

Michał Wendland

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

JAKĄ FUNKCJĘ PEŁNI JĘZYK W FILOZOFII G.W.F. HEGLA?

Język traktowany jako problem autonomiczny względem innych zagadnień z obszaru nauk społecznych pojawił się w europejskiej filozofii stosunkowo późno – dopiero w I połowie XX wieku. Wcześniej zajmowano się językiem w szerszym kontekście uprawiania refleksji filozoficznej – poczynając od Platńskiego *Kratylosa* aż do czasów Ludwiga Wittgensteina i Johna L. Austina język traktowany był przez filozofów zawsze tylko w ramach konsekwencji stanowisk ontologicznych, metafizycznych czy epistemologicznych. Dopiero zwrot lingwistyczny wyemancypował – o ile można tak rzec – język spośród innych klasycznych zagadnień filozoficznych.

Zwrot lingwistyczny miał jednak swoich prekursorów – nie pojawił się „znikąd”, niczym ów Hegłowski „wystrzał z pistoletu”. W stanowiskach wielu myślicieli nowożytnych odnajdujemy znamiona żywego zainteresowania językiem, niekiedy w sposób inny, bardziej ogólny aniżeli tylko z filologicznej perspektywy. Należą do nich poglądy m.in. Gottfrieda W. Leibniza, Giambattisty Vico, Johanna G. Herdera, Johanna G. Hamanna. Jeszcze częściej na rozważania poświęcone językowi napotykamy u myślicieli XIX-wiecznych, głównie Humboldta, którego często – nie bez przyczyny – uważa się za najważniejszego z prekursorów zarówno współczesnego językoznawstwa, jak i samego zwrotu lingwistycznego.

Wielu historyków filozofii zwraca uwagę na znamienne milczenie w kwestii języka panujące wśród reprezentantów tzw. klasycznej filozofii niemieckiej – Kanta, Fichtego, Hegla, Schellinga i Schopenhauera. Tym niemniej to właśnie aprioryzm i transcendentalizm Kanta stały się podstawą aprioryzmu lingwistycznego Humboldta, chociaż autor *Krytyki czystego rozumu* nie uczynił przecież języka jednym z licznych tematów

swojej filozoficznej aktywności. Hegel, drugi po Kancie najważniejszy niemiecki myśliciel niemiecki przełomu XVIII i XIX stulecia, na temat języka wypowiadał się sporadycznie (choć, jak postaram się wykazać, owe nieliczne wypowiedzi mają jednak znaczenie dużo większe, niżby na to wskazywała sama tylko ich liczba). Co więcej, wśród wielu uczniów, kontynuatorów i interpretatorów Hegla nie było nikogo, kto pokusiłby się o wykorzystanie jego idealizmu absolutnego w roli teoretycznej podstawy rozważań nad językiem. Wiadomo doskonale, że z całości dorobku filozoficznego Hegla były – i nadal są – wykorzystywane przede wszystkim wątki dotyczące rzeczywistości społecznej, politycznej i filozofii dziejów. Obok m.in. Marksa, Diltheya, Bauera, Bradleya, Libelta czy Taylora, myśl Hegla nie znalazła kogoś, kto byłby dla niej odpowiednikiem Humboldta dla myśli Kanta. Między innymi z tego powodu przyjmuje się niekiedy, że autor *Fenomenologii ducha* po prostu nie miał nic ciekawego do powiedzenia na temat języka, a jego system nie stanowi interesującej podstawy do snucia refleksji nad nim.

Zasadniczym celem tego artykułu będzie próba wykazania mylności takiego założenia. Postaram się pokazać, że język odgrywa w filozofii Hegla znacznie ważniejszą rolę, niż przyjęło się uważać; że liczba jego wypowiedzi bezpośrednio poświęconych temu zjawisku nie odpowiada wadze, jaką sam „berliński mędrzec” do niego przywiązywał. W tym celu będę się posiłkował ustaleniami poczynionymi przez wielu wybitnych współczesnych znawców filozofii Hegla, dokonując zarazem próby uporządkowania i uogólnienia tych ustaleń. Rozpocznę od zlokalizowania konkretnej pozycji, jaką język zajmuje w systemie autora *Nauki logiki*, następnie przywołam fragmenty¹ jego pism – przynajmniej najważniejsze z nich – w których wypowiada się on na rzeczony temat, by wreszcie zaprezentować wspomniane wyżej stanowiska kilku znawców myśli Hegla i wyciągnąć wnioski.

Konkretne umiejscowienie języka w obrębie systemu Heglowskiego odnajdujemy w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Trzecią częścią systemu jest filozofia ducha; w obszarze filozofii ducha subiektywnego znajdują się antropologia, fenomenologia ducha i psychologia. Przedmiotem psychologii jest duch, a ten z kolei dzieli się na ducha: teoretycznego, praktycznego i wolnego. W omówieniu ducha teoretycznego (par. 445-468 *Encyklopedii...*) dokonuje Hegel jeszcze jednego podziału na: ogląd

¹ Ze względu na ograniczenia, jakie wyznacza objętość artykułu, nie będę przytaczał wszystkich tych fragmentów, lecz tylko najistotniejsze dla stawianej tezy. Postaram się natomiast podać wszelkie możliwe wskazania bibliograficzne.

(*Anschauung*), wyobrażenie (*Vorstellung*) i myślenie (*Denken*). I dalej – wyobrażenie rozpada się na: wspomnienie (*Erinnerung*), wyobraźnię (*Einbildungskraft*) i pamięć (*Gedächtnis*). Język zajmuje miejsce w elemencie „wyobraźni” (par. 459-460).

Jak widać na pierwszy rzut oka, jest to pozycja tyleż konkretna, ile słabo wyeksponowana. W tym ujęciu będziemy mówili o „systematycznym miejscu języka”. Za niemieckim badaczem Hegla, Guentherem Wohlfartem, przyjmuje się, że powyższe wskazanie jest „systematycznym usytuowaniem języka” („Die Sprache hat ihren systematischen Ort in der Vorstellung und näher in der Einbildungskraft”²), obok którego Wohlfart wymienia jednak również „usytuowanie logiczne” (*der logische Ort*) w *Nauce logiki* oraz „fenomenologiczne” (*der phänomenologische Ort*) w rozdziale VII B *Fenomenologii ducha*. Do propozycji tej wrócę później.

