

Borislav Mikulić

**Osjetilna izvjesnost
i jezik:
Hegel, Feuerbach i
jezični materijalizam**

Tematski okvir moga priloga čini kratka Hegelova opaska o odnosu jezika i mišljenja u prvom odjeljku *Fenomenologije duha* pod neobičnim naslovom “Osjetilna izvjesnost ili ovo i mnijenje”. Pasus je umetnut naoko kao usputna primjedba između analize momenata *sada* i *ovdje* na objektu spoznaje prije prijelaza na analizu subjekta ili spoznavajućeg Ja.⁰¹ Obje Hegelove analize imaju isti negativni rezultat: *istina* onog najkonkretnijeg na objektu, njegov ‘bitak’ *sada* i *ovdje* sa svom puninom sadržaja, samo je nešto opće: *ovo/to jest, sada jest, ovdje jest*. Hegelova tvrdnja glasi: odnoseći se na konkretne osjetilne stvari u svijetu *mi mislimo tj. pomišljamo, intendiramo (meinen)* uvijek samo neko opće (*ein Allgemeines*). To će važiti, kako pokazuje Hegel odmah po drugoj analizi na objektu, i za subjektivnu stranu: svaki pojedinačni spoznavalac, instanca *Ja*, uvijek je neko opće, *neki taj (ein Dieser)* kao što na strani predmeta imamo *neko to (ein Dieses)*. Upravo to potvrđuje i jezik na obje strane: osim što ono konkretno osjetilno na predmetu *izričemo* kao opće, i spoznavajuće *Ja* izriče se kao opći označitelj ‘Ja’. Uslijed toga, tvrdi Hegel, “uopće nije moguće da mi ikada možemo reći neki osjetilni bitak koji *mislimo*” (FD 68; PhG 85).

Taj neobični i tako tipično “hegelovski” stav postao je u novije vrijeme predmetom pozitivnog interesa analitičke filozofije jezika i svijesti. No davno prije, i u negativnom vidu, postao je poznat preko kritike L. Feuerbacha u njegovim spisima “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie” (1839) te osobito “Grundsätze einer Philosophie der Zukunft” (1843), kao sinonim notorno loše “hegelijanštine”, “farsa dijalektike”. Promjena stava u suvremenosti utoliko je intrigantnija što je tadašnje Feuerbachovo spašavanje *filozofije budućnosti* od Hegelova apstraktizma vraćanjem mišljenja u osjetilnost i konačnost “postalo stajalištem vremena naprosto na kojem, svjesno ili nesvjesno, stojimo svi”.⁰² Iako su, dakle, interpretacije prvog odjeljka *Fenomenologije* o osjetilnoj izvjesnosti evoluirale u međuvremenu do konsenzusa kako se tu nipošto ne radi tek o komadu apstraktne analize najprimitivnijeg oblika svijesti, već o sâmoj *paradigmatskoj formi* Hegelove filozofije

01 Usp. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, A. I. “Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen”, 82–92; v. *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed, 1987 (prijevod i predgovor Milan Kangrga). Oba izdanja navodim nadalje pod kraticama PhG, FD s brojem stranice.

02 Usp. Karl Löwith (1941), *Von Hegel zu Nietzsche*, dio 2. “Der Umsturz der Hegelschen Philosophie durch die Junghegelianer”, s. 96.

duha uopće⁰³, upravo je jezični motiv neiskazivosti osjetilnih posebnosti kod Hegela ostao malo recipiranom i gotovo posve zanemarenom epizodom u cjelini Feuerbachove kritike⁰⁴. Ta okolnost začuđuje utoliko više što se model analize osjetilne izvjesnosti, kao i tema jezika, evidentno ponavlja u *Fenomenologiji* na svim stupnjevima oblikovanja svijesti, u rasponu od zamjedbe preko razuma i samosvijesti do samog duha, sve dotle da bi se čitav koncept *fenomenologije duha* čak mogao nazvati “fenomenologijom osjetilnosti” (v. Ohashi 2008, 115).⁰⁵

S obzirom na takav razvoj recepcije Hegelova stava o odnosu osjetilnosti i jezika, najmanje dva momenta ove tematike čine se vrijednim pažnje. S jedne strane, Hegelov “argument jezika” ili “jezičnosti” pokazao se relevantnim za nekoliko sistematskih tema suvremene analitičke filozofije jezika i uma u rasponu od lingvističkih izraza općenito, osobnih imena i indeksikalne funkcije, preko neodređenosti predmeta i referencije u zamjedbenom aktu sve do jezične artikulacije misli kao

03 Za noviji interes i sistematsku važnost poglavlja o osjetilnoj izvjesnosti u cjelini *Fenomenologije duha* v. Ryosuke Ohashi (2008), “Die Tragweite des Sinnlichen”; Anton Friedrich Koch (2008), “Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung. Die beiden ersten Kapitel der Phänomenologie des Geistes”. Također, Robert Stern (2002), *Hegel. Za odnos ‘osjetilne izvjesnosti’ i termina poput ‘prirodna svijest’, ‘zamjedbena svijest’ i ‘obična svijest’ u širem rasponu od ‘predfilozofskog stava’ preko empirizma do Russellova ‘znanja po poznavanju’ i Quineove analize referencije* v. Graeser (1998), “Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit”, 35–41; također Taylor (1975), *Hegel*, pogl. IV. *The Dialectic of Consciousness (Part Two)*, s. 140–147. Usp. također i daljnje reference ovdje u nastavku.

04 Za rijetku tematizaciju tog aspekta Feuerbachove kritike v. M. Westphal (1979), *History and Truth in Hegel’s Phenomenology*: “If only because Feuerbach’s critique has been so regularly repeated, wittingly or unwittingly, down to the present day, it is worthy of examination” (s. 74).

05 Usp. također stariji rad o Hegelovoj fenomenologiji zamjedbe u M. Westphal (1973), “Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung”, čiji su glavni rezultati ponovno razrađeni u Westphal (1979). Zanimljivo je da i sâm Feuerbach, u ranim pokušajima da se putem pisama osobno približi Hegelu, ističe upravo osjetilnost kao залог istinskog duha Hegelove filozofije do kojeg mu je napose stalo (v. Löwith 1941, s. 84–85). Upravo taj pojam teorijske osjetilnosti kod Hegela preuzet će Marx. Za kritički odnos Marxa spram Feuerbacha s obzirom na Hegela, suprotno pretpostavkama o kontinuitetu, v. raspravu o doprinosu Luciana Parinetta analizi rodničkih odnosa kod Marxa, Hegela i Feuerbacha u Luka Bogdanić, “Bauk tijela i duh revolucije” (ovdje).

kriterija znanja.⁰⁶ No, kako je Feuerbachov argument protiv Hegelove primjedbe o neiskazivosti intendiranog pojedinačnog u *Fenomenologiji* formuliran u starijem jezično-filozofskom i filozofsko-historijskom kontekstu od analitičke filozofije jezika, pravo jezično-filozofsko pitanje odnosit će se na širi teorijski okvir koji nedostaje kako u analitičkoj filozofiji tako i u sâmoj Feuerbachovoj kritici Hegelova navodnog jezičnog apstraktizma i pukog logicizma.⁰⁷

Kako ću u ovom radu nastojati pokazati, Hegelova analiza osjetilne izvjesnosti u *Fenomenologiji* počiva na dublje postavljenoj jezičnoj teoriji osjetilne svijesti od one koju predlažu novije interpretacije. Ona po mome uvjerenju kritički osvjetljava uvriježena shvaćanja o Hegelovu “jezičnom idealizmu” postavljajući ga na dijalektičku i semiotičko-materijalističku osnovu Hegelove i romantičke teorije *znakovnosti svijesti* i stvara teorijsku osnovu za to da Hegelovu semiotičku analizu svijesti, u njezinim kompliciranim odnosima s historijskom filozofijom jezika romantičkog kruga, vrednujemo kao nedostajuću vezu između Hegelova dijalektičkog shvaćanja odnosa subjekt-objekt i Marxova historijsko-materijalističkog koncepta ideološke svijesti. U radu ću prezentirati argumente za semiotičko-materijalističko razumijevanje Hegelove analize osjetilne svijesti koji, po mome mišljenju, drugačije osvjetljavaju poznati Marxov manevar s očuvanjem Hegelove “apstraktne” dijalektike za analizu ljudske osjetilne djelatnosti i društvenog rada uz istovremeno odbacivanje Hegelova pojmovnog

06 Usp. pregled u A. Graeser (1998), osob. s. 48–50; v. također jezično-filozofski koncipiran zbornik J. O. Surber, ur. (2006), *Hegel and Language*, osob. K. Dulceit (2006), “Language, Objects and the Missing Link: Toward a Hegelian Theory of Reference”; također K. Dulceit (1986), “Can Hegel Refer to Particulars?”; djelomice i Koch (2008), s referencom na diskusiju Kaplan-Evans, str. 142, bilj. 2. Za odnos jezično artikuliranog znanja kod Hegela i kasnijeg Wittgensteina v. Charles Taylor (1976), “The Opening Arguments of the Phenomenology”; v. također Charles Taylor (1975), *Hegel* (osob. 171–196).

07 Obuhvatnije recentne studije o historijskim i lingvističkim aspektima Hegelovih shvaćanja o jeziku sadrže M. N. Forster (2011), *German Philosophy of Language. From Schlegel To Hegel and Beyond* (pogl. 5. “Hegel on Language”) te J. Vernon (2007), *Hegel’s Philosophy of Language*, na koje ću se opširnije osvrnuti u završnici rada. O metafilozofskoj i metajezičnoj refleksiji o funkciji jezika kao govora o govoru kod Hegela v. stariju raspravu u: Jean Hyppolite (1988), “Struktura filozofskog jezika prema ‘Predgovoru’ za Hegelovu *Fenomenologiju duha*” s opširnom diskusijom sudionika konferencije.

idealizma. Ta se veza čini neprepoznatom teorijskom zalihom koja će se pojaviti tek puno kasnije, kao unutarmarksistička jezično-filozofska kritika teorije odraza u obliku sovjetske semiotike, i imati utjecaj na razvoj kulturno- i društveno-historijskih materijalističkih orijentacija u različitim disciplinama, od lingvistike i semiotike do kulturne antropologije i povijesne znanosti.⁰⁸

I. Općost pojedinačnog i Hegelov “argument iz jezika”

Navedeno relevantno mjesto za Hegelov “argument jezičnosti” glasi u cijelosti:

“Kao neko opće mi *izričemo* također i ono osjetilno. Ono što kažemo jest: *ovo*, tj. *opće ovo*, ili: to jest, tj. *bitak uopće*. Mi sebi pritom, naravno, ne *predstavljamo* opće ovo ili bitak uopće, ali mi *izričemo* ono opće; ili, mi naprosto ne govorimo onako kako mislimo u toj osjetilnoj izvjesnosti. No, jezik je, kao što vidimo, ono istinitije: u njemu mi sâmi neposredno opovrgavamo svoje *mišljenje*. A budući da je opće ono istinito osjetilne izvjesnosti, a jezik izražava samo to istinito, nije uopće moguće da ikada možemo reći neki osjetilni bitak koji *mislimo*” (FD 68, PhG 85).⁰⁹

Ako bolje pogledamo, kako poziva i sâm Hegel, čini se da pasus sadrži proturječe u odnosu jezika i mišljenja, o čemu se vode sporovi u interpretacijama (v. Westphal 1979: 73–80; Graeser 1998: 33, 48). Naime, dok središnja teza, izrečena doslovno u sredini argumenta, glasi “mi naprosto ne govorimo onako kako u toj osjetilnoj izvjesnosti *mislimo*”, sâm početak pasusa sugerira posve suprotno: Hegel veli da mi ono osjetilno *također* i *izričemo*, a ne samo pomišljamo kao neko opće.

08 Za zaokret u semiotici v. npr. natuknicu “Materialist semiotics” u Oxford *Encyclopedia of Semiotics*, ur. Paul Bouissac, s.v. O odnosu kulturne antropologije i povijesne znanosti na slučaju škole *Annales* v. raspravu u D. Šporer, “Materijalizam kulture” (ovdje). O smislu i granicama teze o preokretanju Hegelove apstraktne dijalektičke teorije povijesnosti svijesti u historijsko-materijalistički pojam osjetilne djelatnosti kod Marxa v. ovdje diskusije u R. Raunić, “Inačice materijalizma i filozofija politike” te K. Jurak, “Nužnost i kontingencija u materijalističkom shvaćanju povijesti”.

09 Za prikaz i opsežnu diskusiju o ovom pasusu v. navedenu studiju Westphal (1979), pogl. 3D. “Language and the Double Mediation of Theoretical Consciousness”, s. 80–84, na koju ću se ovdje i u završnici rada višekratno referirati i pozitivno i kritički.

