

LESZEK KOPCIUCH

(Lublin)

NICOLAIA HARTMANNA KONCEPCJA
DUCHA ZOBIEKTYWIZOWANEGO
I JEJ GŁÓWNA TRUDNOŚĆ

Chyba nikt, kto bez uprzedzeń przystępuje do opisu świata, nie będzie już dzisiaj kwestionował, że świat ma różnorodny charakter. Jego różnorodność przejawia się nie tylko w mnogości i odmienności ludzkich perspektyw, wielości kulturowych wartości i etosów, zmienności czasowej samych kultur i ich symultanicznej różnorodności. Jest bowiem coś bardziej podstawowego, fundującego wielość ludzkiej kultury – jest to różnorodność świata jako takiego, również w tych obszarach, które nie mają charakteru kulturowego. Dużo mniejsza zgoda panuje jednak co do tego, jak w szczegółach należałoby przedstawić tę różnorodność, jakie jej rodzaje należałoby wyróżnić. Podobnie jest również z pytaniem, jak wygląda budowa poszczególnych bytów składających się na tę różnorodność.

W artykule przedstawiam problem ducha zobiektywizowanego w kontekście pewnej specyficznej, powiązanej z nim ontologicznej trudności – w świetle koncepcji, którą sformułował Nicolai Hartmann (1882–1950). Problem ducha zobiektywizowanego podejmowałem już kilka lat temu w książce *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna*¹, jednakże akcentowałem tam głównie te aspekty zagadnienia, które mają znacznie i konsekwencje dla zagadnień filozofii dziejów. Choć także tam wskazywałem już na specyficzne kłopoty związane z Hartmannowską wykładnią ducha zobiektywizowanego. Kilka lat później A. Mordka dał nieco inne oświetlenie tej kwestii². Również to stało się powodem, ze względu na który wracam obecnie

¹ *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 32–44. Książka ta była poszerzoną i zmodyfikowaną wersją mojej pracy doktorskiej zatytułowanej *Ontologia bytu historycznego u Nicolaia Hartmanna* (Lublin 2000).

² A. Mordka, *Ontologiczne podstawy estetyki, Zarys koncepcji Nicolaia Hartmanna*, Wydawnictwo URZ, Rzeszów 2009, w szczególności s. 81–92.

do tej kwestii. Tok wywodu będzie zatem następujący. Najpierw przedstawię zarys Hartmannowskiego rozumienia rzeczywistości oraz jej warstwowej struktury. Następnie przedstawię główne momenty Hartmannowskiego rozumienia ducha zobiektywizowanego, z jednej strony streszczając te sformułowania, które były zawarte w książce *Człowiek i historia*, z drugiej strony zaś dołączając do nich momenty wcześniej nie analizowane. Wreszcie – i to jest zasadniczy cel tego artykułu – również w konfrontacji z interpretacjami innych autorów, spróbuję uchwycić główne aporie związane z kategorią ducha zobiektywizowanego jako takiego.

Podjęcie tych zagadnień jest ważne z jeszcze jednego względu. Roman Ingarden kilkakrotnie zarzucał Hartmannowi (między innymi jemu), że ten zapożyczył od niego jego ideę warstwowej budowy dzieła sztuki, nie pisząc wyraźnie o takim zapożyczeniu. W takim kontekście spojrzenie na ducha zobiektywizowanego oraz sprecyzowanie tych trudności, które wiążą się z nim w wersji Hartmannowskiej, pozwoli raz jeszcze spojrzeć na zasadność tego typu zarzutów³.

Hartmannowa koncepcja warstwowej struktury rzeczywistości jest chyba najbardziej znanym elementem jego filozofii. Podział bytu realnego na warstwę materialną, warstwę przyrody ożywionej, warstwę psychiczną oraz duchową jest powszechnie cytowany i znany. Rzeczywistość jest zaś definiowana przez czasowość, procesualność i indywidualność. Szczególnie ten ostatni moment wymaga podkreślenia. W nim bowiem widział Hartmann jeden z najważniejszych punktów oddzielających jego „nową ontologię” od ontologii dawniejszych, które jego zdaniem preferowały (m.in.) ogólność kosztem indywidualności. Hartmannowska rzeczywistość jest w swej istocie zawsze indywidualna i niepowtarzalna. To nie wyklucza tego, że występują w niej także momenty ogólne i ponadjednostkowe. Ale to nie one są w bycie realnym tym, co istotne. Szczególnie wyraźnie prezentuje to się w sferze realnych ludzkich osób, ich istota związana jest z tym właśnie, co w nich niepowtarzalne. Eminently osobowa relacja – miłość – jest nakierowana na tę niepowtarzalność.