Oprócz wskazania umiejscowienia języka w systemie Hegel wielokrotnie wypowiada się na jego temat w większości swoich najważniejszych dzieł. Najwięcej z nich i najistotniejsze pojawiają się w *Fenomenologii ducha*, w rozdziałach VI B (*Duch wyobcowany od siebie. Kultura*) oraz VII B (*Religia sztuki*). Bardzo ważny fragment znajduje się również w rozdziałach VI B, III C (*Sumienie, piękna dusza, zło i jego wybaczenie*)³. Mamy tam do czynienia z sądem, o którym pisze Wohlfart, że „In Kapitel VI B der *Phänomenologie des Geistes* begreift Hegel die Sprache als das Dasein des reinen Selbsts als Selbsts”⁴. Podobny sąd wydaje inny niemiecki filozof, Josef Simon – według niego język jest tam ujęty jako *Desein des Geistes* (bycie ducha). Określenia te już teraz każą przypuszczać, że w myśli Heglowskiej język jest czymś o wiele ważniejszym, niżby na to wskazywało jego formalne położenie w schemacie systemu. Hegel pisze bowiem⁵:

Tym samym widzimy znowu mowę/język jako istnienie ducha. Mowa/język jest samowiedzą istniejącą dla innych, samowiedzą, która istnieje bezpośrednio jako taka i jako ta oto jest czymś ogólnym. Jest ona jaźnią oddzielającą się od siebie samej, jaźnią, która staje się dla siebie

² G. Wohlfart, *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*, Freiburg 1984, s. 208.

³ Pozostałe fragmenty dotyczące języka w *Fenomenologii ducha* znajdują się w rozdziałach V *Pewność i prawda rozumu* oraz VII *Religia*.

⁴ G. Wohlfart, *Denken der Sprache...*, s. 210.

⁵ W tłumaczeniu Ś.F. Nowicki używa określenia „mowa”, a nie „język”, aczkolwiek Hegel w niemieckim oryginale konsekwentnie używa określenia „die Sprache”, nie zaś „die Rede”. Dlatego pozwałam sobie zaznaczyć w cytowanym fragmencie, że chodzi w nim właśnie o język.

czymś przedmiotowym jako czyste Ja = Ja, i w tej przedmiotowości zarówno zachowuje siebie jako „tę oto jaźń”, jak też bezpośrednio zlewa się z innymi i jest ich samowiedzą; zarówno słyszy siebie, jak jest słyszana przez innych – a słyszenie jest właśnie istnieniem, które stało się jaźnią⁶.

Istotne sformułowania dotyczące języka odnajdujemy także w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Czytamy tam między innymi:

(§ 460) Nazwa jako powiązanie wytworzonego przez inteligencję oglądu i jego znaczenie jest pierwotnie przemijającą produkcją jednostkową, a powiązanie wyobrażenia, jako czegoś wewnętrznego, z oglądem, jako czymś zewnętrznym, jest samo czymś zewnętrznym. Uwewnętrznieniem tej zewnętrzności jest pamięć⁷.

(§ 462) Nazwa jest rzeczą w takiej postaci, w jakiej istnieje ona i ma ważność w sferze wyobrażenia. Odtwórcza pamięć ma i poznaje w nazwie rzecz, a wraz z nazwą nazwę, obywając się przy tym bez oglądu i obrazu. Nazwa jako egzystencja treści w inteligencji jest jej zewnętrznością w niej samej, a uwewnętrznienie nazwy jako wywołanego przez inteligencję oglądu jest zarazem eksterioryzacją, w której inteligencja zakłada siebie wewnątrz siebie samej.

Przy nazwie „lew” nie potrzebujemy ani oglądu takiego zwierzęcia, ani nawet jego obrazu. Nazwa bowiem, kiedy ją rozumiemy, jest bezobrazowym prostym wyobrażeniem. Właśnie w nazwach myślimy⁸.

(§ 464) To, co istnieje jako nazwa, do tego, aby być rzeczą, prawdziwą obiektywnością, potrzebuje czegoś, co inne, znaczenia w wyobrażającej inteligencji. Inteligencja jako mechaniczna pamięć jest samą tą zewnętrzną obiektywnością i znaczeniem zarazem⁹.

Przytoczone fragmenty dotyczą semantycznego związku między nazwą jako elementem języka, wyobrażeniem (znaczeniem) a przedmiotem (odniesieniem przedmiotowym). Na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie, zgodnie z którym „myślimy w nazwach” – problem ten wraca przecież wielokrotnie we współczesnych dociekaniach filozoficznych poświęconych językowi¹⁰. Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie Hegel – ostatni wielki racjonalista – przypisuje myśli, stwierdzenie, że „właśnie w nazwach myślimy” zyskuje szczególny wydźwięk.

By nie przedłużać niepotrzebnie wskazywania konkretnych wypowiedzi

⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 415.

⁷ Tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 476.

⁸ Tamże, s. 476-477.

⁹ Tamże, s. 479.

¹⁰ W *Encyklopedii...* Hegel pisze o języku (konkretnie – o znakach) również w paragrafach 458 i 459.

dzi Hegla na interesujący nas temat, a jak najszybciej przejść do ich interpretacji, przywołam jeszcze tylko fragmenty z *Wykładów z historii filozofii*, *Wykładów o estetyce* oraz z innych prac, jak np. *Jenenser Realphilosophie* czy *Jenenser Naturphilosophie* (z lat 1805-1806). W pierwszym z wymienionych dzieł czytamy m.in.:

A jeśli słowo i rzecz są sobie nawzajem przeciwstawne, to tym, co wyższe, jest słowo; rzecz, która nie zostaje wypowiedziana, jest rzeczą nierozumną; to, co rozumne, istnieje tylko jako mowa/język¹¹.

A kiedy Hegel opisuje myśl Jakuba Boehmego, którego zresztą nazywa „pierwszym niemieckim filozofem”, wskazuje na często przywoływaną również przez innych filozofów relację między pojęciem języka a pojęciem logosu:

Logos to w bardziej konkretnym sensie słowo. Jest to piękna dwuznaczność greckiego słowa – rozum i zarazem mowa. Mowa jest bowiem czystym istnieniem ducha; jest to pewna rzecz, która usłyszana powróciła do siebie¹².

Jak zapewne da się zauważyć, z przywołanych dotychczas fragmentów wynika, że Hegel w istotny sposób łączy język ze sposobem istnienia, a zwłaszcza wyrażania się ducha. Uwagę na temat tego związku odnajdujemy także w *Wykładach o estetyce*:

Mowa ludzka jest przecież również formą przejawiania się ducha w tym, co zewnętrzne, ale dokonuje się to w takiej podmiotowości, która zamiast być czymś bezpośrednio i konkretnie materialnym, staje się wyrazicielem ducha, jako dźwięk, ruch powietrza [...]. Poezję dramatyczną [...] należy uważać za najwyższy szczebel poezji i sztuki w ogóle. W porównaniu bowiem z innymi zmysłowymi tworzywami, takimi jak kamień, drewno, barwa, ton, jedynie mowa jest elementem godnym wyrażania ducha¹³.