Usprkos dvoznačnosti u izrazu ‘također’ (*auch*), koji se može odnositi i na jezični akt (iskazivanje) i na predmet akta (pojedinačno osjetilno), riječ je samo o evokaciji jezičnog karaktera općosti koja je u *Fenomenologiji* prethodno već ispostavljena kao općost *referencije* (mišljenja u smislu *pomišljanja*). Dakle, umjesto *diskrepancije* između mišljenja i izricanja, o kojoj se govori od sredine pasusa do završnice, Hegel već u sâmoj prvoj riječi prve rečenice tog pasusa uvodi *kongruenciju* postavljajući *opće* kao *zajednički moment* i mišljenja i jezika. Taj kontinuitet analize nije samo jasno indiciran izrazom ‘također’, nego ga jamče dva daljnja argumenta: s jedne strane, sam izraz ‘misлити’ (*meinen*), koji označava *pomišljanje* (na nešto), *intendiranje* (nečega), *referenciju* kao tip ili način odnošenja (Westphal, 1979: 73–74); s druge strane, to je prethodni izričit iskaz o momentu *sada* kao negativnom općem rezultatu intendiranja — *opće* je ono što se održava u mnogim *sada* i koje je “ravnodušno spram onoga što mu pridolazi”, poput smjene dana i noći.¹⁰

U najužoj vezi s time nužno je dodati, makar i u kratkoj digresiji, i naglašeno privatno-subjektivno shvaćanje izraza ‘misлити’ (*meinen*) u smislu individualnog, “moga” posebnog *akta* referencije, za razliku od *meinen* kao tipa odnošenja ili referencije. Na to upućuje Hegelova potonja analiza osjetilne izvjesnosti na strani subjekta: referiranje na partikularnosti ne odvija se misaono (*denkend*) nego je samo “pomišljena” (“nur gemeint”); ona postaje nešto “logički *moje*” (*logisch Meines*) koje se daje samo po-mišljati (*Meinen*), a ne i saopćiti, reflektirati, reći.¹¹ Međutim, pritom se ne smije izgubiti iz vida da Hegelova igra riječima *mein* i *meinen* formulira *negativni rezultat* analize osjetilne izvjesnosti *nakon* isto tako negativne analize Ja-svijesti, uslijed čega sve deskriptivne razlike između objektivnog i subjektivnog “otpada ju kao irelevantne” (Graeser 1998). No, negativni rezultat analize, naime to da osjetilno pojedinačno kao takvo “gubi svoj bitak”, ne smije

10 Usp. “Takvu jednu jednostavnost koja pomoću negacije nije ni ovo ni ono, koja je neko ne-ovo, a isto tako ravnodušna da li je ovo ili ono, nazivamo općim; to opće u stvari je istina osjetilne izvjesnosti” (FD 67, PhG 85). Za sličnu tematiku neodređenosti referenta osjetilne zamjedbe kao generalne karakteristike u epistemologijama različitih indijskih filozofskih škola v. G. Kardaš, “Naturalizam, empirizam i hedonizam arhajskog indijskog materijalizma” (ovdje).

11 Usp. raspravu u Koch (2008), 141 koji pretpostavlja Hegelovu “igru riječi” između *mein/es* (moj/e) i *Meinen* (misлити): “Das (logisch) Meine kann ich nur meinen”.

zamagliti pozitivni rezultat analize osjetilne izvjesnosti: naime to da je ona zajedničko na objema stranama; ni objekt ni Ja nisu za Hegela posljednje instance analize. S time kod Hegela izlazi na vidjelo posve nov moment. Naime, koliko god supstantiviranje priloga sada i ovdje bilo logički i semantički neobično¹², ono se ponaša kao sugestivna retoričko-mimetička jezična radnja kojom Hegel formulira implicitni argument o osamostaljenom, apstraktnom, praznom i “samo mišljenom” statusu odredbi sada i ovdje. Nije dakle samo riječ o tome da općost negira konkretno, da je ona “njegova istina”, nego također da ta općost nije zadnja instanca analize: štoviše, istina sâme općosti je to da je ona za Hegela eksplicitno “samo mišljena”, ne i zbiljska općost.

Otud, ako se i pomišljanje (*das Meinen*) i izricanje, iskazivanje (*das Aussprechen, das Sagen*) podudaraju u tome da ispostavljaju ono opće kao istinu osjetilne izvjesnosti, one po tome zajednički opovrgavaju naše mišljenje (*unsere Meinung*) o konkretnosti i neposrednosti osjetilne izvjesnosti kao spoznajnoj formi našeg odnošenja na stvari koja pretendira na istinitost.¹³ Štoviše, *Meinung* se ponaša kao sinonim za sâmu osjetilnu izvjesnost kao formu znanja: ona je ta koja pretendira na istinu o spoznaji; ono što u njoj opovrgavamo jesu upravo njezine tvrdnje o njezinoj neposrednosti, potpunosti i objektivnosti koje Hegel mimetički (sokratički) izaziva na dijalog.¹⁴ Na toj pozadini čini

- 12 Za diskusiju o Hegelovim nominalizacijama, tj. gramatičkom supstantiviranju indeksikalnih izraza (indikatora) v. Koch (2008), 142, koji “Hegelove nominalizacije” *das Jetzt* i *das Hier* (ovo sad, ovo tu) bez daljnjih objašnjenja preinačuje u *die Jetzigkeit* i *die Hiesikeit* (“sadstvo”, “tustvo”). Da se radi o namjernom, iako implicitnom, jezičnom manevru kao i u slučaju jezične igre s *mein/es* vs. *meinen* v. W. Wieland (1973), “Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißeheit”; također neizravno i Koch (2008), 142; skeptično Graeser (1998), 34.
- 13 Ističući značenje glagola ‘*meinen*’ u značenju pomišljati nešto, intendirati, referirati se Westphal (1979), 73 prevodi i apstraktnu imenicu ‘*Meinung*’ na engleski kao “*meaning or intention*”, iako Hegel za to koristi glagolsku imenicu “*das Meinen*”. Upravo takvo razumijevanje izraza ‘*Meinung*’ proizvodi, čini se, proturječje u tekstu protiv kojeg Westphal inače uvjerljivo argumentira, za razliku od autora koji insistiraju na diskrepanciji, npr. Graeser (1998), 49.
- 14 M. Westphal (1973), “Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung”, 89–91 smatra da je osjetilna izvjesnost “nestvarna apstrakcija” eksplanatornog karaktera. Noviji prilozi smatraju osjetilnu izvjesnost (*sinnliche Gewißeheit*) u *Fenomenologiji* “likom svijesti” i ekvivalentnom izrazu “osjetilna svijest” (npr. Graeser, Koch i dr.) premda je Hegel prikazuje kao dijalektičko samoiskustvo, oblik znanja, svoju povijesti (FD, 72; PhG, 90).

se ispravnije uzeti imenicu ‘Meinung’ u običnoj jezičnoj upotrebi i značenju kao *sadržaj* mišljenja, dakle kao *mnijenje* o nečemu iz pukog intendiranja (“nur gemeint”), ali ne i kao sâm akt intendiranja (*das Meinen*), bio on tipično ili privatno subjektivan. Tek tako nam Hegelova tvrdnja da *jezik neposredno opovrgava naše mišljenje* prestaje biti proturječna i izriče dublju kongruenciju između pomišljanja i iskazivanja.¹⁵

Na toj se pozadini sad *izricanje* konkretnog osjetilnog (*ausprechen, sagen, ausdrücken*) u Hegelovom “hodu samoiskustva svijesti” tematizira kao *nov, jezični* medij posredovanja koji potvrđuje ono što je već pokazano na *pomišljanju* konkretnog, naime da je *općost istinski karakter* osjetilne izvjesnosti i na strani objekta i na strani subjekta. Tu se već dostatno jasno vidi da je za Hegela jezična aktivnost, *izricanje* (*aussprechen*) bitan moment *sâme svijesti* koji nadoknađuje strukturni nedostatak u čistom mentalističkom odnosu *pomišljanja* — to je *nedostatak predstavâ općeg* koji Hegel često formulira negativnim izrazima poput “sâmo pomišljanje” ili “sâmo pomišljeno” naspram zbiljskog, tj. refleksivnog mišljenja. Time Hegel implicitno, na razini fenomenalne deskripcije, provodi zapravo kritiku cijele reprezentacionalističke filozofije svijesti i najavljuje fundamentalniju tezu (zajedničku cijelom romantičkom krugu), da je sâma svijest intrinzično jezična, jer bi se inače intramentalni problem svijesti samo prenio još jednom na jezik.¹⁶ Otud se navodni paradoks i proturječje između mišljenja i jezika u Hegelovu argumentu sastoji u sljedećem: budući da jezik zapravo potvrđuje istu onu istinu osjetilnog koju realizira i pomišljanje, iako

¹⁵ Osim navedenog, apstraktna imenica ‘Meinung’ ovdje odgovara Platonovoj upotrebi termina *dóxa* u dijalogu *Teetet* u značenju uvjerenja, i to u smislu vjerovanje da (propozicionalno znanje) i pukog mnijenja (što odgovara drugim dijalozima). Iako Westphal s pravom tvrdi da *Teetet* čini implicitnu osnovu Hegelovih izvođenja u poglavljima o svijesti u *Fenomenologiji*, uklj. i zamjedbu (*Wahrnehmung*), Platonov pojam dokse iz *Teeteta* ostaje izvan njegova razmatranja o *Meinen-Meinung* kod Hegela.

¹⁶ Usp. Vernon (2007), 13: “We speak in language to test our form of experience, but our experience of language only reintroduces the problem of subjective idealism at the linguistic level”. Kao što ćemo vidjeti kasnije, potrebna je druga razina lingvističke analize za osiguranje pretpostavki nekih interpreta o vezama između Hegelove *Fenomenologije* i Platonove “sokratičke metode”, s jedne strane (Westphal 1979; J. Heinrich 1983, *Die Logik der ‘Phänomenologie des Geistes’*; skeptično Graeser 2008), te, s druge strane, između Platona i romantičke filozofije jezika, uključujući Hegela (v. Taylor 1975, s. 141).

mišljenje u svakom aktu intendiranja pojedinačnog prikriva tu istinu, proturječe nije stvarno. Jedino što jezik “opovrgava” na našem mišljenju jest *pretpostavka o neposrednosti* našeg *misaonog* (intencionalnog) odnošenja spram konkretnog u punini njegovog bitka sada i ovdje.

Drugim riječima, za Hegela nepodudarnost zjapi između jezika-i-mišljenja s jedne strane naspram osjetilne pojedinačnosti, s druge strane. Ali vidimo da nepodudarnost postoji zapravo tamo gdje je “zakazalo” već mišljenje, a ne jezik, tj. tamo gdje “nemamo mentalne predodžbe općeg”¹⁷, gdje mišljenje “sâmo pomišlja” (*nur meint*) stvari, i *time* stvara iluzorno uvjerenje (*Meinung*) da se *neposredno* odnosi na osjetilne partikularnosti. U tom manjkavom karakteru samog mišljenja kao modusa odnošenja spram svijeta sadržana je strukturna napuklina osjetilne izvjesnosti: sâmo naše mišljenje kao intendiranje u tom svome najjednostavnijem obliku referiranja na stvari u svijetu nikad zapravo nije “stvarnosno”, tj. mi nikada zapravo ne zahvaćamo tu jednostavnu, neposrednu osjetilnu posebnost koju mislimo da pomišljamo. Jezik nije ‘istinitiji’ samo i primarno zato što uopće formulira istinu o stvarima (“To jest”) nego zato što *razbija tu iluziju neposrednosti odnošenja*. Osjetilna izvjesnost je — da se poslužimo Hegelovom jezičnom igrom — mišljenje (*Meinung*) koje “sâmo pomišlja” (*nur meint*), ali zapravo (još) ne zna što misli (*was sie meint*). Ona se predstavlja kao neko Ja, identično sa svojim sadržajem, bez diferencije, bez refleksije, kojemu se njegov predmet (tj. ono sâmo) predstavlja kao sâm bitak naprosto.

II. Zamjedba kao “pravni odnos”: Feuerbach

Iz Hegelove tvrdnje da mi uopće nikad ne možemo reći ono što mislimo, Ludwig Feuerbach je povukao konzekvenciju protiv Hegela koja pogađa razinu između intendiranja (mišljenja) i percipiranja (zamjedbe): mi nikada ne opažamo to što pomišljamo, tj. jednostavnu, neposrednu osjetilnu posebnost. Razlog Hegelovoj zabludi leži prema Feuerbachu u samoj logici njegove filozofije: naime osjetilni bitak, s kojim počinje *Fenomenologija*, nije “ništa manje u izravnom proturječju sa zbiljskim bitkom nego bitak s kojim otpočinje Logika”: to je proturječe između *riječi*, koja je uvijek nešto opće, i *stvari*, koja je uvijek nešto pojedinačno; mišljenje nikad ne može izaći iz toga

¹⁷ S obzirom na taj Hegelov stav, formulacija koju koristi Koch (2008), 144 “die Vorstellungen von Jetzigkeit, Hiesigkeit, Meinigkeit...” (“predodžbe sadstva, tustva, mojstva...”) ostaje mi nerazumljiva.

proturječja “jer se oslanja na riječ dok pojedinačnost pripada bitku”, i upravo zato, “onoliko malo koliko je riječ stvar, toliko malo je iskazani ili mišljeni bitak zbiljski bitak”; Hegelova dijalektika ne može ući u neposredni odnos osjetilne izvjesnosti i individualne egzistencije nego ih obje *negira*.¹⁸

Iz navedenog vidimo da Feuerbach zapravo osebujno inkonzistentno čita Hegelovu tezu o odnosu mišljenja i jezika u odnosu na osjetilnost. Naime, iako uviđa da podudarnost počiva na *općosti* kao *zajedničkom* momentu i jezičnog i misaonog odnosa s osjetilnim posebnostima, Feuerbach smatra jezik (“oslanjanje na riječ”) odgovornim za tu proturječnost između općosti i pojedinačnog: naime, mišljenje “ne može iskoračiti” preko nje jer pojedinačno pripada bitku, a ne “riječi”. Pritom Feuerbachu u potpunosti izmiče sljedeće: dok mišljenje pojedinačnog (intendiranje) nema mentalnu reprezentaciju *općeg*, nego se odvija kao apstraktno intendiranje i deiktički akt, jezik je taj koji *realizira* to *opće* tako da ga izriče. Otud se *zbiljski bitak* za Hegela nužno ostvaruje upravo kao *jezično opće*, a ne kao stvar nezavisnog mišljenja, oslobođenog od jezika, u neposrednom odnosu spram stvari, kako zamišlja Feuerbach slijedeći filozofsku tradiciju. Budući da iza Hegelovog stava o “opovrgavanju mišljenja kroz jezik” ne vidi produktivni doprinos jezika u odnosu na čist intencionalni odnos, koji Hegel naziva “samo pomišljanjem”, Feuerbach ne prepoznaje ni bitnu pripadnost jezika osjetilnoj spoznaji kod Hegela. Umjesto toga, iz neidentiteta između “riječi i stvari” on izvodi neodrživ zaključak o nemogućnosti odnosa između “mišljenog” i “zbiljskog” bitka, dok sâm jezik kod Hegela shvaća kao nešto treće i posve izvanjsko što ne pripada tom odnosu.¹⁹

18 Usp. *Grundsätze* § 28, KS 186–187, GW 855–857. Pritom je ostala nezamijećena Feuerbachova zamjena Hegelovog termina “gemeintes Sein” u značenju pomišljen, intendiran terminom “gedachtes Sein” za refleksivno promišljeno, iako se kod Hegela radi o fundamentalno različitim likovima (*Gestalten*) inteligencije. Stoga ne čudi što je Feuerbach u svojoj ranoj fazi proglasio očuljenje (*Versinnlichung*) idejâ zadaćom filozofije koja proizlazi iz duha same Hegelove filozofije da bi u kasnijim spisima nastupio kao nov Anti-Hegel (v. Löwith 1941, 84–85).

