



Problematyka języka w filozofii G.W.F. Hegla od wykładów jenajskich do „Fenomenologii ducha”

Mikołaj Winiarski
(Uniwersytet w Lejdzie)

Abstrakt: Niniejszy artykuł broni tezy, że filozofia heglowska nie jest lingwistyczna, gdyż nadanie jej takiego miana przekreślałoby jej dialektyczny potencjał. Mimo przeformułowania dokonanego między wykładami jenajskimi a *Fenomenologią ducha* język pozostał jednak istotnym elementem heglowskiego systemu. Utracił natomiast charakterystykę metafizycznej podstawy, na której rozwijana jest antropologia filozoficzna relatywizująca rozważane zagadnienia do ich językowego zapośredniczenia. Podmiotowa orientacja heglowskiej metafizyki ustanawia odniesienie przedmiotowe znaków w konkretyzacji struktury pojęciowej podmiotu absolutnego. W tekście kolejno poddane analizie zostały wykłady jenajskie Hegla i *Fenomenologia ducha*, ze szczególnym uwzględnieniem wątków językowych. Wnioski ze zmiany podejścia do języka w tym okresie twórczości filozofa przedstawiono w odniesieniu do literatury przedmiotu.

Słowa kluczowe: język, Hegel, dialektyka, świadomość, zapośredniczenie, struktura, relacja dialektyczna

The Problem of Language in the Philosophy of G. W. F. Hegel from the Jena Lectures to the “Phenomenology of Spirit”

Abstract: This article argues that Hegelian philosophy is not linguistic, as labeling it as such would distort its dialectical potential. Despite the reformulation that took place between the Jena lectures and the Phenomenology of Spirit, language remained an essential element of Hegel’s system. However, it lost the property of being the metaphysical basis for a philosophical anthropology that relativizes the issues under consideration to their linguistic mediation. The subjective orientation of Hegelian metaphysics establishes the object reference of signs in the concretization of the conceptual structure of the absolute subject. The text analyzes Hegel’s Jena lectures and the Phenomenology of Spirit with particular emphasis on linguistic themes. The conclusions from the change in approach to language during this period of the philosopher’s work are presented in relation to the literature on the subject.

Key words: language, Hegel, dialectics, consciousness, mediation, structure, dialectical relation

1. Wprowadzenie

Wprawdzie tematem niniejszego artykułu jest filozofia języka w twórczości G.W.F. Hegla, lecz zamierzam bronić tu tezy, że błędem byłoby doszukiwać się u tego autora rozwiniętej filozofii języka. Przesłanką dla takiego poglądu jest nieprzeprowadzenie systematycznego wykładu koncepcji języka przez Hegla, ponieważ nie uznaje on języka za przedmiot namysłu w sobie i dla siebie¹. Jeszcze w pierwszych próbach systematycznego ujęcia filozofii Hegel nadaje swojemu pogładowi na język usystematyzowaną formę, natomiast od *Fenomenologii ducha* nie traktuje już go jako odrębnego obiektu badań.

Zwrot w podejściu do języka ma miejsce u Hegla pomiędzy *Filozofią ducha* z cyklu wykładów prowadzonych w Jenie w latach akademickich 1803/1804 i 1805/1806 a *Fenomenologią ducha* wydaną w 1807 roku. Filozof zaczyna wówczas traktować język już nie jako abstrakcyjną kategorię służącą za wzór formowania się relacji dialektycznych w procesie zapośredniczenia podmiotu i przedmiotu w medium ducha², a raczej jako medium wyrazu ludzkiego doświadczenia w ramach owego procesu. Język staje się zatem zbyt podstawową kategorią, aby można ją było przypisać do konkretnego etapu historycznego rozwoju ducha.

Będę bronił tezy, że w konsekwencji przeformułowania dokonanego między wykładami jenajskimi a *Fenomenologią ducha* język pozostał istotnym elementem heglowskiego systemu, natomiast utracił status metafizycznej podstawy, na której rozwijana jest pewna antropologia filozoficzna. Hegel o tyle rozwinął teorię języka, o ile rozwinął teorię dialektyki, która ma źródła w początkowych próbach usystematyzowania koncepcji języka³. W podobnym tonie pisał już Ewald Iljenkow, który zauważył, że choć Hegel rozpoznaje osiągnięcie całkowitego uświadomienia schematyzmu myślenia właśnie w języku, to nie sprowadza myślenia do języka jako jedynej jego empirycznie obserwowanej formy. Proces intelektualnego rozwoju ludzkości jako podstawa heglowskiego systemu wykracza więc poza ramy lingwistyczne⁴.

Z perspektywy ewolucji idei Hegla najbardziej instruktywne będzie skupienie się na tekstach ze wskazanego wcześniej okresu. Jak zauważa Daniel J. Cook, nie-

¹ D.J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague 1973, s. 183–184.

² J. Habermas, *Praca i interakcja. Uwagi o jenajskiej Filozofii ducha Hegla*, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 221.

³ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 183–184.

⁴ E. Iljenkow, *Logika dialektyczna*, tłum. W. Krzemięń, Warszawa 1978, s. 147–149.

miecki filozof w wykładach z Jeny znacznie szerzej niż w późniejszych pismach rozwija tematykę języka jako podstawowej formy ludzkiej ekspresji⁵. Stabilizacja jego myśli wiązała się przy tym z odejściem od zagadnień językowych rozważanych w wykładach jenajskich i *Fenomenologii ducha*⁶, co z kolei mogło się łączyć z wypracowaniem już określonego języka filozoficznego, ale też wyczerpaniem ówczesnej wiedzy lingwistycznej w zakresie formalnej struktury języków naturalnych, w związku z czym Hegel przeszedł do zagadnień bardziej okołojęzykowych i ogólnosemiotycznych.

Wskazane założenie czytelnicze zostało odzwierciedlone w strukturze niniejszego artykułu. Część pierwsza poświęcona jest wykładom jenajskim Hegla, ze szczególnym uwzględnieniem wątków językowych. Jednocześnie konfrontuję moją argumentację z dwoma starszymi tekstami: *Pracą i interakcją* Jürgena Habermasa i *Heglem w Jenie* Alexandre'a Koyrégo. Do pierwszego z nich odnosi się główna teza niniejszej pracy, natomiast drugi pomaga wpleść wątki związane z tematem historii u Hegla do problematyki języka. Zestawienie tych dwóch motywów ulega następnie mojej autorskiej interpretacji w kontekście narracji całego artykułu.

Część druga dotyczy *Fenomenologii ducha* – z podobnym nastawieniem czytelniczym co w wypadku wykładów jenajskich. Ponadto moją argumentację dzielę, poza omówieniem roli języka w programie filozoficznym *Fenomenologii ducha* w ogóle, na punkty odnoszące się do fragmentów tej książki w największym stopniu uwikłane w zagadnienia językowe i najistotniejsze dla rekonstrukcji heglowskiej teorii języka. Kolejno dotyczą one: zdania spekulatywnego, roli języka w rozwoju poznawczym człowieka i w końcu intersubiektywności, ze szczególnym uwzględnieniem dialektyki panowania i służebności.

Na część trzecią składa się zebranie wniosków ze zmiany podejścia do języka u wczesnego Hegla. Zakończenie syntetyzuje poruszone w artykule wątki, odnosząc moje ustalenia do literatury przedmiotu.

Warto ponadto wskazać, że w wypełnianiu postawionego sobie tutaj zadania kieruję się uwagą Marcina Poręby, że najlepsze dla pisania o Heglu jest wykorzystanie języka „minimalnego” – w najmniejszym stopniu przesiąkniętego naleciałościami z rozmaitych dyskursów⁷. Jednocześnie pozwalam sobie momentami na

⁵ Tamże, s. 40–41.

⁶ M.N. Forster, *Hegel on Language*, w: tegoż, *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford 2011, s. 156.

