

Jacques Derrida

SZYB I PIRAMIDA. WSTĘP DO SEMIOLOGII HEGLA¹

1. „Ponieważ różnica realna (der reale Unterschied) przysługuje terminom skrajnym, to rozpatrywany termin średni jest tylko ich abstrakcyjną neutralnością, ich realną możliwością – jest jakby teoretycznym elementem, w którym przedmioty chemiczne, ich proces i rezultat tego procesu mają swoją egzystencję. W sferze cielesnej funkcję tego medium spełnia woda; w sferze duchowej, o ile zachodzi w niej coś analogicznego do tego rodzaju stosunku, należy za takie medium uważać znak w ogóle, a ściślej biorąc (näher) język (Sprache)” (Logika, II, s. 605-606; por. też Encyklopedia, § 284²).

Co należy tutaj rozumieć przez termin średni? Przez semiologiczne medium? A ściślej biorąc (näher) przez medium językowe? Czy w przypadku słowa Sprache chodzi o system językowy [langue], czy też o język [langage]? Zajmiemy się tutaj różnicą tego zawężenia, aby po drodze odkryć w nim zapewne tylko zawężenie różnicy: inną nazwę medium ducha.

2. W Encyklopedii Hegel wyraża żal, iż „zazwyczaj znak i język wtrąca się w charakterze dodatku gdzieś do psychologii albo też do logiki, bez zastanawiania się nad ich koniecznością i ich związkiem z całym systemem, jaki tworzy działalność inteligencji” (Encyklopedia, § 458, Uwaga).

Wbrew pozorom miejsce semiologii znajdowałoby się więc w centrum, nie zaś na marginesie czy w dodatku do Logiki Hegla; upoważnia nas to do wpisania tego wstępu do Heglowskiej teorii znaku w ramy Seminarium poświęconego Logice Hegla. Usprawiedliwienia tego wymaga przede wszystkim fakt, że zamiast zatrzymać się na Logice, na książkach, które noszą ten tytuł, najczęściej posuwamy się drogą okrężną, śledząc teksty bardziej nadające się do wykazania architektonicznej konieczności tych powiązań między logiką a semiologią. Niektóre z tych tekstów badał już Jean Hyppolite w Logique et existence; do tej właśnie książki – a zwłaszcza do rozdziału Sens et sensible – w ukryty sposób ciągle tutaj nawiązujemy.

Określając bycie jako obecność (obecność w formie przedmiotu lub obecność dla siebie pod postacią świadomości), metafizyka mogła traktować znak wyłącznie jako przejście. Wręcz trwale zespoliła się z takim sposobem traktowania go. A traktowanie to nie tyle przydarzyło się pojęciu znaku, ile je ukonstytuowało.

Miejsce przejścia, kładka pomiędzy dwoma momentami pełnej obecności, znak, funkcjonuje odtąd wyłącznie jako tymczasowe odesłanie od jednej obecności do innej. Kładka może zostać poluzowana [relevée]. Proces znaku ma pewną historię, znaczenie jest nawet historią zawartą: pomiędzy pierwotną obecnością a jej odzyskaniem okrężną drogą w obecności końcowej. Obecność dla siebie wiedzy absolutnej, świadomość bycia u siebie w logosie, w absolutnym pojęciu, zostaną oddzielone od siebie tylko jako czas nadłożenia drogi

¹ J. Derrida, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, w: idem, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, s. 79-128.

² Odesłania do wszystkich cytowanych prac Hegla sytuujemy bezpośrednio w tekście i oznaczamy następująco: *Logika – Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa, t. I, 1967; t. II, 1968; *Encyklopedia – Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. S. F. Nowicki, Warszawa 1990; *Fenomenologia – Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa, t. I, 1963, t. II, 1965; *Estetyka – Wykłady o estetyce*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa, t. I, 1964; t. II, 1966; t. III, 1967; *Filoz. – Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa, t. I, 1958; *Wykłady – Wykłady z historii filozofii*, przeł. S. F. Nowicki, Warszawa, t. I, 1994; *Prop. – Philosophische Propädeutik*.

Ze względu na dużą rozbieżność polskiego i francuskiego przekładu oraz niemieckiego oryginału pracy Hegla *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* cytaty z tej rozprawy podajemy zasadniczo za Derridą na podstawie:

Leçons – Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Gibelin (przyp. tłum.).

i czas znaku. Czas znaku jest zatem czasem odesłania. Oznacza on obecność dla siebie, odsyła obecność do niej samej, organizuje okrężny obieg jej rezerwy. Ruch zagubionej obecności zawsze już będzie wciągał w grę proces jej odzyskiwania.

W granicach tego kontinuum powstają pęknięcia, nieciągłości stale rozszczepiają i reorganizują teorię znaku. Ponownie wpisują w nią pojęcia o oryginalnych konfiguracjach, o których specyficznie nie wolno zapominać. Włączone w inne systemy, pojęcia nie są już zapewne tymi samymi pojęciami; i byłoby więcej niż głupotą zacieranie różnic między tymi przestrukturowaniami, aby ukazać tylko gładkie, jednorodne, ahistoryczne pasmo zespołu niezmiennych i rzekomo „pierwotnych” cech. Czy jednak, na odwrót, nie mniejszą głupotą byłoby pominięcie nie początku, lecz długich sekwencji i potężnych systemów, przeoczenie (spojrzenie z nazbyt bliska, czyli także z nazbyt daleka) łańcuchów predykatów, które choć nie ciągle, lecz bardzo rozległe, nie dają się łatwo przemieścić lub rozerwać wielości pęknięć, nawet jeśli te ostatnie na pierwszy rzut oka są fascynujące i spektakularne? Dopóki nie zostały pokazane ogromne obszary tego łańcucha, nie można ani ściśle określić wtórnych odmian lub porządku przekształceń, ani zdać sprawy z odwołania do *tego samego słowa* dla oznaczenia pojęcia przekształconego i – w pewnych granicach – wykorzenionego z dawnego terenu (chyba że porządek systemu języka, słów i elementu znaczącego w ogóle potraktujemy jako system dodatkowy, przypadkowe zaburzenie znaczonego pojęcia, system, który mógłby mieć swą autonomiczną historię, własne przemieszczenia niezależnie od tradycji werbalnej, od pewnego semiologicznego kontinuum czy bardziej rozległych sekwencji elementu znaczącego; takie stanowisko wynikałoby również z najbardziej klasycznej filozofii powiązań między sensem a znakiem). Aby *rzeczywiście* wyznaczyć przesunięcia miejsc pojęciowego zapisu, należy szpeci systematyczne łańcuchy ruchu zgodnie z ich własnymi ogólnościami i okresami, zgodnie z ich przesunięciami, nierównościami rozwoju, złożonymi postaciami włączeń, implikacji, wykluczeń itd. Jest to czymś całkiem innym niż schodzenie na powrót ku początkowi czy podłożu pojęcia, jak gdyby coś takiego istniało, jak gdyby taka początkowa, wyobrażona granica nie rozbudzała uspokajającego mitu znaczonego transcendentalnego, archeologii poprzedzającej wszelki ślad i wszelką różnicę.

W tej skończonej, lecz relatywnie długiej sekwencji zwanej metafizyką znak mógł się więc stać przedmiotem *teorii*, mógł być rozważany, oglądany jako coś lub na podstawie czegoś, co pozwala się dostrzec w oglądzie, mianowicie na podstawie bytu obecnego: teorii znaku *na gruncie* bytu obecnego, ale zarazem *mającej na względzie* byt obecny, mającej na względzie obecność, bycie-ze-względu-na znamionujące zarówno pewien teoretyczny autorytet spojrzenia, jak i instancję ostatecznego celu, *telos* odzyskania, ordynację teorii znaku w świetle paruzji. To również ordynacja, jako logika, w niewidzialnej idealności logosu, który daje-się-słyszeć w bezpośredniej bliskości siebie, w jedności pojęcia i świadomości.

Ten właśnie system koordynacji zamierzamy tutaj poddać analizie. Jej przymus ma charakter wielkiej ogólności. Oddziałuje w sposób konstytutywny na całą historię metafizyki, a zwłaszcza na to wszystko, co, jak sądzono, dałoby się opanować metafizycznym pojęciem historii. Mówi się często, że heglizm stanowi dokonanie metafizyki, jej kres i spełnienie. Należy się zatem spodziewać, iż nadaje on temu przymusowi najbardziej systematyczną i najsilniejszą postać, doprowadzoną z tego powodu do własnej granicy.

Semiologia i psychologia

Pierwszą wskazówkę można by znaleźć w lekturze typu architektonicznego. Hegel *rzeczywiście* przyznaje semiologii wyraźnie określone miejsce w systemie nauki.

W *Encyklopedii nauk filozoficznych* teoria znaku wchodzi w zakres *Filozofii ducha*, trzeciej części dzieła, poprzedzonej *Nauką logiki* („mała logika”) i *Filozofią przyrody*.

Czemu odpowiada ten podział? Jego sens wydobyty zostaje na końcu *Wstępu*: „Tak jak nie można dać jakiegoś wstępnego, ogólnego wyobrażenia (*eine vorläufige, allgemeine Vorstellung*) o filozofii, ponieważ tylko *całość* nauki jest prezentacją idei (*die Darstellung der Idee*), tak również jej *podział* (*Einteilung*) można pojąć dopiero wychodząc od tej prezentacji. Podział ten, tak samo jak ta prezentacja, z której ma być wzięty, jest czymś antycypowanym (*etwas Antizipiertes*). Idea zaś okazuje się (*sich erweist*) myśleniem, które jest bezwzględnie (*schlechthin*) tożsame ze sobą, i to zarazem jako działalność polegająca na tym, by po to, aby być dla siebie, przeciwstawiać się samemu sobie, a w tym Innym być tylko u siebie samego (*sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein*). W ten sposób nauka dzieli się na trzy części:

- I. *Logikę*, naukę o idei samej w sobie i dla siebie,
- II. *Filozofię przyrody* jako naukę o idei w jej innobytcie,
- III. *Filozofię ducha* jako idei, która powraca ze swego innobytu do siebie (*aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt*)” (*Encyklopedia*, § 18).

Schemat ten jest, rzecz jasna, schematem żywego ruchu; tego rodzaju podział, uściśla Hegel, byłby nietrafny, gdyby rozłączał i stawiał obok siebie te trzy momenty, których różnic nie można substancjalizować.

Teoria znaku należy do trzeciego momentu, do trzeciej części, do filozofii ducha. Należy do nauki o tym momencie, w którym idea powraca do samej siebie, uprzednio, jeśli można tak rzec, utraciwszy znajomość, świadomość i poczucie samej siebie w przyrodzie, w swym innobytcie. Znak będzie więc instancją lub podstawową strukturą tego powrotu idei do obecności dla siebie. Jeśli duch jest byciem u siebie idei, to znakowi można już przyznać to pierwsze, najbardziej ogólne określenie: znak jest formą czy też ruchem odnoszenia się idei do siebie w żywiole ducha, pewną postacią bycia u siebie absolutu.

Ponownie zawężmy kąt widzenia. Usytuujmy bardziej precyzyjnie teorię znaku w filozofii ducha, która sama dzieli się na trzy części odpowiadające trzem momentom rozwoju ducha:

„Rozwój ducha polega na tym, że istnieje on

I. w formie *odnoszenia się do samego siebie*, [istnieje] wewnątrz niego dla niego *idealna* totalność idei, co znaczy, że to, co jest jego pojęciem, staje się czymś dla niego, a jego własny byt polega dla niego na tym, żeby być u siebie, tj. być wolnym – jest to *duch subiektywny*;

II. w formie *realności* jako pewnego *świata*, który ma on wytwarzać i wytwarza, a w którym wolność istnieje jako obecna [w nim] konieczność (*vorhandene Notwendigkeit*) – jest to *duch obiektywny*;

III. jako *istniejąca sama w sobie i dla siebie* i wечно się wytwarzająca *jedność* obiektywności ducha i jego idealności, czyli jego pojęcia – jest to duch w swojej absolutnej prawdzie – *duch absolutny*” (*Encyklopedia*, § 385).

Dwa pierwsze momenty są zatem *skończonymi* i przejściowymi określeniami ducha. Rozważania o znaku wchodzą w zakres nauki o jednym z tych skończonych określeń: o duchu subiektywnym. Jeśli przypomnimy sobie, że według Hegla „to, co skończone, nie *istnieje*, tj. nie jest tym, co prawdziwe, lecz bezwzględnie jest tylko pewnym *przechodzeniem* (*Übergehen*) i *wychodzeniem poza siebie* (*Übersichhinausgehen*: przekraczaniem siebie)” (*Encyklopedia*, § 386), to znak rzeczywiście jawi się jako postać bądź określenie subiektywnego i skończonego ducha jako zapośredniczenia lub przekroczenia siebie, przejście do wnętrza przejścia, przejście przejścia. To wyjście poza siebie jest jednak nieuniknioną drogą powrotu do siebie. Rozumiane jest pod presją autorytetu dialektyki i w jej postaci, zgodnie z ruchem prawdy nadzorowanym przez pojęcia *Aufhebung* i negatywności. „To, co skończone, w dotychczas rozpatrywanych sferach jest dialektyką, która polega na

tym, że jego przemijanie (*Vergehen*) dokonuje się za sprawą czegoś *innego*” (*Encyklopedia*, § 386).

Określmy jeszcze bliżej miejsce tej semiologii. „Duch subiektywny

A. istnieje *sam w sobie*, czyli *bezpośrednio*; w ten sposób jest on *duszą*, czyli *duchem naturalnym* (*Natur-Geist*) i stanowi przedmiot *antropologii* [, która bada człowieka w przyrodzie];

B. istnieje *dla siebie*, czyli w sposób *zapośredniczony*, na razie, jako tożsame refleksyjne kierowanie się ku sobie i ku temu, co inne; [jest to] duch [pozostający] w *stosunku*, czyli *uszczegółowienie* (*im Verhältnis oder Besonderung*) – *świadomość* stanowiąca przedmiot *fenomenologii* ducha;

C. jest *duchem określającym się w sobie*, [duchem, który istnieje] jako *podmiot* dla siebie, stanowiącym przedmiot *psychologii*” (*Encyklopedia*, § 387).

Otóż semiologia stanowi rozdział psychologii, nauki o duchu określającym się w sobie jako podmiot dla siebie. Podkreślmy jednak, nie mogąc się tutaj nad tym zatrzymać, że semiologia, składowa nauki o podmiocie dla siebie, nie należy do nauki o świadomości, czyli do fenomenologii.

Ta topika, wpisując semiologię w nie mającą charakteru przyrodniczego naukę o duszy, właśnie w psychologię, w niczym nie narusza, a w każdym razie nie przez to, pewnej długiej linii tradycji. Nie prowadzi nas wyłącznie do rozlicznych semiologicznych przedsięwzięć średniowiecza czy wieku XVIII, będących w całości, pośrednio czy bezpośrednio, psychologiami, lecz do Arystotelesa. To właśnie jego powołał Hegel na patrona swej filozofii ducha, a ściślej psychologii: „Dlatego księgi *Arystotelesa o duszy*, zawierające rozważania na temat jej poszczególnych stron i stanów, wciąż jeszcze stanowią najdoskonalsze, a nawet jedyne dzieło na ten temat o zacięciu spekulatywnym. Istotny cel filozofii ducha polegać może tylko na tym, żeby do poznania ducha wnieść na powrót pojęcie, a tym samym ponownie odkryć sens wspomnianych ksiąg Arystotelesa” (*Encyklopedia*, § 378).

Ściśle rzecz biorąc, to właśnie Arystoteles rozwinął interpretację głosu w swym traktacie *Peri Psyches* (420 b) (będzie to miało dla nas znaczenie za chwilę), a w *Peri Hermeneias* zdefiniował znaki, symbole, mowę i pismo, wychodząc od *pathemata tes psyches*, stanów, uczuć i namiętności duszy. Przypomnijmy dobrze znany początek *Peri Hermeneias*: „słowa są symbolicznymi znakami wrażeń doznawanych w duszy, a dźwięki pisane są znakami dźwięków mówionych (*ta en te phone*). Jako pisane, a także i mówione nie są dla wszystkich ludzi te same. Ale to, czego przede wszystkim są znakami [są pierwszymi znakami: *semeia protos*], wrażeń doznawanych w duszy, jest takie samo dla wszystkich [co właśnie pozwala stworzyć naukę o nich]; a więc i to, do czego są te wrażenia podobne, mianowicie rzeczy, są również takie same. Sprawa ta została już omówiona w traktacie *O duszy*”³.

Tradycyjne powtórzenie gestu, jakim semiologię podporządkowuje się psychologii, nie jest jedynie dziedzictwem heglizmu. Podpada pod nie jeszcze to, co uchodzi często za przekroczenie heglizmu, niekiedy zaś za naukę uwolnioną od metafizyki.

Tej konieczności bowiem, która ma charakter czysto metafizyczny i rządzi całą siecią dyskursu od Arystotelesa po Hegla, nie uchyli ten, kogo uznano za twórcę pierwszego wielkiego projektu naukowej semiologii ogólnej, modelu tylu nowoczesnych i humanistycznych nauk. W *Kursie językoznawstwa ogólnego* de Saussure przynajmniej dwukrotnie poddaje swój zarys semiologii ogólnej pod jurysdykcję psychologii: „W gruncie rzeczy wszystko w języku jest psychologiczne, nawet jego przejawy materialne i mechaniczne, jak na przykład zmiany dźwiękowe; a ponieważ językoznawstwo dostarcza

³ Arystoteles, *Hermeneutika*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990, t. 1, 16 a (przyp. tłum.).

psychologii społecznej tak cennych danych, czy nie pokrywa się z nią całkowicie?” (*Kurs*, s. 22)⁴. „Można więc sobie wyobrazić naukę badającą życie znaków w obrębie życia społecznego; stanowiłaby ona część psychologii społecznej, a co za tym idzie, psychologii ogólnej; nazwalibyśmy ją *semiologią* (od gr. *semeion* ‘znak’). Nauczyłaby nas ona, na czym polegają znaki, jakie prawa nimi rządzą. Ponieważ nauka ta jeszcze nie istnieje, trudno powiedzieć, czym ona będzie; ma jednak prawo do istnienia i miejsce wyznaczone z góry. Językoznawstwo jest jedynie częścią tej ogólnej nauki; prawa odkryte przez semiologię dadzą się stosować do językoznawstwa i w ten sposób zostanie ono związane z jasno określoną dziedziną w ogóle «faktów społecznych». Określenie dokładnego miejsca semiologii należy do psychologa” (*Kurs*, s. 31).

