

Halina Perkowska

Hegel a warunki możliwości języka

Nowa Krytyka 5, 93-108

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Halina Perkowska

Hegel a warunki możliwości języka

W dziełach Hegla istnieje wiele rozproszonych wypowiedzi na temat języka i mowy. Pytanie, czy wylania się z nich jakaś spójna koncepcja, którą można by nazwać Heglowską filozofią języka, zostawmy na razie bez odpowiedzi. W przedstawionych tu rozważaniach ograniczymy się do próby wydobycia z filozofii Hegla tych momentów, które określają ontologiczne warunki możliwości sfery językowej.

Na gruncie systemu Hegla wszelkie możliwe upostaciowania rzeczywistości pojmowane są jako konfiguracje dialektycznej struktury samorozpoznającej się myśli. Podmiotowo-przedmiotowa natura myśli oraz jej apercypcyjność wymuszają konieczność tworzenia przez nią zewnętrznosci jako czegoś sobie przeciwstawnego. Z tej racji, każda jej wewnętrzna samokomplikacja musi ulec zobiektywizowaniu, uzewnętrznieniu. Zewnętrzność jest zakładana przez myśl, na wstępie, jako obcy jej żywioł. W efekcie, dla Hegla to wszystko, co konstytuuje możliwe rzeczywistości musi w sobie być zontologizowanym znaczeniem, czyli obiektywizacją określonych, względnie trwałych ustytuczeń ruchu, zachodzącego między nicościującym (podmiotowym) a bytowym (przedmiotowym) wymiarem samoodnoszącej się do siebie myśli. Znaczenia te, powiązane ze sobą pozytywno-negatywnymi relacjami, tworzą następujące po sobie podsystemy jednej wielkiej całości, jaką według Hegla jest

rozum absolutny wraz ze swą immanentną dziejowością. Pozytywno-negatywne powiązania między zontologizowanymi znaczeniami sprawiają, iż każde z nich jest zarazem w sobie znakiem odsyłającym poza siebie, wskazującym na pokrewieństwa i różnice momentów konstytuujących całość systemu rzeczywistości.

Ten znacząco-znakowy charakter rzeczywistości stanowi ontologiczny warunek możliwości języka. Język jest podwojeniem struktury rzeczywistości i jako to podwojenie wydobyciem tej struktury na jaw, jej refleksyjnym odniesieniem do siebie samej. Z tym jednak, iż w ujęciu Hegla język, jako medium wydobywania się na jaw prawdy o myślniej (podmiotowo-przedmiotowej czy też znakowo-znaczącej) naturze rzeczywistości, logicznie wyprzedza możliwość subiektywnego uprzytomnienia sobie tej prawdy.

W porządku ducha subiektywnego wyprzedzanie to daje o sobie znać już na poziomie tego, co Hegel nazywa mniemaniem pewności zmysłowej. Dialektyka wiążąca język potrzebuje tego mniemania jako przewycięzanego własnego punktu wyjścia, czyli jako warunku własnej możliwości. Z tym jednak, iż mniemanie wypowiedziane, z racji samego wypowiedzenia ulega destrukcji. Nałożenie na mniemanie struktury językowej niejako automatycznie ujawnia, iż założona treść mniemania nie daje się wypowiedzieć, i że w swej istocie jest ona czymś innym niż usiłowała być w intencji wypowiadającego się podmiotu. Dotyczy to przede wszystkim przekonania, iż najbogatszym i najpewniejszym źródłem wiedzy jest naoczność zmysłowa.

Na temat ludzi głoszących to przekonanie Hegel powiada:

"Głosząc twierdzenie, iż prawda i pewność tkwi w rzeczywistości przedmiotów zmysłowych, wypowiadając to twierdzenie wypowiadają w słowach bezpośrednio coś wręcz przeciwnego niż to co chcą powiedzieć [...] Gdyby chcieli rzeczywiście wyrazić w słowach ten kawałek papieru, który jest treścią ich mniemania a chcieli to uczynić – to byłoby to niemożliwe, ponieważ ta oto zmysłowa rzecz, która jest przedmiotem mniemania, jest nieosiągalna dla języka, jako iż język należy do dziedziny świadomości, do tego, co samo w sobie ogólne.

Gdybyśmy chcieli podjąć rzeczywistą próbę ujęcia w słowach tego oto kawała papieru, sam papier zdążyłby tymczasem zbutwieć”¹.

Powyższe słowa nie znaczą, iż Hegel przyjmuje istnienie jakiegoś niewyrażalnego *residuum*, ale że dla niego to co określamy jako niewyrażalne, jest czymś nieprawdziwym, nierozumnym, a więc należącym tylko do sfery fałszywej (aczkolwiek wstępnie koniecznej) wiedzy, określanej przez niego jako mniemanie.