⁷ Zob. M. Poręba, *Hegel w siłach współczesności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2015, nr 1(41), s. 363–373.

mocniejsze osadzenie czynionych tu rekonstrukcji w heglowskiej terminologii, ponieważ zależy mi na pokazaniu, jak wyrażona *explicite* heglowska filozofia języka koresponduje z pojęciowością jej autora.

2. Problematyka języka w jenajskiej *Filozofii ducha*

2.1. Charakterystyka okresu jenajskiego

W tej sekcji omawiam tematykę języka jako jeden z aspektów heglowskiej myśli okresu wykładów jenajskich. Refleksja językowa rozwija się w nich oczywiście w relacji do licznych innych zagadnień, którym jednak siłą rzeczy poświęcam uwagę tylko w stopniu koniecznym dla prowadzonej tu argumentacji. Obszarów teorii rozwijanej w tym czasie przez Hegla jest skądinąd wiele, bo przystępował on do nauczania w Jenie z przyświecającą mu ideą stworzenia podręcznika filozofii systemowej. Miała się ona składać z czterech części: *Logiki i metafizyki*, *Filozofii natury*, *Systemu etyczności* (później zamienionego na *Filozofię ducha*) i wreszcie teorii „idei absolutnej”, łączącej sztukę, religię oraz filozofię⁸. W architektonice tych wykładów brakuje jednak wyprowadzenia wspólnej idei jednoczącej poszczególne części systemu; są to raczej przygotowawcze szkice i notatki, aczkolwiek można w nich znaleźć bardzo dużo interesujących uwag na temat języka.

W *Systemie etyczności* z 1802 roku Hegel pisze o mowie jako najbardziej racjonalnym medium dostosowania przez człowieka świata do własnych potrzeb. Rzeczywistość języka całkowicie podporządkowuje się jego idealności, co czyni go naturalnym członem średnim inteligencji jako absolutnej idealności. Już tutaj pojawia się trojokie rozróżnienie abstrakcyjnych wzorców relacji dialektycznych na mowę, narzędzie i własność rodzinną⁹, zachowane we wszystkich wersjach systemu z Jeny.

Hegel rozpoczyna rozważania od gestu, miny – ogólnej postaci naturalnej intuicji, chwilowego uzewnętrznienia wewnętrznego uczucia. Gest zostaje zobjektywizowany w cielesnym znaku, ale to dopiero słowo mówione jednoczy subiektywność gestu i obiektywność znaku cielesnego. W słowie występują oba aspekty posługiwania się znakami: subiektywizująca artykulacja i obiektywizu-

⁸ H.S. Harris, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801–1806)*, Oxford 1983, s. xlix–l, 103.

⁹ G.W.F. Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, tłum. H.S. Harris, T.M. Knox, Albany 1979, s. 113–115.

jąca samoświadomość. Słowo pozostaje jednak na poziomie indywidualnej jednostki ludzkiej. Dlatego filozof przechodzi do omówienia formowania się relacji uznania w rodzinie, stosunkach ekonomicznych oraz państwie prawa, aby znaleźć odpowiedni grunt dla idei absolutnej¹⁰.

W *Filozofii ducha* z roku 1803/1804 Hegel zajmuje się zagadnieniem języka już w bardziej usystematyzowany sposób¹¹. Mowa, narzędzie i własność rodzinna są tu trzema poziomami formalnego pojęcia świadomości, zyskującymi realne istnienie dopiero jako przynależne danemu ludowi. Język nie bez powodu znajduje się na pierwszym poziomie rozwoju świadomości. Świadomość na samym początku jest bowiem niema, pogrążona w zwierzęcej zmysłowości. Wyodrębnia się z tej sfery dopiero dzięki wytworzeniu języka i pamięci¹².

Mowa, którą posługuje się świadomość wyposażona w język, polega na odnoszeniu do siebie nazw. Te z kolei nabierają znaczenia pod warunkiem wejścia w systemowe relacje z innymi nazwami, przechowywanymi w pamięci. Systematyzacja pozwala językowi zaniknąć w świadomości, utożsamionej z systemem znaków¹³. Widać tutaj mechanizm „zapominania” języka, w którym indywidualna świadomość uniwersalizuje samą siebie, a tym samym naraża na konflikt z inną jednostką o odmiennym sposobie usystematyzowania obiektywizacji. W mówieniu indywidualna samowiedza zostaje postawiona naprzeciw innych i może w nich rozpoznać siebie samą. Dzięki temu język staje się efektem uewnętrznienia relacji z pozostałymi członkami grupy. Osiąga zatem swoje prawdziwe istnienie dopiero jako wytwór pewnego ludu, w którym indywidualne sposoby mówienia podlegają rekonstrukcji i unifikacji¹⁴.

Filozofia ducha z 1805/1806 roku poświęca więcej uwagi istnieniu ducha jako indywidualnej świadomości, natomiast analiza języka i relacji nazywania zajmuje większą część sekcji dotyczącej ducha abstrakcyjnego¹⁵. Całość dzieli się na etapy najpierw tyżące się właśnie rozwojowi ducha abstrakcyjnego, a następnie ducha rzeczywistego i konstytucji. W pierwszej części konstruowana jest jedność inteligencji i woli (aspektów obiektywizujących i subiektywizujących psychiki) w ich abstrakcyjnych określeniach, w drugiej jedność ta zostaje przeniesiona na

¹⁰ Tamże, s. 114–116.

¹¹ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 28–30.

¹² Tamże, s. 218, 226, 228.

¹³ Tamże, s. 222–223, 225–226.

¹⁴ Tamże, s. 31, 71–73.

¹⁵ Tamże, s. 35.

grunt rzeczywistych praktyk uznanych w społeczeństwie, by wreszcie na ostatnim etapie cała konstrukcja została ugruntowana instytucjonalnie w państwie¹⁶.

Punktem początkowym filozofii ducha jest świadomość. Aby mógł zajść proces samouświadomienia się ducha, konieczne jest, by otrzymał on postać cielesną, ponieważ tylko wcielona jednostkowość może działać jako wolna istota wobec całości wszechświata. Ze względu na skończony charakter jednostki ludzkiej potrzebuje ona wspólnotowego medium, w którym ucieleśniony duch wybije się ponad jednostkowość, by dostąpić pełni samowiedzy¹⁷. Tym medium oczywiście okazuje się język, który pozwala na opuszczenie bezpośredniej zmysłowości zwierzęcej egzystencji przez wytwarzanie i uwewnętrznianie obrazów. Ten wewnętrzny świat obrazów istnieje tylko w relacji do Ja, które łączy je w systemową całość. W systemie znaków zinternalizowane doświadczenie zmysłowe podlega eksternalizacji i tym samym się konkretyzuje. Język jest zatem pierwszą zewnętrzną i obiektywną formą istnienia ducha¹⁸.

Dzięki użyciu nazw świadomość zostaje wypełniona nie rzeczywistym światem, ale jego znakami, które pozwalają zachować to, co już w nim nieobecne. Mnogość nazw wobec jednorodności doświadczenia zmysłowego wskazuje na to, że świadomość ujęzykowiona zaczyna postrzegać świat jako konglomerat poszczególnych przedmiotów – momentów stabilności procesów przyrodniczych¹⁹. Mówiąc słowami Hegla: „Za sprawą nazwy przedmiot wykluwa się z Ja jako coś bytującego”²⁰. W innym miejscu czytamy, że w użyciu języka „[d]uch odnosi się do samego siebie”²¹. Duch nie natrafia bowiem na obiektywnie istniejącą poza nim rzecz, gdyż ta jawi mu się tylko w użyciu znaku. „[P]rawdziwym bytem przedmiotu [jest] coś zupełnie innego niż to, co dane jest w oglądzie”²². Z uwagi na brak wewnętrznej treści przedmiotu znaczenie nazwy nie może być nabudowane na relacji z nim, lecz pochodzi ze świadomości. „Wyłącznie Ja jest nośni-

¹⁶ Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805–6) with Commentary, red. L. Rauch, Detroit 1983, s. 17, 29, 57. Stosuję tu terminologię wykorzystaną w: G.W.F. Hegel, *Wykłady jenańskie. Filozofia ducha*, tłum. P. Graczyk, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 56–72.

