести до језика искуство које он стиче о језику”⁷⁷⁶. Чини се, стога, да и унутар песничког *искуства о језику* морамо разликовати бар два случаја: једном, оне ситуације када се такво, *песничко искуство* доводи до речи, и други случај, када то изостаје.⁷⁷⁷ Реч је, дакле, о томе на који се начин *песничко*, а не неко друго *искуство о језику* може затећи у језику, односно у песништву.⁷⁷⁸

Хајдегер, наиме, раздваја тематско и нетематско песничко искуство о суштини језика: будући да је свако песништво на њему засновано, онда и свака песма на неки начин доводи до речи управо сâмо то искуство.⁷⁷⁹ Постоје, међутим, случајеви у којима „[песник] *мора* на свој начин, то јест *песнички*, довести до језика искуство које он стиче о језику” [курзивом истакла У.П.].⁷⁸⁰ Ово тематско искуство о суштини језика дешава се када само песништво, сам језик, те песнички однос спрам језика постану темом песништва.⁷⁸¹

⁷⁷⁵ Уп. исто.

⁷⁷⁶ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 158. Уп. и von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 285.

⁷⁷⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 61; *Wege ins Ereignis*, стр. 232.

⁷⁷⁸ Уп. Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 178.

⁷⁷⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 232.

⁷⁸⁰ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 158.

⁷⁸¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 61-62; Biemel, W., „Poetry and language in Heidegger”, стр. 237.

Примере таквог наглашеног песничког искушавања суштине језика даје сам Хајдегер у *Суштини језика*: у питању је Георгеова песма *Реч*, као и Бенова песма *Једна реч*. Најважнији случај ове врсте представља Хелдерлин, кога Хајдегер назива *песником песника*, јер он *пева о суштини песништва*.⁷⁸²

О значају оваквог схватања песништва Хајдегер говори и раније, у спису *Чему песници?*, на који упућује у *Суштини језика*,⁷⁸³ а ова тематика битно улази у хоризонт његове филозофије почев од 1936. године и првог предавања о Хелдерлину, под називом *Хелдерлин и суштина певања*.⁷⁸⁴ Он каже: „Суштини песника који је у такво време заиста песник припада да због оскудности времена поетско питање постане за њега пре свега песничко биће и песнички позив. Зато 'песници у оскудно време' морају нарочито да стварају суштину поезије”.⁷⁸⁵

Овде је важно приметити да Хајдегер наглашено упућује на случајеве када се о суштини језика и песничком *искуству о језику пева* – дакле, не на случајеве када песници, рецимо у виду неког манифеста или теоријског коментара, о истим темама говоре на другачији начин.⁷⁸⁶ Стога формулација да *сâмо искуство о језику* постаје *изричитом темом песништва* има двоструку улогу: (1) једном, као тема *песништва*, она раздваја одликоване случајеве од дела која имају исту тему, али не и песнички карактер, а (2) други пут, као *тема* песништва, раздваја два случаја самог песништва – један у ком суштина језика и песништва постају изричито доведени до речи, и други, у којима то остаје у позадини.

(III) Напокон, трећи случај *искуства о језику* је *мисаоно искуство о језику*, оно које би карактерисало филозофију. Ово мисаоно искуство заправо је све време у позадини наших истраживања: будући да Хајдегера, како смо видели, у позној филозофији интересује нов, други почетак мишљења, а да се он, опет, мора

⁷⁸² Heidegger, M., *Hölderlinove himne „Germanija” i „Rajna”*, стр. 28.

⁷⁸³ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 161.

⁷⁸⁴ Heidegger, M., „Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, у: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936–1968), GA 4, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1981.

⁷⁸⁵ Хајдегер, М., „Чему песници?”, стр. 212.

⁷⁸⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 62.

засновати измењеним односом према питању о бивствовању, који је посредован проблемом језика, мисаоно *искуство о језику* задобија посебно важан карактер.

На основу друга два, већ пронађена облика *искуства о језику*, можемо закључити да ће и мисаоно искуство имати свој особен, *мисаони* карактер, као што песничко искуство обележава *песнички* карактер.⁷⁸⁷ У истом духу, на основу суседства мишљења и певања, али и заједничких тачака мисаоног и песничког *искуства о језику*, можемо закључити да ћемо и у овом случају имати наглашено и ненаглашено, тематско и нетематско *мисаоно искуство о језику*.

На овом трагу фон Херман тврди да је први случај мисаоног искуства, тематски, онај у ком суштина језика и мишљење језика непосредно постају темом мишљења, односно филозофије.⁷⁸⁸ Други случај, нетематски, односи се на случајеве где ова тематика остаје у позадини филозофских истраживања, али ипак њима руководи. И у овом случају ради се о мишљењу које се одвија на основу и унутар сопственог односа према суштини језика, али то не долази до артикулације наглашено, већ се очитује само у неким њеним аспектима – у *кључним речима* (темељним појмовима).⁷⁸⁹

Са кључним речима мисли се на велике филозофе и капитална дела филозофије, заправо на најважније филозофске појмове традиције.⁷⁹⁰ Ови појмови, иако нису обликовани да би експлицитно артикулисали мисаони однос према суштини језика, ипак га на неки начин манифестују. Управо због тога ови појмови и живе кроз филозофску традицију: такве речи имају већу потенцију, снажнији живот од осталих – оне никако нису празни термини.⁷⁹¹

⁷⁸⁷ Уп. исто, стр. 63; von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 233.

⁷⁸⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 233.

⁷⁸⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 63.

⁷⁹⁰ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 151.

⁷⁹¹ Можемо приметити да се сада још један мотив Хајдегерове филозофије наглашено спаја са темом језика: ради се о *деструкцији*. Када Хајдегер у раним радовима говори о темељним појмовима неке филозофије, он их посматра као артикулације одређеног, за неког филозофа карактеристичног начина мишљења и мисаоног држања. Темелјни појмови тако представљају неку врсту прохода у карактер филозофског мишљења које артикулишу. Сада се иста идеја поставља из сасвим друге перспективе: овакво стање ствари показује се као омогућено управо једним, за

Први, тематски случај, међутим, пружа нам сам Хајдегер. Заправо, онако како га је сам поставио, критеријум за тематско пропитивање суштине језика испуњава искључиво његова позна филозофија. Типичан пример таквог искуства оличава управо предавање које је предмет наше анализе, *Суштина језика*.

И једна и друга могућност, као и у случају песништва, почивају на унапред усвојеној тези о томе да се целокупно мишљење, сва филозофија, одвија тек на основу мисаоног *искуства о језику*, односно да је оно омогућено суштином језика.⁷⁹² Уколико се сетимо нашег претходног закључка да се за мишљење суштина језика преклапа са суштином бивствовања, уочавамо да овим Хајдегер тврди да нема мишљења које није унапред вођено нескривеношћу бивствовања.

Овим закључцима заокружили смо наша разматрања о могућностима испитивања суштине језика: како смо видели, њено захватање могуће је тек на основу особеног *искуства о језику*, у ком се суштина језика показује као феномен. Такво *искуство о језику*, међутим, није нам једноставно дато: претходно смо анализирали три његова главна вида, како их Хајдегер представља у *Суштини језика*. Циљ ових Хајдегерових предавања, како смо то и претходно навели, састоји се у покушају да се избори могућност за стицање управо мисаоног, филозофског *искуства о језику*: такво искуство онда би, по претпоставци, отворило могућност пуног разумевања суштине језика.

Наша следећа разматрања, стога, биће посвећена начину на који Хајдегер припрема и обезбеђује мисаоно одређење суштине језика на основу мисаоног *искуства о језику*, односно начину на који до таквог искуства уопште долазимо уз помоћ дијалога певања и мишљења.

филозофију карактеристичним, мисаоним односом према суштини језика – само на основу тога могуће је да нека филозофија, која не тематизује ову суштину језика, ипак у својим кључним појмовима задржи такву непосредну везу између језика и мишљења.

⁷⁹² Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 63.

3.2. Мисаоно *искуство о језику* у светлу дијалога мишљења и певања

Наша претходна разматрања осветлила су начин на који Хајдегер приступа проблему језика у својој позној мисли. Показали смо да се језик на филозофски начин не може непосредно тематизовати: разлог томе, према Хајдегеру, утицај је традиције филозофије и начина на који је она разумевала језик, а који савременом истраживачу забрањује аутентичан филозофски поглед на овај проблем.

Стога се као централно место испитивања проблема језика издвојило управо мисаоно *искуство о језику*, као оно коме је суштина језика као таква недвосмислено нескривена, те се на основу те нескривености може и прецизније одредити. Међутим, како смо видели, ово мисаоно *искуство о језику* у многоме је забрањено – оно се, по Хајдегеру, може задобити тек посредно, уз помоћ дијалога мишљења са певањем, као још једним сродним, али различитим *одликованим начином говорења*, који стоји у *служби језика*. Дијалог мишљења и певања требало би да за мишљење отвори могућност стицања мисаоног *искуства о језику*.

Истраживања која следе, стога, посвећена су анализи могућности задобијања и карактера мисаоног *искуства о језику*. Како смо претходно навели, овај задатак Хајдегер покушава да реши у прва два и делом у трећем предавању *Суштине језика*, на која ћемо се непосредно ослањати.

3.2.1. Дијалог мишљења и певања као херменеутичка ситуација тумачења песме

Разматрајући могућности захватања и разумевања суштине језика, у претходном поглављу извојили смо мотив *искуства о језику* као оног мисаоног држања које је основа за пуно филозофско, мисаоно одређење језика. Мотив *искуства о језику* тако је најпре послужио као средство за особен феноменолошки *епохе*, којим је у заграде стављено свако искуство језика које није непосредно везано за то да суштина језика сама себе доводи до речи, односно које не обезбеђује могућност да се суштина језика визира као феномен.

Песничко и мисаоно *искуство о језику* у том контексту издвојили смо као она искуства која су у *служби језика*, у којима суштина језика заиста *долази до речи*, те у којима бива изречено нешто *што никада претходно није било речено*. Будући да мишљење до мисаоног *искуства о језику* може да дође само путем дијалога са песништвом,⁷⁹³ ово потпоглавље посветићемо осветљавању тако постављене Хајдегерове стратегије испитивања проблема језика.

Најпре, када говоримо о дијалогу мишљења и певања у овом контексту, важно је напоменути да се, будући да је наш циљ управо захватање суштине језика, овде ради о тематским случајевима како мисаоног, тако и песничког *искуства о језику*. Другим речима, мишљење ће у овом контексту ступити у дијалог управо са оним песништвом које се непосредно бави сâмом песничком речју, односно сâмим песничким *искуством о језику*. Будући да су оба, како смо видели, непосредно условљени суштином језика, резултати оваквог дијалога ће важити и за нетематске случајеве ових *искустава о језику*.

Како би задобио *мисаоно искуство о језику*, Хајдегер, дакле, улази у дијалог са *песничким* искуством, које је оличено у конкретним песмама. Он каже: „Зато сматрамо упутним припремање могућности да стекнемо искуство о језику. То је разлог што сада пажљивије слушамо где се о таквом искуству говори на узвишен и племенит начин. Ми слушамо прочитану песму”.⁷⁹⁴ У конкретном, реч је о Георгеовој песми *Реч*, којом се у првом предавању *Суштине језика* започиње дијалог певања и мишљења. Детаљан приказ Хајдегеровог дијалога са Георгеом даћемо у следећем потпоглављу; међутим, пре тога потребно је осветлити услове могућности да се мисаоно *искуство о језику* задобије оваквим дијалогом.

Најпре, дијалог певања и мишљења одвија се као Хајдегерово тумачење песме. Овај поступак тумачења има веома строг и наглашен метод: ради се о феноменолошко-херменеутичком методу, онаквом какав важи за позне Хајдегерове радове. Другим речима, иако Хајдегер овде избегава да тумачењу песме приступи научно, из перспективе било које науке – а посебно науке о

⁷⁹³ Уп. исто, стр. 67-68; *Wege ins Ereignis*, стр. 233-234.

⁷⁹⁴ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 161-162.

књижевности или о језику – то не значи да је његово тумачење слободно од сваке строгости. Свој метод и строгост свог извођења ово тумачење задобија на основу ширих позиција позне Хајдегерове филозофије.⁷⁹⁵

Као што смо рекли, будући да је у питању мисаони однос према песми и певању, ради се о њиховом *тумачењу*; међутим, будући да је реч о тумачењу, онда је овде примерено говорити и о *херменеутици*. Хајдегерово тумачење песме, стога, представља једну *херменеутичку ситуацију*, са свим елементима које она подразумева. Песничко *искуство о језику*, посредовано самом песмом, тако се у мисаоном поступку тумачења не захвата просто песнички, већ и *мисаоно*.⁷⁹⁶

Хајдегеров поступак почива на увиду да не постоје две различите суштине језика, једна за певање, а друга за мишљење, већ је у питању једна и иста суштина језика, која може бити захваћена кроз два различита *искуства о језику*. Пратећи песничку реч, односно оно *о чему* она пева и говори, мишљење онда може бити усмерено на оно што и само *мисаоно* треба да захвати.

Ово, међутим, не значи да ће мисаоно *искуство о језику* прећи у песничко, нити да ће се артикулација таквог искуства одвијати у песничком жаргону: такав закључак би занемаривао разлику између различитих начина датости суштине језика, различитих *искустава о језику*. Подједнако, то не значи ни да ће песничко искуство прећи у мисаоно: исправан поступак тумачења биће такав да ће мишљење песничко *искуство о језику* фокусирати управо *као песничко*.⁷⁹⁷

Стога, уколико мишљење тумачи песму и певање, оно тада не покушава да „језик певања” преведе на „језик мишљења”, да да̂ неки научни или филозофски

⁷⁹⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 69.

⁷⁹⁶ Ову херменеутичку ситуацију фон Херман разлаже на следећи начин: њену *предимовину* представљају све оне претпоставке које читаоци или слушаоци те песме унапред уносе у њено разумевање. На основу такве предимовине даље се одвија тумачење, корак по корак, и то с обзиром на *предвидик* који је одређен начином на који је песма била захваћена у предимовини. Такво тумачење артикулисано је одређеном појмовношћу, која представља *предпојам* ове херменеутичке ситуације. Уп. исто, стр. 72.

⁷⁹⁷ Уп. исто.

исказ о песни.⁷⁹⁸ Напротив, такав поступак исцрпљује се у *мисаоном праћењу*, у фокусирању онога што је песнички речено, онога *о чему* песничка реч *пева*.⁷⁹⁹ Будући да, како смо већ рекли, Хајдегер у дијалог певања и мишљења уводи искључиво оне песме у којима се до речи доводи песничко *искуство о језику*, сама суштина језика, оно *о чему* песничке речи, од интереса је за мисаоно тумачење.

Тумачење песме, схваћено на један наглашено херменеутички начин, припада, дакле, домену мишљења. У оваквој херменеутичкој ситуацији мишљење постепено раскрива оно захватање суштине језика које је њему на особен, *мисаони начин* већ унапред дато у предразумевању.

Наиме, будући да смо већ утврдили да свако мишљење битно почива на суштини језика, онда она за мишљење увек мора на неки начин бити дата, иако можда мишљење у конкретним случајевима није у позицији да такву датост непосредно разуме. Управо у томе налазимо методски и садржински смисао дијалога певања и мишљења за потребе испитивања језика у позној Хајдегеровој филозофији: *мисаоним праћењем* онога *о чему* песничка реч *пева* мишљење задобија могућност да осветли оно што већ у предразумевању поседује, те да на такав начин стекне особено *мисаоно искуство о језику*.

Другим речима, уколико тврдимо да певање о суштини језика *пева*, а мишљење о њој *мисли*, у дијалогу певања и мишљења одвија се не само песничко, већ и *мисаоно захватање суштине језика*. Херменеутичка ситуација тумачења песме стога је *једнако и унапред конституисана* не само песничким, већ и *мисаоним искуством о језику*: утолико смо управо у дијалогу песништва и мишљења пронашли право место и начин појављивања мисаоног искуства о језику.⁸⁰⁰ Мисаоно искуство о суштини језика са-дато је са херменеутичком

⁷⁹⁸ Кокелманс посебно наглашава значај оваквог закључка и тумачи га с обзиром на „метафоричност” Хајдегеровог позног појмовника и терминологије. Наиме, уколико се Хајдегерови појмови разумеју као метафоре, па утолико и као поетизовани, такав закључак у супротности је са Хајдегеровим везивањем метафоре за метафизичко мишљење уопште, сматра овај интерпретатор. Уп. Kockelmans, J. J., „Heidegger on metaphor and metaphysics”, стр. 300.

⁷⁹⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 75.

⁸⁰⁰ Уп. исто, стр. 109.

ситуацијом тумачења песме управо утолико што је реч о ситуацији *тумачења* – не просто песничког певања песме.

Овакав закључак непосредна је последица Хајдегерових ставова о језичком карактеру како мишљења, тако и певања. Како смо видели, у спису *Шта је то филозофија* Хајдегер експлицитно тврди да су и мишљење и певање *одликовани начини говорења*, обоје у *служби језика*. Дакле, мишљење и певање су и сами претходно условљени суштином језика, која, тиме што себе доводи до речи, у битном и чини певање и мишљење. Мишљење, стога, може да прати смер у ком води певање, те да о себи учи уз помоћ певања.⁸⁰¹

Пратећи фон Хермана, сада можемо рећи да је оно што чини *предимовину* херменеутичке ситуације тумачења песме, односно оно на основу чега се даље граде *предвидик* и *предпојам* таквог тумачења, једнако одређено и мисаоним и песничким *искуством о језику*.⁸⁰² Другим речима, ова ситуација је и у целини, и у својим конкретним аспектима, једнако одређена и мисаоним и песничким односом према суштини језика. *Дијалог певања и мишљења* – не просто певање и песничко *искуство о језику* – место је на ком се мисаоно *искуство о језику* најпре кристалише и показује у свом особеном карактеру.⁸⁰³

Резултат процеса тумачења, стога, представља мисаони резултат – увид мишљења. На пример, у случају првог Хајдегеровог тумачења песме у *Суштини језика* – у случају тумачења Георгеове песме *Реч* - такав резултат представља увид о међусобној припадности речи и бивствовања, али и о карактеру односа мишљења и певања, те о месту мисаоног *искуства о језику*.⁸⁰⁴

Међутим, уколико тумачењем песме мишљење долази до могућности да боље разуме оно што је њему самом у предразумевању већ дато, то не значи да је таквим увидом задобијено мисаоно *искуство о језику* као такво у потпуности и

⁸⁰¹ Уп. исто, стр. 116.

⁸⁰² Уп. исто, стр. 109.

⁸⁰³ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 176.

⁸⁰⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 109.

осветљено. Напротив, Хајдегерова стратегија у *Суштини језика* структуром три предавања наглашава да је најпре потребно бити у дијалогу са песништвом, како би се остварио увид у предразумевање суштине језика (прво поглавље), а потом следи мисаоно фокусирање тако стеченог увида, како би се он захватио у пуној мери (друго и делом треће предавање). Хајдегеровим речима: „Оно што је ту потребно није само да на свом изабраном путу останемо у суседству поезије и мишљења. Ми се у том суседству морамо и осврнути око себе да бисмо видели да ли нам и како оно показује нешто што мења наш однос према језику”.⁸⁰⁵

Другим речима, дијалог певања и мишљења за мишљење је најпре обезбедио услов могућности да оно уочи и захвати датост суштине језика у предразумевању. Међутим, даља изградња мисаоног захватања суштине језика, његово прецизирање и њено пуно филозофско одређивање, почивају на самом мишљењу, на мисаоном расветљавању онога што је у предразумевању дато. Мишљење се и у тим случајевима креће у домену дијалога са песништвом, али оно поступа наглашено мисаоно. Стога даље треба представити начин на који се Хајдегер мисаоно поставља спрема оваквог задатка.

Како бисмо то представили, вратићемо се на закључке које смо извели полазећи од предавања *Шта је филозофија*: у питању је однос мишљења као *одговарања* и нескривености сâмог бивствовања, као *досуђивања*. Како смо видели, Хајдегер овај однос разумева као однос који унапред условљава мишљење тако да оно уопште не може да се одвија, а самим тим ни да пита и истражује, уколико у *предразумевању* већ не посредује неко разумевање онога *о чему* мисли, односно о чему пита.⁸⁰⁶ У том духу Хајдегер и у *Суштини језика* тврди: „Свако постављање сваког питања већ се задржава унутар обречења [*Zusage*] оног што се ставља у питање. [...] Откривамо да постављање питања није аутентични став мишљења, већ слушање обречења [*Zusage*] оног што треба да дође у питање”.⁸⁰⁷

⁸⁰⁵ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 196-197.

⁸⁰⁶ Уп. Grieder, А., „What did Heidegger mean by 'essence'”, стр. 184-185.

⁸⁰⁷ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 172.

Уколико сада повежемо два списка и наше претходне закључке, можемо се сложити са фон Херманом у томе да се оно предразумевање, које утемељује херменеутичку ситуацију тумачења песме, конституише тек на основу *добачаја*, односно нескривености сâмог бивствовања, и то за оба случаја – мишљење и певање.⁸⁰⁸ Другим речима, предразумевање које је водило дијалог мишљења са певањем, односно које води испитивање могућности и начина да се задобије мисаоно *искуство о језику*, већ подразумева некакво поимање суштине језика: оно је унапред вођено начином на који се суштина језика показује као нескривена.⁸⁰⁹

Стога је на путу задобијања мисаоног *искуства о језику* најпре потребно показати како га Хајдегер открива уз помоћ дијалога са песничким искуством, а потом и како се у предразумевању дато захватање суштине језика херменеутички осветљава. Овоме ће бити посвећена наша следећа два потпоглавља.

3.2.2. Песничко *искуство о језику*: дијалог са Георгеом

Хајдегерово испитивање суштине језика, како смо видели, почива на идеји да су мишљење и певање битно зависни од унапред дате и добачене суштине језика, односно на идеји да је мишљење увек унапред конституисано суштином језика, која му је у предразумевању увек доступна. Дијалог мишљења и певања, односно мишљења и *песничког искуства о језику*, има за циљ да ову датост из предразумевања изведе у једно експлицитно и језички артикулисано разумевање.

Међутим, пре него што се посветимо анализи начина на који се у методском и садржајном смислу осветљава датост суштине језика за мишљење, најпре, заједно са Хајдегером, морамо сагледати начин на који уопште долазимо до могућности да је захватимо. Како смо видели, таква могућност остварује се преко дијалога мишљења и певања, односно фокусирањем *песничког искуства о*

⁸⁰⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 118.

⁸⁰⁹ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 161-162.

језику, у *Суштини језика* превасходно тумачењем Штефана Георгеа.⁸¹⁰ У претходном потпоглављу оцртали смо херменеутички карактер овог дијалога као услов могућности да се на основу њега задобије мисаони увид у суштину језика; циљ овог потпоглавља је да сам тај дијалог непосредно представи и на примеру покаже Хајдегерову стратегију. Увиди које Хајдегер на тај начин стиче имаће непосредне последице и за конкретна одређења суштине језика.