Na czym jednak to mniemanie pewności zmysłowej polega? Sprawa ta jest tutaj o tyle istotna, że naoczność zmysłowa, będąc permanentnie odtwarzającym się, w porządku naturalnej egzystencji człowieka, punktem wyjścia procesu poznawczego, jest zarazem momentem inicjującym refleksyjne odślaniania się warunków możliwości odwzorowywania w języku natury samej rzeczywistości. Podstawowym momentem mniemania pewności zmysłowej jest założenie uwidaczniającej się natury rzeczywistości, przyjęcia, iż to uwidacznianie się napływa z zewnątrz. Innymi słowy, że świat ze swej natury jest uwidaczniającym się dla podmiotu widokiem, i że udział podmiotu w tym uwidacznianiu się świata jest czystą pasywnością.

Następnym momentem jest założenie, iż wykładający się w widoczności świat składa się z przedmiotów odznaczających się ontologiczną separacją – skupionych w sobie – zestawów samostnych określeń.

Przedmiot jawi się więc mniemaniu pewności zmysłowej jako pierwotnie zsyntetyzowana całość, jako zebranie w jedno różnorodności. Innymi słowy, jako pojęcie istniejące w żywiole zewnętrzności, czyli jako pojęcie w formie przedstawiającego się obrazu.

W ujęciu Kanta, to pierwotne syntetyzowanie (zbieranie wielości w jedność) stanowiło odwzorowanie na materii wrażeniowej form czystej naoczności, do których dołączało się syntetyzowanie za pośrednictwem kategorii i pojęć czystego intelektu. Te kategorie i pojęcia to, według Kanta, krystalizacje typów możliwych syntez, wywodzących się ze schematyzmu czystego rozumu. Schematyzm czystego rozumu Kant wyprowadza z podawanych intelektowi

¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. I. Warszawa 1963, s. 128.

przez czystą wyobraźnię obrazów schematycznych, stanowiących obrazy wzorcowe możliwego syntetyzowania.

Według Heideggerowskiej interpretacji Kanta², te wzorcowe obrazy możliwego syntetyzowania tkwią w receptywno-twórczym charakterze transcendentnej wyobraźni i w jej czasującej się istocie. Czasowanie dostarcza wyobraźni "materiału", z którego wyobrazuje ona wzorce syntetyzowania, czyli to, co można nazwać prototypem czystych pojęć. Według Heideggera u podstaw czasującej się istoty wyobraźni transcendentnej leży to, iż rozum jako istniejący, odniesiony jest do możliwego nie-istnienia. Czas bowiem jest sposobem anonsowania się gry bycia i niebycia, obejmującej rozum i z tej racji z niego niewyprowadzalnej. Znaczyłoby to, iż struktura rozumu transcendentального jest pochodną nie panowania rozumu nad własnym byciem.

W ujęciu Hegla natomiast dialektyka bycia i niebycia, a wraz z nią czas, należą do samego ustrukturywania rozumu, wpływającego z bytowo-nicościującej natury zwracającej się ku sobie myśli. Z tej dialektyki wyrasta dziejowość rozumu. Każde dziejowe upostaciowanie rozumu dziedziczy tę dialektykę, co znaczy, iż rozum w każdym swym upostaciowaniu ma możliwość na sobie samym dokonywać syntez, przekształcać je i wzbogacać ponownym rekonstruowaniem. Z tym jednak, iż syntezy te, z powodu podmiotowo-przedmiotowej natury rozumu, muszą być przez ten rozum doświadczane jako napływające z obcego (a w istocie rzeczy przez rozum założonego), zewnętrznego świata naoczności zmysłowej. Z tego właśnie wynika i konieczność, i złudzeniowość (mniemanie) pewności zmysłowej. Ponadto dialektyka bycia i niebycia, nie posiadając statusu czegoś wobec rozumu transcendentnego, sprawia, iż materia wrażeńiowa w swej prawdzie nie może być niczym innym, jak względnie ustatycznionym punktem przecięcia się różnych ciągów poznawczych i praktycznych operacji rozumu, prezentujących się w (założonej przez rozum) sferze wyalienowanej zewnętrznosci.

² M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Warszawa 1989.

Mniemaniowy charakter pewności zmysłowej polegałby więc na "nieuświadomieniu" złożonej pracy wszystkich poziomów strukturalnych rozumu, owocującej konstytuowaniem się materii wrażeniowej i jej scalaniem się w wyodrębnione jednostki bytowe. Innymi słowy, mniemanie pewności zmysłowej pomija ontologiczny fakt, iż bogactwo określeń każdej rzeczy (przedmiotu) angażuje to wszystko, co tą rzeczą nie jest, że na jej bycie *Tą* i *Taką* składa się cały system pozytywno-negatywnych odniesień zarówno do tego, co można nazwać światem otoczeniowym (szczegółowością), jak i do tego, co konstytuuje światowość w ogóle, a co stanowi uzewnętrznione odwzorowanie fundamentalnej, logiczno-dziejowej struktury rozumu. Wypowiedzenie mniemania pewności zmysłowej, z tej racji, iż język jako system znakowo-znaczący odwzorowuje całościowość struktury rozumu, ujawnia i przewyżcza mniemaniowy charakter wiedzy, uważanej za wywodzącą się tylko i wyłącznie z doświadczenia zmysłowego.