Potraktujmy to jako punkt wyjścia: znamienne jest, że Hjelmslev, również językoznawca czy też glossematyk, uznając wagę saussure`owskiego dziedzictwa, zakwestionował jako niekrytyczne założenia saussure`owskiej nauki prymat przyznany psychologii i *zarazem* uprzywilejowanie przyznane dźwiękowej czy też fonicznej „substancji wyrażania”. Ów prymat i owo uprzywilejowanie, zbadamy to, idą ze sobą w parze także w spekulatywnej semiologii Hegla.

Znak rozumiany jest w niej zgodnie ze strukturą i ruchem *Aufhebung*, dzięki któremu duch, wznosząc się ponad przyrodę, w której się zagrzebał, znosząc ją, a zarazem zachowując, uszlachetniając ją w sobie, spełnia się jako wolność wewnętrzna i w ten sposób uobecnia się samemu sobie dla samego siebie, *jako taki*. Nauka o owym „jako takim”, „*psychologia* rozpatruje zatem władze, czyli ogólne rodzaje aktywności *ducha jako takiego*: oglądanie, wyobrażanie, wspomnianie itd., pożądanie itd.” (*Encyklopedia*, § 440). Tak jak [Arystoteles] w *Peri Psyches* (432 a, b), Hegel wielokrotnie odrzuca wszelki rzeczywisty rozdział wśród tak zwanych „władz ducha” (*Encyklopedia*, § 445). Zamiast rozdzielać substancjalnie władze i struktury psychiczne, należałoby więc określić w nich zapośredniczenia, spojenia, połączenia konstytuujące jedność zorganizowanego i ukierunkowanego ruchu. Godne uwagi jest to, że teoria znaku, oparta zasadniczo na pewnej interpretacji mowy i pisma, obejmuje dwie bardzo długie *Uwagi*, znacznie obszerniejsze niż paragrafy, do których są one dołączone, w podrozdziale zatytułowanym *Wyobraźnia* (*Die Einbildungskraft*, *Encyklopedia*, §§ 455-460).

Semiologia to zatem część teorii wyobraźni, a bardziej precyzyjnie, jak to później uściślimy, fantazjologii czy fantastyki.

Czym jest wyobraźnia?

Przedstawienie (*Vorstellung*) to przypomniany-uwewnętrzzniony (*erinnerte*) ogląd. Stanowi ono właściwość inteligencji (*Intelligenz*), która oparta jest na uwewnętrznieniu zmysłowej bezpośredniości, aby „siebie założyć jako *ogłądającą w sobie samej* (*sich in sich anschauend zu setzen*)” (*Encyklopedia*, § 451). Jako że bezpośredniość zmysłowa pozostaje jednostronnie subiektywna, ruch inteligencji powinien za pośrednictwem *Aufhebung* uchylić i zachować tę wewnętrzność, aby „w swej *własnej zewnętrzności być w sobie*” (*Encyklopedia*, § 451). W tym ruchu przedstawiania inteligencja *odnosi się* do samej siebie, stając się obiektywna. *Erinnerung* ma więc w niej charakter rozstrzygający. Dzięki *Erinnerung* treść zmysłowego oglądu staje się obrazem, uwalnia się od bezpośredniości i od jednostkowości, by umożliwić przejście do pojęciowości. Obraz, który w ten sposób zostaje uwewnętrzniony we wspomnieniu (*erinnert*), nie jest już *tutaj*, nie jest już czymś istniejącym, obecnym, lecz czymś utrzymywanym gdzieś w nieświadomości, przechowywanym bez świadomości (*bewußtlos aufbewahrt*). Inteligencja trzyma te obrazy w zapasie, zagrzebane na dnie ciemnej kryjówki, są one niczym woda z mrocznego szybu (*nächtliche Schacht*) albo nieświadomego szybu (*bewußtlose Schacht*) (*Encyklopedia*, § 453) czy raczej niczym złożę cennego kruszcu

⁴ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961; oznaczamy bezpośrednio w tekście jako *Kurs* (przyp. tłum.).

na dnie kopalni. „Ale inteligencja nie jest tylko świadomością i istnieniem, lecz jako taka jest podmiotem i *bytem samym w sobie* swych określeń, tak że *uwewnętrzniiony (erinnert)* w niej obraz nie jest już czymś istniejącym, lecz jest w niej *przechowywany nieświadomie*” (*Encyklopedia*, § 453).

Droga, jaką pójdziemy, prowadzi od tego mrocznego szybu, niemego niczym śmierć i odpowiadającego ze wszystkich sił głosem trzymanym w odwodzie, do takiej sprowadzonej z egipskiej pustyni piramidy, która stanie za chwilę na skromnej i abstrakcyjnej tkance tekstu Hegla, tworząc staturę i status znaku. Naturalne źródło i historyczna konstrukcja zgodnie, choć w różny sposób zachowują tam milczenie. Zgodnie z przebiegiem tego, co onto-teologiczne, droga ta pozostaje jeszcze okrężna, a piramida staje się znów szybem, jakim zawsze będzie – oto zagadka. Zapytamy, czy należy ją wydobyć jak prawdę, która sama przemawia z dna szybu, czy rozszyfrować jak nieczytelny napis na frontonie jakiegoś pomnika.

Będąc w posiadaniu tego szybu, tego rezerwuaru (*Vorrat*), inteligencja może więc zeń zaczerpnąć i wynieść na światło dzienne, wytworzyć, „uzewnętrznić to, co stanowi jej własność (*Eigentum*)”; nie potrzebuje ona już „oglądu zewnętrznego do tego, aby mogło to w niej zaistnieć. Ta synteza wewnętrznego obrazu i uwewnętrzzonego istnienia (*erinnerten Dasein*) występującego we wspomnieniu jest *wyobrażeniem* we właściwym tego słowa znaczeniu (*die eigentliche Vorstellung*), jako że to, co wewnętrzne, ma teraz samo w sobie również takie określenie, że może być *postawione* przed inteligencją (*vor die Intelligenz gestellt werden zu können*) i mieć w niej istnienie” (*Encyklopedia*, § 454). Obraz nie należy już do „prostej nocy”⁵.

Ów pierwszy proces Hegel nazywa „*wyobraźnią odtwórczą*” (*reproduktive Einbildungskraft*). „Źródłem” obrazów jest tutaj „własna wewnętrzność Ja” (*Encyklopedia*, § 455), która sprawuje odtąd nad nimi władzę. Dysponując w ten sposób tym zapasem obrazów, inteligencja działa przez stosowanie subsumpcji i sama zostaje odtworzona, przywołana, uwewnętrzzona. Dzięki tej idealizacyjnej zręczności staje się ona fantazją, wyobraźnią symbolizującą, alegoryzującą, poetycką (*dichtende*). Chodzi jednak tylko o wyobraźnię odtwórczą, skoro wszystkie te twory (*Gebilde*) pozostają syntezami pracującymi na danej naocznej, odbiorczej, biernie przejętej z zewnątrz, otrzymanej w spotkaniu. Praca odbywa się na pewnej znalezionej (*gefundenen*) lub danej (*gegebenen*) treści oglądu. Wyobraźnia ta zatem nie wytwarza, nie wyobraża, nie tworzy własnych *Gebilde*. Wskutek pozornego paradoksu, jako że owa *Einbildungskraft* nie wykuwa własnych *Gebilde*, lecz otrzymuje treść od tego, co jakoby formuje, i nie tworzy *sponte sua* rzeczy, istnienia, to pozostaje jeszcze zamknięta w sobie samej. Tożsamość inteligencji ze sobą odnalazła siebie, ale w subiektywnej jednostronności, w bierności wrażenia.

Ograniczenie to zostanie uchylone w wyobraźni *wytwórczej*: oglądanie siebie, bezpośrednie odnoszenie się do samego siebie, jakie ukształtowało się w wyobraźni odtwórczej, staje się wówczas *czymś*; uzewnętrznia się ono, staje się pewną rzeczą w świecie.

⁵ W przygotowywanej pracy o rodzinie u Hegla i różnicy seksualnej w spekulatywnej ekonomii dialektycznej [chodzi o książkę pt. *Glas*, Paris 1974 – przyp. tłum.], pokażemy organizację i przemieszczenie tego łańcucha, który walory nocy, grobowca, prawa boskiego – rodzinnego – kobiecego jako prawa indywidualności – ogniskuje wokół szybu i piramidy. Cytat jako punkt wyjścia: „Ale jeśli ogólność z taką łatwością zrzuca z siebie sam tylko szczyt swojej piramidy (*die reine Spitze seiner Pyramide*) i odnosi zwycięstwo nad buntującą się zasadą indywidualności, nad rodziną, to wdaje się jednak tym samym tylko w *walkę* z prawem boskim: duch świadomy samego siebie wdaje się w *walkę* z duchem nieświadomym; duch nieświadomy bowiem jest drugą istotną – i dlatego przez ducha świadomego nie zniszczoną, lecz tylko obrażoną (*beleidigte*) – mocą. Ale w swej walce przeciwko rządzącemu i występującemu w świetle dnia prawu nieświadomy duch, aby stać się spełnioną *rzeczywistością*, może odwołać się tylko do pomocy bezkrwistych cieni. Jako prawo słabości i mroku ulega on początkowo prawu jawnemu i sile – władza mroku bowiem rozciąga się tylko na królestwo podziemne i nie obowiązuje na ziemi” (*Fenomenologia*, II, s. 46-47).

Ta jednostkowa rzecz jest *znakiem*; zrodzona zostaje w wytwarzaniu właściwym fantazji przez wyobraźnię tworzącą znak, wyobraźnię znakotwórczą (*Zeichen machende Phantasie*), która, jak zawsze, wychodzi poza siebie w sobie. „Inteligencja osiąga w fantazji swój cel (*vollendet*), jakim jest dla niej dojście do samooglądu (*Selbstanschauung*), w takiej mierze, w jakiej jej zaczerpnięta z niej samej treść ma obrazowe istnienie. Ten twór jej samooglądania się jest subiektywny – brak mu jeszcze momentu tego, co *jest* (*des Seiendes*). Ale w cechującej go jedności wewnętrznej treści i materiału (*Stoffes*), inteligencja jako bezpośrednio w równym stopniu *sama w sobie* powróciła do tożsamego odnoszenia się do siebie. Tak jak jako rozum wychodzi ona od tego, by znajdowaną w sobie bezpośrednio przyswoić sobie (*anzueignen*) (§ 445, por. § 455 *Uwaga*), tj. aby określić ją jako coś *ogólnego*, tak też jej działanie jako rozumu (§ 438) polega odtąd na tym, aby to, co dopełniło się w niej do konkretnego samooglądu, określić jako *coś, co jest* (*als Seiendes*), tzn. aby uczynić siebie samą *bytem* (*Sein*), *rzeczą* (*Sache*). Wprowadzając w czyn to określenie staje się ona fantazją *uzewnętrzniającą się* (*ist sie sich äußernd*), wytwarzającą *ogląd* (*Anschauung produzierend*), i jest w ten sposób (...) *fantazją znakotwórczą* (*Zeichen machende Phantasie*)” (*Encyklopedia*, § 457).

Zauważmy przede wszystkim, że najbardziej twórcze wytwarzanie znaku sprowadza się tutaj do prostego uzewnętrznienia, czyli do *wyrażenia*, umieszczenia na zewnątrz wewnętrznej treści, wraz ze wszystkim, czego może wymagać ten bardzo klasyczny motyw. A tymczasem to wytwarzanie właściwe fantazji nie czyni nic innego, jak tylko *wytwarza oglądy*. Twierdzenie to mogłoby się wydać skandaliczne lub nie do pomyślenia. Implikuje ono w istocie samorzutne tworzenie tego, co pozwala się widzieć, przez samo to, co w ten sposób może widzieć i odbierać. Jeśli jednak motyw ten (jedność pojęcia i oglądu, samorzutności i receptywności itd.) jest motywem *par excellence* heglowskim, to tym razem nie zawiera żadnej ukrytej krytyki Kanta. Nie jest to dziełem przypadku i uzgadnia się z całym systemem relacji między Heglem i Kantem. Chodzi tutaj w istocie o wyobraźnię, czyli o tę instancję, w obliczu której gmatwiają się lub ulegają unieważnieniu wszelkie kantowskie przeciwieństwa, stale przez Hegla poddawane krytyce. Jesteśmy tutaj w tej strefie – oznaczam ją tytułem „Krytyki władzy sądenia” – w której spór z Kantem najbardziej przypomina eksplikację, najmniej zaś zerwanie. Również jednak dla wygody rozwój przeciwstawiamy tutaj przemieszczeniu. Należałoby też ponownie rozważyć tę parę pojęć.

W każdym razie wyobraźnia wytwórcza – podstawowe pojęcie Heglowskiej *Estetyki* – ma analogiczne położenie i analogiczny status jak wyobraźnia transcendentalna. Dzieje się tak dlatego, że również ona jest swego rodzaju sztuką naturalną: „sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej”, „wyobraźnią wytwórczą”⁶, mówi także Kant. Przede wszystkim jednak dlatego, że transcendentalny schematyzm wyobraźni, pośrednik między zmysłowością i rozsądkiem, „trzeci termin” jednorodny z kategorią i zjawiskiem, zawiera sprzeczne predykaty receptywnej bierności i wytwórczej samoistności. A wreszcie ruch transcendentalnej wyobraźni jest ruchem czasowania⁷: Hegel dostrzega również pewne

⁶ „Ten schematyzm naszego intelektu w odniesieniu do zjawisk i samej ich formy jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej, której prawdziwych chwytów (*Handgriffe*) nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich [sobie] niezakrytych przed oczy. Tyle tylko możemy powiedzieć: *obraz* jest wytworem empirycznej zdolności wyobraźni wytwórczej [*produktiven Einbildungskraft*]. Vaihinger proponuje czytać: wyobraźni *odtwórczej* zamiast *wytwórczej* [por. uwaga Ingardena do jego przekładu s. 292 – przyp. tłum.]. Hegel zaleca w *Estetyce* odróżnienie *Phantasie* i biernej wyobraźni (*Einbildungskraft*). „Fantazja jest zdolnością twórczą (*schaffend*)” (*Estetyka*, I, s. 449), *schemat* zaś pojęć zmysłowych (jako figur w przestrzeni) jest wytworem i jakby monogramem czystej wyobraźni *a priori*” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 292).

⁷ „Czystym obrazem wszelkich wielkości (*quantorum*) jest dla zmysłu zewnętrznej przestrzeń; zaś wszystkich przedmiotów zmysłów w ogóle – czas. Czysty zaś schemat wielkości (*quantitatis*) jako pewnego pojęcia intelektu stanowi liczba, która jest przedstawieniem obejmującym w sobie kolejne dodawanie jednostki do

zasadnicze powiązanie między wyobraźnią wytwarzającą znaki i czasem. Zapytamy wkrótce, *co znaczy czas, w jaki sposób znaczy, na czym opiera proces znaczenia [signification]*.

Wytwarzanie *i* ogląd – pojęcie znaku będzie więc miejscem przecięcia się wszystkich sprzecznych rysów. W nim zbiegają się wszystkie opozycje pojęciowe, sumują się i toną. Wszystkie sprzeczności ulegają w nim, jak się wydaje, rozwiązaniu, ale jednocześnie to, co zapowiada się pod mianem znaku, okazuje się nieredukowalne do jakichkolwiek formalnych opozycji pojęciowych lub też dla nich niedostępne: będąc *zarazem* wnętrzem i zewnątrz, czymś samorzutnym i czymś odbiorczym, czymś inteligibilnym i czymś zmysłowym, tym samym i innym itd., znak nie jest niczym takim, *ani* tym, *ani* tym itd.

Czy sprzeczność ta jest samą dialektycznością? Czy dialektyka jest rozstrzygnięciem znaku w horyzoncie nie-znaku, obecności poza znakiem? Pytanie o znak natychmiast zespoliłoby się z pytaniem, „co to jest dialektyka?”, albo raczej z pytaniem, czy można zapytać o dialektykę i o znak za pomocą pytania, „co to jest?”

Zasłońmy ten horyzont, aby powrócić doń okrężną drogą naszego tekstu.

Zaraz po nazwaniu *fantazji znakotwórczej* Hegel ujawnia tę właściwą fantazji jedność przeciwieństw, która konstytuuje się w semiopoetyce. Stanowi ona pewien *Mittelpunkt*: zarazem punkt centralny, w którym zbiegają się wszystkie promienie przeciwieństw, punkt ośrodkowy, ośrodek w sensie żywiołu, *medium*, i wreszcie punkt medialny, miejsce przejścia jednych przeciwieństw w inne. „Fantazja jest centralnym punktem, w którym to, co ogólne, i byt, to, co własne (*das Eigene*), i bycie czymś znalezionym (*Gefundensein*), to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, stapiają się całkowicie w jedno (*vollkommen in Eins geschaffen sind*)” (*Encyklopedia*, § 457 Uwaga).

Scharakteryzowane w ten sposób działanie znaku mogłoby rozciągnąć swój obszar w nieskończoność. Hegel ogranicza jednak jego zasięg, włączając go od razu w ruch i w strukturę obejmującą go dialektyki. Moment znaku ma charakter tymczasowy, charakter tymczasowego zapasu. Ograniczenie to jest ograniczeniem abstrakcyjnej *formalności*. Moment semiotyczny pozostaje formalny o tyle, o ile treść i prawda sensu mu umykają, o ile jest on czymś podrzędnym, uprzednim i zewnętrznym. Znak ujmowany sam w sobie utrzymuje się wyłącznie *ze względu* na prawdę. „Za takie połączenia tego, co stanowi własną i wewnętrzną treść ducha, z tym, co ma charakter *ogładowy*, uznawane są powszechnie twory fantazji. Ich określona w sposób pełniejszy treść należy do innych dziedzin. Tu należy ujmować ten wewnętrzny warsztat (*innere Werkstatt*) tylko stosownie do wskazanych powyżej abstrakcyjnych momentów. Jako czynność tego łączenia fantazja jest rozumem, ale tylko *formalnym* rozumem, o tyle że *treść* (Gehalt) fantazji jako takiej jest czymś obojętnym, podczas gdy rozum jako taki określa *treść* (Inhalt) również tak, by była *prawdą* (*zur Wahrheit*)” (*Encyklopedia*, § 457 Uwaga).

Przede wszystkim należy podkreślić rozwój semiologii, która mimo ograniczenia wyznaczonego wspomnianej formalności znaku nie czyni już zeń jakiegoś ubocznego produktu lub empirycznego przypadku. Przeciwnie, tak jak wyobraźnia staje się on pewnym momentem, choćby nawet abstrakcyjnym, rozwoju racjonalności *ze względu* na prawdę. Należy on, jak zobaczymy później, do pracy negatywności.