Како смо видели, први задатак *Суштине језика* управо је одређење *песничког искуства о језику*, као једног од три одликована начина *искуства о језику*. Такво искуство, како је било речено, прожима целокупно песништво, али је оно ипак на особен начин истакнуто у случајевима када песничка реч пева о песништву, када песништво као такво постане тема певања. Први такав случај, који Хајдегер анализира у *Суштини језика*, Георгеова је песма *Реч*.⁸¹¹

⁸¹⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 68. Поред *Суштине језика*, Хајдегер је 1958. године у Бечу одржао још једно предавање у ком тумачи Георгеа: реч је о предавању „Песништво и мишљење. Уз Штефан Георгеову песму *Реч*”, које је објављено под измењеним називом *Реч*. Пре тога, на семинару који је држао у летњем семестру 1939. године, под називом „О суштини језика. Метафизика језика и суштина речи. Уз Хердерову расправу *О извору језика*”, Хајдегер о Георгеу говори у девет од укупно деветнаест поглавља. Овај материјал пружа сведочанство о развоју Хајдегеровог схватања језика од половине до краја тридесетих година XX века, те непосредно упућује на *Прилоге филозофији*. Уп. исто, стр. 4-5.

⁸¹¹ Песма гласи:

„Чудо издалека или сан

Донео сам на ивицу моје земље

И чекао док седа Норна

Није нашла име у свом кладенцу -

Затим сам могао да то непосредно и снажно зграбим

Сада оно цвета и сја дуж границе...

Једном сам се са срећног путовања вратио

С благом обилним и ломним

Када издваја и тумачи песму *Реч*, Хајдегер поступа сасвим у духу свог истраживања: наиме, ако је циљ обраде дијалога певања и мишљења успостављање могућности да се задобије мисаоно *искуство о језику*, онда се мора сагледати и начин на који певање задобија своје особено *искуство о језику*. Управо о томе говори првих шест строфа Георгеове песме.

Наиме, песма *Реч* састоји се из седам строфа, које су, према Хајдегеру, груписане у две групе од по три строфе, док је последња, седма, опет одвојена од њих као засебне целине.⁸¹² Хајдегерово тумачење, међутим, будући да избегава било какав научни приступ, започиње фокусирањем те последње, седме строфе, односно стиха „Ни једна ствар не може да буде тамо где реч недостаје”.⁸¹³

Полазећи од седме, Хајдегер повратно разумева и првих шест строфа. Тако он каже да „у тих шест строфа говори искуство које песник стиче о језику”, а оно је такво да „нешто долази к њему [песнику – У.П.], погађа га и преображава његов однос према речи”.⁸¹⁴ Песма *Реч*, дакле, непосредни је пример *песничке*

Тражила је дуго и обзнанила ми:

'Тако нешто не спава овде на дубоком дну'

После чега ми је оно нестало из руке

И никад моја земља није добила богатство...

Тако сам тужан научио одрицање:

Ниједна ствар не може да буде тамо где реч недостаје.”

Превод песме наведен је онакав каквим је дат у преводу Хајдегерове *Суштине језика*. Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 158-159.

⁸¹² Уп. исто, стр. 158. Уп. и von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 235.

⁸¹³ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 158. Уп. и von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 72-73.

⁸¹⁴ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 167.

артикулације *песничког искуства о језику*, на основу ког можемо стећи увид у то шта такво песничко искуство јесте и како се одвија.⁸¹⁵

Према Хајдегеру, прве три строфе песме говоре о песниковом односу према језику пре него што је стекао пуно *искуство о језику*;⁸¹⁶ са друге стране, друге три строфе непосредно говоре о песничком *искуству о језику* као таквом.⁸¹⁷ И једно и друго, као и наслов песме, сажети су у последњој строфи: Георгеово песничко искуство је искуство о речи, прецизније – о *односу речи и ствари*. Како то каже Хајдегер, „песник је искусио да тек реч допушта да се нека ствар појави као ствар која та нека ствар јесте, и да тако буде присутна. Реч себе обећава песнику као оно што неку ствар у њеном бивствовању држи и одржава”.⁸¹⁸

Прве три строфе означавају једно, речима Небојше Грубора, „наивно искуство” песништва,⁸¹⁹ извесно поверење у поезију и језик, уверење у већ постојећи, непроблематизовани став о њиховом карактеру. У таквом „наивном искуству” песник подразумева да је за испевање песме довољно да пронађе одговарајућу реч за оно што га надахњује, што жели да искаже, односно да постоје одговарајуће речи за целокупно наше искуство. Такав став у складу је са менталистичким разумевањем језика, према ком се тумачи и песнички поступак, а који се схвата као експресија мисли и доживљаја уз помоћ именована, односно одабиром речи које одговарају таквим менталним садржајима.

Међутим, друга тријада песме, друге три строфе, према Хајдегеру, у оштром су контрасту спрам овог „наивног искуства” песништва; како смо већ рекли, оне говоре о правом песничком искуству. *Обилно благо*, које је песник имао у свом поседу, испоставља се као *ломно*: оно што песништво треба да

⁸¹⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 92-93.

⁸¹⁶ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 167.

⁸¹⁷ Уп. исто.

⁸¹⁸ Исто, стр. 165. Уп. и von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 77.

⁸¹⁹ Ово одређење истакнуто је у оквиру предавања Небојше Грубора из предмета *Проблеми савремене естетике*, која су одржана у летњем семестру 2013. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду.

артикулише губи се, а претходна сигурност односа песника према сопственој поезији се разара.⁸²⁰ Хајдегер ово наглашава позивајући се на стих „После чега ми је оно нестало из руке/И никад моја земља није добила богатство...”.⁸²¹ Песник, дакле, нема правих речи за оно што је искусио, а тиме се, изгледа, доводи у питање и само то искуство, односно претходно захваћено *обилно благо*.

Хајдегерово тумачење првих шест строфа Георгове песме *Реч*, тако, показује да је првобитни циљ, *расветљавање језика као језика* у песничком *искуству о језику*, довео до нове теме – *односа речи и ствари*. Хајдегер каже: „Остаје, дакле, загонетка: реч језика и њен однос према ствари, према свакој ствари која јесте – да она јесте и како она јесте”.⁸²²

Однос речи и ствари, дакле, оно је о чему се у песничком искуству о језику заправо стиче искуство. Хајдегер каже: „Шта песник постиже? Не пуко знање. Он доспева у однос речи и ствари”.⁸²³ Слично Хајдегер наглашава и у трећем предавању *Суштине језика*, када тумачи Хелдерлина и мотив *цвета из уста*.⁸²⁴

Чини се да проблем карактера овог односа речи и ствари Хајдегер покушава да реши мисаоном преформулацијом последњег стиха песме, када каже да „меродавна реч именује нешто као бивствујуће и тако установљује дато бивствујуће као такво”.⁸²⁵ Појам *установљавања* [*stiften*], Хајдегер овде уводи имајући у виду Хелдерлинов стих „Али оно што остаје стварају песници” из песме *Спомен*, који је наведен с обзиром на неопходност да Георге иступи из првобитног, „наивног” искуства песништва.⁸²⁶ Такво установљавање, које потиче

⁸²⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 106-107; *Wege ins Ereignis*, стр. 235.

⁸²¹ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 169.

⁸²² Исто, стр. 161.

⁸²³ Исто, стр. 166.

⁸²⁴ Уп. исто, стр. 206.

⁸²⁵ Исто, стр. 162.

⁸²⁶ Уп. исто, 168. У преводу је *stiften* дато као *стварати*, иако би прецизнији превод био *установљавати*, *утврђивати*. Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 78.

од речи и њеног именованја, тек омогућава да се нека ствар као таква види, да она постане разумљива.⁸²⁷

Овакав однос речи и ствари, ипак, не треба разумети тако као да би реч била узрок бивствовања ствари. Реч то не може бити, јер, према Хајдегеру, основ бивствовања бивствујућег морамо тражити на нивоу бивствовања као таквог. О томе, како тврди Хајдегер, Георге ништа не говори – он не преиспитује „одакле реч узима своју подесност”,⁸²⁸ односно који су то услови могућности да реч на овакав начин отвори бивствовање бивствујућег. Ипак, на основу реченог може се извести закључак да су језик, бивствујуће и бивствовање у битној и непосредној вези.⁸²⁹ Таква веза, изнова, предмет је песничког *искуства о језику*.

Уколико се онда, заједно са Хајдегером, још једном вратимо на последњу строфу песме, „Тако сам тужан научио одрицање/Ни једна ствар не може да буде тамо где реч недостаје”, за коју он каже да се у њој „скупља целина оног искуства које песник стиче о речи, а то значи и о језику”,⁸³⁰ однос речи и ствари морамо разумети на нестандардан, другачији начин. Наиме, према Хајдегеровом тумачењу, мотив одрицања овде се односи непосредно на претходни песников однос према речи и ствари, онај према ком је само потребно пронаћи одговарајућу реч да би се изразило неко од речи независно, унутрашње искуство.⁸³¹ Такав однос више за песника не важи и он га се одриче; уместо њега он задобија право *искуство о језику*, односно о односу речи и ствари, а такво искуство говори о томе

⁸²⁷ Ствар, како каже Хајдегер, овде треба разумети „у традиционалном обухватном смислу [...] као нешто што на неки начин јесте”. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 160. Уп. и von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 76.

⁸²⁸ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 162.

⁸²⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 107; *Wege ins Ereignis*, стр. 236.

⁸³⁰ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 164.

⁸³¹ Уп. исто. Хајдегер каже: „Испрва, и дуго, чинило се као да су речи налик хватаљкама које оно-већ-бивствујуће и оно-што-се-сматра-бивствујућим обухватају, сажимају, изражавају и на тај начин чине лепим.” Исто, стр. 168.

да је „у том одрицању од некадашњег односа према речи песнику [...] нешто већ обречено, обречено му је наређење којем он више не отказује послушност”.⁸³²

Другим речима, уместо да очекује да за своје искуство увек може наћи реч, песник сада искушава изостајање речи, односно у том изостајању речи искушава да реч није нешто што споља придолazi његовим мислима и доживљајима, већ је она оно што их за њега уопште држи отвореним. Шта више, таква реч, која сада неко искуство – песничко искуство – уопште омогућава и држи га отвореним, не зависи од самог песника, већ му је додељена.⁸³³ Прецизније, оно што Хајдегер овде означава као додељено је одрицање од старог односа према песништву и речи и истовремено његова промена: управо ово, како смо раније видели, јесте смисао *искуства* по Хајдегеру, јер оно треба да нас погоди и преобрази.⁸³⁴

Полазећи од оваквих увида, Хајдегер мења смер тумачења Георгове песме и даље је тумачи полазећи од првог, а не од последњег стиха. Такво тумачење показује први стих прве тријаде строфа, „Чудо издалека или сан”, као непосредно супротстављен стиху прве строфе друге тријаде, „Благо облино и ломно”.⁸³⁵ У оба случаја говори се, изнова, о односу речи и ствари: у првој варијанти чини се да су речи у служби ствари које треба опевати, али се у другој варијанти испоставља да то није тако, односно да треба опевати сам однос речи и ствари, то јест суштину речи, језика, која конституише такав однос.

Управо ту реч изостаје: песник није у стању да пронађе адекватну реч да искаже суштину речи, иако он на то смера; управо због тога мења се његов однос према речи. Утолико се, између осталог, мења и песничко разумевање *блага*: оно што је мислио да је *благо* испоставило се као *ломно*, „то није ни 'чудо издалека' ни

⁸³² Исто, стр. 165.

⁸³³ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 81. Појам *zusagen* (*Zusage*) овде преводимо са *додељивање*; будући да преводилачко решење Б. Зеца, *обречење*, сматрамо недовољно прецизним.

⁸³⁴ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 155.

⁸³⁵ Уп. исто, стр. 169.

'сан"',⁸³⁶ те седа Норна, стара богиња судбине, како каже Хајдегер, тврди „Тако нешто не спава овде на дубоком дну”.⁸³⁷

Другим речима, оно што је раније представљало благо које треба опевати, сада се показује као нешто тајновито. Ради се о томе да се однос речи и ствари не може опевати једном речју, будући да би она постварила сам тај однос и свела га на неку ствар. Оно о чему сада песник покушава да пева, песничко искуство о песништву и језику/речи/односу речи и ствари, односно услов могућности певања и песме, не може се опевати на начин на који се може опевати нека ствар. Полазећи од дотадашњег, „наивног” односа према песништву, песник не може да опева његове услове могућности; он може само да остане у новооткривеном домену, како Хајдегер каже, у „области у коју се одрицање мора упустити”,⁸³⁸ те да напусти пређашњи однос према речи и песништву. Хајдегер тврди: „Ломно и обилно благо, лежећи већ у руци, не почиње да бивствује као нека ствар”.⁸³⁹

О томе Хајдегер продубљено говори у другом предавању *Суштине језика*, где се позива на Георгеову *Песму о мору*, те тврди: „Песник не прећуткује имена. Он их не зна”.⁸⁴⁰ Другим речима, „искуство тог песника о речи прелази у таму, па чак и само остаје застрвено”.⁸⁴¹ Георге, дакле, према Хајдегеру није у могућности да именује саму суштину речи, оно одакле долази промена његовог односа према речи и песништву, али јесте у стању да такво искуство, као право песничко искуство, заиста и искуси, те да својом поезијом ипак укаже на њега.

Георгеово *песничко искуство са језиком*, дакле, састоји се у (1) одрицању од претходног, „наивног” односа према песништву и речи, (2) у искушавању

⁸³⁶ Исто.

⁸³⁷ Уп. исто, стр. 167.

⁸³⁸ Исто, стр. 164.

⁸³⁹ Исто, стр. 169.

⁸⁴⁰ Исто, стр. 181.

⁸⁴¹ Исто. Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 236-237.

суштине речи, према ком тек са правом речју имамо и ствар, те (3) у немогућности да се за такву суштину речи пронађе одговарајућа реч.⁸⁴²

Хајдегерово тумачење Георгеа, међутим, у контексту истраживања суштине језика има сасвим особену улогу и смисао. Наиме, у претходним параграфима видели смо на који начин овакво тумачење помаже да се осветли песничко *искуство о језику* као такво. Хајдегер се, међутим, на овоме не задржава: песничко *искуство о језику* овде је у функцији задобијања оног мисаоног, те тако Хајдегер каже „Чим дођемо до закључка да се ту именује однос између ствари и речи, то јест однос језика према нечем бивствујућем као таквом, ми смо поезију позвали преко у суседство мишљења”.⁸⁴³ И не само то – он тврди да је такво Георгеово песничко искуство веома блиско грчком захватању суштине језика као логоса: „песничко искуство Штефана Георгеа именује нешто прастаро што је већ задесило мишљење и што га отад држи заробљеним”.⁸⁴⁴

Суседство мишљења и певања, које се, изгледа, показује и у сродности Георгеовог песничког искуства о песништву и језику и грчког искуства о логосу, место је на ком Хајдегер даље жели да ослободи поглед за пуно мисаоно *искуство о језику*. То значи да песничко *искуство о језику*, иако представља нужан услов за задобијање оног мисаоног, није само по себи довољно. Како каже Хајдегер, „још неодољивија за нас јесте чињеница да се ту не стиче никакво мисаоно искуство о језику, не стиче се у смислу да сам језик долази до речи експлицитно и саобразно горепоменутом односу [...] Ни песничко искуство о речи ни мисаоно искуство о казивању [грчко искуство – У.П.] не доводе језик у његовој суштини до језика”.⁸⁴⁵

Другим речима, тражено *мисаоно искуство о језику* може се задобити тек на основу још наглашенијег заокрета ка суседству певања и мишљења. Како каже

⁸⁴² Оцртавање Георгеовог песничког искуства изведено је с обзиром на поменута предавања Небојше Грубора из летњег семестра 2013. године.

⁸⁴³ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 182.

⁸⁴⁴ Исто.

⁸⁴⁵ Исто.

Хајдегер, „морамо се одважити да се крећемо тамо-амо у суседству песме”.⁸⁴⁶ Такав заостренији заокрет ка њиховом суседству најпре смера на домен *казивања* као заједнички *елемент* певања и мишљења.⁸⁴⁷ о томе, како смо видели, Хајдегер говори и пре предавања *Суштина језика, у Шта је филозофија?*⁸⁴⁸ Он, међутим, наглашава управо дијалошки карактер овог Хајдегеровог тумачења, те скреће пажњу на оне његове елементе који припадају самом мишљењу.

Хајдегер више пута током тумачења Георгеове песме *Реч* инсистира на томе да се овом тумачењу не сме приступити из било какве саморазумљиве перспективе, а посебно не из перспективе некакве науке о књижевности или језику.⁸⁴⁹ „Начин на који ћемо овде [...] разговарати са песмом нема претензија да буде научан”,⁸⁵⁰ тврди он. Подједнако, он често упозорава на могућност да се у овом дијалогу песништво подреди мишљењу, или обрнуто.⁸⁵¹ У том смислу Хајдегер говори о две опасности погрешног приступа дијалогу певања и мишљења: једном се ради о томе да се песма „пренапрегне”, односно да се мисаоно превише ангажујемо у тумачењу, тако да нам измакне оно особено саме песме.⁸⁵² Друга опасност је још већа, а реч је о томе да се мисли *премало*, односно да се одустане од идеје да је истинско *искуство о језику* управо оно мисаоно.⁸⁵³ Како смо видели, пошто песничко *искуство о језику* не може да сâм језик доведе до речи, оно, иако „узвишена поезија сваког великог песничког дела увек трепери у области мишљења”,⁸⁵⁴ не задовољава Хајдегерове намере.

⁸⁴⁶ Исто, стр. 188.

⁸⁴⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 161-163.

⁸⁴⁸ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 185-186.

⁸⁴⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 75.

⁸⁵⁰ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 158.

⁸⁵¹ Хајдегер каже: „Ми бисмо поезију срозали на доказ за мишљење и сувише олако узимали мишљење.” Исто, стр. 162.

⁸⁵² Уп. исто, стр. 170.

⁸⁵³ Уп. исто.

⁸⁵⁴ Исто.

Смер у ком треба радикализовати овај дијалог одражава се у начину на који Хајдегер разумева питање о суштини језика. Наиме, Хајдегер проблематизује и само то питање, те тврди да се „свако постављање сваког питања већ [...] задржава унутар обречења [*Zusage*] оног што се ставља у питање”.⁸⁵⁵ Другим речима, у складу са *Шта је филозофија*, Хајдегер тврди да није могуће не само одговорити, већ ни питати о суштини језика уколико нам она није дата у предразумевању. Он каже: „Ма како се код језика распитивали о његовој суштини, потребно је, пре свега, да нам сам језик обрече себе. У том случају суштина језика постаје обречење његове суштине, то јест суштина језика постаје језик суштине”.⁸⁵⁶

Овакав увид Хајдегер стиче у дијалогу са Георгеом, каквим смо га претходно описали, односно с обзиром на осветљавање песничког искуства као таквог.⁸⁵⁷ Иако није пружио коначно мисаоно одређење суштине језика, овај дијалог је ипак за мишљење посредовао „одјек мисаоног искуства”,⁸⁵⁸ оличен у идеји да суштину језика треба разумети као *језик суштине*. Овако схваћен *одјек мисаоног искуства* представља први захват у предразумевање суштине језика које је увек унапред дато мишљењу; Хајдегер га означава формулацијом *суштина језика – језик суштине*.⁸⁵⁹ Како смо претходно тврдили, отварању могућности његовог захватања посвећено је прво предавање *Суштине језика*.

Друго предавање, међутим, смера на подробније осветљавање тако задобијеног увида, изнова уз помоћ дијалога са певањем. Стога га Хајдегер почиње поновним наглашавањем методског појма *искуства*, који сада непосредно везује за појам *пута*.⁸⁶⁰ Како смо претходно видели, појам пута Хајдегеров је одговор на научно схватање метода; он се односи на оно *како* мишљења, односно

⁸⁵⁵ Исто, стр. 172.

⁸⁵⁶ Исто, стр. 173.

⁸⁵⁷ Уп. исто, стр. 170-171.

⁸⁵⁸ Исто, стр. 173.

⁸⁵⁹ Уп. исто.

⁸⁶⁰ Уп. исто, стр. 174.

на његов особени поступак.⁸⁶¹ У том смислу Хајдегер каже: „У мишљењу не постоје ни метод ни тема, већ постоји окружје које се тако зове јер окружује и ослобађа оно о чему мишљење треба да мисли. Мишљење се задржава у окружју тако што иде путевима окружја. Овде пут припада окружју”.⁸⁶²

Другим речима, друго предавање посвећено је осветљавању резултата првог предавања, односно увида у то да суштину језика треба схватити као *језик суштине*, а такво осветљавање изводи се фокусирањем начина на који мишљење у том контексту поступа (искуство/пут). Прецизнија анализа овог Хајдегеровог поступка биће понуђена у следећем потпоглављу; сада морамо сагледати на који начин радикализација дијалога певања и мишљења посредује ту могућност.

Будући да дијалог певања и мишљења треба да обезбеди додатни пробој за мишљење, оцртани увиди сада представљају место са ког треба изнова сагледати резултате тумачења песме *Реч*. Хајдегер их сумира на следећи начин: најпре је ово тумачење (1) указало на *песничко искуство о језику*,⁸⁶³ затим је оно (2) одредило искуство које се тражи као *мисаоно искуство о језику*, као оно искуство које се „усредсређује на слушање обречења [*Zusage*]”,⁸⁶⁴ те је оно (3) трансформисало наслов предавања, односно усмерило мишљење да о суштини језика мисли као о *језику суштине*.⁸⁶⁵ Уколико се овакви резултати истински преузму као полазиште даљег истраживања, циљ другог предавања се испоставља као „припремање мисаоног искуства о језику”.⁸⁶⁶ Таква припрема, дакле, почива на увиду да нам се „суштина језика обзнањује [...] као изрека, као језик суштине”.⁸⁶⁷ Ово Хајдегер захвата у формулацији *суштина језика: језик суштине*.⁸⁶⁸

⁸⁶¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 130-131.

⁸⁶² Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 175.

⁸⁶³ Уп. исто, стр. 176.

⁸⁶⁴ Исто.

⁸⁶⁵ Уп. исто.

⁸⁶⁶ Исто, стр. 177.

⁸⁶⁷ Исто.

Кључни резултат Хајдегеровог тумачења Георгеа био је да „сама реч јесте однос утолико што она сваку ствар држи у бивствовању и задржава у бивствовању”.⁸⁶⁹ Како смо видели, песник не може да пева о овом односу на исти начин на који може да пева унутар њега. Међутим, песник се одрекао свог претходног односа према речи и певању, али ипак не и саме речи. Позивајући се на Георгеове песме *Песма* и *Песма о мору*, Хајдегер на примерима речи *гост*, *благо* и *наклоност* показује које су песникове могућности да опева новостечено искуство: он га више не може *именовати*, као што је мислио у „наивном” ставу.⁸⁷⁰ Међутим, иако не може да га именује, он га ипак некако изговара, односно он га не прећуткује.⁸⁷¹ То „неименовање” по Хајдегеру представља „оно што се песнику приближава као највећа наклоност”.⁸⁷²

Ослањајући се на такав резултат тумачења песничког искуства, Хајдегер даље жели да преиспита карактер саме речи, те поставља питање да ли реч можемо третирати као неку ствар, као бивствујуће? Како се чини, овакво схватање речи лежи у позадини првобитног, „наивног” песничког односа према песништву, што је по Хајдегеру ословљено првим стихом песме *Реч*, „Чудо издалека или сан”.⁸⁷³ Стога он пита: „зар оно што дарује бивствовање не мора, утолико више и пре свега, да и само буде, зар то дакле не мора да буде оно-најбивствујућије, да буде бивствујућије од ствари које јесу?”⁸⁷⁴

Његов одговор је, наравно, одричан. Он каже: „Реч – ниједна ствар, ништа бивствујуће; али ми разумемо ствари када нам реч за њих стоји на располагању. Тада ствар 'јесте'. [...] То 'јесте' не можемо нигде наћи као неку ствар придодату некој ствари. С тим 'јесте' ситуација је иста као и са речи. То 'јесте' спада међу

⁸⁶⁸ Уп. исто, стр. 178.