Mniemanie pewności zmysłowej odnosi się również do relacji wiążącej przedmiot z poznającym *Ja*. Można powiedzieć, iż mniemanie wspiera się na nieuświadomionym i nietematyzowanym założeniu pierwotnej widoczności rzeczy w horyzoncie przeciwstawnego podmiotowi świata. Świat jest dla mniemania tym, co daje się zmysłowo doświadczyć jako rozciągający się **przed** podmiotem widok. To **przed** wiąże uwidaczniające się rzeczy z *Ja*, jako z już niewidocznym centrum, posiadającym widoki jako coś, czym można rozporządzać. Równocześnie *Ja* określone (określoność ta wynika ze związku tego oto *Ja* z przedmiotem pewności zmysłowej) jest punktem ruchomym, zarówno w tym sensie, iż jako ucieleśniony (czyli związany ze swą pierwotną, przedmiotową eksterioryzacją) zmienia swe usytuowanie w przestrzeni i czasie, jak i w tym sensie, iż zmieniają się cele rozporządzania widokiem świata.

Ruchomość ta odzwierciedla się w perspektywiczności uwidaczniania się przedmiotów świata, co pociąga za sobą zmianę kontekstu tych przedmiotów, czyli świata otoczeniowego.

To, iż rzeczy jawią się perspektywicznie (co znaczy: jawią się dla podmiotu obdarzonego mocą dystansowania się wobec nich, ich

nicościowania i zastępowania) oznacza, iż ich wykładanie się jako jakichś, jest związane tylko z jednym z możliwych sposobów usytuowania się podmiotu w całokształcie otoczeniowego świata. Zmiana tego usytuowania pociąga za sobą zarówno zmianę uwidaczniającej się jakości rzeczy, jak i modyfikację otoczeniowego świata.

Skupianie razem tych perspektyw i związanych z nimi różnych sposobów wykładania się rzeczy (wymuszane działanie i współdziałanie) leży u podstaw języka, umożliwionego faktem wykładającego się charakteru samego bytu. Jego napływająca z zewnątrz określonością, wynikająca z takiej a nie innej określoności otoczeniowego świata i z usytuowania centrum, ku któremu to napływanie się kieruje, czyli z podmiotowego Ja. Wykładalność bytu jest warunkiem jego wypowiedzienia³.

Dla Hegla wykładalność bytu wiąże się z samą istotą rozumu. Rozum jako absolut ontyczno-ontologiczny, czyli jako myśli myśląca siebie jako myślącą, jest w swej podstawowej strukturze ruchem podwajania siebie i zakładania jednej ze swych stron jako czegoś przeciwnego, jako przed nim stojącą sferę nie-myślności, czyli jako zewnętrznie daną sferę uwidaczniania się. Istotowe dla rozumu podwojenie jest również źródłem jego ontologicznej dziejowości, jego odsłaniania się dla siebie za pośrednictwem czasu, co odwzorowuje się w zasłaniająco-odsłaniającym się charakterze wszelkich upostaciowań świata. Dlatego też wykładalność świata ma charakter perspektywiczny, co znaczy, iż uwidaczniająca się znaczeniowość odsyła do znaczeniowości jeszcze niewidocznej, ale już potencjalnie dającej o sobie znać. W tym sensie każda uwidoczniowana znaczeniowość jest zarazem znakiem odsyłającym poza swą aktualną obecność. Możliwość języka jako systemu znaków i przyporządkowanych im znaczeń, tkwi więc w samym synchroniczno-diachronicznym ustrukturuowaniu rozumu. Każde poszczególne upostaciowanie rozumu będąc "częścią", czyli ustatycznieniem jego dziejowości, jest zarazem jego całością, jako iż jest w swej określoności zbudowana ze splotu pozytywno-negatywnych odniesień do całej czasującej się struktury rozumu. Odwzorowuje się to w relacji

³ Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972, s. 238-246.

języka, jako systemu znakowo-znaczeniowego, do mowy, jako czasowej realizacji tego systemu.

Rozporządzanie przez Ja uwidaczniającym się światem i perspektywiczność tego uwidaczniania się, leży również u podstaw nazywania rzeczy. Nazywanie rzeczy pozwala utrzymać razem różne perspektywy uwidaczniania się rzeczy pod ich nieobecność czasową i przestrzenną.