19 Feuerbachovo eksternalističko otuđenje jezika od mišljenja iskazano je najizravnije u referenci na Hegelov “neiskazivi bitak” (*Grundsätze* § 28, GW 857): “Život tek počinje tamo gdje prestaju riječi... Egzistencija ima za sebe smisao i umnost, i bez iskazivosti”. Taj tercijarni status jezika, supervenijentan na primarne mentalne sposobnosti, um i uobrazilju, Feuerbach je zadržao usprkos uzdizanju jezika do “oslobađajuće sile” za ➡

Naime, brkajući prividnu *nepodudarnost* između iskazivanja i intendiranja za stvarnu *inkongruenciju* između intendiranja i osjetilnog predmeta (tzv. “zbijskog bitka”), Feuerbach usvaja upravo onu doksastičku tvrdnju (*Meinung*) osjetilne izvjesnosti koju je Hegel poslao u “životinjsku školu mudrosti”; štoviše, on je uzdiže upravo kao “stanovište jedenja i pijenja”, stanovište “zbijskog kruha” nasuprot “samo jezičnom ili logičkom kruhu” (*Grundsätze* § 28, GW 857). Feuerbach pretpostavlja kako Hegel, kad govori o momentima *sada* i *ovdje*, barata logičkim pojmom (GW 856) i promašuje one dimenzije stvarnosti koje se vide u običnim primjerima iz “praktičnog života”: mi ne kažemo samo *Ova kuća...*, *Ova žena...* nego *Ova kuća je moja kuća*, *Ova žena je moja žena*, *Ovaj kruh je moj kruh...* Indiferencija i odsustvo distinkcije koja, prema Feuerbachu, obilježava Hegelovo logičko *ovo*, probija i transcendira smisao prava koje zapravo čini individualnost odnosa:

“Kad bismo dopustili da logičko ‘ovo’ vrijedi u prirodnom pravu, dospjeli bismo izravno u zajednicu dobarâ i ženâ gdje ne postoji nikakva razlika između ove i one, gdje svaki ima svaku, ili, štoviše, upravo do ukidanja svakog prava. Ali pravo se temelji upravo na realnosti takve razlike između ovoga i onoga” (isto, 856).

Drugim riječima, pitanje *bitka* u istinskoj filozofiji nije teorijsko nego praktičko, tj. pravno pitanje u kojem “naš bitak” ima svoj udio, i upravo to je “pitanje života i smrti” (isto, GW 856–857; KS 186–187). Naime, to što ja za svoju ženu kažem isto što i “svaki drugi za svoju”, tj. upotrebljavam isti apstraktni jezični izraz “To je moja žena”, ne iscrpljuje prema Feuerbachu *bit* stvari, a to je “mojost”. Ta se *bit* mora iskazati konkretno-egzistencijalno, a ne logički apstraktno.

Ovakav se prigovor čini intuitivno razumljivim i prihvatljivim već sa stanovišta tzv. obične svakodnevne svijesti budući da čak i u slučaju indeksikalnih izraza, poput *ovdje* ili *danas*, mi nemamo samo opće semantičko znanje na temelju razlike prema izrazima *tamo* i *su-tra*, nego i osobni psihološki odnos, *doživljeno danas*.²⁰ Ipak, ako bolje

čovjeka. U mentalističkoj verziji njegova teza glasi: “Misao se izražava samo slikovno; snaga izražavanja misli je snaga uobrazilje, no, snaga uobrazilje koja se izražava je jezik” (v. *Das Wesen des Christentums*, pogl. 8, GW 184); u terminima antropologije teza glasi: pored nagona za mišljenjem, čovjek ima i nagon za jezikom, za riječju, za saopćavanjem svojih misli (isto, GW 185–187).

20 Za kontekstualizaciju Hegelovih indeksikalnih izraza u suvremenoj analitičkoj filozofiji v. Koch (2008), 143–144; također Graeser (1998), 35–41.

pogledamo, ni tema ni cilj za Hegela nije negiranje naše sposobnosti da spoznajemo pojedinačne osjetilne predmete i pojave u svijetu. Na-protiv, za Hegela pitanje glasi *kako* to činimo. Budući da Feuerbach argumentira za “pravni” — a to znači: društveno i simbolički posredovan — karakter osjetilne spoznaje i za konkretni, “cjelovit” ljudski karakter opažajnog subjekta, protiv “puko” logičkog subjekta ili čiste svijesti, pretpostavka Feuerbachove kritike Hegela zapravo je neželjeno (ili nesvjesno) hegelijanska.²¹ No, ta podudarnost u pretpostavci o “cjelovitosti odnosa” ne znači nužno i ispravnost Feuerbachovih stavova.

Za taj samo naoko iznenađujući rezultat kod Feuerbacha govore najmanje dvije okolnosti. U pogledu prve tvrdnje o pravnom karakteru osjetilnog odnosa Feuerbach vidi dvostruku posredovanost u zamjedbi: s jedne strane, naša izvjesnost o postojanju vanjskih predmeta *posredovana je dijaloškom interakcijom* s drugim osobama, štoviše interpersonalni dijalog je istinski karakter svake dijalektike.²² S druge strane, način na koji opažamo predmete *funkcija je naših očekivanja* koja donosimo sobom, a ona sama je *izraz našeg kulturnog stupnja i historijskog konteksta*. Otud, ono što u nama misli, to nije ni čisto Ja ni osjetilna svijest nego *cijeli konkretan čovjek*.²³

Upravo na takvim mjestima postaje uočljivo ne samo unutrašnje proturječje kod samog Feuerbacha između, s jedne strane, *pravnog* karaktera osjetilnog odnosa prema svijetu, koji podrazumijeva kako socijalni tako i jezični moment (tj. onu istu “riječ” koju je prethodno razdvojio od bitka), te, s druge strane, mišljenja kao *neposrednog osje-*

21 Usp. Westphal (1979), 76, 89 (bilj. 30). Takva pretpostavka nije osobito iznenađujuća ni na sadržajnoj ni na biografskoj razini, s obzirom na prevrate u njegovim osobnim odnosima. Za odnos s Marxom i kasnim Schellingom s obzirom na Hegela v. pored Löwith (1941), 87 te 130–136 i M. Frank (2007), “Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx’schen Dialektik”.

22 Za Feuerbachovo kontradiktorno razumijevanje dijaloga-u-egzistenciji, koje teži ukidanju same filozofije, usp. sljedeća dva iskaza: “Istinska dijalektika nije nikakav monolog osamljenog mislioca sa samim sobom, ona je dijalog između Ja i Ti” (*Grundsätze*, § 62, GW, 905) vs. “Ali i dijalog filozofije zapravo je samo monolog uma: misao govori samo drugoj misli” (*Das Wesen des Christentums*, Uvod, Prvo pogl., GW, 66–67). O značenju ove Feuerbachove figure u razlikovanju dijalektičkog i historijskog materijalizma v. diskusiju u Jurak (ovdje), osob. 3. dio.

23 *Grundsätze* §§ 50–51 (v. KS 212–213). Otud Feuerbachov imperativ: “Nemoj misliti kao mislilac — misli kao živo, stvarno biće, misli unutar egzistencije, u svijetu kao dio svijeta.”

tilnog života-u-egzistenciji. Objedinivši oba momenta, odnos Ja-Ti i jezik, u čudnovat oblik socijalne egzistencije kao *dijalog bez otuđujuće riječi*, Feuerbach previđa kod Hegela upravo ono najvažnije — *cjelinu* dijalektičkog odnosa između mišljenja, sfere osjetilnosti i jezika, te shvaća jezik kod Hegela kao puko deiktičko sredstvo, nešto izvanjsko, treće i nebitno za odnos prvih dvaju momenata, kao puko imenovanje već gotovog.

Feuerbachov zaključak kako mi kod Hegela ne možemo osjetilno realizirati ono što mislimo, potpuno je suprotan Hegelovoj tezi. Ona ne izriče da mi ne opažamo ono što intendiramo, nego obrnuto: dok ga opažamo, mi ga intendiramo uvijek samo *kao* opće, a ne kao *neposredno* dano konkretno pojedinačno. I to je ono što *potvrđuje* jezik. U tome Hegelovu uništenju fetiša neposredne konkretnosti pojedinačnog u opažaju sadržana je i kritika samog Feuerbacha *ante litteram*. Upravo to je novo i šire stanovište u odnosu na transcendentalnu analizu ega ili empiricističku filozofiju zdravog razuma, čiju je kritiku Hegelova analiza otvorila već prvom rečenicom kratkog “Uvoda” u *Fenomenologiju duha*.²⁴ Ali, kao što ću u nastavku pokazati, Hegelova jezična analiza osjetilne svijesti seže daleko dublje od razine “riječi” (odnosno, imena) kakvu pretpostavlja Feuerbach čije razumijevanje seže do opće romantičke teoretizacije imenovanja kao ishodišta duha i kulture u specifičnim jezicima.

III. ‘Zor je znak’: Hegelova semiotička analiza svijesti

Hegelova opaska o jeziku koji *opovrgava* naše mišljenje kako u osjetilnoj izvjesnosti tako i o njoj, toliko je fascinirala kritiku svojom negativnom stranom da je njezina pozitivna strana, iz koje se uopće crpi Hegelov “argument jezika”, zadugo ostala neprepoznata ili teorijski potcijenjena kao “lingvistički idealizam”. Argument počiva na teoriji *jezičnosti svijesti* koju je Hegel razradio u tzv. *Jenskoj realnoj filozofiji* (1805–06.), i koja iz pozadine prati analize u *Fenomenologiji* (1806–1807.) na putu od svijesti, preko samosvijesti do apsolutnog duha.²⁵

²⁴ Westphal (1979), 77. Za noviju diskusiju v. Sally Sedgwick (2008), “Erkennen als ein Mittel. Hegels Kant-Kritik in der Einleitung zur Phänomenologie”.

²⁵ Iako M. Westphal (1979) naglašava značenje *Jenske realne filozofije* kao prave pozadine Hegelove opservacije o jeziku u *Fenomenologiji*, on ne tematizira ujedno i razliku između negativnog aspekta Hegelove tvrdnje u *Fenomenologiji* i pozitivne teorije jezičnosti u *Jenskim nacrtima*, kao ni odnos analize osjetilne izvjesnosti u *Fenomenologiji* prema analizi



Opće je mjesto kako Hegelova jezično-filozofska refleksija u *Jenskim sistemskim nacrtima* izražava trend romantičke epohe ka historijskoj identifikaciji kantovskog transcendentalnog subjekta, tj. one instance koja je nosilac apercepcije i koja kaže “Ja vidim”, “Ja mislim”, “Moje predodžbe”: subjekt opažanja uvijek je ujedno realni, historijski govornik nekog jezika.²⁶ Ta teza za epistemologiju percepcije znači sljedeće: ono što za nekog ljudskog opažaoca omogućuje njegovo opažanje kao *formu spoznaje* nisu osjetila već jezik. Jezik u najširem smislu sposobnosti simbolizacije, koja nije samo verbalna, ono je što ga osposobljava da se *odnosi* na osjetilne pojedinačnosti u svijetu i iz svijeta, čiji je i sâm dio (upravo “u egzistenciji”, kako će kasnije zahtijevati Feuerbach) te da ih poima kao određene i različite i ujedno kao dijelove cjeline koju naziva svijetom. U jeziku se za Hegela pokazuje dvostruko posredovanje kroz koje duh prolazi u zbilji: s jedne strane, *intrasubjektivno* posredovanje između subjekta i objekta i, s druge strane, *intersubjektivno* između individualne svijesti Ja i opće svijesti ili duha koja je ujedno i izraz i bit toga Ja. Jezik je ono što će Kantovu “praznu formu” čisto mentalnog, koju stvara mašta, napraviti izvanjskom i dati joj zbiljnost. Upravo to je za Hegela “*istinski bitak duha kao duha uopće*”.²⁷

osjetilne svijesti u *Jenskim nacrtima*. Za različite faze Hegelova shvaćanja o jezika kroz razvoj njegova sistema filozofije v. Forster (2011) te M. Forster (2010), *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, na koje ću se referirati ovdje u nastavku.

- 26** Westphal (1979), 83: “This means that he is not the abstract, ahistorical transcendental ego of Kantian thought, but the concrete, historically conditioned bearer of a given language and all of the cumulative tradition built into the language”. Kako je istaknuo Taylor (1975), 141, kod Hegela je na djelu “the same basic idea that Herder espoused, that human, reflective consciousness is necessarily linguistic consciousness, that it has to be expressed in signs.”
- 27** Prema G. W. F. Hegel (1806/1987), *Jenaer Systementwürfe (III): Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, 174–175 (nadalje pod kraticom JSE s brojem stranice). Na toj podlozi se, po mom mišljenju, može uspostaviti veza prema pojmu mentaliteta suvremene teorije povijesti škole *Annales*, o kojoj raspravlja Šporer (v. ovdje). Relevancija toga pojma za ovaj kontekst odaje se u značenjskom rasponu termina ‘mentalitet’ od mentalne reprezentacije preko obrasca ponašanja do kulture i ideologije, koji, kako ću još pokazati, korespondira s opsegom Hegelovih analiza znakovnosti svijesti od ‘čiste nutrine’, preko ‘izvanjskosti jezika kao sile imenovanja’ do jezika kao ‘zbiljske općosti’ duha.

