SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

FILOZOFSKI FAKULTET

ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Luka Mayer

**Znak i jezik u Hegelovu sistemu**

Zagreb, ožujak 2024.

Rad je izrađen na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu pod vodstvom dr. sc. Ljudevita Frana Ježića, izv. prof. i predan je na natječaj za dodjelu Rektorove nagrade u akademskoj godini 2023/2024.

**Kazalo**

[1 Uvod 1](#_Toc175086572)

[2 Kratak pregled Hegelova sistema 4](#_Toc175086573)

[2.1 Logika 4](#_Toc175086574)

[2.2 Filozofija prirode 5](#_Toc175086575)

[2.3 Filozofija duha 6](#_Toc175086576)

[2.4 Spekulativni i dijalektički karakter Hegelova sistema 7](#_Toc175086577)

[2.5 Mjesto Hegelovih jezičnih refleksija 8](#_Toc175086578)

[3 Jezik 9](#_Toc175086579)

[3.1 Jezik i osjetilna izvjesnost 9](#_Toc175086580)

[3.2 Objektivnost i otuđenje u jeziku 13](#_Toc175086581)

[4 Znak 17](#_Toc175086582)

[4.1 Uloga znaka 17](#_Toc175086583)

[4.2 Sloboda i arbitrarnost znaka 23](#_Toc175086584)

[5 Znak, jezik i mišljenje 28](#_Toc175086585)

[5.1 Mišljenje i čisto mišljenje 28](#_Toc175086586)

[5.2 Jezik kao horizont duha 31](#_Toc175086587)

[6 Hegel u odnosu na suvremenije pozicije 34](#_Toc175086588)

[7 Zaključno 37](#_Toc175086589)

[Literatura 41](#_Toc175086590)

[Sažetak 44](#_Toc175086591)

[Summary 45](#_Toc175086592)

# Uvod

Bez obzira na konačne filozofske pozicije i opredjeljenje, malo je učenjaka koji se ne bi složili kako je Hegelovo ime jedno od najvećih u povijesti filozofije (Usp. Sanguinetti, Abath 2018, 3-4). Ime koje je samu filozofiju zauvijek obilježilo; kako u smislu da nakon Hegela retrogradno u novu duhu i s novim razumijevanjem, nanovo reinterpretiramo ranija razdoblja, tako i time što se kasnija filozofska kretanja (barem na Zapadu) u velikoj mjeri mogu definirati kao afirmativna ili negativna reakcija na njega. Istovremeno – kao što je to slučaj i s mnogim drugima – ne može se reći kako sva njegova ostavština uživa podjednako naučno-povijesne pažnje. Na spomen imena tog filozofskog gorostasa mnogi će pomisliti primjerice na filozofiju duha, prirode, prava, religije, povijesti, ontologiku, estetiku itd., no rijetko će komu, posebice u današnje vrijeme, pasti na pamet Hegelovo filozofijsko razmatranje znaka i jezika. Potonje je ostalo povijesno zakinuto za tretman kakav su dobili ostali dijelovi njegova sistema i teme koje je u njima obrađivao, a koje su prepoznate kao znatni doprinosi zasebnim filozofskim disciplinama. To se odražava i u činjenici da je sekundarna literatura na temu jezika kod Hegela razmjerno siromašna u odnosu na teme poput prava, politike, religije, pa čak i u današnje vrijeme ne naročito popularne ontologike (Usp. Pippin 2019, 4).

Čudnovata je i činjenica kako je unatoč zanimanju glavne “antihegelovske” struje za jezik od „jezičnoga obrata“ (engl. *linguistic turn*)početkom 20. stoljeća, dakle za odnos jezika i filozofije, jezika i mišljenja, jezičnih i semioloških mehanizama, statusa istine unutar jezika i tomu slično, toj je struji ipak uvelike promakla činjenica kako i kod Hegela na mnogo mjesta nalazimo mnoge relevantne refleksije upravo o tim pitanjima. Štoviše, ne samo da nalazimo izražen interes za iste teme, već se razrade i zaključci do kojih Hegel dolazi u mnogočemu slažu s onima do kojih dolaze unutar analitičke filozofije. Pritom ne tvrdimo da su Hegelova i analitička filozofija kompatibilne u svakome pogledu. Štoviše, većinu povijesti filozofije od nastanka analitičkog diskursa on se je predstavljao sasvim različitim ili čak u suprotnosti s baštinom njemačkoga idealizma, stoga su se kao dva pristupa smatrali potpuno nekompatibilnima (usp. Sanguinetti, Abath 2018, 3). No pojedini stavovi –od kojih su neki vezani upravo za jezik koji je u anglosaksonskoj tradiciji nerijetko poslužio kao paravan za udaljavanje od metafizičkih pitanja – u najmanju ruku uvelike podsjećaju jedni na druge. Ako se, dakle, u uvjetno rečeno “protivničkom“ analitičkom taboru može pronaći sličnosti, kod onog donekle “prijateljskog” kontinentalnog tabora sličnost ili srodnost mogu biti samo još većima. Tu je Hegel u još većoj mjeri, primarno posredstvom Kojevea i Hyppolitea, izvršio enorman utjecaj na razvoj te tradicije u 20. stoljeću: „Alexandar Kojeve i Jean Hyppolite otkrili su novu zemlju: pobudili su interes za Hegela pričama o nezamislivom filozofskom bogatstvu. Mjesto Hegelove filozofije u poslijeratnoj francuskoj misli nosi oznake njihovih početnih putovanja. Oni nisu samo učinili Hegela „relevantnim“, već su doslovno pomaknuli tlo na kojem se o njegovom djelu trebalo raspravljati u Francuskoj“ (Smith 1987, 238).

 Uz to, mnogi su od francuskih filozofa, poput Lacana i Derride, bili pod velikim utjecajem Hegela i paralelno se bavili temom jezika, no ništa od toga ne uspijeva u dovoljnoj mjeri istaknuti značenje ne samo jezika u kontekstu Hegelova sistema, već u kojoj bi mjeri njegovi zaključci i dan danas, u kontekstu suvremenih rasprava, mogli biti aktualni. Ono što se, u najmanju ruku, može pokazati jest kako kod Hegela nalazimo sličnosti, pa utoliko i anticipacije određenih tema ne samo kontinentalne filozofije jezika, nego i Saussureove opće lingvistike, na čemu počiva sama ta filozofija. A s obzirom na narav Hegelove filozofije, po kojoj se svaka tema nastoji na svojem mjestu u sustavu što je moguće sustavnije obraditi, navođenje tih anticipacija nije samo pobrajanje, jer u Hegelovim razradama mogu se pronaći, ako ne već elaborirana kritika i nadopuna mnogih suvremenih pozicija, onda barem poticaj za njihovo izvođenje. Kako neki suvremeni istraživači poput Forstera utvrđuju, mnoge su filozofske struje u nedavno vrijeme na polju jezika otkrivale toplu vodu ne znajući kako su iste teme i pozicije u povijesti filozofije ne samo obrađivane, već dublje i kvalitetnije obrađene:

„U usporedbi s najnovijim filozofima, uključujući najnovije filozofe jezika, mislioci u ovoj tradiciji znali su mnogo o jeziku. Konkretno, svi su imali impresivno znanje, ne samo svog materinjeg njemačkog i drugih modernih europskih jezika, već i starih jezika (na primjer, svi su dobro poznavali latinski, grčki i hebrejski, a nekoliko njih je znalo i sanskrt), a u određenim slučajevima i kulturno udaljene žive jezike (na primjer, Humboldt je poznavao nekoliko njih, uključujući jezik Kawi na Javi). […] No, uz čistu dubinu, još jedna upečatljiva vrlina ideja ove tradicije o jeziku je njihova širina – koja je u oštrom kontrastu s uskošću najnovije anglofone filozofije jezika. Na primjer, osim temeljnih pitanja u filozofiji jezika kao što su ona koja se tiču ​​odnosa između mišljenja i jezika i prirode značenja, ovi su mislioci također bili duboko zainteresirani za daljnja pitanja kao što su sljedeća: opseg jezično-konceptualne varijacije kroz povijest razdoblja i kulture; prirodu tumačenja i kako ga postići; priroda prijevoda i kako ga postići; priroda životinjskog jezika i spoznaje; priroda izražavanja u nelingvističkim umjetnostima kao što su kiparstvo, slikarstvo i glazba; uloga žanra u jezičnoj i nejezičnoj umjetnosti; širok raspon etičko-političkih pitanja koja se tiču ​​jezika, uključujući ona o odnosu alternativnih strategija tumačenja i prevođenja prema nadmetanju između nacionalističkih i kozmopolitskih ideala i pitanja o važnosti slobode izražavanja; kao i mnoga druga fascinantna pitanja.“ (Forster 2010, 4)

Iako Hegel – kao i u mnogočemu drugome – nije krajnji originalni autor pojedinih teza o kojima je ovdje riječ (usp. Beiser 2002, 10), neupitno je kako kod njega nailazimo na njemu svojstvenu i utoliko originalnu izvedbu njih kao i njihovu uklopljenost u njegov poseban sistem filozofskih disciplina. Tako će se u ovom radu pokriti neki od ključnih zaključaka do kojih Hegel dolazi, a koji su gotovo neizbježni u suvremenim filozofskim raspravama, bilo u analitičkoj ili pak u kontinentalnoj tradiciji (koje se u posljednjih par desetljeća ionako sve više približavaju jedna drugoj).

S obzirom na Hegelovo bavljenje jezikom, osnovna teza koja se tematski provlači kroz problemsku središnjicu rada, tiče se veze jezika i mišljenja, tj. preciznije, vezanosti mišljenja uz jezik. Iako je riječ o tvrdnji koja se obično veže uz recentnu filozofiju, u radu se argumentira da već kod Hegela nalazimo povoda za njeno postavljanje. Osim toga, u specifičnoj “hegelijanskoj izvedbi”, ondje nalazimo i druga određenja jezika za koja se ponekad uzimaju kao nešto ekskluzivno suvremeno; npr. to da je jezik društveni fenomen. Nadalje, to da je sámo jastvo u bitnome utemeljeno u jeziku, te da u određenom smislu u vlastitost i opstanak ulazi tek posredstvom jezika. Glede pak znaka i teorije o znakovima, koja je već kao takva intimno vezana uz jezične refleksije, te u mnogočemu slijedi identičnu logiku, Hegel razrađuje ideju o arbitrarnosti znaka, koja od objave Saussureova *Tečaja opće lingvistike* pripada osnovama opće lingvistike i semiologije. Hegel pritom ne ostaje tek na tvrdnjama kako je znak arbitraran ili kako je jezik društveni fenomen, već – u skladu s vremenom u kojem živi i djeluje – na temelju toga izvodi određene filozofske implikacije koje ni u današnje vrijeme nisu manje relevantne. One bi zato potencijalno mogle dodatno rasvijetliti mnoge aktualne rasprave o jeziku, znaku, mišljenju i njihovu odnosu.

No s tim u vezi valja dodati još kako se svrha ovoga rada ne iscrpljuje tek u povijesnim komparacijama i ukazivanju na činjenicu da je Hegel na jedan – možda čak i dublji – način obradio temu toliko važnu za poziciju s koje je kasnije sam kritiziran, niti u tome da se dokaže u kojoj je mjeri anticipirao kasnija teorijska kretanja na polju lingvistike, semiologije i filozofije jezika. Sam Hegel je – neupitno ne bez vlastite krivnje – pretrpio određenu redukciju među pripadnicima vlastite sljedbe, te su tako neki dijelovi njegova sistema poput jezika ostali relativno zanemareni u odnosu na druge dijelove sistema. Pa tako već navedene tvrdnje, poput one da je mišljenje ovisno o jeziku, mogu određenim hegelijanskim strujanjima zvučati potpuno strano i neusklađeno s onime što se obično misli pod Hegelovim sistemom. Mora se doduše priznati kako takve reakcije nisu nemotivirane (u radu će se pokazati kako je i sam Hegel mijenjao svoja stajališta po tom pitanju), no to u svakom slučaju sačinjava problemsku osnovicu ovoga rada: da se prije svega, mimo pukih povijesnih napomena, problematizira i jezik kao tema unutar samog Hegelova sistema. Utoliko će se u idućem poglavlju ponuditi sažet prikaz njegova sistema, nuždan za šire razumijevanje jezika i znaka.

#  Kratak pregled Hegelova sistema

Hegelov sistem svoj konačni oblik dobiva u *Enciklopediji filozofskih znanosti*, gdje se dijeli na znanost logike, filozofiju prirode i filozofiju duha. Svaki od tih dijelova čini zasebnu cjelinu, no ne mogu se promatrati izolirano od ostatka sistema, koji je kao cjelina organski strukturiran; svaki od njegovih dijelova svoju punu istinu zadobiva tek u odnosu spram čitave cjeline, odnosno samog sistema, i suprotno; u svakome od njegovih dijelova očituje se cjelina (usp. Hegel 1987a, 47 – 48). Povijesno-filozofijski gledano, Hegel je svoj sistem razvijao od *Fenomenologije*, preko *Znanosti logike*, te konačno do *Enciklopedije* u kojoj je po prvi i jedini put izložena filozofija prirode. Međutim, kako je tek u potonjoj Hegel izložio čitav sistem, te s obzirom na to da *Fenomenologija duha* ne predstavlja čitavu filozofiju duha nego tek dio nje, kao svojevrsni uvod kojim se pokazuje kako je ostatak sistema uopće moguć, ovdje će oni biti izloženi prema redoslijedu kakav im Hegel daje u *Enciklopediji*: logika – priroda – duh.

## Logika

Najbolju i često citiranu definiciju *Logike* daje Hegel kada kaže da je ona „izlaganje boga kakav je on u svojoj vječnoj suštini prije stvaranja prirode i konačnog duha“ (Hegel 1976, 53).Drugim riječima, ona treba izraziti ono što je beskonačno i vječno, odnosno samu inteligibilnu i objektivno važeću strukturu pojma i bitka koji s njime stoji u jedinstvu. S obzirom na to, *Logika* kao djelo ne smjera biti ništa manje od čistoga mišljenja kakvo je ono po sebi i kao takva ima oblik samostalnosti, jer čisto mišljenje je pojam koji jestvuje po sebi i za sebe. To znači da se u logici – shvaćenoj kao ontologici, dakle jedinstvu forme i sadržaja uzetih u njihovu kretanju – ništa ne pretpostavlja; nikakve refleksije, pravila ili zakone mišljenja, jer kada je riječ o čistome mišljenju, oni svi upadaju u sam sadržaj koji se tek iz sebe ima razviti (Usp. Hegel 1976, 46). U tome se ontologika razlikuje od formalne ili matematičke logike; dok potonja počiva na pretpostavci apsolutne razlike između forme i sadržaja, te istine i izvjesnosti, ontologika svoje utemeljenje nema u nekom neutemeljenom stavu kako je materijal spoznavanja samomu spoznavanju nešto izvanjsko (Hegel 1976, 47). Druga definicija logike koju Hegel iznosi, koja u suštini izražava isto što i prva, mada djeluje prihvatljivije suvremenomu čitatelju glasi: „Logika je znanost o *čistoj ideji*, tj. o ideji u apstraktnom elementu mišljenja“. No takav je prethodni pojam čiste znanosti neutemeljene na nečemu drugome od sebe moguć isključivo „iz i poslije pregleda cjeline“ (Hegel 1987a, 51). To znači da se tek sa stajališta njegova dovršenja uopće može pomišljati sistem čistog mišljenje. Utoliko se pokazuje da logika nije utemeljena izvan sustava i da se ona nužno ima promatrati kao dio sistema; da bi konačno Ja ili jastvo moglo pomišljati takvu logiku, ono ipak kao duh mora proći povijesne razvojne stepenice (Usp. Hegel 1987b, 20). Pokazat će se kako su mnoga Hegelova stajališta o jeziku povijesno ostala donekle previđena upravo s obzirom na ulogu koju logika igra u Hegelovu sistemu.

## **Filozofija prirode**

Logika za svoj rezultat ima ideju koja „opstoji za sebe“. Ona pak „razmotrena prema ovom njezinom jedinstvu sa sobom, jeste zrenje: a ideja u zrenju jest priroda“ (Hegel 1987a, 201). Kada se kaže ideja u zrenju, to znači da se ona samoj sebi prikazala i kao različita od sebe, tj. ideja u prirodi samu sebe zatiče kao nešto drugo od same sebe. Priroda za razliku od logike više nije u elementu čistog mišljenja koje je ono beskonačno – ne kao beskonačni regres, tj. kvantitativna ili loša beskonačnost, kako to Hegel naziva, već kao istinski beskonačno koje u sebi sadrži i konačnost. Stoga priroda koja se otuđuje od ideje ostaje u domeni konačnih, pojedinačnih svrha i opstojnosti. Tako se i ideja, odnosno pojam u prirodi otuđuje od samoga sebe pa se pojavljuje kao nešto slučajno, bezumno i bez znanja o samome sebi (Usp. Hegel 1987a, 207-209). Kada Hegel stoga govori o prirodi, izražava se u terminima neposrednosti i izvanjskosti koji ostavljaju privid ravnodušnog opstojanja i upojedinjavanja. Kako se u njoj ideja nalazi u formi otuđenosti, priroda ne uspijeva čvrsto držati pojam u njegovu izvođenju:

„priroda posvuda briše granice srednjim i rđavim tvorevinama, koje sačinjavaju instancije protiv svakog čvrstog razlikovanja, čak i unutar vrsta po izrodima, koji se, s jedne strane, moraju pribrojiti tome rodu, ali kojima, s druge strane, nedostaju određenja koja bi se imala smatrati kao bitna osebujnost roda.“ (Hegel 1987a, 210)

Stoga tu dolazi filozofija prirode koja kao proizvod duha razotuđuje ideju, tj. pojam koji se u prirodi pronašao izvan samoga sebe:

„Da bi se takve tvorevine mogle smatrati kao manjkave, rđave, izobličene, pretpostavlja se neki stalan tip, ali koji se ne bi mogao crpiti iz iskustva, jer ono daje takozvane izrode, izobličenosti, srednje stvari, itd.: on bi, naprotiv, pretpostavljao samostalnost i dostojanstvo pojmovnog određenja.“ (Hegel 1987a, 210).