Realizowanym przez naoczność zmysłową warunkiem nazywania rzeczy byłaby więc ich perspektywiczność, wynikająca z każdorazowego ich związania z Ja podmiotowym. Trzymając obraz rzeczy w pamięci nazwa utrwała związek między określoną perspektywą możliwego uwidocznienia się rzeczy a, wyznaczonym tą perspektywą, splotem pozytywno-negatywnych relacji, odwzorowującym bytowo-nicościującą strukturę rozumu i ustanawiającym to, co nazwaliśmy pierwotną, daną zewnątrznie znaczeniowością rzeczy.

Perspektywiczność uwidaczniania się rzeczy, na gruncie systemu Hegla, okazuje się ostatecznie odwzorowaniem dziejowości rozumu, jego czasującego się ustrukturuwania. Ustrukturuwanie to – będąc warunkiem uwidaczniania się świata, jego podatności na odbiorczość i warunkiem perspektywiczności tego uwidaczniania się – jest zarazem warunkiem skupiania w jedno określeń budujących pierwotną znaczeniowość rzeczy.

Perspektywiczność ukazywania się rzeczy, rodząca potrzebę ich nazywania, stanowi przedmiotowe odwzorowanie nicościującego aspektu struktury rozumu, jego negatywnej mocy.

Warunek możliwości tego swoistego podwojenia rzeczywistości jakim jest język, tkwi właśnie w tej negatywnej mocy rozumu, wstępnie doświadczanej na poziomie naoczności zmysłowej jako perspektywiczność ukazywania się rzeczy i jako ich pierwotna znaczeniowość.

Z nicościującego aspektu rozumu, z jego mocy samodystansowania się, wypływa możliwość tego, co w swoim czasie Sartre nazwał neantyzacją rzeczywistości, widzeniem rzeczy pod ich nieobecność, opartym na zakwestionowaniu ciągłości tego, co prezentuje się bezpośrednio. Wytworzeniem w bycie niejako pustego miejsca, w które wstawiane może być to, czego już (bądź jeszcze) nie ma. Otóż ta

neantyzacja rzeczywistości, zawieszanie jej obligatoryjnego (związanego z Tu i Teraz) naporu na podmiot jest warunkiem znakowania przedmiotów, zastępowania ich nieobecności obecnością naprowadzającego na nie znaku. Znakowanie rzeczywistości, jako uobecnianie nieobecnego, wyrasta ostatecznie z ruchu negatywności zawartej w rozumie i stanowiącej podstawę jego dziejowej, czasującej się struktury. Czas jest bowiem pierwotną obecnością nieobecnego, figurą dialektyczną takiego Teraz, które albo właśnie minęło, albo jeszcze nie nadeszło. Z kolei, zobiektywizowanie tego ruchu negatywności, jego uprzedmiotowiona eksterioryzacja odwzorowuje się w pierwotnej znaczeniowości rzeczy jako skupieniu się w sobie różnicy między tą rzeczą a resztą świata. Pierwotne zaś nazywanie rzeczy wspiera się na konieczności rozporządzania przez podmiot perspektywicznie uwidaczniającą się sferą przedmiotowości, odwzorowując czasującą się strukturę rozumu, jego znikająco-pojawiające się uobecnianie. Ten ruch znikania i pojawiania skupia się w jednym centrum, w Ja, rozporządzającym sferą uwidaczniania się. Z racji bycia centrum, Ja może przeprowadzić różne operacje na tym, co oświetlane jest przez poszczególne perspektywy. Może je łączyć, rozdzielać, tworzyć nowe punkty przecięcia, porównywać obecne z aktualnie nieobecnymi. Operacje te umożliwione są właśnie dzięki nazwie, będącej tym, co zastępuje przedmiot pod jego nieobecność przestrzenną i czasową.

Z kolei operacje na nazwach to nic innego jak podmiotowe sądzenie, wydawanie sądów. Na gruncie filozofii Hegla ta możliwość sądzenia objawia się pierwotnie jako struktura pola uwidaczniającej się przedmiotowości. Podmiotowe wydawanie sądów za pośrednictwem zdań, stanowi – doprowadzające do świadomości – podwojenie struktury tego pola. Dzięki wypowiedaniu sądów zostaje doprowadzone do świadomości to, iż ta oto rzecz w swej znaczeniowości jest ukonstytuowana z relacji odnoszącej ją do świata otoczeniowego i świata w ogóle, co na gruncie systemu Hegla znaczy: do całej dialektycznie złożonej struktury rozumu. Ponadto, że jej ostateczną pozytywnością jest niejako puste (nieokreślone) Tu i Teraz. Ale to puste Tu i Teraz nie ma już charakteru widoczności, jest więc tym samym, co czyste Ja, jako

punkt, wokół którego zbierają się perspektywiczne, różnicujące się określenia. Sam ten punkt, będąc czymś jest zarazem niczym, jednością bytu i nicości, czy – jak powiada Hegel – tautologią Ja jest Ja. Tautologia ta odnosi Ja do Ja, a tym samym wyraża istotę rozumu jako samoodnoszącej się do siebie myśli.