¹⁷ H.S. Harris, *Hegel's Development...*, dz. cyt., s. 302, 307–308.

¹⁸ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 35–38.

¹⁹ H.S. Harris, *Hegel's Development...*, dz. cyt., s. 319–320.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady jenańskie...*, dz. cyt., s. 58–59.

²¹ Tamże, s. 59.

²² Tamże.

kiem, przestrzenią i substancją nazw [...]. Ja zmuszone jest zatem wejrzeć w siebie jako zasadę ich uporządkowania”²³.

2.2. Jenajski okres twórczości Hegla w ujęciu Habermasa i Koyrégo

Wszystkie trzy wersje jenajskiego systemu filozoficznego wyróżniają się na tle reszty pism Hegla tym, że ich pierwsza publikacja przypada dopiero na lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku, a więc długo po śmierci autora. W związku z tym interpretacja tych tekstów zaczęła być kształtowana dopiero przez teoretyków dwudziestowiecznych. Powołuję się tu zatem na dwa zasługujące na uwagę artykuły: *Praca i interakcja. Uwagi i jenajskiej Filozofii ducha Hegla* autorstwa Habermasa oraz *Hegel w Jenie* Koyrégo z 1934 roku, który zresztą daje jedno z pierwszych świadectw recepcji opublikowanych drukiem wykładów niemieckiego myśliciela. Rekonstrukcje fragmentów argumentacji wskazanych autorów stanowią tu punkt wyjścia do moich autorskich interpretacji.

Tekst Habermasa jest istotny właśnie dlatego, że w niniejszej pracy podejmuję trop rozproszonych uwag niemieckiego badacza na temat pozycji języka w heglowskim systemie. Autor *Pracy i interakcji* analizuje relacje wykładów jenajskich Hegla i *Fenomenologii ducha* w kontekście całości heglowskiego systemu filozoficznego. Stawia tezę, że systematyka procesu rozwoju ducha opracowana w ramach jenajskiej *Filozofii ducha* składa się na model systemu zarzucony na rzecz tego, którego konstrukcję rozpoczęła *Fenomenologia*. W świetle wniosków Habermasa można lepiej zwrócić uwagę na aspekt językowy wczesnej myśli Hegla i przedstawić go w relacji do całości jego projektu filozoficznego.

Habermas zadaje pytanie o źródło jedności jenajskiego systemu Hegla, zważywszy, że rozpada się on na trzy heterogeniczne wzory relacji dialektycznych. Podstawowe wzorce formowania się relacji dialektycznych pod postacią języka, pracy i rodziny sprowadza do wspólnego mianownika intersubiektywności, osiąganey na gruncie dialektyki rozpoznania siebie w tym, co inne. Zgodnie z tym Hegel w późniejszym czasie ujmuje rozwój ducha w jednym ruchu, w którym dokonuje się autorefleksja ducha absolutnego. Zmiana systematyki wykładu po- ciąga za sobą utratę dotychczasowego znaczenia kategorii języka dla konstrukcji całego systemu²⁴.

²³ Tamże, s. 60.

²⁴ J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt., s. 216–217, 222–224.

W kwestii roli języka dla jenańskiej konstrukcji ducha abstrakcyjnego Habermas wyciąga liczne wnioski. Sam abstrakcyjny system symboli to jednak za mało, żeby zagwarantować stałość znaczeń i ich intersubiektywną ważność. W wymiarze ducha rzeczywistego „dopiero język jakiegoś ludu staje się prawdziwym językiem”²⁵, ponieważ tylko wspólnota kultury zapewnia stałość odniesienia wyrażeń języka. Niemniej dopiero praca pośredniczy w wytworzeniu świadomości chytrej, która podporządkowuje wytwory ducha poszerzeniu indywidualnej wolności. Panowanie nad przyrodą za pośrednictwem znaków historycznie nie przynosi zaś takiego rezultatu, gdyż pozostawia subiektywną świadomość pod władzą obiektywnych wytworów ducha²⁶.

Cook zwraca uwagę, że Habermas zajmuje się głównie pomysłami Hegła dotyczącymi alienacji, pracy i stosunku etycznego, w gruncie rzeczy pomijając większość materiału odnoszącego się do języka²⁷. Habermasa bardziej interesuje wzajemny stosunek tytułowych prac i interakcji niż stosunek zastosowania symboli do obu dalszych określeń ducha²⁸. Nie jest on jednak w stanie uniknąć oparcia na terminologii językowej, by opisać naturę ducha u Hegła, co wiąże się z użyciem takich pojęć jak „komunikacja”, „symboliczne przedstawienie” itd.²⁹ Pozostaje zatem pytanie o relację aspektu językowego wczesnej myśli Hegła do całości jego projektu filozoficznego i jedność heglowskiej filozofii języka w ogóle.

Ciągłość między wykładami jenańskimi i dojrzałym okresem twórczości Hegła, którą kontestował później Habermas, dostrzega jednak Koyré. O ile w jego ujęciu historia systemów niemieckiego filozofa jest historią poszukiwania podstawy teoretycznej reintegracji ducha, o tyle w tym wypadku – w przeciwieństwie do wcześniejszych pism Hegła – ciągłość miałyby się przejawiać w ugruntowaniu rozważań w apriorycznej konstrukcji rozumu. Rozum bowiem, wnikać we własną strukturę, rozpoznaje w rozwoju kulturowym proces przezwyciężania konfliktu przeciwieństw. Schemat pojęciowy, który od *Fenomenologii ducha* Hegel rozwija *in abstracto*, w Jenie pozostaje jeszcze sformułowany zasadniczo *in concreto*, ponieważ metoda filozofa wciąż pozostaje materialnie związana z rzeczywistymi problemami, których dotyka³⁰.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. 19: *Jenenser Realphilosophie I*, Leipzig 1932, s. 235. Tłumaczenie za: J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt.

²⁶ J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt., s. 212, 217–218, 223.

²⁷ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 38.

²⁸ J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt., s. 218.

²⁹ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 38–39.

³⁰ A. Koyré, *Hegel w Jenie*, tłum. P. Herbich, K. Szydłowski, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 76–78, 81.

Konieczność ugruntowania metody dialektycznej w materiale zjawisk kulturowych jest zatem świadectwem niepełnego jeszcze usamodzielnienia dialektyki w wykładach jenajskich. Stąd też bierze się trychotomiczny podział modeli relacji dialektycznych w jenajskiej filozofii ducha. Elementy tej filozofii osiągają jedność dopiero w ramach dialektyki historii. Koyré zresztą wychodzi z założenia, że Hegel od samego początku traktuje rzeczywistość duchową jako z gruntu historyczną. To właśnie dialektyka historii staje się bowiem podbudową heglowskiej konstrukcji absolutu, czyli wiecznego ruchu immanentyzacji nieskończoności, ujednoczenia wielorakości sprzecznych faktów o świecie. Absolut nadaje spójność kolejnym etapom rozwoju ducha oraz wytworzonym przez niego formom kultury. Szczególną historyczność ducha, w której przejawia się dążenie do realizacji przeznaczenia człowieka – wiedzy absolutnej, Hegel przeciwstawia ahistorycznej czasowości życia³¹.

Opisanie historyczności ducha i dialektycznego charakteru czasu to punkt zwrotny w historii myśli Hegla. Na gruncie tych idei możliwe było utożsamienie logiki i historii oraz rozwinięcie dialektyki ducha jako wyrazu najwyższej rzeczywistości w metafizyce heglowskiej³². Niemniej Koyré utrzymuje, że właśnie z fragmentów jenajskiej filozofii Hegla można wyraźniej odczytać założenia późniejszego systemu, takie jak choćby tożsamość logiki i historii, jako że konstrukcja tych założeń z czasem utraciła jasność³³. Warto z tej perspektywy spojrzeć na problematykę języka.