Podkreśliwszy to krótko, musimy jednak postawić pytanie, dlaczego prawda (obecność tego, co jest, tutaj w postaci obecności adekwatnej do siebie) zapowiadana jest jako nieobecność dla znaku. Dlaczego metafizyczne pojęcie prawdy jest współzależne z pojęciem znaku, i to z pojęciem znaku określonego jako brak pełnej prawdy? I dlaczego, jeśli heglizm traktujemy jako ostatnią syntezę metafizyki, ta ostatnia określa nieuchronnie znak jako postępek *ze względu* na prawdę? *ze względu*: ujmowany w swym przeznaczeniu na podstawie prawdy,

jednostki (jednorodnej). Liczba nie jest więc niczym innym, jak tylko jednością syntezy tego, co rozmaite w jednorodnej naoczności w ogóle, przez to, że w ujmowaniu danych naocznych (*der Anschauung*) wytwarzam sam czas” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, *op. cit.*, s. 293).

ku której się kieruje, ale także *ze względu* na prawdę, jak to się mówi, by wyznaczyć odległość, brak i resztę w procesie nawigacji; również jednak *ze względu* jako środek manifestacji w stosunku do prawdy⁸. Światło, jaskrawość zjawiska pozwalającego widzieć, jest wspólnym źródłem *phantasia* i *phainesthai*.

Dlaczego dzieje się tak ze stosunkiem znaku i prawdy?

Owo „dlaczego” nie pozwala się już rozumieć jako „co to znaczy [*signifie*]?”. Jeszcze mniej jako „jakie jest jego znaczenie [*veut dire*]?”. Tak sformułowane, pytania te byłyby wypowiedziane w sposób naiwny, zakładając czy też antycypując odpowiedzi. Dotykamy tutaj granicy, za którą pytanie, „co znaczy znaczenie [*signification*]?”, „co chce powiedzieć znaczenie czegoś [*veut dire le vouloir-dire*]?”⁹, traci wszelką zasadność. Należy zatem stawiać pytania do takiego punktu i w takiej formie, aż znaczenie [*signification*] przestanie znaczyć, aż znaczenie czegoś przestanie chcieć coś powiedzieć, i to nie dlatego, iżby określenia te były absurdalne wewnątrz ich systemu, czyli wewnątrz metafizyki, lecz dlatego, że samo to pytanie przeniesie nas na zewnętrzny brzeg jej murów – przy założeniu, że operacja taka jest wprost i po prostu możliwa wewnątrz naszego języka; i przy założeniu, że mamy jasne pojęcie, co to jest wewnątrz systemu i języka. „*Dlaczego?*” nie jest więc już tutaj znamieniem pytania o „ze-względu-na-co” (po co?), o *telos* czy *eschaton* ruchu znaczenia [*signification*] lub pytania o początek, pewnego „dlaczego?” jako „z powodu czego?”, „wychodząc od czego?” itd. „*Dlaczego?*” jest zatem jeszcze metafizyczną nazwą proponowanego tutaj pytania o system metafizyki, który znak wiąże z pojęciem, z prawdą, obecnością, archeologią, teleologią itd.

Hegłowska semiologia

Znak łączy pewne „samoistne przedstawienie” i pewien „ogląd”, innymi słowy, pewne pojęcie (znaczone) i zmysłową percepcję (znaczącego). Hegel musi jednak od razu dostrzec swego rodzaju rozstęp, przemieszczenie, które, przesuwając „ogląd”, otwiera właśnie przestrzeń i grę znaczenia [*signification*]. W jednostce znaczącej, w połączeniu przedstawienia i oglądu nie zachodzi już prosty stosunek między dwoma terminami. Ogląd nie jest już tutaj taki sam jak inne oglądy. Niewątpliwie, jak w każdym oglądzie, jest w nim dane to, co jest; jakaś rzecz się w nim uobecnia, pozwala się odebrać w swej prostej obecności. Na przykład, mówi Hegel, barwa kokardy. Jest ona tutaj, bezpośrednio widoczna, niewątpliwa. Ale obecność ta, jako że łączy się z *Vorstellung* (z przedstawieniem), staje się przedstawieniem, przedstawieniem (w sensie reprezentanta) przedstawienia (w ogólnym sensie idealności pojęciowej). Usytuowana w miejscu czegoś innego, staje się ona *etwas anderes vorstellend: Vorstellen* i *przedstawianie* rozpościerają tutaj i zarazem skupiają wszelkie swe sensy.

⁸ Derrida wykorzystuje tutaj pojemność znaczeniową francuskiego wyrażenia przyimkowego *en vue de* („w celu”, „mając na uwadze”, „mając na względzie”), w którym pobrzmiewa też echo wyrażenia *être en vue* („być widocznym”, „być widzianym”, zarazem zaś „być blisko”, „zbliżyć się”) oraz rzeczownika *la vue* (tutaj: „widok”). Aby uniknąć włączania w tekst obszernych opisowych sformułowań, a tym samym zachować jego jednolitość, trzykrotnie powtarzane przez Derridę *en vue* oddajemy tutaj wyrażeniem „ze względu”, w którym jednak nie dość wyraźnie ujawnia się – łatwiej uchwytne w języku francuskim – trojaka intencja Derridy: w pierwszym przypadku *en vue* należałoby rozumieć jako „ze względu na coś”, „w pewnym celu”, „mając na względzie pewien cel”, w drugim jako „w relacji, w odniesieniu do czegoś, co stanowi punkt orientacyjny”, w trzecim zaś jako „w warunkach umożliwiających ukazanie się czegoś, w warunkach widzialności”, można by rzec, jak niegdyś się mawiało, „za widoku” (przyp. tłum.).

⁹ Dla odróżnienia rzeczownika *le vouloir-dire* (będącego odpowiednikiem niemieckiego *Bedeutung*), rozumianego jako „treść znaczenia”, „znaczenie o charakterze intencjonalnym” (czyli jako aprioryczna struktura znaczeniowa), od *la signification* („znaczenie (wyrazu)”, „sens”), znaczenia pojmnowanego tutaj dynamicznie, wobec braku w języku polskim jakiegoś dla tego terminu odpowiednika, znaczenie w drugim aspekcie uzupełniamy dodanym w nawiasie terminem oryginalnym (przyp. tłum.).

Co przedstawia ten obcy „ogląd”? Czego znaczącym jest znaczące w ten sposób uobecniane oglądowi? Czym jest jego to, co przedstawiane czy też znaczone?

Hegel określa to oczywiście jako pewną idealność, w opozycji do cielesności oglądanego znaczącego. Idealność ta jest idealnością pewnej *Bedeutung*. To ostatnie słowo tłumaczy się zwykle jako „znaczenie” [„*signification*”]. W poczynionym gdzie indziej komentarzu do *Logische Untersuchungen*¹⁰, próbowałem je zinterpretować jako treść *znaczenia czegoś* [*vouloir-dire*], tutaj zaś chciałem pokazać, że interpretacja taka odnosi się również do tekstu Heglowskiego. Rozszerzenie takie dyktuje pewna wewnętrzna i zasadnicza konieczność metafizyczna.

Treści tego znaczenia, tej *Bedeutung*, Hegel nadaje nazwę i godność *duszy* (*Seele*). Duszy złożonej w ciele, oczywiście w ciele znaczącego, w zmysłowym ciele oglądu. Znak, jedność znaczącego ciała i znaczonej idealności, staje się swego rodzaju wcieleniem. Przeciwność duszy i ciała oraz, analogicznie, przeciwieństwo tego, co inteligibilne, i tego, co zmysłowe, warunkują zatem różnicę między znaczącym i znaczącym, między znakową intencją (*bedeuten*), która jest aktywnością ożywiania, i bezwładnym ciałem znaczącego. Pozostanie to prawdą u de Saussure’a, a również u Husserla, dla którego ciało znaku ożywiane jest intencją znaczeniową [*signification*], tak jak ciało (*Körper*) pozwala, by zamieszkał w nim *Geist*, i z tego powodu staje się ciałem własnym (*Leib*). Husserl mówi, że żywe słowo jest pewną *geistige Leiblichkeit*, ciałem duchowym¹¹.

Hegel wiedział, że to własne i ożywione ciało znaczącego jest również *grobowcem*. Powiązanie *soma/sema* działa również w tej semiologii i nie ma w tym nic dziwnego¹². Grobowiec to życie ciała jako znak śmierci, ciała jako tego, co inne duszy, ożywionej psyche, żywego tchnienia. Ale grobowiec to także coś, co ochrania, zachowuje w zapasie, tezauryzuje życie, zaświadcza, że gdzie indziej ma ono ciąg dalszy. Grobowiec rodzinny: *oikesis*. Uświęca on zanik życia, potwierdzając jego trwanie. Trzyma je zatem także w ukryciu przed śmiercią. *Uprzedza* duszę o możliwości śmierci, uprzedza (o) śmierć(-ci) duszy, odwraca (od) śmierć(-ci). Tę podwójną funkcję zapowiedzi pełni cmentarny pomnik. Ciało znaku staje się w ten sposób pomnikiem, w którym dusza byłaby zamknięta, chroniona, zachowywana, podtrzymywana, obecna, znaczone. W głębi tego pomnika dusza trwa żywa, ale potrzebuje pomnika o tyle tylko, o ile wystawia się – na śmierć – w swym żywym stosunku do własnego ciała. Aby pomnik oznaczający życie duszy mógł je zachowywać i podtrzymywać, musiała zadziałać śmierć – tę pracę śmierci opisuje *Fenomenologia ducha*.

Znak, pomnik-życia-w-śmierci, pomnik-śmierci-w-życiu, grób tchnienia albo zabalsamowane ciało własne, wysokość bezwzględna zachowująca w swej głębi hegemonię duszy i stawiająca opór trwaniu, trwałe kamienny tekst pokryty inskrypcjami to *piramida*.

¹⁰ Zob. J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997 (przyp. tłum.).

¹¹ Zob. *Forma i znaczenie. Uwagi o fenomenologii Husserla*, w: J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, s. 185-208. (przyp. tłum.).

¹² P. Hochart – któremu w tym miejscu należą się podziękowania – zwrócił moją uwagę na fragment z *Kratylosa*, znacznie rzadziej cytowany, a dla nas bardziej interesujący niż sławny tekst z *Gorgiasza* (493 a) o parze *soma/sema*:

„Sokrates. Mówisz o nazwie «soma» (ciało)?

Hermogenes. Tak.

Sokrates. Ta nazwa wydaje mi się skomplikowana, a jeśli ktoś nieznacznie jej formę zmieni, to nawet bardzo skomplikowana. Niektórzy nazywają ciało ($\sigma\omega\mu\alpha$) «grobowcem» ($\sigma\eta\mu\alpha$) duszy, niejako w nim obecnie pochowanej. Poza tym, ponieważ poprzez nie «wyraża się» ($\sigma\eta\mu\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota$) dusza, to słusznie jest ono nazywane «znakiem» ($\sigma\eta\alpha$). Wydaje mi się, że to szczególnie orficy utworzyli tę nazwę, uważając, że dusza została ukarana za grzechy i cierpi, a żeby ją pilnować ($\sigma\phi\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$), ma takie ogrodzenie na kształt więzienia. Ciało jest więc, zgodnie z tym jak się nazywa, «więzieniem» ($\sigma\omega\mu\alpha$) duszy, dopóki ta nie zapłaci swych win, i nie trzeba zmieniać żadnej litery” (Platon, *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Wrocław 1990, 400 bc).

Hegel posługuje się więc słowem *piramida* na oznaczenie znaku. Piramida staje się semaforem znaku, znaczącym znaczenia [*signification*]. Nie jest to obojętne. Zwłaszcza ze względu na konotacje egipskich: nieco dalej egipski hieroglif stanie się przykładem tego, co stawia opór ruchowi dialektyki, historii, logosowi. Czy to sprzeczność?

Bądźmy najpierw świadkami wznoszenia piramidy.

„W tej mającej swoje źródło w inteligencji jedności *samoistnego wyobrażenia* (selbständiger Vorstellung) i *oglądu* materia tego ostatniego jest początkowo czymś utrzymywanym (*ein Aufgenommenes*), czymś bezpośrednim albo danym (np. barwa kokardy itd.). Ale *ogląd* nie ma w tej tożsamości znaczenia czegoś pozytywnego i przedstawiającego (*vorstellend*) siebie samego, lecz jedynie znaczenie czegoś przedstawiającego *coś innego*” (*Encyklopedia*, § 458).

Tym razem mamy więc swego rodzaju ogląd nieobecności lub, ściślej, zmierzanie do nieobecności poprzez pełny ogląd.

„Jest on [ogląd] obrazem, który przyjął w sobie [*in sich empfangen hat*: otrzymał, przyjął, począł, trochę tak, jak poczęłaby, otrzymawszy, kobieta; poczęte zostaje tutaj poczęcie] *samoistne* wyobrażenie inteligencji jako duszę, jako swoje *znaczenie* (Bedeutung). Ogląd ten jest *znakiem*” (*Encyklopedia*, § 458).

Dalszy ciąg jednej z tych dwu *Uwag*, które zawierają całą teorię znaku (co nie przeszkadza Heglowi nieco dalej poddać krytyce tych, którzy semiologii przyznają jedynie miejsce i walor dodatku). „*Znak* jest jakimś dowolnym bezpośrednim oglądem, który przedstawia pewną treść całkiem inną od tej, którą ma on jako wzięty dla siebie (*die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat*)” (*Encyklopedia*, § 458 *Uwaga*). *Vorstellen*, co przekłada się zwykle jako „przedstawić”, czy to w najszerszym sensie przedstawienia intelektualnego lub umysłowego, czy też w sensie przedstawienia *przedmiotu* umieszczonego przed, usytuowanego naprzeciw, znamionuje tutaj przedstawieniowe nadłożenie drogi, odwołanie do przedstawiciela, usytuowanego na miejscu innego, pochodzącego od innego i odsyłanego do innego. Ogląd jest tutaj upoważniony do tego, aby w swej własnej treści przedstawiać treść *całkiem inną*. „*Znak* jest jakimś dowolnym bezpośrednim oglądem, który przedstawia pewną treść całkiem inną od tej, którą ma on jako wzięty dla siebie – jest on *piramidą* [podkr. Hegla], w którą przenosi się [przestawia, przeszczepia, przekłada: *versetzt; versetzen* to także dać w zastaw; *im Leihause versetzen*: zastawić w lombardzie] i w której przechowuje się [*aufbewahrt*: powierza, deponuje, daje w depozyt] pewną obcą duszę (*eine fremde Seele*)” (*Encyklopedia*, § 458 *Uwaga*).

To umiejscowienie piramidy ustaliło kilka zasadniczych cech znaku.

Przede wszystkim to, co bez nadużycia i anachronizmu można nazwać *arbitralnością* znaku, nieobecnością wszelkiego naturalnego stosunku podobieństwa, udziału czy analogii między znaczoną i znaczącą, czyli tutaj między przedstawieniem (*Bedeutung*) i oglądem czy też między tym, co przedstawiane, i reprezentantem przedstawienia przez znak. Tę heterogeniczność, warunek arbitralności znaku, Hegel podkreśla dwukrotnie.

1. Dusza umieszczona w piramidzie jest *obca* (*fremde*). Zostaje ona umieszczona, przeszczepiona do pomnika niczym imigrant dlatego, że nie jest zrobiona z kamienia tego, co znaczące; ani w swym początku, ani w swym przeznaczeniu nie należy do materii jakiegokolwiek danej oglądowej. Heterogeniczność ta sprowadza się do nieredukowalności duszy i ciała, tego, co inteligibilne, i tego, co zmysłowe, pojęcia lub znaczonej idealności z jednej strony, znaczącego ciała z drugiej, czyli dwóch *przedstawięń* (*Vorstellungen*) o odmiennych sensach.

2. Dlatego bezpośredni ogląd znaczącego *przedstawia pewną treść całkiem inną* (*einen ganz anderen Inhalt*) od tej, którą ma on dla samego siebie, całkiem inną od tej, której pełna obecność odsyła tylko do samej siebie.

Ten stosunek absolutnej odmienności odróżnia *znak* od *symbolu*. Między symbolem a tym, co symbolizowane, zawsze daje się dostrzec ciągłość pewnego mimetycznego lub

analogicznego udziału. „Znak jest różny od symbolu, czyli pewnego oglądu, którego własna określoność jest pod względem swej istoty i pojęcia w mniejszym lub większym stopniu tą samą treścią, którą wyraża on jako symbol. Natomiast w przypadku znaku jako takiego własna treść oglądu i ta treść, której jest on znakiem, nawzajem nic sobie nie obchodzą” (*Encyklopedia*, § 458 *Uwaga*).

Ten motyw arbitralności znaku, to rozróżnienie na znak i symbol, są obszernie wyłożone we *Wstępie* do działu *Estetyki* poświęconego *Symbolicznej formie sztuki*. Hegel uściśla w nim „całkowicie arbitralny związek” (*ganz willkürliche Verknüpfung*), który konstituuje znak we właściwym sensie, przede wszystkim znak językowy. „Zupełnie inaczej przedstawia się więc rzecz tam, gdzie chodzi o znak mający być symbolem. Na przykład lew uważany jest za symbol majestatyczności, lis za symbol chytryści, koło za symbol wieczności, trójkąt za symbol Trójcy św. Ale lwy i lisy posiadają same przez się te właściwości, których znaczenie (*Bedeutung*) mają wyrażać. Podobnie i koło nie ma charakteru niedokończonego i dowolnie ograniczonego odcinka prostej lub innej nie powracającej do siebie samej linii, co jest cechą charakterystyczną również każdego ograniczonego odcinka czasu; trójkąt zaś jako *całość* posiada taką samą *ilość* (*Anzahl*) boków i kątów jak ta, która wynika z idei Boga, jeśli określenia, w jakich religia ujmuje Boga, poddajemy *liczeniu*.

W tego rodzaju symbolach istniejące zmysłowe egzystencje (*sinnlichen vorhandenen Existenzen*) mają już w swym własnym istnieniu (*Dasein*) to znaczenie (*Bedeutung*), dla którego przedstawienia (*Darstellung*) i wyrażenia zostały użyte. Toteż symbol wzięty w tym dowolnym znaczeniu nie jest po prostu tylko obojętnym znakiem, lecz takim znakiem, który w swej zewnętrznej postaci mieści zarazem w sobie samym treść wyobrażenia (*Vorstellung*), które ma wyrażać. Przy tym jednak do świadomości naszej ma dochodzić nie sam znak jako konkretny, pojedynczy przedmiot, lecz tylko owa ogólna jakość, którą oznacza” (*Estetyka*, I, s. 488).