Mniemanie pewności zmysłowej odwzorowuje jeden poziom ustrukturywania przedmiotowego pola uwidaczniania się, tzn. odwzorowuje pierwotne skupianie się w sobie określeń, wyodrębniające z tła przedmioty i nadające im znaczeniowość istniejącą dla podmiotu jako zewnętrżność. Wypowiadanie zaś tej pewności zmysłowej wydobywa na jaw cały system warunków możliwości zarówno przedmiotowego pola uwidaczniania się, jak i złożoną pracę całościowej struktury rozumu, z konieczności przekraczającą poziom zmysłowej naoczności, a odwzorowującą się w znaczeniowym charakterze przedmiotów zmysłowego mniemania. Dopiero analiza złożonej pracy rozumu pozwala wykryć prawdziwy przedmiot pewności zmysłowej jako odwzorowanie najbardziej teoretycznego punktu tegoż rozumu – czystego Ja jako warunku wszelkiego Tu i Teraz. Ja z racji swej apercypcyjności wyprowadza z pozaprzestrzenności swojego Tu wszelkie możliwe różnicowania się przestrzeni, a ze swojego pozaczasowego Teraz poszczególne określenia czasowe. Ograniczona do siebie samej zmysłowa naoczność uwidacznia w mowie, czym w istocie jest. Uprzestrzeniem czystego Tu i uczasowaniem czystego Teraz, czyli uprzedmiotowieniem samoodnoszącego się czystego Ja.

Mowa poucza nas również, że nie istnieje jednostkowość absolutna jako coś radykalnie, ontologicznie przeciwstawnego ogólności. Dzięki wypowiadaniu się, dowiadujemy się o pozorności tego radykalnego przeciwstawienia. W mowie bowiem jednostkowość, coś zupełnie osobistego, indywidualnego, objawia się jako punkt przecięcia się wielu ogólności. Ponieważ jednak nasze odnoszenie się do rzeczywistości niezbywalnie inicjowane jest przez zmysłowość i związaną z nią wiedzę pozorną, zakładanie samości tego co poszczególne, indywidualne, wsobne ontologicznie, jest koniecznym warunkiem docierania do ogólności.

Ta konieczność mniemania związanego z naocznością zmysłową jako warunek odsłaniania się ogólności, zostaje zatrzymana i odwzorowana w komunikacyjnym użyciu języka. Każda wypowiedź jest wypowiedzią tego oto, tu i teraz istniejącego jednostkowego podmiotu, ale równocześnie zbudowana jest z powszechnie podzielanych znaczeń (to, co poszczególne) za pośrednictwem formalnej struktury języka (to, co ogólne) odwzorowującej transcendentalną strukturę jednego rozumu.

Związek między ogólnością i tym, co poszczególne i indywidualne, najwyraźniej uwidacznia się właśnie w mowie. Dotyczy to w szczególności indywidualnego Ja. Właściwą formą istnienia tego Ja jest, według Hegla, właśnie mowa. Mowa jest bowiem "istnieniem czystej jaźni jako jaźni" ⁴. Istniejąca w sobie jednostkowa samowiedza wstępuje w mowie w egzystencję, tak iż dopiero w mowie – jako indywidualna jaźń – staje się czymś dla innych i jest przez innych uchwytywana właśnie w swjej jaźniowości. Dzieje się tak dlatego, iż istota mowy i istota Ja pokrywają się ze sobą. Mowa podobnie jak praca (czyn jednostki) jest podstawową formą uzewnętrzniania się jednostki. Mowa i praca pozwalają stronie wewnętrznej wyjść całkowicie poza siebie i oddać ją we władanie temu, co inne.

Jeśli jednak chodzi o uzewnętrznianie się jednostki w efektach własnych czynów, to zawsze istnieje możliwość zdystansowania się do nich, wycofania się jednostki ze zgodności z nimi. Efekty te poddają się pełnemu uprzedmiotowieniu, odrywają się od swego sprawcy i zaczynają żyć własnym życiem. Trwają nawet wówczas, gdy ich sprawca zrywa z nimi podmiotową relację. Hegel powiada, iż poza mową, Ja w każdym innym uzewnętrznieniu się "jest zanurzone w jakiejś rzeczywistości i w jakiejś postaci, z której może się wycofać. Wycofuje się ono ze swego działania i ze swego fizjonomicznego wyrazu i kieruje się refleksją ku sobie, pozostawiając to niepełne istnienie, w którym jest zawsze czegoś za mało lub za dużo, jako istnienie, które pozbawione zostało duszy" ⁵.

⁴ G.W.F. Hegel: *op.cit.* T. II, s. 88.

⁵ *Ibidem*, s. 88–89.