Podobne sądy znajdują się w *Jenenser Realphilosophie*:

Die Sprache in Bezug auf die Sprache eines Volkes ist die ideelle Existenz des Geistes, in welcher er sich ausspricht, was er seinem Wesen (nach) und in seinem Sinn ist.

¹¹ Tenże, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1994, t. I, s. 639-640.

¹² Tamże, t. III, s. 240.

¹³ Tenże, *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grafowski, A. Landman, Warszawa 1966, t. II, s. 328, 436.

Logos ist Vernunft, Wesen der Dinge und Rede, Sache und Sage [...]. Durch den Namen ist also der Gegenstand als seiend aus dem Ich herausgeboren¹⁴

oraz w *Philosophische Propaedeutik*:

Die Sprache ist die höchste Macht unter den Menschen [...]. Die Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt in ihrem unmittelbaren Dasein, das Aufgehobenwerden derselben zu einem Dasein, welches ein Aufruf ist, der in allen vorstellenden Wesen wiederklingt.

Der erste Akt, wodurch Adam seine Herrschaft über die Tiere konstituiert hat, ist, dass er ihnen Namen gab, d.h. sie als Seiende vernichtete und sie für sich zu Ideellen machte¹⁵.

Przywołane powyżej fragmenty pism Hegla rzucają już teraz pewne światło na problem specyfiki jego rozumienia języka. Wnikliwa analiza powyższych fragmentów – zwłaszcza kiedy odczytuje się je w szerszym kontekście całej Heglowskiej filozofii – pozwala ukazać faktyczne miejsce i znaczenie języka w systemie twórcy *Fenomenologii ducha*. Można wstępnie powiedzieć, że Heglowskie rozumienie języka zakłada ujmowanie go nie jako *przedmiotu* filozofii, ale jej *formy*, swego rodzaju *modus* myślenia. Jest, mówiąc prosto, formą myślenia, a nie – a w każdym razie nie przede wszystkim – jego przedmiotem. Owszem, w kilku miejscach Hegel traktuje język jako pewien problem, jako przedmiot rozważań, głównie estetycznych i psychologicznych. W odróżnieniu jednak od wielkich znawców języka Heglowi współczesnych, Herdera, a zwłaszcza Humboldta, autor *Nauki logiki* w znacznie mniejszym stopniu interesuje się np. pochodzeniem języka czy zagadnieniem różnorodności języków narodowych. Jego interesuje język jako forma myślenia, jako forma świadomości – to po pierwsze, a po drugie – jako sposób przejawiania się ducha obiektywnego (świadomość społeczna) oraz ducha absolutnego (sztuka, religia i filozofia). Kiedy więc mówimy o „logocentryzmie” Hegla, czy o jego „panlogizmie”, przez *logos* wolno nam rozumieć nie tylko sam rozum, ale – zachowując ową dwuznaczność greckiego słowa (o czym sam Hegel przypomina w *Wykładach z historii filozofii*) – także „słowo”.

Język w perspektywie przyjmowanej przez Hegla nie jest tylko jednym z rezultatów rozwoju ducha – jest *również* tym, ale nie tylko. Język

¹⁴ Tenże, *Jenenser Realphilosophie*, cyt. za: G. Schulte, *Hegel. Ausgewählt und Vorge stellt*, Muenchen 1996, s. 235, 268.

¹⁵ Tenże, *Philosophische Propaedeutik*, cyt. za: T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg 1969, s. 59-60.

to przede wszystkim sposób, w jaki duch istnieje, to sposób jego wyrażania się i uzewnętrzniania. Takie jego ujęcie jest szczególnie wyraźne zwłaszcza w *Fenomenologii ducha* (choć, jak widać z przytoczonych cytatów, nie tylko tam).

Jeżeli przyjmiemy, że powyższe wnioski są przynajmniej po części słuszne, jasne stanie się, dlaczego w swoich pismach Hegel językowi poświęca (w sposób bezpośredni) tak niewiele miejsca. A zarazem okazuje się, że myślenie Heglowskie, charakteryzowane przez dialektykę, absolutny idealizm oraz panlogizm, przesiąknięte jest pojęciem języka jako swoistego *modus* tego, co rozumne i zarazem tego, co rzeczywiste, a rozumiane jako proces, jako dialektyka przekształceń, jako pozytywne znoszenie się kolejnych elementów relacji dialektycznej. Hegel nie pisze o języku jako pewnym zjawisku, problemie, przedmiocie – ponieważ myśląc o czymkolwiek innym, np. o prawie, sztuce czy przyrodzie – sam posługuje się językiem jako formą myślenia. A jednocześnie język jest sposobem realizowania się procesu rozwoju ducha w toku dziejów. Zaistnienie świadomości, samoświadomości (jako jeden z momentów przełomowych tego procesu, czyli przejście od ducha subiektywnego do ducha obiektywnego) łączy się z pojawieniem się języka. Od tego momentu duch wyraża się i realizuje właśnie w nim. Język przybiera rozmaite postaci, jako np. język poetycki czy język filozofii, i stanowi formę wyrażania się ducha absolutnego. Sam nie jest więc tylko bezpośrednim tematem myślenia, ponieważ jest jego formą i namysł nad językiem oznacza *de facto* to, co Hegel uznaje za samoświadomość, czyli myślenie ducha przez samego siebie. Stąd w *Fenomenologii...* określenie języka jako „istnienia ducha”.

Zanim rozwinę to wstępne uogólnienie, chciałbym przywołać stanowiska kilku wybitnych współczesnych heglistów, badaczy języka i filozofii niemieckiej. Należą do nich m.in. Josef Simon, Theodor Bodammer, wspomniany już Guenther Wohlfart, a także Franz Schmidt, Angel Bankov, Milan Demnjanovic, Sumio Deguchi, Daniel Cook czy Werner Bahner. Większość prac wymienionych autorów pochodzi z przełomu lat 60. i 70. XX wieku, wiele spośród nich publikowanych było w „Hegel-Jahrbuch”. Stanowią one wyraz dyskusji, która przetoczyła się wśród heglistów jako reakcja na podstawowe dla interesującego nas tematu opracowania Simona i Bodammera (które zresztą do dziś pozostają opracowaniami najważniejszymi).