2.3. Język i historia

Wobec dotychczasowych ustaleń pozycja nadana problematyce języka przez Hegla w konstrukcji jego systemu okazuje się stwarzać pewne trudności. W kontekście ustaleń Koyrégo na temat doniosłości historii w konstrukcji heglowskiego systemu chciałbym omówić relację historia–język jako dwóch wielkich struktur zapośredniczenia u niemieckiego filozofa.

O ile historia w połączeniu z językiem stopniowo realizują idealne kategorie ducha³⁴, o tyle sama historia jest tym procesem realizacji, która spełnia się w konkretnych instytucjach. Język natomiast musi poniekąd „nadrabiać” swoje zapóźnie-

³¹ Tamże, s. 78, 81–83.

³² Tamże, s. 82–84.

³³ Tamże, s. 99–100.

³⁴ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 59.

nienie względem historii i pod jej wpływem się aktualizuje. Język nigdy zatem nie dorówna historii i zawsze będzie względem niej „wybrakowany”.

Asymetria języka i historii stwarza istotny problem w interpretacji myśli heglowskiej. Jak pokazuje bowiem ostateczny kształt dorobku Hegla, historia (podobnie zresztą jak język) nie daje się sprowadzić do pojedynczego elementu konstrukcji systemu jego filozofii, lecz stanowi spoiwo całej tej konstrukcji. Niemniej to jej zostaje przeznaczony cykl wykładów wydany w końcu w formie książkowej, w polskim przekładzie znany jako *Wykłady z filozofii dziejów*³⁵. Nie mamy do czynienia z niczym podobnym w wypadku języka, którego tematyce poświęcone są różne, oddzielone od siebie ustępy poszczególnych dzieł Hegla i których nie łączy żadna ciągłość narracji.

Proponuję więc, żeby ahistoryczny charakter języka odczytać jako relikwiny historii zastygłej w formie systemu. Język oddaje wszak ruch rzeczywistej historii jedynie w grze terminologii. Z tego zaś wynika kolejny wniosek – mianowicie niepełne jeszcze uhistorycznienie systemu jenajskiego otwarło pole na większą systematyzację teorii języka. Później ta możliwość została utracona. Jeżeli coś miało zawazyć na tym przeskoku w konstrukcji heglowskiego systemu, należałoby wskazać właśnie na ahistoryczność języka. Język jako przedmiot namysłu filozoficznego został bowiem poniekąd zmarginalizowany w przejściu od wykładów jenajskich do *Fenomenologii ducha*, a na pewno poważnemu przekształceniu uległo rozmieszczenie tematyki językowej w ramach całego omawianego systemu.

Chciałbym ponadto wskazać na możliwość charakterystyki języka jako relikwiny świata przyrody, w którym „nie dzieje się nic nowego pod słońcem”³⁶, przeniesionego do królestwa ducha. Mimo że język jest wytworem ducha, nie przynosi żadnej nowości charakteryzującej zmiany zachodzące w jego świecie. Ekspresja językowa otwiera pole dla wszelkich historyczno-kulturowych przeobrażeń, ale język rozumiany jako samodzielna totalność umieszcza dwie jednostki w stosunku wzajemnego dążenia do unicestwienia. W systemie języka, podobnie jak w przyrodzie, „wielokształtna gra [...] form sprowadza nudę”³⁷.

Wytworzenie języka jest zatem symptomem refleksji konfrontującej się ze sobą przyrody, która – jak się okazuje – była dotąd niemym duchem. Dopiero

³⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

³⁶ Tamże, s. 81.

³⁷ Tamże.

w nazwie zostaje pokonana zwierzęcość³⁸. Język oznacza w związku z tym przewyciężenie natury w przeciwstawieniu się przyrodniczości samej sobie, albowiem duch w ogóle jest tym bytem, który swoją tożsamość przeciwstawia sobie samemu. Wychodząc z przyrody, ustanawia ją jako zniesioną³⁹. Język pozostaje nam jako jedyny ślad oryginalnej przyrodniczości człowieka, gdyż jest produktem jej rozdzielenia się. Jak sądzę, jest to motyw pozwalający pogodzić duchowość języka z jego zasadniczą ahistorycznością.

Wskazane napięcia towarzyszące pojęciu języka nie stanowiły dla Hegla zbyteźnego problemu, gdy konstruował system wyłożony w Jenie. Oczywiście mamy już w tamtym okresie do czynienia z logiką, filozofią przyrody i filozofią ducha. Natomiast fakt niedostatecznego jeszcze sprobematyzowania historyczności ducha oznacza, że jego wytwory podpadające pod trzy wzorce relacji dialektycznych nie podlegają na razie periodyzacji w ramach dialektycznego rozwoju dziejów, co dokonuje się dopiero w *Fenomenologii ducha*.

3. Wątki lingwistyczne w *Fenomenologii ducha*

3.1. Program *Fenomenologii ducha*

Zanim przejdę do rozważań na temat problematyki języka w *Fenomenologii ducha*, chciałbym poświęcić parę zdań programowym założeniom tego dzieła, które są już szerzej zakrojone niż w wypadku systemów filozoficznych z Jeny.

W *Fenomenologii* można zasadniczo doszukać się kontynuacji wątków z jenajskiej *Filozofii ducha* – choćby w tym, że świadomość konfrontuje się ze światem przez stopniowe uświadamianie sobie kolejnych etapów zapośredniczenia swojej wiedzy. Każde kolejne świadomościowe uporządkowanie rzeczywistości upada w obliczu tego, że nowo ustanowiona bezpośredniość w istocie okazuje się pozorna. Jednocześnie w przeciwieństwie do systemu jenajskiego, który traktuje akt nadania znaczenia językowego jako pierwszy etap rozwoju ducha, system *Fenomenologii* ogranicza język do szczególnego sposobu wyrażenia prawdy przynależnej kolejnym szczeblom tego rozwoju. Dialektyka rozgrywa się zatem w ję-

³⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie...*, dz. cyt., s. 59.

³⁹ Tamże, s. 56.

zyku o tyle, o ile heglowska spekulacja filozoficzna wykorzystuje język każdej postaci wiedzy do przeciwstawienia jej pozostałym⁴⁰.

Dla niemieckiego filozofa samospełnienie się umysłu jako całości jest jego ostatecznym zadaniem i celem samym w sobie. W efekcie jest to też źródło systemowej orientacji myśli heglowskiej⁴¹. Dążąc do wypełnienia zadania doprowadzenia umysłu do pełni samowiedzy, doktryna heglowska nie może już poprzestać na zwykłym języku przedmiotowym, ale wymaga rozwinięcia refleksyjnego metajęzyka, w którym nie ma się liczyć adekwatność odniesienia przedmiotowego, lecz uchwycenie ruchu danego pojęcia.

Jeżeli język jest medium aktualizacji przekazu kulturowego, wszelkie przekształcenia w obrębie kultury będą odzwierciedlane nie przez wymianę systemu językowego, a analogiczne przekształcenia w obrębie jego struktury. Tym samym pojęcia zachowują swoją tożsamość, jednocześnie podlegając semantycznym przeobrażeniom w procesie przechodzenia ducha na kolejne szczeble rozwoju świadomości. Dialektyka nie sytuuje się więc poza interpretowanym systemem znaczeń, a w jego obrębie – wykorzystuje jego reguły do rekonfiguracji relacji pomiędzy elementami systemu⁴².

Marcin Pańków argumentuje, że myśl Hegła w swoim krytycznym wymiarze jest zwrócona przeciwko filozofii reprezentacji „jako paradygmatu zakładającego, że myślenie odtwarza znaczenia już istniejące”⁴³. W celu realizacji swojego filozoficznego projektu niemiecki autor dąży do przełamania alternatywy opisu i krytyki. Tak rozumiana dialektyka nie zajmuje się realnością danych bytów, lecz funkcjonuje jako metajęzyk służący do reinterpretacji ustanowionych znaczeń jako podlegających konstrukcji⁴⁴.