Filozofija prirode, dakle, ima za zadatak pojmovno odrediti prirodu, ali ne s obzirom na empirijske znanosti, već s obzirom na pojam, čime se ujedno i sama priroda razotuđuje.

## Filozofija duha

Kao što je rečeno, Hegel uvod u svoj sustav povijesno čini *Fenomenologijom duha* koja, jasno, spada pod filozofiju duha. No *Fenomenologija* nije, iz perspektive *Enciklopedije*, čitava filozofija duha, već samo jedan dio; i to onaj nuždan dio ili preduvjet za to da bi se ostatak sistema uopće mogao eksplicirati. U njoj se, naime, izlaže povijesno iskustvo svijesti onakvim kakvim se ono njoj samoj kroz tu povijest pokazivalo (Usp. Hyppolite 1974, 40 – 41). Počinje se od najnižeg, najprimitivnijeg i posve neposrednog oblika znanja – osjetilne izvjesnosti – te se od nje dalje svijest stepeničasto uspinje prema apsolutnom znanju. Svijest na tome putu poprima nove oblike, pa postaje samosvijest, zatim um i u konačnici duh koji postaje svjestan sebe kao pojma (Usp. Hyppolite 1974, 579). Put između tog prvog stupnja, osjetilne izvjesnosti, i apsolutnog znanja, daje se kroz povijesna posredovanja u vidu različitih filozofskih škola, razdoblja i usmjerenja, te općenito misaonih etapa. Filozofija je, kako to Hegel definira, „svoje vrijeme obuhvaćeno mislima“ (Hegel 1989, 18), te je utoliko svaka filozofska škola, svaki period, svako usmjerenje, određen stupanj posredovanja pojma koji izražava određenu istinu, tj. na određen način nastoji postići izmirenje istine i izvjesnosti koji su se na početku razdvojili. No ono što je specifično u Hegelovu shvaćanju povijesnog i misaonog kretanja jest to da prijelaz iz jednog povijesno-misaonog razdoblja u drugo nije tek negacija onog prethodnog, već je istovremeno i njegovo očuvanje. Termin kojim opisuje taj proces glasi *Aufheben* kojim se naznačuje nadilaženje s očuvanjem razlike. Utoliko duh u sebi sadrži kao nadiđene ali i sačuvane sve prethodne stadije, sve svoje dijelove, koji svoju konačnu istinu i smisao dobivaju tek u vraćanju pojma u samoga sebe, tj. u apsolutnom znanju:

„Ovaj posljednji lik duha, duh koji svojom potpunom i istinitom sadržaju ujedno daje oblik vlastitosti i time isto tako realizira svoj pojam, kao što u tom realiziranju ostaje u svom pojmu, apsolutno je znanje: ono je duh koje sebe zna u liku duha ili poimajuće znanje.“ (Hegel 1987b, 514)

Poimajuće ili apsolutno znanje pritom nije ništa drugo doli početna točka s koje se nadalje logika u svojoj čistoći razvija a koja, jednom razvijena (što nije vremenski, već logički razvoj), predstavlja znanost: „U *Fenomenologiji duha* izložio sam svijest u njenom napredovanju od prve neposredne suprotnosti između nje i predmeta sve do apsolutnog znanja. Taj put prolazi kroz sve forme *odnosa svijesti* prema *objektu*, a njegov rezultat je *pojam znanosti*.“ (Hegel 1976, 51).

Utoliko je sistem izložen u svim svojim momentima: od logike, preko prirode, pa do duha koji u konačnici logiku kao apsolutnu znanost čini izvjesnom. Utoliko ukoliko početna točka sistema predstavlja ujedno i njegov rezultat i obratno, rezultat je jednak početku, hod je kružan i svi njegovi dijelovi su postavljeni u međuovisnost. Simbolički uzeto, posloženi su na jednak način kao što je u kršćanstvu trojednost Boga; logika je analogna Ocu, priroda Isusu, a duh Svetom duhu (Hodgson 2008, 244).

## Spekulativni i dijalektički karakter Hegelova sistema

Jedna od ključnih odlika Hegelova sistema, a koja je u vezi s već spomenutim nadilaženjem koje ujedno čuva razliku, jest to da se on nužno mora misliti spekulativno i dijalektički. Dijalektički znači da se kategorije, odnosno pojmovi kojima se barata ne smiju i ne mogu fiksirati na jednoj određenoj točci, već se njihova puna istina očituje u cjelini njihova kretanja i razvoja. Primjerice, kada na početku svoje znanosti logike Hegel počinje od bitka i ničega u njihovoj neposrednosti i jednostavnosti, ubrzo se pokazuje kako oni po vlastitoj nužnosti iščezavaju jedno u drugo – odnosno da *uvijek već* jesu iščezli – te u tom kretanju mišljenje nužno dolazi na kategoriju postajanja (Usp. Hegel 1976, 86-87). Dijalektički misliti neki predmet stoga znači uviđati i njegove suprotne momente kao njemu samomu bitno supripadne, te konačno razrješenje tih suprotnosti. Tu na red dolazi i spekulativni karakter Hegelove filozofije, jer to razrješenje suprotnosti nije razrješenje u apsolutnom smislu koje bi u potpunosti ukinulo svaku razliku, već je očuvanje svih prijašnjih momenata. Ili, kako je to Hegel formulirao u spisu *Razlika između Fichteova i Schellingova sistema filozofije*, kao *identitet identiteta i razlike* (Usp. Hyppolite 1974, 130). Tako se vidi i na primjeru kategorije postajanja: i bitak i ništa u njemu ostaju sačuvani kao momenti koji održavaju nemir te kategorije na životu i omogućuju daljnje kretanje i razvijanje (Usp. Hegel 1976, 107) . Bitak i ništa su, kako to Hegel pokazuje, apsolutno identični, ali i apsolutno različiti, te je stoga postajanje kao kategorija identitet njihova identiteta i razlike.

Osim spekulacije i dijalektike, još jedno određenje bez kojega je nemoguće misliti Hegelov sistem jest njegova teleološka narav. Čitavo napredovanje koje se dijalektički odvija za svrhu ima ostvarenje zbiljske slobode. Tako u povijesnom misaonom kretanju kakvo Hegel izlaže u *fenomenologiji* nailazimo na različite stupnjeve slobode; svaki period na vidjelo iznosi jedan moment njene istine. Povijesno je kretanje dakle svrhovito jer se sloboda nužno u njemu realizira, dok svaka individualnost – određena škola, period, pojedinac, itd. – igra svoju ulogu. (Usp. Hyppolite 1974, 28) To dakako nije ograničeno samo na povijest; svaki je dio Hegelova sistema takav da u svojoj domeni postepeno, dijalektički napreduje prema slobodi, te će se pokazati kako je identična logika na djelu kod dijalektike znaka i uloge koju jezik igra unutar cjelokupnog sistema.

Time su ukratko navedene neke osnove nužne za ispitivanje jezika i znaka unutar Hegelove filozofije. Zbog organske organizacije takva filozofskog sistema uvijek valja imati u vidu na koji se način neki dio – u ovom slučaju jezik i znak – odnosi prema cjelini i svrsi koju ta cjelina ima za sebe, naime prema slobodi. S druge strane, dijalektički i spekulativni karakter sistema znače da unatoč tomu što su pojedini Hegelovi argumenti ili tvrdnje razumu savršeno intuitivni i prihvatljivi, sveukupnost njegovih refleksija o bilo kojem pojedinom dijelu nije svodiva isključivo na razumsku nužnost, već je, da bi se određeni pojam razumio, potrebno u obzir uzeti čitavo njegovo kretanje, i sve nadiđene momente kao očuvane. Unatoč tomu, u radu će se nastojati u što većoj mjeri argumentirati na način da je to i razumu prihvatljivo, te pokazati kako spekulacija i dijalektika ne predstavljaju neke opskurne nazovimistične izmišljotine, već itekako u sebi sadrže unutarnju nužnost koja je kao takva racionalna, iako ne uvijek posve intuitivna.

## Mjesto Hegelovih jezičnih refleksija

Razvoj se Hegelova filozofskog sistema nerijetko tretira na idući način: kao pomalo zakašnjeli (barem u odnosu na neke njegove suvremenike), no kao od samoga početka, tj. prve eksplikacije, vrlo zreli. Dovršavanjem *Fenomenologije* Hegel već 1807. postavlja temelje za ostatak sistema koji sve do njegove smrti 1831. ostaje u biti neizmijenjen (usp. Forster 2011, 145). *Znanost logike* i *Enciklopedija* utoliko samo predstavljaju daljnju eksplikaciju apsolutnoga znanja koje je rezultat fenomenološkog samoprikaza duha kakvo nalazimo u *Fenomenologiji duha*. U kojoj je mjeri – ako uopće – takav sud opravdan, nije presudno za ovaj rad, no možemo ustanoviti kako su se Hegelova stajališta u barem jednom aspektu mijenjala u tom periodu; naime onome koji se tiče njegovih refleksija o jeziku i, sukladno tome, znakovima (Usp. Forster 2011, 146, 147). Kod Hegela ne postoji neki jedinstveni nauk o jeziku; ne postoji neki zasebni dio sistema koji bi se zvao „filozofija jezika“ na način na koji postoje logika, filozofija duha i filozofija prirode, ili pak kao podskup nekog dijela sistema, npr. filozofija prava. Sa znakovima stvar stoji nešto bolje s obzirom na to da su u filozofiji duha dobili svoje sistemsko mjesto pod psihologijom, o čemu će kasnije biti riječi. No nedostatak sistemski jedinstvenog i organiziranog nauka o jeziku nipošto ne ukazuje na odsustvo dubokih i razrađenih stajališta o jeziku, te važnoj ulozi koju jezik ima u cjelokupnom sistemu. Jezični su osvrti kod Hegela disperzirani uzduž i poprijeko čitava njegova opusa, te se nalaze posvuda pomalo. Oni se nalaze sve od fragmenta „*Materialien zu einer Philosophie des subjektiven Geistes*“, kako ga je J. Hoffmeister naknadno nazvao (Cook 1973, 24), preko *Znanosti logike*, pa sve do *Estetike*, no najviše ih nalazimo u *Fenomenologiji* i trećem izdanju *Enciklopedije*. Uz to postoji i kasni Hegelov osvrt na Humboldtovu knjigu u kojemu se uvelike govori o jeziku (Usp. Hegel 2017, 100). Ono što može činiti poteškoće prilikom bavljenja Hegelovim shvaćanjem jezika jest činjenica da je on, kako je već rečeno, svoje teorijske pozicije vezane uz jezik – posebno one koje se tiču odnosa jezika i mišljenja – u nekoliko navrata, tj. različitim fazama, mijenjao. Michael Forster tu dolazi s jakom tezom kako te faze uvelike korespondiraju s Hegelovim naizmjeničnim približavanjem i udaljavanjem od Herdera (Usp. Forster 2011, 146 - 149). Kako *Fenomenologija* iz Hegelova jenskoga razdoblja predstavlja ne samo njegovo kapitalno djelo, već su u njoj sadržane mjestimično vrlo guste jezične refleksije, dok treće izdanje *Enciklopedije* predstavlja konačnu, najzreliju fazu njegova stvaralaštva kojemu pripada i kasni članak u kojemu se referira na Humboldta, ta će dva djela sačinjavati osnovu ovoga rada. Pokazat će se kako se maločas spomenuti kasni Hegelov period može razmatrati upravo kao dovršenje i elaboracija jenskoga perioda, unatoč tomu što se između *Fenomenologije* i *Enciklopedije* prostire dug vremenski period u kojemu se Hegel mjestimično udaljava od teza vezanih uz jezik koje iznosi u navedenim fazama (Usp. Cook 1973, 25).

# Jezik

## Jezik i osjetilna izvjesnost

Prvo mjesto na kojemu kod Hegela možemo pronaći refleksije o jeziku poglavlje je o osjetilnoj izvjesnosti u *Fenomenologiji*. Ukupna je ideja toga djela poznata; u njemu Hegel eksplicira sve stadije ili likove svijesti, tj. duha koje je on povijesno prolazio kao razvojne etape. Osjetilna izvjesnost stoji za, kako to Hegel zove, lik svijesti u kojemu je znanje na svojem najnižem i najprimitivnijem stupnju, odnosno znanje o onom neposrednom ili postojećem:

„Konkretni sadržaj *osjetilne izvjesnosti* daje da se ona neposredno pojavljuje kao *najbogatija* spoznaja […] osim toga pokazuje se ona kao najistinskija, jer još nije ništa izostavila iz predmeta, nego ga pred sobom ima u njegovoj cjelokupnoj potpunosti. No, ta se izvjesnost ustvari izdaje kao najapstraktnija i najsiromašnija *istina*. Ona o onome što zna iskazuje samo to: to *jeste*, a njezina istina sadrži samo bitak stvari.“ (Hegel 1987b, 65).

Svijest, odnosno spoznavatelj ili subjekt uronjen u osjetilnu izvjesnost, pred sobom ima objekt spram kojega se – barem se tako na prvu pokazuje – odnosi posve primalački ili pasivno. Ukoliko se stavimo na mjesto osjetilne izvjesnosti, kao primalački subjekti te neposrednosti, možemo reći da kako nam se znanje na prvu daje, točno ga takvim za gotovo uzimamo. Pritom ne vršimo nikakvu refleksiju ili posredovanje; kako o samoj istini koja bi bila na strani predmeta, tako ni o našoj izvjesnosti o njoj. Stoga osjetilna izvjesnost, odnosno svijest koja je u tom obliku ili na tom stupnju razvoja, nije sposobna ni za kakvu mnogovrsnost, bilo u vidu svojstava ili odnosa koji sačinjavaju neposrednu stvar s kojom se svijest susreće (Usp. Hegel 1987b, 65). Mnogovrsnost bi naime značila da se određeni predmet razumije s jedne strane kao cjelina sastavljena od dijelova koji ju sačinjavaju. Ukoliko predmet nije jednostavna supstancija, utoliko se odnosi prema svojim dijelovima na način da oni tek kao takvi (kao dijelovi) u odnosu spram ostatka, tj. cjeline dobivaju svoju funkciju. Primjerice, funkcija jedne stanice koja je apstrahirana, tj. odvojena od ostatka organizma nije jasno vidljiva ukoliko ju se razmatra samo kao odvojenu. Ona je kao stvar definirana tek odnosom prema cjelini – tj. tijelu čiji je dio – i prema drugim dijelovima, te se u tome očituje mnogovrsnost koju ona sadrži u sebi. Ali imati svoj predmet neposredno ispred sebe znači ne uviđati zbiljske odnose koji su konstitutivni za samu tu stvar, tj. predmet. Jer dovođenje u vezu jednog predmeta s drugima znači posredovati ga. Kako svijest u osjetilnoj izvjesnosti nije spodobna za posredovanje, njezin se predmet u toj neposrednosti uvijek daje kao jednostavan.

Svijest se tako u odsustvu ikakve mnogovrsnosti u izvjesnosti pojavljuje kao neko čisto i jednostavno Ja, neki *ovaj*, a stvar ili predmet kao neko čisto i jednostavno *ovo*. Ona, dakle, nastoji iskazati isključivo ono najpojedinačnije; neko *ovo* (Hegel 1987b, 65). No ključno je da se pod *ovim* misli doslovno na jezični iskaz, na pokaznu zamjenicu. Iako svijest osjetilne izvjesnosti to ne zna, na djelu je proces označavanja. To je pokušaj da se u jeziku izrazi čisti neposredno prisutni bitak kao pojedinačnost. No osjetilna je izvjesnost, kao i svaki drugi pojedini stadij u *Fenomenologiji duha*, osuđena na neuspjeh, jer – kako će se pokazati – ono što ona smatra istinitim će se njezinim vlastitim kretanjem opovrgnuti. Mi sa stajališta, fichteanski rečeno, filozofske refleksije, vidimo da to što takva osjetilna svijest iskazuje niti je čisti bitak, niti je neposredno, kao što bi ona sama to htjela, odnosno kao što je namjeravala. Jer iz tog navodno čistog bitka koji bi trebao biti jednostavan, što znači bez razlika i mnogovrsnosti, već pršte upravo razlike (Usp. Hegel 1987b, 66). Glavna među njima je ta da već iz samog tog bitka, kako Hegel veli, *ispadaju* oba već spomenuta *ova*, tj. s jedne strane *ovaj* kao Ja i s druge strane *ovo* kao predmet. Međutim, ne u neposrednosti u kakvoj se daju osjetilnoj izvjesnosti, nego upravo jedno kroz drugo; *ovo* je *ovo* za Ja, kao predmet, kao što je i Ja tek time što ima neko *ovo* za svoj predmet. Ja dakle imam izvjesnost pomoću nečeg drugog, tj. pomoću stvari; a stvar je isto tako u izvjesnosti pomoću nečeg drugog, tj. Ja (jastva). Time ne samo da je uspostavljena prva razlika, već je ujedno uspostavljen i odnos između Ja i predmeta, što se za svijest preslikava kao razlika između istine i izvjesnosti. Osjetilna izvjesnost u tom momentu odnosa samu sebe spoznaje *kao* izvjesnost, jer je njeno Ja sada izvjesno predmeta. U tom je odnosu stvar ili predmet postavljena kao bit, jer znanje o njemu može biti, ali i ne biti, dok je sama stvar utoliko indiferentna spram znanja koje tu pada u nebitno (Usp. Hyppolite 1974, 88). Znanje, odnosno naša izvjesnost predmeta je to koje bi se moralo slagati (postati sličnim, „preklopiti“) sa samim predmetom da bi bilo ispravno i istinito. To je situacija koja bi se u suvremenijim terminima mogla najbolje opisati kao korespondencija između onoga što se izjavljuje i tzv. „stvarnog stanja stvari“. Pretpostavka je takva shvaćanja odnosa izvjesnosti i istine ta da postoji neka supstancijalna, „tvrda“ iliti od svijesti samostalna zbilja koju svijest zatim samo treba osjetilima zahvatiti (usp. Pippin 2019, 95). Na tom tragu i osjetilna izvjesnost nastoji jezično zahvatiti ono najpojedinačnije i najneposrednije što zatiče u svojoj izvanjskosti. Za nju vrijedi da je njezin iskaz (iako je tu riječ isključivo o vrlo primitivnim iskazima, jer osjetilna izvjesnost izriče samo to da neko *ovo* jest) ispravan jedino ako se preklapa s bitkom kojeg ona uzima u njegovoj vremenskoj i prostornoj neposrednosti.