⁸⁶⁹ Исто. Уп. и исто, стр. 184.

⁸⁷⁰ Уп. исто, стр. 180-181. Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 141, 150-151.

⁸⁷¹ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 181.

⁸⁷² Исто, стр. 180.

⁸⁷³ Уп. исто, стр. 188.

⁸⁷⁴ Исто. Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 237.

бивствујуће исто тако мало као и реч”.⁸⁷⁵ Реч, дакле, није бивствујуће.⁸⁷⁶ О томе говоре стихови друге тријаде, „Тако нешто не спава овде на дубоком дну”.⁸⁷⁷

Иако, дакле, однос речи и ствари, према овом искуству, разумевамо тако да реч отвара ствар, бивствујуће, у њеном бивствовању, саму реч не можемо разумети као бивствујуће, па чак ни као бивствујуће неког вишег ранга у односу на ствар.⁸⁷⁸ Управо стога песнику је немогуће да нађе реч за ново песничко искуство, да нађе *реч за реч*.⁸⁷⁹ Како каже Хајдегер, „Реч за реч не може никада да се нађе тамо где судбина језик који именује и ствара поклања за бивствујуће, тако да оно, то бивствујуће, јесте и, као бивствујуће, сија и цвета”.⁸⁸⁰

Међутим, оваква могућност, изгледа, мишљењу није затворена. Када би се оно задржало на песничком *искуству о језику*, сматра Хајдегер, морало би да закључи да „казивање нема бивствовања”.⁸⁸¹ Међутим, такав закључак не би могао да се одржи, јер, како каже Хајдегер, на речи стално наилазимо, рецимо у речницима.⁸⁸² Стога песничко искуство треба да постакне мишљење на радикализоване промишљање овако схваћене речи, односно односа речи и ствари. Његов коначни резултат представља закључак да „постоји однос између оног 'јесте' које само није, и речи која се налази у истом положају, то јест која није ништа бивствујуће”.⁸⁸³ Песничко искуство, сматра Хајдегер, усмерава мишљење на „нешто што постоји, а ипак 'није’”,⁸⁸⁴ односно усмерава га да о речи мисли као

⁸⁷⁵ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 190.

⁸⁷⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 170-171.

⁸⁷⁷ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 189.

⁸⁷⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 177-178.

⁸⁷⁹ Исто, стр. 179.

⁸⁸⁰ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 189.

⁸⁸¹ Исто.

⁸⁸² Исто, стр. 189-190.

⁸⁸³ Исто, стр. 190. Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 237.

⁸⁸⁴ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 190.

о ономе што „даје бивствовање”.⁸⁸⁵ Према Хајдегеру, овакав закључак проистиче и на основу песничког искуства и на основу традиције филозофије.⁸⁸⁶

Другим речима, мишљење сада треба да однос речи и ствари мисли с обзиром на реч, а реч с обзиром на бивствовање као такво, будући да тек оно може да омогући да се бивствујуће као бивствујуће путем речи захвати и држи отвореним у свом бивству. Тако по први пут у *Суштини језика* долазимо до потврде нашег начелног става да позни Хајдегер проблем језика непосредно поставља у раван са питањем о бивствовању као таквом: како смо видели, суштина језика се, према разматрањима из *Суштине језика*, никако не може мислити у домену бивствујућег, већ управо у домену онога што омогућава да се бивствујуће као бивствујуће разуме и у разумевању држи отвореним.

Међутим, како смо више пута нагласили, циљ дијалога мишљења и певања у томе је да мишљење стекне могућност *мисаоног искуства о језику*, на основу ког ће даље моћи да се одреди суштина језика. Како смо видели, резултат првог предавања био је у задобијању увида у то да мишљење уз помоћ песништва може да стекне такво искуство, и то уколико *слуша додељивање језика*, односно *језик суштине*. Тумачећи песму, дакле, мишљење је задобија *мисаоно искуство о језику*: резултат другог предавања исцрпљује се у наглашавању мисаоних аспеката тог тумачења, те у њиховом потврђивању на тумачењу. Тако је мишљење у дијалогу са певањем задобило и кључну смерницу за своје даље кретање: *слушање додељивања језика суштине* води ка промишљању речи као оне која *даје бивствовање*, односно ка промишљању односа речи и бивствовања.

У том смислу, иако само у назнакама, Хајдегер по први пут помиње и *кажу* [*Sage*], своје касније прво одређење суштине језика као *језика суштине*, и то изнова с обзиром на Георгеа.⁸⁸⁷ Подједнако, на самом крају другог предавања *Суштине језика* Хајдегер изводи много потребну везу између *догађаја* и суштине језика. Он каже: „Ако, међутим, близина поезије и мишљења јесте близина

⁸⁸⁵ Исто, стр. 191.

⁸⁸⁶ Уп. исто.

⁸⁸⁷ Уп. исто, стр. 192. Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 188.

казивања, онда наше мишљење долази до претпоставке да догађај влада као она кажа у којој нам језик обриче [*zusagen*] своју суштину”.⁸⁸⁸ Како видимо, ово је у складу са одређењем певања и мишљења из *Шта је филозофија*, те навод посебно наглашава везу суштине језика и бивствовања као таквог.⁸⁸⁹

С обзиром на овакве његове резултате, Хајдегер ће у трећем предавању *Суштине језика* још једном радикализовати дијалог мишљења и певања, те ће на основу тога извести како одређење језика суштине као *каже*, тако и коначно њено одређење као *звоњења тишине*. Међутим, пре него што представимо ова Хајдегера решења проблема језика, најпре се још једном морамо осврнути на дијалог певања и мишљења какав смо представили у овом потпоглављу, како бисмо га осветлили управо с обзиром на само мишљење. Наше следеће потпоглавље, стога, биће посвећено херменеутичком аспекту раскривања мисаоног *искуства о језику* у дијалогу са певањем Штефана Георга.

3.2.3. Херменеутичка анализа предразумевања мисаоног *искуства о језику*

Започињући истраживање мисаоног односа према језику на основу увида у дато предразумевање суштине језика, стеченог уз помоћ певања, Хајдегер каже: „Ако постављамо питања о језику, питања о његовој суштини, онда нам ипак сâм језик мора бити досуђен. Исто тако, ако хоћемо да питамо о суштини језика, онда нам и оно што се зове суштином мора већ бити досуђено”.⁸⁹⁰

Досуда о којој Хајдегер говори, јасно је, нескривеност је сâмог бивствовања, онаква каква се повесно показује за нас. Међутим, будући да је овде реч о језику и суштини, можемо закључити да досуда бивствовања у овом случају обухвата и некакво разумевање суштине језика. Уколико је тако, ову досуду

⁸⁸⁸ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 194.

⁸⁸⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 194-195.

⁸⁹⁰ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 172. Уп. и Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 162.

можемо даље третирати као ону предимовину разумевања суштине језика о којој је претходно било речи: наиме, уколико нам је суштина језика у предразумевању дата, она може бити дата само с обзиром на овакав добачај и полазећи од њега.

Истраживање проблема језика у *Суштини језика* на тај начин се непосредно окреће у смеру сâмог бивствовања, односно у смеру већ утврђеног закључка из *Шта је филозофија* да се суштина језика и суштина бивствовања за мишљење преклапају.⁸⁹¹ Како смо претходно нагласили, особени положај проблема језика у позној Хајдегеровој филозофији управо се тиче блиске везе овог проблема и питања о бивствовању, те стога не смемо занемарити чињеницу да се ова тема у предавањима *Суштина језика* наглашено уводи када Хајдегер креће ка непосреднијем фокусирању услова могућности мисаоног *искуства о језику*, онако како се они полазећи од певања показују за мишљење.

Како смо видели, дијалог мишљења и певања у првом предавању за мишљење је изнедрио могућност да се оно себи покаже у свом особеном захватању суштине језика. Сама ситуација тумачења, чији је непосредни предмет био песничко *искуство о језику*, потврдила је доступност суштине језика и за један мисаони захват. Како смо видели, сам Хајдегер каже да је резултат првог предавања (1) захватање песничког *искуства о језику*, (2) увид у могућност мисаоног *искуства о језику*, те (3) увид у то да такво мисаоно искуство мора да слуша додељивање самог језика, односно *језика суштине*.⁸⁹²

Следећи Хајдегеров корак, коме је посвећено друго и почетак трећег предавања, расветљавање је оног што се задобило са првим предавањем. Како смо видели, његов резултат је увид да мишљење суштину језика треба да преиспитује с обзиром на однос речи и бивствовања, односно с обзиром на то да реч *даје бивствовање*. На том трагу, речено је, Хајдегер први пут помиње и појам *каже*.

⁸⁹¹ Уп. Pöggeler, O., „Die kürzeste Bahn' Heideggers Weg zur Hölderlin”, у: *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt/Der Mensch auf dieser Erde' Heidegger und Hölderlin*, (hrsg.) P. Trawny, Marin Heidegger Gesellschaft, Schriffterreihe Band VI, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2000, стр. 80-81.

⁸⁹² Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 176-177.

Циљ наших истраживања у овом потпоглављу је да се још једном осврнемо на резултате Хајдегерове припреме мисаоног *искуства о језику* путем дијалога са Георгеом, али на такав начин да се мисаони поступак истакне у први план. С обзиром на овакав циљ, ово потпоглавље фокусирано је на анализу увида из другог предавања *Суштине језика* као припреме Хајдегерових финалних корака у трећем поглављу. Оно је, стога, посвећено расветљавању херменеутичког захвата у предразумевање суштине језика, те тако оно заокружује претходне анализе.

Како смо видели, резимирајући прво предавање Хајдегер каже: „Ма колико се код језика распитивали о његовој суштини, потребно је, пре свега, да нам сâм језик обрече [*zusagen*] себе. У том случају суштина језика постаје обречење [*Zusage*] његове суштине [...] суштина језика постаје језик суштине”.⁸⁹³ Први увид задобијен на основу дијалога са певањем, дакле, проблем језика представља као испитивање *језика суштине*, и то с обзиром на слушање додељивања самог језика.

Овај мисаони обрат представља један од најпознатијих мотива када је у питању позно Хајдегерово мишљење о језику. Сам Хајдегер га језгровитије представља у формулацији *суштина језика – језик суштине*.⁸⁹⁴ Како смо видели из навода, његов смисао је у назначивању особеног карактера мисаоног захватања суштине језика: у питању је прво упуштање у мисаоно *искуство о језику*.⁸⁹⁵

Такав мисаони поступак радикално се разликује од свих уобичајених, што традиционално-филозофских, што научних приступа проблему језика: како смо видели, Хајдегер тумачећи Георгеа постојано упозорава на те погрешне начине истраживања и покушава да се из самог дијалога пробије ка оном исправном.

Држимо ли се наших претходних разматрања и фон Херманове интерпретације, поменути обрат морамо разумети на основу тезе о томе да нам и

⁸⁹³ Исто, стр. 173.

⁸⁹⁴ Исто.

⁸⁹⁵ Он каже: „Она постаје реч-водиља која би нас могла одвести на пут”. (Исто.) У светлу ових запажања, и сам наслов предавања – *Суштина језика* – показује нам се на другачији начин: Хајдегер већ овим сугерише свој први корак у смеру мисаоног *искуства о језику*. Међутим, овај наслов, како каже Хајдегер, представља само „одјек мисаоног искуства”, будући да њему више одговара формулација *језик суштине*. Уп. исто.

језик и суштина морају унапред бити досуђени, да њихово разумевање већ поседујемо у некаквом предразумевању. Формулација *језик суштине* стога представља резултат фокусирања начина на који је суштина језика дата у предразумевању: тражили смо *суштину језика*, али се она сама показала као *језик суштине*.⁸⁹⁶ Овај обрат наглашава чињеницу да за мишљење постоји унапред дато разумевање суштине језика, да је оно од мишљења неодвојиво.

Терминолошка промена овде израста управо из тог предразумевања и није пука игра речи; напротив, она је у складу са променом начина на који је сама ствар, о којој је реч, мишљена, на који се она за мишљење показала.⁸⁹⁷ Додатно, сам поступак преформулисања овде имплицитно представља пример *слушања додељивања*, односно анализе већ датог мисаоног захватања суштине језика.

Хајдегер се, међутим, не задржава на овом обрату. Наиме, радикализујући дијалог певања и мишљења у другом, а наглашено у трећем предавању *Суштине језика*, он обрат *суштина језика – језик суштине* преформулише у обрат *суштина језика: језик суштине*.⁸⁹⁸ Као ни у претходном случају, ни овде није реч о пукој терминолошкој промени, већ о промени у начину мишљења, коју Хајдегер жели да језички фиксира и да тако скрене пажњу на њу.⁸⁹⁹

Утврдили смо да је у првом случају (цртица) Хајдегер преформулацијом смерао на то да нагласи промену фокуса самог мишљења, које сада треба да уочи предразумевање суштине језика и *слушање додељивања*, односно да фокусира датост суштине језика у предразумевању.⁹⁰⁰ Са другим случајем (двотачка),

⁸⁹⁶ У том смислу овај заокрет одговарао би прелазу са прве тријаде на другу тријаду строфа Георгеове песме *Реч*.

⁸⁹⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 124-125; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 162.

⁸⁹⁸ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 177-178, 198.

⁸⁹⁹ Хајдегер каже: „Два израза одвојена двотачком, један инверзија другог. Ако оба заједно треба да буду кључне речи, онда та двотачка мора наговештавати да се оно што је испред ње отвара у оно што долази после ње. У целини кључних речи дешава се отварање и махање које указује на нешто што ми, полазећи од првог израза, не претпостављамо у другом изразу, јер се тај други израз никако не исцрпљује у пуком премештању речи првог израза”. Исто. Уп. Grieder, A., „What did Heidegger mean by 'essence'”, стр. 200-201.

⁹⁰⁰ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 172-173.

међутим, Хајдегер циља на потпуно разлагање и анализу овако фокусираног предразумевања. Друго предавање пружа нам непосредан увид у његово раскривање путем радикализованог тумачења Георгеа; почетак трећег, међутим, непосредно га фокусира анализом херменеутичке позадине таквог тумачења.

Хајдегер најпре креће од предимовине предразумевања, те је у трећем предавању *Суштине језика* одређује као „дати пут”, „снабдети путем” [*Be-wägen*].⁹⁰¹ Он каже: „'дати пут' значи: окружје снабдети путевима”.⁹⁰² Другим речима, уколико су песничко и мисаоно *искуство о језику* унапред одређени начином на који се суштина језика показује за свако од њих, онда се таква *искуства о језику* тек с обзиром на то и могу задобити.⁹⁰³ Такво показивање и отварање суштине језика Хајдегер означава као „давање пута”,⁹⁰⁴ и оно утолико представља *предимовину предразумевања* суштине језика као језика суштине.⁹⁰⁵

О односу окружја и пута, међутим, Хајдегер по први пут говори на почетку другог предавања, када дијалог са певањем покушава да радикализује управо у смеру осветљавања мисаоног поступка захватања у предразумевању дате суштине језика. Он тада каже: „У мишљењу [...] постоји окружје које се тако зове јер окружује и ослобађа оно о чему мишљење треба да мисли. Мишљење се задржава у окружју тако што иде путевима окружја. Овде пут припада окружју”.⁹⁰⁶

⁹⁰¹ Уп. исто, стр. 195; von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 202.

⁹⁰² Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 195.

⁹⁰³ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 203; Emad, P., „Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language”, стр. 66.

⁹⁰⁴ Према мишљењу П. Емада, овај појам одговара преформулацији *смисла* бивствовања у *истину* бивствовања у ширем хоризонту позне Хајдегерове филозофије: тако се на примеру разумевања суштине језика непосредно развија мисаони заокрет од фундаменталне онтологије ка повесном мишљењу бивствовања. Уп. Emad, P., „Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language”, стр. 66; Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 183.

⁹⁰⁵ Према мишљењу А. Гридера, ово представља ново Хајдегерово тумачење суштине, и то такво да подразумева два подзначења. Једном се ради о *давању* путева, односно о добачајном карактеру суштине, а други пут о давању *путева*, односно о начину мишљења који први аспект суштине представља и поставља. Уп. Grieder, A., „What did Heidegger mean by 'essence'”, стр. 201.

⁹⁰⁶ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 175.

Под *окружјем*, које бива „снабдевено путевима”, овде, стога, треба разумети онај хоризонт, онај „простор” у ком се налази мишљење које слуша додељивање сâмог бивствовања, односно које наглашено мисли о ономе што му је у предразумевању дато.⁹⁰⁷ Сама та датост предразумевања истовремено је и датост *окружја*: уколико се предразумевање *као предразумевање* тематски и фокусира, онда говоримо о окружју. Такво окружје, онда, „даје путеве покрећући нас”,⁹⁰⁸ а сâмо је задобијено тек у суседству певања и мишљења.⁹⁰⁹

На основу тако схваћене предимовине, међутим, произилази и *предвидик* херменеутичке ситуације. Наиме, уколико смо *давање пута* већ одредили као предимовину предразумевања, такаво одређење имплицира да ова предимовина сâма од себе некако нуди *путеве*, да нас управља у одређеном смеру мишљења.⁹¹⁰

Хајдегер каже: „Пут нам допушта да доспемо у оно што нас се тиче, да доспемо у подручје где већ боравимо. Зашто онда, може се поставити питање, још један пут до тамо? Одговор: зато што тамо где већ јесмо, ми јесмо на такав начин да уједно нисмо тамо, будући да сâми још нисмо нарочито досегнули до оног што се тиче наше суштине”.⁹¹¹ Према овом наводу, пут би представљао нарочити начин визирања онога „где већ боравимо”, предимовине предразумевања, односно датости суштине језика у предразумевању. Он се утолико овде може схватити као предвидик херменеутичке ситуације отворене окружјем.⁹¹²

Другим речима, уколико је предимовина *као предимовина изричито визирана*, она се сâма и показује – *као феномен*: када је као такву захватимо, одређујемо је као *окружје*. У конкретном случају, у питању је феноменски

⁹⁰⁷ Уп. von Hermann, F.-W., „Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being”, стр. 323.

⁹⁰⁸ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 195.

⁹⁰⁹ Уп. исто, стр. 197. Појам окружја, тако, у паралели са песничким *искуством о језику* на примеру Георгеове песме *Реч* одговара оној области „у коју се одрицање мора упустити”, након што је напуштен први, „наивни” однос према певању и речи. Уп. исто, стр. 164.

⁹¹⁰ Уп. Emad, P., „Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language”, стр. 67.

⁹¹¹ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 197.

⁹¹² Уп. Grieder, A., „What did Heidegger mean by 'essence'”, стр. 201. Са тим тумачењем слаже се и П. Емад. Уп. Emad, P., „Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language”, стр. 70.

карактер суштине језика за мишљење.⁹¹³ Тек тако схваћена предимовина може нас „снабдети путевима”, односно може нам *изричито* понудити предвидик херменеутичке ситуације, дакле, предвидик *као предвидик*. Такав предвидик, изричито захваћен, сада постаје водич мишљења о суштини језика схваћеној као *језик суштине*, али само утолико што потиче из предимовине, из добачаја, из начина на који нам је суштина језика унапред досуђена.⁹¹⁴

Даље, Хајдегер тврди да је такав предвидик дат из окружја тиме што нас „покреће”: другим речима, овде се ради о иманентном процесу мишљења, који је непосредна последица методски освешћеног феноменолошко-херменеутичког поступка. Путеви, предвидик, нису нам дати ни пре истраживања, ни накнадном рефлексијом на спроведено истраживање, већ *током* тог поступка – они произилазе из сâмог његовог карактера, из мисаоног држања. Ово мисаоно држање управо је оно које обележава целокупну позну Хајдегерову филозофију: у питању је *слушање додељивања*, фокусирање добачаја сâмог бивствовања.

Напокон, на основу предимовине и предвидика може се извести и трећи аспект херменеутичке ситуације, наиме *предпојам*. Хајдегер тако тврди: „Путу који нам допушта да доспемо тамо где већ јесмо, потребна је, другачије него било којем другом путу, пратња која иде далеко напред”.⁹¹⁵ Таква пратња представљена нам је преко *кључних речи*, које, према Хајдегеру, имају *путоказни карактер*.⁹¹⁶

Кључне речи, управо с обзиром на њихов путоказни карактер, сада можемо означити као *предпојам* херменеутичке ситуације:⁹¹⁷ будући да *предпојам* непосредно произилази из предвидика, ове кључне речи *праће путеве*. Са друге стране, *предпојам* утолико произилази и из предимовине, те је дат заједно са њом.

⁹¹³ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 204; „The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 284.

⁹¹⁴ Према мишљењу П. Емада, овакво схватање давања путева представља прави смисао Хајдегеровог појма пута у целини. Уп. Emad, P., „Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language”, стр. 65.

⁹¹⁵ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 197.

⁹¹⁶ Исто.

⁹¹⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 204.

Такав предпојам не само да представља *језичку артикулацију* предимовине – што у овом случају не смемо занемарити - те утолико на њу и упућује, већ, такође, као предпојам *херменеутичке ситуације*, има и методску улогу, односно усмерава мишљење на одређено држање (не просто на садржај). Утолико Хајдегер тврди да је у питању „пратња која иде далеко напред”: предпојам [*Vorgirff*] је прво језичко обликовање суштине језика у њеном самопоказивању, обликовање које унапред захвата [*vor-greifen*] и показује, назначавачу суштину језика, полазећи од њеног предразумевања.⁹¹⁸ Како смо видели, такав предпојам сада представља формулација *језик суштине*, прецизније – обрт *суштина језика: језик суштине*.⁹¹⁹

У складу са тим је и *путоказни* карактер кључних речи, предпојмова. Хајдегер јасно каже: „Кључне речи дају нам наговештај [*Wink*] на том путу, али нам не дају одговор”.⁹²⁰ Он појашњава: „Али он [наговештај – прим. У.П.] може да наговештава и на начин да нам, од самог почетка и стално, указује на оно сумњиво, од чега нас одвраћа, а да нам допушта да оно чему нас упућује, испрва само претпостављамо као нешто што је достојно мишљења и за шта недостаје прикладан начин мишљења”.⁹²¹

Другим речима, оно што је наговештено, на шта смо са наговештајем упућени, није одговор на наше питање, али јесте домен, хоризонт у коме такав одговор треба тражити.⁹²² На пример, кључне речи схваћене у ширем смислу, темељни појмови традиције филозофије, нису одговор због тога што филозофије из којих потичу не тематизују суштину језика непосредно. Ипак, оне могу бити наговештаји, те тако „пратити путеве”, утолико што, како смо видели, нема мишљења ван мисаоног искуства о суштини језика, била она непосредно тематизована или не. Тако смо захватили и одредили и онај други случај мисаоног *искуства о језику*, нетематски: о „правом мисаоном искуству” сада можемо

⁹¹⁸ Уп. исто.

⁹¹⁹ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 184.

⁹²⁰ Исто, стр. 199.

⁹²¹ Исто, стр. 200.

⁹²² Уп. Ijsselling, S., „The end of philosophy as the beginning of thinking”, стр. 389-390.