Duch zobiektywizowany nie jest jednak warstwą rzeczywistości. Taką warstwą jest natomiast duch jako taki, życie duchowe jako takie. Jest ono jednak zbyt różnorodne, aby samo ogólne określenie *byt duchowy* mogło wyczerpać jej opis. Im warstwa wyższa, tym co prawda bytowo słabsza, ale za to tym bardziej bogata pod względem treściowym. W tym kontekście złożoność i różnorodność ducha jest przykładem stosunku zachodzącego również między warstwami niższymi (np. materią nieożywioną a ożywioną). Duch występuje bowiem w trzech *bytowych formach*: jako duch osobowy, jako duch obiektywny oraz jako duch zobiektywizowany.

³ Kwestię tę – ale wychodząc od strony dat i etapów w rozwoju myśli Hartmanna – analizowałem w artykule *O różnicy w budowie dzieła sztuki u R. Ingardena i N. Hartmanna (w sprawie zarzutów Ingardena względem N. Hartmanna)*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVI, z. 2 (2008), s. 101–114.

Przy czym ani nie są to warstwy, ani też nie są to obiekty, które byłyby względem siebie niezależne. Ich powiązania i zależności są jednakże dwojakie: strukturalne i funkcjonalne. Mówiąc o pierwszych, mam na względzie ontyczną relację bycia fundamentem. Mówiąc o drugich – mam na względzie powiązania w zakresie ról spełnianych przez poszczególne formy ducha w całości życia duchowego. By odwołać się do słów samego Hartmanna: „Tylko duch osobowy może kochać i nienawidzić, tylko on ma etos, ponosi odpowiedzialność, jest poczytalny, ponosi winę, zasługę, tylko ma świadomość, przewiduje, ma wolę, samoświadomość [...]. Tyko duch obiektywny jest nośnikiem historii w ścisłym i pierwotnym sensie; tylko on jest tym, kto właściwie »ma historię«. [...] Tylko duch zobiektywizowany wnika w beczasowość, a tym samym w to, co idealne i ponadhistoryczne. Inny jest jego stosunek do czasu i do historii. Jego losy to losy tego, co – w czasowym procesie historycznym – jest związane z ideami i samo w sobie jest beczasowe”⁴.

Różnice oddzielające ducha zobiektywizowanego od ducha obiektywnego i osobowego nie sprowadzają się do ich odmiennych funkcji. Różnią się także swoją ontyczną konstrukcją. Duch osobowy ma swój fundament w nośniku materialno-organiczno-psychicznym. Mowa, rzecz jasna, o człowieku, jego ciele i psychice, które są koniecznym fundamentem dla życia duchowego, osobowego. Fundamentem dla ducha obiektywnego jest wielość duchów osobowych, a więc jakiś rodzaj społeczności, klasa społeczna, naród itd. Jeżeli duch osobowy to indywidualny podmiot teoretyczny i praktyczny, zarówno poznający świat, jak i w nim działający, to duch obiektywny to treści moralne, intelektualne, obyczajowe, światopoglądowe (itd.) – które są żywione przez jakąś ludzką grupę, żywione w ten sposób, że ona traktuje je jako swoje własne poglądy i wedle nich ustosunkowuje się do świata. Można by rzec: świadomość społeczna, choć trzeba by podkreślić, że duch obiektywny nie ma swojej własnej świadomości, a jedyna świadomość, która mu przysługuje to ta, którą ma w nas i dzięki nam – tj. dzięki duchom osobowym. Wreszcie duch zobiektywizowany to utrwalone w trwałym materialnym nośniku treści duchowe, wszystko jedno, czy są to treści ducha osobowego, czy obiektywnego. Ta forma ducha ma jednakże dwa fundamenty. Pierwszym jest określony nośnik materialny, w którym treść jest jakoś zapisana i utrwalona (papier, płótno, kamień). Drugim natomiast fundamentem jest duch, który ma zdolność odczytania tych utrwalonych treści. W takiej roli może wystąpić zarówno duch osobowy, jak i duch obiektywny (ten drugi przypadek ma zawsze miejsce wtedy, gdy dochodzi do fenomenu „renesansu”).