Čitavu tu dinamiku svijesti i stvari Hegel ilustrira na idućem primjeru. Osjetilna izvjesnost iskazuje neki istinit sud, npr. „Sada je noć“. No ako zapišemo taj iskaz – jer kako Hegel navodi „istina nema šta izgubiti ako se zapiše“ (Hegel 1987b, 67) – i zatim ga razmatramo idući dan u podne, tada vidimo da je on ishlapio, odnosno da više ne vrijedi. Međutim ono što je u tome ishlapilo nije *sada* kao takvo, nego upravo noć. Sličan se primjer može dati i o prostoru. Ako pogledamo u jednu stranu, ugledamo drvo i zapišemo „Ovo je drvo“, opazit ćemo da je ta istina ishlapila onoga momenta kada smo se okrenuli i svoju pažnju usmjerili na neki drugi dio prostora. No kao i kod onoga *sada*, ono što je ishlapilo nije *ovo*, već samo drvo. Drugim riječima, taj *sada* i taj *ovdje* pokazuju se kao trajni i postojani, dok je sam onaj bitak – koji je po sebi važio kao ono stalno, jednostavno i istinito – iščeznuo. Unatoč tomu što su ti jednostavni vremenski i prostorni iskazi trebali samo odraziti samostalni bitak, oni su ga – upravo suprotno – ukinuli. Stoga su ti *sada* i *ovdje* samo ono negativno jer se održavaju baš na način da nisu ni noć ni dan, ni stolac ni lampa, već su posve indiferentni spram predmeta u njegovoj pojedinačnosti koji su navodno, prema osjetilnoj izvjesnosti, imali izraziti. Ta neposredna pojedinačnost utoliko je tek drugobitak koji uopće ne aficira jednostavnost *ovoga* i *sada* (Usp. Hegel 1987b, 67).

No u pozadini te anegdote o iskazu i bitku osjetilne izvjesnosti koja na prvu može djelovati banalno, odvija se pravi filozofski skandal; on se sastoji u tome što Hegel pokazuje kako mi u pokušaju da izrazimo ono pojedinačno radimo upravo suprotno: uspijevamo izraziti isključivo ono opće, dok nam ono pojedinačno kao takvo u potpunosti izmiče. Rezultat je utoliko posve suprotan od onoga što se namjeravalo. No, razlog zašto je čitava ta drama ključna za razumijevanje uloge koju jezik igra u Hegelovoj filozofiji jest upravo ta što je medij u kojemu se odvija to nehotično pretvaranje partikularnog u opće upravo sam jezik:

„Kao nešto opće *izražavamo* i ono osjetilno; ono što kažemo, *jest*: *ovo*, tj. ono *opće ovo*, ili: *ono jest*; tj. *bitak uopće*. Mi sebi pritom naravno ne *predstavljamo* ono opće ovo ili bitak uopće, ali mi *izražavamo* ono opće; ili mi naprosto ne govorimo onako kao što *mislimo* u toj osjetilnoj izvjesnosti. No, jezik je kao što vidimo ono istinskije; u njemu mi sami opovrgavamo svoje *mišljenje*; a kako je ono opće istina osjetilne izvjesnosti, a jezik izražava samo tu istinu, to uopće nije moguće da bismo ikada mogli izreći neki osjetilni bitak, što ga *mislimo*.“ (Hegel 1987b, 68)

Ne samo da se u pokušaju izricanja onog pojedinačnog zapravo izreklo isključivo ono opće, već je to opće ujedno i istinitije. Ono što u tome izlazi na vidjelo kao razlika, očituje se u izvornim terminima kojima se Hegel služi: *Meinen* i *das Allgemeine*. Ono što nikada ne uspijevamo izraziti jest *Meinung*, mišljenje, ali u smislu onoga što je pomišljeno, što se na intencionalan način pomišlja; ono što osjetilna izvjesnost nastoji izraziti. Nasuprot tomu stoji *das Allgemeine* kao „ono opće“ koje se zapravo iskazuje. Stoga je mišljenje osjetilne izvjesnosti samo u sebi neodrživo (Usp. Forster 2011, 153). Kada osjetilna izvjesnost nešto iskazuje, onda nastoji iskazati samu tu pojedinačnu stvar, primjerice ovaj komad papira. No to je – kako i Hegel naglašava – ono što bi se samo „htjelo kazati“, a ne ono što se u konačnici kaže, jer je „osjetilno *ovo* što se misli [pomišlja] *nedokučivo* za jezik koji pripada svijesti, onome po sebi općemu.“ (Hegel 1987b, 74).

Iz toga također slijedi i to da – suprotno općeprihvaćenom razumijevanju kakvo prevladava u svakodnevnoj, prirodnoj svijesti – značenja u jeziku ne proizlaze iz izvanjezičnog univerzuma, odnosno da jezik ne referira na same stvari[[1]](#footnote-1). Njegova je konstitucija takva da to ni ne može; to nije samo mana jezika, već odraz strukture onoga što se u pravom smislu uopće može misliti. Jer kada se kaže da osjetilna izvjesnost ne uspijeva izraziti ono što pomišlja, tu je riječ tek o početnom stadiju mišljenja koje se nalazi tek na začetku svog dijalektičkog razvojnog puta. Ono je prvi moment koji se kao takav pokazuje neodrživim, što omogućava dalje kretanje, tj. slijedeći *Fenomenologiju*, prijelaz u opažanje. Kada Hegel navodi da jezik izražava ono istinitije od mišljenja, to ne znači da je mišljenje nešto nedostatno, već da se njegova punina očituje u jeziku – nasuprot izvanjske stvari kao nekog pukog pomišljenog u osjetilnoj izvjesnosti. Samim time što se u jeziku ne može izraziti, izvanjski se pojedinačni predmet, neposredan bitak ili apsolutno pojedinačna bit, zapravo pokazuje nemislivim: „ono što se naziva neizrecivim nije ništa drugo nego neistinito, neumno, puko mišljeno.“ (Hegel 1987b, 74).

Mogli bismo na osnovi Hegelovih izvoda reći da nema ničega što bi se konzekventno moglo misliti a da se ne može izraziti u jeziku. Ili – što je isto, samo izrečeno u negativnom obliku – ono što se ne može izraziti u jeziku ne može se niti misliti. Osjetilna svijest može pokušati izraziti apsolutno pojedinačnu bit ne tako da izgovara *ovo*, već pokazivanjem i gestikulacijama. No, problem s gestikulacijama jest taj što se uvijek možemo pitati za njihovo značenje. U suprotnom bi one bile posve prazne, neinterpretabilne i neinteligibilne, pa ne bi imalo nikakva smisla pokušavati ih protumačiti, te stoga vrijedi: „čak i glupa aktivnost pokazivanja [gestikuliranja] podliježe istom dijalektičkom procesu kroz koji prolazi iskustvo naivne svijesti kroz uporabu jezika.“ (usp. Cook 1973, 49). Za neku neverbalnu gestu koja bi kao takva bila izvan jezika uopće se ne bi moglo reći da izražava išta, jer ona, strogo govoreći, ne bi imala označiteljsku funkciju koja je preduvjet izražavanja bilo kakva sadržaja. Može se reći da čim neka svijest nešto iskazuje, jezik je u nekom obliku već prisutan. On može biti vrlo primitivan – može biti i slučaj da sama svijest o tome još nema refleksiju – no jezik u nekom obliku već mora postojati. Gestikulacije se zato pokazuju kao jezični fenomeni iako same nisu verbalne. Činjenica je, doduše, da neka svijest jest „pomišljala“ nešto što zapravo nije, kao što je ona osjetilna pokušala izraziti pojedinačnu izvanjsku stvar, a to potvrđuje da postoji određena diskrepancija između sadržaja te svijesti i samoga mišljenja. Međutim, čitav je dijalektički razvoj moguć upravo iz razloga što izvjesnost i istina jesu različiti; svaki novi povijesni stadij svijesti u *Fenomenologiji* odražava određeni stupanj tog istog nesklada koji se razrješava tek u apsolutnom znanju (Usp. Hyppolite 1974, 228). Iz *Znanosti logike* je pritom vidljivo kako je ta diskrepancija upisana u sam pojam, odnosno čisto mišljenje. Ono je uvijek već razdijeljeno na svoje momente koji se kao takvi mogu apstrahirati, iako svoju punu istinu imaju tek u cjelini. No, baš iz tog razloga, pojedinačna se svijest ili subjekt u iskustvu susreće sa sadržajima koji se zapravo ne mogu konzekventno misliti.

## Objektivnost i otuđenje u jeziku

Do sada smo u tekstu u nekoliko navrata, više ili manje direktno, dotakli ključni Hegelov pojam bez kojega ne bi bilo moguće misliti njegov filozofski sistem. Riječ je naravno o otuđenju. U svakodnevnom govoru ono ima pretežno negativni prizvuk za što su najviše zaslužni posthegelovski diskursi, primjerice humanistički marksizam koji si za svrhu uzima emancipacijski projekt razotuđenja čovjeka (Usp. Hyppolite 1977, 92 – 93). No u slučaju Hegela otuđenje ne može biti svedeno na isključivo negativan fenomen. Štoviše, ono je nužna dijalektička kategorija bez koje kretanje pojma uopće ne bi bilo moguće. Dva su primarna termina kojima se Hegel koristi u te svrhe: *entfremden* koji znači „učiniti nešto stranim“, i *entäußern* što se prevodi kao „učiniti nešto izvanjskim“ (Inwood 1992, 35 – 36). I u jednome i u drugome je riječ o uvođenju razlike, tj. distinkcije. Obično se počinje od jednostavnog, nediferenciranog jedinstva, koje zatim dijalektičkim procesom zahvaća razlika i koje dobiva diferencirano drugo od sebe. Time otuđenje nema istu ulogu kao u primjerice marksizmu u kojemu se čovjek razotuđuje ukidanjem privatnog vlasništva, ili pak u suvremenijim dubinsko-ekološkim i *new age* diskursima u kojima se razotuđenje razumije kao napuštanje civilizacijskog progresa i povratak prirodi. Kod Hegela, kako to Hyppolite navodi, nikada ne dolazi do nekog konačnog ukidanja otuđenja, te ono uvijek ostaje prisutno u krajnjem rezultatu, tj. apsolutnom znanju (Usp. Hyppolite 1977, 101 – 102). Značaj otuđenja u poglavlju o apsolutnom znanju Hegel objašnjava na idući način:

„Ovo prevladavanje predmeta svijesti ne treba uzeti kao nešto jednostrano, da se on pokazao kao predmet što se vraća u vlastitost, nego određenije tako, da se on prikazao ne samo kao iščezavajući, nego štoviše još i tako da to otuđivanje nema samo negativno, nego ima i pozitivno značenje, i da ga ima ne samo za nas ili po sebi, nego za samosvijest samu. Za nju ima ono negativno značenje, ili ona zna tu njegovu ništavnost s jedne strane time, što se ona sama otuđuje, – jer u tom otuđivanju postavlja ona sebe kao predmet ili zbog nerazdvojiva jedinstva bitka za sebe postavlja predmet kao samu sebe. (Hegel 1987b, 507)

Otuđenje se ondje pokazuje nužno kako bi inteligencija, ili u rječniku *Fenomenologije* svijest, samu sebe zatekla kao stvar, odnosno da bi odvajanjem od same sebe mogla u izvanjskosti prepoznati svoju unutrašnjost. Jezik se tu ispostavlja kako kao medij otuđenja, tako i kao medij postvarenja, jer to u ovom kontekstu ima isto značenje. Kako bi svijest tj. samosvijest uopće imala neki sadržaj, ona se mora razlikovati od same sebe, tj. pojaviti se samoj sebi kao otuđena, u svojem drugobitku. Jedino na taj način, uvođenjem razlike između sebe kao subjekta i sebe kao objekta, može ona postati sama pri sebi prisutna, čime se pokazuje ne više kao svijest, već samosvijest i kasnije – jednom kada shvati svoj pojam – kao duh. A to jest nešto što se događa upravo kroz jezik. Kod osjetilne izvjesnosti, svijest se sama od sebe otuđuje u jeziku utoliko što se posreduje (jer shvaća da je iskaz *ovo* općenitost, te da ne uspijeva zahvatiti ono što je izvorno htjela) i što je sada sama sebi prisutna, ali kao opća.

Jasno, baš zato što je sada otuđena i postavljena na mjesto drugosti ona može zahvatiti tu istu drugotnost, odnosno samu sebe, što u početnom nediferenciranom jedinstvu sa samom sobom nije bilo moguće. Time ona posredstvom jezika nije više samo *po sebi*, većpostaje *za sebe*. A samosvijest koja je *za sebe* kao posredovana jest zapravo ono što mi nazivamo Ja ili jastvom; nekom određenom individuom, i u konačnici karakterom. Takvo Ja dakle više nije ono početno čisto neposredno Ja osjetilne izvjesnosti, nego ono opstoji kao realno jastvo koje u sebi uključuje mnogovrsnost i odnose s drugim (Usp. Cook 1973, 36). Jer čisto Ja se pokazalo kao apstrakcija, što znači da u njemu nema nikakve zbilje, već je izolirano od svijeta, izolirano od svakog konkretnog odnosa i uvjeta koji bi ga odredio, i zatim je tako izolirano postavljeno u „misaoni vakuum“. Ono je dakle apstrakcija jer je lišeno svake relacije ne samo spram drugih stvari već i spram drugih individua. Jer realno Ja za Hegela je uvijek društveno Ja, a nikako atomizirani pojedinac. Svaki individuum je, moglo bi se reći, uvijek već proizvod određenog društva i kao takav u sebi sadrži momente tog istog društva:

„Prepoznavši vrlo značajnu poantu o samospoznaji, Hegel nudi duboki uvid – naime taj da se samospoznaja ne može postići pukom introspekcijom u vlastite osjećaje, slabosti, navike, sviđanja i nesviđanja, sposobnosti i tako dalje. Ne mogu ispitati pojedinačno ja i doći do bilo kakvog važnog zaključka jer ne postojim izolirano od drugih ja, a moja se introspekcija mora nužno temeljiti na ispitivanju mojih odnosa s drugima. Može se shvatiti da Hegel, u ovom trenutku, skreće pozornost na važnost koju drugi imaju u svakom ozbiljnom nerazumijevanju i poznavanju sebe.“ (Berenson 1982, 77)

No ono što omogućuje tu vezu između pojedinca i društva, posredstvom čega se uopće uspostavlja takav odnos u kojemu bi atomizacija bila – baš poput puke apstrakcije – zbiljski nemoguća, jest opet sam jezik. Tu se pokazuje još jedna teza koje smo se dotakli u razlici između *Meinung* i *das Allgemeine*, a koja u vezu dovodi jezik, otuđenje i društvo, a koju se također uobičava pripisivati suvremenijim filozofskim raspravama. Ona glasi kako je jezik u svojoj prirodi društveni ili socijalni fenomen. Iako Hegel to nigdje ne izražava eksplicitno, daje više nego dovoljno povoda za takav zaključak. On naime o pojedincu u državi govori kao o otuđenom; bitak vlastitosti i pojedinačnosti, ono *za sebe*, nužno se zatiče u suprotnosti s općošću društva, države i državne moći. Otuđivanje je pritom dvojako; s jedne strane to što je *za sebe* se žrtvuje; pojedinac postaje dio društva, dio države, čime se njemu samomu postavljaju granice kroz zakone, običaje, i ostale drugotnosti koje se nalaze izvan moći njegove volje. Time on u određenom smislu stupa u smrt, smrt njegove vlastitosti (Hegel 1987b, 326 – 327). Istovremeno, to otuđenje, ta smrt njegove vlastitosti, ujedno je i uvjet njegova opstanka jer njegova vlastitost sada postoji kao opća, a ne više kao puko apstraktna, kakav je osnovni individualitet. No medij u kojemu se opisano otuđenje – smrt vlastitosti i ujedno njeno očuvanje – odvija, jest ni više ni manje nego sam jezik! Jer jezik je zapravo istinski opstanak te čiste vlastitosti *kao* vlastitosti; tek kroz njega ulazi u egzistenciju *za sebe postojeća pojedinačnost* samosvijesti kao takva, tako da je ona *za druge*. Jer kao i kod osjetilne izvjesnosti, Ja kao *ovo* čisto neposredno Ja zapravo ne opstoji; u svakom – kako to kaže Hegel – nejezičnom izražavanju, to čisto Ja se može povući. Uvijek ima nekog viška ili manjka. Kada se primjerice to Ja reflektira u sebe iz fiziognomijskog izraza, kao što je to slučaj kod frenologije ili kada isto to pokušava iz neke svoje radnje, tj. djela, onda taj Ja nikada zapravo nije čist. Uvijek je „zagađen“ nekim realitetom; nekim viškom ili manjkom. Ali jedino u jeziku to čisto Ja uspijeva samo sebe izraziti i opstati (Hegel 1987b, 328). Ono opstaje zato što je primijećeno, odnosno zato što je tek u jeziku ono *allgemeine „opće“*, pa samim time jest i za druge, tj. društvo i druge individue u kojima se može potvrditi. Drugim riječima, ono je tek na taj način objektivirano ili opredmećeno kroz općenitost.