мислити и уз помоћ „још једног пута”, односно уз помоћ мисаоног односа према самом мишљењу, јер, како каже Хајдегер, „традиција остаје богата истином”.⁹²³

Карактер односа нетематског и тематског мисаоног искуства такође можемо сагледати на основу *путоказног* карактера кључних речи: нетематско искуство може нам помоћи на сличан начин као и суседство мишљења и певања, тако што нас упућује на домен у оквиру ког треба тематски мислити о суштини језика. Утолико кључне речи не дају одговор, али упућују „према оном што одређује суседство поезије и мишљења као суседство”,⁹²⁴ односно ка оном путу у ком „наше размишљање већ иде” – путу суседства певања и мишљења.⁹²⁵

Карактер наговештаја, који имају кључне речи, стога непосредно сведочи о феноменском отварању и показивању суштине језика, о оном да *језик сâм себе мора довести до језика*, речи.⁹²⁶ Тиме је за Хајдегера ситуација предразумевања суштине језика, односно њене добачености, у целини оцртана: (1) суштина језика показује се сâма од себе у језику, као феномен, (2) као таква, она је увек унапред одређујућа за мишљење и њему доступна за тематизацију, (3) у предразумевању она фигурира преко *предимовине* (окружје/давање путева), преко *предвидика* (путеви) и преко *предпојма* (кључне речи) херменеутичке ситуације.

Оцртана херменеутичка ситуација, односно предразумевање суштине језика, омогућено њеним самопоказивањем, међутим, само је први корак ка њеном целовитом захватању и његов је услов могућности. Овај корак исцрпљује смисао обрата *суштина језика – језик суштине*: како смо навели, овај обрат назначава смер мисаоног држања, такав да мишљење непосредно увиђа и херменеутички фокусира предразумевање унапред добачене суштине језика.

Сада је, међутим, потребно објаснити други сличан обрт, *суштина језика: језик суштине*. Хајдегер, наиме, овај други обрт експлицитно одређује као

⁹²³ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 200.

⁹²⁴ Исто, стр. 199.

⁹²⁵ Исто.

⁹²⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 204-205.

кључне речи, дакле, као прву артикулацију у предразумевању датог захватања суштине језика. Како смо видели, он под кључним речима разумева и одређене појмове традиције филозофије; сада се, међутим, не ради о њима, већ о кључним речима Хајдегеровог *мисаоног искуства о језику* – кључним речима које су иманентно проистекле из визирања предразумевања суштине језика.

Као и у претходном случају, *суштина језика – језик суштине*, и овде се ради о *усмерењу мишљења* на особено *мисаоно држање*, које треба да резултује продубљенијим разумевањем онога што је дато у предразумевању. Другим речима, будући да су нове кључне речи тек предпојам предразумевања, оне нас само упућују на могућност да се такво предразумевање у потпуности раскрије; мишљење је у погледу истраживања суштине језика овим тек постављено на праве основе. Даља анализа у смеру кључних речи, такође битно херменеутичког карактера, послужиће Хајдегеру да у потпуности мисаоно одреди суштину језика.

Овако представљен херменеутички карактер анализе мисаоног *искуства о језику* обезбеђује, дакле, Хајдегеру основе за пуно мисаоно одређење суштине језика. Како смо видели, овакво одређење суштине језика морало је претходно бити припремљено стицањем *мисаоног искуства о језику*, које је, опет, морало бити припремљено *дијалогом мишљења и певања*. Оваква припрема пуног захватања суштине језика у великој мери исцрпљује Хајдегерове напоре у *Суштини језика*. Међутим, будући да је реч управо о *припреми* мисаоног захвата суштине језика, ми смо ове његове кораке означили као *методске основе* истраживања проблема језика. Како видимо, мисаоно одређење суштине језика не би било могуће без оваквих основа.

3.3. Мисаоно одређење суштине језика: *звоњење тишине*

Анализу мисаоног *искуства о језику* у ужем смислу претходно смо представили полазећи од преразумевања суштине језика, датог за свако мишљење: како је већ речено, свако мишљење зависи од суштине језика, њиме је унапред одређено и вођено. Оно, утолико, мора моћи некако и тематски осветлити карактер суштине језика. Најважније питање у том контексту било је питање метода, односно исправног мисаоног држања, које би ову нетематски захваћену условљеност мишљења суштином језика могло да изнесе на видело.

Како смо видели, Хајдегер се у те сврхе користи пре свега херменеутичким поступком тумачења предразумевања; овај поступак разлаже предразумевање на три његова аспекта – предимовину, предвидик и предпојам. Херменеутички поступак, међутим, овде није јединствен, већ се он изводи тек на основу своје феноменолошке позадине: да би се предразумевање суштине језика уопште могло херменеутички тумачити, таква суштина језика морала је најпре бити *схваћена као да́та у предразумевању*, односно као оно што се у предразумевању ипак некако показује.⁹²⁷ Херменеутички поступак стога је и овде, као и у раним радовима, комплементаран са феноменолошким и повезан са њим.⁹²⁸

На таквим основама, дакле, Хајдегер даље изводи своје одређење суштине језика, која се показала као *језик суштине*. Такав језик суштине Хајдегер најпре представља као *кажу*, а потом и као *звоњење тишине*; наша даља истраживања биће посвећена анализи ових одређења.

Одређење *каже*, као прво одређење суштине језика, произилази непоредно на основу оцртаног херменеутичког разлагања њеног мисаоног предразумевања:

⁹²⁷ Уп. von Hermann, „Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being”, стр. 312.

⁹²⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 204. Хајдегер у позним радовима задржава феноменолошко-херменеутички поступак, односно метод, али одбацује његов назив. Реч је о трансформацији овог метода тако да се и он осветљава с обзиром на добачај самог бивствовања: феноменолошки поступак треба да прати саму ствар мишљења. Уп. von Hermann, „Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being”, стр. 310-311.

кључне речи *језик суштине* Хајдегер прецизира управо као *кажу*.⁹²⁹ *Звоњење тишине*, међутим, последица је још једног Хајдегеровог херменеутичког захвата у тако осветљено предразумевање: оно је резултат оног мисаоног држања на које нас упућују кључне речи *суштина језика: језик суштине*.

Напокон, одређење суштине језика као звоњења тишине послужиће Хајдегеру да прецизније одреди карактер односа језика и бивствовања, за који смо већ утврдили да почива у основама његовог проблема језика у позним радовима. С обзиром на то, разматрања *каже* и *звоњења тишине* заокружиће наше представљање проблема језика у позној Хајдегеровој филозофији.

3.3.1. Прво одређење суштине језика: *кажа*

Хајдегеров увид о самопоказивању суштине језика за мишљење у предразумевању посредован је дијалогом мишљења са певањем, односно херменеутичком ситуацијом тумачења песме. Уколико смо мисаоно *искуство о језику*, као могућност која нам је за мишљење дата са добачајем суштине језика, претходно уочили и расветлили херменеутичким поступком, ипак је ова ситуација тек била омогућена суседством песништва и мишљења. Хајдегер тврди: „Кад год имамо на уму пут мишљења, ми морамо да размишљамо о том суседству”.⁹³⁰

Имајући ово у виду, Хајдегер сада, када жели да још дубље зађе у оно што је оваквим *искуством о језику* дато, изнова наглашава дијалог певања и мишљења као хоризонт у оквиру ког се такав поступак уопште може и мора спроводити. Он каже: „То окружје показује се у суседству певања и мишљења. Суседство значи: становати у близини”.⁹³¹ Окружје смо, подсећамо, претходно означили као херменеутички осветљену предимовину предразумевања суштине језика.

⁹²⁹ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 199.

⁹³⁰ Исто, стр. 176.

⁹³¹ Исто, стр. 197.

Прво Хајдегерово мисаоно одређење суштине језика тако је изведено управо на основу продубљеног захвата у домен дијалога певања и мишљења. Хајдегер каже: „Близину која поезију и мишљење доводи у међусобно суседство називамо кажом. У кажи је, претпостављамо, суштина језика”.⁹³²

Одређење суштине језика као *каже* [*Sage*], дакле, представља прво мисаоно одређење суштине језика као *језика суштине*. Другим речима, уколико смо претходно закључили да нам је суштина језика у предразумевању дата најпре као језик суштине, односно управо *као дата и добачена*, сада се, на основу продубљеног херменеутичког захвата у такав увид, закључује да нам је језик суштине најпре појмљив управо као *кажа*.

Да бисмо разумели ово Хајдегерово одређење суштине језика, најпре морамо кажу разликовати од особених начина казивања мишљења и певања. Иако се кажа, речима фон Хермана, „дешава у песничком и мисаоном казивању”⁹³³ [прев. – У. П.], она ипак представља оно што такво казивање обезбеђује, односно сâму суштину језика.⁹³⁴ Хајдегер каже: „У кажи је, претпостављамо, суштина језика”.⁹³⁵ Она, стога, није просто казивање, већ његов услов могућности.

Појам каже Хајдегер појашњава на следећи начин: „*Sagen* (казати), *sagan* значи *zeigen* (показати): допустити да се појави, расветљавајући-скривајући ослободити, то јест пружити оно што називамо светом”.⁹³⁶ Прво одређење суштине језика, кажа, стога је у непосредној вези са *појављивањем света*, те се чини да се управо полазећи од ове смернице морамо изборити за њен смисао.

Од кључног значаја овде је да се појам света разуме као један од путева који нас од предимовине предразумевања суштине језика воде ка њеном пуном

⁹³² Исто. Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 163-164.

⁹³³ von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 205.

⁹³⁴ Уп. Biemel, W., „Poetry and language in Heidegger”, стр. 240.

⁹³⁵ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 197.

⁹³⁶ Исто. Уп. Emad, P., „Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language”, стр. 66; Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 178.

захватању.⁹³⁷ Другим речима, за потребе обраде проблема језика свет представља доминантно методски појам, појам који нас упућује на оно *како мислити* суштину језика. Тако се испоставља да се претходно појашњење каже исцрпљује у следећем резултату: језик суштине, *кажа*, мора се мислити полазећи од начина на који се свет „расветљавајући-сакривајући” појављује у (по)казивању.⁹³⁸

У казивању се, дакле, дешава расветљавајуће-скривајуће појављивање света.⁹³⁹ Претходно смо, међутим, такође утврдили и да се са казивањем дешава и сама *кажа*. На основу овога сада можемо, заједно са фон Херманом, тврдити: *кажа*, као суштина језика, дешава се *као појављивање света*.⁹⁴⁰

Овде морамо нагласити: овакав закључак важи искључиво за позиције мишљења, с обзиром на то да је са ових позиција и задобијен. Утолико за показивање света можемо тврдити исто што смо претходно тврдили и за суштину језика: оно је дато у предразумевању, добачено од стране сâмог бивствовања. Стога је јасно да се овако схваћен свет не може поистоветити ни са свакодневним разумевањем овог појма, али ни са појмом света из фундаменталне онтологије.⁹⁴¹

У ком смислу појављивање света појашњава појам *каже*? Према фон Хермановој интерпретацији, *појављивање света* представља извор језичког, у речима доступног раскривања бивствовања.⁹⁴² Утолико са повезивањем света и *каже* долазимо до централног питања позне Хајдегерове обраде проблема језика, до питања о односу бивствовања и језика. Да би се ово питање могло решити, потребно је расветлити однос бивствовања и света.

Како бисмо решили проблем односа бивствовања и света, односно речи/језика и света, морамо се вратити Хајдегеровом дијалогу са Георгеовим

⁹³⁷ Уп. Grieder, A., „What did Heidegger mean by 'essence'”, стр. 202.

⁹³⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 206.

⁹³⁹ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 153.

⁹⁴⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 206.

⁹⁴¹ Уп. Sallis, J., „Heidegger's poetics: the question of mimesis”, стр. 271.

⁹⁴² Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 207.

песништвом. Наиме, кључни резултат овог дијалога био је закључак о томе да реч на такав начин „означава” ствар да се та ствар показује у ономе шта она јесте, у свом бивствовању.⁹⁴³ Међутим, Хајдегер тврди: „[с]âма реч јесте однос утолико што она сваку ствар држи у бивствовању и задржава у бивствовању. Ако реч не би имала тај однос, целина ствари, 'свет', потонула би у таму”.⁹⁴⁴

Према овом наводу, реч отвара бивствујуће у његовом бивствовању, и то једнако у погледу тога *шта* оно јесте, као и у погледу тога *како* оно јесте.⁹⁴⁵ Даље, ако целина ствари представља 'свет', онда можемо узети да целина бивствујућих, као за разумевање отворених у свом бивствовању, представља *свет*. Такав *свет* онда можемо разумети само као целину односа бивствујућих с обзиром на њихово бивствовање, на основу којих се појединачно бивствујуће може разумети.⁹⁴⁶

Другим речима, ови односи бивствовања бивствујућих не представљају нешто накнадно, везе које се конституишу када појединачне ствари, какве јесу, ступају у неке односе. Напротив, они су увек унапред одређујући за поимање бивствовања бивствујућег, они за бивствујуће унапред важе. Такву целину односа приписујемо *свету*, и можемо их назвати *смисаоним односима*.⁹⁴⁷

Овакво тумачење се, како видимо, у великој мери креће у домену фундаментално-онтолошког одређења света. Ово не сме да нас завара: као што смо већ помињали, сматрамо да је позни Хајдегер променио начин истраживања истог проблемског оквира који је за њега фигурирао и у раним радовима. То значи да ће резултати досадашњих истраживања бити продубљени и радикализовани, не и у потпуности одбачени. Стога фон Херман, на пример, може да тврди да веза бивствујућег и света показује *унутарсветски* карактер бивствујућег.⁹⁴⁸

⁹⁴³ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 190.

⁹⁴⁴ Исто, стр. 173.

⁹⁴⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis*, стр. 239.

⁹⁴⁶ Уп. исто.

⁹⁴⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 207.

⁹⁴⁸ Уп. исто.

У *Суштини језика*, међутим, Хајдегер до овог увида долази уз помоћ дијалога са песничством и на основу тог дијалога га радикализује. У конкретном, резултат тумачења Георгеове песме, увид о односу речи, ствари и бивствовања, у другом предавању се продубљује на следећи начин: „У оном што песничко искуство о језику казује о речи постоји однос између оног 'јесте' које само није, и речи која се налази у истом положају, то јест која није ништа бивствујуће”.⁹⁴⁹

Другим речима, бивствовање бивствујућег, које ствар као такву држи отвореном за разумевање, није неко бивствујуће; међутим, у ранг бивствујућег не спада ни реч, односно језик.⁹⁵⁰ Језик, дакле, превазилази домен бивствујућег, иако се донекле може и тако посматрати, о чему ће више речи бити у следећем потпоглављу. За нас је тренутно важно да нагласимо да је језик, будући да *није бивствујуће*, сличан бивствовању. Језик, међутим, не може бити ни бивствовање бивствујућег, будући да га он тек отвара и држи отвореним.⁹⁵¹ Стога се, пошто тек бивствовање сâмо отвара и добацује разумевање бивствовања бивствујућег, испоставља да се суштина језика и бивствовање овде *за мишљење преклапају*.

Уколико овај закључак сада повежемо са претходним одређењем односа речи, света и бивствовања, можемо тврдити: реч може држати отвореним бивствовање бивствујућег на основу целине односа бивствовања бивствујућих, *света*.⁹⁵² Стога се у суштини језика, *кажи*, дешава *појављивање света*, које представља основ за захватање бивствовања бивствујућег путем речи.⁹⁵³ Хајдегеровим речима: „Ономе што постоји припада такође реч [...] и то чак тако да се у речи, у њеној суштини, скрива оно што даје бивствовање”.⁹⁵⁴

⁹⁴⁹ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 190.

⁹⁵⁰ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 164.

⁹⁵¹ Позивајући се на Ричардсона, Кокелманс тврди да управо језик омогућава да се сагледа онтолошка диференција, односно да се она држи отвореном. Уп. исто, стр. 153, 157.

⁹⁵² Уп. исто, стр. 164-165.

⁹⁵³ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 207.

⁹⁵⁴ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 190.

Овај увид може се једноставније представити на следећи начин: нема језика без разумевања света – нема разумевања света и бивствовања без језика.⁹⁵⁵ Суштина језика, просијавање света и разумевање бивствовања добачени су за мишљење од бивствовања као таквог у његовој нескривености. Додатно, овакви резултати не важе само за мисаоно *искуство о језику*, већ и за песничко, па чак и за оно свакодневно: уколико је суштина језика извор и основ сваког *искуства о језику*, онда ови закључци важе за све његове модусе.⁹⁵⁶

Овакво одређење суштине језика веома је слично оном из фундаменталне онтологије: уколико је тамо суштина језика била одређена као рашчлањивање целокупног домена докучености бивствовања-у-свету, она је такође унапред одређивала начин на који се свет појављује за тубивствовање, на који за њега постаје појмљив и смислен. Утолико можемо сматрати да Хајдегер овим анализама имплицитно тврди континуитет својих разматрања о језику.

Прво одређење суштине језика, *кажу*, тако смо представили као оно што се за мишљење преклапа са бивствовањем као таквим, не просто са бивствовањем бивствујућег. Међутим, ако је тако, онда је и однос суштине језика и речи, која отвара бивствовање бивствујућег, посредован начином на који се бивствовање досуђује мишљењу; како смо видели, ово је представљено као *појављивање света*, целине односа бивствујућих с обзиром на њихово бивствовање.

Стога је увид да се кажа мора разумети полазећи од *појављивања света* увид који предразумевање суштине језика осветљава на нов начин. Наиме, ако сада у потпуности треба захватити *кажу*, онда се морамо посветити анализи односа суштине језика и појединачне речи, односно анализи начина на који појављивање света омогућава отварање бивствовања бивствујућег у речи. Другим речима, мисаони захват у предразумевање суштине језика, која се показала као *језик суштине*, односно као *кажа*, иманентно нас усмерава на то да њен смисао

⁹⁵⁵ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 210.

⁹⁵⁶ Уп. исто, стр. 209. Напокон, како то тврди фон Херман, овакав закључак повлачи још једну значајну импликацију, а то је да свет који се отвара за песничко искуство и у песничком казивању није ништа мање реалан од света који се на исти начин показује у свакодневном говору. У питању су *различити светови*, али као различити начини досуђивања суштине језика, односно разумљивости сâмог бивствовања. Уп. исто.

даље тражимо разматрајући услове могућности да се захвати бивствовање бивствујућих. Будући да реч отвара такво захватање, ове услове могућности морамо тражити на нивоу њеног онтолошког основа, суштине језика: она се, стога, може одредити тек с обзиром на свој однос према бивствовању као таквом.

Одређење суштине језика као каже, дакле, за Хајдегера представља само још један од корака за потпуно њено захватање.⁹⁵⁷ Другим речима, целокупан овај мисаони хоризонт, како у виду у ком је обрађен у оквирима фундаменталне онтологије, тако и у виду у ком је до сада задобијен у *Суштини језика*, сада се преузима и постаје основ за пуно мисаоно одређење језика суштине, које ће, како смо видели, бити изведено с обзиром на однос језика и бивствовања као таквог.

Појам каже, као такав припремни корак за пуно одређење суштине језика, за Хајдегера сада фигурира као предпојам херменеутичке ситуације. Како смо поменули у претходном поглављу, кључне речи, које смо везивали за традицију филозофије, проширују се на формулацију *суштина језика: језик суштине*. Ове *нове кључне речи* истраживања „нам дају праобавештења о језичкој суштини”,⁹⁵⁸ „упућују нас од уобичајених представа о језику према искушавању језика као каже”.⁹⁵⁹ Нове кључне речи, дакле, назначавају оно мисаоно држање које треба да продуби разумевање језика суштине као каже ка пуном захвату одређења односа бивствовања и језика: за такав мисаони захват каже сада представља кључну реч.

Стога Хајдегер каже: „[с]уштина именује оно што опстаје, оно што нас се тиче у свим стварима, јер она све покреће и свему крчи пут. Зато други израз у кључним речима, 'језик суштине', значи: језик припада оном што су(т)ствује, својствен је оном свепокрећућем као његово најдистинктивније својство. Оно свепокрећуће покреће тако што оно говори”.⁹⁶⁰

⁹⁵⁷ Уп. исто, стр. 206.

⁹⁵⁸ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 198.

⁹⁵⁹ Исто, стр. 200.

⁹⁶⁰ Исто, стр. 199.

Нов мисаони захват, који отвара одређење каже, Хајдегер спроводи тумачењем традиционалног разумевања језика, а особито његове суштине.⁹⁶¹ Као што смо претходно поменули, Хајдегер и начелно, и у случају језика конкретно сматра да је управо традицијом посредовани начин мишљења оно што нас онемогућава да филозофске проблеме захватимо на прави начин. Утолико ће његова стратегија за задобијање пуног захвата односа бивствовања и језика, односно мисаоног одређења суштине језика, бити оличена у деструкцији управо ових традиционалних и уобичајених представа о језику.⁹⁶² Ова деструкција не треба да одбаци старе концепције, већ да на њима сагледа карактер предразумевања суштине језика од ког зависе и на ком се заснивају.⁹⁶³ Утолико нове Хајдегерове кључне речи наговештавају, намигују у правцу старих.⁹⁶⁴

Нове кључне речи, дакле, захватају старе, традиционалне: како бисмо развили тематско *мисаоно искуство о језику*, најпре се морамо вратити на оно нетематско. Пратећи Хајдегера, фон Херман овај потез представља на следећи начин: наговештаји, које оваплоћују кључне речи уопште, могу бити једноставни и пуни, или не.⁹⁶⁵ У првом случају они нас непосредно упућују на оно што наговештавају. У другом случају, међутим, такав наговештај је делимичан, будући да за њега изостаје „прикладан начин мишљења”.⁹⁶⁶ Такав наговештај упућује, дакле, на оно што наговештава, али тако да се о томе мисли по први пут.⁹⁶⁷ Другим речима, он наговештава правац у ком даље треба развијати мишљење.

⁹⁶¹ У оба случаја обрта, и код *суштина језика –језик суштине*, и код *суштина језика: језик суштине*, пре него што детаљно разложи о чему је реч, Хајдегер расправља о традиционалном разумевању ових појмова. Уп. исто, стр. 170-171, 173, 198-199.

⁹⁶² Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 210; „The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 277.

⁹⁶³ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 200-201. Уп. Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 180.

⁹⁶⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 210.

⁹⁶⁵ Уп. исто, стр. 213; Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 200.

⁹⁶⁶ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 200.

⁹⁶⁷ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 213; Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 163-164.

Будући да су и старе и нове кључне речи управо непотпуног карактера, и то због навике мишљења да суштину језика схвата на традицијом посредован начин,⁹⁶⁸ Хајдегер покушава да деструкцијом таквих одређења језика задобије могућност да мисаоно корача путем на који упућују нове кључне речи. Према Хајдегеру, централни мотив традиционалних кључних речи је онај чулно доступни аспект језика, оглашена реч, његова „физичка” страна: на основу овога најчешће се, сматра он, и изводило разумевање тога шта језик заиста јесте. Нешто слично Хајдегер, како смо видели, тврди и у *Бивствовању и времену*.⁹⁶⁹

У правцу речи, међутим, претходно су нас усмерила и разматрања о односу каже и света: како се испоставило, кажу морамо боље разумети управо с обзиром на начин на који она условљава појединачну реч. Усвајањем каже као предпојма, као кључне речи предразумевања језика суштине, ово усмерење додатно је прецизирано: појединачну реч у овом контексту треба најпре визирати онако како је она фигурирала у традицији, односно овде најпре треба размотрити њен звуковни карактер. Тако промишљену реч онда треба осветлити као ону која држи отвореним бивствовање бивствујућег, односно њу треба сагледати с обзиром на оно што је као такву омогућава – с обзиром на суштину језика.