W rozdziale następnym, zatytułowanym *Symbolika bezwiedna*, omówiona zostaje Piramida, tym razem, jeśli jeszcze można tak rzec, we właściwym sensie tego słowa. Jeśli w *Encyklopedii* piramida egipska jest symbolem czy też znakiem znaku, to w *Estetyce* rozważana jest ze względu na nią samą, czyli już jako symbol. Egipcjanie poszli dalej niż Hindusi w pojmowaniu stosunku między tym, co naturalne, a tym, co duchowe, wyobrazili sobie nieśmiertelność duszy, samoistność ducha, formę jego trwania po naturalnej śmierci. Znajduje to wyraz w ich praktykach żałobnych. „Nieśmiertelność duszy jest czymś bardzo zbliżonym do wolności ducha, gdyż nasze Ja ujmuje tu siebie jako wolne od naturalnego istnienia i jako oparte na sobie samym. To uświadamianie sobie siebie (*Sichwissen*) jest zasadą wolności. Nie da się wprowadzić powiedzieć, że Egipcjanie doszli w całej pełni do pojęcia wolnego ducha; nie należy też wiary Egipcjan w nieśmiertelność duszy utożsamiać z naszym sposobem pojmowania jej nieśmiertelności. Niemniej jednak doszli oni już do poglądu, który nakazywał im utrzymywać zarówno zewnętrznie, jak i w wyobraźni egzystencję tych, którzy rozstali się z życiem (...). Jeśli zapytamy teraz o odpowiadającą temu wyobrażeniu *symboliczną* postać artystyczną, to szukać jej należy między głównymi dziełami egipskiego budownictwa. Mamy tu przed sobą dwojaką architekturę: naziemną i podziemną; labirynty podziemne, wspaniałe rozległe wykopy, daleko ciągnące się krużganki, komnaty o ścianach pokrytych hieroglifami, wszystko jak najstaranniej wykonane; nad ziemią zaś wznoszą się owe zdumiewające budowle, do których w pierwszym rzędzie należą *piramidy*” (*Estetyka*, I, s. 565-566). Dokonawszy wstępnego opisu, Hegel uwydatnia to, co w jego przekonaniu jest pojęciem piramidy; porównajmy poniższy fragment z tekstem z *Encyklopedii*: „W ten sposób same piramidy dają nam prosty przykład sztuki symbolicznej: są to olbrzymich rozmiarów kryształy, które kryją w sobie jaką zawartość wewnętrzną (*ein Inneres*) i zamykają ją w sobie swą artystycznie ukształtowaną formą zewnętrzną w sposób

wskazujący na to, że wzniesiono je tutaj właśnie w imię tej ich wewnętrznej zawartości, która rozstała się ze swą czysto naturalną stroną, i tylko ze względu na nią. Ale to niewidzialne królestwo śmierci, odgrywające tu rolę znaczenia [piramid], ma tylko *jedną*, i to formalną stronę prawdziwie artystyczną, tę mianowicie, że nie podpada pod bezpośrednie istnienie, i jest dlatego tylko Hadesem, a nie takim życiem (*Lebendigkeit*), które, choć nie podlega zmysłowości jako takiej, istnieje mimo wszystko w sobie i jest dzięki temu wolnym i żyjącym duchem. Dlatego też postać (*Gestalt*) tworzona dla takiej wewnętrznej zawartości pozostaje w stosunku do jej określonej treści zupełnie jeszcze zewnętrzną formą (*Form*) i osłoną.

Taką właśnie zewnętrzną osłoną, w której ukryta jest pewna treść wewnętrzna, są piramidy” (*Estetyka*, I, s. 566).

Ta wymagana nieciągłość między znaczącym i znaczonej uzgadnia się z koniecznością systemową, która semiologię włącza w zakres psychologii. Przypominamy sobie, że psychologia – w sensie heglowskim – jest w istocie nauką o duchu określającym się w sobie jako podmiot dla siebie. Jest to moment, w którym duchowi chodzi „teraz tylko o zrealizowanie tego pojęcia swojej wolności” (*Encyklopedia*, § 440 *Uwaga*). Dlatego nieodzowne było wcześniejsze ukazanie architektonicznego powiązania między psychologią a semiologią. Łatwiej teraz pojąć sens arbitralności: wytwarzanie arbitralnych znaków jest przejawem wolności ducha. I więcej jawnej wolności jest w wytwarzaniu znaku niż w wytwarzaniu symbolu. Duch jest w znaku bardziej samoistny i bliższy samemu sobie. Przez symbol, przeciwnie, jest nieco bardziej wygnany w przyrodę. „Dlatego inteligencja przy *posługiwaniu się znakiem* (als bezeichnend), jest mniej skrepowana w swej arbitralności (*Willkür*), z jaką wykorzystuje ogląd, i w większym stopniu jest tu panem (*Herrschaft*) niż przy posługiwaniu się symbolem (*als symbolisierend*)” (*Encyklopedia*, § 458 *Uwaga*)¹³.

Zgodnie ze schematem tej teleologii instancja semiotyczna, określona przed chwilą jako abstrakcyjna racjonalność, wzmaga również manifestację wolności. Stąd jej zasadnicze miejsce w rozwoju psychologii i logiki. O miejscu tym Hegel wspomina w zdaniu wtrąconym do *Uwagi* dodanej jako długi apendyks do krótkiego paragrafu określającego znak. W tej przestrzeni okrężną drogą dygresji wyłoniła się piramida: „Zazwyczaj *znak i język* wtrąca się w charakterze *dodatku* (*Anhang*: uzupełnienie, kodycył) gdzieś do psychologii albo też do logiki, bez zastanawiania się nad ich koniecznością i ich związkiem z całym systemem, jaki tworzy działalność inteligencji. Prawdziwym miejscem znaku jest to, które zostało wskazane” (*Encyklopedia*, § 458 *Uwaga*).

Ta aktywność, która polega na ożywianiu oglądanej (przestrzennej i czasowej) treści, na tchnięciu w nią „duszy”, „znaczenia” [„*signification*”], wytwarza znak poprzez *Erinnerung*, pamięć i uwewnętrznienie. Właśnie ten stosunek między pewnym momentem idealizującego uwewnętrznienia i procesem czasowania będzie nas teraz interesował. W wytwarzaniu znaków pamięć i wyobraźnia, czyli tutaj czas, są samym uwewnętrznieniem

¹³ To przeciwieństwo znaku i symbolu, teleologię, która stale je ukierunkowuje, Hegel już odziedziczył. Wywodzi się ono z bardzo odległej przeszłości, co łatwo byłoby pokazać na podstawie pojęć, jakie wchodzi tutaj w grę. To samo przeciwieństwo, ta sama teleologia zachowują jednak swój autorytet także po Heglu. Na przykład w *Kursie językoznawstwa ogólnego*. W pierwszym rozdziale pierwszej części, noszącym tytuł *Pierwsza zasada: dowolność znaku*, czytamy: „Można więc powiedzieć, że znaki zupełnie dowolne realizują lepiej niż jakiegokolwiek inne ideał metody semiologicznej; dlatego też język, najbardziej złożony i najbardziej rozpowszechniony spośród systemów ekspresji, jest także najbardziej charakterystycznym ze wszystkich; w tym sensie językoznawstwo może patronować całej semiologii, mimo że język jest tylko jednym z jej systemów” (*Kurs*, s. 80). Takie samo twierdzenie znajdujemy od razu u Hegla, gdy przyznaje on pewną przewagę znakowi językowemu, mowie i nazwie. „Używano wyrazu *symbol* na określenie znaku językowego albo ściślej tego, co my nazywamy elementem znaczącym. Wyraz ten jest niewygodny do przyjęcia właśnie z powodu naszej pierwszej zasady. Cechą symbolu jest to, że nie jest on nigdy całkowicie dowolny; nie jest pusty, istnieje w nim zawsze zaczątek więzi naturalnej między elementem znaczącym i znaczonej. Symbol sprawiedliwości – waga – nie może być zastąpiony czymkolwiek innym, na przykład wozem” (*Kurs*, s. 80).

ducha odnoszącego się do samego siebie w czystym oglądaniu siebie, a zatem we własnej wolności, i odnoszącego to oglądanie siebie do istnienia zewnętrznego.

Wymaga to dwóch spostrzeżeń:

1. Po pojawiającej się w *Encyklopedii*, w rozdziale o wyobraźni, teorii znaku następuje bezpośrednio rozdział o pamięci. W *Propedeutyce filozofii* ta sama treść semiologiczna wpisana jest w podrozdział poświęcony pamięci¹⁴.

2. Wytwarzanie znaków, pamięć jest również samą myślą. W *Uwadze* stanowiącej przejście między rozdziałem poświęconym pamięci a rozdziałem poświęconym myśli Hegel przypomina, że „już nasz język nadaje *pamięci* (Gedächtnis), o której przesąd każe wyrażać się z pogardą, wysoką rangę (*Stellung*) z racji jej bezpośredniego pokrewieństwa z myślą (*Gedanke*)” (*Encyklopedia*, § 464 *Uwaga*).

Luzowanie – to, co mówienie chce powiedzieć

Miejsce usytuowania tej semiologii zostało wyznaczone. Nie możemy teraz jednak dążyć do wyczerpania jej treści. Poczniemy jedynie pierwszą próbę, próbę zbadania przez analizę treści motywu opisanego przez architekturę. Zapytajmy, co znaczy ta semiologia, co chce ona powiedzieć. Stawiając pytanie w tej formie, podporządkowujemy się już wewnętrznym schematom tej metafizyki znaku, która nie tylko „coś znaczy”, ale jawi się w istocie jako teoria *bedeuten* (znaczenia), od samego początku nakierowanego na *telos* mowy. Tak jak będzie to później u de Saussure’a, język mówiony jest tutaj „patronem” znaku, a językoznawstwo stanowi wzorzec semiologii, której jest wszak częścią.

Podstawa twierdzenia natychmiast wychodzi na jaw: jest to uprzywilejowanie czy też uznanie doskonałości systemu językowego – czyli fonicznego – wobec wszystkich innych systemów semiotycznych. A zatem prymat mowy nad pismem i pisma fonetycznego nad wszelkim innym systemem zapisu, zwłaszcza nad pismem hieroglificznym lub ideograficznym, ale także nad pismem matematycznym, nad wszelkimi symbolami formalnymi, algebrami, pasigrafiami i innymi projektami typu leibnizańskiego, nad wszystkim, co, jak mówił Leibniz, nie musi „odwoływać się do głosu” lub słowa (*vox*).

W takim sformułowaniu twierdzenie to jest znane. Nie chcemy go tutaj przypominać, ale na nowo je formułując, odtwarzając jego układ, chcemy wskazać, w jakim aspekcie autorytet głosu uzgadnia się w sposób zasadniczy z całością Hegłowskiego systemu, z jego archeologią, teleologią, eschatologią, wolą paruzji i wszelkimi fundamentalnymi pojęciami dialektyki spekulatywnej, zwłaszcza z pojęciami negatywności i *Aufhebung*.

Proces znaku jest pewnym *Aufhebung*. Toteż: „Ogląd, jako będący bezpośrednio przede wszystkim czymś danym (*ein Gegebenes*) i przestrzennym (*ein Räumliches*), otrzymuje, o ile jest wykorzystywany jako znak, takie istotne określenie, że istnieje tylko jako

¹⁴ We fragmencie *Propedeutyki*, zatytułowanym *Encyklopedia filozoficzna* (pierwszy dział *Nauki o duchu*, rozdział o przedstawieniu, podrozdział poświęcony pamięci) odnajdujemy takie oto definicje: „Znak w ogóle. Obecna rzeczywistość zewnętrzna, od której uwolniło się przedstawienie i stało się subiektywne, oraz przedstawienie wewnętrzne sytuują się wobec siebie jako dwie odrębne rzeczy. Jakaś rzeczywistość zewnętrzna staje się *znakiem*, gdy zostaje *arbitralnie złączona* z przedstawieniem, które jej nie odpowiada i które się od niej różni samą swą treścią, w taki sposób, że rzeczywistość ta powinna w nim być przedstawieniem albo *znaczeniem*” (*Prop.*, § 155). „*Pamięć twórcza* wytwarza więc związek między oglądem a przedstawieniem, ale pewien związek *wolny*, w którym odwróceniu ulega poprzednie powiązanie, kiedy to przedstawienie opierało się na oglądzie. W takim związku, jakim czyni go pamięć twórcza, obecna rzeczywistość zmysłowa nie ma żadnej wartości w sobie i dla siebie, a jedyną jej wartością jest ta, jaką nadaje jej duch” (*Prop.*, § 156). „*Język*. Najwyższym dziełem pamięci twórczej jest język, który z jednej strony ma charakter mówiony, z drugiej pisany. Pamięć twórcza, czy też *mnemosyne*, jest źródłem języka; o jakimś innym źródle może być jedynie w odniesieniu do tego, co dotyczy wynaleźnia określonych znaków” (*Prop.*, § 158). „*Język* jest zniknięciem świata zmysłowego w jego bezpośredniej obecności, zniesieniem tego świata, przekształconego odtąd w obecność, która jest pewnym wołaniem zdolnym zbudzić echo w każdej istocie zdolnej do przedstawiania” (*Prop.*, § 159).

zniesiony [*aufgehobene*: czyli zarazem wzniesiony i zniesiony, mówimy odtąd „zluzowany” w sensie, w jakim można zarazem awansować i zostać zwolnionym ze swych funkcji, zastąpionym dzięki pewnego rodzaju promocji przez kogoś, kto objął sukcesję i nas zluzował]. Tą jego negatywnością jest inteligencja” (*Encyklopedia*, § 459).

Inteligencja jest zatem nazwą tej władzy, która wytwarza znak, negując zmysłową przestrzenność oglądu. Jest ona zluzowaniem przestrzennego oglądu. Jak to Hegel pokazuje gdzie indziej¹⁵, zluzowaniem (*Aufhebung*) przestrzeni jest czas. Jest on prawdą tego, co sam neguje – przestrzeń – w ruchu luzowania. Prawdą czy też teleologiczną istotą znaku jako luzowania zmysłowo-przestrzennego oglądu będzie tutaj znak jako czas, znak w żywiole czasowania. Potwierdza to dalszy ciąg paragrafu: „Tą jego negatywnością jest inteligencja. W ten sposób prawdziwą postacią oglądu, który jest znakiem, jest istnienie w czasie (*ein Dasein in der Zeit*)” (*Encyklopedia*, § 459).

Dasein in der Zeit, obecność lub istnienie w czasie – tę formułę sposobu oglądu należy rozumieć w powiązaniu z formułą, która mówi, że czas stanowi *Dasein* pojęcia.

Dlaczego *Dasein* w czasie jest *prawdziwszą* postacią (*wahrhaftere Gestalt*) oglądu takiego, jaki daje się zluzować przez znak? Ponieważ czas jest zluzowaniem – czyli w języku heglowskim prawdą, istotą (*Wesen*) jako byciem czymś przeszłym (*Gewesenheit*) – przestrzeni. Czas to prawdziwa, istotowa, przeszła przestrzeń, taka, jaka zostanie pomyślana, czyli zluzowana. Tym, co będzie znaczyć [*voulu dire*] *przestrzeń, jest czas*.

Wynika z tego, że jeśli chodzi o znak, treść zmysłowego oglądu (znaczące) musi ulec zatarciu, zniknąć wobec *Bedeutung*, wobec znaczonej idealności, zachowując siebie i zachowując ją; i jedynie w czasie, albo raczej *jako* sam czas, zluzowanie to może znaleźć przejście.

Jaka substancja znacząca (to, co glossematycy nazywają „substancją wyrażania”) najbardziej nadaje się do zaistnienia w ten sposób jako sam czas? To *dźwięk, dźwięk* zluzowany ze swej naturalności i związany z odnoszeniem się do siebie ducha, psyche jako podmiot dla siebie i siebie pobudzający, a mianowicie dźwięk *ożywiony*, dźwięk foniczny, głos (*Ton*).

Hegel bezpośrednio i ściśle wyprowadza ten wniosek: „W ten sposób prawdziwszą postacią oglądu, który jest znakiem, jest istnienie w czasie – znikanie istnienia (*ein Verschwinden des Daseins*) w trakcie istnienia (*indem es ist*) i zgodnie z jego dalszą zewnętrzną, psychiczną określonością, *zalożoność* [bycie czymś ustanowionym: *Gesetztsein*], która jest określeniem inteligencji pochodzącym z jej (antropologicznej) własnej naturalności – *ton* (*Ton*), spełnione uzewnętrznienie [pełne: *erfüllte Äußerung*] ujawniającej się wewnętrzności” (*Encyklopedia*, § 459).

Z jednej strony głos łączy antropologiczną naturalność naturalnego dźwięku z psychiczno-semiotyczną idealnością, nakłada więc filozofię ducha na filozofię przyrody, a w filozofii ducha jego pojęcie stanowi punkt styczności antropologii i psychologii. Pomędzy te dwie nauki wpisuje się, jak wiadomo, fenomenologia ducha czy też nauka o doświadczeniu świadomości.

Z drugiej strony ten foniczny związek między tym, co zmysłowe, i tym, co inteligibilne, tym, co realne, i tym, co idealne, itd., określa się tutaj jako stosunek wyrażania między wnętrzem i zewnątrz. Język dźwiękowy, mowa, wynosząc wnętrze na zewnątrz, nie pozostawia go nam jednak w prosty sposób, tak jak pismo. Zachowując wnętrze w sobie podczas wysyłania go na zewnątrz, jest *par excellence* tym, co powierza istnienie, obecność (*Dasein*) wewnętrznemu przedstawieniu, pozwala zaistnieć pojęciu (znaczonemu). Zarazem jednak, o ile język uwewnętrznia i uczasowia *Dasein*, dane przez zmysłowo-przestrzenny ogląd, to wywyższa samo istnienie, luzuje je w jego prawdzie i w ten sposób dokonuje swego

¹⁵ Por. na przykład *Encyklopedia* §§ 254-260 oraz tekst *Ousia et grammè. Note sur une note de „Sein und Zeit”*, w: J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, s. 31-78.

rodzaju promocji obecności. Pozwala przejść od istnienia zmysłowego do istnienia przedstawieniowego lub intelektualnego, do istnienia pojęcia. Przejście takie jest właśnie momentem artykulacji, która przekształca dźwięk w głos, a szum w język: „Ton [dźwięk foniczny: *der Ton*] artykułujący się dalej dla [wyrażenia] określonych wyobrażeń – *mowa* [mówiona: *die Rede*] i jej system, *język* (*die Sprache*) – nadaje odczuciom, oglądom, wyobrażeniom pewne drugie istnienie, wyższe niż ich istnienie bezpośrednie. Ogólnie rzecz biorąc, nadaje im taką egzystencję, która ma ważność w *dziedzinie przedstawiania* (*des Vorstellens*)” (*Encyklopedia*, § 459).