⁴ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Walter de Gruyter & Co., Berlin-Leipzig 1933, s. 63.

Podkreślając jedność warstwy duchowej, która, choć zbudowana z trzech form bytowych, jest *jedną i tą samą* warstwą bytową⁵, Hartmann wskazywał na nieusuwalne usytuowanie ducha zobiektywizowanego w obrębie tej warstwy, nazywając ponadto ducha zobiektywizowanego *aspektem* warstwy duchowej – podobnie czynił też Hartmann w stosunku do pozostałych form ducha. Podkreślając te momenty, z jednej strony czynił Hartmann słusznie – szło mu bowiem o pokazanie wewnętrznych powiązań w obrębie tej warstwy i wykazanie jej jedności. A ponieważ – gdy patrzymy na ten fragment koncepcji Hartmanna z perspektywy stanowisk późniejszych i współczesnych – można wskazać jeszcze jedną, inną rację uzasadniającą celowość takiej procedury. Duch osobowy oraz duch zobiektywizowany są bowiem bardziej niekwestionowalne, bardziej naoczne, czy też dające się uchwycić w intersubiektywnym doświadczeniu. Stąd zaś wynika taka korzyść, że akcentowanie jednolitego charakteru warstwy duchowej oraz podkreślanie, że stanowi ona jedność zbudowaną z trzech form bytowych, mogło stanowić rodzaj dodatkowego uzasadnienia wspierającego Hartmannowską tezę o istnieniu ducha obiektywnego. Ze względu na dające się często zauważyć łączenie kategorii ducha obiektywnego z idealizmem Hegłowskim, prowadzące do następnie do odrzucania, czasami wręcz wyśmiewania tej kategorii, Hartmannowska procedura mogła prowadzić do uprawdopodobnienia istnienia takiego rodzaju bytu. Było to przedsięwzięcie celowe, nawet jeśli okazało się nieskuteczne. Było ono zasadne również z tego powodu, że Hegłowskie rozumienie ducha jakby przyćmiło ten sens, który temu pojęciu przypisywał potem (jeszcze przed Hartmannem) Wilhelm Dilthey. Być może również z dlatego, że Dilthey posługiwał się co prawda terminem „duch obiektywny”, ale nie używał go konsekwentnie. Jednym razem bowiem nazywał nim to, co również Hartmann (a wcześniej Hegel) nazywał duchem obiektywnym, innym zaś razem za ta nazwą skrywało się raczej to, co Hartmann nazwałby duchem zobiektywizowanym.

Niestety, ta procedura, z drugiej strony, doprowadziła w prostej linii do szeregu nieporozumień oraz kłopotów, których ofiarą padł zarówno sam Hartmann, jak wielu jego komentatorów. Przypomnę teraz zasadniczy kłopot związany z Hartmannowskim duchem zobiektywizowanym, na który wskazywałem we książce *Człowiek i historia u Nicolai Hartmanna*. Najpierw jednak, aby ten zarzut ufundować właściwie na materiale źródłowym, przytoczę kilka fragmentów z *Das Problem des geistigen Seins*: „Podstawowa teza mówi zatem, że nie tylko w obiektywizacji językowej, lecz w każdej obiektywizacji, u podstawy leży pewien twór realny, jako dostępna dla zmysłów baza, i który trzeba odróżnić od treści duchowej, która się w nim obiektywizuje. [...] Można to również nazwać ogólnym

⁵ Tamże, s. 63–68.

prawem obiektywizacji i wypowiedzieć [je] w sposób następujący: Każdy duch zobiektywizowany, rozumiany jako całościowy twór, jest co do swej istoty dwuwarstwowy, jest tworem dualnym; a obie w nim warstwy mają heterogeniczny sposób bycia. Warstwa zmysłowa istnieje niezależnie od ujmującego ducha, zaś treść duchowa, która jest w niej utrwalona – tylna warstwa całościowego tworu – istnieje zawsze tylko »dla« ujmującego ducha. [...] W wypadku każdej obiektywizacji można zatem mówić o pewnym »planie przednim« (*Vordergrund*) oraz »planie tylnym« (*Hintergrund*). I w każdym przypadku planem przednim jest warstwa zmysłowa, samodzielny, pod względem ontycznym istniejący sam w sobie twór realny [...]; natomiast planem tylnym jest właściwa treść duchowa, to, o co w obiektywizacji właściwie chodzi, ale nie posiadająca samodzielnego sposobu bycia, lecz istniejąca stale jedynie »dla« ponownie rozpoznającego żyjącego ducha. A zatem plan tylny, rozważany jako taki, jest i pozostaje na wskroś irrealny. W przeciwieństwie do samoistnego bytu planu przedniego, przysługuje mu tylko warunkowy sposób bycia »bytu-dla-nas«”⁶.