У том контексту реч ће, дакле, бити осветљена с обзиром на своје онтолошке основе, али ће истовремено бити захваћена и у свом звуковном карактеру: како видимо, на тај начин Хајдегер варира мисаону стратегију обраде проблема језика из раних радова. Другим речима, резултати фундаментално-онтолошке обраде језика оваквим радикализовањем промишљања каже преузимају се са нових позиција, те стога још једном можемо потврдити континуитет постављања проблема језика у целини Хајдегерове мисли.

Овако схваћен однос појединачне речи и њеног онтолошког основа место је на ком ће Хајдегер и коначно мисаоно одредити суштину језика као *звоњење тишине*. На основу таквог одређења, напokon, Хајдегер ће извести и одређење односа језика и бивствовања.

⁹⁶⁸ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 200.

⁹⁶⁹ Уп. Heidegger, М., *Bitak i vrijeme*, стр. 185.

3.3.2. Друго одређење суштине језика: *звоњење тишине*

У нашем првом главном поглављу, посвећеном раним Хајдегеровим радовима, посебан проблем представљала је оглашена, звучећа реч, у свом односу спрам егзистенцијалне суштине језика, говора. Корак који смо у тим истраживањима извели полазећи од суштине језика ка речи и од речи ка суштини језика био је необично важан, будући да је Хајдегеров циљ био да својим анализама захвати целокупан феномен говора/језика, а не само један његов део.

У позној филозофији Хајдегер, како видимо, смера на исти овај корак повезивања суштине језика и онога што се обично под језиком подразумева. Смисао ових анализа, међутим, донекле је другачији: иако Хајдегер изнова смера на захватање „целокупног феномена језика”, те стога мора да се осврне и на његов звуковни аспект, обрада проблема језика у позној филозофији овим потезом ипак задобија сасвим другачије усмерење од оне фундаментално-онтолошке.

Наиме, ако смо са фундаменталном онтологијом имали разјашњен смисао суштине језика као говора, на основу ког смо даље истраживали и звуковну реч, овде то није случај: ми још увек нисмо у позицији да јасно тврдимо шта кажа јесте. Обрада чулно доступне речи би, онда, у складу са наговештајем да са испитивањем суштине језика морамо ићи у смеру света и традиционалних концепција о језику, требало да обезбеди додатни увид у језик суштине.

Како смо видели, Хајдегер, у одлучујућем кораку *Суштине језика*, упозорава на тешкоћу да се остане при претходно задобијеном мисаоном држању према језику, услед навике да се о језику мисли на традиционални начин, који најпре погађа његову чулну страну. Уколико је, онда, неопходно да се упутимо у смеру овако схваћеног језика, потребно је отворити могућност да се звуковни језик мисаоно захвати на аутентичан начин: таква могућност отвара се деструкцијом традиционалних (филозофских) представа и ставова о језику.⁹⁷⁰

⁹⁷⁰ Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 278.

3.3.2.1. Звуковни аспект речи као проход ка одређењу суштине језика

Језик је, по Хајдегеру, традиционално најчешће схваћен као неко бивствујуће, „као нешто присутно”,⁹⁷¹ доступно преко свог чулног аспекта. Традиционални ставови о језику према Хајдегеру се конституишу око разумевања језика као нечега што се појављује, као феномена „који се јавља у човеку”,⁹⁷² што се везује за рад говорних органа: ово схватање језика гласове одређује као знакове за мисли, као чулно одело за духовни садржај.⁹⁷³ Такво одређење језика, сматра Хајдегер, метафизичко је и мора да се деструише.⁹⁷⁴ Лајт-мотив ове деструкције представљају ставови Аристотела из расправе *О тумачењу*.⁹⁷⁵

Међутим, како смо видели, деструкција традиционалног разумевања језика није циљ сама по себи, већ треба да отвори могућност исправног мисаоног пробоја ка одређењу суштине језика. Стога Хајдегер каже: „Много је важније размишљати да ли се у неком од горенаведених начина гледања на структуру језика физичка страна језика, његов звуковни и писани карактер, адекватно искусује; да ли је довољно да се глас само придода телу схваћеном у физиолошком смислу и да се смести у метафизички оквир чулнога”.⁹⁷⁶

Другим речима, ако полазећи од појединачне речи треба одредити суштину језика, њен чулни аспект се мора захватити на сасвим другачији начин – ни научно, ни метафизички.⁹⁷⁷ Такав нов начин захватања, по претпоставци, може

⁹⁷¹ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 201.

⁹⁷² Исто.

⁹⁷³ Уп. исто, стр. 202; Хајдегер, М., „Пут ка језику”, стр. 242-245.

⁹⁷⁴ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 200; von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 218.

⁹⁷⁵ Према мишљењу Р. Бернасконија, позивање на Аристотела више је усмерено на даље развијање концепција о језику у оквиру традиције филозофије, него на самог Аристотела; утолико смо рекли да је у питању лајт-мотив. Уп. Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 176; Хајдегер, М., „Пут ка језику”, стр. 243.

⁹⁷⁶ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 202-203. Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 280-281.

⁹⁷⁷ Метафизичке концепције о језику, према мишљењу Т. Кисиела, прво су што Хајдегер мора разорити да би задобио прави однос према језику. Под тим се најпре подразумева однос субјекат – предикат. Уп. Kisiel, Th., „The language of the event: the event of language”, стр. 152.

доћи до „оног што је суштинско”,⁹⁷⁸ те утолико чулни аспект језика сада треба захватити „саобразно самој ствари”, онако како се он сам од себе показује.⁹⁷⁹

Уколико, дакле, чулни аспект језика треба захватити на нов начин, ми се, како смо видели, најпре морамо оградити од традиционалног схватања чулности и чулног као телесног, како у научном, тако и у метафизичком смислу.⁹⁸⁰ Такву могућност Хајдегер отвара када у анализу уводи појам *уста*, телесног органа који производи гласове. Он каже: „Али уста нису само врста ограна у телу схваћеном као организам – тело и уста припадају земљином рашћењу и струјању”.⁹⁸¹

Чулни, звуковни аспект језика тако је представљен крајње необично: иако непосредно везан за тело и телесност – уста – он ипак не може да се разуме на уобичајен начин схватања тог телесног и чулно доступног. Како смо претходно нагласили, циљ оваквог онеобичавања управо је ремећење већ усвојеног начина мишљења и ослобађање могућности да се о језику мисли на нов, другачији начин. Појам *уста*, стога, овде има значајну методску улогу, будући да представља посредника између традиционалних и Хајдегерових позиција мишљења.

Уста [*der Mund*], дакле, овде не треба схватити као телесни орган, већ, како Хајдегер наглашава, на основу њихове припадности *земљи* [*die Erde*]: „тело и уста припадају земљином рашћењу и струјању”.⁹⁸² У покушају да расточи саморазумљиво поимање уста и гласова, Хајдегер користи пример немачке речи *Mundart*, те тврди: „У мундарту (наречју, дијалекту) говори, сваки пут различито,

⁹⁷⁸ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 203. Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 281-282.

⁹⁷⁹ У предавању *Пут ка језику* Хајдегер то формулише на следећи начин: „покушавамо да о језику говоримо као о језику”. Хајдегер, М., „Пут ка језику”, стр. 240. Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 228; Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 178.

⁹⁸⁰ Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 280.

⁹⁸¹ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 203.

⁹⁸² Исто.

одређени предео, то јест земља”.⁹⁸³ Реч *уста*, која је уведена како би се омогућио проход ка новом мишљењу о звучној страни језика, а преко ње и ка одређењу каже, сада је прецизирана увођењем речи *земља*.

Чини се да Хајдегер овим тврди да је са појмом земље отворен онај домен у оквиру ког се чулност језика може искусити на нов начин, односно у ком се он може показати онаквим какав јесте.⁹⁸⁴ Уколико *тело и уста припадају земљи*, а са *устима* смерамо на ново захватање чулности језика, онда се чини да ће оно што разумемо под *земљом* бити од одлучујућег значаја за овакво његово одређење.

Међутим, према интерпретацији фон Хермана, овакво тумачење је непотпуно: земља *јесте* домен у оквиру ког треба мислити о звучној страни језика, али њен смисао се мора додатно осветлити. Другим речима, уколико смо видели да *тело и уста припадају земљином рашићењу и струјању*, односно да у дијалекту *земља говори*, јасно је да овде није реч о стандардном схватању земље.

Појам земље, према фон Херману, задобија своје значење на основу појма *света*: она представља један од начина на који је свет отворен за разумевање.⁹⁸⁵ Стога се земља мора схватити као једна од *области света* [*Gegend*].⁹⁸⁶

Тиме је Хајдегер повезао два мотива за разјашњење каже, те објединио своју мисаону стратегију. Наиме, ако је претходно речено да се кажа, односно суштина језика мора мислити полазећи од начина на који се *свет расветљавајући-сакривајући показује у казивању*, те уколико смо утврдили да се он у *казивању показује у области земље*, сада можемо закључити да промишљање чулног аспекта језика не само да није у супротности са анализом његове суштине, већ да је оно управо неопходно за њено пуно захватање. Уколико суштину језика

⁹⁸³ Исто. Уп. von Hermann, F.-W., „The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 282; Sallis, J., *Echoes: After Heidegger*, Indiana University Press, 1990, стр. 208-209.

⁹⁸⁴ Уп. von Hermann, F.-W., „The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 282.

⁹⁸⁵ Уп. исто.

⁹⁸⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 227.

морамо тражити у смеру промишљања *појављивања света* у казивању, онда се мора пронаћи онај аспект везе казивања и света који је за такав задатак најпогоднији: према Хајдегеру, у питању је звучност језика, будући да се у таквом звучању свет непосредно раскрива на начин једне од четири своје области, земље.

Стога, према фон Хермановој интерпретацији, следећи корак у захватању суштине језика представља одређење карактера односа земље и света, односно света и његових области. У том контексту дијалог певања и мишљења изнова постаје значајан: наиме, нови начин сагледавања чулног аспекта језика путем разматрања односа света и његових области Хајдегер задобија уз помоћ дијалога са песништвом, али овог пута са Хелдерлином.

Како смо претходно рекли, земља је један од фундаменталних начина раскривања света. Њихов однос може се представити на следећи начин: земљу треба разумети као оно што структурно увек условљава *појављивање света*, али и као оно што је увек унапред дато са разумевањем света у конкретном. Терминологијом раних радова, земља представља домен фактичности, који је увек унапред дат и који у одређује карактер датости света за конкретну егзистенцију.

У потврду овог тумачења можемо навести и претходно цитирани Хајдегеров став да „одређени предео, то јест земља” сваки пут различито *говори* у различитим дијалектима. Другим речима, дијалекти једног језика говоре о различитим начинима на које се, у подручјима за које су карактеристични, свет појављује и бивствовање разумева у својој нескривености.⁹⁸⁷

Као што смо већ поменули, нема разумевања света и бивствовања без језика: сада се овај закључак развија у правцу самог језика, тако да се на конкретним говорним праксама уочавају специфичности разумевања света и бивствовања које су са њима дате.⁹⁸⁸ На говорном, изговореном језику, може се сагледати како свет, као *појављивање света*, као разумљивост нескривености бивствовања, тако и оно особено таквог разумевања у конкретном случају, што

⁹⁸⁷ Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 283.

⁹⁸⁸ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 158.

маркира појам земље.⁹⁸⁹ Утолико је јасно да чулни аспект језика погађа управо овако отворен хоризонт, област земље, будући да је он увек конкретно изговарање, на конкретном језику и дијалекту. Према тумачењу Т. Кисиела, иако су живи, говорни језици, особито с обзиром на владавину модерне технике, махом заклањају поглед на суштину језика. Ипак, они увек посредују могућност за њено разумевање: суштина језика увек говори, али „у тишини”.⁹⁹⁰

Фон Херман објашњава даље: ако тело и уста припадају „земљином рашћењу и струјању”, онда ово *растење и струјање* треба разумети као начине на које је земља *као земља* отворена за наше разумевање света.⁹⁹¹ Другим речима, ово никако не смемо разумети као (песничку) метафору,⁹⁹² већ као резултат мисаоног дијалога са певањем: реч је о томе да се звуковни аспект језика као такав показује за мишљење тек уколико га сагледамо на основу његових услова могућности, односно на основу земље, света и суштине језика.

Мисаони дијалог са Хелдерлином, као и онај са Георгеом, посвећен је песничком *искуству о језику*. Хелдерлиново песничко искуство, као и Георгеово, говори о песништву, односно о песничкој речи. Међутим, за разлику од Георгеа, оно мишљењу омогућава пробој управо у погледу ове звуковне стране језика, односно у погледу продубљенијег захвата у језик суштине. Такво песничко искуство, читањем Хелдерлинове химне *Германија*, Хајдегер описује на следећи начин: „Језик је цвет из уста. У језику земља цвета према цвету неба”.⁹⁹³

Како тврди фон Херман, Хелдерлиново песничко искуство о речи према Хајдегеровом тумачењу морамо разумети управо с обзиром на одредницу *цвет*: ако је појам уста претходно означавао нов начин промишљања звучности језика, цвет представља његово даље прецизирање.⁹⁹⁴ Другим речима, одређење *језика*

⁹⁸⁹ Уп. Sallis, J., *Echoes: After Heidegger*, стр. 208.

⁹⁹⁰ Уп. Kiesel, Th., „The language of the event: the event of language”, стр. 159.

⁹⁹¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 230.

⁹⁹² Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 205.

⁹⁹³ Исто, стр. 204.

⁹⁹⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 236.

као *цвета из уста* подразумева да се из новог промишљања звучности језика у мисаоном дијалогу са Хелдерлиновим песништвом доспело до особеног увида у однос појединачне речи и њеног звучања; тај однос означен је појмом *цвет*.

О томе, сматра фон Херман, сведоче и друге две Хелдерлинове елегике на које се Хајдегер позива, *Шетња ван града* и *Хлеб и вино*: у оба случаја наглашен је управо однос *реч – цвет*.⁹⁹⁵ Хелдерлин, дакле, своје песничко *искуство о језику* артикулише наглашавајући карактер песничке речи; мишљење, у дијалогу са песништвом, на основу овакве артикулације треба да продуби своје захватање суштине језика као каже.⁹⁹⁶ Утолико Хајдегер каже да у Хелдерлиновим стиховима „суштина језика [...] себе најављује као кажу”.⁹⁹⁷

Песничка реч, *цвет из уста*, даљим тумачењем Хелдерлина означена је упућивањем на области света.⁹⁹⁸ *Цветање цвета уста*, односно песничко казивање песничке речи, стога за мисаоно *искуство о језику* посредује увид да се у казивању речи области света појављују управо *као области света*.⁹⁹⁹ Хајдегер каже: „Опет се реч појављује у области, појављује се *као област* која допушта да земља и небо, струјање дубине и моћ висине иду у сусрет једно другом и која одређује да земља и небо буду области света”¹⁰⁰⁰ [курзивом истакла У.П.].

Овде, тако, поред земље имамо наговештај још једне области света, наиме *неба*. То, даље, значи да је Хелдерлиново *искуство о језику*, каквим га Хајдегер показује у свом тумачењу, изнедрило не само одређено песничко поимање суштине језика, већ и наговештај за мишљење да се са суштином језика дешава и

⁹⁹⁵ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 204-205.

⁹⁹⁶ Цветање цвета уста стога представља песничко казивање песничке речи. Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 284.

⁹⁹⁷ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 204. Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 285.

⁹⁹⁸ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 204-205.

⁹⁹⁹ Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 284.

¹⁰⁰⁰ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 205.

просијавање света *с обзиром на његове области*.¹⁰⁰¹ Тиме смо задобили значајан увид у *суштину језика*, не само у његов звуковни аспект. Напокон, овај увид о свету и његовим областима прецизира и поимање саме земље, области којој, како смо видели, припада чулни аспект језика: она се у потпуности може разумети само на основу свог односа према осталим областима света. Тако схваћена земља онда ће прецизирати и карактер чулности језика.

Земља и небо, међутим, не представљају једине области света: уз њих то су још и *смртници*, људи и *небесници*, богови. И овај увид задобијен је на основу дијалога са Хелдерлином, овај пут с обзиром на елегију *Хлеб и вино*.¹⁰⁰² Небесници, што означава и сам назив, као и смртници, везани су за однос неба и земље, те утолико припадају дешавању суштине језика и појављивања света.

Однос неба и земље, смртника и небесника, четири области света, Хајдегер назива *четворством* [*Ge-viert*].¹⁰⁰³ Ово четворство представља нов појам света, какав важи за позног Хајдегера:¹⁰⁰⁴ ради се о особеном уклапању назначених области, таквом да се у њиховим односима одвија нескривеност бивствовања.¹⁰⁰⁵

Овај нови појам света Хајдегер најпре развија са предавањима *Ствар* из 1950, односно *Грађење, становање, мишљење* из 1951. године. Такво његово разумевање представља четири области и свет као њихову међусобну игру: у питању су различите феноменолошке димензије које, у свом јединству, обезбеђују

¹⁰⁰¹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 241; „The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 285.

¹⁰⁰² Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 205.

¹⁰⁰³ Овако одређено четворство донекле се разликује од других одређења света у позним Хајдегеровим радовима. Познато је, на пример, да је опозиција коју Хајдегер уводи у *Извору уметничког дела* опозиција света и земље, а не земље и неба. Слично и у *Прилозима филозофији* у оквиру четири области не налазимо небо, већ свет. (Уп. Heidegger, М., *Prilozi filozofiji*, стр. 260.) Чини се, међутим, да Хајдегер постепено, а са *Суштином језика* извесно мења своје поимање света на такав начин да он бива схваћен као јединство уклапања ове четири области. Уп. Villela-Petit, М., „Heidegger's conception of space”, стр. 133.

¹⁰⁰⁴ Ото Пегелер, међутим, сугерише да се овај нови појам света искрива у размаку између *постав*, као суштине модерне технике, и овог четворства. Уп. Röggele, О., „Does the saving power also grow? Heidegger's last paths”, у: *Martin Heidegger: Critical Assessments IV*, стр. 409.

¹⁰⁰⁵ von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 248.

објашњење начина на који се ствари као ствари појављују.¹⁰⁰⁶ Како тврди К. Хелд [Klaus Held], све што човек разумева он разумева из референцијалног контекста овог четворства, омогућеног нескривеношћу бивствовања.¹⁰⁰⁷

Такво четворство, важно је приметити, не означава ништа просторно: оно представља сакупљање, јединство међусобно различитих области.¹⁰⁰⁸ Његово увођење, између осталог, смера и на критику једнодимензионалности метафизике: четири области, као четири димензије света, у том погледу веома су сличне карактеру склопова шестоструког склапања и њиховог међусобног уклапања.

Ово четворство, као нови појам света, сада можемо повезати и са појмом света задобијеним на основу дијалога са Георгеом, наиме света схваћеног као целине смисаоних односа. Наиме, четири области света нису међусобно одвојене, већ упућују једна на другу.¹⁰⁰⁹ Према тумачењу фон Хермана, свака од ових области има засебну *значењскост*, хоризонт смисаоних и значењских односа, које се међусобно преплићу услед међусобног уклапања области. На тај начин изграђује се *склоп света* [*Welt-Gefüge*], као склоп његових области.¹⁰¹⁰ Фон Херман тврди и да се унутар оваквог склопа, а на начин преплитања значењскости четири области, развија управо она целина односа значења коју је Хајдегер на фундаментално-онтолошки начин представио у *Бивствовању и времену*.¹⁰¹¹

Песничка реч, дакле, отвара онај хоризонт на основу ког се она уопште и догађа: хоризонт четворства, припадност бивствујућег, које именује, свету у отворености његовог бивствовања. У таквом песничком захватању песничке речи,

¹⁰⁰⁶ Уп. O'Leary, J. S., „Theological resonances of *Der Satz vom Grund*”, стр. 247; Pöggeler, O., „Being as appropriation”, стр. 302; Mizoguchi, K., „An interpretation of Heidegger's Bremen lectures: towards a dialogue with his later thought”, у: *Martin Heidegger: Critical Assesments I*, стр. 373.

¹⁰⁰⁷ Уп. Held, K., „Heidegger and the principle of phenomenology”, у: С. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments, Volume II: History of Philosophy*, Routledge, 1992, стр. 317.

¹⁰⁰⁸ Уп. Villela-Petit, M., „Heidegger's conception of space”, стр. 133-134.

¹⁰⁰⁹ Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 286.

¹⁰¹⁰ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 254.

¹⁰¹¹ Уп. исто.

која настаје *попут цветова*, реч је враћена у своје суштинско порекло и сагледана на основу њега.¹⁰¹² На тај начин чулност речи и језика сагледана је *песнички*, с обзиром на своју суштину: у томе видимо претходно помињани проход од звуковне речи до суштине језика.¹⁰¹³ Ово је пуни смисао кључних речи *језик суштине*, како то тврди фон Херман.¹⁰¹⁴

Дијалог песништва и мишљења, у конкретном са Хелдерлином, још једном нас је упутио у смеру суштине језика, те посредовао увид у то да оваква чулност језика припада једној од четири области света, земљи, те да се област земље мора разумети полазећи од целокупног четворства.¹⁰¹⁵ Даље образложење суштине језика полазећи од ових основа, међутим, припада самом мишљењу.

Прелазећи на мисаоно *искуство о језику*, Хајдегер тврди: „Кад се реч назива цветом из уста и цвећем, тада чујемо звук језика, звук који се рађа као земља. Откуда га чујемо? Чујемо га из казивања у којем се допушта да се свет појави”.¹⁰¹⁶ Звучање језика, дакле, овим је у потпуности одвојено од уобичајеног разумевања звучања и телесног; она нас сада упућују ка суштини језика. Хајдегер каже: „Звук језика, земни елемент језика, задржава се у хармонији која области структуре света, већ дотурајући једну другој, усаглашава једну са другом”.¹⁰¹⁷

Хајдегер, дакле, тврди: порекло звука језика је у казивању, и то у оном казивању које показује свет као четворство. Такво казивање свакако су мишљење и певање; у њиховом суседству одвија се даље Хајдегерово истраживање језика.

Хајдегер каже: „Звук [*Lauten*] одзвања из звучања [*Läuten*], из позивалачког сакупљања које, отворено према отвореном, допушта да се свет појави у

¹⁰¹² Уп. исто, стр. 249.

¹⁰¹³ Уп. von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 285.

¹⁰¹⁴ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 252.

¹⁰¹⁵ Уп. исто, стр. 250; von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 287-288.

¹⁰¹⁶ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 206.

¹⁰¹⁷ Исто.

стварима”.¹⁰¹⁸ Хајдегер, дакле, разликује *звук* [*Lauten*] и *звучање* [*Läuten*]: звучање је оно где требамо тражити услов могућности појављивања звука. Истовремено, звучање је означено као позивалачко [*rufend*] сакупљање области света.