Identifikacija transcendentalnog subjekta kao govornika nekog historijskog jezika zapravo je jezična nadogradnja Kantova pojma *sheme*; kao forma svijesti ona je učinak uobrazilje i pamćenja i spaja ekstreme *osjetilnog* i *noumenalnog*. No, kod Hegela, sukladno općoj predodžbi romantičke filozofije jezika, ona se javlja u negativnom aspektu kao prazna forma puke nutrine (odnosno čistog mišljenja) na koju će se osloniti jezik (JSE 174–175):

“To je jezik kao sila imenovanja ... sila uobrazilje daje samo praznu formu, označujuća sila postavlja formu kao nutarnju, ali jezik [postavlja ono nutarnje] kao bivstvjuće. Kroz ime se, dakle, predmet rađa kao bivajući iz Ja. To je prva sila stvaranja koju duh vrši; Adam je svim stvarima dao ime i to je pravo vrhovne nadležnosti i prvo zaposjednuće cijele prirode, ili njezino stvaranje iz duha. λόγος, um, bit stvari i govora, riječ i stvar, kategorija. Čovjek govori stvari kao svojoj i to je bitak predmeta. *Duh se odnosi prema samome sebi* [kurziv B.M.]”

Time vidimo da je Hegelov “lingvistički idealizam” doista “sve drugo samo ne smiješna verzija idealizma kao puka opozicija realizmu” (Westphal, 82).²⁸ Iako Hegel dijeli teoriju *imenovanja* kao ishodišne manifestacije jezika (“sila imenovanja” istoizvorna je s Kantovom “silom uobrazilje”), misao o jeziku kao *moći imenovanja* koja oblikuje našu svijest, nije specifično Hegelova, ona prema širokom slaganju potječe od Herdera i zajednička je cijelom romantičkom krugu.²⁹ No, citirano

²⁸ Westphal smatra s pravom da Hegel spaja Kantovo i Aristotelovo objašnjenje percepcije (v. isto, 90, bilj. 43). No, iako pretpostavlja da Platonov dijalog *Teetet* tvori strukturnu i literarnu osnovu poglavlja o svijesti u *Fenomenologiji*, Westphal ne prepoznaje (ili barem ne tematizira) konceptualno ishodište svih triju pozicija u Platonovu dijalogu (v. raspravu ovdje u završnici).

²⁹ Središnja Herderova uloga može se, prema Forsteru, dokazati i za Kantove opservacije o jeziku, koje su ostale sporadične i nedosljedne dijelom zbog porijekla jezične tematike u Wolffovoj školi. Usp. M. Forster (2012), “Kant’s Philosophy of Language”. Pritom Forster osporava uvjerenja o središnjem značenju pisca, filologa i teologa J. G. Hamanna, Herderova dugogodišnjeg prijatelja, poznatog po osebnom jezičnom stilu i slavljenu kao “prorok sa sjevera” i “najbistrija glava svoga doba”, prema kojem je Hegel iskazivao veću naklonost usprkos nedovršenosti mišljenja i stila. Usp. recenziju “Hamanns Schriften”, oboje u Hegel (1986), *Berliner Schriften 1818–1831*, u *Werke*, Bd. 11, 275–352; također “Notiz zu Hamann” (isto, 551–552).

mjesto jasno pokazuje da iako svakako postoje razlozi za vjerovanje kako je i Hegel u svojoj najranijoj fazi u Jeni, te ponovo u zadnjim godinama u Berlinu, dijelio jezično-kulturalno gledište, karakteristično za romantički krug, o posebnosti partikularnih *historijskih* jezika i međusobnoj *neprevodivosti* jezičnih slikâ svijeta nastalih u njima (Forster 2011), Hegelova se koncepcija jezika ne iscrpljuje u tome. Kulturnohistorijska teorija imenovanja nije dovoljno obuhvatna upravo s obzirom na Hegelovu *fenomenalnu* analizu svijesti u *Jenskim nacrtima* iz 1806. Osim što je ona, suprotno Forsterovom viđenju, posve u skladu s kasnijom pozicijom u *Enciklopediji* sve do drugog izdanja iz 1830., Hegelova ideja o jeziku kao *posredujućem* momentu između Ja i objekta na *intra*-subjektivnoj strani te između Ja i duha na *inter*-subjektivnoj strani seže dublje i dalje od kulturnohistorijske teorije jezičnosti uma. Ona se tiče znakovnog ustroja svijesti na razini uobrazilje, koji uopće omogućuje kako imenovanje tako i mišljenje kao mišljenje, a time i univerzalnije osnove za problematizaciju prevodivosti “slika svijeta” od partikularnih historijskih jezika.

O toj suptilnoj, ali presudnoj točki razlike između dviju razinâ jezika, o kojima Hegel govori u ranim *Jenskim nacrtima* — jezika kao “sile imenovanja”, koja ono “samo nutarnje” postavlja kao vanjsko, bivstvujeće, zbijsko, i “označujuće sile” koja “samo praznu formu uobrazilje” postavlja “kao nutarnju” — svjedoče i Hegelovi recenzentski spisi iz njegovih posljednjih berlinskih godina, posvećeni filološkim publikacijama J. G. Hamanna i W. von Humboldta, a koje Forster vrednuje kao Hegelov povratak herderovskoj liniji i odstupanje od vlastitih “dualističkih devijacija”.³⁰ Naime, spomenuti Hegelov opsežni prikaz posthumnog izdanja Hamannovih sabranih spisâ pod naslovom “Hamanns Schriften”, objavljen 1828. u *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, sadrži koncizan i za znakovno-teorijsku razinu Hegelova uvida u jezičnost karakterističan odsječak (v. Hegel

30 Za novije izdanje Hegelova prikaza v. opsežan kritički aparat i prijevod na engleski u L. M. Anderson, ur. (2008), *Hegel on Hamann*. Također, suprotno Forsterovom privilegiranju Herdera, o ponovnom interesu za Hamanna u novijim jezično-filozofskim istraživanjima v. kritičko izdanje spisa s prijevodom na engleski u K. Haynes, ur. (2007), J. G. Hamann: *Writings on Philosophy and Language*, s daljnjom bibliografijom. Za Hegelov esej o Humboldtu, relevantan i za djelomičnu reviziju njegovih gledišta o “istočnjačkim filozofijama”, v. Hegelov spis iz 1827., “Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata. Von Wilhelm vom Humboldt”, objavljen također u “Godišnjaku za znanstvenu kritiku” (v. Hegel, *Werke*, Bd. 11, 1986, 131–204).

1986, 326–331) o Hamannovoj kritici triju Kantovih redukcija u članku “Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft” [“Metakritika o purizmu čistoga uma”] iz 1784. Pritom Hegel izdvaja kao najvažniji Hamannov prigovor o trećoj, *jezičnoj* redukciji kod Kanta, i posebno citira i komentira sljedeću tezu: “*Glasovi i slova su čiste forme a priori, u kojima se ne nalazi ništa što pripada osjetu ili pojmu nekog predmeta, i istinski estetski elementi svake ljudske spoznaje i uma*”.³¹ Riječ je, dakle, o “estetskim”, osjetilnim sastojinama, elementarnim i univerzalnim jezičnim uvjetima mogućnosti spoznaje predmeta, koje prethode svakom osjetilnom ili konceptualnom sadržaju predmeta, i uvjetima mogućnosti samog mišljenja.

To je u dovoljnoj mjeri jasan indikator da taj dio Hamannovih nazora o jeziku ima za Hegela bazičan teorijski karakter, premda Hamann na to “nadovezuje nešto puko psihološko” (isto, 329), i da tek to daje dublju i univerzalniju, semiotičku osnovu za razumijevanje formulacije o jeziku kao “sili imenovanja”: iako ona za Hegela “postavlja ono nutarnje kao bivstvjuće”, i tako proizvodi stvarnu, empirijsku jezičnu (leksičku, gramatičku, antropološku podlogu konkretnog idioma, o kojoj će Hegel govoriti u *Enciklopediji* kao nižoj razini), ona druga, nutarnja *sila označavanja* je ta koja za Hegela (i Hamanna) ono sâmo nutarnje (“samo praznu formu”) čini *jezičnim* uvjetom mogućnosti svijesti. Nutarnja ili *prazna forma* za Hegela je već jezična.

Razlika u razinama jezičnih analiza, kulturno-historijskoj i jezično-teorijskoj, dade se kratko ocrtati na dvjema naprijed spomenutim interpretacijama. Dok M. Westphal (1979: 90, bilj. 48) upozorava, doduše posve usputno i ne specifično za Hegela, kako teza o *subjektu kao kulturno uvjetovanom nosiocu* konkretnog jezika, s cijelim nasljeđem ugrađenim u jezik, nije u kontradikciji s pretpostavkom o dubljoj i “univerzalnoj jezičnoj strukturi, zajedničkoj svim jezicima”, ne tematizirajući pritom ni partikularistički kulturni model jezične određenosti subjekta ni univerzalni koncept jezičnosti, dotle M. Forster (Forster 2011: 159–161 i dr.), posve suprotno, vidi Hegelovu jezičnu analizu percepcije u *Enciklopediji filozofskih znanosti* kao devijaciju od herderovskog monističkog koncepta duh-jezik i “teorijski retrogradan pad u dualizam empirijskog i racionalnog”, karakterističan za prosvjetitelj-

31 Hegel (1986), 327–328: “*Laute und Buchstaben sind also reine Formen apriori, in denen nichts, was zur Empfindung oder zum Begriff eines Gegenstandes gehört, angetroffen wird, und die wahren ästhetischen Elemente aller menschlichen Erkenntnis und Vernunft*” (kurziv u izvorniku).

stvo i posve suprotan Hegelovu vlastitom monizmu. Pri tome Forster, favorizirajući (s pravom ili ne) teorijsku i osobnu ulogu J. G. Herdera, ne zanemaruje samo Hegelovu ironičnu opasku o Herderovoj “zaboravljenoj metakritici” iz citiranog prikaza o Hamannu (Hegel, isto, 326), nego posve ignorira drugu, opozicijsku liniju jezično-filozofske motivacije kod Hegela koja se tiče analize znakovnosti. Imamo dovoljno razloga za uvjerenje da ona proizlazi iz Fichteova eseja “O jezičnoj sposobnosti i porijeklu jezika” [“Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache”] iz 1795.³² Njime je Fichte intervenirao kako protiv spomenute “metakritike purizma uma” J.G. Hamanna tako i Herderovih nazora o porijeklu jezika, s ciljem da osigura temelje za analizu nužne i apriorne strukture mišljenja i iskustva naspram kulturalnog historizma, koji za paradigmu jezičnosti svijesti uzima *historijske jezike*, i da nadoknadi manjak sistematske teoretizacije jezika kod Kanta. Kako ovdje nije moguće ulaziti detaljnije u sukob oko jezične kritike Kantova transcendentalizma na osnovama jezično-historijskog kulturalizma, treba vidjeti kako se on reflektira na produbljenje opće jezično-teorijske pozicije kod Hegela.³³

32 Za rijetke novije rasprave o tome utjecajnom, ali kasnije posve zanemarenom Fichteovu spisu, osobito o njegovim semiotičkim aspektima, v. opsežnu studiju s prijevodom Fichteova eseja na engleski u J. P. Surber (1996), *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy* (osob. pogl. 3, 6). Usp. također Vernon (2007), koji usprkos dvojnoj (historijskoj i univerzalističkoj) motivaciji kod Hegela ukazuje na konzistentnu jezično-teorijsku poziciju. Usp. osobito autorove opaske o odnosu između “metakritičkih” napada na Kanta kod Hamanna i drugih te Fichteove znakovno-teorijske prerade načela slobode u *Tathandlung* za kontekstualizaciju “hegelovske lingvistike”, 5–9. Za stariju raspravu o ovom Fichteovu eseju kod nas v. Nenad Mišćević, “Fichteova znakovna politika” u Mišćević (1977).

33 Tako Mišćević, polazeći od Derridinog otkrića “metafizičke ekonomije jezika koja jezik podvrgava primatu punine iskona, bića i nazočnosti” kod Husserla, Platona, Rousseaua i Hegela, zagovara u osnovi kulturalističku interpretaciju po kojoj Fichte zapada u dualizam Ja-svijesti i jezika te iznevjerava vlastite dublje uvide o političko-socijalno-antropološkom kao aprioriju jezika (1977: 130), o primatu intersubjektivnog nad subjektivnim, komunikacijske intencije pred jezičnim značenjem, čime je anticipirao stanovišta suvremenih anglosaksonskih filozofa jezika poput Searlea, Gricea i dr. Za kritiku Derridine pretpostavke o “metafizici nazočnosti” u semiologiji v. ovdje u nastavku.

Naime, iako Hegel bez sumnje upravo s argumentom *imenovanja* i *akta pokazivanja* napada i empiricistički realizam i Kantovski kritičizam, za prikaz *jezičnosti kao intrinzične naravi same percepcije*, a ne samo imenujućeg-deiktičkog odnosa spram svijeta, potrebno je više od kulturno-antropološke razine imenovanja. Izvođenja u *Fenomenologiji* daju dovoljan uvid u to da Hegel dijalektički razlaže *osjetilnu izvjesnost* na sastavne dijelove dovodeći time u pitanje pretpostavku o jednostavnom, predpropozicionalnom mišljenju ili zrenju kao da se radi o nekoj praprimitivnoj, jednostavnoj svijesti koja tek traži Adama da stvarima nadjene imena.³⁴ Osjetilna izvjesnost je *forma znanja* koja proizvodi mišljenje (*Meinung*), ona se *predstavlja* kao neposredno i istinito znanje na pretpostavci izvjesnosti kao neposrednog istinitog odnosa subjekta i objekta.