Hegel przełamuje w metafizyce arystotelesowski paradygmat substancji na rzecz paradygmatu funkcji. Przejście od substancji do funkcji znaczy, że materią u dziewiętnastowiecznego filozofa jest sama refleksja. Różnica ontologiczna w konsekwencji przemiany metafizycznego paradygmatu staje się różnicą pojęcia⁴⁵. Nie jest tu istotny status ontologiczny bytów, których dotyczą sądy, i sposób,

⁴⁰ D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 42–43.

⁴¹ J. McCumber, *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Evanston 1993, s. 7.

⁴² M. Pańków, *Hegel i pozór*, Warszawa 2014, s. 53.

⁴³ Tamże, s. 9.

⁴⁴ Tamże, s. 50–53.

⁴⁵ Tamże, s. 177–178, 216.

w jaki się do nich odnoszą. Spekulacja filozoficzna Hegla ogranicza się do relacji pomiędzy samymi terminami wykorzystanymi w filozoficznych sądach i tego, w jaki sposób te relacje tworzą informacyjne tło dla kontaktu człowieka ze światem oraz jego praktyk komunikacyjnych. Depozytem informacji tła jest kultura, a dialektyka ma ujawnić logiczną strukturę historycznego nagromadzenia tych informacji w kulturze⁴⁶.

Na kolejnych etapach tej dialektyki powracają – ze zróżnicowaną intensywnością – kwestie lingwistyczne. Najpożyteczniejsze dla struktury argumentacji w tej sekcji będzie skupienie się na tych fragmentach, w których najdobitniej uwydatnia się uwikłanie Hegla w problematykę języka. Jak wynika z lektury *Fenomenologii ducha*, tych zagadnień niemiecki filozof nie rozwija w sposób systematyczny, lecz w rozrzuconych po całej książce fragmentach, do których omówienia przejdę w następnej części artykułu.

3.2. Zdanie spekulatywne

Pierwszym takim wypadkiem, idąc za porządkiem tekstu, jest część przedmowy, w której Hegel pisze o spekulatywnym użyciu zdania. Jest to produkt metafizycznej refleksji nad językiem, w której niestandardowe wykorzystanie jego struktur wykazuje możliwość ich transformacji. Największym problemem logicznej formy sądu jest dla niemieckiego filozofa asymetria struktury podmiotowo-orzecznikowej. Orzecznik wyraża zawsze tylko jeden atrybut podmiotu. W celu adekwatnego odzwierciedlenia procesu wytwarzania pojęć należy więc odwrócić logiczny ruch zdania w kierunku predykatu, który wchłonawszy podmiot gramatyczny, zwraca się ku podmiotowi myślenia, a ten w konsekwencji okazuje się sprawcą całego ruchu⁴⁷. Teoria czyniąca z sądów podstawową kategorię myślenia nie zdaje jednak sprawy z pochodzenia predykowanych podziałów, które musiałyby zatem być uprzednio dane⁴⁸.

Jako jeden z przykładów zdania spekulatywnego Hegel przywołuje zdanie „Bóg jest bytem”. Jak sam pisze, w zdaniu tym „orzecznikiem jest *byt*, ale *byt* posiada znaczenie substancjalne, w którym podmiot się rozplywa”⁴⁹. Podmiot

⁴⁶ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 173–175.

⁴⁷ C.F. Lau, *Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition*, w: *Hegel and Language*, red. J.O. Surber, New York 2006, s. 59–63.

⁴⁸ J.O. Surber, *Introduction*, w: *Hegel and Language...*, dz. cyt., s. 12.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, s. 79.

traci swój stabilny ontologicznie status i zostaje wchłonięty przez orzecznik, wyrażający w pełni jego istotę.

Alexander Schubert przestrzega, by wbrew temu, co ten przykład może sugerować, kwestii zdania spekulatywnego nie redukować do analizy zdań tożsamościowych⁵⁰. Hegel wprawdzie pisze, że zdanie spekulatywne jest formalnym przeobrażeniem zdania tożsamościowego⁵¹, nie jest ono jednak rodzajem tautologii, gdyż tej brakuje właśnie spekulatywnego ruchu koniecznego do informacyjnego wzbogacenia refleksji filozoficznej.

Analogia relacji podmiotu gramatycznego z predykatem oraz podmiotu ontologicznego z treścią jego myśli odzwierciedla jedność ugramatycznionego umysłu z jego leksykalną treścią⁵². Podmiot u niemieckiego filozofa nie jest bezpośrednio ugruntowany w sobie samym, lecz znajduje rzeczywistą podstawę własnego istnienia w rozwoju formacji ducha jako jego wytworów. Co więcej, znaczy to, że podmiot nie jest identyczny sam ze sobą. Centrum heglowskiego systemu stanowi paradygmatyczny przykład potraktowania przez filozofa różnicy, której zniesienie nie jest jej anulowaniem, lecz relacyjną dystrybucją w totalności określeń. Konstrukcja zdania spekulatywnego będzie miała dalej niebagatelne znaczenie dla wyznaczenia roli języka naturalnego w teorii ducha absolutnego.

3.3. Od pewności zmysłowej do języka

W następnej kolejności po przedmowie temat języka obecny jest już od początkowych stron pierwszego rozdziału *Fenomenologii ducha*. Pewność zmysłowa, której jest on poświęcony, jeśli nadać jej treści formę poznawczą, musi posłużyć się pewnymi kategoriami, takimi jak: „ja”, „teraz”, „tu” czy „to oto”. Wyrażenia te odnoszą się do poszczególnych elementów pewności zmysłowej jako bezpośrednio istniejących⁵³. Sformułowania te to okazjonalizmy – wyrażenia indeksowane, które mogą być wydzielone z powtarzalnego schematu użycia. Wyrażenia tego typu, chociaż nie są pełnoprawnymi uniwersaliami, presuponują już pewną uniwersalną ideę.

⁵⁰ A. Schubert, *Pierwotna podzielność pojęcia i dialektyczny ruch zdania: konstytucja podmiotu*, tłum. M. Pańków, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 1(7), s. 209–210.

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 78.

⁵² J. Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, New York 2007, s. 118–119.

⁵³ Tamże, s. 115–116.

Przejście od okazjonalizmów do nazywania konkretnych przedmiotów pewności zmysłowej wyznacza moment wyobcowania świadomości, która twierdzi, że to właśnie sfera przedmiotowa jest źródłem prawdy doświadczenia⁵⁴. Z takim pojmowaniem świata wiąże się zasadniczy problem: „ta oto zmysłowa rzecz, która jest przedmiotem mniemania, jest nieosiągalna dla języka, jako że język należy do [dziedziny] świadomości, do tego, co samo w sobie ogólne”⁵⁵. Rzeczywista partykularność przedmiotów jest dla świadomości, posługującej się tylko terminami ogólnymi, czymś nieosiągalnym, a zatem też nieprawdziwym.

Język rzeczywiście pojawia się od pierwszych chwil istnienia heglowskiej konstrukcji świadomości, ale występuje także nieujęty wymiar jej istnienia – czysta bezpośredniość wrażenia zmysłowego⁵⁶, o której „sposobie występowania” – idąc za Heglem – nie można nawet nic powiedzieć, a jest ona przecież poznaniem najbogatszym, bo podmiot niewydzielony jeszcze z nieskończoności bytu stanowi z nim jedno. Zdanie sobie sprawy z tej pierwszej postaci prawdy jest jednocześnie utratą pierwotnego doświadczenia, którego skromna treść zostaje świadomości zwrócona w pojęciu, ta zaś od teraz będzie próbowała wrócić do pełni doświadczenia⁵⁷.

Sprzeczność między pozornym źródłem prawdy w świecie przedmiotowym i faktyczną nieprawdliwością jego elementów napędza przejście do etapu postrzeżenia. Postrzeżenie odnajduje prawdę bezpośredniej pewności w ujęciu jej przedmiotu jako czegoś ogólnego⁵⁸. Ponieważ przedmiot zostaje w ogólności zapośredniczony, „ukazuje się jako rzecz o wielu własnościach”⁵⁹. Wielość tych własności wprowadza jednak do pojęcia przedmiotu na mocy różnicy negację. Jedna własność jest negacją drugiej, gdyż obie są określone jako sobie przeciwstawne. Określoność pozwala przekroczyć abstrakcyjną rzeczowość, by powołać konkretną rzecz. Wydobyć jednostkowego istnienia rzeczy z ogólnego medium rzeczowości jest zaś symptomem niedostrzeżenia pustej gry abstrakcji pochodzących od nas samych. „Gnany przez owe nicości”⁶⁰ rozsądek próbuje nadać

⁵⁴ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 153.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 128.