Разликовање звука и звучања овде има особен смисао: важно је разумети да звучање претходи звуку, да може да се одвија и *без звука*; звук, са друге стране, не може се појавити без звучања.¹⁰¹⁹ Другим речима, као и у случају значења и речи у оквиру *Бивствовања и времена*, звук се овде заснива на звучању, не обрнуто; звучање, стога, означава нешто што није чулног карактера. О томе Хајдегер говори када каже да звук говорења има своје порекло у казивању.¹⁰²⁰

Према интерпретацији фон Хермана, овако схваћено звучање може се довести у блиску везу са одређењем говора из *Бивствовања и времена*; са овим ставом слаже се и Р. Бернаскони.¹⁰²¹ Фон Херман, наиме, тврди: свет, као целина односа значења, развија се у четири своје области. Међутим, ове области света се у звучању, као позивалачком сакупљању области, осветљавају на начин рашчлањивања њиховог склапања. Звучање, стога, представља рашчлањивање склапања области света.¹⁰²² У звучању, као позивалачком сакупљању, дешава се рашчлањивање оне целине односа значења у којој су сакупљене области света.¹⁰²³

Како видимо, овакво одређење звучања блиско је анализама говорног рашчлањивања из фундаменталне онтологије. Овде такође треба приметити да, иако је свет схваћен као четворство нов Хајдегеров појам света, битно другачији од света као егзистенцијала, Хајдегер ипак истраживање проблема језика у оба

¹⁰¹⁸ Исто.

¹⁰¹⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 255.

¹⁰²⁰ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 206; von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 289.

¹⁰²¹ Уп. Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 178.

¹⁰²² Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 255.

¹⁰²³ Уп. исто; von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 289.

случаја води управо у смеру света. Истовремено, такав правац анализе у оба случаја смера ка осветљавању односа звуковне речи и суштине језика.¹⁰²⁴

Уколико је тако, онда порекло звука у звучању морамо разумети као његово порекло у позивајућем сакупљању области света.¹⁰²⁵ Тако схваћено порекло звука у складу је са нашим претходним закључком о земљи, једној од области света, као домену у ком је потребно истраживати звуковни, чулни карактер језика. „Звук се”, каже Хајдегер, „рађа као земља”.¹⁰²⁶

Међутим, ово такође повлачи и закључак да звучање мора на неки начин бити повезано са раскривањем бивствовања бивствујућег, које се одвија са именовањем конкретне, појединачне речи: Хајдегер јасно каже – такво звучање „допушта да се свет појави у стварима”.¹⁰²⁷

Другим речима, звучање, као позивалачко сакупљање, допушта да се свет у својим областима појави у стварима, и то на начин на који је он рашчлањен и раскривен овим позивалачким сакупљањем, рашчлањивањем целине односа значења.¹⁰²⁸ Другим речима, нескривеност бивствовања сâмог, у мери у којој се показује у бивствујућем (с обзиром на његово бивствовање), показује се као *појављивање света*. Овде посебно треба имати на уму да се са бивствовањем бивствујућег овде смера на позадину нескривености бивствовања као таквог.

Отвореност ствари у њиховој припадности свету, стога, представља начин на који сам свет *јесте* у стварима, начин на који се он одржава у отворености бивствовања бивствујућих; утолико смо претходно говорили о односима

¹⁰²⁴ У складу са тим можемо рећи и да је са-бивствовање, са којим се најпре циљало на *дијалошки* карактер језика, све време у позадини Хајдегерових анализа језика у позном периоду, управо преко централног мотива дијалога песништва и мишљења. Дијалог песништва и мишљења у битним моментима прати структуру дијалошког карактера језика из раних радова: у таквом дијалогу дели се један хоризонт, истовремено и оно *о чему* језика – у овом случају суштина језика, и оно *говорно* језика – песнички, односно мисаони карактер његовог захватања.

¹⁰²⁵ Уп. исто, стр. 288.

¹⁰²⁶ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 206.

¹⁰²⁷ Исто.

¹⁰²⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 256; „The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 289.

бивствовања бивствујућих у свету.¹⁰²⁹ Стога, оно што *звучи* у говорној речи отвореност је ствари као унутарсветских бивствујућих, отвореност омогућена на основу просијавања и показивања света: „звук одзвања из звучања”.¹⁰³⁰

Овим смо оцртали однос звука и звучања, те у одређеној мери објаснили звуковни аспект језика. Међутим, однос звука и четворства овим још увек није до краја разјашњен. Наиме, када говори о звуку, „земном елементу језика”, Хајдегер говори и о међусобном *усаглашавању* области света.¹⁰³¹ Корен *глас* у речи *усаглашавање* не смемо превидети; слично је и у немачком изворнику, где су у питању речи *einstimmen* и *Stimme*. Према фон Херману, ово није случајан избор речи: Хајдегер жели да сугерише у правцу угођаја и расположења [*Stimmung*], и то на начин сличан њиховој обради унутар *Бивствовања и времена*.¹⁰³²

Другим речима, усаглашавање области структуре света, према овом тумачењу, никада није неутрално у погледу расположења. Хармонија [*Stimmen*] у којој се задржава звук начин је усаглашавања области света. Оно хармонично усаглашава значењскости појединих области и одвија се у звучању.¹⁰³³

Међутим, уколико усаглашавање области света, па ни саме области, никада нису неутрални у погледу расположења, онда припадност звука и гласа земљи можемо сагледати на сасвим другачији начин. Наиме, уколико звуковна реч произилази из звучања, онда, сматра фон Херман, глас [*Stimme*], звучни језик, суштински стоји у вези са хармонијом [*Stimmen*] као међусобним усаглашавањем [*einstimmen*] области света.¹⁰³⁴

¹⁰²⁹ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 256.

¹⁰³⁰ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 206.

¹⁰³¹ Уп. исто.

¹⁰³² Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 258; „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 290-291.

¹⁰³³ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 259.

¹⁰³⁴ Уп. исто; von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language”, стр. 291.

Хајдегер, наине, како смо претходно помињали, већ у *Бивствовању и времену* помиње интонацију, мелодију и ритам говорења као оне његове аспекте који су карактеристични за песничко казивање, управо због тога што очитују чуствовање.¹⁰³⁵ Такви аспекти језика битно су звуковног карактера. Сличан коментар Хајдегер даје и у *Суштини језика*.¹⁰³⁶

Међутим, овај особено звуковни карактер изговорене речи – мелодија, ритам – који је везан за угођај, у позној филозофији схваћен је као обезбеђен управо хармоничним усаглашавањем четири области света, које се одвија у звучању. Другим речима, у звуку речи, у њеној интонацији, мелодији, „звучи” управо ово међусобно усаглашавање четворства, као особен начин отворености света за разумевање. Само утолико нама и мелодија или интонација неке песме или речи, чак и без обзира на садржај реченог, може да пренесе некакво значење.

Другим речима, звуковни карактер језика овим се захвата управо *као звуковни*: без обзира на конкретну реч која именује, али која ипак мора бити изговорена да би се чула њена „мелодија”, ми на основу сâмог њеног звучања ипак нешто поимамо. Ово је посебно важно за Хајдегера због тога што се таквим закључком ремети уобичајено разумевање језика као гласовног оспољавања мисли, менталних садржаја, појма: мисаони „садржај” измешта се из „појмовног” елемента речи, те обухвата реч у целини, можда и више у њеном „пуком” звучању. Тиме је потврђен нов начин приступа чулно доступном феномену језика.

Напокон, будући да звук почива на звучању, онда можемо рећи да речи „прирастају” звучању, а не обрнуто. Како видимо, и ово је варијација једног од мотива из *Бивствовања и времена*. Утолико, дакле *говори језик, а не човек*: чак и звуковни аспект језика проистиче из његове суштине и њом је одређен.

Даље, будући да звучање представља рашчлањивање области света у њиховом уклапању, а да звуковна реч доминантно припада једној од тих области, земљи, сада можемо тврдити да је враћање чулно доступне речи у њену суштину

¹⁰³⁵ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 185.

¹⁰³⁶ Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 203.

– потез који обележава читаву стратегију окрета ка звуковној речи – заправо њено враћање у земљу, а самим тим и у целокупно четворство. Такво враћање речи у четворство њено је враћање у звучање као рашчлањивање четворства.

Другим речима, анализом звуковног карактера речи као таквог задобили смо могућност да прецизирамо наше одређење каже: овим је обезбеђено не само ново мисаоно држање према језику, другачије од традиционалног, већ такође и продубљени увид у карактер односа језика и света. На основу таквог увида Хајдегер изводи и своје коначно одређење суштине језика као *звоњења тишине*.

3.3.2.2. Мисаоно одређење каже као *звоњења тишине*

Мисаоно одређење суштине језика Хајдегер завршава на следећи начин: „Кажа као путокрчилац светскога четворства сакупља све ствари у близину наспрамности, и чини то безгласно [...] Безгласно позивајуће сакупљање којим кажа изводи на пут однос према свету, ми зовемо *звоњење тишине*. То је: *језик суштине*”¹⁰³⁷ [курзивом истакла У.П.].

Наведено место представља решење свих Хајдегерових напора у предавањима *Суштина језика*: на основу препознавања датости суштине језика за мишљење у дијалогу са песништвом, односно на основу *мисаоног искуства о језику*, задобили смо разумевање суштине језика као *каже*. Међутим, појам каже овде фигурира тек као предпојам херменеутичке ситуације (расветљавања оваквог предразумевања), те се он поближе расветљава с обзиром на *однос суштине језика и појединачне речи*, односно с обзиром на *појављивање света*. У том контексту претходно је уведен и анализиран и чулни аспект језика, односно разлика између звучања и звука.

Ако је, међутим, *звоњење тишине* коначни увид о суштини језика полазећи од каже, онда његов смисао морамо повезати са претходним закључцима. Тако смо *позивајуће сакупљање* претходно одредили као звучање, односно као начин на

¹⁰³⁷ Исто, стр. 214.

који се свет у својим областима рашчлањује. Сада видимо да је такво звучање начин на који кажа – суштина језика – „изводи на пут однос према свету”.¹⁰³⁸

Даље, претходно је такође било речи и о томе да овакво звучање може бити безгласно; утолико смо разликовали звук и звучање као његов основ. Такво безгласно звучање Хајдегер сада назива *звоњењем тишине*, те га одређује као тражени *језик суштине*. Језик суштине, као продубљено одређење суштине језика, стога, *звучи* и у звуку изговорене речи, али и начелно – безгласно, уколико се сагледа као такав: тада он звучи као *звоњење тишине*, без конкретне речи.

Према Р. Бернасконију, звоњење тишине показатељ је *начина* на који суштина језика *сâма себе доводи до језика*: она то чини путем тишине, не путем некаквог именовања. Једна реч не може да захвати суштину језика, упркос томе што смо је претходно означили као *кажу*. Стога довођење суштине језика до речи треба схватити као довођење до речи *тишине*, довођење до речи оног неизрецивог.¹⁰³⁹ Мотив тишине и неизрецивости, према овом тумачењу, смера на звучање као рашчлањивање добачене нескривености бивствовања сâмог путем појављивања света. Ова неизрецивост, стога, није ништа негативно, не говори о некој немогућности изговарања речи и језика, већ означава промену која се дешава са мишљењем када се закорачи у правцу језика суштине.¹⁰⁴⁰

Хајдегер, дакле, језик одређује на основу тишине, а не тишину на основу језика: тишина овде никако није неки недостатак, ускраћеност звукова и гласова.¹⁰⁴¹ Напротив, она је оно што унапред претходи сваком оглашавању. Као таква, ова тишина може се разумети, како смо и сугерисали, као безгласно звучање, и то звучање схваћено као позивајуће сакупљање четворства. Такво звучање, међутим, *позива, зове* [*rufen*], те таквим позивањем сакупља.¹⁰⁴²

¹⁰³⁸ Исто.

¹⁰³⁹ Уп. Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 181.

¹⁰⁴⁰ Уп. исто, стр. 181-182.

¹⁰⁴¹ Уп. Хајдегер, М., „Пут ка језику”, стр. 242.

¹⁰⁴² von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 285.

Међутим, овај позив не треба схватити као дело човека; напротив, он припада домену означеном појмовима досуде, добачаја и захтева. Овакав позив који сакупља позив је добачаја бивствовања, који се догађа као расветљавање света у његовом четворству.¹⁰⁴³ Такав позив покреће *дајући путеве*, како смо видели још на примеру анализе предимовине мисаоног *искуства о језику*.

Слично Хајдегер тврди и у *Прилозима филозофији*: „Обрат бива између дозива (припадном) и припаднога (позваног). Обрат је проту-обрат. *Позив* на до-скок у догођење велика је тишина наскривенијег себепознавања. Овдје је поријекло свег језика ту-битка и зато је у бити мук”.¹⁰⁴⁴

Смисао оваквог одређења језика суштине почива на битном односу изговорене речи и суштине језика, о чему је претходно било речи. Хајдегеров циљ је да покаже да се чак ни свакодневно, обично поимање ствари и бића не одвија без суштине језика, односно *појављивања света* рашчлањеног звучањем. У том смислу, како смо видели, све што разумемо посредовано је и омогућено суштином језика, односно нескривеношћу сâмог бивствовања у рашчлањивању света.

Хајдегерово одређење језика суштине као *звоњења тишине* можемо анализирати и према његовој *језичкој* структури. Ипак, ово нам није могуће учинити полазећи од превода на српски језик, те ћемо се стога, пратећи фон Херманову интерпретацију, држати немачког оригинала: *Geläut der Stille*.

(1) Суштина језика показује се као *звучање – Läuten* – утолико што је предимовина света у његовим областима, рашчлањена звучањем, таква да „даје путеве покрећући нас”.¹⁰⁴⁵ Као таква, она је позив, добачај – позив као звучање.

(2) Утолико што је овај позив *сакупљалачки*, он се показује као *Ge-läut*: префикс *Ge-* има значење колективног, те стога фон Херман сматра да је овај

¹⁰⁴³ Уп. исто, стр. 287.

¹⁰⁴⁴ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 337.

¹⁰⁴⁵ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 195.

сакупљалачки карактер позива и звучања, који се односи на значењскости четири области у њиховим међуодносима, посебно наглашен овим префиксом.¹⁰⁴⁶

(3) Напокон, будући да се ово сакупљалачко звучање одвија *безгласно*, пре сваке конкретне речи, суштина језика показује се као звоњење *тишине* [Stille].

Овим Хајдегер коначно одговара на питање о мисаоном *искуству о језику*, односно о суштини језика захваћеној на мисаони начин. Као што смо видели, почетно питање о суштини језика умногоме је измењено *као питање*, да би се у коначном на њега могло одговорити. Оно више ни у ком смислу не подразумева појам суштине као есенције, нити хоризонт традиционалне метафизике или савремене науке. Шта више, иако преузима резултате обраде проблема језика унутар фундаменталне онтологије, што смо у анализи показали на бројним примерима, питање о суштини језика сада смера на *језик суштине*, односно на начин на који нам се сам језик показује полазећи од добачаја бивствовања као таквог. Такав *језик суштине*, коначно, показује се као *звоњење тишине*.

Заправо, оно што нам Хајдегер имплицитно презентује начином на који обрађује проблем језика у предавањима *Суштина језика преокрет је у начину мишљења*, преокрет који он захтева од филозофије до мишљења [Denken] другог почетка. Како смо видели, овај преокрет одвија се иманентно, унутар мишљења самог, али уз помоћ његовог дијалога са песништвом. Ипак, управо он представља одговор на тражени однос мишљења, језика и бивствовања, односно он представља решење питања о условима могућности постављања питања о бивствовању у позној филозофији.

Напокон, овај преокрет мишљења још једном сведочи о континуитету обраде проблема језика у целини Хајдегерове филозофије: такав континуитет оличен је у преузимању и преради резултата изведених са позиција фундаменталне онтологије, пре свега из домена аналитике тубивствовања. На

¹⁰⁴⁶ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 286.

пример, према тумачењу Р. Бернасконија, увођење мотива тишине као суштине језика одговара темама слушања и ћутања из фундаменталне онтологије.¹⁰⁴⁷

Напокон, будући да смо полазећи од чулног аспекта језика доспели до одређења његове суштине, сада је, коначно, потребно сагледати и какве последице овакво одређење има за разумевање тог чулног и звучног аспекта језика. На тај начин Хајдегер ће заокружити своје разматрање језика у целини.

Хајдегер каже: „Запазили смо да у песми остаје нешто достојно мишљења, да остаје значење оног 'нека ствар јесте'. Уједно нам је достојан мишљења постао однос звучеће речи према том 'јесте'”.¹⁰⁴⁸ Питање које се отвара након одређивања суштине језика, дакле, питање је о томе на који је начин реч у вези са оним *јесте*, односно одакле потиче могућност речи да отвори бивствовање неке ствари. Како видимо, ово питање поклапа се са начелним проблемом Хајдегеровог позног испитивања језика – са проблемом односа језика и бивствовања.

Одговор на ово питање изводи се на основу одређења суштине језика као звоњења тишине. Хајдегер каже: „Неко 'јесте' појављује се тамо где се реч разбија”.¹⁰⁴⁹ Овакво разбијање речи подразумева враћање речи у звоњење тишине, „тамо одакле се она зајамчује”.¹⁰⁵⁰

Када говори о разбијању, Хајдегер циља на поменути промену мишљења, која се одвија променом начина сагледавања звучеће, гласовне речи: уколико се задржимо на њеној фонетици или физици, како он каже, не можемо доспети до њене суштине. Реч је потребно *разбити* и тако је вратити у њено суштинско порекло: вратити је тамо одакле је зајамчена, у звоњење тишине. Тек тако сагледана реч отвара бивствовање бивствујућег за разумевање, будући да је суштина језика са-дата са таквим његовим отварањем: она је са-дата на начин отварања света у његовом четворству, које је нераскидиво од звучања које га

¹⁰⁴⁷ Уп. Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, стр. 178.

¹⁰⁴⁸ Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 215.

¹⁰⁴⁹ Исто.

¹⁰⁵⁰ Исто.

рашчлањује, које га хармонично уклапа. Утолико Хајдегер, коначно, тврди: „То саморазбијање речи јесте истински корак натраг на путу мишљења”.¹⁰⁵¹

Другим речима, Хајдегер тврди да бивствовање бивствујућег, оно „јесте”, потиче из истог извора као и реч – из подручја „одакле се она зајамчује”, из звоњења тишине, односно рашчлањивања света путем ког се појављује нескривеност бивствовања као таквог.¹⁰⁵² Утолико реч може да бивствовање бивствујућег држи отвореним за мишљење. Речима Ц. Кокелманса, *језик говори утолико што показује нешто као нешто*: оно што језик показује и отвара је свет, а унутар света бивствујуће у његовом бивствовању.¹⁰⁵³ Како видимо, суштина језика за мишљење преклапа се са суштином бивствовања: нема разумевања света, нити бивствовања, нити бивствујућег, уколико нема језика.

Стога, поред већ поменуте иманентне промене мишљења, коју нам Хајдегер презентује обрадом проблема језика, овде можемо потврдити и помињани Хајдегеров став да нема мишљења бивствовања без мишљења језика. Другим речима, уколико се жели започети са другим почетком мишљења, уколико се бивствовање жели мислити заобилазећи перспективу у којој се оно мисли полазећи од бивствујућег, оно се мора мислити уз помоћ језика.

Такво мишљење бивствовања као таквог, како видимо, иако није засновано на бивствујућем, ипак га не губи из вида, те може да објасни услове могућности захватања бивствујућег у његовом бивству. Како смо претходно видели, Хајдегер изричито тврди да реч није бивствујуће и да је погрешно разумети језик као нешто што је присутно; реч је утолико ближе сâмом бивствовању него бивствујућем. Тиме је отворена могућност да се бивствовање као такво мисли у близини бивствујућег, али не и с обзиром на њега.

Тако, напослетку, задобијамо пун увид у значај проблема језика како за Хајдегерову позну филозофију, тако и за његову филозофију уопште. Овакво

¹⁰⁵¹ Исто.

¹⁰⁵² Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 287.

¹⁰⁵³ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 153.

промишљање проблема језика - непосредно с обзиром на бивствовање, сматрамо, водило је Хајдегера ка одређењу *језика суштине* као *звоњења тишине*. Како смо претходно видели, такав начин обраде проблема језика са једне стране био је условљен проблемима насталим у оквиру пројекта фундаменталне онтологије, чије резултате позни Хајдегер преузима и поново промишља, али и, са друге стране, начелним проблемом његовог позног мишљења – проблемом могућности радикалног промишљања смисла филозофије и постављања њеног централног питања, питања о бивствовању. Одређење суштине језика као звоњења тишине, тако, представља Хајдегеров одговор на питање о условима могућности да мишљење на повесни начин захвати бивствовање као такво: такав увид, можемо закључити, конститутиван је за целокупан пројекат позне Хајдегерове филозофије.

IV Закључна разматрања

На самом крају наших истраживања посвећених Хајдегеровој филозофији језика укратко ћемо се осврнути на понуђене анализе у покушају да објединимо њихове резултате.

Наше истраживање започели смо тврђењем да се Хајдегера филозофија језика, управо у формулацији *филозофије језика*, пре конкретних истраживања може прихватити као једна могућност. Сада, након завршеног истраживања, сматрамо да на основу њега можемо тврдити да она управо као филозофија језика важи. Иако критикује различита филозофска разматрања језика, Хајдегер се ипак самим тим, а у складу са својим поступком деструкције, одлучује за развијање „унутрашње истине” таквих покушаја, те он језик сагледава као филозофски проблем од навећег значаја.

Ипак, као филозофију језика Хајдегерове позиције оградиле смо од сличних савремених и традиционалних филозофских пројеката, те смо их дефинисали као (1) истраживање проблема језика (2) схваћеног као услова могућности мишљења. При томе, наравно, треба имати у виду да овде ни мишљење ни језик нису схваћени на уобичајени начин. Стога оквир Хајдегерове филозофије језика треба још једном осветлити.

Када говоримо о Хајдегеровој филозофији језика, одредницу *филозофија језика* морамо разумети у врло специфичном и нестандартном смислу. О томе је већ било речи у уводним деловима рада. Уколико ствар сагледамо полазећи од позне Хајдегерове филозофије, ова тешкоћа постаје нешто јаснија: Хајдегера филозофија језика не може се уклопити у уобичајене представе о томе шта филозофија језика јесте због тога што он ни саму филозофију више не схвата традиционално. Тако Хајдегер у *Прилозима филозофији* тврди: „Прво збиљско питање, с којим уједно пада сва филозофија језика као таква (тј. као метафизика

језика и посљедично као психологија језика итд.), оно је о односу језика спрам бутка [*Sein*]”.¹⁰⁵⁴ Сматрамо да се исто може тврдити и за његове ране радове.

Уколико, онда, ипак говоримо о Хајдегеровој филозофији језика, ми о њој говоримо с обзиром на начин на који сам Хајдегер разумева филозофско пропитивање тога шта језик јесте. Како смо видели, ни начин постављања овог питања, ни одговор на њега нису саморазумљиви, али они ипак нису ни слепи за другачија, по Хајдегеру погрешна разумевања језика. Тако ће Хајдегер у *Прилозима филозофији*, смерајући на један од најчешћих погрешних начина разумевања бивствовања, који помиње и у *Бивствовању и времену*,¹⁰⁵⁵ рећи: „Бит језика не може се одредити другачије него навођењем његова искона. Зато се не могу дати дефиниције бити језика”.¹⁰⁵⁶

Другим речима, под Хајдегеровом филозофијом језика у овом раду подразумевамо његове филозофске анализе проблема језика, који је, самим тим, схваћен као један од битно филозофских проблема. Овакве анализе у конкретном су понуђене унутар ширих оквира Хајдегеровог разумевања и развијања филозофије као такве, те смо у складу са тим посебно визирали обраду проблема језика у *фундаменталној онтологији и повесном мишљењу бивствовања*.