U tom je smislu to opće Ja zapravo opća samosvijest koja se nužno supomišlja uz „Ja“, s obzirom na to da Ja nije tek neki pojedini, već svaki mogući Ja: jezik je neizbježan medij u kojemu jastvo istovremeno s jedne strane uspijeva pojmiti i uspostaviti samo sebe, te u konačnici vlastiti put u vidu dijalektičkog razvoja, izvesti do kraja, a s druge strane uspostaviti sebe kao univerzalno u odnosu s drugim jastvima (Usp. Berenson 1982, 79). Stoga vidimo da je samo Ja ili jastvo jezično ustrojeno na način da jedino preko jezika ono sebe može kao takvo izvesti u egzistenciju i učiniti sebe društvenom zbiljom. To je dakle dvojaki odnos; pojedinac kao takav nije u društvu i jeziku naprosto otuđen od sebe, već je to društveno i jezično otuđenje uvjet mogućnosti njegove vlastite egzistencije. Jer ovo Ja koje je tek u jeziku prepoznato, nije prepoznato na način da je već bilo nekakvo, pa su sad samo drugi izolirani pojedinci saznali za nj, već je je samim tim prepoznavanjem samo to Ja zapravo postalo. Naravno, u tom je primjećivanju onaj njegov početni, neposredni opstanak iščeznuo (Hegel 1987b, 328); na jednak način kao što je neposredni predmet osjetilne izvjesnosti iščeznuo kada smo ga pokušali jezično zahvatiti, i na način na koji je znak opstao jedino kao ukinut. Ali zauzvrat smo dobili *samosvjesno ovdje i sada* koje upravo na taj način iščezavanja zapravo konkretno opstoji, jer sada više nije u pitanju neposredni, nereflektirani Ja koji je *naprosto ovdje i sada*, već *znanje o vlastitosti toga Ja koji opstaje u općosti, ali se onda ujedno i konkretizira u jeziku.* U idućem će se poglavlju pokazati kako je identična logika na djelu kada je i znak u pitanju. Na tragu toga Hegel u *Enciklopediji* piše da je znak: „*die Pyramide, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist.*“ tj. „piramida u koju je postavljena i pohranjena [tj. očuvana] tuđa duša.“ (Usp. Hegel 1987a, 389). Ali ta duša, kao što smo vidjeli, ujedno i sama ulazi na taj način u egzistenciju. Duša dakle, kako to i Derrida primjećuje, kroz znak, odnosno jezik ulazi u egzistenciju na način da se smješta u znak, odnosno piramidu koja je ujedno i njena vlastita grobnica:

„Znak kao spomenik života i smrti, grobnica koja čuva netaknut život duše ili balzamirano vlastito tijelo koje joj je povjereno, spomenik koji čuva hegemoniju duše i odolijeva stoljećima dugom habanju, spomenik koji označava poput teksta od kamenja prekrivenog natpisima – je piramida.“ (Derrida 1993, 466)

Stoga se dvojaki, dijalektički karakter otuđenja duše u jeziku može sažeti na idući način: da život duše počinje u njenoj vlastitoj grobnici.

# Znak

## Uloga znaka

Za razliku od osvrtanja na jezik koje kod Hegela pronalazimo na mnogim dijelovima njegova sistema, nauk o znaku ili semiologija na očitiji način dobiva svoje mjesto u njemu. Većinu referencija na znakove nalazimo u trećem izdanju *Enciklopediji* pod psihologijom koja je pak kao takva sastavni dio subjektivnog duha. Ono ujedno potječe iz posljednjeg Hegelova perioda stvaralaštva koji se, kako to primjerice navodi Forster, može tretirati kao skladan s ranijim jenskim periodom iz kojeg datira i već izneseno stajalište o jeziku u sklopu osjetilne izvjesnosti (Usp. Forster 2011, 158). Utoliko ukoliko slijedimo Forsterovu podjelu Hegelovih stvaralačkih perioda, prema kojima se oni mogu pratiti kao naizmjenično približavanje i udaljavanje od Herderovih pozicija (barem u pogledu shvaćanja jezika), možemo uvidjeti na koji način semiološka teorija iznesena u *Enciklopediji* predstavlja elaboraciju i dovršenje teza iznesenih u *Fenomenologiji* (Usp. Forster 2011, 149). No osim historiografskih opaski, za ispravno razumijevanje teorije znakova potrebno je uvidjeti koje mjesto unutar sistema oni zauzimaju. Teorija o znakovima dobiva, dakle, u *Enciklopediji* svoje sistemsko mjesto kao ključan dio psihologije. No tu je ključno naglasiti kako se pod pojmom psihologije kod Hegela ne krije ono na što u današnje vrijeme pomislimo kada čujemo tu riječ. Ona ovdje niti slučajno nije neka deskriptivna znanost o ponašanju, iskustvu emocija, ili pak moždanim fiziološkim procesima na temelju kojih postulira određene zakonitosti. Kritiku je takve psihologije Hegel iznio već u ono vrijeme tvrdeći da je „cvat empirijske psihologije istodoban propadanju filozofije“ te da navodni zakoni kojima se takva psihologija bavi nisu nikakvi zakoni, već puke proizvoljnosti i slučajnosti. On psihologiju razmatra u skladu s filozofskom tradicijom – kao duh koji počinje od vlastitog bitka, pa se stoga odnosi samo prema svojim vlastitim određenjima. Drugim riječima, tu se razmatraju opće djelatnosti ili moći duše poput zrenja, predočavanja, pamćenja i u konačnici mišljenja u kojemu teorijski um dolazi do svojeg punog izražaja (Hegel 1987a, 374). To da znanost o znakovima ili semiologija spadaju pod psihologiju također je, kako i Derrida navodi, više-manje tradicionalno određenje koje nalazimo još kod Aristotela u spisu *O duši*, a ujedno i u nekim suvremenijim rasprava, primjerice kod Saussurea u *Tečaju opće lingvistike* (Usp. Derrida 1993, 459). Stoga, kada je riječ o teoriji znakova – posebno u kontekstu jednog tako rigidnog filozofskog sistema kao što je Hegelov, koji ništa ne prepušta slučaju – potrebno je obratiti posebnu pozornost na ulogu koju oni igraju u psihologiji. Pokazat će se kako se, između ostaloga, i u samom tom sistemskom rasporedu odražava i snažna veza znakova, jezika i mišljenja.

Početni stupanj teorijskog uma u psihologiji – a koji je ključan za ispravno smještanje teorije o znakovima u ostatak sistema – jest zrenje i njemu pripadni zor. Zor kao posve neposredan spram kojega se sama inteligencija odnosi posve primalački. Stoga to odnošenje još nije za samu inteligenciju upravo iz razloga što bi uzimanje u obzir takva odnosa već u sebi sadržavalo posredovanje, te bi moment neposrednosti iščeznuo (Usp. Hegel 1987a, 380). Upravo će se to i dogoditi s daljnjim razvojem zora, odnosno inteligencije. Štoviše, zor kao neposredan zapravo sačinjava tek jedan njegov moment; onaj posve početni. Neposredni zor je apstrakcija izdvojena i izolirana od cjeline kojoj pripada, te se stoga definicija ili istina zora ne može iscrpiti tek u jednom njegovu početnom liku. Jer kao i sve ostale Hegelove kategorije, i zor se mora uzeti kao cjelina, u svojem čitavom razvoju, odnosno dijalektičkom kretanju u kojemu se pokazuju svi njegovi momenti u jedinstvu, kao nadiđeni i očuvani (Usp. Pinkard 2002, 253). Neposrednost je tek njegovo prvo određenje na kojem će se graditi sva ostala. Utoliko ukoliko u njemu izostaje svako posredovanje, tj. refleksija ili mišljenje koje bi bilo u stanju eksplicirati njegove razloge i uvjete, zor je analogan neposrednosti s kojom je u *Fenomenologiji* svijest imala posla u svojem najprimitivnijem liku, osjetilnoj izvjesnosti. Time će njegov razvoj u inteligenciji također pratiti identičnu logiku razvoja i pokazati se podjednako neodrživim kao što je to bio slučaj i s osjetilnom sviješću. Razlika je doduše u tome što je u *Fenomenologiji* bilo riječi o općem liku svijesti, dok je u psihologiji duh određen kao duša ili pojedina inteligencija. To, bez dvojbe, ne znači da se radi o samo nekim dušama, već se odnosi na nužan razvoj i nužno kretanje svake moguće pojedine duše. Duh je dakle u psihologiji određen kao duša, a duša koja za svoj predmet ima neposredan zor jest određena kao prirodna (Usp. Hegel 1987a, 380). To znači da ta njena određenost dolazi sa strane vanjskoga objekta, tj. da ona svoj sadržaj drži kao nešto materijalno. Kao što je to bio slučaj i s osjetilnom izvjesnošću, takav se predmet doima kao neka samostalna i posve pojedinačna (ili, kada je zor u pitanju, opće-subjektivna) stvar; kao prirodni, neposredni bitak. Kao izvanjska danost, odnosno protežnina kojom je inteligencija aficirana izvana.

Kretanje duha unutar Hegelova sistema za krajnju svrhu ima slobodu. A kako se sloboda prema njemu sastoji u spoznaji i moći samoodređenja (Usp. Forster 1998, 250), pojava mišljenja – s obzirom na to da ono još od Fichtea i nije drugo doli samoodređivanje, tj. samopostavljanje (Fichte 1956, 200) – jest nužna za njeno dostizanje. Tako i kretanje unutar samog teorijskog uma u psihologiji za konačni cilj, tj. svrhu ima mišljenje. Stoga inteligencija ne ostaje na stupnju neposrednog zrenja, već se dalje dijalektički razvija. Kako neposredni zor nije neki slobodno lebdeći samostalni entitet, već apstrakcija inteligencije, on kao takav pripada njoj, tj. on se nalazi u njenoj unutrašnjosti. Na taj način pounutren zor je ono što Hegel naziva *predodžbom*. Predodžba je utoliko sredina između onog *nalaženja sebe neposrednim* inteligencije i između nje u slobodi, tj. u elementu mišljenja koje još nije sama sloboda, ali u teorijskom umu predstavlja najviši i najozbiljeniji njen stupanj. Utoliko je u predočavanju predmet inteligencije i dalje neposredan, no nije sam bitak kako se to činilo u najprimitivnijem obliku zrenja. Ono što predodžba u daljnjem kretanju, tj. napredovanju mora napraviti jest da: „tu neposrednost učini unutrašnjom, da sebe u sebi postavi kao promatralačku, ali i to da ukine subjektivitet unutrašnjosti.“ (Hegel 1987a, 383).

Ali „ukinuti subjektivitet unutrašnjosti“ u sebi predstavlja veliki i komplicirani zadatak s kojim se hrvala kako dogmatska filozofija, tako i kritička filozofija prije Hegela. Čak su se i mnoge kasnije filozofske pozicije vrtjele oko istoga problema, nerijetko se spotičući o iste prepreke kao i filozofija prije njih. Kako naime predodžbu – za koju se čini da je u bitnome stvar onoga tko predočava – odriješiti njena subjektiviteta? Kako bi to izveo, Hegel se služi svojim tipičnim „hegelijanskim“ trikom na kojeg nailazimo u mnogim momentima njegova sistema: otuđenjem. Ono što će se s predodžbom tokom njena daljnjeg kretanja događati jest to da će se u svojoj unutrašnjosti otuđiti od same sebe, pa će samim time u vlastitoj izvanjskosti zapravo biti u sebi. Taj će se razvoj očitovati u idućim momentima na koje se predodžba kao takva rastavlja: na sjećanje, uobrazilju i pamćenje. Semiološka teorija u glavnini se nalazi unutar uobrazilje, iz razloga što je – kako će se pokazati – znak uvjet mogućnosti pojavljivanja uobrazilje.

No da bi se došlo do uobrazilje potrebno je dijalektički proći sjećanje. U njemu kao prvom stupnju pounutrenja zora, inteligencija stavlja sadržaj osjećaja u svoju unutrašnjost, tj. u svoje vlastito vrijeme i vlastiti prostor. Taj prvi stupanj je *slika* koja je apstrahirana iz neposrednosti bitka; to znači da više nije potpuno određena kao što je zor (Hegel 1987a, 383). Slika je apstrahirana od vanjskog mjesta i vremena, te svih neposrednih veza u kojima se neposredni bitak nalazio. Utoliko je ona hotimična ili slučajna. Neposredni bitak kao izvanjska protežnost naprosto ne ostavlja „mjesta mašti“. Ako bismo se primjera i slikovitosti radi poslužili Aristotelom, mogli bismo reći kako je neposredni bitak po pitanju svih kategorija određen: određene je kvalitete, kvantitete, stoji u određenom položaju spram drugih objekata, ima svoje mjesto i vrijeme, na određen način je aficiran, te, jednako tako, aficira drugo, itd. Jasno, sama inteligencija nema još refleksiju o tim određenjima, međutim kao predmet spram kojega se inteligencija nalazi, ona ga zatiče kao potpuno određenog. No kada je u pitanju slika, kao što je to slučaj kod sjećanja, predmet se više ne nalazi u apsolutnoj određenosti, već je odvojen od konkretnog vremena, prostora, odnosa spram drugih objekata i sl. Čaša koja je u svojoj neposrednosti bitno bila prozirna, na stolu, pokraj lonca, itd., u momentu slike više ne mora stajati na nečemu, biti pokraj nečega, itd. Stoga je slika donekle slučajna (Hegel 1987a, 383). Ona je za sebe prolazna i ovisna o pažnji inteligencije, tj. ona je ovisna o onome „što“ i „gdje“ inteligencije. Ili što je isto, inteligencija je kod slike i dalje pasivna. Dinamika slike i pažnje inteligencije pokazala se već kod osjetilne izvjesnosti; neko *ovo* je primjerice papir. No onoga trena kada inteligencija preusmjeri svoju pažnju na nešto drugo, i sama slika iščezava, pa tako više nije papir, već drvo, zatim kuća, pa knjiga, itd.. Budući da je inteligencija ujedno i subjekt, a ne tek neka inertna opstojnost, ono što je u njoj određeno jest prema njenoj posebnosti, tako da slika – predmet inteligencije u sjećanju – nije više egzaktna (dakle potpuno dovršena, određena). I pošto je odvojena od svojih veza kakve je još nepounutreni zor u sebi čuvao, slika može biti „ovakva i onakva“, s obzirom na to kakvom ju inteligencija u svojoj određenosti postavi.

Kako je slika prisutna inteligenciji tek u elementu pažnje, ona ima i svoju drugu stranu, naime da se misli kao *noćni* ili *besvjesni rov* (*nächtlicher Schacht* ili *bewußtloser Schach*) i besvjesno gibanje (*dumpfes Weben*) (Usp. Hegel 1987a, 380 i 384) u kojemu je sačuvano mnoštvo slika i predodžbi koje dakle nisu pri svijesti. Ta je slika zapravo tek u svojoj virtualnoj mogućnosti u kojoj ona sadrži svoja afirmativna određenja, ali samo u klici; ona tek u razvoju dolaze do egzistencije, kao što – kako Hegel navodi u *Fenomenologiji* – pupoljak sadrži u potenciji sva određenja koja će se aktualizirati tek u cvijetu (Usp. Hegel 1987b, 4). U noćnom rovu je stoga, baš zato što je samo u potenciji, predodžba još „konkretno univerzalna“ i *jednostavna* mentalna reprezentacija. Univerzalna je utoliko što još nije ozbiljena pa na sebi nema određenja, što, drugim riječima, znači da je u tom svom aspektu prazna, poput praznog bitka bez određenja. No istovremeno ona je konkretna utoliko što se ima razviti u konkretnu pojedinu sliku. Jednostavna je pak utoliko što je apstrakcija pa samim time ne može sačuvati složenost i mnogovrsnost kako unutar same sebe, tako ni u odnosu s drugim predmetima, tj. stvarima. . Zbog izostanka aktualiziranih određenja, to je mjesto bez mnogovrsnosti ili – što je isto – bez razlika. Riječju, mjesto bez ikakvih ozbiljenih diferencijacija, ili – s obzirom na to da je za pojedinačnosti diferencijacija nužna – mjesto puke općenitosti (Usp. Hegel 1987a, 384-385). To je ključno iz razloga što se u tom noćnom ili besvjesnom rovu niti inteligencija kao takva nije još aktualizirala i pokazala kao različita od svojeg predmeta. U ovom stadiju ne postoji razlika između inteligencije i njena sadržaja; jer se sama inteligencija pokazuje kao taj jednostavni sadržaj koji na sebi nema razlike. Ona se utopila u nerazlikovnoj noći besvjesnog rova. S obzirom na to, sam opći ili noćni rov i nije drugo nego zaliha tog sadržaja koji se u njemu nalazi u pukoj potenciji.