⁵⁶ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 11.

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 113–114.

⁵⁸ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 153.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 131.

⁶⁰ Tamże, s. 149.

abstrakcyjnym określeniom konkretny byt, który w końcu odnajdzie w świecie nadzmysłowym, co jest prawdą platońskiego realizmu pojęciowego.

Zapośredniczenie sfery przedmiotowej w systemowo skoordynowanej pojęciowości napotyka na zasadniczą trudność w tym, że indywiduum zawsze będzie miało pewien treściowy naddatek, którego ogólne pojęcie nie może oddać. Różnica ta ujawnia się w pojęciu siły – stopnia przemiany wymykającej się pojęciowemu określeniu. Skoro rzecz jest tylko przejawem siły, to jest też jedynie czymś zewnętrznym wobec niedosięgniętego znaczenia⁶¹. Dopiero rozpoznanie, że ten nadzmysłowy świat czystej pojęciowości jest rzeczywiście podmiotową kreacją, prowadzi do ukonstytuowania się samoświadomości⁶², a jednocześnie zamyka formację języka pod postacią abstrakcyjnego systemu.

Michael N. Forster odczytuje kolejne rozdziały *Fenomenologii ducha* jako analizę historycznych sposobów ujmowania statusu ontologicznego pojęć, która prowadzi wreszcie do stanowiska heglowskiego, zgodnie z którym pojęciom nie przysługuje bytowa niezależność. Kolejno mają to być: znaczenie jako bezpośrednie odniesienie (*Pewność zmysłowa...*), platońska teoria znaczenia jako mentalnego kontaktu z inteligibilną formą, czyli ontologiczny realizm pojęciowy (*Siła i rozsądek...*)⁶³, a na koniec stoicka teoria lektonu (*Stoicyzm*), służąca subiektywizacji inteligibilnej pozaświatowej formy idealnej, którą w rzeczywistości Ja postrzegające włada i wytwarza ją w celu zapośredniczenia poznania⁶⁴.

Z kolei sceptycyzm (*Sceptycyzm*) to etap, na którym świadomość rezygnuje z jakiegokolwiek ważności odniesienia przedmiotowego, ponieważ uniwersalność doświadczenia musiałaby być konstytuowana każdorazowo przez subiektywną działalność⁶⁵, tym samym przybierając formę świadomości nieszczęśliwej, której brakuje sposobu uprawomocnienia swojej relacji do świata, albowiem nie widzi czynnika łączącego ją z pozostałymi świadomościami⁶⁶. Tematyka odniesienia przedmiotowego powraca jeszcze w rozdziale o fizjognomice i frenologii (*Obserwacja [...] : fizjognomika i frenologia*), w którym autor rozprawia się z empirystyczną teorią znaczenia jako subiektywnej idei⁶⁷.

⁶¹ J. Simon, *Filozofia znaku*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2004, s. 93–94.

⁶² D.J. Cook, *Language in the Philosophy...*, dz. cyt., s. 55–56.

⁶³ M.N. Forster, *Hegel on Language...*, dz. cyt., s. 160, 163–164.

⁶⁴ J. Vernon, *Hegel's Philosophy...*, dz. cyt., s. 48.

⁶⁵ Tamże, s. 49.

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 240–241.

⁶⁷ M.N. Forster, *Hegel on Language...*, dz. cyt., s. 160, 163–164.

Hegel przewycięża te historyczne niedociągnięcia, zrównując znaczenie ze społecznie uwarunkowanym użyciem słów, co w układzie treściowym *Fenomenologii* pokrywałoby się też z przejściem świadomości nieszczęśliwej do rozumu, aczkolwiek ten stan rzeczy konsoliduje się dopiero w duchu, którym rozum się staje, „kiedy jego pewność, że jest wszechrealnością, zostaje podniesiona do godności prawdy i kiedy uświadamia sobie, że on sam jest swoim światem, a świat jest nim samym”⁶⁸. Rozum obserwujący jeszcze szuka bowiem w świecie porządku jako pochodzącego od odrębnego bytu samego w sobie, nie rozumiejąc, że to on sam jest tym porządkiem.

3.4. Panowanie, służebność i pojednanie

O ile dotychczas rekonstruowałem teorię Hegla z *Fenomenologii ducha* przede wszystkim w zakresie stosunku świadomości do przedmiotu jej przedstawień, o tyle teraz chciałbym przejść do kwestii związanych z samowiedzą jako świadomością Ja oraz dotyczących wzajemnego stosunku samowiedz. W *Fenomenologii* problematyka ta jest zasadniczo skupiona w zagadnieniu walki o uznanie, rozwijanej pod figurą dialektyki panowania i służebności. Konstrukcja tej dialektyki z omawianego dzieła, jak wspomina Habermas, po raz kolejny daje wspólną podstawę trzem podstawowym modelom relacji dialektycznych z sekcji wykładów jenajskich poświęconej duchowi abstrakcyjnemu, co nie ma już miejsca w późniejszych pismach Hegla. Poza tym fragmentem związek tych trzech wzorców w ogóle traci już na znaczeniu, choć pozostaje istotny dla zrozumienia teorii języka niemieckiego filozofa⁶⁹.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na rolę języka w dialektyce walki o uznanie. Habermas zauważa, że u Hegla przemoc możliwa jest dopiero na tle zerwania relacji komunikacji. Sama intersubiektywność podmiotów zanurzonych w języku i podejmujących działanie komunikacyjne nie jest jeszcze dialektyczna⁷⁰. Wnioskuje z tego, że język nie przynosi żadnej dialektyki. Bez niego nie może ona jednak też pójść naprzód, gdyż wymaga historii zerwania i odbudowy stosunku dialogicznego. Historia ta potrzebuje niejako wyjścia poza medium języka, albowiem w tym „poza” jest miejsce na przemoc⁷¹.

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 3.

⁶⁹ J. Habermas, *Praca i interakcja...*, dz. cyt., s. 221–222.

⁷⁰ Tamże, s. 206–207.

⁷¹ Tamże, s. 213.

Instruktywne dla rozważań prowadzonych w tej sekcji będzie przywołanie zaproponowanego przez Marka Siemka odczytania dialektyki panowania i służebności jako konceptualizacji komunikacyjnej intersubiektywności. Według autora wychodzące sobie naprzeciw samowiedze z języka korzystają instrumentalnie, a każda ich aktywność językowa jest z natury monologiczna, ponieważ odzwierciedla sytuację indywidualnego zinternalizowania abstrakcyjnego systemu znaków, powołanego do kontaktu ze sferą przedmiotową. Wynik walki o uznanie nie znosi na razie monologiczności języka, ale czyni z niego instrument panowania. Natomiast fakt, że jest to już monolog przymusu i rozkazu, który ma zostać przez drugą stronę usłyszany, znaczy, że rozbrzmiewa on odtąd w potencjalnej przestrzeni komunikacyjnej⁷².

Hegel pisze: „pan [...] jest bezpośrednim odnoszeniem się [do siebie] bytu dla siebie”⁷³, co oznacza, że pan zachowuje rzeczywistość abstrakcyjnej świadomości podporządkowującej sobie naturę w aktywności nadawania nazw. Natomiast jeśli przypomnieć trychotomiczny podział świadomości z wykładów jenajskich, świadomość służebna rozwija świadomość techniczną i ostatecznie – kulturę. W kulturze z kolei znajdują aktualizację indywidualne systemy znaków służące do monologicznej interakcji z przyrodą. Koresponduje to z wnioskiem Siemka, że jako rzeczywista kulturowa praktyka język staje się dialogiczny i narzuca władzę słowa świadomości panów⁷⁴.