Наша разматрања Хајдегерове обраде проблема језика, међутим, ипак су вођена идејом да је у питању јединствени проблем језика за целокупну Хајдегерову мисао. О томе смо такође говорили у уводном делу рада, превасходно с обзиром на питање континуитета целокупног Хајдегеровог пројекта филозофије. Сматрамо да смо основе за овакво тумачење Хајдегера понудили конкретним анализама у раду: однос језика и бивствовања у том смислу представља централну окосницу Хајдегеровог интереса за језик. Иако ће се, дакле, у поменуте две фазе Хајдегеровог деловања обрада проблема језика разликовати, сматрамо да је однос језика и бивствовања у оба случаја за Хајдегера централно питање када је о језику реч.

¹⁰⁵⁴ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 405.

¹⁰⁵⁵ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 3.

¹⁰⁵⁶ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 406.

Наиме, у оквирима фундаменталне онтологије, како смо видели, обрада проблема језика смештена је у оквире аналитике тубивствовања. Сама аналитика тубивствовања, међутим, представља само проход, проводно место које треба да обезбеди могућност да се питање о бивствовању, као питање о смислу бивствовања, постави на исправне темеље. У том смислу проблем језика у функцији је обраде питања о смислу бивствовања, те су и Хајдегерови ставови о језику овде омеђени тим оквирима.

Као што смо поменули у првом главном поглављу рада, проблем језика у конкретном смештен је у анализу *докучености*, односно у анализу *у-бивствовања*, као једног од три фундаментална начина визирања јединственог феномена *бивствовања-у-свету*. Међутим, будући да је аналитика тубивствовања у функцији обраде питања о бивствовању управо с обзиром на то да је тубивствовање схваћено као оно бивствујуће које, према својој онтолошкој конституцији, битно и увек унапред разумева сопствено бивствовање, те будући да је управо докученост онај аспект његове егзистенцијалне конституције у оквиру ког се тематизује карактер овог разумевања, можемо уочити да је проблем језика, већ према свом месту обраде унутар фундаменталне онтологије, битно везан за проблем бивствовања.

Ипак, како смо видели, ово не значи да је проблем језика унутар фундаменталне онтологије био и непосредно испитиван с обзиром на своју везу са бивствовањем. Таква могућност у раној Хајдегеровој фази није остварена, али је утолико више потенцирана у његовим позним радовима.

Наиме, у позној филозофији Хајдегер проблем језика непосредно испитује управо с обзиром на његову везу са бивствовањем. Ипак, када кажемо да он њихову везу испитује непосредно, онда само циљамо на то да Хајдегер жели да је расветли – никако не говоримо о мисаоним стратегијама којима се он у ту сврху служи. Како смо видели, у позним радовима Хајдегер проблем језика уводи врло посредно, најпре преко мотива *дијалога*, односно *суседства мишљења и певања*. Овај дијалог, односно суседство, на ком почива његова могућност, за Хајдегера представља оквир у ком је мишљењу могуће да задобије особено, *мисаоно*

искуство о језику; тек на основу таквог искуства, сматра Хајдегер, мишљење ће бити у прилици да мисаоно у потпуности захвати и одреди језик.

Дијалог певања и мишљења, тако, има пре свега методску улогу, која се исцрпљује у томе да мишљење само себи постане транспарентније, најпре у погледу тога на који начин му се бивствовање унапред већ добацило и постало нескривено. У том смислу Хајдегер више пута у оквиру предавања *Суштина језика* улази у дијалог са песницима и песмама, а сваки од ових случајева у начелу има исту сврху – још дубље залажење у оно у предразумевању, од стране бивствовања као таквог добачено и дато.

Хајдегерово коначно решење, односно његово разумевање суштине језика као *језика суштине*, а језика суштине као *звоњења тишине*, представља основ на ком се може решити и однос бивствовања и језика, као окосница проблема језика за Хајдегера према нашем тумачењу. Тако смо видели да се тек на основу звоњења тишине, као особеног сакупљања и рашчлањивања четворства света, и сâмо бивствовање показује као разумљиво за неко мишљење. При томе, овакво разумевање бивствовања даље се сагледава и с обзиром на конкретну, појединачну реч, у чијем звуку оно *одјекује*. Тек на овим основама, сматра позни Хајдегер, могуће је да нека реч „означи” бивствовање неке ствари, неког бивствујућег, односно да га за мишљење *држи отвореним*.

Тако смо укратко приказали основ на коме почива наше тврђење да је Хајдегерово обрада проблема језика у обе фазе орјентисана на исти мисаони хоризонт – дакле, на одређивање односа језика и бивствовања, те утолико сматрамо да код Хајдегера може бити речи о јединственој филозофији језика, упркос померањима у обради проблема језика. Овај закључак, како је претходно наведено, почива и на начелном разумевању Хајдегеровог филозофског развоја као развијања једног истог питања и проблема, наиме – питања о бивствовању, у чије је оквире уклопљена и обрада проблема језика.

Напокон, уколико се осврнемо на Хајдегеров метод, такође можемо тврдити да је у обе фазе, а с обзиром на начелни став према развоју његове филозофије, реч о истом, *херменеутичко-феноменолошком* методу, те да се са

позном филозофијом Хајдегер само радикализује у његовој примени. У том смислу Хајдегера обрада проблема језика има и методско јединство, јер је у оба случаја реч о примени херменеутичко-феноменолошког метода на проблем језика.

Међутим, Хајдегерови интерпретатори не слажу се једнозначно у погледу питања да ли је Хајдегер на исти начин схватао језик као проблем филозофије у различитим периодима свог деловања. Самим тим, ове интерпретације доводе у питање и могућност да се говори о јединственој Хајдегеровој филозофији језика.

Наиме, реч је о два проблема: једном се ради о томе да ли се Хајдегерови ставови о језику могу разумети као развијање истог проблемског оквира на два различита, али међусобно повезана начина, а други пут реч је о положају проблема језика унутар *Бивствовања и времена*, односно фундаменталне онтологије. Другим речима, прва недоумица везана је за то да ли је проблем језика јединствен проблем целокупне Хајдегерове филозофије, а друга за питање да ли је место језика унутар *Бивствовања и времена* довољно значајно да би се уопште могло говорити о некој изведеној фундаментално-онтолошкој филозофији језика.

Питања ове врсте постављају, на пример, Куно Лоренц [Kuno Lorenz] и Јирген Мителштрас [Jürgen Mittelstrass], критикујући Апелову [Karl-Otto Apel] интерпретацију Хајдегера.¹⁰⁵⁷ Са друге стране, Кристина Лафонт, утицајна интерпретаторка Хајдегерове филозофије, радикално се супротставља оваквом тумачењу, те чак тврди да читава структура *Бивствовања и времена* почива или пада на основу анализа посвећених језику.¹⁰⁵⁸

Лафонтова сопствене ставове заснива најпре на мотиву критике ментализма, односно филозофије (само)свести, за коју сматра да обележава Хајдегеров однос према језику у обе фазе.¹⁰⁵⁹ У том смислу она Хајдегера третира као настављача традиције Ј. Г. Хамана [Johan Georg Hamman] и В. Хумболта

¹⁰⁵⁷ Уп. Lorenz, K., Mittelstrass, J., „Hintergebarkeit der Sprache“, *Kant-Studien*, (58/1-4), 2009; Apell, K. O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1975.

¹⁰⁵⁸ Уп. Lafont, C., *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, стр. 23.

¹⁰⁵⁹ Уп. исто, стр. 13.

[Wilhelm von Humboldt], која се битно опире инструменталистичком схватању језика, те језик третира као конститутивни аспект раскривања света.¹⁰⁶⁰ Напокон, Лафонтова тврди да се континуитет Хајдегерове обраде проблема језика може утврдити чак и ако се избегне опасност да се позне идеје пројектују на ране ставове.¹⁰⁶¹ Чини се да се са овом интерпретацијом слаже и Т. Кисиел, али он континуитет обраде проблема језика изводи на мотиву проблема смисла.¹⁰⁶²

Ове недоумице могу послужити за даље прецизирање наших сопствених ставова. Наиме, уколико говоримо о Хајдегеровој филозофији језика, а представљамо је анализама како раног, тако и позног Хајдегера подједнако, онда ми не тврдимо само да се код Хајдегера може установити континуитет обраде проблема језика, већ такође тврдимо и да је начин на који је језик обрађен у раној филозофији постао основ за начин његове обраде у позној филозофији. Другим речима, тврдимо да Хајдегер до својих позних ставова о језику не би могао да дође без суочавања са проблемима насталим у оквиру фундаменталне онтологије.

Такви наши ставови у складу су, на пример, са тумачењем Џ. Кокелманса, који тврди да контрадикторност Хајдегерових ставова у погледу језика унутар фундаменталне онтологије води не само новој обради овог проблема, већ и мисаоном заокрету Хајдегерове филозофије у целини.¹⁰⁶³

Питање положаја проблема језика унутар фундаменталне онтологије, како смо видели, посебно је компликовано. Одговор на ово питање у битном зависи од начина на који се приступа тумачењу овог Хајдегеровог недовршеног пројекта. У том смислу ми смо тврдили да се, уколико се проблем језика ограничи на оквире онтолошке конституције егзистенције, на основу Хајдегерових излагања може извести једна фундаментално-онтолошка филозофија језика.

¹⁰⁶⁰ Уп. исто, стр. 1-2.

¹⁰⁶¹ Уп. исто, стр. 25.

¹⁰⁶² Уп. Kisiel, Th., *Heidegger's Way of Thought*, стр. 93.

¹⁰⁶³ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 147.

Међутим, уколико се језик визира спрам ширег оквира фундаментално-онтолошког пројекта, наилазимо на проблеме који се са тих позиција не могу адекватно решити. Неуралгично место таквих проблема је став о једнакој изворности говора и докучености, односно чуствовања и разумевања, како смо то у раду и показали. Сматрамо да је управо овај, шири хоризонт сагледавања језика основ да се различити интерпретатори Хајдегера о могућности филозофије језика у овом оквиру изражавају негативно. Такође, како смо већ навели, сматрамо да ови проблеми своје позитивно разрешење налазе у позној Хајдегеровој филозофији, те да управо они обезбеђују кључну везу на којој се темељи идеја јединствене Хајдегерове филозофије језика.

Наиме, уколико је централно питање фундаменталне онтологије питање о смислу бивствовања, те уколико се до његовог адекватног решења није могло dospети, а на то се ипак претендовало, онда и конкретне мотиве и проблеме, о којима Хајдегер говори с обзиром на тубивствовање, морамо схватити слојевито, односно морамо их посматрати из неколико перспектива. То се посебно односи на проблем језика, будући да је говор, као одређење његове суштине, у овом оквиру остао недовољно обрађен и представљен.

Уколико, онда, проблем језика и говора на овим позицијама разумемо у ужем смислу, ограничавајући се на контекст егзистенцијалности егзистенције, могуће је понудити кохерентну анализу како самог говора, тако односа говора и других структура егзистенције, те и односа говора и језика; у том хоризонту кретале су се и наше анализе. У мери у којој смо се ограничили на контекст егзистенције, за потребе рада било је неопходно, пратећи самог Хајдегера, посебно развити место проблема језика у комплексној структури њене анализе, као и адекватан начин приступа овом проблему.

Међутим, чини се да Хајдегер на позицијама фундаменталне онтологије није само ово имао у виду. Тако он каже: „На крају се филозофско истраживање мора једном одлучити да запита, која врста битка уопће припада језику. Да ли је он неки унутарсвјетски приручан прибор, или има врсту битка тубитка или не

стоји ни једно од обојега?”¹⁰⁶⁴ Први случај већ је одлучен: језик није попут унутарсветских бивствујућих, није прибор, иако има неку врсту *светског* постојања. Друга сва случаја, међутим, нису решена на овим позицијама.

Понављамо: уколико се одлучимо за другу опцију, за то да феномен језика/говора има „врсту битка тубитка”, односно да је ограничен на егзистенцијалност егзистенције, материјал понуђен са *Бивствовањем и временом* и *Пролегоменом*, макар често неразумљив, даје основа да се говори о Хајдегеровој фундаментално-онтолошкој филозофији језика.

Међутим, уколико оставимо отвореном могућност за нешто треће, за шта, сматрамо, постоје јасне индикације бар у *Бивствовању и времену*, такву могућност на основу датог материјала не бисмо могли до краја извести. Такође сматрамо да места која се односе на језик, а која спадају други одсечак *Бивствовања и времена*, сугеришу да се и сам Хајдегер кретао у том смеру. Уколико бисмо покушали да Хајдегеров пројекат „довршимо” уместо њега, можда би и било могуће извести закључке који експлицитно нису дати, али сматрамо да је такав подухват излишан, најпре због тога што ће ову трећу опцију Хајдегер посебно фокусирати у контексту својих позних радова.

У позним радовима, како смо видели, Хајдегер тематизацију језика измешта ван оквира егзистенцијалности егзистенције, те непосредно фокусира однос суштине језика и бивствовања. У том контексту традиционално питање о суштини језика изокреће се у питање о *језику суштине*, који се одређује као *кажа*, односно као *звоњење тишине*. Таква стратегија је, понављамо, по нашем мишљењу, провоцирана управо проблемима у обради језика на фундаментално-онтолошким основама, те Хајдегеров позни заокрет ипак представља континуитет са раним радовима, иако је у питању континуитет особене врсте.

Какве су последице одређења суштине језика, односно језика суштине као звоњења тишине? У *Прилозима филозофији* Хајдегер каже: „Измукнуће је освјештена законитост происхођења шутњом. Измукнуће је 'логика' филозофије

¹⁰⁶⁴ Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 189.

уколико она из другог почетка пита темељно питање”.¹⁰⁶⁵ Хајдегер даље објашњава да свако казивање долази *од* и *из* бивствовања сâмог у његовој истини, те да утолико свака реч, али и свака логика зависе од нескривености бивствовања. Утолико, сматра Хајдегер, логика у својој суштини мора бити сигетика.¹⁰⁶⁶

Хајдегер каже: „Тек се у њој [сигетици – У.П.] поима и бит језика”.¹⁰⁶⁷ То, напослетку, значи да су и певање и мишљење, будући да почивају на суштини језика, сигетичког, а не логичког карактера: речима фон Хермана, они нису просто алогични, противлогични или нелогични, већ управо *сигетични*.¹⁰⁶⁸

Тако се испоставља да, како смо сугерисали у уводном поглављу рада, Хајдегерово филозофија језика имплицира неку врсту логике, иако не логике каквом је познаје традиционална филозофија.¹⁰⁶⁹ У том смислу Т. Кисиел говори о Хајдегеровом *херменеутичком језику*, као супротстављеном *апофантичком језику* традиције.¹⁰⁷⁰ Према мишљењу Ц. Кокелманса, овај мотив који Хајдегера води од логике до онтологије значајан је како за рану, тако и за позну филозофију.¹⁰⁷¹

Још једна важна последица одређења језика суштине као звоњења тишине тиче се начина на који је уопште могуће поставити, односно артикулисати питање о бивствовању – посебно уколико у виду имамо да је оно још у оквирима фундаменталне онтологије било схваћено као питање о *смислу* бивствовања.

Другим речима, уколико Хајдегерову филозофију схватимо не само као постављање питања о бивствовању, већ и као питање о томе на који се начин ово питање уопште може поставити, онда морамо сагледати на који начин звоњење тишине отвара могућност мишљења бивствовања као таквог.

¹⁰⁶⁵ Heidegger, M., *Prilozi filozofiji*, стр. 77.

¹⁰⁶⁶ Уп. исто.

¹⁰⁶⁷ Исто.

¹⁰⁶⁸ Уп. von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz*, стр. 300.

¹⁰⁶⁹ Уп. исто, стр. 293-294.

¹⁰⁷⁰ Уп. Kisiel, Th., „The language of the event: the event of language”, стр. 160.

¹⁰⁷¹ Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 142.

Према Кисиелу, последња Хајдегерова реч о суштини језика, *звоњење тишине*, у складу је са његовим разумевањем догађаја, односно повесне нескривености бивствовања као таквог. Наиме, будући да овако схваћено бивствовање не сме да се разуме као присутност, презентација, већ оно стално измиче, истовремено се скрива и раскрива, тишина се показује као адекватан начин да се оно изрази.¹⁰⁷² На том трагу су и тумачења С. М. Шенбома¹⁰⁷³.

Према тумачењу Р. Полта [Richard Polt], основни проблем овде представља карактер језика којим говоримо, а који је такав да увек смера на неко бивствујуће. Језик је, дакле, примарно „језик бивствујућег”, те стога довођење до речи бивствовања као таквог не може да буде сведено на једну реч.¹⁰⁷⁴ Утолико се оно не захвата преко речи, већ преко тишине.¹⁰⁷⁵

У складу са тим је и став Кисиела, који, на пример, тврди да се кључни Хајдегеров интерес за проблеме језика може се везати за тумачење Аристотеловог става да се биће (бивствовање) каже многоструко.¹⁰⁷⁶ О томе, према његовом мишљењу, сведочи сам Хајдегер, када објашњава свој мисаони пут [*Denkweg*] Ричардсону.¹⁰⁷⁷ У својој сржи, ово питање је питање о ономе „откуда и одакле” смисла, о његовој датости. На сличан начин проблем артикулације бивствовања централан је и за тумачење М. Зуровца.¹⁰⁷⁸

У складу са овим тумачењима, као и са нашим анализама, можемо закључити да је постављање питања о бивствовању као питања о његовом смислу, а с обзиром на одређење суштине језика као *звоњења тишине*, у битном решено Хајдегеровим ставом да се за мишљење суштина језика и суштина бивствовања

¹⁰⁷² Kisiel, Th., „The language of the event: the event of language”, стр. 157.

¹⁰⁷³ Schoenbohm, S. M., „Reading Heidegger’s *Contributions to Philosophy: An Orientation*”, стр. 16.

¹⁰⁷⁴ Уп. Polt, R., *Emergency of Being. On Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Cornell University Press, 2006, стр. 130.

¹⁰⁷⁵ Уп. исто, стр. 131.

¹⁰⁷⁶ Kisiel, Th., „The language of the event: the event of language”, стр. 153.

¹⁰⁷⁷ Уп. Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, стр. X, XI.

¹⁰⁷⁸ Уп. Зуровац, М., *Умјетност као истина и лаж бића*, Матица Српска, Нови Сад, 1986, стр. 153.

поклапају. У контексту раних радова овакво решење не можемо експлицитно пронаћи, иако је, како смо навели, према нашем мишљењу оно ипак наговештено.

Начин на који нам се бивствовање раскрива као нескривено, могућност да нешто попут бивствовања уопште разумемо – било да је реч о бивствовању бивствујућег или о бивствовању као таквом – дата је путем језика. То не значи да је језик надређен бивствовању, већ да је бивствовање надређено језику, али на такав начин да се оно, полазећи од мишљења – што је за нас релевантна могућност да му приступимо – показује посредством суштине језика.

У оквиру позних радова, додатно, чини се да је једно од кључних Хајдегерових питања у овом контексту оно о вези овако схваћене суштине језика и конкретне речи. Наиме, уколико смо звоњење тишине већ одредили као рашчлањивање нескривености бивствовања као таквог на начин датости света у његовом четворству, тиме је већ одлучено да се оно не може изрећи једном речју, већ његово „изрицање” бива дато оваквом суштином језика. Међутим, будући да она одређује сваку даљу конкретну реч, те да реч отвара бивствујуће у његовом бивствовању, могућност да се бивствовање као такво изриче и оваквом речју задобија одлучујући значај за Хајдегерову концепцију суштине језика. Будући да је однос суштине језика и конкретне речи имао посебно важно место за Хајдегера и у раним радовима, чини се да и то може бити један од разлога да се тврди да је код Хајдегера реч о истом начину проблематизовања језика у обе фазе.

На самом крају рада потребно је поменути још једну важну тему везану за Хајдегерову филозофију језика, за чију обраду у овом раду нисмо имали довољно простора. Реч је, наиме, о одређењу суштине језика као *логоса*.

Појам логоса, како смо у уводним деловима рада нагласили, позадина је Хајдегеровог разрачунавања са логиком. Овај појам, међутим, за разматрање проблема језика значајан је у још два смисла. Најпре, као изворно грчки појам, он доминира Хајдегеровим разматрањима у контексту деструкције. Међутим, управо

с обзиром на те анализе, Хајдегер позитивно усваја логос и као сопствени појам, којим означава управо суштину језика.¹⁰⁷⁹

Тако Хајдегер, на пример, још у предавању из 1934. године, под насловом *Логика као питање о суштини језика*, управо суштину језика представља као *темељно и водеће питање сваке логике*. Он каже: „Логика је наука о *λογος*-у, о говору, строго узевши о језику”¹⁰⁸⁰ [прев. – У.П.]. У нешто другачијем контексту, Хајдегер појам логоса помиње и у уводним деловима *Бивствовања и времена*, где га одређује управо као говор, дакле, као суштину језика, те га непосредно везује за феноменолошко-херменеутички метод.¹⁰⁸¹

У позном периоду значај логоса постаје још очигледнији. Хајдегер ће, на пример, у *Суштини језика* рећи да је логос истовремено име и за бивствовање и за казивање, дакле самом бивствовању примерен говор.¹⁰⁸² Хајдегер овде логос тумачи као грчки назив за чињеницу да неко именоване, неки језик, показује бивствујуће, односно да нам оно, уз помоћ таквог логоса, постаје разумљиво.¹⁰⁸³

У предавању *Логос (Хераклит, Фрагмент Б 50)*, одржаном и објављеном 1951. године, Хајдегер неспоредно проблематизује поимање логоса као језика и говора на темељу значења које му он сам постојано приписује – значења сакупљања, сабирања, збрајања и спајања. Хајдегер, на пример, тврди: „Језик је сакупљање које даје правила и стога отвореност структуре бивствујућег”¹⁰⁸⁴ [прев. – У.П.]. Он каже: „као сакупљалачко допуштање да пред нама леже ствари, казивање своју суштинску форму добија из нескривености оног што скупа лежи

¹⁰⁷⁹ Уп. исто, стр. 150.

¹⁰⁸⁰ GA 38, стр. 13.

¹⁰⁸¹ Уп. Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, стр. 36, 41-42.

¹⁰⁸² Уп. Хајдегер, М., „Суштина језика”, стр. 182; „Реч”, стр. 237.

¹⁰⁸³ Уп. Kockelmans, J. J., „Ontological Difference, Hermeneutics, and Language”, стр. 215-216; Зуровац, М., *Умјетност као истина и лаж бића*, стр. 149-150.

¹⁰⁸⁴ Heidegger, M., „Vom Wesen der Wahrheit”, у: *Sein und Wahrheit*, GA 36-37, Н. Tietjen (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2001, стр. 116. Уп. и Хајдегер, М., „Логос. (Хераклит, Фрагмент Б 50)”, у: *Предавања и расправе*, стр. 168; GA 40, стр. 136-137.

пред нама”.¹⁰⁸⁵ У том духу он одређује и само *казивање* [*Sage - sagen*] као „скупљено-скупљалачко допуштање-да-ствари-скупа-леже-пред-нама”,¹⁰⁸⁶ те тако логос и суштину језика опет налазимо у блиској вези.

Међутим, логос за Хајдегера битно означава грчко искуство о језику, дакле, један начин повесне нескривености бивствовања.¹⁰⁸⁷ Он каже: „Грчки језик, и само он, јест λόγος”, он је први назив за суштину језика.¹⁰⁸⁸ Логос је назив за грчко искуство језика и остаје везан за њега, а ми данас не можемо да поновимо то искуство и да тако задобијемо разумевање суштине језика. Ипак, на основу логоса можемо видети у ком правцу би требало да усмеримо своје интенције.¹⁰⁸⁹

Ових неколико примера које смо навели требало би да у грубим цртама омеђе начин на који Хајдегер визира однос логос – суштина језика. Како можемо на основу њих закључити, реч је о особеном визирању суштине језика, таквом да, са једне стране, залази у однос првог и другог почетка филозофије, док, са друге стране, захвата и проблеме логике, и то у контексту критике поимања суштине језика у метафизици, односно у контексту деструкције у оба њена вида.