Zato je takvoj (apstraktno ili opće) sačuvanoj slici potreban zor za opstojnost. Inteligencija mora nekako aktualizirati ono što je u noćnom rovu u potenciji i postaviti pred sebe tu sačuvanu sliku u obliku zora, jer to sačinjava bit sjećanja. Sjećanje ne bi bilo sjećanje ukoliko ne bi imalo mogućnost pred inteligencijom uprisutiti nešto što nije neposredno prisutno. No inteligencija sebi u određenom zoru i njegovu osjetu mora biti unutrašnja da bi ga spoznala kao svojeg. Jer jedino tako može očitovati svoje vlasništvo i ne treba više neposredni izvanjski bitak za zrenje. To se događa kroz spoj unutrašnje slike u potenciji i unutarnje egzistencije, tj. zora. Tek u toj vezi između unutarnje slike i unutarnje egzistencije ili zora rađa se predodžba u punom smislu; ne više kao puka potencija noćnoga rova, već kao uobrazilja. Uobrazilja je dakle djelatna egzistencija, odnosno proces proizlaženja slika iz unutrašnjosti Ja ili iz njegova općeg rova (Usp. Derrida 1993, 461). Izraženo u terminima iz *Enciklopedije* sve se to može doimati zbunjujuće, no na djelu je zapravo dijalektički opis procesa koji je i suvremenom diskursu dobro poznat pod imenom semioze. Kod Hegela to nalazimo pod imenom fantazije. Fantazija se pritom misli kao uobrazilja koja *simbolizira i alegorizira*. To znači da nešto – u ovom slučaju zor – stoji ne za sebe nego za nešto drugo; da reprezentira nešto što nije on sam. Drugim riječima, fantazija *pravi znakove* (Hegel 1987a, 387-378). Tek je kroz znak inteligencija dovedena do samozrenja u samoj sebi, tj. njen sadržaj tek kao označen ulazi u diferencijaciju i tako dobiva i određenu umnu egzistenciju. Znak je dakle zor u jedinstvu s osamostaljenom predodžbom (Hegel 1987a, 378). No ključno je da zor u identitetu s predodžbom ne važi kao pozitivan, već stoji za nešto drugo od sebe. Zbog toga za takav zor vrijedi da „kao neposredno prije svega nešto dano i prostorno, dobiva, ukoliko se upotrebljava kao znak, bitno određenje da jest *samo kao ukinut*.“ (Hegel 1987a, 389). Tek takav zor može nositi određeno značenje, tj. on postaje znak, čime je njegova neposrednost kakvu je u početku imao ukinuta, te je sam preveden u „drugu dimenziju“. Zato zor i jeste samo kao ukinut, i to ukinuće neposrednosti – kako će se pokazati – jest odraz slobode. No prije uvođenja slobode, valja se još na kratko vratiti na ovaj gusto pisan i vrlo važan dio o znakovima. Važno je prepoznati kako Hegel zastupa stajalište koje je tek kasnije zadobilo na važnosti. Naime da fantazija, ili ono što se danas naziva semiozom, nije ulančavanje znakova sa stvarima, već znakova sa slobodnim predodžbama: „No zor u tom identitetu ne važi kao pozitivan i kao da predstavlja sam sebe, nego nešto drugo. On je slika koja je primila u sebe neku *samostalnu* predodžbu inteligencije kao duše, svoje *značenje*. Taj je zor znak.“ (Hegel 1987a, 389)

Uloga znaka je dakle ta da posredstvom njega inteligencija uspijeva izvući sliku iz općeg rova, odnosno, aktualizirati ono što se ondje nalazi tek u potenciji. Time znak unutarnje sadržaje svijesti izvodi u egzistenciju na način da oni postaju prisutni pri samoj inteligenciji kao njen umni sadržaj. Bez znakova, inteligencija si svoj sadržaj uopće ne bi mogla uprisutiti, a kamoli vršiti neku refleksiju o njemu. Hegel je tu potpuno na tragu Lockea kojega se ponekad (opravdano ili ne) uzima kao idejnog začetnika semiologije:

„I budući da se scena ideja koja čini nečije misli ne može drugome neposredno otkriti, niti pohraniti bilo gdje osim u sjećanju, ne baš sigurno spremište: stoga da bismo prenosili svoje misli jedni s drugima, kao i bilježili ih za našu vlastitu upotrebu, znakovi naših ideja također su nužni: oni koje ljudi smatraju najprikladnijima i stoga ih općenito koriste su artikulirani zvukovi.“ (Locke 1997, 635).

U engleskom izvorniku kada se kaže „*as well as record for our own use*“ („kao i bilježili ih za našu vlastitu upotrebu), tu se ne misli samo na zapisivanje nečega, neke misli, kako bismo kasnije u slučaju zaborava mogli to provjeriti. To bi svakako bila utilitarna funkcija pisanog znaka, no to je ovdje tek sekundarno u odnosu na ono što Locke želi reći: naime, da mi sami ne možemo misaono baratati nekim mentalnim sadržajem bez znakova putem kojih mi dobivamo pristup do njega. Bez znaka je sam mentalni sadržaj nediferencirana masa, noćni rov ili *nächtlicher Schacht* s kojom inteligencija uopće ne može baratati, upravo iz razloga jer taj sadržaj još nije u punom smislu *za svijest*. On jest u potenciji i univerzalno konkretan, što znači da će – jednom kada i ako se razvije – postati onakvim kakvim ima biti (nasuprot pukoj proizvoljnosti inteligencije), no bez razlika koje u sadržaj nastupaju tek posredstvom znaka, uopće nije moguće govoriti o predmetu inteligencije. Čak niti sama inteligencija bez znaka još nije razlikovana od svog sadržaja, već se utapa u njemu.

Tu se dakle u punoj snazi potvrđuje Hegelovo uvažavanje Herderove teze kako je mišljenje vezano za jezik i ovisno o njem. Jer jezik i nije drugo doli određen sustav znakova pomoću kojih inteligencija uprisućuje svoj sadržaj pred samom sobom. Stoga bez jezika koji nam služi kao spremište ili baterija označitelja inteligencija uopće ne bi mogla dospjeti do svoje biti, a to je mišljenje. Ili bi ostala ograničena na neke osnovne funkcije, koje bi također bile posredovane nekim znakovnim sustavom, samo vrlo primitivnim.

## **Sloboda i arbitrarnost znaka**

Povijesno je kretanje duha za Hegela uzastopno napredovanje prema slobodi. Da se isto odnosi i na psihologiju unutar koje se posvećuje najviše vremena znaku i jeziku, svjedoči Hegelov citat s početka tog poglavlja, čime ujedno naglašuje premise pod kojima njega valja razumjeti:

„Napredovanje je duha *razvoj* ukoliko njegova egzistencija[,] *znanje*, ima u samome sebi određenost po sebi i za sebe, tj. ono umno za sadržaj i svrhu, dakle ukoliko je djelatnost prevođenja čisto samo formalni prijelaz u manifestaciju i u tome povratak u sebe. Ukoliko je znanje opterećeno svojom prvom određenošću, samo tek apstraktno ili formalno, cilj je duha da *proizvede* objektivno ispunjenje i time ujedno slobodu svoga znanja.“ (Hegel 1987a, 375)

Znak, a time i jezik, u tom smislu igra ključnu ulogu, jer – kao što se ispostavilo – samo je mišljenje vezano za znak i jezik i o njima ovisno. Bez znaka inteligencija ne može razlikovati stvari, te vječno ostaje po sebi utopljena u nediferenciranoj masi. Iz toga što su mišljenje i samosvijest – za koju je znak tj. jezik konstitutivan – mediji slobode, proizlazi i to da je jezik kao sustav znakova ključan za dostizanje slobode. No, nije svaki, uvjetno rečeno, znak podjednako dobar put do slobode. Hegel utoliko u strogom smislu razlikuje znakove od simbola. Interesantno, kriterij prema kojem ih razlikuje u potpunosti se preklapa s kasnijom Saussureoveovom pozicijom i njegovom lingvističkom teorijom. No osim same razlike znaka i simbola, Hegel na temelju nje donosi zaključke o odnosu slobode i znaka, tj. simbola.

Razlika se sastoji u tome što je znak posve arbitraran, dok simbol nastoji održati prirodnu vezu s onim što predstavlja: „Znak je različit od simbola, zora, čija je vlastita određenost prema svojoj biti i pojmu više ili manje sadržaj što ga zor izražava kao simbol.“ (Hegel 1987a, 389). Ako se izrazimo u Saussureovim terminima, veza između označitelja i označenog ni na koji način nije određena onime što je označitelj po sebi. Primjerice, ne postoji ništa u hrvatskoj riječi *stablo*, engleskoj *tree*, ili pak njemačkoj *Baum* što bi upućivalo na stablo kao koncept. Veza je dakle arbitrarna. To što se označava riječju *stablo* jednako se tako moglo nazivati papirom ili metlom i obratno. Ali isto se ne može reći kada je simbol u pitanju. Simbol na ovaj ili onaj način u svojoj pojavnosti nastoji odraziti bit koncepta kojeg simbolizira. Vaga tako nerijetko simbolizira pravdu, balans, umjerenost, ravnotežu itd., isto kao što likovi i piktogrami na prometnim znakovima simboliziraju ljude, aute, ceste i sl. Simbol dakle već svojom pojavnošću, svojim oblikom, upućuje na koncept kojeg reprezentira: „Značajka je simbola da nikada nije posve arbitraran; on nije prazan, jer uvijek postoji neki zakržnjak, rudiment prirodne veze između označitelja i označenog.“ (Saussure 2000, 125)

Za Hegela je to mana simbola u odnosu na znak, što se očituje u njegovu razlikovanju različitih jezika u kojemu, između ostalog, upravo razliku simbola i znaka uzima kao jedan od kriterija za lučenje bogatijih i naprednijih jezika nasuprot onih duhom siromašnijih. Stajalište kako različiti jezici zapravo odražavaju, u duhovnom smislu, različite narode (danas bismo rekli kulture) jest među njemačkim romantičarima bilo relativno uvaženo i rasprostranjeno. Tako i Hegel navodi da jezik nije tek psihološki uvjet manifestacije inteligencije, već se u njemu odražava stanje duha određenog vremena i prostora (Usp. Forster 2011, 147). To se očituje na svim razinama, pa tako i u gramatici; razum je taj koji svoje kategorije upisuje u gramatiku. Neki stariji jezici su za Hegela u tom smislu čak i pogodniji, jer su sačuvali određene gramatičke finese koje se u naprednim jezicima ponekad gube (primjerice veći broj padeža u staroindoarijskim ili slavenskim jezicima u odnosu na njemački) (Hegel 1987a, 391). No suštinska razlika, puno veća od broja padeža, a koja se oslanja na već navedenu podjelu između simbola i znakova, jest oblik pisma kojim se određeni jezik služi. Riječ je o diferencijaciji hijeroglifskog pisma od slovčanog; hijeroglifi – koji se ovdje ne odnose isključivo na egipatsko pismo, već na svaki piktogramski sustav znakova – nastoje biti neposredni znakovi za ideje, tj. bliži su simbolu koji tendira da referira direktno na ideju, što za Hegela nije dobra stvar upravo iz razloga što nas vraća na to da umjesto ideje imamo neposredan zor (Hegel 1987a, 391). Nasuprot tomu, u jezicima koji se služe slovčanim pismom, dakle koji imaju alfabet, inteligencija jasnije ima uvid u sam proces označavanja, te je arbitrarnost – a samim time i posredovanost – očitija. Takvi jezici označitelje tvore od fonema za koje je jasno kako sami po sebi nemaju nikakva značenja, ili u suvremenim terminima izraženo, njima ništa ne odgovara na planu sadržaja. Tek njihovim ulančavanjem nastaju leksemi koji kao takvi nose značenje. No sam poredak slova, odnosno fonema kada je govor u pitanju, teško može imati ikakve veze s onim što se označava. U tome inteligencija spoznaje da je sam taj proces ulančavanja njen proces, da poredak slova i fonema nije upisan u pojam kojem se pridaje ime, te da bi se on podjednako dobro mogao označiti i nekim sasvim drugim slijedom. I taj moment spoznaje odraz je višeg stupnja slobode; jer inteligencija koja arbitrarno označava jest inteligencija koja samu sebe određuje i posreduje. Drugim riječima, u njenu se djelu očituje kako ima refleksiju o vlastitom samoodređenju, što za Hegela sačinjava slobodu (Usp. Derrida 1993, 468).

Istu logiku nalazimo i u kritici Leibniza koji je pokušao stvoriti svojevrsni potpuno pismovni jezik, ali na hijeroglifski ili piktogramski način. To je ono što bi se nazvalo danas metajezikom; jezikom kojim se služimo kako bismo se referirali na objektni jezik, u ovom slučaju umjetni jezik neke više razine od onog prirodnog koji može bezrezervno i nedvosmisleno izraziti ono što se želi izraziti (Usp. Eklund 2012, 204). On bi trebao moći neposredno izražavati samu logičku strukturu mišljenja na način da razvije krajnje distinktne i fiksirane veze između onoga što označava i što je označeno. Leibniz nastoji uspostaviti korespondenciju između strukture stvari i lingvističke, tj. jezične strukture koja bi u tom smislu bila podležeća, univerzalna struktura svih jezika (Usp. Losonsky 2012, 849). To je pokušaj apsolutno univerzalnog jezika u kojemu bi se sve ideje svele na nekolicinu jednostavnih ideja koje se onda mogu prikazati distinktnim simbolima, a onda bi se strogim sintaktičkim pravilima od tih primitivnih elemenata mogli stvarati sve kompleksniji. Međutim, kako Hegel veli, takav se gotov piktogramski jezik uopće ne da pomišljati jer su jedino osjetilni predmeti donekle podobni za takve stalne znakove, ali kad je ono duhovno u pitanju, znakovi kojima tu baratamo zapravo prate sam razvoj misli. Mi smo tu prisiljeni s vremenom, kako se duh razvija, mijenjati i samu uporabu znakova, jer promjene u jeziku i nisu drugo doli refleksija kretanja duha koja se odvija kroz uporabu riječi (Usp. Hegel 1987a, 391). Jer filozofiji, prema Hegelu, uopće nije potrebna neka posebna terminologija; tek tu i tamo možemo iz nekog drugog jezika posuditi koju riječ; „ali samo one riječi koje su tek uporabom stekle pravo građanstva.“ (Hegel 1976, 35). Filozofija dakle posuđuje svoju terminologiju od prirodnog jezika, narativa povijesti i kretanja (makar nesvjesnog) duha; a takav je jezik u konstantnoj mijeni i kroz različitu uporabu riječi odražava različite stupnjeve misaonog kretanja. Hegelovim riječima, mislene forme su „ispoljene i položene prije svega u ljudskom jeziku.“. (Hegel 1976, 34)

Kada bismo imali neki hijeroglifski jezik, to bi značilo da sve vrijeme moramo mijenjati te stalne hijeroglife ili piktograme, pa stoga takav jezik – čak i kada bi bio moguć – ne bi bio naročito smislen. Ali on i nije moguć jer se čak i kod osjetilnih predmeta njihov znak često mijenja (npr. kod kemijskih znakova) (Usp. Hegel 1987a, 391). Stoga bi hijeroglifski jezik zahtijevao i neku statičnu filozofiju i statični duh, kao što je to prema Hegelu slučaj s primjerice Kinom (Usp. Hegel 1987a, 393), što se kosi s čitavom idejom Hegelova filozofijskog sistema koji se proteže kroz povijest i koji u sebi sadrži sve prethodne momente koje je dijalektički nadišao i očuvao. To da je ime samo za sebe posve besmisleno i bez značenja, pa da se stoga može modelirati, mijenjati i označavati različite stvari, jest dakle prednost prirodnog jezika. Višeznačnost riječi ponekad može uzrokovati nesporazum u komunikaciji i prenošenju ideja, no istovremeno u tome se očituje i punina pojma što ga određena riječ izražava. Poznati je primjer riječi *lógos* na starogrčkom; u mnogim značenjima te riječi očituju se veze koje je tadašnje mišljenje uspostavilo među različitim pojmovima, pa je tako moguće pratiti izvorno značenje kao branje, preko razabiranja i sabiranja, pa sve do govorenja, raspravljanja, itd. (Mikecin 2013, 7 – 8). Same te veze pak, za razliku od znaka, nisu ni slučajne, već je u njima sadržana određena istina koja se može dalje interpretirati i promišljati. Tu i slovčano ili alfabetsko pismo pomaže jer u njemu dolazi do čistoće artikulacije. U Kineskom – kako to Hegel doduše lingvistički neupućeno tvrdi – nema slovčane artikulacije, pa onda nema ni objektivne određenosti u govoru, tj. sam izražaj postaje nejasan: „Nesavršenost je kineskog zvukovnog jezika poznata; mnoštvo njegovih riječi ima više posve različitih značenja, čak do deset, štoviše, dvadeset, tako da se u govorenju razlika očituje samo naglaskom, intenzitetom, tišim govorenjem ili vikanjem. Europljani koji počinju govoriti kineski zapadaju u najsmješnije nesporazume dok ne zavladaju tim apsurdnim finoćama akcentuacije“ (Hegel 1987a, 392).

Alfabetsko je pismo, dakle, inteligenciji najdostojniji način izražavanja, jer je sama riječ, kao najprimjereniji način izražavanja predodžbi, postala predmetom refleksije. U jezicima koji se njime služe jasniji su sam proces označavanja i arbitrarna priroda veze između riječi i predodžbe. Stoga Hegel za takvo pismo navodi kako je „beskonačno obrazovano sredstvo“ jer ono duh vodi od osjetilno konkretnog prema onom formalnome, jer piktogrami, kao što je rečeno, odvraćaju od takve refleksije. Uz to Hegel navodi:

„Postignuta navika uništava kasnije i osebujnost slovčanog pisma da se ono čini kao neki zaobilazni put do predodžbi pomoću čujnosti, pa ga za nas čini hijeroglifskim pismom, tako da nam pri njegovoj primjeni nije potrebno da u svijesti pred sobom imamo posredovanje zvukova. […] Osim što u onoj okretnosti koja slovčano pismo preobražava u hijeroglife ostaje ona prvom uvježbanošću stečena sposobnost apstrahiranja, hijeroglifsko je čitanje samo za sebe gluho i nijemo pisanje.“ (Hegel 1987a, 393 – 394)

Imajući tako u vidu saznanja o znaku kao o onome što uprisućuje sadržaj inteligenciji, te kao o entitetu koji je – naspram simbola – odraz njene slobode, možemo istaknuti još jedan moment u kojemu se ponovo pokazuje i dodatno potvrđuje kako je kod Hegela mišljenje u bitnome ovisno o jeziku i vezano za njega. Ključan stupanj u *Enciklopediji* na dijalektičkom putu do mišljenja jest pamćenje. Ono se kao posredovanje odvija s pomoću onoga osjetilnijega što imamo u zvuku. Zvukovi su dakle ključni za razvoj pamćenja, tj. oni predstavljaju onaj moment zora nužan da bi se predodžba kao takva mogla javiti u svijesti. Tu se još jednom pokazuje bliskost Hegela s kasnijom lingvističkom teorijom Saussurea koji zvučni trag sjećanja o kojemu Hegel govori kao zoru, naziva „akustičnom slikom“ (Saussure 2000, 123). No veza predodžbe kao unutarnje i zora kao vanjskog sama je vanjska u odnosu na inteligenciju. Jednom kada se ta veza pounutri, odnosno kada inteligencija uspostavi tu vezi kao vlastitu, tada dobivamo pamćenje (Hegel 1987a, 394).