Pierwszym fundamentalnym i wszechstronnym omówieniem problemu języka w myśli Hegla był doktorat Josefa Simona z 1957 roku (wydany w 1966 roku) pt. *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Simon wśród

znawców interesującego nas tematu zajmuje dość radykalne stanowisko, które można ująć w trzech stawianych przezeń tezach. Pierwsza z nich brzmi: w heglowskiej filozofii język zajmuje znacznie więcej miejsca, niż zostało to przez samego Hegla wprost powiedziane („Wir gehen also von der Ansicht aus, daß die Sprache in der Hegelschen Philosophie einen sehr viel breiteren Raum einnimmt, als bei ihm ausdrücklich gesagt wird“¹⁶). Druga teza wynikająca z pracy Simona brzmi: w sposób nie do końca świadomy Hegel uczynił język centralnym punktem swego systemu. Jest ona bardziej kontrowersyjna ze względu na to, że wykracza poza przyjmowane ramy możliwości interpretacji. Nie spotkała się również z życzliwym przyjęciem późniejszych komentatorów (krytycznie pisze o niej np. Deguchi). Wydaje się, że możliwą do przyjęcia wersją drugiej tezy Simona jest raczej podejście Bodammera, który pisze: „Hätte Hegel mehr von der Sprache gewußt, so hätte er sie in die Mitte der Phänomenologie des Geistes gestellt“¹⁷. Uważam jednak, że nadal stanowisko takie jest spekulacją typu „co by było, gdyby...”. Interpretacja wypowiedzi Hegla na temat języka powinna uwzględniać to, co on sam na ten temat miał do powiedzenia, oraz kontekst filozoficzny, w jakim wypowiedzi te się pojawiają. Z tego powodu uważam, że druga teza dzieła Simona (a nawet jej słabsza wersja u Bodammera) nie jest wystarczająco dobrze uargumentowana. Ważniejsza wydaje się teza trzecia: przedstawienie i kształt Heglowskiego systemu pokrywa się z przedstawieniem struktury języka („Nach unserer These ist die Darstellung des Systems zugleich die Darstellung (Beschreibung) des Wesens der Sprache, so kann dieses auch nur im Ganzen des Systems seine Darstellung finden“¹⁸). Simon chce połączyć Heglowskie rozumienie języka z całością systemu filozoficznego autora *Nauki logiki*; nie jest to zadanie proste – a jednak możliwe do wykonania i bardzo interesujące. Oczywiście teza ta nie może być odczytywana w sensie dosłownym – Simon nie sugeruje bowiem, że np. język ma strukturę triadyczną. Skupia się raczej na tym, w jaki sposób Hegel tematyzuje problem znaku (jako że rozumie on język głównie pod postacią systemu znaków), a także na dialektycznej naturze systemu, znajdującej odbicie w dialektycznej naturze języka – Simon trafnie zauważa i podkreśla, że dialektyka łączy się nierozzerwalnie z dialogiem i sam proces komunikacji może zostać zinterpretowany dzięki aparatowi dialektycznemu wypracowanemu przez Hegla:

¹⁶ J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart 1966, s. 7.

¹⁷ T. Bodammer, *Hegels Deutung...*, s. 5.

¹⁸ J. Simon, *Das Problem...*, s. 7.

Es gehört zum Wesen des Zeichens, in einem Zeichensystem seine Stelle zu haben und erst so verstanden zu werden. [...] Erst indem es verstanden, in einer unmittelbar eindeutigen konkreten Bedeutung erfasst wird, indem es hinter etwas durch es eindeutig Bestimmtes zurücktritt, sich hinter seiner Bedeutung „verbirgt“, kann es sein „Wesen“ als negative Identität mit dem Bezeichneten sein¹⁹.

Zdaniem Simona temu, w jaki sposób Hegel charakteryzuje naturę języka (procesu nadawania znaczenia i zapośredniczania się nawzajem świadomości i rzeczy w języku), odpowiada sposób, w jaki najogólniej scharakteryzowany może być ów podstawowy logiczny rdzeń systemu. Język i jego funkcja jest jakby „systemem w skali *mikro*” – ma on bowiem naturę dialektyczną, wyrażając w ten sposób istotę systemu i jego podstawowej cechy.

Drugą pracą o fundamentalnym znaczeniu dla prześledzenia wątków językowych w myśli Hegla jest dzieło Theodora Bodammera z 1969 roku *Hegels Deutung der Sprache*. Zagadnienie rozpatrywane jest tam na trzech poziomach – semiotycznym, fenomenologicznym oraz estetyczno-religijnym. Na potrzeby niniejszych rozważań odwołam się przede wszystkim do sposobu, w jaki Bodammer komentuje rolę języka w przestrzeni Heglowskiej estetyki.

Bodammer pisze o dowodach na to, że w okresie swej młodości Hegel pozostawał pod silnym wpływem Herdera, a także Hamanna. W istocie, ten etap życia filozofa przypada na czasy głębokiego zainteresowania wielu niemieckich myślicieli (oprócz Herdera i Hamanna także m.in. Fichtego, Schellinga, Schlegela, Novalisa, Grimma) problemem języka, a w szczególności jego pochodzenia²⁰. Z tego okresu pochodzą wczesne pisma Hegla dotyczące religii i historii, a w nich pierwsze spostrzeżenia na temat języka. Język jest tam, na co Bodammer zwraca uwagę, dziedziną ducha absolutnego, podobnie jak sztuka poetycka.

„Absolut“ nennt Hegel den Geist, insofern es dieser mit der wahren Unendlichkeit seines eigenen Wesens zu tun hat. [...] In der Weltgeschichte hat sich das Absolute, für das Hegel auch die Ausdrücke „Wahrheit“, „das Ewige“, „Idee“, oder „Gott“ verwenden kann, auf verschiedene Weise „offenbart“

– pisze Bodammer.

¹⁹ Tamże, s. 169.

²⁰ Na ten temat: B. Andrzejewski, *Przyroda i język*, Warszawa 1989.

In der Kunst erscheint es im „Medium“ der Sinnlichkeit, in der Religion im engeren Sinne in der Ausdrucksweise der Vorstellung; die Philosophie schließlich ist die begriffliche „Explikation Gottes“. Hegel kann diese besonderen Darstellungsweisen auch ausdrücklich „Sprachen“ nennen. Die Kunst im ganzen und nicht nur im engeren Verständnis die sprachlich gebundene Kunst, die Dichtung, ist in diesem metaphorischen Sinn eine „Sprache“ des absoluten Geistes. Auch die „Steingebilde“ der Architektur und Skulptur haben eine – wenngleich nur „stumme“ – „Sprache“²¹.