Pri bližem promatranju (*zusehen*), za Hegela se ta navodno neposredna istovjetnost osjetilne svijesti i pojedinačnosti u *Fenomenologiji* ispostavila kao dijalektički odnos u kojem su subjekt i objekt sintetizirani ili “posredovani” jedan drugim tako da je *ukinut* njihov *vlastiti bitak*. Kao što sada vidimo iz *Jenskih nacрта*, osjetilna izvjesnost, koja je u *Fenomenologiji* koristila opća imena *to, ovdje, sada, kuća, Ja*, predstavlja se kao neposredni odnos *usprkos tome* što je sama osjetilna svijest, čiji je ona izraz, već konstituirana *znakovno*, tj. jezično, tj. kao posredovana drugim. Osjetilna izvjesnost je, dakle, kao forma znanja lažna upravo *zato što još ne zna za istinsku konstituciju svijesti čiji je izraz* nego naprosto “samo misli” (tj. samo pomišlja predmete, intendira stvari). Ona *jest* u tome *da* samo misli, i pri tome *in actu* proizvodi iluziju o istovjetnosti između sebe i svoga sadržaja, misleći (*meinend*) da neposredno pomišlja (*meint*) predmet. Upravo zato će tek jezik opovrgnuti to njezino mnijenje. Da bi to mogao, jezik doista mora biti “istinitiji od mišljenja”. Ovdje taj Hegelov prividno zagonetni stav iz *Fenomenologije* dobiva nov i posve jasan smisao: jezik time prethodi samome sebi ukoliko se razumijeva kao *sila imenovanja: jezik nije ništa manje ni više nego znakovni karakter same svijesti koji prethodi moći imenovanja*. To ishodište Hegel naziva spektakularno “noć sopstva” i opisuje na sljedeći način:

“Taj bitak-za-mene, koji dodajem predmetu, to je ona noć, ono sopstvo u koje se uranjam, koje je sad izvučeno i predmet je meni samome — i ono što imam pred sobom, sinteza je toga dvoga, sa-

³⁴ Tako Koch (2008, 143–144) prešutno zamjenjuje izvjesnost sviješću: v. također Graeser (1998).

držaja i Ja (...) Ali nije se odvila samo sinteza, nego je ukinut bitak predmeta (...) On važi kao cijelo drugo, ima drugu bit. Sopstvo, drugo značenje. Ili, on važi kao znak. U znaku je bitak-za-sebe kao bit predmeta predmet” (JSE, 174).

Da bitak predmeta kao predmeta nije njegov nego je drugi bitak, naime, bitak za subjekt, te da je moj pravi predmet tek sinteza Ja i sadržaja, Hegel će, kao što smo vidjeli, reći ponovo 1807. u *Fenomenologiji*. To je ono što čini dijalektičku bit odnosa subjekta i predmeta u kojem su oba posredovani onim drugim; taj odnos je povijest osjetilne samoizvjesnosti.³⁵ No, u *Jenskim nacrtima* iz 1806. Hegel je već rekao što zapravo znači to da *predmet nije ono što jest*: njegov genuini bitak je sad bitak-za-mene, on važi kao nešto *cijelo drugo* (*ein Ganzes anderes*). On ima značenje, odnosno — važi kao znak. U znaku, dakle, bitak-za-sebe, koji je taj dijalektički odnos i bit predmeta, sad je ono što zapravo “imam pred sobom” — predmet. Isto tako, ono što određuje pravi bitak predmeta, taj bitak-za-sebe (*Fürsichsein*), jest posve drugi bitak, sinteza Ja i sadržaja, *znakovnost*. Znakovna bit predmeta, njegov cijeli drugi bitak-za-sebe, koji je dan u sintezi onoga Ja i sadržaja, jest ono što stvar (*Ding*) čini predmetom (*Gegenstand*). Znakovnost, odnosno to da važi kao znak, jest ono po čemu stvar uopće jest predmet i po čemu ga ja mislim. Znak je tako, da dopunim Hegelovu noćnu sliku, krijesnica u noći prvog sopstva.

Taj primarni smisao znakovnosti kao posve drugog bitka onog osjetilnog, koji tvori njegov bitak kao značenje, tj. da važi kao nešto drugo od stvari naprosto, Hegel će razraditi još preciznije u drugom izdanju *Enciklopedije* (1830) u stavu o zoru (§ 458):

“Međutim zor ne važi u tome identitetu kao pozitivan i kao ono što predstavlja sebe nego nešto drugo. Zor je slika koja je u sebe primila neku samostalnu predodžbu inteligencije kao dušu, njegovo značenje. Taj zor je znak.”

Odmah potom, u pisanom dodatku, Hegel definira znak i navodi slavni primjer piramide koji će preko kritike Jacquesa Derride napraviti veliku karijeru:

35 “Odatle se vidi da dijalektika osjetilne izvjesnosti nije ništa drugo do jednostavna povijest njezina kretanja ili njezina iskustva, a osjetilna izvjesnost sama nije ništa drugo do samo ta povijest” (FD, 72; PhG, 90).

“Znak je bilo koji neposredni zor koji predstavlja neki posve drugi sadržaj nego onaj koji ima za sebe — piramida u koju je preseljena i sačuvana strana duša.”

No, čini se da Hegelovo razumijevanje znakovnosti zora, koliko god se činilo naivnim iz današnje perspektive, izmiče tipičnoj cirkularnosti semiotičke definicije znaka.³⁶ Zor nije znak tek zato što stoji za nešto drugo u svijetu na što upućuje, nego zato što već kao zor jest drugi sadržaj, druga bit stvari koja je čini predmetom: zor već jest znak kao diferencija *spram* sâma sebe u *samom mentalnom elementu*, koja takoreći otvara prostor za kretanje misli, što znači: za refleksivni rad svijesti koji je autorefleksija. U Hegelovoj analizi bitka-za-sebe, koji je očito djelatna (fichteanska) sinteza Ja-svijesti i sadržaja, znak je dakle ime za *inherentnu razliku* unutar primarne strukture same svijesti koja *nije identitet* Ja-sadržaj nego upravo sinteza razlike, ono po čemu je bitak predmeta ukinut i u čemu je bitak predmeta *drugi nego njegov* (“ein anderes als sein Sein”). Znak je, dakle, semiotičko ime za tu unutrašnju razliku svijesti i sadržaja po kojoj svijest uopće postaje refleksivnom, razliku u bitku-za-sebe u kojem predmet nije naprosto dan nego važi kao predmet. Rečeno modernim žargonom kulturalnog materijalizma (v. Šporer, ovdje), znak je ‘mentalitet’ zora odnosno, njegova istinska mentalna reprezentacija. Znak je tako sad taj drugi i istinitiji bitak predmeta u kojem je ukinut “njegov vlastiti bitak” i koji kazuje da Hegelov bitak-za-sebe predstavlja zapravo *diskurzivnu* strukturu. To je ono što će se u *Fenomenologiji* pokazati kao gibanje ili “vlastita povijest” svijesti, dinamički uspostavljeno polje koje se stvara kretanjem “oprostorenja” ili samoodnošenjem svijesti, hod samosvijesti.³⁷

36 Za teškoće oko definiranja znaka i naslijeđeni problem cirkularnosti v. npr. David Lidov (1998), “Sign” u *Oxford Encyclopedia of Semiotics*, 572–575. Za kontekstualizaciju Hegela prema “saussureovskoj lingvistici” i definiciji znaka kao dvostranog psihološkog entiteta, sastavljenog od ‘označenog’ (subjektivni pojam ili ideja) i ‘označujućeg’ (artikulirani glas ili zvučni obrazac) v. Vernon (2007), 12–13.

37 J. Derrida koristi figuru “oprostorenja” (*éspacement*) za kritiku “temporalne lokacije” kod Aristotela i Hegela kao izraza metafizike prezencije. Usp. J. Derrida (1972), “Les puits de la pyramide” (moja kritika u Mikulić 1987, *Sein, Physis, Aletheia*.) Za diskusiju o sada i ovdje kod Hegela kao “jezičnim indikatorima” koji označavaju ekstenzije u prostoru i vremenu, a ne samo subjektivne forme, v. Koch (2008), 144.

To da je bitak-za-sebe ili *bit* predmeta u znaku, znači da je najjednostavnija svijest već konstituirana na *unutrašnjoj razlici* između Ja i sadržaja, a ne na njihovu identitetu. Svijest je dakle konstituirana na istoj razlici koja omogućuje funkciju znaka: svijest je stukturirana kao znak, tj. kao drugo od same sebe, ona je dinamička struktura upućivanja ili diskurzivnost. Prije nego što postane pojavni jezik u smislu sile imenovanja, koja će unutrašnjim formama mašte dati izvanjski bitak, Hegel nam govori da su već same forme znakovi ili diferencijalna bit svijesti. Diskurzivnost je njezin *fundamentalni* karakter. Upravo to nam kazuju *Jenski nacrti*: znakovnost je *bit* predmeta jer, iako još samo iznutra, ona predstavlja sintezu diferencije i upućivanje na drugo od sebe. To znači, početak svijesti (“noć sopstva”) i sâm je rezultat već odigranog kretanja između Ja i predmeta, kretanja u kojem Ja *dodaje* predmetu ‘bitak-za-mene’ i time ukida i bitak predmeta i svoj bitak kao suprotstavljenog Ja. Bitak-za-sebe je nov odnos u kojem su Ja i sadržaj predmeta sintetizirani, a ne naprosto identični. Ova početna znakovna struktura bitka-za-sebe rezultat je dijalektičkog kretanja svijesti između Ja i predmeta, povijest ukidanja njihova posebnog bitka. Početak je kao rezultat sâm taj *cijeli drugi bitak* ili *značenje*, i takav tvori osnovu jezičnosti svijesti uopće.

IV. Idealizam i ‘još štošta’...

Taj odnos u kojem stvar naprosto “više nema nikakvu vlastitu vrijednost”, u kojem je njezin bitak sâm Ja, čista ili formalna nutarnost svijesti u kojoj je stvar postala predmetom tako da je predmet *za* Ja, Hegel naziva “idealizmom koji postaje predmetom sebi”³⁸. Ali taj idealizam ne karakterizira samo ukinutost stvari u predmetu *za* Ja, već također obrnuto. Ja kao bitak-predmeta-za-mene, sadržano je sad u tome novom predmetu, iako još samo iznutra: “Ja je ovdje, kao nutarnost stvari, i sâm predmet, još je ta nutarnost stvari odvojena od bitka Ja, ono još nije općost ili stvar postavljena kao stvar” (isto). Ovdje, u “noći sopstva” Ja je doduše još “sâmo moje” i još “sâmo mišljeno” (“nur gemeint”), ono nije došlo dotle da sebi važi kao predmet, kakvo smo vidjeli da će biti na djelu u *Fenomenologiji*. Da bi to postalo, taj “idealizam” ili “neposredna nutarnost”, u kojoj je stvar samo unutrašnji predmet koji “zrijem kao znak, značenje, refleksiju u sebi”, mora stupiti u posve drugi bitak (*Dasein*), postati izvanjska. Taj po-

³⁸ Usp. JSE, 174: “sein Sein ist Ich selbst — Idealismus, der sich Gegenstand wird.”

vratak u bitak (“Rückkehr zum Sein”), opisan kao postajanje cijele te neposredne nutarnosti izvanjskom, realnom, Hegel je upravo nazvao *jezikom kao silom imenovanja*. Ona je ta koja sad ono čisto nutarnje, uključujući i sâmo Ja, postavlja kao bivstvjuće, kao stvar, kao zbiljsko (174–175). Otud jasno vidimo da je ta Hegelova “noć sopstva” prepuna svijetlećih tragova unutrašnjih diferencijacija zbog kojih njegova analiza pokazuje još štošta drugo pod imenom *idealizma*.