Należy w tym miejscu zadać jeszcze jedno pytanie. Dialektyka stosunku etycznego posuwa się naprzód pod warunkiem wykroczenia poza język, albowiem niewewnętrzzenie systemu kulturowo ugruntowanych znaczeń wprowadza każde dwie samoświadomości w stosunek przemocy powodowanej niewspółmiernością ich sposobów odnoszenia się do świata. Jakie są warunki istnienia tego „poza”? W tradycyjnie pojętej filozofii języka poza językiem znajduje się to, co gwarantuje prawdziwość zdań – odniesienie przedmiotowe. Jeśli zaś chcemy przekroczyć metafizyczny charakter tego rodzaju myśli, „coś”, do którego wyrażenia językowe mają się odnosić, już zawsze musi być rozumiane jako efekt określonego podziału językowego⁷⁵.

Znajdując się poza językiem, „zapominając” go, znajdujemy się tak naprawdę w przestrzeni czyjegoś monologu. Na poziomie języka abstrakcyjnego to wyjście

⁷² M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 192.

⁷³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. 1, s. 221.

⁷⁴ M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 193–194.

⁷⁵ J. Simon, *Filozofia znaku*, dz. cyt., s. 212.

jest konieczne, bo taka formacja językowa nie przewiduje możliwości komunikacyjnego spotkania z Innym. Spotkanie to ma zatem miejsce po raz pierwszy pod postacią walki, natomiast powołanie intersubiektywności znosi konieczność podporządkowania.

Opisany model intersubiektywności nie wydaje się pełnoprawną dialektyką języka. Najlepiej model ten można scharakteryzować jako konglomerat rozmaitych relacji dialektycznych na przecięciu języka, techniki i kultury, czyli moment systemowej jedności świadomości nadającej nazwy – technicznej i uznanej. Nie ma jednak mowy o filozofii języka *sensu stricto*, dopóki nie zostaną sformułowane warunki ważności formy odwzorowania językowego. Kwestię tę Hegel zasadniczo pomija mimo zaprezentowania licznych, zasadniczo trafnych, obserwacji lingwistycznych przy postulowaniu podmiotu jako metafizycznej podstawy odniesienia przedmiotowego.

4. Co wynika ze zmiany podejścia Hegla do języka?

Zakres historyczno-filozoficznych analiz przeprowadzonych w niniejszym artykule miał na celu nie tylko podparcie rozwijanej tutaj tezy, ale też rekonstrukcję heglowskiej teorii lingwistycznej, która wszakże nie była przez niego wyrażona *expressis verbis*. Jakkolwiek ulegała ona zmianom, fundamentalną prawdą teorii języka niemieckiego filozofa pozostaje idea, że to świadomość narzuca światu formę odwzorowania. Relacje wewnątrzjęzykowe w tym modelu całkowicie determinują kształt relacji język–świat zewnętrzny. Heglowski historyzm nie pozwala przy tym na jakkolwiek istotne potraktowanie kategorii języka, które skutkowałoby względną niezależnością tej kategorii w obrębie systemu czy też nadaniem jej historycznej sprawczości.

Jak możemy się dowiedzieć już z wykładów jenajskich, język rozumiany jako zinternalizowany system znaków jest tworem niesamodzielnym i ma ograniczoną sprawczość w kreowaniu jakiegokolwiek dialektyki. Po pierwsze sam wymaga aktualizacji jako medium zapisu przekazu kulturowego, po drugie eksterioryzacja osiągnana za jego pomocą nie przynosi wolności subiektywnej świadomości, a po trzecie zapośredniczenie relacji intersubiektywnej w medium języka każdorazowo jest zatrzymaniem dialektycznego rozwoju stosunku etycznego. Porusza się on bowiem naprzód zawsze pod warunkiem zapomnienia języka.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że o ile czas u Hegla jest w ogóle historyczny⁷⁶, o tyle, jak argumentuję, czas języka jest ahistoryczny. Jest to czysta temporalność regularnej wymiany inwariantów w obrębie struktury, która nie podlega żadnej teleologii. Znaczy to, że język jest ahistoryczną podstawą systemu, a jednocześnie z konieczności – medium wyrazu podstawy historycznej. To rozdarcie uniemożliwia sensowne przypisanie dziedziny języka do pewnego etapu rozwoju ducha ani też spójnego przedstawienia relacji łączących język z resztą elementów konstrukcji ducha. Podobnie jak historia przenika on wszystkie szczeble rozwoju, lecz nie stoi za tym żadna relacja dialektyczna. W mowie dokonuje się jednak wyobcowanie mówiącego, który zauważa swoją odrębność od ustanowionej w języku ogólności. Musi zatem uznać panowanie tej ogólności nad sobą, która sama staje się pewnym szczególnym systemem języka jako depozytu ogólnych pojęć.

Tak w skrócie przebiega rekonstruowana w tej pracy heglowska dialektyka języka abstrakcyjnego – wyobcowanego od jednostki – i języka konkretnego, którego panowanie jednostka uznaje, aby poczuć się w nim na powrót u siebie. Język konkretny projektowany jest tu jako człon średni, pozwalający na pogodzenie dwóch członów skrajnych: języka abstrakcyjnego i przemocy. Jednocześnie językowi abstrakcyjnemu brakuje dynamizmu procesu dialektycznego, podczas gdy język konkretny – przynajmniej tak jak rozumie go Hegel – nie jest już do końca tylko językiem.

Języki te można równie dobrze nazwać subiektywnym i obiektywnym, gdyby zapożyczyć terminologię dotyczącą kolejnych etapów ducha z *Encyklopedii nauk filozoficznych*⁷⁷. Idąc dalej tym tropem, należy wskazać, iż wymagają one – jako dwa ekstrema – zniesienia swojej opozycji w języku absolutnym – języku filozofii spekulatywnej. Hegel projektuje swój metajęzyk refleksji filozoficznej jako wynik indywidualnej działalności teoretycznej, która jednocześnie dokonuje się świadomie na gruncie spuścizny kulturowej jego czasu. Niemiecki autor wykłada więc o tyle teorię języka, o ile teorię dialektyki, przy czym jest to jedynie rekonstrukcja dokonana w niniejszym artykule, której wyrażenia *explicite* brakuje w pismach filozoficznych Hegla.

Pojęcie filozofii jest tu również nadrzędne wobec pojęcia języka, którym filozofia się tylko posiłkuje. Heglowska filozofia języka nie może być absolutyzacją

⁷⁶ A. Koyré, *Hegel w Jenie*, dz. cyt., s. 93.

⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2014, s. 404.

języka, zazwyczaj kojarzoną z tego rodzaju myśleniem. Taki scenariusz oznacza bowiem „terror” rozumności sprawowany w medium intersubiektywności w konsekwencji relatywizacji rozmaitych elementów rzeczywistości do usamodzielnionych językowych obiektywizacji⁷⁸.

Nie może zatem u Hegla wystąpić żadna fundamentalna dialektyka języka na miarę dialektyki historii, gdyż ogranicza się ona do wachlarza pomniejszych wypadków, kiedy to struktury językowe stanowią człony średnie relacji dialektycznych. Gra tych pozorów jest horyzontem języka potraktowanego w sobie i dla siebie. Głęboka struktura języka pozostaje w sferze namysłu niemieckiego filozofa, ale zajmuje się on przede wszystkim poziomem (jakkolwiek ważnych) powierzchniowych przetasowań z zakresu dostosowania językowej formy wyrazu do pojęciowości spekulacji filozoficznej. Jedynym wyjątkiem od tej ogólnej tendencji jest system z wykładów jenajskich, w którym zarówno występuje systematyczny rozkład koncepcji języka, jak i dziedzinnie języka zostaje nadane konkretne miejsce w strukturze całego systemu.