Do pamćenja se dakle dolazi tako što se veza imena (zor) i značenja (predodžba) postavi u samu inteligenciju, što znači da pamćenje zadržava stvari pomoću znakova odnosno imena. Ime, odnosno označitelj ili riječ, jest dakle stvar kako ona opstoji i vrijedi u carstvu predodžbe. Ime je zapravo egzistencija sadržaja u inteligenciji (Hegel 1987a, 395). No ono što je ključno jest da se na ovome mjestu odvija fiksacija ili asimilacija mišljevine u riječ. Samu riječ više ne tretiramo kao nešto odvojeno već je u identitetu sa značenjem koje nosi; inteligenciji koja se njome služi više nije potrebno da razmišlja o značenju, već je ono sadržano u samoj riječi kojom se zatim može koristiti po automatizmu, tj. inteligencija može bez ikakva napora izražavati misli bilo u vanjskom ili unutarnjem govoru. (Usp. Berenson 1982, 79). Tako na primjeru što ga Hegel navodi, kod imena „lav“ nije nam potreban ni zor takve životinje, a ni sama slika. Mi kada čujemo riječ „lav“ njegov pojam razumijemo iz samoga imena i imamo neku neslikovnu predodžbu. Nije dakle potrebno da se prisjećamo izgleda lava, niti njegove pojavnosti, već je sama takoreći, Saussureovim rječnikom „akustična slika“, kao materijalni izraz znaka, lava dovoljna za njegovo predočavanje. S obzirom na dostatnost označitelja, tj. riječi ili imena, Hegel direktno iznosi radikalnu tvrdnju u kojoj veza jezika i mišljenja teško može biti jasnije izrečena: „U imenu je to da mislimo“ (Hegel 1987a, 395). Značenje je pamćenja dvojako; ono prije svega posredstvom pounutrenja veze između zora i predodžbe, tj. označitelja i označenog predstavlja mogućnost oprisućenja sadržaja svijesti. No osim toga uviđa se kako je u tom smislu zor, „akustična slika“, ono što nam daje da misaono baratamo tim sadržajem. Pamćenje je tako još jedan stupanj udaljavanja od onog neposrednog za koje se je pokazalo da ga je nemoguće uhvatiti. Taj se Hegelov stav, kako se vrlina pamćenja i ono što ga približava mišljenju sastoji u daljnjem posredovanju, odražava i u njegovoj kritici mnemonike (tehnike pamćenja) kod „starih“. Prema njemu tu dolazi do degradacije mišljenja, pretvaramo riječ u sliku. Kako Hegel navodi, to ni ne može biti neka metoda jer se u tim praznim, apstraktnim vezama riječi s nasumičnim sadržajem gubi upravo ono što riječi po sebi imaju; a to je *veza s drugim riječima*. Dakle ulančavanje znakova ili *konceptualizacija*. Pamćenje je moguće baš iz razloga što više nema posla s onom početnom neduhovnom i neposrednom određenošću inteligencije, kao što je to bio slučaj kod neposrednog zora, nego s *opstojnošću koja je produkt same inteligencije*. (Usp. Hegel 1987a, 395) Zato i jest moguće da se lav misli i predočava samo na temelju imena ili riječi „lav“, te da pritom nije potrebna nikakva slika lava. Mi o lavu znamo na temelju konceptualizacije njegova imena, odnosno toga što nam je riječ lav u umu povezana s mnogim drugim riječima preko kojih ju razumijemo. To je dakle u suprotnosti s idejom da značenje riječi proizlazi iz njene veze s bitkom na kojeg se referira. Takva bi veza imena, tj. riječi i bitka predstavljala povratak na osjetilnu izvjesnost i njeno *ovo* kojim pokušava izraziti partikularnu stvar, što se pokazalo kao neodrživo i nemoguće. Riječi dakle dobivaju svoje značenje time što su ulančane s drugim riječima, a ne tako što upućuju na izvanjski predmet. No kako su same riječi po sebi besmislene te kao takve u sebi ne sadrže nikakve veze s nečim drugim, inteligencija ili Jastvo jest to koje održava fiksirane odnose među njima iz kojih proizlazi značenje. Hegel to naziva općim prostorom imena. Ja je dakle prazna veza koja učvršćuje u redu nizove imena (Usp. Hegel 1987a, 396), ili ukoliko se Ja uzme kao inteligencija, ona je „moć nad zalihom njoj pripadnih slika i predodžbi, a na taj način slobodno povezivanje i supsumiranje te zalihe pod određeni sadržaj (Hegel 1987a, 387).“ U tim se vezama između riječi kao zora i njena sadržaja očituje mehanička strana pamćenja. Ali baš zato što je čisto Ja medij, ili opća veza u kojoj inače besmislene riječi održavaju svoje značenje, možemo u arbitrarnom označavanju vidjeti izraz slobode duha koja kod simbola nije prisutna.

# Znak, jezik i mišljenje

## Mišljenje i čisto mišljenje

Povijesno iskustvo samosvijesti kakvo je izloženo u *Fenomenologiji* predstavlja postepeno dolaženje duha do apsolutnog znanja. Znanost nastala na temelju tog znanja je Znanost logike koju Hegel opisuje kao „Božje misli prije stvaranja svijeta“. Ondje su izložene nužne ontologičke kategorije koje su uvijek već na djelu, odnosno one su svojevrsna imanencija prisutna kako u prirodi tako i u duhu (Usp. Hegel 1976, 53 – 54). Svako kretanje, svaki razvoj, i uopće sve što jest, jest na način da su u samom tom bitku već prisutne logičke kategorije. Na taj je način ustrojeno i samo mišljenje; unutar Hegelova sistema ono ne može ni biti drugačije nego jest. Primjerice, uzmemo li izolirano kategoriju granice koja se u logici javlja kao nužan moment konačnog nečeg, onda uviđamo kako je ona imanentna svakoj stvari jer bez granice sama stvar ne bi bila moguća: „nešto jest na osnovu nje [granice] to što jest, u njoj ono ima svoj kvalitet“ (Hegel 1976, 126). Stvar nužno mora biti određena i kao takva ima granicu između sebe i drugog. Kada je ne bi bilo, sama ona kao takva; dakle kao diferencirana i određena, ne bi mogla biti. Na jednak su način sve logičke kategoriju uvijek sveprisutne. Isto vrijedi i za sve ostale kategorije, poput jednog i mnogog, atrakcije i repulzije, kvantiteta, itd.; sve one predstavljaju imanentne definicije bića bez kojih ono ne bi moglo biti. Kada Hegel izjavljuje da je sve umno zbiljsko, a sve zbiljsko umno (Hegel 1989, 17), to nije tek konzervativna politička proklamacija kako ju se ponekad površno tumači, već izraz nužnog jedinstva subjekta i objekta, odnosno bitka i mišljenja u logičkim kategorijama koje su uvijek već prisutne u njima. Razlog zašto je to u ovom kontekstu važno leži u činjenici da takav stav ima snažne reperkusije za Hegelove jezične refleksije.

Do sada se vidjelo kako Hegel na mnogo mjesta čitateljima daje dovoljno povoda i argumenata kako bi zaključili da je mišljenje bitno ovisno o jeziku i vezano za njega, čime bi Hegel bio blizak Hammanu i Herderu (Usp Forster 2011, 180). Međutim, činjenica da ontologika zauzima upravo to mjesto unutar sistema koje zauzima, može praviti poteškoće. Čak i Forster, inače sklon isticanju sličnosti između Hegela i Herdera, navodi kako se Hegel u nešto dužem periodu – i to upravo u onome u kojemu je napisao *Znanost logike*, dakle između jenskog i kasnijeg (ujedno i posljednjeg) perioda u kojemu radi treće izdanje *Enciklopedije* – donekle distancirao od teze kako je mišljenje ovisno o jeziku i vezano za njega:

„Štoviše, kao što smo vidjeli, tijekom idućeg razdoblja Hegelove karijere, 1807–27, okrenuo se dubljim revizijama i zapravo njihovim odbacivanjima [prijašnjih teza]. Čini mi se da su preinake i razrade iz razdoblja 1803–07, koje se uglavnom javljaju u *Fenomenologiji duha*, većinom vrlo maštovite i zanimljive, a u nekim slučajevima i istinski pronicljive, iako često filozofski u konačnici upitne. Ali čini mi se da je radikalniji odmak od Herderovih pozicija koje je Hegel zauzeo tijekom razdoblja 1807–27 općenito bio i manje maštovit (većinom se sastojao samo od povratka na tradicionalnije filozofske pozicije, kao što je dualizam značenje/riječ ) i definitivno retrogradan“ (Forster 2011, 158).

I zaista, razlog – posebno u današnje vrijeme – nije teško uvidjeti. Naime, teza kako jezik uvjetuje mišljenje naširoko je prihvaćena i u suvremenijoj filozofiji; kod strukturalista, poststrukturalista, tzv. analitičke tradicije i sl. No ono što sve te pravce veže jest njihov osnovni stav spram realiteta koji je materijalistički. To znači da se mišljenje ne preklapa nužno sa zbiljom, te da je jezik, koji takvo mišljenje uvjetuje, nešto kontingentno i slučajno. No u Hegelovu je slučaju jasno da tako nešto nije moguće s obzirom na to da su ontologičke kategorije imanentne svemu što jest i što može biti, pa se to dosljedno odnosi i na jezik. Jasno, tako nešto je posve nemoguće u sistemu u kojemu je jezik medij mišljenja koje je identično s bitkom, te koje povijesno dolazi do apsolutnog znanja. Za Hegela je pojam, tj. ideja ta u kojoj je u konačnici utemeljen čitavi realitet, jer: „jedino apsolutna ideja jeste biće, neprolazan život, istina koja zna sebe i jeste sva istina“, dok je sve ostalo tek „zabluda, mutnoća, mnijenje, stremljenje, samovolja i prolaznost“ (Hegel 1979, 233, 234), što je potpuno suprotno uobičajenom materijalističkom i empirističkom razumijevanju ideje ili pojma kao mentalne reprezentacije izvanjske zbilje.

Stoga ono što treba ispitati jest iduće: može li se istovremeno zastupati nužnost i primat ontologičkih kategorija i stav da je mišljenje supstancijalno vezano za jezik i ovisno onjem? Mišljenje i bitak za Hegela su u identitetu (Usp. Hegel 1987b, 519), te kao takvi dijele zajedničku ontologičku strukturu koja im je imanentna. A s obzirom na to da takvo jedinstvo čini sveukupnu stvarnost, tj. realitet, nije moguće da se u njemu nalazi nešto što bi bilo drugačijeg temelja. Jezik pritom nije i ne može biti iznimka, te stoga ne može imati neki vlastiti primat koji bi prethodio ili bio različit od logike. On je utoliko, poput samog mišljenja, i sam utemeljen i ustrojen prema logici, te ne bi funkcionirao kada bi bio nešto posve proizvoljno. Upravo zbog takve univerzalne strukture jezik i može biti ono univerzalno i opće, *das Allgemeine*, za razliku od mnijenja. Stoga kada se kaže da je mišljenje ovisno o jeziku, to ne znači da su logičke kategorije te koje su utemeljene u jeziku. Korisno je ponovo uzeti u obzir dio sistema u koji je Hegel smjestio svoju teoriju o znakovima i dobar dio refleksija o jeziku; naime u psihologiju. Riječ je o tome da mišljenje i znanje kod Hegela nisu samo mišljenje i znanje nekog posebnog pojedinca, jer to bi pretpostavljalo razliku subjekta i objekta kao što je to slučaj s većinom filozofija prije i poslije Hegela. Znanje, tj. mišljenje za njega nije reprezentacijsko, a samo je takvo vezano za fizičkog pojedinog spoznavatelja. Pojam ili koncept se tu ne misli kao reprezentacijsko – kao subjektivne mentalne slike svijeta koje bi svaki pojedinac imao – već se u pojmu razaznaju objektivne strukture stvari i mišljenja (Usp. Westphal 2003, 55). Znanje je za njega znanje koje zna samo sebe kao znanje, tj. mišljenje koje zna sebe kao mišljenje, i to je ono što je izneseno u njegovoj logici, te kao takvo uopće ne upada u klasičnu podjelu na subjekt kao onoga koji spoznaje i objekt kao onoga što se spoznaje. Međutim u psihologiji jest riječ o inteligenciji koja u konačnici jest jastvo, tj. Ja, i jest neki subjekt koji spoznaje. Takva inteligencija, tj. pojedinac je također nešto što misli; ono nije dano kao čisto znanje ili čiste „Božje misli prije stvaranja svijeta“ s kakvom se ima posla u *Znanosti logike*, već je riječ o mišljenu s kakvim svakodnevno imamo posla, te o onome na što pomislimo kada u prirodnom govoru čujemo riječ „mišljenje“.

Takvo je mišljenje ono koje je bitno ovisno o jeziku i vezano za njega. Kod njega spoznavatelj ili subjekt jest taj koji ne može misliti, tj. ne može artikulirati i aktualizirati, a onda ni objektivirati, misao bez znaka. Vidjeli smo prethodno kako nikada ne kažemo ono što mislimo i nikada ne mislimo ono što kažemo; to jest tako, ali to je tako kada je u pitanju inteligencija ili subjekt kao pojedinac, makar u društvu; dakle predmet psihologije. Pojedini čovjek je taj koji svoj apsolutni partikularitet ne može objektivirati u govoru (Usp. Hegel 1987b, 328). No jezik je, kako to Hegel formulira, „istinitiji od mnijenja“, onoga što se pomišlja, upravo zato jer jezik *zapravo* može artikulirati i objektivirati isključivo ono što mu ontologičke kategorije „dopuštaju“. Zato je moguće da izgovaramo nešto istinitije od onoga što smo nastojali; zbog rascjepa između objektivnosti i općenitosti jezika i naše empirijske svijesti koja svakako može biti u zabludi.

## Jezik kao horizont duha

Međutim, bilo bi krajnje reduktivno – posebno nakon svih u radu iznesenih aspekata jezika i znaka kod Hegela – čitavu diskrepanciju što se javlja u odnosu mišljenja i jezika svesti isključivo na razliku čistog mišljenja i mišljenja u psihologijskom smislu. Jer kada bi značaj jezika bio isključivo u njegovoj formalnoj strani – naime u tome da posredstvom njega kao medija inteligencija sebi uprisućuje sadržaj – tada za obrazovanje duha ne bi nikakvu ulogu igralo to u kojem se jeziku razvio. Mi smo, doduše, ipak vidjeli da za Hegela tako nešto ne bi bilo moguće. Kineski je jezik bio primjer jezika koji se oslanja na piktogramsko pismo što ga čini neadekvatnim za filozofiju i filozofiranje (Hegel 1987a, 391). Jer jezik je u konstantnoj vezi s duhom, te je kretanje jednoga uvijek praćeno kretanjem drugoga. Mana je piktogramskog jezika upravo ta da on u sebi ne može odraziti kretanje što ga pojam prolazi, već samo fiksirati momentalne koncepte koji ne izražavaju punu istinu. Potonja bi – da bi se mogla okvalificirati kao prava istina – morala biti puna, odnosno, u njoj bi se morali nalaziti svi prijašnji nadiđeni, a opet sačuvani momenti. To smo vidjeli na primjeru riječi *lógos*. Višeznačnost što ju ta riječ nosi sa sobom omogućava da se opaze srodnosti među pojavama, tj. pojmovima koji su se u većini današnjih jezika posve izgubile. Pa ipak, da bi se ispravno mislilo ono što primjerice Heraklit misli pod tom riječi, potrebno je ukazati na mnoga značenja koja su više ili manje izravno u tom označitelju sadržana. No za tako nešto nužno je imati jezik koji se mijenja i razvija, koji ono prethodno u sebi i dalje zadržava pa nadolazećem duhu čini vidljivim. To je smisao Hegelove izjave kako bi „statičan jezik podrazumijevao i statičnu filozofiju“ (Usp. Hegel 1987a, 393), jer jezik koji ne očuva promjene, tj. prethodne momente svojih pojmova, nikada ne uspijeva u svojem pojmovnom aparatu izraziti punu istinu, već samo krnju. Jezik dakle bilježi kretanje i razvoj, te odražava stanje duha, kao što i svakom idućem subjektu pruža podlogu na kojoj se obrazuje. Slijedi dakle iz toga da razlika u jezicima jest ujedno i razlika u duhovnom biću kolektiva koji se njime služi.

A kada je riječ o drugačijem duhu; drugačijem jeziku, pa u određenom smislu čak i drugačije razvijenom mišljenju tog duha, njega nije moguće u potpunosti razumjeti a da ga ujedno ne razumijemo i iz njega samoga. Beiser tako navodi kako je Hegel, poput svakog dobrog povjesničara, inzistirao na tome da bi svaka filozofija (ili njen određen stupanj u određenom vremenu i prostoru) morala biti pojmljena i interpretirana iz nje same (Beiser 2002, 10). Mada se možda ni sam toga često nije držao jer je imao tendenciju prošlost naknadno asimilirati u svoj filozofski sustav mišljenja, u kasnijem je periodu pokazao veliko razumijevanje za nužnost hermeneutičkog pristupa duhu koji nastoji razumjeti stvari iz njih samih. Upravo iz tog njegova posljednjeg perioda stvaralaštva proizlaze ključni tekstovi iz kojih je vidljivo na koji je način mišljenje kao nešto svojstveno općem duhu oblikovano jezikom u koji je taj duh upleten.