Иако несумњиво занимљив, овај начин испитивања суштине језика код Хајдегера ипак превазилази оквире нашег рада. Студија која би томе била посвећена морала би у свом центру да задржи управо поступак деструкције, дакле, да се према суштини језика креће посредно, док је циљ нашег истраживања

¹⁰⁸⁵ Хајдегер, М., „Логос. (Хераклит, Фрагмент Б 50)”, стр. 171.

¹⁰⁸⁶ Исто, стр. 172.

¹⁰⁸⁷ Овај начин нескривености није исти као наш данас. Хајдегер тврди да у самој речи логос „бивствовање бивствујућег може себе да доведе до језика”, односно да „'довести до језика' значи склонити бивствовање у суштину језика”. (Исто, стр. 183.) Смисао логоса, сматра Хајдегер, ни сами Грци нису испратили. Он смера на разликовање бивствовања и бивствујућег, и то управо с обзиром на положај те разлике у погледу суштине језика. Да се ово испратило, „Грци би о суштини језика размишљали из суштине бивствовања, чак би о њој размишљали као о сâмој суштини бивствовања”. Исто, стр. 184. Уп. Kockelmans, J. J., „Ontological Difference, Hermeneutics, and Language”, стр. 217; Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, стр. 310; Зуровац, М., *Умјетност као истина и лаж бића*, стр. 150-151.

¹⁰⁸⁸ Heidegger, M., „Što je to – filozofija?”, стр. 269. Уп. Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being*, стр. 30.

¹⁰⁸⁹ Уп. Kisiel, Th., „The language of the event: the event of language”, стр. 164; Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage II*, стр. 737-738.

био да визирамо непосредна истраживања овог проблема, како су дата у Хајдегеровим делима. За такво истраживање, напokon, централна би била Хајдегерова предавања *Логика. Хераклитово учење о логосу* из 1943. године.¹⁰⁹⁰

Овако оцртана, Хајдегерова филозофија језика и у ужем и у ширем смислу заокружена је, бар према темама које обухвата и проблемима које отвара. Ипак, о њој може бити речи и са Хајдегеру спољашњих позиција: ова визура у нашем раду је изостала, будући да и њена обрада превазилази оквире рада овог типа.

У том смислу можемо само навести да је Хајдегеров приступ проблему језика заиста отворио низ интересантних филозофских расправа, и то како оних које се тичу конкретних интерпретација неких његових проблематичних ставова, тако и оних које су настале инспирисане Хајдегером, али се не могу редуковати на тумачење његових позиција. Ова констатација важи како за англосаксонску, тако и за континенталну савремену филозофију; у обе, како смо више пута навели, проблем језика доминира. О значају Хајдегерове обраде проблема језика за развој савремене филозофије можда најбоље сведоче речи Е. Левинаса [Emmanuel Levinas], који каже: „Захваљујући Хајдегеру, наше уши научиле су да чују бивствовање у његовом вербалном одјеку – одјек, који никада раније није чувен, а од тада је незабораван”¹⁰⁹¹ [прев. – У.П.].

Овим коментаром завршавамо наше представљање Хајдегерове филозофије језика. Изванредан утицај који је она оставила на савремену филозофску мисао, а који се очитује у многобројним радовима и студијама, потврђује релевантност и значај наше теме. Ипак, упркос таквој рецепцији, сматрамо да она није у потпуности исцрпљена, те самим тим није ни предмет од неког пуког архиварског значаја. Чини се да начин на који Хајдегер поставља проблем језика не само да још увек може подстаћи нов приступ филозофији и проблему језика с обзиром на њу, већ такође и да ова тема, управо у контексту самог Хајдегеровог мишљења, захтева додатне анализе и истраживања. Наша студија представља скроман допринос таквом задатку.

¹⁰⁹⁰ GA 55.

¹⁰⁹¹ Levinas, E., *Proper Names*, Stanford University Press, 2000, стр. 3.

Списак коришћене литературе

I Примарна литература:

- Хајдегер, М., „Хелдерлин и суштина поезије”, у: *Мишљење и певање*, Нолит, Београд, 1982.
- Хајдегер, М., „Логос. (Хераклит, Фрагмент Б 50)”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
- Хајдегер, М., „...Песнички станује човек...”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
- Хајдегер, М., „Питање о техници”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
- Хајдегер, М., „Превладавање метафизике”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
- Хајдегер, М., „Шта значи мишљење”, у: *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.
- Хајдегер, М., „Доба слике света”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000.
- Хајдегер, М., „Извор уметничког дела”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000.
- Хајдегер, М., „Чему песници”, у: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000.
- Хајдегер, М., „Писмо о хуманизму”, у: *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.
- Хајдегер, М., „О суштини разлога”, у: *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.
- Хајдегер, М., „Увод за 'Шта је метафизика'”, у: *Путни знакови*, Плато, Београд, 2003.
- Хајдегер, М., *Битак и време*, Службени гласник, Београд, 2007.
- Хајдегер, М., *Онтологија: херменеутика фактичности*, Академска књига, Нови Сад, 2007.
- Хајдегер, М., „Пут ка језику”, у: *На путу к језику*, Федон, Београд, 2007.
- Хајдегер, М., „Реч”, у: *На путу к језику*, Федон, Београд, 2007.
- Хајдегер, М., „Суштина језика”, у: *На путу к језику*, Федон, Београд, 2007.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Elfte Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 1967
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1975
- Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, W. Biemel (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1976
- Heidegger, M., „Vom Wesen des Grundes”, у: *Wegmarken*, GA 9, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1976

Heidegger, M., „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“, y: *Frühe Schriften (1912–1916)*, GA 1, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1978

Heidegger, M., „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“, y: *Frühe Schriften (1912–1916)*, GA 1, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1978

Heidegger, M., „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik“, y: *Frühe Schriften (1912–1916)*, GA 1, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1978

Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, K. Held (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1978

Heidegger, M., *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, GA 55, M. S. Frings (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1979

Heidegger, M., „Hödelin und das Wesen der Dichtung“, y: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)*, GA 4, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1981

Heidegger, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, H. Tietjen (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1982

Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, P. Jaeger (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1983

Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, GA 45, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1984

Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, GA 12, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1985

Heidegger, M., *Seminare (1951-1973)*, C. Ochwad (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1986

Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988.

Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*, GA 65, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1989

Heidegger, M., *Grundbegriffe (Sommer semester 1941)*, GA 51, P. Jaeger (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1991

Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, GA 19, I. Schüssler (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1992

Heidegger, M., *Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommer semester 1926)*, GA 22, F.-K. Blust (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1993

Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, C. Strube (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1993

Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, P. Jaeger (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994

Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994

Heidegger, M., „Što je to – filozofija?“, y: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.

Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1997

Heidegger, M., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, G. Seubold (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1998

Heidegger, M., „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Kriegsnotsemester 1919), y: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, B. Heimbüchel (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1999

Heidegger, M., „Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg“, y: *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, GA 75, C. Ochwad (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2000

Heidegger, M., *Prolegomena za povijest pojma vremena*, Demetra, Zagreb, 2000.

Heidegger, M., „Vom Wesen der Wahrheit“, y: *Sein und Wahrheit*, GA 36-37, H. Tietjen (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2001

Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18, M. Michalski (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2002

Heidegger, M., *Hölderlinove himne „Germanija“ i „Rajna“*, Demetra, Zagreb, 2002.

Heidegger, M., „Uvod u fenomenologiju religije“, y: *Fenomenologija religioznog života*, Demetra, Zagreb, 2004.

Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, GA 62, G. Neumann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2005

Heidegger, M., „Der Satz vom Widerspruch“ (Vortrag im Freiburger Kränzchen 16. Dezember 1932), y: *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA 11, F.-W. von Hermann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2006

Heidegger, M., „Der Satz der Identität (1957)“, y: *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA 11, F.-W. von Hermann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2006

Heidegger, M., „Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik (1957)“, y: *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA 11, F.-W. von Hermann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2006

Heidegger, M., „Identität und Differenz (1957)“, y: *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA 11, F.-W. von Hermann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2006

Heidegger, M., *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb, 2006.

Heidegger, M., *Prilozi filozofiji (Iz događaja)*, Naklada Breza, Zagreb, 2008.

II Секундарна литература:

- Aler, J., „Heidegger's Conception of Language in *Being and Time*”, y: J. J. Kockelmanns (ed.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972
- Anz, W., „Die Stellung der Sprache bei Heidegger”, y: O. Pöggeler (hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Athenäum, Königstein/Ts., 1984
- Apell, K.-O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1975
- Apel, K.-O., *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, G. Warnke (trans.), MIT Press, 1984
- Apel, K.-O., „Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik”, y: O. Pöggeler (hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Athenäum, 1984
- Apel, K.-O., „Wittgenstein and Heidegger: language games and life forms”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments, Volume III: Language*, Routledge, 1992
- Bernasconi, R., „The transformation of language at another beginning”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume III: Language*, Routledge, 1992
- Biemel, W., „Poetry and language in Heidegger ”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume III: Language*, Routledge, 1992
- Бимел, В., „О композицији и јединству Шумских путева”, y: *Шумски путеви*, Плато, Београд, 2000.
- Bollnow, O. F., *Studien zur Hermeneutik II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Karl Alber, Freiburg/München, 1983
- Brogan, W. A., „Da-sein and the Leap of Being”, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Brogan, W. A., *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, 2005
- Carman, T., *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Camebridge University Press, 2003
- Courtine, J.-F., „The preliminary conception of phenomenology and of the problematic of truth in *Being and Time*”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992
- Crownfield, D., „The Last God”, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Dahlstrom, D. O., *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, 2001
- Denker, A., „Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919”, y: A. Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger-Jahrbuch I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber Verlag, 2004

- Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT Press, 1991
- Елм, Р., „Хајдегерови хоризонти”, у: Р. Елм (прир.), *Хоризонти појма хоризонт*, Академска књига, Нови Сад, 2009.
- Emad, P., „Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language”, у: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume III: Language*, Routledge, 1992
- Emad, P., „On 'Be-ing': The Last Part of *Contributions to Philosophy (From Enowning)*”, у: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, Zweite Auflage, Junius Verlag, Hamburg, 1996
- Figal, G., „Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's *Contributions to Philosophy*”, у: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Figal, G., „Heidegger als Aristoteliker”, у: *Heidegger-Jahrbuch III: Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber Verlag, München, 2007
- Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomologie der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013
- Friedman, M., *Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Carus Publishing Company, 2000
- Friedman, M., „Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger”, у: H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined IV: Language and Critique of Subjectivity*, Routledge, London/New York, 2002
- Gadamer, H.-G., „The beginning and the end of philosophy”, у: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992
- Gadamer, H.-G., *Heidegger's Ways*, State University of New York, 1994
- Gadamer, H.-G., „Heidegger und die Sprache”, у: *Gesammelte Werke X: Hermeneutik im Rückblick*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1995
- Gadamer, H.-G., „Destruction and Deconstruction”, у: H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined IV. Language and the Critique of Subjectivity*, Routledge, London/New York, 2002
- Gethmann, K. F., „Heidegger und die Phänomenologie”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993
- Gethmann, K. F., „Die Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993
- Gethmann, K. F., „Die Möglichkeit der Seinsfrage in einer operativen Sprachtheorie”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993
- Gethmann, K. F., „Das Seins des Daseins als Sorge und die Subjektivität des Subjekts”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993
- Gethmann, K. F., „Zum Wahrheitsbegriff”, у: *Dasein: Erkennen und Handeln*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993

- Gethmann, C. F., „Heidegger und die Wende zur Sprache“, y: *Vom Bewusstsein zum Handeln. Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2007
- Gethmann-Siefert, A., „Heidegger and Holderlin: the over-usage of 'Poets in an impoverished time'“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments. Volume III: Language*, Routledge, 1992
- Grieder, A., „What did Heidegger mean by 'essence'“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992
- Grondin, J., *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001
- Grondin, J., *Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009
- Грубор, Н., *Хајдеггерава филозофија уметности*, Мали Немо, Панчево, 2005.
- Грубор, Н., „Хајдеггерава херменеутичко-феноменолошка онтологија“, *Архе*, IV/8, 2007.
- Грубор, Н., „Херменеутичка феноменологија истине“, *Theoria*, бр. 1, 2008.
- Грубор, Н., „Хајдеггерава критика Хусерлове феноменолошке редукције“, *Theoria*, бр. 4, 2009.
- Грубор, Н., *Херменеутичка феноменологија уметности*, Мали Немо, Панчево, 2009.
- Guignon, C. B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1983
- Guignon, C., „Philosophy and Authenticity: Heidegger's Search for a Ground for Philosophising“, y: M. Wrathall, J. Malpas (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in honor of Hubert L. Dreyfus*, Vol. 1, MIT Press, Cambridge/London, 2000
- Held, K., „Heidegger and the principle of phenomenology“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume II: History of Philosophy*, Routledge, 1992
- von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1985
- von Hermann, F.-W., *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, 1991, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1991
- von Hermann, F.-W., „'The flower of the mouth': Holderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments. Volume III: Language*, Routledge, 1992
- von Hermann, F.-W., „Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments. Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992
- von Hermann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1994
- von Hermann, F.-W., *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1999
- von Hermann, F.-W., „Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking“, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001

von Hermann, F.-W., *Hermeneutische phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‚Sein und Zeit‘*, Band III, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2008

Ijsseling, S., „The end of philosophy as the beginning of thinking”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992

Imdahl, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997

Jaeger, H., *Heidegger und die Sprache*, Francke Verlag, Bern/München, 1971

Јауковић, С., *Превладавање филозофије уметношћу*, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2011.

Kisiel, Th., „The language of the event: the event of language”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments, Volume III: Language*, Routledge, 1992

Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993

Kisiel, Th., *Heidegger's Way of Thought: critical and interpretative signpoints*, Continuum, London, 2002

Kockelmans, J. J., „Language, Meaning, and Ek-sistence”, y: J. J. Kockelmans (ed.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972

Kockelmans, J. J., „Ontological Difference, Hermeneutics, and Language”, y: J. J. Kockelmans (ed.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972

Kockelmans, J. J., *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1984

Kockelmans, J. J., *Heidegger's 'Being and Time'. The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, The Center for Advanced Research in Phenomenology/University Press of America, 1990

Kockelmans, J. J., „Heidegger on metaphor and metaphysics”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume III: Language*, Routledge, 1992

Копривица, Ч., *Биће и судбина. Хајдеггера мисао између узорности и временитости*, Завод за уџбенике, Београд, 2009.

Kotoh, T., „Language and silence: self-inquiry in Heidegger and Zen”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments. Volume III: Language*, Routledge, 1992

Kusch, M., *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger, and Gadamer*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989

Kühne-Bertram, G., „Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXXVI, 1993

Kümmel, F., „Zum Verhältnis von Logik, Metaphysik und geschichtlicher Weltansicht bei Georg Misch”, y: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Frithjof Rodi (hrsg.), 12/1999-2000

Lafont, C., *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, Camebridge University Press, 2000

- Lafont, C., „Die Rolle der Sprache in *Sein und Zeit*“, y: H. Deryfus, M. Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined IV. Language and the Critique of Subjectivity*, Routledge, New York, 2002
- Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortbestimmung*, Band I, Universitätsbibliothek, Freiburg i.Br. 2003
- Lehmann, K., *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortbestimmung*, Band II, Universitätsbibliothek, Freiburg i.Br. 2003
- Leiss, E., *Sprach-philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009
- Levinas, E., *Proper Names*, Stanford University Press, 2000
- Lorenz, K., Mittelstrass, J., „Hintergebarkeit der Sprache“, *Kant-Studien*, (58/1-4), 2009
- Löwith, K., „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie“, y: O. Pöggeler (hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Athenäum, Königstein/Ts., 1984
- Macquarrie, J., „Heidegger's language and the problems of translation“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume III: Language*, Routledge, 1992
- Malpas, J., *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, MIT Press, 2006
- Maly, K., „Turnings in Essential Swaying and the Leap“, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Marx, W., „The World in Another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet“, y: J. J. Kockelmanns (ed.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972
- Misch, G., *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1994
- Mizoguchi, K., „An interpretation of Heidegger's Bremen lectures: towards a dialogue with his later thought“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992
- Mohanty, J. N., „Heidegger on Logic“, y: H. Deryfus, M. Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined IV. Language and the Critique of Subjectivity*, Routledge, New York, 2002
- O'Leary, J. S., „Theological resonances of *Der Satz vom Grund*“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992
- Pattison, G., *Routledge Philosophy Guidebook to The Later Heidegger*, Routledge, 2000
- Petrović, G., „Rani Heidegger“, y: *Prolegomena za kritiku Heideggera*, Naprijed, Zagreb/Nolit, Beograd, 1989.
- Petrović, G., „Bivstvovanje i vrijeme u misli Martina Heideggera“, y: *Prolegomena za kritiku Heideggera*, Naprijed, Zagreb/Nolit, Beograd, 1989.
- Pöggeler, O., „Heidegger's Topology of Being“, y: J. J. Kockelmanns (ed.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972

- Pöggeler, O., „Hermeneutische und mantische Phänomenologie“, y: O. Pöggeler (hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Athenäum, Königstein/Ts., 1984
- Pöggeler, O., „Metaphysic and Topology og Being in Heidegger“, y: J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's 'Being and Time'*, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1986
- Pöggeler, O., „Being as appropriation“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments, Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992
- Pöggeler, O., „Does the saving power also grow? Heidegger's last paths“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments, Volume IV: Reverberations*, Routledge, 1992
- Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Vierte Auflage, Gänter Neske Verlag, Stuttgart, 1994
- Pöggeler, O., „'Die kürzeste Bahn' Heideggers Weg zur Hölderlin“, y: P. Trawny (hrsg.), *Voll Verdienst, doch dichterich wohnt/Der Mensch auf dieser Erde' Heidegger und Hölderlin*, Marin Heidegger Gesellschaft, Schriffterreihe Band VI, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2000
- Polt, R., *Heidegger. An Introduction*, Cornel University Press, Ithaca/New York, 1999
- Polt, R., „The Event of Entinking the Event“, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Проле, Д., *Ум и новест. Хајдегер и Хегел*, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 2007.
- Rapaport, H., *Heidegger and Derrida: Reflections on Time and Language*, University of Nebraska Press, 1991
- Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Fourth Edition, Fordham University Press, New York, 2003
- Ridling, Z., *The Lightness of Being. A Comprehensive Study of Heidegger's Thought*, Acces Foundation, Kansas City, Missouri, 2001
- Rothermund, D., *Geschichte als Prozeß und Aussage. Eine Einführung in die Theorien des historischen Wandelns und der Geschichtsschreibung*, Odlenburg, München, 1994
- Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Mein, 1997
- Sallis, J., *Echoes: After Heidegger*, Indiana University Press, 1990
- Sallis, J., „Heidegger's poetics: the question of mimesis“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments, Volume IV: Reverberations*, Routledge, 1992
- Sallis, J., „Language and reversal“, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assesments, Volume III: Language*, Routledge, 1992
- Sallis, J., „Grounders of the Abyss“, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Schnädelbach, H., „Philosophie“, y: E. Martens, H. Schnädelbach (hrsg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Band I, Rowohlt, München, 1991

- Schoenbohm, S. M., „Reading Heidegger’s *Contributions to Philosophy: An Orientation*”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments. Volume III: Language*, Routledge, 1992
- Schöfer, E., „Heidegger’s Language: Metalogical Forms of Thought and Gramatical Specialities”, y: J. J. Kockelmanns (ed.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972
- Scott, C. E., „Introduction: Approaching Heidegger’s *Contributions to Philosophy* and Its Companion”, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Schües, C., „Heidegger and Merleau-Ponty: Being-in-the-world with others?”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume II: History of Philosophy*, Routledge, 1992
- Seadler, T., *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Athlone Press, London, 1996
- Смиљанић, Д., „Дискурзивитет и евокација. Форме логоса у херменеутичкој логици”, *Arhe*, 03/2005.
- Thurnher, R., „Vorboten der Hermeneutik der Faktizität”, y: A. Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder, H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger-Jahrbuch I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber Verlag, 2004
- Trawny, P., *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2003
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970
- Vallega, A., „'Beyng-Historical Thinking' in Heidegger’s *Contributions to Philosophy*”, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Vallega-Neu, D., „Poietic Saying”, y: C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu, A. Vallega (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, 2001
- Villela-Petit, M., „Heidegger's conception of space”, y: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments. Volume I: Philosophy*, Routledge, 1992
- Vos, H., *Mit Sprache über Sprache – Gegenüberstellung und Rezeption der (Sprach-)Philosophie von Platon und Aristoteles*, GRIN Verlag, 2001
- Welmer, A., *Sprachphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 2004
- Whorf, B. L., *Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, Rowohlt, München, 1963
- Wrathall, M. A., „The Conditions of Truth in Heidegger and Davidson”, y: H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined IV: Language and Critique of Subjectivity*, Routledge, London/New York, 2002
- Wrathall, M. A., *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History*, Cambridge University Press, 2010
- Young, J., *Heidegger's Later Philosophy*, Cambridge University Press, 2001
- Зуровац, М., *Умјетност као истина и лаж бића*, Матица Српска, Нови Сад, 1986.

Биографија аутора

Уна Љ. Поповић рођена је 15.04.1984. године у Бања Луци, Босна и Херцеговина.

Основне студије филозофије уписала је 2002, а завршила 2008. године на Одељењу за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Београду. Докторске студије филозофије уписала је 2008. године на истом факултету.

Уна Љ. Поповић запослена је у звању асистента на Одсеку за филозофију Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду од 2009. године.

Уна Љ. Поповић члан је и стручни секретар Естетичког друштва Србије од 2008. године, те члан и стручни секретар Српског филозофског друштва од 2011. године.

Уна Љ. Поповић била је стипендиста Министарства за науку и технолошки развој РС (стипендија намењена студентима докторских студија), те као стипендиста прикључена раду Института за филозофију и друштвену теорију у Београду, на пројекту „Просвећеност у европском, регионалном и националном контексту: историја и савременост”.

Током 2010. и 2011. године Уна Љ. Поповић учествовала је у раду на научно-истраживачком пројекту „Традиција наставе филозофије у првим српским гимназијама (Сремски Карловци – Нови Сад)”, (број Пројекта 159001), финансираног од стране Министарства науке и заштите животне средине РС. Од 2011. године учествује у научно-истраживачком пројекту „Настава филозофије у српским гимназијама Војводине у међуратном периоду“, (број Пројекта 179007), финансираног од стране Министарства просвете и науке РС.

Уна Љ. Поповић објавила је већи број научних радова и учествовала у већем броју националних и међународних конференција.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а

Уна Љ. Поповић

број уписа

OF 080004

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

„Хајдегерава филозофија језика”

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 21.05.2014.



Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије
докторског рада**

Име и презиме аутора	Уна Љ. Поповић
Број уписа	OF 080004
Студијски програм	филозофија
Наслов рада	„Хајдеггера филозофија језика”
Ментор	проф. др Небојша Грубор

Потписани Уна Љ. Поповић

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 21.05.2014.



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Хајдегерава филозофија језика“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 21.05.2016.