Mowa, ujawniając Ja, z racji swojej natury, ujawnia samą istotę jaźniowości. Dlatego, iż jest językiem, tzn. pewną swoistą obiektywną przedmiotowością. W niej właśnie, zdaniem Hegla, duch zyskuje najbardziej adekwatną sobie rzeczywistość. Z jednej strony, spełnienie się mowy możliwe jest tylko przy bezpośrednim udziale rozumiejącej świadomości, która się wypowiada, z drugiej zaś, rozumiejącej świadomości, która jest w stanie usłyszeć sens mowy. Tkanka ontyczna mowy konstituuje się z tego podwójnego ruchu odnoszących się do siebie współrozumiejących świadomości. Dzięki temu podwójnemu ruchowi świadomość doświadcza siebie jako samowiedne Ja, czyli jako samo-wiedzę. Mowa zawiera w sobie to samowiedne Ja, ponieważ ukonstituowana jest z ruchu przechodzenia od ogólności wiedzy (ogólny, nicościujący wymiar Ja) do samoistności tego oto Ja za pośrednictwem tego, co poszczególne, czyli tego, co stanowi zasób znaczeń konstituujących aktualną postać świata i odwzorowanych w zasobie leksykalnym języka danej zbiorowości.

Akt mowy spełnia się za pomocą tych trzech wymiarów. Nicościujący, samodystansujący się wymiar Ja jest warunkiem możliwości przełożenia tego, co chce się wypowiedzieć i co traktowane jest przez jednostkę jako jej własna, wewnętrzna, określona treść, na taką konfigurację znajdujących się w obiegu znaczeń, by dzięki zrozumieniu, mogły się one stać własnością innych, mogły być przyswojone przez innych. Mowa jest najadekwatniejszą rzeczywistością ducha dlatego, iż jako przedmiotowość najdobitniej odwzorowuje konieczne sprzężenie i konieczny ruch permanentnego przechodzenia w siebie trzech wymiarów budujących ontyczno-ontologiczny (innymi słowy, świadomościowo-samowiedny) status Ja.

W mowie występuje to oto Ja, ale sam moment wypowiedzenia się jest taką bezpośrednią eksterioryzacją, która powoduje zniknięcie tego oto Ja i jego przejścia w Ja ogólne, jego dalsze trwanie jako Ja ogólnego. Zarazem jednak wypowiadające się Ja jest słyszane, a takie staje się – jako jaźń – czymś dla innych. Znaczy to, iż jego jaźń dopiero w tym momencie uzyskuje potwierdzenie swego istnienia i zarazem możliwość wycofywania się z tego istnienia ku

sobie, czyli refleksyjnego odnoszenia się do siebie jako istniejącej świadomości.

Innymi słowy, dopiero teraz Ja może prowadzić dialog z sobą samym i przejść na poziom samowiedzy. Zarazem konieczność posłużenia się w wypowiedaniu siebie zasobem znaczeń, sensów i wartości, fundujących aktualną postać wspólnie podzielanego świata, odślania udział tego świata w budowaniu wnętrza jednostki, tak jak – z drugiej strony – wypowiedź może wydobywać z uwewnętrznionej "materii" wspólnego świata zawarte w niej potencjalności, które usłyszane, zrozumiane, przyswojone przez innych, odwzorowując się w ich działaniach, mogą poszerzać i wzbogacać tę "materię" świata wspólnego. Tak więc, dzięki mowie "Ja, które się wypowiada, jest słyszane, jest czymś zaraźliwym, czymś, co bezpośrednio łączy się w jedno, z tymi, dla których istnieje i staje się ogólną samowiedzą" ⁶. Dzięki mowie istnienie Ja "jako samowiednego Teraz polega właśnie na tym, aby skoro istnieje, nie istnieć i dzięki temu zanikaniu – istnieć. Jego zanikanie jest bezpośrednio dalszym trwaniem. Jest ono własną wiedzą o sobie i wiedzą o sobie jako takim Ja, które przeszło w inną jaźń, które zostało usłyszane i jest czymś ogólnym" ⁷. Równocześnie mowa jest rzeczywistością ducha również dlatego, że w sposób wyrazisty spełnia się w niej relacja znoszenia między wymiarem zmysłowym a pojęciowo-znaczeniowym. Jej istotowość bowiem ukonstytuowana jest na permanentnym transcendowaniu wymiaru fizyczno-zmysłowego. Zarazem jednak nośnikiem jej istnienia jako rzeczywistej przedmiotowości jest język, właśnie jako system zmysłowo-fizycznych znaków, koniecznych do uruchomienia przyurządkowanych im znaczeń. Dzięki tej warstwie fizyczno-zmysłowej, transcendowanej w aktach wypowiedania i rozu-

⁶ Ibidem, s. 89.