Tu se prije svega ističe tekst iz 1827. u kojem Hegel recenzira otisnuta Humboldtova izlaganja o *Bhagavadgiti* pred Berlinskom akademijom, a koji je u konačnici opsegom premašio i sam Humboltov spis na koji se referira (Ježić 2023, 332). Poznato je kako je Hegel praktički otpisao Orijent kao filozofski irelevantnu pojavu za noviju europsku filozofiju, u čem se je njegov stav bitno razlikovao od mnogih njemačkih romantičara. U predavanjima iz povijesti filozofije i predavanjima iz filozofije povijesti takvo stajalište možda najjasnije dolazi do izraza. Tako Hegel u poglavlju koje je naslovio „Odstranjenje Istoka i njegove filozofije“ piše kako na istoku ne postoji ni savjest ni moral već samo prirodni poredak, te da stoga tu ne može biti niti ikakve filozofije (Usp. Hegel 1970, 84). Međutim manje je poznato kako je Hegel pod kraj života u određenoj mjeri promijenio svoja stajališta o Indiji, što se donekle očituje i u spomenutoj recenziji. Stav što ga tamo zauzima spram Indijske filozofije i dalje nije u potpunosti pozitivan (Usp. Ježić 332), ali ipak nailazimo na Hegelovo priznaje kako je ranije bilo nemoguće razviti ispravno stajalište s obzirom na manjak informacija: „Tek odnedavno otvoren nam je pristup izvorima, a sa svakim napretkom u ovom polju znanja sve dotadašnje informacije otkrivaju se dijelom kao beznačajne, dijelom kao nevažne i beskorisne“ (Hegel 2017, 87). Štoviše, Hegel je klasični indijski filozofijski sustav sāṃkhye smatrao pravom indijskom filozofijom pa ju je i opisao na način na koji je i inače karakterizirao filozofiju: „misleće razmatranje posebnih predmeta i kategorija prirode i duha” (Ježić 2023, 334).

No ključno je da pritom Hegel nije pronašao neki novi način da asimilira indijsku misao u svoj sistem, pa da joj iz toga prida neku vrijednost, već upravo suprotno; on njoj pristupa tako što nastoji istaknuti vrijednost koju ona ima u samoj sebi, te koja na taj način važi za nju samu. I upravo na tome mjestu dolaze Hegelovi komentari iz kojih je jasno kako se duh obrazuje u jeziku. On tvrdi kako uopće nije moguće doći do ispravnih informacija i na temelju kojih bi se mogao razviti uvid u neku misao ukoliko dobro ne poznajemo jezik na kojemu je ta misao nastala i na kojem je formulirana (Usp. Hegel 2017, 89).

U tome je sadržan i razlog teškoće prevođenja; nije stvar u tome da mi samo moramo naći određenu riječ za neku samostalno opstojeću misao, ili – ako nemamo svoju riječ – naprosto ju izmisliti. Izmisliti se neku riječ uvijek može. Problem leži, doduše, u tome što nova riječ (ili neka neadekvatno odabrana postojeća) ne bi jasno odražavala isto značenje kao i izvorna riječ. Posebno je to tako kada u pitanju nije riječ koja referira na neposredni empirijski fenomen, poput stolca, stabla i sl. Riječju, kada su u pitanju duhovne supstancije. Pa tako Hegel isto navodi na primjeru riječi *yoga*:

„Zasigurno je protivno prirodi stvari zahtijevati da izraz jezika određenog naroda, koji ima temperament i kulturu suprotnu našoj, ako se takav izraz izravno ne odnosi na osjetilne objekte kao što je sunce, ocean, drvo, ruža, itd. nego na nešto u svom duhovnom značenju, biti prevedeno izrazom našeg jezika koji je savršeno adekvatan tom pojmu. Riječ našeg jezika daje nam naš poseban koncept takve stvari, a ne i onaj drugih ljudi koji ne samo da imaju drugačiji jezik nego i drugačiji način gledanja na stvari“ (Hegel 2017, 100).

To dakako ne negira univerzalnost ontologičkih kategorija u čistom mišljenju, ali svakako ukazuje na činjenicu kako različiti duhovi – što bismo danas nazvali kulturama – misle na različit način, te da je za razumijevanje toga mišljenja potrebno poznavati jezik na kojemu je ono formirano. Istovremeno, s obzirom na sveukupno nešto ipak pozitivniji ton u kojemu Hegel ovdje govori o Indiji, treba reći kako to različito mišljenje nije nužno uvijek inferiorno kako je on većinu svojega stvaralačkoga vijeka držao, ali i dalje je veoma različito od onoga što mi poznajemo; riječi su drugačije umrežene, te nose različita značenja koja ne možemo ispravno misliti bez poznavanja cjeline kojoj pripadaju. Isto se pokazuje i u njegovu odnosu spram njegove vlastite filozofije; Hegel ne tvrdi da je filozofija nešto imanentno njemačko niti da se ona može razumjeti i izraziti isključivo i samo na njemačkom. No svakako je držao kako je njemački iznimno pogodan za filozofiju utoliko što je spekulativan jezik (Usp. Inwood 1992, 5), te je utoliko iznimno pogodan za filozofiju. Na nekom udaljenom jeziku s radikalno različitom strukturom (kao što se vidjelo na primjeru Kine) ona bi – u najmanju ruku – bila neusporedivo teže shvatljiva. Osim u psihologijskom smislu, dakle, jezik je konstitutivan i za obrazovanje samoga duha i njemu pripadnog mišljenja koje se odvija na njegovoj podlozi.

# Hegel u odnosu na suvremenije pozicije

Već je u uvodu natuknuto kako je uspoređivanje Hegelove "filozofije jezika" sa suvremenim teorijama plodonosno i misaono zahvalno. On ne samo da u mnogočemu anticipira kasnija teorijska kretanja, već u određenim slučajevima dolazi do samih temelja na kojima oni počivaju. Glavni primjer toga jest anticipacija Saussureova razumijevanja znaka kao psihičkog entiteta koji je sastavljen od označitelja i označenog. Kao što smo vidjeli u poglavlju o znaku, Hegel dolazi do razumijevanja znaka koji u nekim pogledima anticipira Saussurea na neočekivan način. No osim toga, Hegel razlikuje simbol i znak po istom principu kao i Saussure, te kao glavno obilježje znaka vidi njegovu arbitrarnu prirodu, za razliku od simbola koji nastoji na ovaj ili onaj način u samom označitelju sačuvati bit onoga što označava. No tu nije riječ o tek nekoj usputnoj opasci koja s obzirom na cjelinu ne bi bila znatna, već Hegel iz arbitrarnosti znaka izvodi zapanjujuće slične zaključke kao i Saussure. Na tragu Hegela koji argumentira kako se u arbitrarnosti znaka realizira sloboda, i Saussure u tome vidi prednost jezika koji počiva na znakovnosti: „Može se reći dakle da znakovi koji su potpuno arbitrarni bolje nego drugi ostvaruju ideal semiološkog postupka; eto zato je jezik najsloženiji i najrašireniji od svih sustava za izražavanje, a isto je tako od svih i najkarakterističniji.“ (Saussure 2000, 125). Jasno, Saussure pritom svoje istraživanje ograničava isključivo na jezik, te – za razliku od Hegela kod kojega su sva pojedina istraživanja u konačnici smještena u filozofski, tj. metafizički sistem – iz njega ne povlači metafizičke konsekvencije; no arbitrarnost je ipak svojstvo koje upućuje na to da se osnove za proces semioze moraju tražiti u samoj inteligenciji. Stoga je prednost koju arbitrarnost nudi ista u Saussurea kao i u Hegela; naime to da dolazi do jasnog odvajanja označitelja i označenog, čime je ujedno vidljivija uloga koju inteligencija ima u proizvodnji značenja. Jezik koji se služi simbolima, tj. piktogramima u pismu – kako se pokazalo – ima tendenciju da nas navodi na to da pomislimo kako imamo posla sa samim stvarima u njihovoj neposrednosti.

Saussure također ističe kolektivni i individualni aspekt jezika (*langage*): „On [jezik] je ujedno društveni proizvod mogućnosti govorenja i skup nužnih uvjeta koje je društvo prihvatilo kako bi omogućilo pojedincima da se tom mogućnošću služe“ (de Saussure 2000, 55). Riječju, ako govorimo o društvenom proizvodu koji je ujedno usustavljen te izražava nužne uvjete koje pojedinac mora slijediti, jasno je da se bavimo jezikom kao određenom vrstom sistema koji je samom pojedincu (barem u predverbalnim fazama razvoja) nešto *strano* i *izvanjsko*. Međutim jezik jednako tako ima i individualni moment – ozbiljenje jezika, tj. njegova aktualizacija nužno se odvija kroz pojedinačni, individualni govor. Istovremeno, u tom činu opredmećenja jezika – baš kao što to i Hegel opisuje – kroz pojedinca ujedno nužno progovara i onaj nužni društveni, tj. izvanjski moment.

Upravo su iz te strukturalističke tradicije kasnije nikli neki od najutjecajnijih i najznačajnijih filozofa dvadesetog stoljeća poput Derride i Lacana. Jasno, (post)strukturalizam ne samo da u cjelini nije filozofijsko usmjerenje potpuno kompatibilno s Hegelovim apsolutnim idealizmom, već je i vrlo snažna i opsežna kritika njega. Kako i Žižek navodi, čitava se filozofija 20. stoljeća može razumjeti kao zbir pokušaja obračunavanja s problematičnim Hegelovim nasljeđem. Međutim, značenje Hegelova utjecaja – posebno na Lacana – teško je prenaglasiti. Tako mnogi momenti vezani za Hegelovo razumijevanje jezika dobivaju svoj opstanak unutar njihovih filozofija, primjerice otuđenje, ali istovremeno i formiranje i objektiviranje jastva u jeziku kao naširoko obrađivana teza kod Lacana.

Prema Lacanu, Ja ili jastvo u pravom smislu, dakle kao subjekt, uopće ne postoji prije nego li je ušlo u jezik. U predjezičnom stadiju dijete još uopće ne barata predodžbama, sami predmeti svijesti mu još nisu dani. Tako je poznat slučaj kojeg Lacan opisuje; od dvaju slikovno identična wc-a, razliku u predodžbi čine označitelji „muški“ i „ženski“. (Usp. Lacan 1983, 156). Nasuprot ideji da se objekt svijesti prvo pojavljuje kao takav, a tek zatim dobiva svoje ime, sam uvjet pojavljivanja jasne diferencirane predodžbe upravo je to da za nju imamo ime. Vidjeli smo kod Hegela kako je za pounutrenje predodžbe nužno da zor izađe iz svoje neposrednosti, te da se poveže s njom kako bi ju samoj svijesti mogao reprezentirati. Na jednak se način Lacan opisuje kako je za javljanje predodžbe nužno da se ima označitelj za nju (Usp. Lacan 1983b, 154-155). Pritom nije u pitanju tek odnošenje spram izvanjskog objekta, već je jezik potreban i za formiranje i uprisućivanje jastva; ono kao takvo – bez jezika – u svojoj neposrednosti još nije ništa. Tek ulaskom u simbolički poredak ono postaje samim sobom, što je izraz kojim se i Hegel služi u *Fenomenologiji duha* (Usp. Hegel 1987b, 14). Jezik se tu ponovo istovremeno javlja ne samo kao medij otuđenja i postvarenja, već i kao nešto bitno društveno. Ono što postoji u jeziku jest opće i kao takvo nešto što svi prepoznaju, što je bilo izraženo u razlici između općeg (*das Allgemeine*), i pojedinačnog puko pomišljenog (*Meinung*). No jednako tako kod Lacana nalazimo i stav kako ulaženje u općost nikada ne ostavlja ono apsolutno pojedinačno neizmijenjenim: „U otuđenju pojavljuje se biće koje govori i sa svojim je postankom u jeziku prisiljeno nečega se odreći.“ (Fink 2009, 112). Žudnja pojedinca jest ono što jezik nikada ne uspijeva preslikati u općost. Identično kao što i Hegel tvrdi u slučaju osjetilne izvjesnosti, subjekt nikada ne uspijeva nedvosmisleno iskazati ono što misli: uvijek u konačnici u aktu iskazivanja kaže više ili manje od onoga što je mislio, pa smo u tom smislu kao subjekti „prije oni koji su govoreni nego oni koji govore“ (Lacan 1983a, 65). Jezik je stoga imanentno polje otuđenja koje kao takvo nadilazi pojedinčevu apsolutnu partikularnost, no istovremeno mu daje stanovit novi vid opstojnosti.

A sličan odnos otuđenja i postvarivanja nalazimo i u već citiranom Derridinu tekstu. On izražava dvojaku prirodu jezika koja simultano porađa i štiti dušu (jastvo), no istovremeno pred nju postavlja nepremostive krute granice, te je stoga ujedno i njena vlastita grobnica (Derrida 1993, 466). Duša dakle ponovo ostaje zabarikadirana s ove strane jezika, nesposobna da svoju neposrednost smjesti u općost koju jedino jezik kao sustav znakova može uspostaviti. Utoliko se vidi s jedne strane u kojoj su mjeri neki od vodećih poststrukturalista djelovali pod više ili manje posrednim utjecajem Hegelove filozofije, a s druge u kojoj je mjeri Hegel anticipirao kasnije pozicije. No prava se povijesna drama odvija u odnosu analitičke ili anglosaksonske tradicije spram Hegela.

Za razliku od tzv. kontinentalne filozofije koja je kritična spram Hegela, no i dalje ga drži kao iznimno važnog filozofa, te ulaže velike napore u izučavanje njegova djela, u anglosaksonskoj tradiciji Hegel gotovo ne postoji. Njegove su metafizičke neznanstvene spekulacije praktički *a priori* odbačene kao nešto čime se u sadržajnom smislu nije naročito vrijedno baviti. Russel tako s natprosječnom sklonošću u odnosu na širu tradiciju kojoj pripada o Hegelu piše da je najkoherentniji i najrazumljiviji predstavnik njemačkog idealizma, međutim da su – prema njegovom uvjerenju – gotovo sve njegove doktrine pogrešne (Russell 1945, 730). U tome se dakle vidi da za bavljenje filozofijom na način na koji oni to rade Hegel naprosto nije relevantan, te je već u startu zbog svoje metode i nerazumljivosti otpisan. Međutim, povijesna ironija leži u činjenici da je upravo Hegel anticipirao mnoge stavove koje ahistorijska analitička tradicija uzima kao nešto specifično svoje. Primjerice, u uvodu spomenuti jezični obrat koji probleme filozofije svodi na probleme jezika, te dolazi s tezom ovisnosti mišljenja o jeziku, ne samo da svoje ishodište nema ondje gdje ga se ponekad postavlja, već kod Hegela nalazimo i anticipaciju kritike tog istog ishodišta. Ono se obično postavlja u Fregea, kojeg se ponekad tretira kao oca jezičnog zaokreta (Forster 2010, 1-2). No Frege u tom zaokretu i dalje održava filozofijski inferiornu ideju – ili bolje reći pretpostavku – o tome kako jeziku prethode neke samostalne, objektivne stvari na koje se on zatim referira. Kako često govori o matematičkim entitetima, njegova se pozicija ponekad opisuje i kao matematički platonizam (Usp. Dummett 1973, 20). Shodno tomu, da bi neki jezični iskaz imao značenje, on se mora referirati na objekt, tj. stvar koja pripada izvanjezičnoj stvarnosti. Zato i matematičar i geograf – kako to Frege navodi – mogu samo pronaći, otkriti ono što već samostalno opstoji i pridati tomu ime (Usp. Dummett 1973, 505 – 506). Ako se primjerice kaže da je francuski kralj ćelav, za Fregea ta rečenica ima smisao ali ne i značenje, jer Francuska nema kralja, te shodno tomu nikakav izvanjezični sadržaj ne odgovara tomu iskazu. Frege pritom nastoji, poput Leibniza, pronaći idealni jezik koji bi mogao bez ostatka preslikavati objektivitet kao takav. Tek će kasnija kretanja u analitičkoj filozofiji to malo po malo izokretati sve dok to početno stajalište ne dospije do onih radikalnijih prema kojima jezik dobiva svojevrsni primat, ili barem sama istraživanja ostaju u sferi jezika. Tako Wittgenstein poznato tvrdi da: „ono što se uopće može reći, može se reći jasno; a o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.“ (Wittgenstein 2021, 21). Ta tvrdnja zapravo daje izraz stavu o vezanosti mišljenja za jezik, jer ono što se u, barem potencijalno, svima razumljivom jeziku ne može formulirati, to bi zapravo u bitnome pripadalo onome što *Wittgenstein* naziva *privatni jezik*, za kojeg zaključuje kako je kao u bitnome nemoguć, što znači da se jezik javlja kao horizont misli. Jasno, može se pomišljati i mniti da se misli, ali nikada se zapravo ne misli, što se – prema Wittgensteinu – pokazuje u strožem logičkom ispitivanju. No vidjeli smo kako je u određenom smislu Hegel razvio sličnu misao, iako u posve drugim terminima i uz različite ontološke pretpostavke. Točnije, Hegel tvrdi da ono što se istinski može misliti ujedno jest ono što se može izraziti u jeziku. Iskaz u konačnici uvijek izražava nešto više u odnosu na ono na što je osjetilna svijest tendirala, tj. pomišljala. No nemogućnost da se izrazi apsolutno partikularna stvar nije samo stvar nedostatka medija u kojemu se svijest izražava, već je u pozadini – kako se pokazala – jezična nemogućnost. Stoga kod Hegela – kao i kod Wittgensteina – vrijedi kako se zapravo ne može pomišljati ono što se ne može izjasniti (logički jasno iskazati), te da u samom mišljenju ne postoji neki sadržaj koji bi bio izvanjezičan (nelogičan).