W interesującym nas fragmencie Hegel zajmuje się językiem „tylko w aspekcie swoistej określoności właściwej mu jako wytworowi inteligencji” (*Encyklopedia*, § 459), czyli jako „określoności polegającej na manifestowaniu jej wyobrażeń w pewnym zewnętrznym żywiole” (*Encyklopedia*, § 459). Nie zajmuje się, jeśli można tak rzec, badaniem samego języka. Hegel określił porządek semiologii ogólnej, jej miejsce w psychologii, następnie miejsce językoznawstwa w ramach semiologii, której okazuje się ono jednak teleologicznym modelem. *Encyklopedia* pozostaje przy tej systematyce czy też architektonice. Nie wypełnia obszaru, którego granice i topografię wyznaczyła. Kontury językoznawstwa zostały jednak zarysowane. Powinno ono, na przykład podporządkować się rozdzieleniu na element formalny (gramatyczny) i element materialny (leksykalny). Analiza taka ucina dyskusję o językoznawstwie, rozdziela je na ich *przed* i *po*.

Leksyka, nauka o materiale języka, odsyła nas w gruncie rzeczy do dyscypliny już rozważanej, przed psychologią: do antropologii. A w obrębie antropologii do psychofizjologii. Ponieważ idealność, zanim pojawi się jako taka, zapowiada się w przyrodzie, duch kryje się poza sobą w zmysłowej materii i czyni to wedle swoistych modusów, stopni, stawania się, hierarchii. W obszarze tej teleologii usłyszeć należy rozstrzygające tutaj pojęcie *idealności fizycznej*. W kategoriach heglowskich idealność w ogóle jest „*negacją* tego, co realne, co jednak, choć nie istnieje, jest zarazem *zachowane* i wirtualnie utrzymane (*virtualiter erhalten*)” (*Encyklopedia*, § 403 *Uwaga*). Skoro znak jest negatywnością, która luzuje zmysłowy ogląd w idealności języka, to powinien się on uwyraźnić w zmysłowej materii, która się niejako temu poddaje, oddając pracy idealizacji swe predyspozycje do uległości¹⁶. Idealizująca i luzująca negatywność, która pracuje w znaku, zawsze już niepokoi zmysłową materię w ogóle. Ta jednak jako zróżnicowana ulega hierarchizacji na typy i regiony zgodnie ze swą mocą idealności. Wynika z tego między innymi to, że pojęcie idealności fizycznej można traktować jako swego rodzaju teleologiczną antycypację albo, na odwrót, w pojęciu i wartości idealności w ogóle dostrzec pewną „metaforę”. Przemieszczenie takie – które byłoby podsumowaniem marszruty metafizyki – powtarzałyby też „historię” pewnej organizacji funkcji, które filozofia nazwała „zmysłami”. Równoważność tych dwu lektur jest również pewnym efektem kręgu heglowskiego: sensualistyczna lub materialistyczna redukcja i idealistyczna teleologia posuwają się w odwrotnym kierunku po tej samej linii. Po linii, którą dla wygody nazwiemy tymczasowo „metaforą”.

To zatem, co Hegel nazywa idealnością fizyczną, dzieli się na dwa regiony zmysłowości: wrażliwość na światło i wrażliwość na dźwięk. Analizowane są one w *Encyklopedii* i w *Estetyce*.

Niezależnie od tego, czy chodzi o światło, czy o dźwięk, semiologiczna analiza znaczących materii i zmysłowych oglądów odsyła nas od psychologii do antropologii

¹⁶ „Duch musi najpierw wycofać się z przyrody do siebie, musi wznieść się ponad przyrodę i przewyczyć ją, zanim będzie mógł władać (*walten*) w niej bez przeszkód jako w żywiole nie stawiającym oporu (*widerstandslosen*) i przekształcić ją w pewne pozytywne istnienie (*Dasein*) swej własnej wolności” (*Estetyka*, II, s. 30).

(psychofizjologii), a w ostatniej instancji od fizjologii do fizyki¹⁷. Jest to odwrotna droga teleologii i ruchu negatywności, zgodnie z którymi idea odzyskuje siebie dla samej siebie jako ducha przez luzowanie (się od) przyrody, swego innobytu, w którym siebie zanegowała, utraciła, w nim się zapowiadając. Na początku *Fizyki* światło ujęte zostaje jako pierwsza manifestacja, jakkolwiek manifestacja jeszcze abstrakcyjna i pusta, nieodróżniona tożsamość pierwszej określonej materii. To właśnie w świetle, neutralnym i abstrakcyjnym żywiole tego, co się zjawia, w czystym środowisku zjawiskowości w ogóle, przyroda odnosi się najpierw do siebie samej. Przyroda manifestuje się w świetle, jest widoczna, pozwala się widzieć i widzi sama siebie. W tej pierwszej zwrotnej artykulacji otwarcie idealności jest zarazem otwarciem podmiotowości, odnoszenia się przyrody do siebie: światło jest „pierwszą idealnością, pierwszą jaźnią (*Selbst*) przyrody. W świetle przyroda po raz pierwszy zaczyna stawać się czymś podmiotowym” (*Estetyka*, III, s. 29-30).

Odpowiednio, wzrok jest pewnym zmysłem *odnoszącym się do idei*, z definicji i jak wskazuje sama nazwa, w większym stopniu odnoszącym się do idei niż dotyk czy smak. Można też powiedzieć, że wzrok *uzmysławia* teorię. Zawiesza pożądanie, pozwala istnieć rzeczom, odkłada ich spożywanie lub go zakazuje¹⁸. To, co widzialne, tyle ma wspólnego ze znakiem, że, jak mówi Hegel, nie jest ono do jedzenia.

Jeśli wzrok ma charakter idealny, to jednak *śluch ma taki charakter w jeszcze większym stopniu*. Luzuje wzrok. Mimo idealności światła i spojrzenia przedmioty postrzegane okiem, na przykład dzieła sztuki plastycznej, trwają poza percepcją w swym istnieniu zmysłowym, zewnętrznym, upartym; opierają się *Aufhebung*, jako takie nie pozwalają się całkowicie zluźnić czasowej wewnętrzności. Hamują pracę dialektyki. Jest tak w przypadku dzieł plastycznych i będzie także, można się tego domyślić, w przypadku pisma jako takiego. A jednak nie w przypadku muzyki i mowy. Słuch jest zmysłem

¹⁷ W kwestii *organizacji* pięciu zmysłów Hegel wyróżnia organizację *naturalną*, której pojęcia powinna ustalić filozofia przyrody, oraz *funkcjonowanie* tych zmysłów zgodnie z ich pojęciem, z duchowymi celami, na przykład w sztuce. „Otóż zmysły, ponieważ są *zmysłami*, tzn. odnoszą się do tego, co materialne, co od siebie oddzielone i w sobie wielorakie, same są różnorodne: dotyk, węch, smak, słuch i wzrok. Wykazanie wewnętrznej konieczności tej totalności i jej rozczłonkowania nie jest tu naszą rzeczą, lecz sprawą filozofii przyrody. Nas interesuje tylko pytanie, czy wszystkie wspomniane zmysły – a jeśli nie wszystkie, to które z nich – zgodnie ze swym pojęciem zdolne są być organami odbiorczymi dzieł sztuki. W tym względzie wyłączyliśmy już poprzednio takie zmysły, jak dotyk, smak i węch” (*Estetyka*, II, s. 310). W takiej hierarchii sztuk poezja zajmuje z koniecznością miejsce najwyższe. To sztuka najbardziej luzująca, „sztuka totalna” (*Estetyka*, II, s. 319). Czas i dźwięk, postaci wewnętrzności, złączone tym razem z przedstawieniem pojęciowym (czego nie było w przypadku wewnętrzności muzycznej), z przedmiotowością języka, należą do pojęcia poezji. Pojęcie to wymaga więc, by poezja była *mówiona*, nie zaś *czytana*, gdyż „druk (...) i to tętno życia (*Beseelung*) zamienia w jakiś zupełnie dla samego siebie obojętny, z duchową treścią już nie związany znak dla oka” (*Estetyka*, III, s. 385).

¹⁸ Hegłowska teoria pożądania jest teorią sprzeczności między teorią i pożądaniem. Teoria jest śmiercią pożądania, śmiercią w pożądaniu, o ile nie pożądaniem śmierci. Cały *Wstęp* do *Estetyki* wykazuje tę sprzeczność między pożądaniem (*Begierde*), które popycha do spożywania, a „zainteresowaniem teoretycznym” (*Estetyka*, I, s. 65), które pozwala rzeczom być w ich wolności. Jako że „dzieło sztuki stoi *pośrodku* pomiędzy bezpośrednią zmysłowością a idealną myślą” (*Estetyka*, I, s. 67), „moment *zmysłowy* występuje w sztuce jako *uduchowiony* (*vergeistigt*)” (*Estetyka*, I, s. 69), a duch „ma właściwości *zmysłowe* (*versinnlicht*)” (*Estetyka*, I, s. 69), to „zmysłowa strona sztuki pozostaje w pewnym stosunku tylko do obu zmysłów *teoretycznych*, tj. do *wzroku* i *śluchu*” (*Estetyka*, I, s.68). Dotyk ma do czynienia tylko z oporem stawianym przez zmysłową i materialną jednostkowość jako taką; smak rozpuszcza i spożywa przedmiot; węch zaś pozwala mu się ulatniać. „Natomiast *wzrok* ma do przedmiotów (*Gegenständen*) stosunek czysto teoretyczny za pośrednictwem światła, owej niejako niematerialnej materii, która ze swej strony również pozwala przedmiotom (*Objekte*) istnieć wolno dla siebie, która daje im blask i sprawia, że mogą się przejawiać (*scheinen und erscheinen*), lecz nie niszczy ich praktycznie, niedostrzegalnie czy jawnie, tak jak ogień czy powietrze. Dla widzenia wolnego od pożądania (*begierdelose Sehen*) istnieje wszystko, co materialnie w przestrzeni posiada swą egzystencję jako coś wzajemnie od siebie oddzielnego (*Außereinander*), ale – pozostając w swej integralności nienaruszone – objawia się tylko swym kształtem i barwą” (*Estetyka*, II, s. 311).

najszlachetniejszym: „*sluch*, który podobnie jak wzrok nie należy do zmysłów praktycznych, lecz *teoretycznych* i jest jeszcze nawet idealniejszy niż wzrok. Albowiem spokojne, wolne od pożądania (*begierdelose*) oglądanie dzieł sztuki pozostawia wprawdzie oglądane przedmioty takimi, jakimi są w stanie spokojnego dla siebie istnienia, bez chęci ich unicestwienia, jednakże to, co wzrok chwyta, nie jest czymś, co w sobie samym założone zostało jako idealne (*das insichselbst Ideellgesetzte*), lecz przeciwnie czymś, co utrzymuje się w swojej zmysłowej egzystencji. Ucho natomiast, nie odnosząc się w sposób praktyczny (*praktisch*) do przedmiotów, słyszy rezultat owego wewnętrznego drgania (*inneren Erzitterns*) ciała, drgania, za pośrednictwem którego dochodzi do skutku już nie spokojny, materialny kształt, lecz pierwszy, bardziej idealny przejaw psychiczności (*Seelenhaftigkeit*). Wobec tego jednak, że negatywność, w którą wchodzi tu drgający materiał (*schwingende Material*), jest zniesieniem (*Aufheben*) stanu przestrzennego, ale takim zniesieniem, które samo znów ulega zniesieniu wskutek reakcji ciała, przeto uzewnętrznienie się tej podwójnej negacji, ton (*Ton*), jest taką zewnętrznością, która w swym powstaniu z racji samego istnienia znów się unicestwia i w sobie samej znika. Wskutek tej tkwiącej w samej zasadzie tonu podwójnej negacji strony zewnętrznej ton odpowiada wewnętrznej podmiotowości, gdyż dźwięk (*Klingen*), który już sam w sobie i dla siebie jest czymś bardziej idealnym niż realnie dla siebie istniejąca cielesność, rezygnuje także z tej bardziej idealnej egzystencji i staje się dzięki temu sposobem wypowiedzania się adekwatnym stronie wewnętrznej” (*Estetyka*, III, s. 158-159)¹⁹.

Stale jesteśmy odsyłani do tego pojęcia wibracji, drgania (*Erzittern, schwingendes Zittern*). W *Filozofii przyrody* występuje ono w centrum rozważań nad fizyką dźwięku (*Klang*); jest tam znamieniem przejścia, za pomocą działania negatywności, od przestrzeni do

¹⁹ Gdzie indziej: „Drugim zmysłem teoretycznym jest *sluch*. Tu widzimy coś wprost przeciwnego. Słuch nie ma do czynienia z kształtem przedmiotu, barwą itd., lecz z dźwiękiem (*Ton*), z drganiem ciała, drganiem, które nie jest procesem rozplływania się, jak tego wymagał węch, lecz z drżeniem (*Erzittern*) przedmiotu (*Gegenstandes*), przy którym sam przedmiot (*Objekt*) pozostaje nienaruszony. Ten ruch idealny, w którym za pośrednictwem dźwięku uzewnętrznia się niejako prosta podmiotowość, dusza przedmiotów, odbiera ucho również teoretycznie, jak oko kształt i barwę, pozwalając w ten sposób stronie wewnętrznej przedmiotów stać się czymś dla samej strony wewnętrznej” (*Estetyka*, II, s. 311-312).

Ta hierarchiczna klasyfikacja łączy dwa kryteria: przedmiotowości i wewnętrzności, które tylko pozornie się sobie przeciwstawiają, bo sensem idealizacji (od Platona po Husserla) jest ich jednoczesne, wzajemne potwierdzenie. Idealna przedmiotowość o tyle lepiej zachowuje tożsamość ze sobą, integralność i opór, że nie jest już zależna od empirycznej zewnętrzności zmysłowej. Powiązanie dwu kryteriów pozwala tutaj wyeliminować z obszaru teorii dotyk (który ma do czynienia jedynie z materialną zewnętrznością: z dającą się opanować przedmiotowością), smak (spożywanie, które rozpuszcza przedmiotowość w wewnętrzności) i węch (który pozwala przedmiotowi się ulatniać). Wzrok ma charakter teoretyczny i idealny w sposób niedoskonały (pozwala istnieć przedmiotowości przedmiotu, ale nie może uwewnętrznić jego zmysłowej i przestrzennej nieprzezroczystości). Zgodnie ze skoordynowaną z całym systemem metafizyki metaforą jedynie słuch, który zachowuje zarazem przedmiotowość i wewnętrzność, może być nazwany zmysłem w pełni odnoszącym się do idei i teoretycznym. Określony tak został w swej doskonałości językiem o charakterze optycznym (*idea, theoria*). W ten sposób dajemy się prowadzić ku analizie całego tego systemu metaforycznego. Podejmiemy ją gdzie indziej [zob. *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym* w: J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, s. 247-324 – przyp. tłum.]. Aby wypunktować kilka odniesień i kilka intencji, dołączmy tutaj ten fragment z *L'homme aux rats*: „W sposób dość ogólny można by postawić pytanie, czy następująca po przyjęciu postawy pionowej atrofia węchu u człowieka i organiczne stłumienie przyjemności węchowej, które z niej wynika, nie wpłynęło w istotny sposób na podatność człowieka na nerwice? Wyjaśniałoby to fakt, że w miarę jak ludzka cywilizacja osiągała coraz wyższy poziom, właśnie seksualność musiała ponieść koszty stłumienia. Od dawna bowiem wiadomo, jak ściśle węch związany jest z instynktem seksualnym w świecie zwierząt”. I ponownie Hegel: „Przedmiot sztuki natomiast musi być oglądany w jego samoistnej dla siebie przedmiotowości, która istnieje wprawdzie dla podmiotu, ale w sposób teoretyczny, intelektualny, nie praktyczny – i bez wszelkiego związku z pożądaniem i wolą. Co się zaś tyczy *powonienia*, to również i ono nie może być organem odbioru wrażeń artystycznych, gdyż rzeczy o tyle tylko działają na węch, o ile w sobie samym znajdują się w stanie ciągłego procesu i znikają pod wpływem powietrza i swego praktycznego oddziaływania” (*Estetyka*, II, s. 311).

czasu, od tego, co materialne, do tego, co idealne, poprzez „materialność abstrakcyjną (*abstrakte Materialität*)” (*Encyklopedia*, § 300)²⁰. To teleologiczne pojęcie dźwięku jako ruchu idealizacji, *Aufhebung* naturalnej zewnętrżności, zluźniania tego, co widzialne, w tym, co słyszalne, stanowi wraz z całą filozofią przyrody fundamentalne założenie Heglowskiej interpretacji języka, zwłaszcza tak zwanej materialnej części systemu językowego, leksyki. Założenie to tworzy pewien swoisty system, który organizuje zarówno powiązania Heglowskiej filozofii przyrody z fizyką jego czasów i z całością jego teleologii, jak i jej nakładanie się na bardziej ogólny system i bardziej rozległy łańcuch logocentryzmu.

Jeśli leksyka prowadziła nas do fizyki, to gramatyka (element formalny dyskursu) kieruje nas na zasadzie antycypacji ku badaniu rozsądku i podziału na kategorie. *Encyklopedia* faktycznie dotyka tego nieco dalej (*Encyklopedia*, § 465). „Natomiast *formalna* strona języka jest dziełem rozsądku, który wprowadza do niego swoje kategorie. Ten logiczny instykt tworzy ich stronę gramatyczną. Studiowanie języków, które zachowały się w swojej pierwotnej (*ursprünglich*) postaci i z którymi dopiero w czasach nowożytnych zaczęto gruntownie się zapoznawać, pokazało, że posiadają one bardzo szczegółowo rozwiniętą gramatykę i wyrażają różnice, które nie występują albo też uległy zatarciu w językach bardziej rozwiniętych narodów. Wydaje się, że język najbardziej kulturalnych narodów ma mniej doskonałą gramatykę i że ten sam język ma doskonalszą gramatykę wówczas, gdy naród, który nim mówi, znajduje się na niższym etapie swego kulturalnego rozwoju niż wówczas, kiedy jest bardziej w tym rozwoju zaawansowany. Por. pracę pana W. von Humboldta na temat dualis I.10,11” (*Encyklopedia*, § 459 *Uwaga*).