Hegel nie konstruował metafizycznego systemu antropologii filozoficznej z figurą języka w centrum, rządzącą strukturalnie całą teorią, gdyż jest to rozwiązanie wynikające z totalizującego potraktowania języka. Próba konstrukcji wszechogarniającej koncepcji lingwistycznej oznaczałaby zaś regres filozofii do jej dogmatycznej postaci. Zamiast tego niemiecki myśliciel umieszcza w centrum podmiot, który w przedmiocie poznania odkrywa sam siebie. Podmiotowym wytworem okazuje się zatem także język, który wewnątrzświadościowe rozgraniczenia mapuje na zewnętrzną względem jednostki rzeczywistość przedmiotową.

Jak pisze Josef Simon, metafizyka tradycyjnie zakłada, że znak ma być odzworowaniem bytu⁷⁹. Hegel natomiast doprowadził klasyczną metafizykę do jej granic przez nadanie absolutnego pierwszeństwa ontologicznemu poziomowi znaczenia nad poziomem bytu, wyciągając odpowiedniość relacji wewnętrznych i zewnętrznych względem języka z obiektywności znaczenia ustanowionego w obrębie systemu i uniwersalnie narzucającego się na zewnątrz. Dziewiętnastowieczny filozof ostatecznie ustanawia relację odniesienia znaków do bytu w konkretyzacji struktury pojęciowej podmiotu absolutnego. Tym samym świado-

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1965, s. 184, 186–187.

⁷⁹ J. Simon, *Filozofia znaku*, dz. cyt., s. 22.

mie projektuje ostatnią roszczęcą sobie prawo do ważności metafizykę, zgodnie zresztą ze znanym hasłem o sowie Minerwy wylatującej o zmierzchu.

5. Zakończenie

Słowem podsumowania chciałbym przedstawić, w jaki sposób formułowana w tym artykule argumentacja ustosunkowuje się do literatury przedmiotu. Przede wszystkim była ona wymierzona w takie odczytania Hegła jak choćby to zaproponowane przez Johna McCumbera. Według niego systemowa orientacja filozofii heglowskiej stawia przed nią za cel samowystarczającą językową całość. W związku z tym Hegel ma być filozofem języka *sensu stricto* i pierwszym, który uczestniczył w tak zwanym zwrocie lingwistycznym⁸⁰. Jak natomiast wykazywałem, filozofia heglowska językowa właśnie nie jest, gdyż wyznaczenie dla niej językowego horyzontu przekreślałoby jej dialektyczny potencjał.

Następnym autorem, z którym chcę polemizować, jest Jim Vernon. Co prawda odrzuca on odczytanie tekstów Hegła jako filozofii lingwistycznej, przyjmuje jednak taką interpretację za konsekwencję uznania roli języka w filozofii niemieckiego myśliciela jako czynnika rozwoju świadomości i środka jej wyrazu na kolejnych etapach tego rozwoju. To z kolei uznaje za zrównanie heglowskiej filozofii z katalogowaniem praktyk językowych; twierdzi ponadto, że tym samym pojawia się u Hegła nieprzekraczalna różnica między językiem indywidualnej i kulturowej ekspresji⁸¹.

Wprawdzie należy przyznać Vernonowi rację, że jedność tych dwóch typów języka płynie ze społecznych praktyk uznania, natomiast jego zastrzeżenia w świetle przedstawionych tu argumentów stają się bezpodstawne, jako że u Hegła nie występuje generalna teoria języka. Chociaż to w języku rozwijają się uniwersalne formy myślenia, nie należy poszukiwać jakiejś pierwotnej struktury językowej, która nadawałaby im z góry założoną uniwersalność – to dopiero specyficzne zadanie filozofii, leżące we władzy podmiotu absolutnego, przywłaszczającego sobie język.

Ostatecznie przedstawiam też alternatywę dla schematu interpretacyjnego Jacques'a Derridy, który pisze o istotowej „tonalności” czy „głosowości” teorii ję-

⁸⁰ J. McCumber, *The Company of Words...*, dz. cyt., s. 2.

⁸¹ J. Vernon, *Hegel's Philosophy...*, dz. cyt., s. 18–20.

zyka u Hegla⁸². Obecność w jego pismach analizy zjawisk językowych z perspektywy czynności mówienia zostaje jednak zepchnięta na dalszy plan w obliczu możliwości mówienia o pojęciu języka jako abstrakcyjnym, relacyjnym systemie oraz powiązania tego systemu z formalnym aspektem metody dialektycznej. Tym samym Hegel w pewnym stopniu „tekstualizuje” znak językowy, dzięki czemu uczestniczy w odkryciu strukturalności struktury⁸³.

Heglowaska koncepcja języka wyodrębnia system semiotyczny jako wytwór ducha i nadaje mu ontologiczną autonomię, w przeciwieństwie do teorii reprezentacji, w których język istnieje poniekąd pasożytniczo „na powierzchni” rzeczywistości przedmiotowej jako jej epifenomen. Autonomizacja systemu znaków jako narzędzia podmiotowego podporządkowania rzeczywistości i koordynacji podmiotów w przestrzeni intersubiektywności była historycznie czynnikiem dającym lepszy wgląd w sposoby językowej mediacji relacji nosicieli języka do świata przedmiotowego. Z perspektywy czasu w tym przede wszystkim tkwi waga heglowskiej teorii języka. Paradoksalnie wynik ten zostaje osiągnięty dzięki marginalizacji roli języka w odniesieniu do konstrukcji systemu heglowskiej filozofii.

Bibliografia

- Cook D.J., *Language in the Philosophy of Hegel*, De Gruyter, The Hague 1973, <https://doi.org/10.1515/9783110876284>.
- Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004, s. 483–504.
- Derrida J., *Szyb i piramida. Wprowadzenie do semiologii Hegla*, w: tegoż, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, KR, Warszawa 2002, s. 101–149.
- Forster M.N., *Hegel on Language*, w: tegoż, *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 142–177, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199604814.003.0006>.

⁸² Zob. J. Derrida, *Szyb i piramida. Wprowadzenie do semiologii Hegla*, w: tegoż, *Marginesy filozofii*, tłum. J. Margański, Warszawa 2002, s. 101–149.

⁸³ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 483–485.

- Habermas J., *Praca i interakcja. Uwagi o jenańskiej Filozofii ducha Hegla*, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 200–229.
- Harris H.S., *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801–1806)*, Clarendon Press, Oxford 1983, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198246541.001.0001>.
- Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805–6) with Commentary*, red. L. Rauch, Wayne State University Press, Detroit 1983.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2014.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1965.
- Hegel G.W.F., *Sämtliche Werke*, t. 18: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, G. Lasson, Leipzig 1923.
- Hegel G.W.F., *Sämtliche Werke*, t. 19: *Jenenser Realphilosophie I*, J. Hoffmeister, Leipzig 1932.
- Hegel G.W.F., *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, tłum. H.S. Harris, T.M. Knox, State University of New York Press, Albany 1979.
- Hegel G.W.F., *Wykłady jenańskie. Filozofia ducha*, tłum. P. Graczyk, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 56–72.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958.
- Iljenkow E., *Logika dialektyczna*, tłum. W. Krzemień, PIW, Warszawa 1978.
- Koyré A., *Hegel w Jenie*, tłum. P. Herbich, K. Szydłowski, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 73–101.
- Lau C.F., *Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition*, w: *Hegel and Language*, red. J.O. Surber, State University of New York Press, New York 2006, s. 55–74, <https://doi.org/10.1515/9780791481769-004>.
- McCumber J., *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 1993.
- Pańków M., *Hegel i pozór*, PWN, Warszawa 2014.

- Poręba M., *Hegel w siódmach współczesności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2015, nr 1(41), s. 363–373.
- Schubert A., *Pierwotna podzielnosc pojęcia i dialektyczny ruch zdania: konstytucja podmiotu*, tłum. M. Pańków, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 1(7), s. 203–231.
- Siemek M.J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Simon J., *Filozofia znaku*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Surber J.O., *Introduction*, w: *Hegel and Language*, red. J.O. Surber, State University of New York Press, New York 2006, s. 1–31, <https://doi.org/10.1515/9780791481769-002>.
- Vernon J., *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum, New York 2007.