Ona se ne iscrpljuje u kulturno-antropološkoj analizi po kojoj jezik odjednom nastupa kao funkcija imenovanja koja u liku prvog govornika Adama pridijeva imena gotovim mentalnim slikama, vezuje ih za stvari u svijetu i tako nutarnji subjektivni svijet čini objektivnim. Naime, “jezik najprije govori toj noći sopstva”: izvanjska sila imenovanja (ili “ton moga glasa”) realna je već kao unutrašnja funkcija koja ‘noć sopstva’ čini diferencijalnom strukturom ili refleksivnim prostorom i time svijest uopće čini sviješću. Suprotno dualističkoj koncepciji, koju M. Forster pripisuje Hegelu u *Enciklopediji*, a po kojoj jezik nastupa kao imenovanje koje *naknadno* dopunjava već obavljeni rad svijesti na tvorbi *definiranih* unutrašnjih značenja, Hegel zahvaća dublje od takve predodžbe, kako to dovoljno jasno posvjedočuju i *Jenski nacrti* i *Enciklopedija*: ime nije tek treći element koji vezuje predodžbe u svijesti za predmete u svijetu; štoviše, ime je ono kroz što se *predmet rađa* kao bivajući iz Ja (JSE 175).³⁹ Imenovanje je *proizvođenje* predmeta u kojem je *ukinut bitak* obadvoga po sebi, onog vanjskog i unutrašnjeg, stvari i Ja, a ne tek fiksiranje gotove mentalne slike u svijesti da bi je Ja moglo primijeniti na stvari u svijetu. Ime moramo vidjeti kao nešto po čemu mentalna slika ili reprezentacija uopće jest re-representacija nečeg, po čemu ona *važi* kao reprezentacija, po čemu Ja *zna* za njezin status reprezentacije i po čemu je shvaća kao *predmet* koji ima *važenje*, a ne uzima kao stvar naprosto. Taj refleksivni ulog upravo je njezin *znakovni* karakter upućivanja na drugo, *drugobitak* koji znači lišenost vlastitog bitka, diferencija koja omogućuje “kretanje svijesti”, autorefleksiju, njezino samoodnošenje, samo-opredmećenje: “Duh se odnosi prema samome sebi”. Drugim riječima, iako jezik kao sila *imenovanja* daje izvanjski, realni bitak onom unutrašnjem ili “idealizmu koji je sebi predmet”, ime u “višem smislu” termina *postavlja predmet* u nje-

39 JSE, 175: “Durch den Namen ist also der/Gegenstand als seiend aus dem Ich heraus geboren. — Dies ist die erste Schöpferkraft, die der Geist ausübt.”

govoj određenosti već u *unutrašnjoj jezičnoj upotrebi*, takoreći.⁴⁰ Tako je za Hegela i 'magarac' najprije samo "ton moga glasa" koji stvarnom magarcu govori što je njegov bitak.⁴¹

Odatle se bolje razumije zašto Hegel u *Fenomenologiji* uopće navodi jezik kao potvrdu općosti iako ju je analiza intendiranja predmeta (*Meinen*) već ispostavila. Riječ je najprije, prema širokom slaganju, o romantičkoj afirmaciji *jednakoizvornosti* jezika i mišljenja (v. Westphal, Taylor, Forster). No, *Jenski nacrti* donose "štošta" više: riječ je o tome da je sâma svijest, kapacitet mišljenja (*Intelligenz*), *strukturirana znakovno ili diferencijalno: Ja jest sebi drugo* i to je razlog da se za Hegela *predmet rađa iz Ja kroz jezik* (tj. riječ, ime). Stoga nije dovoljno konstatirati da Hegel prevladava dualitet subjekta i objekta u smjeru neo-spinozističkog, herderovskog "monizma duha" (Forster 2011, 147 id.) ili "neutralnog monizma" (Koch 208, 144).⁴² Naprotiv, moramo zaključiti da je Hegelov "monizam duha" *intrinzično kvalificiran karakterom znakovnosti*, tj. razlikom i ne-identitetom kao svojim realnim momentom. On je taj koji je ukinuo navodni dualitet subjekta i objekta već u samom začetku; štoviše, dualitet Ja i stvari naprosto za Hegela je samo analitička *pretpostavka* koju reflektirajuća svijest pret-postavlja kao bitak stvari *prije* njezine sinteze s Ja u predmet.⁴³

⁴⁰ Smisao Hegelova razlikovanja između imena "u višem značenju" i imena kao "vrlo površnog duhovnog bitka" preciznije se vidi u nastavku elaboracije o znaku u *Enciklopediji* (§ 459), gdje je riječ o običnom, leksikalnom znaku koji ima antropološki, fizičko-psihičko-fiziološki i gramatički aspekt i formu razuma (v. *Enzyklopädie* III, 271). Za podroban prikaz ovih dviju razina Hegelove jezične teorije v. Vernon (2007), pogl. 2. Usp.: "Language can be studied in Hegel as the dialectical relation between linguistic form and content, grammar and lexicon, Logik and Geist. This has the advantage of making language itself dialectical, rather than a mere extension or example of the dialectics of consciousness/world or individual/community" (16).

⁴¹ Feuerbachova ironična figura o magarcu Bileamu koji je "tisućljećima prije izbrbljao spekulativnim filozofima najdublju tajnu njihove filozofije" i to na "njihovu maternjem jeziku" (v. *Das Wesen des Christentums*, pogl. 22, GW 397) odnosi se vjerojatno na Hegela.

⁴² Za noviju diskusiju u analitičkoj filozofiji jezika upućujem na John McCumber (2006), "Sound-Tone-Word. Towards a Hegelian Philosophy of Language" u Surber, ur. (2006), 111–125.

⁴³ Za idejno-povijesnu diskusiju o velikom i odlučujućem Herderovom (te posredno Spinozinom) utjecaju kako na Hegelovo shvaćanje jezika tako na sâm pojam duha, koji "objedinjuje prirodu i čovjeka" te na



Taj kvalificirajući moment, koji je u *Fenomenologiji* iskazan *negativno*, kao ono istinitije koje *opovrgava* naše vlastito mnijenje-u-izvjesnosti, sad u *Jenskim nacrtima* vidimo u *pozitivnom* smislu: jezik ne samo da potvrđuje mišljenje i nije samo sila imenovanja jednakoizvorna s njime, nego *jezik kao znak uopće omogućuje mišljenje*. Mišljenje je, naime, strukturirano znakovno, kao jezik.⁴⁴

Iako Hegelovu raspravu o jeziku u *Jenskim sistemskim nacrtima* iz 1806. i njezinu primjenu u formi opaske u *Fenomenologiji* (1806/07.) moramo gledati kao sastavni dio tadašnjeg intelektualnog konteksta romantičke ili historijske filozofije jezika u rasponu od J. G. Herdera, G. Hamanna, F. Schleiermachera, F. Schlegela, W. von Humboldta i njihove kritike Kantova transcendentalizma, s tom uvriježenom pretpostavkom nije, po mome mišljenju, zahvaćena i temeljnija razina shvaćanja jezika romantičke škole koja se dade otvoriti s Hegelom. Ona je osobito relevantna i za Schleiermachera, a leži u teoriji *znakovnosti mišljenja*.⁴⁵ Protivno očekivanjima, taj aspekt evidentno mijenja deklarirani karakter Hegelova “idealizma” osjetilne svijesti dajući mu duboku realističku crtu. Utoliko nije nimalo čudnovato što znakovno-teorijski temelj kulturno-antropološke filozofije jezika romantičara ostaje uglavnom neprepoznat kako u svojoj funkciji semiotičke teorije svijesti tako i u historijskoj genezi iz Platonova *Teeteta* (184–187), gdje Platon *sintezu* kategorijalne i osjetilne građe duše u *općem* izričito smatra jezičnom moći (τῆς γλώσσης δύναμις) a njezine različite forme naziva jezičnim terminima σημείον, τύπος, ὄνομα, συλλογισμός; one

.....

konsenzualni (tj. kulturni) pojam istine v. Michael N. Forster (2008), “Das geistige Tierreich”; izvorno u M. Forster (1998), *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Usp. također Forster (2010) i (2011).

44 Ovu lacanovsku formulu dovoljno je razumjeti kao ukazivanje na temeljni karakter diferencijalnosti samog mišljenja, koji kod Hegela seže dalje od leksičkog dijela jezika kao “površnijeg bitka duha”. Usp. J. Lacan (1966), *Écrits*, 269, 868: “...nesvjesno je strukturirano kao jezik” ili “simptom je strukturiran kao jezik”. Za anticipacijsku ulogu Hegela prema psihoanalizi v. Jon Mills (2002), *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, osob. “Hegel's Dialectic and Process Psychoanalytic Thought” i “Dialectical Psychoanalysis”, s. 194–202.

45 Za novije rasprave o Schleiermacheru usp. citirani rad Forster (2010), 323–468; također M. Frank (1980), “Schleiermachers Sprachtheorie”. Za odnos Nietzscheova strukturalno-determinističkog shvaćanje jezika nasuprot Schleiermacherovu individualizmu, koji je prema Forsteru (2008: 408) također herderovsko nasljeđe, v. M. Frank (1984), *Was ist Neostukturalismus?* (pred. 13).

označavaju različite jezične razine (izražajnu, konceptualnu, sintaktičku) pri čemu mjesto istine osjetilne pojedinačnosti nije njezin bitak (*ousía*) nego upravo 'silogizam' ili jezična sveza.⁴⁶

Iz Hegelova materijala, kao i iz Platonova *Teeteta*, možemo s dovoljnom jednoznačnošću vidjeti da to povezivanje nije naknadna jezična radnja imenovanja gotovih mentalnih datosti ili reprezentacija stvari. Hegel ga je prethodno već prikazao kao sintezu Ja i predmeta koja njihov posebni vlastiti bitak ukida u bitku-za-sebe, uslijed čega predmet *već* važi kao znak i značenje u samoj svijesti. Otud je povezivanje tek slab izraz za opis dubljeg semiotičkog procesa koji Hegel iskazuje u analizi osjetilne svijesti u *Jenskim nacrtima*. Upravo su ti materijalno-lingvistički momenti — znak, značenje, ton, glas, ime — nosioci procesa u kojem se ne povezuju samo noumenalne kategorije i osjetilna građa iz osjetila, kako se u filozofiji uvriježeno tumači funkcija jezika. Štoviše, jezik strukturira obje strane: naime, i *noumena* ("čiste kategorije") već *jesu* imena kao što zorovi *već* *jesu* znakovi. Tu fundamentalnu strukturirajuću funkciju jezika u tvorbi zorova i *noumena* i Platon i Hegel prikazuju spektakularnim retoričkim figurama: "razgovor duše sa samom sobom" i "jezik govori sopstvu".⁴⁷

M. Forster u svojoj velikoj monografiji o filozofiji jezika njemačkog idealizma vrednuje taj razvoj kod Hegela u srednjem periodu *Enciklopedije* (1807–1827), za razliku od ranijeg jenskog perioda i posve kasne faze (1827–1831), koja se prepoznaje u Hegelovim recenzijama

⁴⁶ Novije tematizacije te jezično-teorijske veze jedva da prepoznaju semiotičke aspekte jezika i općenito ostaju na sugestiji o "povezivanju jezika i čistih kategorija". Usp. Westphal (1979), 90 (bilj. 45): "A similar linking of categories and language"; također Graeser (1998), 43; opširnije u Graeser (1985), "Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Wahrnehmung im 'Theaitet'". Usp. Silverman (1990), "Platon on Perception and 'Commons'" koji tezu o jezičnosti mišljenja izričito definira kao analogiju riječi i pojma i kao istovjetnost značenja i intencije te smatra pojmovnu analizu dovoljnom osnovom za objektivnost znanja (v. 148, bilj. 2).

⁴⁷ Umjesto opsežnijeg dokumentiranja veze između Hegelove analize u *Jenskim nacrtima* i Platonova *Teeteta* na semiotičkoj razini ovdje u završnici upućujem na, prema mome znanju, malo recipiran i zapostavljen rad o *Teetetu* u R. Rehn (1982), *Der Logos der Seele*, osob. "Sprechen und Denken ('Theaitet')", s. 44–89. Pored teorije imenovanja u *Kratilu* i teorije suda u *Sofistu*, autor istražuje jezični temelj mišljenja u *Teetetu* koji predstavlja Platonovu jezično-teorijsku autoreviziju primata oka i viđenja iz ranijih dijaloga, poput *Države*.

o filološkim radovima G. Hamanna i A. v. Humboldta, kao teorij-sku regresiju, pad iz monizma u dualizam i udaljavanje od Herdera (Forster 2011: 156–157). Premda ovdje ne mogu ulaziti u detaljnije razmatranje ovih idejno-historijskih teza, ne može se ostaviti ne-komentirano sljedeće. Osim što vidimo suprotno, naime da Hegel i u najkasnijoj verziji *Enciklopedije* (§§ 458–464, izdanje 1827. i 1830.) zastupa poziciju iz ranih *Jenskih nacрта*, očigledno je riječ o dublje postavljenoj *semiotičkoj* razini jezične analize *svijesti* koju Forster ne prepoznaje kod Hegela, ostajući kod površnijeg otkrića funkcije *imenovanja*. Slično kao što i Westphal samo apostrofira vezu između Hegela i Platona po “sličnom povezivanju” kategorijâ i imenâ, i Forster se tek usputno referira na slavni rad Jacquesa Derride o Hegelovoj semiologiji⁴⁸, korigirajući pri tome samo Derridinu “inače oštru i ispravnu kritiku dualističke teorije” jezika i identiteta kod Hegela zbog neprepoznavanja Herderovog monizma kao “filozofski atraktivnije pozicije” (Forster 2011: 161).

Nadalje, ne treba zanemariti da Jacques Derrida pretpostavlja da citirani Hegelov stav o *zoru kao znaku* u *Enciklopediji* ponavlja figuru metafizike prezencije i anticipira temelje buduće semiologije koja će nastati istovremeno, iako na različitim motivima, sa Husserlovom fenomenologijom i reformiranom lingvistikom de Saussurea.⁴⁹ No, Derrida uočava kod Hegela moment u teoriji zora koji je odlučujući za semiologiju, ali izdvaja Hegela iz metafizičke teorije prezencije u koju ga je upravo postavio. To je moment *heterogenosti* zora spram onoga što predstavlja, ili, kako Hegel kaže, “posve drugi sadržaj nego što ga on ima”. Riječ je, kako priznaje Derrida, o momentu *razlike* zor-predmet, a ne i *identitetu* u reprezentaciji, makar i samo u obliku adekvacije. Taj anticipirajući moment buduće saussureovske lingvističke semiologije kod Hegela je — kako pokazuje lingvistički (leksički) § 459 *Enciklopedije* — arbitrarnost ili proizvoljnosti u odnosu znaka i označenog, tj. zora u svijesti i onog drugog, “posve različitog sadržaja”. Ali upravo to je isti moment koji, prema Hegelu, donosi “veći stupanj slobode duha” u samom znaku kao *predmetnom odnosu* koji je *samoodnošenje duha*.⁵⁰

⁴⁸ J. Derrida (1972), *Marges de la philosophie*, “Les puits de la pyramide: introduction à la sémiologie de Hegel”.

⁴⁹ Usp. također “Le cercle linguistique de Genève” u Derrida (1972).

⁵⁰ Već sâma Hegelova formulacija upućuje na spekulativni moment slobode u Fichteovoj teoriji arbitrarnosti znaka u njegovu eseju o jeziku iz 1795. O tome Surber (1996), osob. 32–39; Vernon (2007), 7 (v. naprijed).