Językowi Hegel przeciwstawia muzykę, w której dominuje tylko ton (dźwięk nieartykułowany, pozbawiony znaczenia i struktury semantycznej), i poezję:

Die Poesie hat [...] nicht mehr mit dem Ton als solchem in seiner „gegenstandslosen Innerlichkeit“ zu tun, sondern der Ton wird als artikulierter Laut des menschlichen Sprachorgans „zum bloßen Redezeichen herabgesetzt [...] Material der Poesie ist nicht mehr eigentlich der Ton, sondern das Wort. Die Poesie besitzt mit dem Wort das „geistige“, der Darstellung des Absoluten angemessenste Material“²².

Wynika z tego, że język zdaniem Hegla jest materiałem, dzięki któremu w poezji i poprzez poezję przedstawiony zostaje absolut. Duch absolutny, najwyższa i „finalna” – zrealizowana już – postać ducha jest tym, co zarazem abstrakcyjne (jako pojęcie) i realne, jest zrealizowaną ideą. Jedną z form istnienia absolutu jest więc w ten sposób sztuka, w której słowo staje się elementem pośredniczącym, „środkiem przekazu” dla pojęcia. Czyste pojęcie wchodzi, „wciela” się w realność właśnie między innymi za pośrednictwem jego „materialnej” postaci, jaką jest słowo w sztuce poetyckiej. Albo, jak to ujmuje Bodammer, „In der Dichtung sind mit den Worten »die geistigen Formen« an die Stelle des sinnlichen Materials der Darstellung in den anderen Kunstformen getreten“²³.

Pozostałe prace dotyczące interesującego nas zagadnienia można podzielić na trzy grupy. Do pierwszej należą te, które koncentrują się na „fenomenologicznym umiejscowieniu” języka według Wohlfarta i kładą nacisk na wątek języka jako sposobu bycia i wyrażania się ducha (Deguchi, Bankov, Cook). Do grupy drugiej należy zaliczyć te, które koncentrują się na związku między językiem a rzeczywistością społeczną (Demnjanovic), do trzeciej zaś omówienia relacji pomiędzy Heglowskimi wątkami języko-

²¹ T. Bodammer, *Hegels Deutung...*, s. 181.

²² Tamże, s. 183.

²³ Tamże, s. 188.

wymi a innymi, jemu współczesnymi stanowiskami w tej kwestii (Schmidt, Bahner). Spośród nich najważniejsza i najciekawsza jest grupa pierwsza, jej więc poświęcę stosunkowo najwięcej uwagi. Natomiast spostrzeżenia Wohlfarta – późniejsze i stanowiące niejako podsumowanie całej dyskusji – nadają ton i ujednolicają wnioski, jakie wynikają z wcześniejszych prac autorów należących do tych trzech grup. Ze względu na ramy ograniczające formę artykułu przybliżę pobieżnie tylko dwa, szczególnie interesujące stanowiska – Guenthera Wohlfarta i Sumio Deguchiego.

Książka Wohlfarta pt. *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel* jest jednym ze stosunkowo nowszych (1984) opracowań filozoficznych poruszających interesujący nas problem filozofii języka u Hegla. Wohlfart bada aspekty filozoficzno-językowe i estetyczne u myślicieli na pozór mało ze sobą związanych, jednak szczególnie odnośnie do trzech ostatnich geniuszy myśli niemieckiej przełomu XVIII i XIX wieku – Hegla, Humboldta i (wciąż, niestety, mało w Polsce znanego) Hamanna – wskazuje wyraźne związki łączące ich wywody. Wohlfart jasno i jednoznacznie ustosunkowuje się do Heglowskiej filozofii języka w sposób właśnie taki, jaki w pełni potwierdza wcześniejsze intuicje co do tego zagadnienia oraz naszą tezę: język jest w centrum filozofii Hegla, umożliwiając jej współczesną adaptację do dyskursów filozoficzno-językowych. Między innymi z tego właśnie powodu praca G. Wohlfarta jest dla niniejszego wywodu szczególnie ważna i – co należy podkreślić – stanowi faktycznie trzecie najważniejsze źródło inspiracji po dziełach Simona i Bodammera.

Systematyzując Heglowskie zapatrywania na język, Wohlfart proponuje interesujący ich podział. Píše mianowicie o trzech „usytuowaniach” (*Ort*) oraz „aspektach” języka w myśli autora *Fenomenologii ducha*. Po pierwsze: wspomniany aspekt systematyczny języka (*der systematische Ort der Sprache*); jest to oczywiście określenie języka ujęte w *Encyklopedii nauk filozoficznych* i osadzone w obszarze ducha subiektywnego. Drugim wskazanym przez Wohlfarta aspektem jest „logiczny aspekt języka” (*Der logische Ort der Sprache*), związany z *Nauką logiki*. Wohlfart wykazuje tu następujący ciąg ich wzajemnej relacji: skoro, jak wynika z *Nauki logiki* i z systematyki zaprezentowanej w *Encyklopedii...*, ogląd (*Anschauung*) odpowiada poziomowi bytu (*Stufe des Seins*), poziomowi istoty (*Stufe des Wesens*) odpowiada wyobrażenie/przedstawienie (*Vorstellung*), myślenie zaś (*Denken*) poziomowi pojęcia (*Stufe des Begriffs*), a język osadza Hegel (w aspekcie systematycznym) w obrębie przedstawienia (*Vorstellung*), to możliwe jest takie ich powiązanie, że język okazuje się przedstawieniem/wyobrażeniem (*Vorstellung*) myśli, a w konsekwencji język jest istotą

(*Wesen*) pojęcia. Łącząc ze sobą te podstawowe elementy systemu, Wohlfart szuka jednak jeszcze większej precyzji i ostatecznie dookreśla ich wzajemny związek następująco: język jest istotą pojęcia – język jest rzeczywistością pojęcia („Dementsprechend wollen wir uns der höchsten Stufe der Wesenslogik, der Wirklichkeit zuwenden und den Satz: »Die Sprache ist das Wesen des Begriffs« präzisierend die These aufstellen: »Die Sprache ist die Wirklichkeit des Begriffs«”²⁴).

Owa teza ma faktycznie doniosłe znaczenie. Zdajemy sobie z niego sprawę przypominając, co Hegel rozumie przez „pojęcie”, a dokładniej – z czym pojęcie utożsamia. Utożsamia pojęcie z rzeczywistością, co w dalszym ciągu pokazuje Wohlfart, unaoczniając nam znaczenie logicznego przejścia od „pojęcia” (którego istotą, rzeczywistością jest język) do „rozumu” (*Vernunft*)²⁵, by wreszcie dotrzeć do słynnej sentencji z *Przedmowy do Zasad filozofii prawa*.