Powyższy, obszernie zacytowany fragment jest ważny z dwóch względów. Po pierwsze, można w nim znaleźć terminologiczne *zapętlenie*, które stało się powodem błędnego rozumienia statusu ducha zobiektywizowanego. Ale po drugie, można w nim znaleźć także pewne wyjaśnienie i sposób uniknięcia całego kłopotu.

Gdy idzie o pierwszą sprawę, to zamęt bierze się, oczywiście, z zamiennego używania przez Hartmanna terminów: „duch zobiektywizowany” oraz „obiektywizacja”. Takie ich użycie byłoby rzecz jasna możliwe, zwłaszcza gdy w danej koncepcji pojawiają się one jako terminy techniczne, w określony sposób wprowadzone i zdefiniowane. Takie terminy musiałyby jednak, w imię wewnętrznej koherencji teorii, być zgodne z pozostałymi terminami tej teorii. Jak więc pod tym względem wygląda sprawa z pozycją tych terminów (duch zobiektywizowany, obiektywizacja) w kontekście całej ontologicznej koncepcji Hartmanna?

Uważam, że nie są one zgodne z całością tej koncepcji – przynajmniej w tym znaczeniu, jakie jest im przypisywane w cytowanym fragmencie oraz jakie przypisują im inni komentatorzy Hartmanna. Dwie zasadnicze trudności, które są tak ewidentne, a jednak zostały przeoczone zarówno przez Hartmanna, jak i przez innych interpretatorów, wskazałem już w książce *Człowiek i historia u Nicolai Hartmanna*. Tutaj tylko je przypomnę: 1) „Jeżeli bowiem duch zobiektywizowany jest tożsamy z obiektywizacją utrwaloną w nośniku materialnym, to nośnik materialny staje się warstwą ducha zobiektywizowanego. W konsekwencji załamuje się koncepcja warstw bytowych, gdyż kategorie fizyczne stają się kategoriami ducha. Zanegowana zostaje również istota stosunku nadbudowania, w którym niższe

⁶ Tamże, s. 364–365.

kategorii nie powracają już wszystkie w warstwie wyższej”; 2) „Te kłopoty Hartmanna ze statusem ducha zobiektywizowanego można ująć w formę antynomii. Albo ducha zobiektywizowanego potraktuje się jako aspekt rzeczywistości (warstwy duchowej), tyle że wtedy należy mu przypisać procesualność, na co trudno byłoby przystać, bo procesualność akcji powieści nie jest tożsama z procesualnością realną. Albo też, wymykając się temu kłopotowi, uznaje się nieprocesualność ducha zobiektywizowanego, tyle że wtedy nie będzie można go ujmować jako aspektu rzeczywistości, bo do rzeczywistości należy konstytuująca ją procesualność. Wydaje się jednak, że na gruncie ustaleń Hartmanna, antynomii tej rozwiązać się nie da”⁷. Z tych dwóch trudności, w tym miejscu interesuje mnie w szczególności ta pierwsza.