Na tome mjestu Derridi, po mome mišljenju, izmiče bitan element u vrednovanju te razlike kod Hegela u odnosu na metafizičku tradiciju. Vidjeli smo već na Hegelovu izvođenju u *Jenskim nacrtima* da razlika zor-predmet nije izvanjska razlika između reprezentacije i stvari, nego je razlika *u samom zoru*. Zor naime već važi kao znak; znakovnost zora je ono što stvar uopće čini predmetom za subjekt.

Otud razlika koju Derrida priznaje Hegelu seže dublje nego što Derrida prepoznaje. Ignorirajući da je diferencija zor-predmet u *Enciklopediji* zapravo diferencija *u samom zoru*, Derrida previđa da “metafizička prezencija” zora u svijesti znači *ukinutost* bitka ili *danosti* zora u bitku-za-sebe. Ta ista unutrašnja razlika zora, ispostavljena u *Jenskim nacrtima*, potvrđuje se u § 458 *Enciklopedije* i nastavlja u “lingvističkom” (leksičkom) § 459, tj. na vanjskom, “antropološkom materijalu jezika”, u razlici slova i ikone. Kao razlika u udaljenosti znaka od reprezentacije sadržaja (mentalne slike, predstave), ona je ujedno i razlika u stupnju “slobode duha”. Upravo zbog toga Derrida previđa, nadalje, *dubinu* Hegelove analize znakovnosti zora. Štoviše, on je kvalificira kao anticipaciju kasnije semiologije da ne bi kod Hegela morao prepoznati anticipaciju svoje figure *différance* koja pod imenom *trag* (*trace*) prethodi svakom znaku.⁵¹

Ne ulazeći ovdje dublje u Derridine bojazni od teoretizirajućih objektivacija koje mu je sâm Hegel u prvim pasusima Uvoda u *Fenomenologiju* objasnio kao *strah od istine*, Hegelova detekcija diferencijalnog karaktera bitka-za-sebe, koji ukida posebnost bitka i na strani predmeta i na strani Ja, nije nužno opredmećujuća semiološka analiza jezika, a sigurno to nije na način lingvističke znanosti.⁵² Kao proces samoiskustva svijesti ili proces “njezine vlastite povijesti”, Hegelova analiza — slično kao i Schleiermacherova izvođenja da znakovnost uopće čini misao mišlju te diskusije u širem romantičkom krugu o značenju u jeziku i prevodivosti između jezika — predstavlja bez daljnega anticipaciju kasnije reformirane lingvistike de Saussurea, čak i

⁵¹ Sličan previd bliskosti, koji nalikuje na manevar izbjegavanja, može se kod Derride ustanoviti po mome mišljenju i na Platonovoj teoriji znaka u *Teetetu*. Usp. J. Derrida (1972), “La pharmacie de Platon”, s. 116 i.d. Za bliskost Hegela i Derride u shvaćanju označavanja i komunikacije v. Jim Vernon (2007), 127.

⁵² Za načelni odnos jezične znanosti i spekulativne filozofije v. H. Gipper i P. Schmitter (1985), *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik*; usp. i Derrida (1972).

u izravnim personalnim vezama.⁵³ Ali ona je kod Hegela spekulativno-filološka analiza u kojoj je jezik i teorem i filozofem, predmet i medij filozofskog diskursa.⁵⁴ Taj konglomerat romantičkih ideja oblikovao se kroz kritički rad na antičkoj (grčkoj, indijskoj i hebrejskoj) jezičnoj građi, osobito na refleksijama o jeziku, i obuhvaća tu građu kao svoj *vlastiti konstitutivni dio* i *vlastito stanovište*, eksplicitno i još češće implicitno. To se napose odnosi na Platonove dijaloge koji su ujedno predmet i medij nove filozofije jezika, o čemu dovoljno svjedoče kako programski spis Friedricha Schlegela “Filozofija filologije” iz 1797. tako i Schleiermacherove refleksije uz njegove prijevode Platonovih dijaloga.⁵⁵

V. Epilog: materijalnost na ‘idealizmu Ja’?

Što se ovdje teorijski zapravo događa? Kad Hegel kaže da je zor znak jer “predstavlja jedan posve drugi sadržaj nego što ga ima sâm”, onda on ne anticipira toliko modernu lingvističku semiologiju, kako inzistira Derrida, koliko ponavlja ono isto što govori sva semiotička epistemologija, od Platona preko Aristotela i srednjevjekovnih filozofa do Lockea i današnjih filozofa uma: naime to da naši mentalni sadržaji, opažajni i perceptivni u prvom redu, nisu sâm objekti nego predstave ili reprezentacije objekata. Takva Hegelova tvrdnja bi svakako bila zališna i banalna kad ne bi sadržavala više nego što izriče, jer nitko odrastao i jezično kompetentan ne misli zaista da mi u glavi imamo stolove, slonove i kompjutere, već njihove supstitute, tj. ono što stručno zovemo reprezentacijama, a manje stručno slikama, predodžbama i pojmovima.

⁵³ Tako Frank (1984), *Was ist Neostukturalismus?* navodi da je de Saussure studirao u Berlinu kod historijskog filologa H. Steinthala, Schleiermacherova učenika i nasljednika.

⁵⁴ Za noviju raspravu v. Angelica Nuzzo (2006), “The Language of Hegel’s Speculative Philosophy”; također J. Vernon (2007), osob. “Language and Speculative Philosophy”, s. 130–133.

⁵⁵ Usp. Friedrich Schlegel, “‘Philosophie der Philologie’, mit einer Einleitung herausgegeben von Josef Körner,” *Logos*, 17 (1928). Za ulogu Schlegela i Schleiermachera u oblikovanju opće teorije filozofskog dijaloga na temelju interpretacije Platonovih dijaloga i negiranja Platonova nepisanog učenja usp. diskusiju o odnosu između filozofske i historijske hermeneutike u Hans J. Krämer (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike* (osob. I. dio, “Teorija dijaloga”).

Ali baš to banalno upućuje na bitnu razliku koju tražimo kod Hegela u odnosu na tzv. metafizičku epistemologiju: dok pod reprezentacijom predmeta u svijesti tradicionalna epistemološka teorija podrazumijeva slike predmeta i zahtijeva da one imaju ista svojstva kao i druge tvorbe intelekta — jasnoću i odjelitost i određenost, tj. da reprezentiraju stvari ‘clare et distincte’ — Hegel upravo u tome vidi razlog zašto “psihologija i logika stavljaju znak negdje na kraj znanja” kao izvanjski i zanemariv dodatak navodno već gotovoj, točnoj reprezentaciji predmeta u svijesti (v. *Enciklopedija* § 458); one traže, štoviše, da i sâm znak, tj. jezik, ima iste značajke kao i reprezentacije (točnost, nedvomislenost, jednoznačnost, matematičku operabilnost).⁵⁶ Umjesto takvog teorijskog, izvanjskog postvarenja jezika, Hegel je kroz povijest kretanja svijesti u *Jenskim nacrtima* i u *Enciklopediji* dijalektički rastočio dogme o sâmim reprezentacijama: one počivaju na *intrinzičnoj diferenciji* unutar samog zora, a ne na identitetu predmeta (*Gegenstand*) i stvari naprosto (*Ding*). Na toj se osnovi gradi *značenjski* karakter *predmeta* a s njime i *diferencijalni, otvoreni* koncept smisla.⁵⁷ Time dolazimo do točke na kojoj horizont Hegelove teoretizacije zora kao znaka, i znaka kao predmeta u kojem Ja “dodaje” predmetu bitak-za-mene i postaje sebi predmet, moramo gledati kroz njegov pojam *cjeline*. Hegelov stav vrijedi ponoviti:

“Time dolazimo dotle da se *cjelina* same osjetilne izvjesnosti postavi kao njezina *bit*, a ne samo kao jedan njezin moment, kao što se dogodilo u oba slučaja...” (FD 70, PhG 87).

Pojam *cjeline*, *potpunosti* ili *totaliteta* — taj valjda najozloglašeniји od svih Hegelovih pojmova — pokazuje što je istina one sâme općosti, koja je bila ispostavljena kao istina osjetilnih posebnosti u formi *izvjesnosti* i pogrešno shvaćena kao posljednja riječ: ono što važi za pojedinačno kao moment *cjeline* — naime, da je ono negirano posredstvom

⁵⁶ To su ujedno i opći zahtjevi racionalističke teorije jezika, značenja i znaka, od antike preko moderne filozofije do suvremenosti. Za anglosaksonski empirizam v. Susan Haack (1994), “Dry Truth and Real Knowledge: Epistemology of Metaphor and Metaphor of Epistemology”. Usp. moju diskusiju u B. Mikulić (2004), “Porečena metafora. Napomene uz prevođenje *Levijatana*”.

⁵⁷ Usp. također Vernon (2007), 129: “Hegels philosophy of language both affirms the hermeneutical ideal of Gadamer as the presupposition and telos of dialog, and acknowledges the inevitable deferral of this goal articulated by Derrida”.

cjeline — važi i obrnuto za samu općost kao karakter cjeline. Odnos cjeline i dijelova nije prethodna pozitivna danost cjeline u odnosu na dijelove niti je ona indiferentan zbir dijelova. Cijela je samo ona potpunost (“ganze Vollständigkeit”), kako se Hegel izražava u *Fenomenologiji*, koja to postaje preko negativnog odnosa sa svojim momentima, kroz međusobno negiranje cjeline i dijelova. Cjelina je povijest dijalektičkih, negativnih odnosâ, i zato je dinamički pojam. To je ono “još puno gore” na Hegelovu pojmu totaliteta (Westphal) i upravo to se dobro vidi na analizi navodno najjednostavnijeg i najprimitivnijeg oblika svijesti pod nazivom osjetilne izvjesnosti na samom početku *Fenomenologije duha*. Samo cjelina osjetilne izvjesnosti sadrži istinu o njoj, a ne njezini pojedini momenti, objekt ili subjekt. Osjetilna izvjesnost je kretanje odnosâ svojih momenata ili svoja vlastita povijest, a ne historijsko završeno i prevladano stanje svijesti.

Cjelina, koja je zbiljsko opće, ne označava gotovu ukupnost momenata već dijalektički odnos subjekta i objekta kao momenata, jednog Taj i jednog To; oboje u osjetilnoj izvjesnosti jesu samo kroz ono drugo, oni jesu kao drugi bitak nego što ga sami imaju. Cjelinu, dakle, ne možemo misliti kao zadanu ukupnost odnosa već kao višak koji se uspostavlja kroz samo prolaženje dijelova, u kojem oni uopće postaju njezini dijelovi upravo prolaženjem, baš kao što su se momenti sada i ovdje u *Fenomenologiji* “održavali” kao preostatak promjene konkretnih sadržaja (noć-dan, stablo-kuća). Zbiljsko opće dakle nije logički pojam univerzalnog iz filozofske tradicije, kojim Hegel navodno, kako će tvrditi Feuerbach, a s njime i “svi mi do danas” (Löwith), supstituirao stvarnost. Opće je realni karakter već one “noći sopstva”, u samom zametku svijesti, koje postaje logičkim u povijesnom diskursu njezina samoiskušavanja. Ne postoji, i ne može postojati, nikakva neposredna apsolutna danost predmeta u zamjedbi; zamjećivanje je uvijek zamjećivanje konkretnog kao općeg, osjetilnog kao pojmovnog, individualnog kao zajedničkog svima, subjektivnog duha kao objektivnog. Oni su ukinuti u svome vlastitom bitku tako da su međusobno posredovani drugim.

Upravo taj Hegelov stav anticipira Feuerbachov zahtjev da “cjelovit čovjek”, a ne transcendentalni ego, bude onaj koji osjetilno zamjećuje. Upravo je jezik u općem smislu *diskurzivnosti* medij povijesnosti kojim čovjek ugrađuje u proces tzv. prirodnog spoznavanja (kroz osjetila, pamćenje i razum) ono što nazivamo značenjem, tradicijom i poviješću i što strukturira naša očekivanja koja unosimo (zapravo sintetiziramo) u percepciju. Upravo to je teorem romantičke filozofije jezika

koji, povrh svega rečenoga, naznačava i mjesto rođenja hermeneutike spoznaje na kritičkim razvalinama epistemologije.⁵⁸

Stoga s obzirom na Feuerbachovu kritiku i njezino izvanredno značenje u posthegelovskom razvoju filozofskih ideja vrijedi još jednom potcrtati zabludu koja je u posvemašnjoj koliziji ne samo s Hegelovim retorički ambivalentnim argumentom jezika iz *Fenomenologije* već upravo s njegovom analizom istine u osjetilnosti. Koncept osjetilnosti kao *neposrednog* odnosa mišljenja-u-egzistenciji kritizirao je, kao što je poznato, Marx idejom o *teoretičnosti* osjetila u tzv. “Ranim radovima” iz 1844.⁵⁹ Marxova figura o teoretičnim osjetilima ne crpi se iz Feuerbachova koncepta *apriorne* danosti materije i *neposrednog* osjetilnog odnosa čovjek-svijet, koji on naziva metafizičkim a koji čini temelj Feuerbachove kritike Hegelova “apstraktizma”. Suprotno tome, Marxova figura teorijskih osjetila referira se s dovoljnom jasnoćom i otvorenošću upravo na dijalektički koncept *povijesnosti* u Hegelovoj analizi osjetilne izvjesnosti kao dvostruko *posredovanog* odnosa koji uopće konstituira i subjekt i objekt te subjekt i druge subjekte. Odnosno, Marxova osjetila su onoliko feuerbachovski “stvarnosna” koliko izražavaju hegelovsku *dijalektiku* inherentnu osjetilnoj izvjesnosti: naime, ukoliko su subjekt i objekt oduvijek već ukinuti u svome *posebnom* bitku, tj. *posredovani* jedan drugim i *uspostavljeni* u “cijeloj potpunosti” odnosâ koja im daje *povijesnu*, a ne metafizičku zbiljnost.