Kiedy bowiem zestawimy ze sobą dwie odpowiadające sobie tezy: 1. „język jest rzeczywistością/istotą pojęcia” (*Die Sprache ist die Wirklichkeit des Begriffs*) i 2. „język jest rzeczywistością/istotą rozumu” (*Die Sprache ist die Wirklichkeit der Vernunft*), pozostanie już tylko jeden mały krok do uznania języka za istotę tego, co rzeczywiste. Analizując wypowiedź Hegla z *Przedmowy do Zasad filozofii prawa* w zestawieniu z tymi tezami, Wohlfart wysuwa jako wniosek tezę następującą: „to, co rzeczywiste, jest językowe” („Das Wirkliche [...] ist das Sprachliche. Alles, was mit logischen Recht wirklich genannt werden kann, ist sprachlich“)²⁶.

Przyjrzyjmy się teraz dokładniej, w jaki sposób Wohlfart rozumie Hegla pojęcie „rzeczywistości”. Wykorzystuje tu mianowicie tę jej definicję, w której Hegel określa rzeczywistość jako „jedność tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne” – np. w *Encyklopedii...* (par. 142) lub w *Nauce logiki* (t. II s. 156), a brzmi: „Rzeczywistość jest doprowadzoną do bezpośredniości jednością istoty i egzystencji albo tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne”²⁷. Zdaniem Wohlfarta, jeśli np. Humboldt rozumie przez język *energię*, to właśnie ta *energia* jest dla He-

²⁴ G. Wohlfart, *Denken der Sprache...*, s. 215.

²⁵ Patrz np.: *Nauka logiki*, t. II s. 169, 364. Dokładnego wyjaśnienia relacji i faktycznej łączności pojęcia z rozumem należałoby dokonać za pośrednictwem jeszcze jednej kategorii – idei, co wynika z par. 213 i 214 *Encyklopedii...* – „Idea jest prawdą samą w sobie i dla siebie, absolutną jednością pojęcia i obiektywności [...]. Idea może być ujęta jako rozum [...], następnie jako podmiot-przedmiot, jako jedność tego, co idealne i tego, co realne”.

²⁶ G. Wohlfart, *Denken der Sprache...*, s. 219.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, s. 185.

gła jednością wewnętrznego i zewnętrznego, czyli rzeczywistością: „Bestimmte Humboldt die Sprache als Tätigkeit (*Energeia*), so faßt Hegel hier *Energeia* als die Einheit des Inneren und das Äußeren, d.h. als Wirklichkeit“²⁸. I dalej – rozumieniu rzeczywistości jako jedności tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne odpowiada rozumienie rzeczywistości jako tego, co językowe. I tu bardzo trafna, podsumowująca ten wątek uwaga Wohlfarta, dobrze ilustrująca sposób, w jaki język przenika cały dialektyczny sposób myślenia Hegla: „Die Sprache bestimmt sich nach Hegel als die Äußerung, welche zugleich ins Innere zurückgekommen, erinnert ist, als das Innere, das in seiner Äußerung Inneres bleibt“²⁹. W podsumowaniu swoich wywodów dotyczących logicznego aspektu języka Wohlfart stwierdza wreszcie, że tezie: „to, co rzeczywiste, jest rozumne” odpowiada *per analogiam* teza: „to, co rzeczywiste, jest językowe” i „to, co językowe, jest rozumne”:

Der Satz: „Das Wirkliche ist das Vernünftige“ kann dann als Schluß aus den beiden Sätzen angesehen werden: „Das Wirkliche ist das Sprachliche“ und „Das Sprachliche ist das Vernünftige“. Der Terminus medius in diesem Schluß ist die Sprachlichkeit [...] Das Sprachliche ist als Entsprechung des Außerlichen und des Innerlichen das Wirkliche des Vernünftigen bzw. das vernünftige des Wirklichen, oder anders gesagt: Sprachlichkeit ist Wirklichkeit der Vernunft. In-Wirklichkeit-Sein heißt In-der-Sprache-Sein. In-der-Sprache-Sein heißt Im-Begriff-Sein³⁰.

Z kolei Sumio Deguchi, japoński badacz filozofii niemieckiej, wskazuje trzy podstawowe pytania interesujące badaczy heglowskiej filozofii języka: (1.) pytanie o nieobecność języka w strukturze systemu, a w każdym razie o jego (pozornie) marginalną pozycję („Die Sprache besitzt keinen bestimmten Ort (d.h. wird als Kategorie nicht thematisiert) in Hegelschen Philosophie [...] Warum?“³¹). Możliwe są, jak czytamy, dwa rodzaje odpowiedzi na to pytanie. Po pierwsze (np. wg Simona), język został przez Hegla potraktowany w sposób nieświadomie drugoplanowy – a mimo to zajmuje centralną pozycję w jego myśli. „Hegel habe unbewusst die Sprache als

²⁸ W tym miejscu staram się zwrócić uwagę na interesujący paralelizm pomiędzy heglowskim rozumieniem rzeczywistości (i roli języka w niej/względem niej) a słynną definicją języka wg Humboldta, o czym także pisze Wohlfart. Otóż Hegel używa w *Nauce logiki* określenia: „Was wirklich ist, kann wirken”, co Wohlfart zestawia z określeniem języka jako „Tätigkeit” (energia), a nie jako „Werk” (ergon).

²⁹ G. Wohlfart, *Denken der Sprache...*, s. 219.

³⁰ Tamże, s. 220.

³¹ S. Deguchi, *Der absolute Geist als Sprache*, „Hegel-Jahrbuch” 1970, s. 252.

das Hauptthema seines Denkens zugrunde gelegt³², pisze Deguchi, komentując stanowisko Simona. Po drugie jednak (za Bodammerem czy Cookiem), można przyjąć, że Hegel był świadom wagi filozoficznej języka, a mimo to nie zdecydował się na uczynienie go jednym z wątków swojej koncepcji. Pozostaje pytanie, dlaczego Hegel postąpił w ten sposób. Sam Deguchi zgadza się z tym drugim stanowiskiem. Kolejne (2.) ważne pytanie dotyczy roli/funkcji języka. I znów – Deguchi podaje dwie wersje odpowiedzi. Pierwsza, najbardziej radykalna możliwość jest taka, że język zostaje z Heglowskiego systemu świadomie i całkowicie wykluczony, a choć pełni pewne funkcje (jako np. „bezpośrednie istnienie ducha”), to nie są one obszarem zainteresowań Hegla. Jest to teza sprzeczna z tą, którą stawiam w niniejszej pracy. Druga możliwość, przeciwnie, podkreśla doniosłość wątków językowych w myśli Hegla. Trzecim wskazanym pytaniem jest (3.) pytanie o relację pomiędzy językiem a duchem absolutnym. Tu Deguchi prezentuje własne stanowisko, odbiegające pod pewnymi względami od propozycji Simona, Bodammera i innych.