⁷ Ibidem, s. 89. Hegel uznaje, iż systemem semiotycznym relewantnym wobec istotowej natury Ja jest język foniczny. Istota mowy, podobnie jak istota Ja "polega na tym właśnie, aby skoro istnieje, nie istnieć i dzięki temu zanikaniu – istnieć". Konstrytuatywne dla mowy istnienie w zanikaniu, odwzorowuje permanentny ruch transcendowania przez samowiedne Ja samoistności przedmiotowego bytu. Por. J. Derrida: *Pismo filozofii*. Kraków 1992, s. 84.

miejącego słuchania mowy, język jako system znakowo-znaczeniowy, i wraz z nim podmiotowo-przedmiotowa natura Ja oraz jego duchowość (rozumiana jako różnicująca się wewnętrznie jedność ogólności, szczegółowości i jednostkowości) uzyskują status nadrzędnej wobec jednostek obiektywnej rzeczywistości. Hegel powiada:

"Dlatego też jedność ta występuje jako termin średni, który zostaje wyłączony i odróżniony od rzeczywistości swych stron, ma on przeto sam swoją rzeczywistą przedmiotowość, różną od przedmiotowości swych stron i jest dla nich, tzn. jest czymś, co posiada istnienie" ⁶.

Pojawią się więc tutaj pytania o warunki możliwości przy-
porządkowywania sferze zmysłowo-fizycznej określonych treści
myślowych. Jak się wydaje, dla Hegla warunkiem tego przy-
porządkowania znakom znaczenia na płaszczyźnie funkcji ekspre-
syjnej języka jest to, co nazywa on wyrazem fizjonomicznym.
W wyrazie fizjonomicznym (mimice, geście, ruchu całego ciała)
pierwotnie wyraża się wnętrze jednostki. Wyraz ten kształtuje
ciało jednostki, ale w sposób zmuszający innych do interpretacji.
Ciało staje się znaczące, odsyła poza swój fizyczny, zmysłowo do-
stępny wymiar ku temu, co znaczone. Ciało staje się maską, zara-
zem wyrażającą i zasłaniającą psychizm jednostki. W ten sposób
rzecz zostaje związana z nie-rzeczą, a fizyczno-zmysłowy wymiar
staje się znakiem wymiaru świadomościowego. Fizjonomika jako
uzewnętrznienie

"rozmowy jednostki ze sobą samą na temat jej własnego działania [...] jest wprawdzie wyrazem, ale jednocześnie jest także jakby znakiem, tak że dla wyrażonej treści jest zupełnie obojętne, jakie właściwości ma to, co ją wyraża. Strona wewnętrzna jest wprawdzie w tym zjawisku widzialną niewidzialnością, nie jest jednak z nim związana. Może ona występować również w innym zewnętrznym zjawisku, i odwrotnie, w tym samym zjawisku może występować inna strona wewnętrzna" ⁷.

⁶ Ibidem, s. 89-90.

⁷ Ibidem, T. I, s. 358-359.

Tak więc za pośrednictwem kontaktu ze zmysłowo-cieleśnym wymiarem drugiego człowieka uczymy się odróżniać naturalne oznaki od znaków odsyłających do jeszcze niesprecyzowanych znaczeń. To dopiero konieczność porozumiewania się w celu uzyskania skuteczności wspólnych działań, wymusi ujednoznaczenie związku między danym znakiem a określonym znaczeniem.

Istotną rolę w powiązaniu języka jako systemu znaków z jego użyciem komunikacyjnym odgrywa w systemie Hegla kształtowanie się sfery posiadania¹⁰. Posiadanie, w swej istocie, jest czynnością dzielenia świata na to, co moje i na to, co nie moje. Z konieczności domaga się ono wejścia w relację z innymi. O tyle bowiem coś jest moje, o ile wyłączone jest z czyjegoś posiadania. Ta prosta relacja domaga się dania innym znaku co i w jakim zakresie objęte jest moim posiadaniem. Realnością wzięcia w posiadanie jest uznanie przez innych mojego znaku i skojarzenie go z określonym fragmentem świata, który to fragment dopiero wówczas staje się rzeczywistym przedmiotem mojego posiadania. Znak pełni tutaj podwójną funkcję – wskazuje na rzecz (przedmiot) w określonym jej aspekcie i na podmiot posiadania. Ta dialektyka konstytuująca sferę posiadania jest figurą dialektyczną podstawowej struktury wypowiedzi, jako mówienia przez kogoś czegoś o czymś do kogoś. Znakowanie sfery posiadania oraz podwójna funkcja tego znakowania – łącząca podmiot z innym podmiotem za pośrednictwem wskazanego przez znak wymiaru rzeczy – zapoczątkowuje rzeczywistość kulturową, w jej aspekcie językowego komunikowania się. Złożona dialektyka przechodzenia od pierwotnego, naturalnego oznaczania obszaru posiadania, poprzez upowszechnianie się znaków jako nośników wspólnie podzielanych znaczeń, do złożonych znakowych systemów kulturowych możliwa jest dla Hegla dlatego, iż naturalno-pierwotny punkt wyjścia tej dialektyki jest w sobie wyalienowaną stroną rozumu, zakładającego tę stronę jako własne przeciwieństwo, po to tylko, by znosząc ją, odkrywać własną absolutność.