Ta luzująca, duchowa i idealna doskonałość fonii sprawia, że wszelki język przestrzenny – i w ogóle wszelkie rozprzestrzenienie – pozostaje czymś *gorszym* i *zewnętrżnym*. Od strony tego rozprzestrzenienia pismo można rozpatrywać, w zależności od zakresu mogącego zmienić sposób jego pojmowania, jako przykład bądź jako pojęcie. W obu przypadkach traktowane jest jednakowo. W językoznawczej części semiologii Hegel może wykonać gest, którego wykonanie odradzał, gdy chodziło o semiologię ogólną: gest redukcji kwestii pisma do rangi kwestii przypadkowej, branej pod uwagę dodatkowo, na zasadzie dygresji i, w pewnym sensie tego słowa, uzupełnienia. Gest ten, jak wiadomo, był gestem Platona, Rousseau, i będzie, jeśli przywołać tylko specyficzne punkty węzłowe pewnego procesu i pewnego systemu, gestem de Saussure’a²¹. Zdefiniowawszy wyraźnie język dźwiękowy (*Tonsprache*) jako język pierwotny (*ursprüngliche*), Hegel pisze: „można tu również wspomnieć, choć tylko mimochodem (*nur im Vorbeigehen*), o *języku pisanym* (*Schriftsprache*). Jest to jedynie pewien dalszy [uzupełniający: *weitere Fortbildung*] rozwój w *szczególnej* dziedzinie języka, który odwołuje się do pomocy działalności zewnętrzno-praktycznej. Język pisany rozwija się w sferze bezpośredniego przestrzennego oglądu, z którego zapożyczają swoje znaki (§ 454) i w którym je wytwarzają” (*Encyklopedia*, § 459 *Uwaga*)²².

²⁰ Twierdzenia te zostały szeroko objaśnione w §§ 299-302 *Encyklopedii (Filozofia przyrody, Drugi dział, Fizyka)*. Por. też *Filozofia ducha* w *Encyklopedii*, § 401.

²¹ W odniesieniu do Platona por. J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, w: idem, *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, s. 69-197, w odniesieniu do Rousseau i de Saussure’a – J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1998 (przyp. tłum.).

²² Pismo, „działalność zewnętrzno-praktyczna”, która przychodzi „z pomocą” językowi mówionemu. Ten klasyczny motyw przynosi potępienie wszelkich metod mnemotechnicznych, wszelkich maszyn językowych, wszelkich uzupełniających powtórzeń, które ze swego wnętrza wydobywają życie ducha, żywą mowę. Potępienie takie jest parafrazą Platona, choćby co do tej nieuniknionej ambiwalencji pamięci (*mneme/hypomnesis*), pamięci żywej z jednej strony, jej wspomaganie z drugiej (*Fajdros*). Powinniśmy przywołać tutaj pewną *Uwagę* z *Encyklopedii*: „Przy nazwie «lew» nie potrzebujemy ani oglądu takiego zwierzęcia, ani nawet jego obrazu. Nazwa bowiem, kiedy ją *rozumiemy*, jest bezosobowym prostym wyobrażeniem (*bildlose einfache Vorstellung*). Właśnie w nazwach *myślimy*.”

Nie mamy tutaj możliwości omówienia wszystkich konsekwencji takiej interpretacji pisma jako uzupełnienia, jej oryginalnego miejsca w logice heglowskiej i powiązania z całym tradycyjnym i systematycznym łańcuchem metafizyki. Sformułujemy po prostu w sposób schematyczny i programowy tezy, które należałoby wziąć pod uwagę.

A. Teleologiczna hierarchia typów pisma

Na szczycie tej hierarchii – pismo fonetyczne typu alfabetycznego: „Pismo literowe jest samo w sobie i dla siebie inteligentniejsze” (*Encyklopedia*, § 459 *Uwaga*). Jako to, które zachowuje, przenosi lub transkrybuje głos, czyli jako idealizacja, ruch ducha odnoszącego się do własnej wewnętrzności i słyszającego własną mowę, pismo fonetyczne jest najbardziej historycznym elementem kultury, najbardziej otwartym na nieskończony rozwój tradycji. Przynajmniej jeśli chodzi o zasadę jego funkcjonowania. „Z tego, co zostało powiedziane, wynika jeszcze, że naukę czytania i pisania za pomocą pisma literowego powinno się uważać za nie dość doceniany nieskończony środek kształcenia, jako że uwaga ducha zostaje przy tym oderwana od zmysłowego konkretności i skierowana na czynnik bardziej formalny, na dźwięczące słowo i jego abstrakcyjne elementy, co przyczynia się w istotny sposób do tego, że zostaje w podmiocie przygotowany i oczyszczony grunt dla wewnętrzności” (*Encyklopedia*, § 459 *Uwaga*).

Historia – która zdaniem Hegla jest zawsze historią ducha – rozwój pojęcia jako logosu, onto-teologiczne rozwinięcie paruzji itd. nie są krępowane przez pismo alfabetyczne. Przeciwnie, zacierając własne rozprzestrzenienie lepiej, niż czyni to jakiegokolwiek inne pismo, pozostaje ono najwyższym i najbardziej luzującym zapośredniczeniem. Taka teleologiczna ocena pisma alfabetycznego konstytuuje pewien system i rządzi strukturalnie takimi oto dwiema konsekwencjami:

a) Hegel odwołuje się tutaj do *faktu* pisma alfabetycznego, a poza tym do pewnego ideału teleologicznego. Istotnie, jak zapewne mimochodem, ale bardzo jasno zauważył Hegel, nie istnieje i nie może istnieć pismo czysto fonetyczne. System alfabetyczny, jakim się posługujemy, nie jest i nie może być czysto fonetyczny. Pismo nigdy nie może pozwolić przeniknąć się głosowi. Funkcje niefonetyczne, aktywne momenty ciszy, jeśli można tak rzec, właściwe pismu alfabetycznemu nie są faktycznymi przypadkami czy też usuwalnymi produktami ubocznymi (znaki przestankowe, cyfry, spacja). *Fakt*, o którym przed chwilą mówiliśmy, nie jest tylko faktem empirycznym, jest to przykład pewnego fundamentalnego prawa, które w nieredukowalny sposób ogranicza spełnienie teleologicznego ideału. Hegel uznaje w istocie ten fakt, robiąc w nawiasie krótką uwagę, którą musimy podkreślić: „Przez swój rozsądek (*Verstand*) Leibniz dał się tak zbałamucić, że uważał za rzecz bardzo pożądaną skonstruowanie pewnego zupełnego języka pisanego na sposób hieroglificzny, który *dochodzi do głosu, choć tylko częściowo, również w przypadku pisma literowego (jak to ma miejsce w naszych znakach liczb, plant, substancji chemicznych* [podkr. J. D.] itd.). Miałyby to mianowicie być uniwersalny język pisany służący do kontaktów pomiędzy narodami, a w szczególności pomiędzy uczonymi” (*Encyklopedia*, § 459 *Uwaga*).

Mnemotechnika starożytnych przywrócona jakiś czas temu do użytku i słusznie na nowo zapomniana polega na tym, aby przekształcać nazwy w obrazy, a tym samym degradować pamięć do poziomu wyobraźni. Miejsce *siły* pamięci zajmuje tu pewna utrwalona w wyobraźni stała tablica (*Tableau*) zawierająca szereg obrazów, z którymi zostaje następnie powiązany tekst przeznaczony do nauczenia się na pamięć (*auswendig*), seria jego wyobrażeń. Wskutek heterogeniczności treści tych wyobrażeń i owych stałych obrazów, jak też z racji szybkości, z jaką ma się to odbywać, owo powiązanie nie może dokonywać się inaczej jak tylko poprzez związki powierzchowne, niedorzeczne i całkowicie przypadkowe” (*Encyklopedia*, § 462 *Uwaga*). Tej zewnętrzności owego „na pamięć” przeciwstawiona zostaje pamięć żywa, duchowa, w przypadku której wszystko wywodzi się z wnętrza. Wszystkim tym wywodom przewodzi opozycja *Auswendig/Inwendig* oraz opozycja *Entäußerung* i *Erinnerung* w nazwie. Por. też ważne §§ 463 i 464. Na temat krytyki *tabeli* (*Tabelle*), która przesłania „żywą istotę rzeczy” i wywodzi się z „martwego rozsądku”, por. *Przedmowę do Fenomenologii ducha*, s. 64-69.

b) Językoznawstwo implikowane wszystkimi tymi stwierdzeniami jest *językoznawstwem słowa*, a w szczególności *nazwy*. Słowo, i to słowo *par excellence*, jakim jest nazwa wraz ze swym kategorialem, funkcjonuje w niej jako prosty i nieredukowalny, kompletny element, który głosem przenosi jedność dźwięku i sensu. Dzięki niemu można się obejść zarazem bez zmysłowego obrazu i zmysłowego istnienia. „Właśnie w nazwach *myślimy*” (*Encyklopedia*, § 462 *Uwaga*). Otóż wiadomo dziś, iż słowo nie posiada godności, jaką niemal zawsze przypisywano mu w językoznawstwie. Jest ono jednością relatywną, empirycznie porozcinaną na większe lub mniejsze jednostki²³. Nieredukowalny prymat nazwy stanowi zwornik Hegłowskiej filozofii języka. „Pismo literowe jest samo w sobie i dla siebie inteligentniejsze. Doprowadzone jest w nim do świadomości i staje się przedmiotem refleksji *słowo*, które stanowi dla inteligencji swoisty, najbardziej godny sposób (*eigentliche würdigste Art*) uzewnętrzniania jej przedstawię (...). Pismo literowe zachowuje również zaletę języka mówionego, dzięki temu, że w nim, tak jak i w tamtym, wyobrażenia mają swe właściwe nazwy (*eigentliche Namen*). Nazwa jest prostym (*einfache*) znakiem dla właściwego, tj. *prostego* (*eigentliche, d.i. einfache*) wyobrażenia (nie takiego, które zostało rozłożone na swoje określenia, a następnie z nich złożone). Język hieroglificzny nie powstaje na podstawie bezpośredniej analizy znaków zmysłowych, jak to jest w przypadku pisma alfabetycznego, ale na podstawie uprzedniej analizy wyobrażeń, w związku z czym łatwo powziąć myśl, że wszystkie wyobrażenia można by sprowadzić do ich elementów, do prostych określeń logicznych, tak by następnie z wybranych w tym celu elementarnych znaków (jakimi są w chińskich *koua* zwyczajna prosta kreska i kreska złamana na dwie części) dało się utworzyć przez ich zestawianie język hieroglificzny. Fakt analitycznego określania wyobrażeń w piśmie hieroglificznym, który tak bardzo oszołomił Leibniza, że uznał je on za doskonalsze od pisma literowego, jest raczej czymś, co pozostaje w sprzeczności z podstawową potrzebą języka w ogóle, tzn. z nazwą” (*Encyklopedia*, § 457 *Uwaga*; por też trzy następne paragrafy).

B. Krytyka pasigrafii: proza rozsądku

Projekty pisma uniwersalnego typu niefonetycznego nosiłyby znamię ujawnionych przez Hegla nieuzasadnionych pretensji i niewystarczalności wszelkich typów formalizacji. Oskarżenie trafia precyzyjnie w ryzyko dyslokacji słowa i nazwy. Głównym oskarżonym jest oczywiście Leibniz, jego inteligencja i naiwność, jego spekulatywna naiwność skłaniająca go do zaufania inteligencji, czyli tutaj formalizującemu i niosącemu śmierć rozsądkowi. Zanim jednak dojdzie do Leibniza, do matematyzmu, inspirującego projekty charakterystyki uniwersalnej, Hegel bierze się za to, co uznaje za wielkie modele historyczne.

a) *Thot*. – Najpierw *model egipski*. Hegel zarzuca mu głównie to, iż jest nazbyt „symboliczny”, w ścisłym sensie, jaki nadaliśmy wcześniej temu pojęciu. Chociaż hieroglif zawiera elementy pisma fonetycznego, a zatem znaki arbitralne (w tym względzie Hegel odwołuje się do odkryć Champolliona²⁴), to są one nazbyt ściśle związane ze zmysłowym

²³ Por. zwłaszcza: Martinet, *Le mot*, „Diogenes” 51 (1965). Na temat funkcji nazwy w Hegłowskiej filozofii języka zob. zwłaszcza teksty jenajskie, niedawno przełożone i zaprezentowane przez G. Planty-Bonjoura pod tytułem *La première philosophie de l'esprit*, rozdz. II, Paris, P.U.F. 1969 (wyd. oryg.: J. Hoffmeister (red.), *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und Des Geistes von 1805-1806*, Hamburg 1969 – przyp. tłum.).

²⁴ „Z zabytków plastycznych (*Darstellungen*), jakie pozostawiła po sobie egipska starożytność, na szczególną uwagę zasługuje figura *Sfinksa*, stanowiąca sama w sobie zagadkę, twór dwuznaczny, pół-zwierzę, pół-człowiek. Można uważać Sfinksa za symbol ducha egipskiego. Głowa ludzka wyzierająca ze zwierzęcego tułowia przedstawia ducha, który zaczyna dźwigać się z naturalności, wyrwać się z jej objęć i swobodniej już rozglądać się dokoła, nie będąc wszakże z więzów jeszcze zupełnie oswobodzony. Olbrzymie budowle Egipcjan w połowie znajdują się pod ziemią, w połowie wznoszą się ponad nią, ku górze. Cały kraj podzielony jest na królestwo życia i królestwo śmierci. Kolosalny posąg Memnona wydaje muzyczne dźwięki (*erklingt*) w

przedstawieniem rzeczy. Ich naturalność powstrzymuje ducha, przeciąża go, zmusza do wysilenia pamięci mechanicznej, zwoździ go w stronę nie kończącej się polisemii. Model niewłaściwy dla nauki i filozofii: „*Język hieroglificzny* jest oznaczeniem przedmiotów, które nie ma związku z ich znakiem dźwiękowym. Podtrzymywana przez tyle umysłów idea uniwersalnego, pisanego języka filozoficznego kłóci się z ogromną masą znaków, jakie koniecznie należałoby najpierw wynaleźć i się ich nauczyć” (*Prop.*, § 161).

Naturalność hieroglifów, fakt, że duch tylko częściowo się w nich manifestuje czy raczej daje słyszeć, wszystko to zaznacza się bardzo wyraźnie pewną nieobecnością głosu, zwłaszcza w uprzywilejowanych przez kulturę egipską formach sztuki. W rozdziale zatytułowanym *Symbolika bezwiedna* Hegel pisze: „W podobnym sensie jest również hieroglificzne pismo Egipcjan w przeważnej części symboliczne; usiłuje ono mianowicie bądź wyrażać znaczenie za pomocą rysunku wyobrażającego rzeczywiste przedmioty, które nie przedstawiają (*darstellen*) samych siebie, lecz jakąś pokrewną im treść ogólną, bądź, i to częściej jeszcze, oznaczać w tzw. elemencie fonetycznym tego pisma poszczególne litery rysunkiem jakiegoś przedmiotu, którego nazwa zaczyna się od tej samej głoski, która ma być wyrażona” (*Estetyka*, I, s. 568). Przywołując następnie przykład kolosów, które, jak mówi legenda, wydawały dźwięki pod wpływem rosy i pierwszych promieni słońca, Hegel dopatruje się w nich znaku, że duch zaczyna się właśnie w nich uwalniać i rozpoznawać jako taki: „Rozpatrując jednak te kolosy jako *symbole*, należy ich znaczenie ujmować w ten sposób, że same nie mają w sobie wolnego ożywiającego je ducha i nie mogą tego, co konieczne jest do ich ożywienia (*Belebung*), czerpać z wewnątrz (co miałyby w sobie właściwą miarę i piękno), potrzebują zewnętrznego działania światła, które dopiero wydobywa z nich dźwięk duszy. W przeciwieństwie do tego rozbrzmiewa np. głos ludzki pod wpływem własnych uczuć i własnego ducha, bez zewnętrznego bodźca – tak jak wysoki poziom sztuki w ogóle na tym polega, by temu, co wewnętrzne, pozwolić kształtować się samo z siebie. W Egipcie jednak istota wewnętrzna ludzkiej postaci jest jeszcze niema

pierwszym blasku jutrzeńki, ale nie jest to jeszcze swobodne światło ducha, które w nim dźwięczy (*ertönt*). Język pisany oparty jest jeszcze na hieroglifach, jego podstawą jest obraz zmysłowy, a nie litera” (*Filoz.*, I, s. 302). „W ostatnich czasach zwrócono na te rzeczy znowu baczną uwagę i po wielu wysiłkach uzyskano tyle, że udało się z pisma hieroglificznego przynajmniej coś niecoś odcyfrować. Słynny Anglik, Tomasz Young pierwszy wpadł na tę myśl i zwrócił na to uwagę innych, że w tekstach spotkać można niewielkie płaszczyzny, oddzielone od innych hieroglifów, i że zawierają one przekład grecki (...) Później przekonano się, że duża część hieroglifów jest fonetyczna, tj. że oznaczają one pewne dźwięki. Tak np. rysunek oka oznacza pierwotnie samo oko, później zaś także pierwszą literę egipskiego wyrazu oznaczającego oko (...) Znakomity Champollion (młodszy) pierwszy zwrócił uwagę na to, że hieroglify fonetyczne pomieszane są z takimi, które oznaczają wyobrażenia (*Vorstellungen*), a potem uporządkował różne rodzaje hieroglifów i ustalił zasady ich odczytywania” (*Filoz.*, I, s. 303-304). I to bezustanne, mozolne, usilne i rygorystyczne staranie Hegla, aby za wszelką cenę w uporządkowane stawanie się wolności ducha wpisać i z nim złączyć to, co interpretuje on właśnie jako pracę negatywności, jako ducha pracy, wytrwale odzyskiwanie przezeń wolności: pertoglif, symbol, zagadka znamionują tutaj zarazem przebyty etap i konieczny postój, proces i opór w *Aufhebung*. „Duch ten, jak widzieliśmy, jest duchem symbolizującym, a skoro jest takim, dąży do tego, by opanować te symbolizacje i unaocznic je sobie. Im większą i bardziej ciemną stanowi on sam dla siebie zagadkę, tym silniejszy jest w nim pęd wewnętrzny do pracy, aby się wyswobodzić z więzów i stać przedmiotowym wyobrażeniem.