Swoją propozycję rozpoczyna od podania konkretnej interpretacji pojęcia „ducha absolutnego”. Analizując charakter Heglowskiej metafizyki, dochodzi do hipotezy mówiącej, że „duch absolutny” nie musi i wręcz nie powinien być rozumiany w sposób teistyczny, czyli jako pewna istota boska. Przeciwnie, sugeruje wyraźnie, że duch absolutny jest raczej immanentną (wobec świata) „istotą człowieka”³³ niż jakimś bytem transcendentnym: „Der absolute Geist ist dann nicht die Transzendenz, sondern das der Welt immanente Wesen der Menschheit selbst. Hegels Begriff des absoluten Geistes ist nicht religiös, sondern atheistisch oder wenigstens humanistisch zu verstanden”³⁴.

Zaraz jednak pojawia się propozycja odwrotna, o charakterze teistycznym. Autor konkluduje wreszcie wzajemną sprzeczność tych interpretacji, upatrując jej we „wciąż obecnych niejasnościach, a tym bardziej w sprzecznej wewnętrznie strukturze pojęcia ducha absolutnego jako idei” („noch bestehende Unklarheit oder vielmehr die sich widersprechende Struktur des Begriffs: der absolute Geist als Idee“).

Przyglądając się wnikliwie pojęciu ducha, Deguchi podkreśla jego dwoistą naturę:

Er (der Geist) ist danach das Wesen, das sich entzweit, als Bewußtsein sich selbst gegenständlich vorstellt und als wirklich sich mit sich Ver-

³² Tamże, s. 252.

³³ Idzie więc, w znacznym stopniu, śladem Kojève’a.

³⁴ S. Deguchi, *Der absolute Geist...*, s. 245.

mittelndes ist. Als in dieser Entzweiheit sich bewusst ist er wirklich. Das heißt: seiner Terminologie nach ist der Geist die Substanz, die zugleich als Substanz tätig ist, und diese seine Tätigkeit ist seine Wirklichkeit³⁵.

Duch jest „negatywną jednością z samym sobą”, jak to stwierdza sam Hegel w *Nauce logiki*, i tego określenia Deguchi się trzyma, starając się wyjaśnić, w jaki sposób rozumieć takie pojęcie ducha absolutnego.

Wychodząc od nierozdzielnej łączności ducha, pojęcia i rzeczywistości, japoński heglista poszukuje sposobu na wydobycie z tej struktury elementu języka, w którym, jak przyjmuje bezpośrednio za Heglem, realizuje się element spekulatywny pojęcia, moment ogólności. Duch, jako negatywna jedność, ma być w propozycji japońskiego badacza interpretowany właśnie jako język – i to stanowi najważniejszy element jego artykułu.

Ze względu na brak miejsca nie będę szczegółowo przybliżać pozostałych interpretacji – uznaję zaprezentowane powyżej za reprezentatywne i wystarczające dla sformułowania uogólniających wniosków. Przechodząc do konkluzji, warto tylko wspomnieć o dwóch innych ważnych tropach interpretacyjnych pojawiających się w omawianej literaturze. Po pierwsze, wielu badaczy – wychodząc z pozycji marksowskich – skłania się do takiego odczytywania klasycznego, idealistycznego ujmowania pojęcia ducha u Hegla, w którym zostałoby ono wręcz zastąpione kategorią języka (Bankov, Demnjanovic, Bahner). Wynikałaby z tego radykalna interpretacja (czy raczej reinterpretacja) stanowiska samego Hegla, uznającego wszakże język za sposób bycia i wyrażania się ducha. A jednak duch, rozumiany nie w sensie metafizycznym czy teistycznym, ale jako antropologicznie ujmowana świadomość społeczna, byłby niejako sprowadzany, zredukowany do języka – bez naruszania np. dialektycznej właściwości systemu i innych wynikających z niego konsekwencji. Na przykład Milan Demnjanovic pisze z pozycji marksowskich:

Die Sprache kann heute [...] in unserer interpretativen Bemühung die Position des Absoluten (des Geistes) im System Hegels einnehmen, nur daß dabei der Geist nicht mehr als absolut betrachtet werden kann, sondern als Sprache zu einem „geistig – materiellen“, „labil – stabilen“ Ganzen, zu einem [...] System wird³⁶.

Wniosek taki zbiega się z drugim tropem interpretacyjnym, jaki znajdujemy u np. Bodammera, Wohlfarta czy Schmidta. Sugeruje on istotne

³⁵ Tamże, s. 245-246.

³⁶ M. Demnjanovic, *Kann die Sprache im System Hegels die Position des Absoluten einnehmen?*, „Hegel-Jahrbuch” 1971, s. 197.

paralele pomiędzy stanowiskiem Hegla w odniesieniu do języka a (późniejszym) stanowiskiem Humboldta. Oczywiście, jest tu tylko mowa o „powinowactwie idei”, nie ma bowiem dowodów na to, by Humboldt inspirował się Heglem bardziej aniżeli Kantem, gdy formułował propozycję aprioryzmu lingwistycznego. Jednak samo „powinowactwo idei” stanowi asumpt do interesujących wniosków. Tropem tym podąża zwłaszcza Bodammer, pisząc o rozróżnieniu materialnej i duchowej strony języka (znaku), co musi wywoływać skojarzenie z analogicznym rozróżnieniem poczynionym przez Humboldta.

Założyłem – za Simonem – że język odgrywa w systemie Heglowskim istotną, często niedocenianą rolę. Zgodnie ze słowami autora *Nauki logiki*, pełni on bardzo ważną funkcję „sposobu bycia” i wyrażania się ducha. Stanowi szczególną „siłę” – „najwyższą wśród ludzi” – dzięki której możliwe jest przeprowadzenie procesu podniesienia rzeczy do poziomu pojęcia, a więc uczynienia jej prawdziwą wobec i dla świadomości. Również świadomość – jako samoświadomość – staje się sobie dostępna poprzez język i dzięki niemu. Można zaryzykować stwierdzenie, że idea ta powróci do głosu pięć lat po śmierci Hegla, w głównym dziele Humboldta, opublikowanym w 1836 roku. Stanowi więc jej antycypację – tak samo, jak poglądy Humboldta stanowią antycypację późniejszego zwrotu lingwistycznego. Wystarczy przypomnieć słynne zdanie Humboldta:

Podczas gdy duchowa działalność toruje sobie drogę przez usta, wynik tegoż wędruje z powrotem do własnego ucha. Wyobrażenie zostaje zatem przeniesione w rzeczywistą obiektywność, nie będąc z tego powodu pozbawione subiektywności. To potrafi tylko język; i bez tego przejścia w powracającą do podmiotu obiektywność, tam gdzie, także milcząco, współdziała język, niemożliwe jest tworzenie pojęcia, a zatem wszelkie prawdziwe myślenie [...]. Język rozwija się jednak tylko społecznie, a człowiek rozumie sam siebie tylko wtedy, gdy jasność swych słów sprawdził na innych. Bo obiektywność wzrasta, gdy indywidualnie wytworzone przez siebie słowo rozbrzmiewa na powrót z obcych ust³⁷.