¹⁰ "Wzięcie w posiadanie jest po części bezpośrednim cieleśnym zawładnięciem, po części formowaniem, po części tylko opatrzeniem znakiem". G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa 1969, s. 71.

Postępowanie się językiem (wypowiadanie i słuchanie mowy) domaga się refleksyjnego stosunku podmiotu do własnej negatywności jako mocy dystansowania się. Z kolei refleksyjność ta uwarunkowana jest doświadczeniem negatywności przychodzącej z zewnątrz, występującej w porządku przedmiotowym. Doświadczenie to spełnia się w relacji Ja-Ty, w dialektyce wzajemnego uznawania się samowiedz, czyli w doświadczeniu negatywności (co za tym idzie – jaźniowości, wolności, zdolności rozumienia) drugiego podmiotu¹¹. W tym sensie dla kształtowania się samowiednego Ja punktem wyjścia jest odnoszenie się do Ty.

Podstawa dialektyki wzajemnego uznawania się samowiedz tkwi w tym, co Hegel nazywa pożądaniem. Pożądaniowe odniesienie się do przedmiotu ujawnia, iż pierwotna znaczeniowość otoczeniowego świata konstytuuje się z relacji użyteczności lub nieużyteczności. Nastawiony na spożytkowanie stosunek podmiotu do świata, natrafia na opór rzeczy tego świata. Opór ten mieści się jednak w sferze możliwego uwidocznienia. To co jest przyczyną oporu może być przekształcone za pośrednictwem działań należących do sfery widzialno-przedmiotowej. Doświadczenie drugiego człowieka, jako przeciwnego Ja, czyli jako Ty, odsłania sferę oporu negatywności, jako mocy dystansowania się wobec znaczeniowości konstytuującej przedmiotowe uwidacznianie się świata. W ten sposób sama moc konstytuowania jeszcze nieobecnych ciągów znaczeń doświadczona jest w żywiole zewnętrznosci. Dzięki temu każde poszczególne Ja zyskuje możliwość odkrycia własnej negatywności, jako źródła kreacji sensu, czyli modyfikowania pierwotnie danej znaczeniowości.

Doświadczenie podmiotowości w planie przedmiotowej negatywności, konstytutywnej dla podmiotowości w ogóle, czyli doświadczenie nieszczelności otoczeniowego świata poprzez odkrycie nieokreślonych miejsc, transcendujących całą płaszczyznę możliwego uwidocznienia, jest warunkiem neantyzacji rzeczywistości, jej nicościowania inicjującego jej wszelkie możliwe przeformowanie. Dlatego też dla Hegla dialektyka wzajemnego uznawania

¹¹ Patrz G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. I, s. 213–225.

się samowiedz jest jednym z koniecznych momentów umożliwia-
jących zaistnienie sfery ludzkiej pracy jako sfery świadomego for-
mowania rzeczywistości.

Równocześnie, jak już o tym była mowa, doświadczenie nega-
tywności jako istniejącej i transcendującej poziom przedmiotowego
uwidaczniania się, wprowadza w sferę uwidaczniania się perspek-
tywiczność. Ta perspektywiczność jest wstępnym warunkiem
znakowania rzeczywistości, a więc wstępnym warunkiem języka.
Na gruncie zaś dialektyki wzajemnego uznawania się samowiedz,
rodzi się potrzeba intersubiektywnej przekładalności tych perspek-
tyw i potrzeba ukonstytuowania względnie trwałego wspólnego
punktu widzenia, czyli przechowywania w języku wspólnie podzie-
lanych znaczeń.

Oparte na rozumieniu wypowiedanie i słuchanie mowy, jako
płaszczyzna realizacji wzajemnego uznawania się samowiedz,
inicjuje również ruch uobecniania się w życiu zbiorowym tego, co
Hegel określał mianem zasady podmiotowości, czy inaczej ruchem
urzeczywistniania się wolności. Samo mówienie do kogoś i słu-
chanie kogoś zakłada *implicite* uznanie równoważności podmiotów
jako wolnych bytów rozumiejących. Równoważność ta jest źródło-
wym momentem konstytuowania się w życiu zbiorowym sfery
etyczności, rozumianej, zgodnie z intencją Kanta, jako sfera
szacunku wobec wolnego bytu, zdolnego do rozumienia i samorozu-
mienia. Szacunek ten jest istotowym, choć nie zawsze uświadamia-
nym, momentem mówienia do kogoś i słuchania mowy.