Wspaniałym osiągnięciem egipskiego ducha jest to, że stoi przed nami jako twórca (*Werkmeister*) tego ogromnego dzieła. Nie przepych, rozrywki ani przyjemności są tym, czego on szuka, lecz gna go potrzeba zrozumienia samego siebie. Nie znajduje innego materiału i terenu dla wyjaśnienia sobie, kim jest, i dla swego urzeczywistnienia, jak tylko tę mozolną pracę (*Hineinarbeiten*) w kamieniu, a to, co wykuwa (*hineinschreibt*) w tym kamieniu, to jego własne zagadki: hieroglify. Hieroglify istnieją w dwojakim znaczeniu: hieroglify właściwe, przeznaczone przeważnie do formułowania wypowiedzi i odnoszące się do wyobrażeń subiektywnych, oraz hieroglify drugiego rodzaju: olbrzymie ilości dzieł architektury i rzeźby, którymi pokryty jest Egipt” (*Filoz.*, I, s. 325). Por. też *Fenomenologia ducha*, t. II.

(*stumm*) i do jej ożywienia (*Beseelung*) posługuje się tylko czynnikiem naturalnym” (*Estetyka*, I, s. 569)²⁵.

Naturalność hieroglificznego symbolu jest warunkiem jego polisemii. Ambiwalencja, zastrzeżona dla niektórych w naturalny sposób spekulatywnych słów języka niemieckiego, nie jest w przekonaniu Hegla zaletą polisemii. Niejasna chwiejność sensu polega tutaj na tym, że duch nie powrócił do siebie w sposób jasny i wolny. Przyroda zaczęła już zapewne się ożywiać, odnosić się do samej siebie, roztrząsać samą siebie, ma ona dość ruchu, by sama mogła tworzyć znaki i symbole. Ale duch się w niej nie odnajduje, jeszcze siebie nie rozpoznaje. Materialność „znaczącego” funkcjonuje, można by rzec, całkiem sama jako „symbolika bezwiedna”. „Dzięki tej wzajemnej symbolice (*Wechselsymbolik*) każdy symbol stanowi w Egipcie zarazem pewien zespół symboli i to, co raz wystąpiło jako znaczenie (*Bedeutung*), służy w innej pokrewnej dziedzinie jako symbol. To wieloznaczne (*vieldeutige*) powiązanie symboliki prowadzące do wzajemnego przenikania się (*durcheinanderschlingt*) znaczenia i postaci, ukazujące faktycznie różnorodną treść albo stanowiące aluzję do takiej różnorodnej treści – co sprawia, że zbliża się ona do wewnętrznej podmiotowości, która jedynie może zwracać się w rozmaitych kierunkach – to właśnie stanowi zaletę tych twórców; chociaż ich interpretacja staje się ze względu na tę wieloznaczność niewątpliwie trudniejsza” (*Estetyka*, I, s. 571-572).

Polisemia ta jest tak zasadnicza, w tak konieczny sposób należy do struktury hieroglifu, że trudność odczytania nie dotyczy naszej sytuacji i naszego opóźnienia. Musiała ona, uściśla Hegel, stanowić ograniczenie lektury samych Egipcjan. Odtąd przejście od Egiptu do Grecji jest odczytaniem, rozłożeniem hieroglifu, jego czysto symbolicznej struktury, takiej, jaką sama siebie symbolizuje w postaci Sfinksa. Grecja to odpowiedź Edypa, którą Hegel interpretuje jako dyskurs i działanie samej świadomości. „Dzieła sztuki egipskiej są przeto w swojej tajemniczej symbolice zagadkami: stanowią obiektywną zagadkę jako taką. Za symbol wyobrażający to właściwe znaczenie egipskiego ducha można uważać *Sfinksa*. Jest on niejako symbolem samej symboliki” (*Estetyka*, I, s. 572). „Dlatego też Sfinks z mitu greckiego (który również może być tłumaczony symbolicznie) występuje jako potwór zadający zagadkę” (*Estetyka*, I, s. 573). Odpowiedzią swą Edyp niszczy Sfinksa. Ten postawił „znane zagadkowe pytanie: co to za istota, która rano chodzi na czterech noga, w południe na dwóch, a wieczorem na trzech? Edyp znalazł proste rozwiązanie, że istotą tą jest człowiek, i strącił Sfinksa ze skały w przepaść. Odgadnięcie symbolu polega na podaniu znaczenia, które jest czymś samym w sobie i dla siebie, mianowicie duchem, podobnie jak to czyni słynny napis grecki, zwracający się do człowieka z wezwaniem: Poznaj samego siebie! Światło świadomości jest jasnością, która pozwala swej konkretnej treści jasno przeświecać przez jedyną, tylko do niej samej należącą i jej adekwatną postać i w swym istnieniu ukazuje tylko samą siebie” (*Estetyka*, I, s. 573).

Zagadkowe słowo, słowo wypowiedziane przez Edypa, dyskurs świadomości – *człowiek* – niszczy, rozbija czy też strąca petroglif. Postaci Sfinksa, zwierzęcości ducha uśpionego w kamiennym znaku, zapośredniczeniu między materią a człowiekiem, dwoistości pośrednika, odpowiada postać Thota, boga pisma. Miejsce, jakie Hegel wyznacza temu półbogu (bóg drugiego rzędu, niższy od boga myśli, zwierzęcy sługa wielkiego boga, zwierzę człowieka, człowiek Boga itd.), w niczym nie zakłóca inscenizacji z *Fajdrosa*. Tutaj

²⁵ Gdzie indziej, mocno poruszony kolumnami, pylonami, filarami (*Säule, Pylone, Pfeiler*), „istnymi lasami kolumn” (*ganzen Wäldern von Säulen, Säulenwald* itd.) (*Estetyka*, II, s. 347), Hegel przyrównuje egipskie świątynie do książki. „Symbole wyrażające znaczenie bezwzględnie ogólne” ujawniane są za pomocą „wrytych na ścianach napisów i figur obrazowych” (*Estetyka*, II, s. 348). Formy i postacie świątyni zastępują więc książki, „pełnią rolę książek (*die Stelle der Bücher wertreten*)” (*Estetyka*, II, s. 348). „Tu i ówdzie mury takie służą za oparcie memnonom, które tworzą również szpalery i pokryte są całkowicie hieroglifami albo olbrzymimi malowidłami, tak iż Francuzom, którzy je niedawno oglądali, wydały się podobne do drukowanych perkalików. Można je uważać za karty książek (*Bücherblätter*)” (*Estetyka*, II, s. 349).

ponownie należy powiązać systematyczne łańcuchy w ich zróżnicowanym obszarze. I zapytać, dlaczego Hegel czyta egipskie mity tak jak Platon: „Jako ważne wcielenie szczególne Ozyrysa wyróżnić należy Anubisa (Thot), będącego egipskim Hermesem.

Czynnik duchowy jako taki otrzymuje egzystencję w ludzkiej działalności i wynalazczości oraz w porządku prawnym i w ten sposób przez siebie określony i ograniczony sposób staje się przedmiotem świadomości. Nie jest to czynnik duchowy w sensie jedni nieskończonego, wolnego władztwa przyrody, lecz w sensie czegoś szczególnego obok sił przyrody, szczególnego również i z uwagi na swą treść. Toteż Egipcjanie mieli także i takich bogów, którzy uosabiali czynności i działania duchowe, ale bądź ograniczone co do swej treści, bądź ujęte w symbole naturalne.

Jako aspekt boskiej duchowości słynny jest egipski Hermes. Według Jamblicha kapłani egipscy wszystkim swym wynalazkom od najdawniejszych czasów nadawali miano Hermesa; dlatego też Eratostenes dziełu swojemu, traktującemu o całokształcie wiedzy egipskiej, dał tytuł *Hermes*. Anubis nazywany jest przyjacielem i towarzyszem Ozyrysa. Jemu to przypisuje się wynalezienie pisma oraz stworzenie w ogóle nauki, gramatyki, astronomii, miernictwa, muzyki, medycyny. On pierwszy podzielił dzień na dwanaście godzin, on był pierwszym prawodawcą, pierwszym nauczycielem rytuału religijnego i kultu świętości, gimnastyki i sztuki tanecznej. On wreszcie odkrył drzewo oliwne. Ale pomimo wszystkich tych duchowych przymiotów bóstwo to jest czymś zgoła innym niż bogiem myśli. Uosabia sobą tylko specjalne myśli i wynalazki ludzkie, a poza tym jest ten bóg całkowicie związany z bytem naturalnym i zniżony do poziomu naturalnych symbolów” (*Filoz.* I, s. 318-319).

b) *Żółw*. – Hegel włącza *chiński model* pisma w pewien krąg. Aby go opisać, połączmy po prostu trzy twierdzenia. Wskazują one trzy predykaty, pomiędzy którymi nieuchronnie krąży pismo chińskie: *statyczność* (albo powolność), *zewnętrzność* (albo powierzchowność), *naturalność* (albo zwierzęcość). Wszystko to napisane jest na skorupie żółwia. Trzy cytaty:

1. *Statyczność*: „Państwo chińskie otwiera pochod dziejów powszechnych, gdyż jest najstarsze ze wszystkich państw, o jakich historia przekazuje nam wiadomości, a zasadę jego cechuje taka substancjalność, że jest ona dla tego państwa najstarsza i zarazem najnowsza. Chiny dojrzewają wcześniej do stanu, w którym znajdują się obecnie; tam bowiem, gdzie brak jeszcze przeciwieństwa między bytem obiektywnym a subiektywnym dążeniem do niego, wykluczona jest wszelka możliwość zmiany, a ujawniający się wciąż na nowo pierwiastek statyczny zastępuje to, co moglibyśmy nazwać czynnikiem historycznym” (*Filoz.*, I, s. 175).

2. *Zewnętrzność*: jest ona bezpośrednim następstwem tego, co poprzedza, *wykluczając* z historii to, co zostało wszak w niej określone jako *początek* i bardziej niż gdzie indziej powołało w sobie historyka: „Chiny i Indie znajdują się jeszcze – by tak rzec – poza obrębem dziejów powszechnych, jako przesłanki tych czynników, których zespolenie da dopiero żywy proces historyczny. Jednia substancjalności i subiektywnej wolności jest tak dalece pozbawiona obustronnych różnic i przeciwieństw, że to właśnie staje się powodem, iż substancja nie może dojść do zwrócenia się refleksją ku sobie, do subiektywności. Substancjalność, która występuje jako pierwiastek etyczny (*Sittliches*), panuje przeto nie jako przekonanie (*Gesinnung*) podmiotu, lecz jako despotyzm najwyższego zwierzętnika.

Żaden naród nie posiada tak ściśle ze sobą związanego szeregu dziejopisarzy, jak naród chiński” (*Filoz.*, I, s. 175). A historia splata się z historią filozofii: „Tak więc Wschód należy wyłączyć z historii filozofii. Jednak pomimo wszystko chciałbym na jego temat to i owo powiedzieć, w szczególności w odniesieniu do Indii i Chin. Dotychczas to pomijałem, jako że dopiero od jakiegoś czasu stało się możliwe wypowiedanie sądów na ten temat. (...) Właściwa filozofia zaczyna się na Zachodzie” (*Wykłady*, s. 145, 146).

3. *Naturalność*: na skorupie żółwia czytamy (niemal) statyczność, (niemal) zewnętrzność, (niemal) naturalność. „Liczenie jest metodą niedobłą. Chodzi również o

chińską filozofię Fu-hi, która oparta jest na pewnych liniach, jak mówią, zaczerpniętych ze skorupy żółwia. Według Chińczyków na tych liniach opierają się zarówno znaki ich pisma, jak i filozofia. Od razu widać, że ich filozofia nie zaszła daleko; wyraziły się w niej tylko najbardziej abstrakcyjne idee i przeciwieństwa. Dwie fundamentalne figury to linia pozioma i równie długa złamana kreska; pierwsza figura nosi nazwę *jang*, druga *jin*; te same fundamentalne określenia znajdujemy u Pitagorasa: jedność, dwoistość. Figury te są bardzo poważane przez Chińczyków jako zasady wszystkiego; są to pierwsze określenia, to prawda, a zatem najbardziej sztuczne. Łączy się je, aby utworzyć 4, potem 8, a ostatecznie 64 figury” (*Leçons*, s. 190)²⁶.

Model chiński, który, jak Hegel przypomina przy każdej okazji, zafascynował i zwiódł Leibniza, wykazuje jednak w jego przekonaniu pewien postęp w stosunku do egipskiego hieroglifu. Postęp w formalizującej abstrakcji, oderwanie od tego, co zmysłowe, i od naturalnego symbolu. Postęp ten, odpowiadający momentowi abstrakcyjnego rozsądku, nie odnajduje jednak tego, co gubi: owego spekulatywnego konkretności, jaki mowa zachodnia znajduje nawet wówczas, gdy proces idealizacji zluźniał w niej zmysłową zewnętrzność. Stąd analogia między strukturą pisma chińskiego a wszelkimi strukturami formalnego rozsądku, wskazanymi przez Hegla w zachodniej filozofii, zwłaszcza pewnym prymatem modelu matematycznego nad filozofią. „Należy co prawda uszanować to, że doprowadza się [dzięki temu] do świadomości czyste myśli; ale nie idzie się w tym zbyt daleko, poprzestaje się na myślach najbardziej powierzchownych. Wprawdzie stają się one konkretne, ale ten konkret nie jest ujmowany pojęciowo, nie jest traktowany w sposób spekulatywny, lecz zostaje zaczerpnięty z potocznego wyobrażenia i wyrażony słownie zgodnie z oglądem, zgodnie z tym, jak się go pospolicie postrzega (...)” (*Wykłady*, s. 173-174).

Zgodnie z klasycznym schematem krytyki Hegłowskiej chińska kultura i chińskie pismo stawiają sobie wzajem zarzut empiryzmu (naturalizmu, historyzmu) i formalizmu (matematycznej abstrakcyjności)²⁷.

Typowy ruch Hegłowskiego tekstu: dialektyka spekulatywna bez umiarkowania podsuwa pewną, niekiedy bardzo dokładną informację historyczną. Wynika z tego pewna liczba bardzo określonych następstw, wręcz w takiej postaci, jaką Hegel gdzie indziej poddaje krytyce: zestawienie empirycznej treści i formy, odtąd abstrakcyjnej, zewnętrznej i narzuconej temu, co miałyby organizować. Przejawia się to zwłaszcza w trudno uchwytnych sprzecznościach, nie ujętych pojęciowo, nieredukowalnych do spekulatywnego ruchu sprzeczności.

²⁶ Intencją przewodnią jest tutaj jeszcze krytyka arytmetycznej czy geometrycznej formalizacji. Konkretnemu wyrazowi żywego pojęcia Hegel przeciwstawia abstrakcyjność liczby i linii. Z tego punktu widzenia dyskwalifikacji ulega metafora *okręgu*. Jest zbyt „uboga”, by wyrazić wieczność (*Leçons*, s. 191). Gdzie indziej, w jednym z obszerniejszych omówień poświęconych *Yi-king* i *Tao-te-king*, zarówno w *Filozofii dziejów*, jak i w *Dziejach filozofii*, czytamy: „Chińczycy istotnie zajmują się również myślami abstrakcyjnymi, czystymi kategoriami. Toteż posiadają oni starą księgę zwaną *Yi-king*, która zawiera najstarszą mądrość chińską i która cieszy się absolutnym autorytetem (...) Powstanie *Yi-king* przypisywane jest Fu-hi, należącemu do tradycji, staremu księciu (którego należy wyraźnie odróżnić od Fu, takiego samego jak Budda, założyciela tradycji buddyjskiej). To, co o nim opowiadają, graniczy ze zmyśleniem. Chińczycy opowiadają, że pewnego dnia z rzeki wyszło niezwykle zwierzę; miało ono tyłów smoka i głowę byka. Był to więc koń-smok, na grzbiecie którego można było dostrzec pewne znaki, pewne figury (*Ho-tu*). Fu-hi, jak mówią, wyrzył te znaki na tabliczce i przekazał swemu ludowi. Inne figury (*Lo-chu*) zaczerpnięte zostały z grzbietu żółwia i zestawione ze znakami Fu-hi. Decydujące jest to, że Fu-hi przekazał Chińczykom tabliczkę, na której obok siebie, a także jedne pod drugimi znajdowały się rozmaite kreski; są to symbole, które tworzą podstawę chińskiej mądrości; podaje się je również za pierwotne elementy chińskiego pisma” (*Leçons*, s. 242).

²⁷ „Chińczycy pozostali przy abstrakcyjności, a kiedy dochodzą do konkretności, po stronie teoretycznej znajdujemy połączenie przedmiotów, typu zmysłowego; nie widać w nim żadnego porządku, żadnego głębokiego oglądu, reszta należy do moralności. Konkretność, w którym zawiązuje się początek, oparty jest na moralności, na sztuce rządzenia, na historii itd., ale konkretność ta nie należy do porządku filozofii. W Chinach, w chińskiej religii i filozofii, napotykamy prozę szczególnie doskonałego rozsądku” (*Leçons*, s. 252-253).

Symptomatycznym tego przykładem są twierdzenia dotyczące chińskiego pisma i gramatyki. Gramatyka chińska byłaby zatem niewystarczająco rozwinięta, czego Hegel nie zapisuje jej na plus. W stosunku do gramatyk zachodnich chińska składnia znajdowałaby się w stanie prymitywnego zastoju i paraliżowała ruch nauki. Hegel zaprzecza więc sobie dwukrotnie, w najmniejszym jednak stopniu nie chodzi tutaj o negację negacji, lecz jedynie o zaprzeczenie. Istotnie, dostrzegliśmy wcześniej takie oto dwa wątki: 1. rozwój i zróżnicowanie gramatyki pozostają w odwrotnym stosunku do kultury i duchowego zaawansowania systemu językowego; 2. „chiński” moment kultury jest momentem formalnego rozsądku, matematycznej abstrakcyjności itd.; otóż w przeciwieństwie do jego funkcji materialnej czy leksykalnej formalna lub gramatyczna funkcja systemu językowego wpływa z rozsądku.

Wikłając się w te niespójności, Hegel kończy zawsze oskarżeniem pewnego stosunku mowy do pisma. W Chinach stosunek ten nie jest taki, jaki być powinien. „Jeśli więc z jednej strony [w Chinach] nauki cieszą się najwyższym poważaniem i opieką, to z drugiej brak im właśnie owej swobody wewnętrznej (*Boden*) i tego właściwego zainteresowania naukowego, które czynią z nauki zajęcie teoretyczne. Wolne, idealne królestwo ducha nie istnieje tu, a to, co można uważać tu za naukowe, ma charakter empiryczny i służy w gruncie rzeczy pożytkowi państwa i potrzebom jego i jednostek.