Time su navedeni samo neki od primjera koji govore u prilog tvrdnji kako je Hegel i danas (ili u širem smislu u suvremeno doba) i dalje relevantan. Kako područje njegove filozofije jezika još nije detaljno istraženo, to ostavlja puno prostora za daljnje bavljenje tom tematikom koja bi se – s obzirom na općeniti interes današnjeg vremena za jezik – mogla pokazati vrlo plodonosnom. U tom se ključu i ovaj rad može tumačiti kao svojevrsni poticaj za daljnja takva bavljenja.

# Zaključno

Time su u osnovnim crtama pokriveni ključni aspekti jezika i znaka u Hegelovu sistemu, a u crticama su naznačeni i osnovni pravci utjecaja ili oštroumne anticipacije njegovih „jezičnih refleksija“. Izučavanje utjecaja što su njegove jezične refleksije, bilo posredno ili neposredno, izvršile na filozofiju zahtijeva ogromnu količinu istraživačkog posla kakav po opsegu ne stane ni u knjigu, a kamoli u kraći rad. No ključno je da se pokazalo kako se može s punim pravom konstatirati, s jedne strane, određene sličnosti sa suvremenim tezama, te utoliko i njihova anticipacija, a s druge strane – primjerice kad su u pitanju Lacan i Derrida i drugi „kontinentalni“ autori koji se eksplicitno referiraju na Hegela – očigledan posredni ili čak neposredni utjecaj na njih. Kao što je i na početku naglašeno, povijesne je utjecaje iznimno teško precizno pokazati i dokazati, te je uvijek prisutna mogućnost da su različiti mislioci do istih rezultata dolazi neovisno jedan o drugome. Utoliko bi bilo neoprezno i nepošteno Hegelu pripisivati apsolutnu originalnost u svakoj od mnogih jezičnih refleksija koje nalazimo na mnogim dijelovima njegova opusa. No to ne umanjuje činjenicu da je Hegel bio taj koji je uklopivši mnoge takve uvide u svoj sistem na jedan vrlo originalan način s jedne strane sve te jezične uvide prezentirao mnogim drugim filozofima (ipak je već za vrijeme života imao status filozofske zvijezde!), a s druge strane upravo tim uklapanjem u svoj jedinstveni sistem otvorio put mnogim novim pogledima iz drugačijih kutova koji prije Hegelove obrade teza nisu bili dostupni. Samim time što su jezične, odnosno semiološke teze o kojima se raspravlja u radu prošle kroz Hegelovu obradu, one dobivaju na originalnosti čak i ako ih je izvorno Hegel preuzeo od nekog drugog (poput primjerice Herdera).

No još važnije od toga, do izražaja je došlo i sistemsko mjesto jezika i znaka, tj. uvidjelo se kako oni nisu tek neki sporedni entiteti u inače dobro razvijenoj filozofiji, već sačinjavaju konstitutivan moment u ustroju ljudske svijesti, bitno povezan s drugim konstitutivnim elementima, što se najbolje vidjelo iz poglavlja *Teorijski duh* koje nalazimo u *Enciklopediji filozofijskih znanosti*. Od veze znaka, jezika i mišljenja, preko otuđenja općenitosti, pa sve do društvenosti i formiranja jastva, Hegelove jezične refleksije sačinjavaju neizostavni dio njegove filozofije, tj. njegova sistema; dijelove bez kojih nije moguće njegovo potpuno poimanje.

U svrhu zaključne rekapitulacije rezultata do kojih se u radu došlo, može se reći kako je teza o vezanosti i ovisnosti mišljenja o jeziku unutar Hegelove filozofije moguća ukoliko se precizira na što se to mišljenje odnosi. U danom kontekstu ono se odnosi na aktivno mišljenje subjekta, svijesti ili inteligencije, što je ujedno i svakodnevno značenje u kojemu se ta riječ upotrebljava. No važno je napomenuti kako time nije obuhvaćeno čisto mišljenje kao takvo, koje je u obliku znanosti u svojim apstraktnim momentima izložena u *Znanosti logike* (Usp. Westphal 2003, 9). Mišljenje o kojemu je riječ u *Enciklopediji* pod odjeljkom „Psihologija“ mišljenje je subjekta. Ne u smislu da je riječ o tek nekom pojedinom subjektu – kod Hegela uopće ne može biti govora o tome da struktura samoga subjekta i mišljenja ne bi bila univerzalna – već u smislu da je to mišljenje koje kao takvo jest uhvaćeno u razliku između njega i Jastva, koje je akter, aktivan moment u procesu mišljenja. Jezik je u tom smislu uvjet mogućnosti svakog konačnog bića ukoliko je ono misaono i refleksivno biće. No tomu se dodaje kako – barem u određenim periodima svoga stvaralaštva – Hegel jezik vidi i kao konstitutivan za čitav duh. Sam se duh i njemu pripadna filozofija mogu razviti na podlozi jezika koji omogućuje kretanje i napredovanje. Utoliko možemo iz Hegelovih razmatranja izvesti suvremenomu dobu relevantan zaključak da jezik jest jezik duhovnog bića kolektiva koji se njime služi.

Također se došlo do rezultata da je jezik, točnije znak, ono posredstvom čega svijest uspijeva sebi uprisutiti neki konkretan sadržaj; izvući slike iznesvjesnoga ili općeg šahta i imati ih pred sobom kao predodžbe. Istovremeno, inteligencija na taj način objektivira samu sebe u općosti i kao takva se može postaviti za druge, a zatim refleksivno i za sebe u punom smislu, čime je uspostavljen povratni odnos između pojedinca i društva (Usp. Hegel 1987b, 328). Jezik se tu ponovo pokazuje kako kao uvjet, tako i kao rezultat uzajamnog priznanja dakle i društva. Stoga i mišljenje subjekta nije ograničeno na puke izmišljotine nekog vremenskog i prostornog subjekta, već odražava sveukupno povijesno dijalektičko kretanje koje se odvija u toj općosti ili kolektivnom Ja, tj. kolektivnoj svijesti kakva se nalazi u jeziku. S obzirom na to, pojedinac se u konačnici uvijek u jeziku i društvu nalazi otuđenim, no istovremeno u toj svojoj otuđenosti izražava nešto istinitije od onoga što je pomislio, tendirao ili mnio. To istinitije je zapravo mišljenje i to mišljenje je ono što je vezano za jezik i ovisno o njem. Kako je ono prisutno u jeziku i mimo partikularnih htijenja pojedine svijesti – kako se to vidjelo kod osjetilne izvjesnosti – može se reći kako je i mimo privatnih uvjerenja subjekta mišljenje imanentno prisutno u jeziku.

Utoliko su mogućnosti i ograničenja jezika i mišljenja ista ograničenja, pa subjekt nikako ne može, ne samo izraziti, već uopće istinski misliti nešto što ne bi mogao formulirati u jeziku. On može mniti i može pomišljati nešto, neku apsolutno pojedinačnu stvar, međutim to nikada zapravo nije cjelovita stvar ili pojam. Neposrednost se, kako to Hegel pokazuje, sama izdaje za laž, odnosno ona je kao takva neodrživa. Onoga trena kada misaona svijest reflektira nad njom uviđa kako je sama neposrednost već posredovana (Usp. Hegel 1987b, 65), jer se posredovanje krije u samome jeziku; čak i kada sama svijest toga nije svjesna. Kako je mišljenje u Hegela izraz zbiljnosti, u tome se vidi da ovisnost mišljenja subjekta o jeziku nije tek neka kulturna uvjetovanost, već konstitutivni uvjet njegova otuđenja i postvarenja; njegova ulaska u univerzalnost, tj. objektivitet. Taj ulazak, jasno, ne ostavlja subjektovo jastvo netaknutim, ono u tome procesu pristupanja mediju općosti uvijek napušta jedan dio sebe. U krutoj univerzalnosti jezika subjekt može pronaći jedino ništavnost svoje početne apsolutne pojedinačnosti, te tako jezik – medij istinske slobode u kojemu se kao postojeći jedino može uspostaviti – ujedno predstavlja i njegovu grobnicu, tj. njegovu smrt kao apsolutnoga pojedinca.

Iako su jezik i znak kao teme zapostavljeni u izučavanju Hegelove filozofije, te se nerijetko tretiraju kao neki drugorazredni problem, pokazuje se kako takav stav ne može biti dalje od istine. Detaljnije izučavanje jezika i znaka kod Hegela nije opravdano samo povijesnim kuriozitetom, već a) činjenicom da nam ono daje povoda da sam Hegelov sistem u cjelini bolje razumijemo i b) time što se pokazuje kako bi i u današnje vrijeme i lingvistika i filozofija jezika mogle imati koristi od bavljenja Hegelovim osvrtima na znak i jezik, te tako unaprijediti svoja razumijevanja tih fenomena.

*Die Raup' umspinnt den goldnen Zweig*

*Zum Winterhaus für ihre Brut*

*Und du flickst zwischen der Vergangenheit*

*Erhabne Trümmer*

*Für dein Bedürfnis*

*Eine Hütt‘, o Mensch,*

*genießest über Gräbern.*

*Gusjenica zlatnu granu opreda,*

*Da pomlatku joj zimski bude san.*

*Al ti, međ' uzvišene*

*Razvaline prošlosti,*

*Za sebe krpaš kolibu,*

*O čovječe,*

*Uživaš ponad grobova![[2]](#footnote-2)*

# Literatura

Beiser, Friedrich C. (2002). *German Idealism: The struggle against Subjectivism 1781 – 1801.* Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Berenson, Frances (1982). *Hegel on Others and the Self*. U *Philosophy, Jan. 1982, Vol 57*. Cambridge University Press.

Cook, Daniel J. (1973). *Language in the Philosophy of Hegel*. The Hague, Paris: Mouton.

Derrida, Jacques (1993). *Speech and writing according to Hegel*. U *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*. Ed. by. Robert Stern. London and New York: Routledge.

Dummett, Michael (1973). *Frege: Philosophy of Language*. New York, Evanston, San Francisco, London: Harper and Row.

Eklund, Matti (2012). *Theories of truth.* U *The Routledge Companion to Philosophy of Language.* Ed. by. Gillian Russell and Delia Graff Fara. New York and London: Routledge.

Fichte, Johann Gottlieb (1956). *Prvi uvod u nauku o znanosti*. U *Odabrane filozofske rasprave*. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Kultura.

Fink, Bruce. 2009. „*Lakanovski subjekt, Između jezika i Jouissance*“ Prevela: Ana Štambuk. Zagreb: Kruzak.

Forster, Michael N. (1998). *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago and London: The University of Chicago Press

Forster, Michael N. (2010). *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition.* Oxford: Oxford University Press.

Forster, Michael N. (2011). *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Istoria filozofije*. Preveo: Nikola Popović. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1976). *Nauka logike 1*. Preveo: Nikola Popović. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979). *Nauka logike 3*. Preveo: Nikola Popović. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987a). *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987b). *Fenomenologija duha*. Preveo: Milan Kangrga. Zagreb: Naprijed.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Osnovne crte filozofije prava*. Preveo: Danko Grlić. Sarajevo: Biblioteka Logos.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2017). On the Episode of the Mahabharata Known by the Name Bhagavad-Gita by Wilhelm von Humboldt. U Hegel's India: a Reinterpretation, with Texts. New Delhi: Oxford University Press.

Hodgson, Peter C. (2008). *Hegel's Philosophy of Religion*. U *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*. Ed. by. Friedrick C. Beiser. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Hyppolite, Jean (1974). *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press.

Hyppolite, Jean (1977). *Studije o Marxu i Hegelu*. Preveli: Rade Kalanj i Vjekoslav Mikecin. Zagreb: Školska Knjiga.

Inwood, Michael (1992). *A Hegel Dictionary*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Ježić, Ljudevit Fran (2023.). »Zašto su se klasični njemački filozofi zanimali za kinesku, perzijsku i indijsku filozofiju, a zašto za Bhagavadgītu?«, u: I. Andrijanić, M. Grčević, B. Marotti (ur.), *Medhótá śravaḥ – misao i slovo. Zbornik u čast Mislava Ježića povodom sedamdesetoga rođendana*, Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, str. 307-338.

Lacan, Jacques (1983a). Funkcija i polje govora i jezika u psihoanalizi u Spisi (Izbor), Beograd: Prosveta.

Lacan, Jacques (1983b). Instanca pisma u nesvjesnom ili razum od Freuda naovamo, u: Spisi. (Izbor), Beograd: Prosveta.

Locke, John (1997). *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books.

Losonsky, Michael (2012). *Modern Philosophy of Language.* U *The Routledge Companion to Philosophy of Language.* Ed. by. Gillian Russell and Delia Graff Fara. New York and London: Routledge.

Mikecin, Igor (2013). *Heraklit*. Zagreb: Matica Hrvatska.

Pinkard, Terry (2002). *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism.* Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Pippin, Robert B. (2019). *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Russell, Bertrand (1945). *The History of Western Philosophy.* New York: Simon and Schuster.

Sanguinetti, Federico and Abath, André J. (2018). *McDowell and Hegel: An Introduction.* u *McDowell and Hegel. Perceptual Experience, Thought and Action.* Ed. by. Federico Sanguinetti, Andre J. Abath. Switzerland: Springer Nature.

Smith, John H. (1987). U-Topian Hegel: Dialectic and Its Other in Poststructuralism. U: *The German Quarterly*, Spring 1987. Vol 60, No 2. pp. 237 – 261. Wiley.

Westphal, Kenneth R. (2003). Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Wittgenstein, Ludwig (2021). *Tractatus logico-philosophicus*. Urednici prijevoda: Franka Buljan, Brigita Barac i Leonarda Strugar. Rijeka: Uliks i FF Press.

# Sažetak

**Luka Mayer: Znak i jezik u Hegelovu sistemu**

Unatoč velikom akademskom interesu za proučavanje Hegelova sistema apsolutnog idealizma i njegove filozofije uopće, pitanje znaka i jezika u njegovoj filozofiji u pravilu ostaje zanemareno i previđeno kako u primarnoj, tako i u sekundarnoj literaturi. Iako u njegovu djelu ne nailazimo na sintagme „semiologija“ ili „filozofija jezika“, i *znak* i *jezik* jesu teme koje Hegel obrađuje na mnogim mjestima unutar svog sistema. Jezične refleksije tako nalazimo u ranijim *Jenskim spisima*, u *Fenomenologiji duha*, u *Znanosti Logike*, te nekim kasnijim člancima, dok je u *Enciklopediji filozofskih znanosti* u poglavlju „Teorijski duh“ sistematski izložena čitava teorija koja bi se u današnje vrijeme lako mogla okarakterizirati kao semiološka. Uzevši to u obzir, rad ima dva glavna cilja. Prvi je eksplicirati ulogu koju znak i jezik imaju unutar Hegelova sistema, što za sobom povlači pitanja poput: u kakvom su odnosu mišljenje i znak, odnosno jezik?; na koji se način otuđenje i postvarenje odvijaju u jeziku?; kako se u procesu označavanja poznaje sloboda? i sl. Drugi se cilj sastoji u pokazivanju sličnosti između Hegelovih jezičnih refleksija i određenih filozofsko-jezičnih pozicija suvremenih filozofa i lingvista poput Saussurea, Wittgensteina, Lacana, Derride itd., pri čemu se vidi kako u Hegela nalazimo anticipacije nekih njihovih jezičnih i semioloških teza, a mjestimično čak i više ili manje posredan utjecaj. Zaključuje se kako su Hegelove refleksije ne samo značajne za njegov sistem, već po svojoj dubini i oštroumnosti mogu doprinijeti aktualnim raspravama na polju semiologije i filozofije jezika.

Ključne riječi: Hegel, znak, jezik, otuđenje, sloboda

# Summary

**Luka Mayer: Sign and language in Hegel's system**

Despite the great academic interest in the study of Hegel's system of absolute idealism and his philosophy in general, the issue of sign and language in his philosophy remains neglected and overlooked as a rule in both primary and secondary literature. Although we do not come across the phrases “semiology” or “philosophy of language” in his work, both *sign* and *language* are topics that Hegel deals with in many places within his system. Linguistic reflections can thus be found in the earlier *Jena Writings*, in the *Phenomenology of the Spirit*, in the *Science of Logic*, and in some later articles, while in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, in the chapter “Theoretical Spirit” the whole theory is systematically presented, which nowadays could easily be characterized as semiological. With that in mind, the paper has two main goals. The first is to explain the role that sign and language have within Hegel's system, which entails questions such as: what is the relationship between thought and sign, that is, language?; in what way do alienation and reification take place in language?; how is freedom known in the process of signification? etc. The second goal consists in showing the similarity between Hegel's linguistic reflections and certain philosophical-linguistic positions of contemporary philosophers and linguists such as Saussure, Wittgenstein, Lacan, Derrida, etc., whereby it can be seen that in Hegel we find anticipations of some of their linguistic and semiological theses, and in some places even a more or less direct influence. It is concluded that Hegel's reflections are not only significant for his system, but due to their depth and acumen they can contribute to current debates in the field of semiology and philosophy of language.

Key words: Hegel, sign, language, alienation, freedom

1. Ukoliko se i sama stvar uzme u svakodnevnom značenju, kao izvanjski, neposredni i posve pojedinačni bitak kakav osjetilna izvjesnost nastoji izraziti. [↑](#footnote-ref-1)
2. Iz Goetheove pjesme *Putnik* (*Wandrer*), izvornik i prijevod u: Johann Wolfgang Goethe, *Izabrane pjesme*, Zagreb: Matica hrvatska, 1999., str. 16-17. [↑](#footnote-ref-2)