To je cjelina u kojoj historijsko određenje subjekta kao govornika nekog konkretnog historijskog jezika, kako to formulira kulturalno-teorijska tradicija od Herdera do danas, znači da je subjekt — u aktivnom i pasivnom značenju toga termina — cjelokupnog socijalnog, ekonomskog, političkog, kulturnog i psihološkog nasljeđa ljudske rase, “ugrađenog u jezik” (Westphal), zapravo mjesto gdje, rečeno jezikom socijalne semiologije, znakovni sustavi, značenja i važenje ne opstoje neutralno kao objekti lingvistike već stvarno djeluju kao socioekonomski odnosi. To je cjelina u kojoj se priroda “očovječuje”, bilo na

⁵⁸ Za novije diskusije o odnosu epistemologije i hermeneutike v. M. Westphal (2004), “Hermeneutika kao epistemologija”, također Forster (2011).

⁵⁹ Na ovu poznatu točku iz Marxovih *Ranih radova* naglašeno upozorava Westphal (1979), 84 te 91 (bilj. 51): “Marx makes this statement, interestingly enough, at the conclusion of the spectacular and often quoted passage in which he discusses the implication for sense perception of the abolition of private property.”

dobro kao kod Marxa, bilo na zlo kao kod kasnog Schellinga.⁶⁰ Cjelina diskursa “očovječenja”, koja obuhvaća stvarne ljudske prakse kao ono realno i “istinitije” i od diskursa filozofije o čovjeku, opovrgava naša mnijenja o istinitosti same dihotomije čovjek-priroda. Jezik za Hegela nije samo treći, kulturni element koji poput vode rastapa ekstreme svijesti i fizičkih predmeta, nego medij koji svijest i predmet čini povijesno zbiljskim, i utoliko istinitim.

Upravo zbog toga se Hegelova analiza znakovne, diferencijalne konstitucije svijesti — sa svojim ishodištem u Fichteovoj teoriji o proizvoljnosti znaka iz slobode Ja — može razumjeti kao nedostajuća prva karika, semiotička prefiguracija, dijalektičko-konceptualno ishodište za buduća razumijevanja svijesti *kao univerzalne osnove za tvorbu partikularnih (kulturnih) sustava značenja*. Ona nije odgovorna samo za anticipaciju saussureovske znanstvene lingvistike, kako sa žaljenjem ustvrđuje Derrida, nego i za nastanak kasnijih, kulturno- i socijalno-teorijskih verzija semiologije koje sežu od analiza znaka i svijesti, preko kritike navodne ideološke neutralnosti znaka i teorije odraza s pripadnom dogmatskom filozofijom jezika do općih društvenih vidova jezičnosti i socijalne patologije govora.⁶¹ Semiotičke analize u novijoj marksističkoj i pragmatičkoj sociolingvistici obuhvaćaju kako klasične teme, poput jezičnog otuđenja, tako i novije fenomene poput otjelovljenja ideoloških diskursâ kroz kodificirana socijalna ponašanja skupinâ, klasâ i pojedinaca⁶²; uočljiv je također i razvoj semiotike ka socijalnoj i historijskoj epistemologiji znanosti.⁶³

⁶⁰ Usp. diskusiju o utjecaju kasnog Schellinga na Marxa u Frank (2007), “Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx’schen Dialektik”, 271–293.

⁶¹ Za nastanak antidogmatske “polifonične” filozofije jezika u marksizmu v. M. Bahtin (1980), *Marksistička filozofija jezika*, osob. postavke o odnosu znaka, svijesti i ideologije (I.1. “Nauka o ideologijama i filozofija jezika”, 9–17). Za opći razvoj od “neutralne” lingvističke semiologije ka socijalnom materijalizmu v. Rosalind Coward i John Ellis (1977), *Language and materialism. Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, također Augusto Ponzio (1973), *Produzione linguistica e ideologia sociale. Per una teoria marxista del linguaggio e della comunicazione*.

⁶² Usp. npr. D. Škiljan (1996), “The processes of ideologisation in language”. O temi otjelovljenja ideoloških diskursa v. noviju raspravu u P. Krašovec, “Materijalnost ideologije” (ovdje).

⁶³ Za novije preglede i diskusije v. npr. Timothy Lenoir (1994), “Was That ➡

Tek iz ove perspektive kasnijeg razvoja različitih jezično-teorijskih pozicija otvara se, po mome mišljenju, mogućnost za nenadani uvid da i kod Hegela “bitak određuje svijest” upravo onako kako je to u svojoj kritici Hegela zahtijevao Marx: naime, kao *drugi bitak* ili *drugi sadržaj* od onog koji ima neposredno ukoliko je *apstraktna* svijest, tj. kao *značenje* i relacija, *već važi kao povijest svojih odnosâ* u kojima je *ukinut* i njezin apstraktno neposredni bitak čiste svijesti i neposredni, prirodni bitak ili danost stvari, kao povijest u kojoj sâm ‘bitak’ već ima *dijalektički* status svjesnog odnosa. U tome dijalektičkom liku diskurzivne strukture povijesnih odnosâ svijesti-i-bitka, famozni dualizam baze i nadgradnje, bitka i svijesti, istinske i ideološke egzistencije, koji je napravio tako dugu i uzaludnu karijeru jedne teorijske zablude o navodno nesvodivoj dihotomiji, pokazuje se u traženom “monistički” objedinjenom ishodištu, a da ga ne možemo metafizički svesti na idealizam svijesti već razložiti kao dinamičku cjelinu stvarnih relacija. U njoj ona navodno apstraktno osamostaljena, “samo logička”, navodno samo idealistička svijest, uopće jest svijest zato što je *iznutra* uspostavljena *izvanjskim* bitkom, tj. svojim drugim u kojem je i sâm ukinuta. Svijest je zato diskurzivna cjelina, odnos upućivanja u kojem Ja i stvar *jesu* zato što *važe kao znak, imaju značenje*. To je dijalektički temelj. On je sazdan od diferencije *unutar* same stvari, a ne identiteta stvari sa sobom, i na njemu će ime ili pojmovna riječ (*Wortbegriff*) nekog konkretnog historijskog jezika i njegovih govornikâ moći funkcionirati kao *namjesnik* nekog posebnog svjetonazorskog ili ideološkog sadržaja neke historijske jezične formacije poput “leksika, gramatike, antropologije” (Hegel) ili, rečeno žargonom kulturalizirane povijesne znanosti, “mentaliteta”. Taj temelj je izvor one univerzalne ‘sile imenovanja’ koja je u Adamu našla samo jednog izvršioca historijske posebnosti. Da on nije i dovršilac cjeline, o tome govori diferencijalni koncept identiteta kod Hegela koji zahtijeva realističko čitanje ‘idealizma Ja’. ■



.....

Last Turn A Right Turn? The Semiotic Turn and A. J. Greimas”; također Webb Keane (2003), “Semiotics and the social analysis of material things”; B. Mikulić (2004/2016), “Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji epistemologije”.

Citirana i komentirana literatura

- Anderson, Lisa Marie, ur. (2008), *Hegel on Hamann*, translated and with an introduction by L. M. Anderson, Evanston (Illinois): Northwestern University Press.
- Bahtin, Mihail (1980), *Marksistička filozofija jezika*, Beograd: Nolit.
- Bouissac, Paul, ur. (1998), *Oxford Encyclopedia of Semiotics*, New York–Oxford: Oxford UP 1998 (online 2007), s.v. “Materialist semiotics”.
- Coward, Rosalind i Ellis, John (1977), *Language and materialism. Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan (hr. pr. *Jezik i materijalizam. Razvoji u semiologiji i teoriji subjekta*, Zagreb: Školska knjiga, 1985).
- Derrida, Jacques “Les puits de la pyramide”, u: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, 79–127.
- Dulckeit, Katharina (1986), “Can Hegel Refer to Particulars?”, u: *Owl of Minerva* 17:2 (1986), 181–194.
- Dulckeit, Katharina (2006), “Language, Objects and the Missing Link: Toward a Hegelian Theory of Reference”, u: J. O. Surber (2006), *Hegel and Language*, Albany: SUNY, 145–164.
- Feuerbach, Ludwig (1959–1964), *Sämtliche Werke*, ur. W. Bolin i F. Jodl, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog, s 3 dodatna sveska, prir. Hans–Martin Sass (Digitale Bibliothek, Berlin: Directmedia 1998).
- Feuerbach, Ludwig (1966), *Kleine Schriften*, prir. Karl Löwith, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fichte, J. G. (1795), “Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache”, u: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ur. R. Lauth et al., Stuttgart–Bad Canstatt: Friedrich Fromann Verlag, Reihe I, Bd. 3, 1962.
- Forster, Michael N. (2008), “Das geistige Tierreich” u: K. Vieweg i W. Welch, ur. (2008), *Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, s. 394–411.
- Forster, Michael N. (2010), *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford–New York: Oxford UP.
- Forster, Michael N. (2011), *German Philosophy of Language. From Schlegel To Hegel and Beyond*, Oxford University Press.
- Forster, Michael N. (2012), “Kant’s Philosophy of Language”, u: *Tijdschrift voor Filosofie* 74/2012, 485–511.
- Forster, Michael N. (1998), *Hegel’s Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago UP.
- Frank, Manfred (1980), “Schleiermachers Sprachtheorie” u: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2. erw. Auflage).

- Frank, Manfred (1984), *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (2007), "Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx'schen Dialektik", u: M. Frank, *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2007, 271–293.
- Graeser, Andreas (1985), "Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Wahrnehmung im 'Theaitet'", u: *Revue de philosophie ancienne* 3 (1985), 39–57.
- Graeser, Andreas (1998), "Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit", u: D. Köhler i O. Pöggeler, ur. (1998), *Phänomenologie des Geistes*, Klassiker auslegen, Bd. 16, Berlin: Akademie Verlag, 35–51.
- Haack, Susan (1994), "Dry Truth and Real Knowledge: Epistemology of Metaphor and Metaphor of Epistemology" u: Jaakko Hintikka, ur., *Aspects of Metaphor*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Haynes, Kenneth, ur. (2007), J. G. Hamann: *Writings on Philosophy and Language*, translated and edited by K. Haynes, New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1806/1931), *Jenenser Realphilosophie II. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes (1805–1806)*, Leipzig: Felix Meiner Verlag (Der Philosophischen Bibliothek Bd. 67), 1931.
- Hegel, G. W. F. (1806/1987), *Jenaer Systementwürfe (III): Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hrsg. von Rolf–Peter Horstmann, Hamburg: Meiner, 1987 (Phil. Bibliothek Bd. 333).
- Hegel, G. W. F. (1807/1970), *Phänomenologie des Geistes*, u Werke in 20 Bänden, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, Bd. 3 (hr. pr. *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed, 1987, prijevod i predgovor Milan Kangrga).
- Hegel, G. W. F. (1827), "Über die unter dem Namen Bhagavad–Gita bekannte Episode des Mahabharata. Von Wilhelm vom Humboldt", u: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, Bd. 11, Berliner Schriften, 131–204.
- Hegel, G. W. F. (1828), "Hamanns Schriften", u: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, Bd. 11, Berliner Schriften, 275–352.
- Heinrich, Johannes (1983), *Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes'*, Bonn: Bouvier.

- Hyppolite, Jean [Ipolit, Žan] (1988), "Struktura filozofskog jezika prema 'Predgovoru' za Hegelovu *Fenomenologiju duha*", u: *Strukturalistička kontroverza*, ur. Eudenio Donato i Ričard Meksi, Beograd: Prosveta, 1988, 189–218.
- Keane, Webb (2003), "Semiotics and the social analysis of material things", u: *Language & Communication* 23 (2003) 409–425.
- Koch, Anton Friedrich (2008), "Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung. Die beiden ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*" u: K. Vieweg i W. Welsch, ur. (2008), *Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 135–152.
- Krämer, Hans J. (1997), *Platonovo utemeljenje metafizike i 'Testimonia platonica'*, prir. i preveo B. Mikulić, Zagreb: Demetra 1997.
- Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Paris: Seuil.
- Lenoir, Timothy (1994), "Was That Last Turn A Right Turn? The Semiotic Turn and A. J. Greimas", u: *Configurations*, Vol. 2 (1994), 119–136.
- Lidov, David (1998), "Sign", u: *Oxford Encyclopedia of Semiotics*, ur. Paul Bouissac, New York–Oxford: Oxford UP, 1998 (online 2007), 572–575
- Löwith Karl (1941), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- McCumber, John (2006), "Sound–Tone–Word. Towards a Hegelian Philosophy of Language", u: Surber, J. O'Neill, ur. (2006), 111–125.
- Mikulić, Borislav (2004), "Porečena metafora. Napomene uz prevođenje *Levijatana*" u: Thomas Hobbes, *Levijatan*, Zagreb: Jesenski i Turk 2004, 495–502.
- Mikulić, Borislav (2004), "Znalac i lažljivac: prilog semiotizaciji epistemologije", u: Greco, John i Sosa, Ernest (2004), *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, hrv. izdanje prir. B. Mikulić, Zagreb: Jesenski i Turk, 561–617; sada u: *Diskursi znanja. Istraživanja iz historijske epistemologije*, Zagreb: FF press, 2017.
- Mills, Jon (2002), *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York: SUNY Press.
- Miščević, Nenad (1977), *Govor drugoga, Ogledi iz filozofske hermeneutike*, Beograd: NIP Mladost, 1977, str. 125–147.
- Nuzzo, Angelica (2006), "The Language of Hegel's Speculative Philosophy", u: Jere O'Neill Surber, ur. (2006), *Hegel and Language*, 75–93.
- Ohashi, Ryosuke (2008), "Die Tragweite des Sinnlichen" u: K. Vieweg i W. Welsch, ur. (2008), *Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 115–143.