Już sam charakter *mowy pisanej* stanowi wielką przeszkodę dla rozwoju nauki. Albo raczej odwrotnie: brak prawdziwych zainteresowań naukowych sprawił, że Chińczycy nie posiadają lepszego instrumentu dla wyrażania (*Darstellung*) i przekazywania myśli. Jak wiadomo, Chińczycy oprócz mowy dźwiękowej mają mowę pisaną, której znaki nie odpowiadają, jak u nas, poszczególnym dźwiękom i która za pomocą znaków odtwarza dla oka nie wyrazy wymawiane, lecz same wyobrażenia (*Vorstellung*). Wydaje się to na pierwszy rzut oka wielką zaletą, która zaimponowała wielu wielkim ludziom, między innymi także Leibnizowi; w rzeczywistości jest ona raczej przeciwieństwem zalety” (*Filoz.* I, s. 203).

Następujący dalej wywód odwołuje się do liczby znaków, jakich trzeba się nauczyć (80 do 90 tys.). Wcześniej jednak, w odniesieniu do szkodliwego wpływu pisma na język mówiony, rozwija on argumentację, którą, jak się wydaje, trudno uzgodnić z nią samą (chiński system językowy byłby zarazem nazbyt i niedostatecznie zróżnicowany, nazbyt naznaczony akcentami i niedostatecznie artykułowany; obieg wartości ustanowiony przez Rousseau w *Szkicu o pochodzeniu języków* zostaje odwrócony i potwierdzony). W jaki sposób uzgodnić ją w dodatku z pochwałą, jaką Hegel wygłasza gdzie indziej, pochwałą pewnej zorganizowanej polisemii (zorganizowanej, co prawda, przez dialektykę spekulatywną, szczęśliwym trafem dostosowaną do naturalnego geniuszu języka niemieckiego²⁸)? Paradygmatem tego oskarżenia pozostaje „rozumowanie kociołka” (Freud) i nagromadzenie nie dających się ze sobą uzgodnić argumentów. Czytamy: „Jeśli bowiem rozważamy wpływ takiego sposobu pisania na *mowę dźwiękową*, to okazuje się, że mowa ta jest u Chińczyków właśnie wskutek tego rozdziału od mowy pisanej bardzo niedoskonała. Przecież nasza mowa dźwiękowa nabiera precyzji głównie dzięki temu, że pismo musi znajdować dla poszczególnych głosek znaki, które przez czytanie uczymy się wyraźnie wymawiać. U Chińczyków, którym brak takiego środka kształtowania mowy dźwiękowej, modyfikacje głosek nie przekształcają się w określone dźwięki wyobrażalne za pomocą liter i zgłosek. Ich mowa dźwiękowa składa się ze stosunkowo nieznacznej liczby jednozgłoskowych wyrazów, z których każdy uważany jest więcej niż w jednym znaczeniu. Różnice znaczeniowe wyrazów uwydatnione są czasem przez związek z kontekstem, czasem za pomocą akcentu albo też wymawianie szybsze lub powolniejsze, cichsze lub głośniejsze.; Chińczycy mają pod tym

²⁸ Prawdą jest, że w dialektyce spekulatywnej nie ma miejsca na trwałą opozycję naturalnego i formalnego (lub uniwersalnego) systemu językowego. Proces systemu językowego, pokażemy to gdzie indziej, jest jego denaturalizacją. Każdy system językowy jako system językowy jest, jeśli można tak rzec, uniwersalny.

względem słuch bardzo wysubtelniejszy. Tak na przykład wyraz *Po*, zależnie od sposobu wymawiania go, ma jedenaście różnych znaczeń: szkło, wrzeć, przewiewać zboże, rozszczepić, moczyć, przyprawić, stara baba, niewolnik, człowiek hojny, mądra osoba, trochę” (*Filoz.* I, s. 203-204)²⁹. Dyskurs Chińczyków grzęźnie zatem w rozplenieniu sensów i akcentów. Ich pismo, nie odzwierciedlając już, nie skupiając już żywego języka, ulega paraliżowi z dala od pojęcia, w zimnej przestrzeni formalnej abstrakcyjności, czyli w *przestrzeni tout court*. W sumie Hegel zarzuca Chińczykom, iż zbyt dużo *mówią*, kiedy mówią, i zbyt dużo *piszą*, kiedy piszą.

Proces taki, ujęty jako absolutny model, jest przynajmniej zgodny z systemem wiążącym logos z pismem alfabetycznym. Dialektyka spekulatywna nie daje się oddzielić ani od logosu, ani, jednocześnie, od pewnego logosu, który daje się pomyśleć i uobecnia się jako taki tylko w swym historycznym współnictwie z głosem i pismem fonetycznym. Gramatyka logosu spaja się z systemem metafizyki, i Hegel może teraz napisać w drugim omówieniu o *Tao-te-king*: „Według Abła Rémusat, *tao* u Chińczyków oznacza «drogę, sposób przenoszenia się z miejsca na miejsce», następnie rozum, substancję, zasadę. Wszystko to sprowadzone do sensu metaforycznego, metafizycznego, oznacza drogę w ogóle (...) Tao jest więc «pierwotnym rozumem, *nous* (inteligencją), który zrodził świat i rządzi nim, tak jak duch rządzi ciałem». Według Abła Rémusat słowo to najlepiej oddaje *logos*. Wszystko to jednak jest bardzo pomieszane. Z powodu swej struktury gramatycznej chiński system językowy stwarza wiele trudności; zagadnienia te szczególnie niełatwo wyłożyć z powodu ich natury samej w sobie abstrakcyjnej i nieokreślonej. Pan von Humboldt wykazał ostatnio w liście do Abła Rémusat, w jakim stopniu nieokreślona była konstrukcja gramatyczna (W. von Humboldt, list do Abła Rémusat o naturze form gramatycznych (...) języka chińskiego)” (*Leçons*, s. 248-249). I nieco dalej: „język chiński jest tak mało precyzyjny, że nie posiada ani przyimka, ani oznaczenia przypadków, słowa są raczej umieszczane jedno obok drugiego. Określenia pozostają w ten sposób nieokreślone”.

c) *Pisanie i liczenie: maszyna*. – Wskazując na ograniczenia tak zwanego pisma uniwersalnego, czyli niemego, uwolnionego od głosu i wszelkiego naturalnego systemu językowego, Hegel krytykuje zarazem pretensje symboliki matematycznej i rachunku, działania formalnego rozsądku. Milczenie tego pisma i przestrzeń tego rachunku wstrzymywałyby ruch *Aufhebung*, a w każdym razie stawały opór uwewnętrznieniu przeszłości (*Erinnerung*), luzującej idealizacji, historii ducha, odzyskaniu logosu w obecności dla siebie i nieskończonej paruzji. Jeśli przejście przez matematyczną abstrakcję, przez formalny rozsądek, przez rozprzestrzenienie, zewnętrżność i śmierć (por. *Przedmowę do Fenomenologii ducha*) jest pewnym przejściem koniecznym (praca tego, co negatywne, abstrahowanie od tego, co zmysłowe, pedagogiczna asceza, oczyszczenie myśli)³⁰, to konieczność ta, gdy przyjmuje się ją jako *model filozoficzny*, staje się wypaczeniem i regresem.

Postawę tę zapoczątkował Pitagoras. I gdy Leibniz, jak się wydaje, ulega wpływom znaków pisanych typu chińskiego, jedynie przejmując tradycję pitagorejską. W odniesieniu do *Y-king*: „W księdze tej znajdujemy zupełnie abstrakcyjne idee jedności i dwoistości i stąd powstaje wrażenie, że filozofia Chińczyków wychodzi z tych samych podstawowych myśli, co nauka pitagorejska” (*Filoz.* I, s. 205). „Pitagoras, jak wiadomo, przedstawiał (*dargestellt*) *stosunki rozumowe* czy *teorematy filozoficzne* (*Philosopheme*) w liczbach. Także w nowych czasach posługiwano się w filozofii liczbami i formami zachodzących między nimi stosunków, np. takimi jak potęgi itd., aby na ich podstawie regulować lub za ich pomocą wyrażać myśli” (*Logika*, I, s. 316).

²⁹ Ta sama argumentacja w § 458 (*Uwaga*) *Encyklopedii*.

³⁰ Ten tradycyjny motyw (znów ściśle platoński) występuje w centrum wielkiej *Logiki*, zwłaszcza w rozdziale o *Quantum*.

Liczba, czyli również coś, co obywa się bez fonetycznej notacji, jest całkowicie obca pojęciu w rozumieniu Hegla. A dokładniej, jest *przeciwieństwem* pojęcia. Jako taka jest zapewne nieodzowna ruchowi pojęciowemu. „Widzieliśmy, że liczba jest absolutną określonością ilości, a jej elementem różnica (*Unterschied*), która stała się różnicą obojętną (*gleichgültig*): określoność sama w sobie, założona zarazem jako tylko zewnętrzna. Arytmetyka jest nauką analityczną, gdyż wszystkie połączenia i różnice odnoszące się do jej przedmiotu nie są zawarte w przedmiocie samym, lecz narzucone mu zostają w sposób całkowicie zewnętrzny. Przedmiotem arytmetyki nie jest jakiś konkretny przedmiot, który by sam w sobie zawierał jakieś wewnętrzne relacje, początkowo ukryte dla wiedzy, które nie byłyby dane w bezpośrednim o nim wyobrażeniu i mogłyby dopiero być wydobyte dzięki wysiłkom poznania. Arytmetyka nie tylko nie zawiera w sobie pojęcia i tym samym jakiegoś zadania dla pojęciowego myślenia, lecz jest jego przeciwieństwem. Z powodu obojętności tego, co zostaje połączone, w stosunku do samego połączenia, któremu brak konieczności, myślenie tkwi tu w czynności, która jest zarazem najbardziej zewnętrzną eksterioryzacją (*äußerte Entäußerung*) siebie samej – tkwi w wymuszonej (*gawaltsame*) czynności *obracania się w bezmyślności* (*Gedankenlosigkeit*) oraz łączeniu tego, co nie jest zdolne stać się koniecznością. Przedmiotem jest tu abstrakcyjna myśl o *zewnętrzności* samej.

Jako takie *myślenie* zewnętrzności, liczba jest zarazem abstrahowaniem od zmysłowej różnorodności. Ze zmysłowości zachowała ona tylko samo abstrakcyjne określenie zewnętrzności. Dzięki temu zostaje w niej zmysłowość doprowadzona najbliżej do myśli. Liczba jest *czystą myślą* o eksterioryzacji samej siebie przez myśl” (*Logika*, I, s. 316-317).

W rachunku arytmetycznym myśl zwracałaby się ku swemu innemu. Innemu, które zapewne powołała, które sobie przeciwstawiła ze względu na odzyskanie siebie (jego). Aby taki ruch nie popadł w regres albo dialektyczne znieruchomienie, przeciwieństwo to ze swej strony musi dać się uwewnętrznić, scałościować, zluzować. Zluzowaniem tym jest myśl. W przeciwnym razie, gdyby ten ruch nie-myśli był ukonstytuowany jako model idealny, gdyby to inne myśli, rachunek, stało się ostatecznym celem, paraliż przerodziłby się w regres. Filozofia popadłaby w dziecięcość. Właśnie o tym „niezaradnym dziecięctwie (*unvermögenden Kindheit*)”³¹ marzą filozofowie zafascynowani „opacznym formalizmem matematycznym” (*Logika*, I, s. 319). Na co ślepi są ci filozofowie? Nie tylko na fakt, że filozofia nie powinna nieść ze sobą języka innej nauki, a tym bardziej pozwalać, by nią rządził³², ale zwłaszcza na fakt, że zewnętrzność arytmetycznej abstrakcji pozostaje *zmysłowa*. Jest ona zapewne pozbawiona wszelkiej empirycznej, zmysłowej różnorodności, wyprana z wszelkiej określonej treści umysłowej, ale „ze zmysłowości zachowała (...) abstrakcyjne określenie zewnętrzności” (*Logika*, I, s. 317). Zmysłowość czysta, zmysłowość idealna, zmysłowość formalna, zmysłowość niezmysłowa, jej stosunek do zmysłowości naturalnej jest analogiczny do stosunku między znakiem a symbolem, w którym „prawda jest jeszcze *zmaczona* (*getrübt*) i *przesłonięta* (*verhüllt*) przez element zmysłowy” (*Logika*, I, s. 321). W tym sensie znak *stanowi* (prawdę luzującą) symbol, istotę (czegoś przeszłego zluzowanego) symbolu, symbol przeszły (*gewesen*). Jeden i drugi powinny być ze swej strony pomyślane (zluzowane) przez żywe pojęcie, przez język bez języka, język, który stał się rzeczą samą, głosem wewnętrznym szepczącym w bezpośredniej bliskości ducha tożsamość nazwy (i) bycia.

Przedmowa do Fenomenologii ducha ustaliła równowagę rozsądku, formalności, matematyki, negatywności, zewnętrzności i śmierci. Ustaliła też konieczność ich pracy, której trzeba patrzeć prosto w oczy (por. *Fenomenologia*, I, s. 53-69). Otóż rachunek, maszyna,

³¹ W polskim przekładzie „niezaradność dziecięca” (przyp. tłum.).

³² Odwołanie się filozofii do formacji logicznych innych nauk, a nie po prostu do *Logiki*, jest „ostatecznością (*Nothbehelf*) [w przekł. pol. : „ostatecznym środkiem pomocniczym” – przyp. tłum.] niemocy filozoficznej” (*Logika*, I, s. 322).

nieme pismo należą do tego samego systemu równoważności, a ich praca stawia ten sam problem: czy w momencie, gdy gubi się sens, gdy myśl przeciwstawia sobie innego, gdy duch unieobecnia się samemu sobie, pewna jest efektywność operacji? A jeśli złuzowanie alienacji nie jest obliczalną pewnością, to czy można jeszcze mówić o alienacji i formułować wypowiedzi w systemie dialektyki spekulatywnej? dialektyki w ogóle, której istota w nim się skupia? Jeśli zainwestowanie w śmierć nie zamortyzowało się całościowo (nawet w przypadku pewnego zysku, pewnej nadwyżki dochodu), to czy można jeszcze mówić o pracy negatywności? Czym byłoby „coś negatywnego”, co nie dawałoby się złuzować? i co w sumie jako negatywne, nie zjawiając się jednak jako takie, nie *uobecniając* się, czyli nie pracując na rzecz sensu, przyniosłoby zysk? ale w takim razie zysk przy czystej stracie?

Być może po prostu pewną maszyną, która by funkcjonowała. Maszyną określoną przez swe czyste funkcjonowanie, nie zaś przez swą finalną użyteczność, swój sens, swą wydajność, swą pracę.

Jeśli rozpatruje się maszynę wraz z całym systemem przywołanych przed chwilą równoważności, można zaryzykować takie oto twierdzenie: tym, czego Hegel, luzujący wyraziciel całej historii filozofii, *nigdy nie mógł pomyśleć*, jest maszyna, która by funkcjonowała. Która by funkcjonowała nie regulowana porządkiem odzyskiwania. Funkcjonowanie takie byłoby nie do pomyślenia jako wpisujące w siebie efekt czystej straty. Byłoby ono nie do pomyślenia jako jakaś nie-myśl, której żadna myśl nie mogłaby złuzować, konstytuując ją jako własne przeciwieństwo, jako *swe* inne. Filozofia dostrzegłaby w tym bez wątpienia nie-funkcjonowanie, nie-pracę, i przez to zabrakłoby jej tego, co w takiej maszynie jednak działa. Całkiem samo. Zewnątrz.

Oczywiście cała ta logika, ta składnia, te twierdzenia, pojęcia, nazwy, cały język Hegla – a do pewnego stopnia także ten – zaangażowane są w *system tej niemocy*, tej strukturalnej niezdolności myślenia bez luzowania. Wystarczy więc dać się słyszeć w tym systemie, aby go potwierdzić. Na przykład maszynę nazwać maszyną, funkcjonowanie funkcjonowaniem, pracę pracą itd. Albo nawet postawić po prostu pytanie, *dlaczego* nigdy nie można było tego pomyśleć, zacząć szukać tego przyczyn, powodów, źródeł, podstaw, warunków możliwości itd. Albo jeszcze szukać innych nazw. Na przykład innej nazwy dla tego „znaku”, który nie bardziej niż szyb czy piramida zupełnie nie może się obejść bez maszyny.

Czy wystarczyłoby zatem wyregulować jakiś aparat na ciszę? Nie. Należy jeszcze zmechanizować prezentację. Na przykład przez proponowaną tu, teraz lekturę takiej wypowiedzi Hegla, której cięta ironia jest, bezwiednie, elementem pewnej bardzo starej metody.

„Ponieważ liczenie (*Rechnen*) jest zajęciem bardzo zewnętrznym i tym samym mechanicznym, można było skonstruować *maszyny* (*Maschinen*), które w najdoskonalszy sposób wykonują działania arytmetyczne. Gdyby o naturze liczenia znana nam była tylko ta jednak okoliczność, wystarczyłoby to, aby rozstrzygnąć, jaką wartość ma pomysł, by uczynić z liczenia główny środek kształcenia ducha oraz pomysł poddania go torturom takiego doskonalenia, które by zmieniło go w maszynę” (*Logika*, I, s. 323).

Oto pewien system przymusu, który stale (sobie) powtarza „żywy”, „myślący” i „mówiący” protest przeciw powtórzeniu; działając jeszcze po trosze wszędzie, wpływa na przykład na taki tekst, który nie mieści się już w prosty sposób w metafizyce, a jeszcze mniej w heglizmie:

„Czas myślenia” jest inny „niż czas rachowania (*des Rechnens*), który wszędzie dzisiaj rozdiera nasze myślenie. W dobie dzisiejszej komputery (*Denkmaschinen*) w ciągu jednej

sekundy dokonują tysięcy działań. Pomimo ich przydatności technicznej pozbawione są one istoty (*wesenlos*)”³³.

Aby zmienić maszynę, system lub teren, nie wystarczy obalić hierarchię lub odwrócić kierunek biegu, przypisać „istotowość” technice i konfiguracji jej odpowiedników.

³³ M. Heidegger, *Zasada tożsamości*, przeł. J. Mizera, „philosophon agora” 1990, nr 1, s. 97. Tekst ten, mieszczący się wkręgu najpłodniejszych dociekań myśli heglowskiej, należałoby zestawzić z fonologistycznymi motywami dyskursu Heideggera, jakie zasygnalizowaliśmy i jakie gdzie indziej precyzujemy. Por. *Kres człowieka* (przeł. P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, inter esse, Kraków 1993, wyd. II, s. 151-188 – przyp. tłum.).