Ten ważny fragment można odczytywać jako jeden z pierwszych przykładów odczytywania (wywodzącego się od Kanta) rozumienia pojęcia obiektywności jako intersubiektywnej komunikowalności – w kontekście językowym. Istotne jest to, że – co prawda używając odmiennej aparatury pojęciowej – bardzo podobne stanowisko formułuje Hegel trzydzieści lat przed Humboldtem, w *Fenomenologii ducha* (1807). Oczywiście, wniosek taki jest

³⁷ W. von Humboldt, *Natura i właściwości języka*, tłum. B. Andrzejewski. W: B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989, s. 276-277.

dopuszczalny, o ile za zasadne uznamy interpretacje Simona, Bodammera, Wohlfarta i innych. W sukurs takiej propozycji przychodzi zwłaszcza ostatnia z nich – proponowana przez Wohlfarta transpozycja słynnej frazy o tożsamości tego, co rozumne, i tego, co rzeczywiste. Wohlfart dopuszcza możliwość uznania, że tym, co rzeczywiste, jest to, co zapośredniczone przez język. Jeżeli Hegel przyjmuje, że nie ma rzeczywistości poza tym, co pomyślane (późniejsza tradycja dookreśla ową rzeczywistość jako rzeczywistość społeczną, którą dziś nazwalibyśmy po prostu „kulturą”³⁸), a przy tym uznaje, że myślenie odbywa się właśnie w języku (w którym niejako „rozgrywa” się życie ducha), to wynikałoby z tego, że rzeczywistość społeczna (kulturowo-objektywne istnienie jej elementów) zapośredniczona jest przez język i język stanowi kryterium jej obiektywności (rozumianej jako intersubiektywność). A to jest teza, którą można łatwo odnaleźć u wielu wybitnych filozofów niemieckich, znacznie późniejszych od Hegla – głównie u Cassirera, Gadamera i Heideggera. Oczywiście, po uwzględnieniu wszelkich różnic między pojęciem „bycia” u Hegla i u Heideggera, można jednak szukać paraleli między wnioskami, jakie Hegel wysnuwa z roli języka, a Heideggerowską tezą o języku jako „miejscu zamieszkiwania bycia”. Podobnie jak Heidegger, także Gadamer stoi na stanowisku, iż język jest czymś uprzednim w stosunku do człowieka: pierwotnie językowy charakter ludzkiego bytowania w świecie zawiera i wyraża się w tym, że język zawsze obecny jest *przed* poznaniem i *przed* myśleniem człowieka o świecie. Pytanie o pochodzenie języka, jak również pojmowanie go jako „czegoś zewnętrznego”, czym człowiek posługiwałby się w sposób czysto instrumentalny, jest zdaniem Gadamera pojęciem błędnym. Ów powszechny, niejako „totalny” charakter języka implikuje stwierdzenie, że nie tyle człowiek jest w posiadaniu języka, ile raczej język jest niejako w posiadaniu człowieka, język *dysponuje* człowiekiem:

Nie tylko świat jest światem, gdy wyraża się w języku – również właściwe istnienie języka polega tylko na tym, że w tym języku przedstawia się świat. Pierwotny ludzki charakter języka oznacza więc zarazem pierwotną językowość ludzkiego bycia-w-swiecie.

Język to nie tylko jedna z rzeczy, w które bytujący w świecie człowiek jest wyposażony, lecz podstawa i miejsce prezentacji tego, że ludzie w ogóle mają świat. Dla człowieka świat istnieje jako świat w sposób, w jaki nie prezentuje się on żadnej innej żywej istocie bytującej w świecie. Ten byt świata zaś jest ukonstytuowany językowo³⁹.

³⁸ Mam tu na myśli przekształcenie, jakiemu Heglowskie pojęcie „ducha” poddali m.in. Rickert i Dilthey.

³⁹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 596.

Jeżeli nie zwiedzie nas skromna liczba wypowiedzi Hegla na temat języka, jeżeli weźmiemy pod uwagę rolę, jaką mu on przypisuje, może się okazać, że wiele poglądów na język, jakie znajdujemy nie tylko u Humboldta, ale także u Heideggera i Gadamera, zostało w jakimś stopniu przygotowanych przez Hegla. Nie sugeruję – bo byłaby to konkluzja zbyt daleko idąca i po prostu niepotrzebna – jakoby Hegel bezpośrednio zainspirował poglądy autorów *Bycia i czasu* oraz *Prawdy i metody*. Jednak uwzględniając przemiany, jakim w XIX i na początku XX wieku poddawano pojęcia ducha (czy to w wersji Marksa, czy Rickerta lub Diltheya), stanie się jasne, że mogło ono przygotować grunt nie tylko pod myśl społeczną lewicy heglowskiej czy pod metodologię „nauk o duchu”, ale również niektóre koncepcje języka – zaliczające się do nurtu neohumboldtyzmu czy właściwe dla hermeneutyki filozoficznej.

Skoro bowiem możliwe i korzystne jest interpretowanie myśli Hegla w aspekcie filozofii społecznej, filozofii dziejów czy teorii polityki (m.in. Kojève, Taylor, Fukuyama) w taki sposób, że myśli te pozostają żywe i inspirujące dla współczesnych stanowisk, to niewykluczone, że również funkcja języka w poglądach Hegla może być równie inspirująca dla współczesnych dociekań w obrębie filozofii języka.

What is the function of language in Hegel's philosophy?

The main idea of this article is to present some lesser known aspects of G.W.F. Hegel's philosophy, namely – the function of language in his philosophical system. Language as particular subject of contemporary philosophy is widely regarded as missing point in works of classical German philosophers, such as Kant, Schelling, Fichte – and Hegel. However, Hegel mentioned language in his most important works. They are not much in numbers, but still there remains a question demanding answer: what is the meaning of language in Hegel's philosophical system? The following dissertation presents some remarkable arguments for supporting the following thesis: the language plays much greater and more important role in Hegel's philosophy, that it seems. In fact, the problem presented in following article is not well recognized in Polish studies on Hegel's philosophy. Most of the main interpretations (by J. Simon, T. Bodammer, G. Wohlfart and other international heglists) are shortly presented and summerised in this essay to make them closer for Polish philosophers.