Trzeba wskazać, że cytowany fragment z dzieła Hartmanna zawiera także pewne sugestie co do sposobu rozwiązania tej trudności. Idzie mianowicie o możliwość odróżnienia obiektywizacji od ducha zobiektywizowanego. To odróżnienie sprowadzałoby się zaś do tego, że obiektywizacja jest jednym z realnych twórców bytowych, które, jak wiadomo z Hartmannowskiej ontologii, nakładają się na podział na warstwy świata i właśnie dlatego mogą być zbudowane z kilku warstw. W porządku ontologicznym obiektywizacje byłyby zatem zbudowane z dwóch warstw: realnej i irrealnej, pierwszoplanowej i drugoplanowej. Ontycznie warstwa pierwszoplanowa byłaby fundamentem warstwy drugoplanowej, choć dla estetyki ważniejsza byłaby, bez wątpienia, warstwa drugoplanowa. Trzeba też dodać, że dwuwarstwowość obiektywizacji jest stwierdzana tylko w porządku ontologicznym. W perspektywie estetycznej mamy bowiem do czynienia nie z dwuwarstwowością, lecz z wielowarstwowością, którą da się wskazać w obrębie warstwy drugoplanowej. Ważne jest też, że nie musimy się tu obawiać błędnego koła, a dokładniej zarzutu, że warstwy pojawiają się w obrębie warstwy. Gdyby szło o warstwy w sensie ontologicznym, taki zarzut byłby poważnym zagrożeniem. Ale tutaj idzie tylko o warstwy w sensie estetycznym – a te mogą multiplikowane wystąpić w obrębie warstwy ontycznej. Jest jednak jasne, że takie wyjaśnienie pokazuje tylko w całej ostrości kłopoty z rozumieniem ducha zobiektywizowanego jako synonimu obiektywizacji. O ile obiektywizacja jako twór bytowy może być dwuwarstwowa, o tyle duch zobiektywizowany już nie. Jego dwuwarstwowość będzie bowiem musiała oznaczać, że w obrębie warstwy duchowej pojawiła się warstwa materialna. Czy jest to możliwe? Nie mogę pojąć, jak mogłoby to się dokonać. Nie mogę też tego pojąć na specyficznym gruncie filozofii Hartmanna. Pomiedzy duchem jako warstwą a materią jako warstwą są trzy dystanse międzywarstwowe (między materią nieożywioną a ożywioną, między materią ożywioną a życiem psychicznym, między życiem psychicznym a duchem). Pierwszy z tych dystansów to stosunek nadania wyższej formy, dwa kolejne to przykłady stosunku nadbudowania.

⁷ L. Kopciuch, *Człowiek i historia u Nicolai Hartmanna*, wyd. cyt., s. 38, 43–44.

Ma to pierwszorzędne znaczenie, gdyż stosunek nadbudowania oznacza, że niższa warstwa jest tylko ontycznym nosicielem warstwy wyższej, jej ontycznym fundamentem, ale bynajmniej nie determinuje warstwy wyższej pod względem treściowym, gdyż jej specyficzne (tzw. warstwowe) kategorie nie przechodzą do warstwy wyższej (na tym polega specyfika stosunku nadbudowania). Takie przechodzenie kategorii musiałyby zaś zachodzić, gdyby duch zobiektywizowany (będący przecież aspektem jednej i tej samej warstwy duchowej) został rzeczywiście potraktowany jako synonimiczny wobec obiekttywizacji, przejmując na tej drodze jej dwuwarstwowość.

Druga możliwa droga poradzenia sobie z tą trudnością – również zawarta w zacytowanym fragmencie *Das Problem des geistigen Seins*, choć tylko *implicite* – to odróżnienie ducha zobiektywizowanego w szerokim znaczeniu oraz ducha zobiektywizowanego w wąskim znaczeniu. Duch zobiektywizowany w szerokim znaczeniu byłby wtedy dwuwarstwowy, natomiast duch w węższym znaczeniu byłby, ściśle biorąc, ową duchową treścią utrwaloną w materialnym nośniku (a on, rzecz jasna, nie byłby już dwuwarstwowy). Zachętę do takiego sposobu odczytania tej kwestii daje sam Hartmann, gdy używa sformułowań w rodzaju: „duch zobiektywizowany, rozumiany jako całościowy twór, jest dwuwarstwowy”. Jednakże gdyby zachcieć odkryć precyzyjny sens skrywający się nieprecyzyjnymi przecież określeniami „duch zobiektywizowany w szerokim znaczeniu”, „duch zobiektywizowany w wąskim znaczeniu”, to szybko by się okazało, że dochodzimy do odróżnienia obiekttywizacji jako tworu bytowego oraz ducha zobiektywizowanego jako elementu obiekttywizacji. W konsekwencji, musiałyby jednak powrócić trudność, o której wyżej była już mowa. Bo przecież właśnie terminy *duch zobiektywizowany* oraz *obiekttywizacja* były u Hartmanna używane zamiennie.

Pogląd, który tu przedstawiam, tj. interpretacja ducha zobiektywizowanego jako elementu obiekttywizacji, nie jest jednak podzielany przez innych autorów. Nie można też znaleźć w ich tekstach tej specyficznej trudności, do której, jak uważam, prowadzi koncepcja Hartmanna. Najprawdopodobniej można w tym widzieć przyczynę tłumaczącą fakt, że nie podejmuje się w nich szczegółowej analizy sensu terminu „duch zobiektywizowany” w porównaniu z terminem „obiekttywizacja”. Waga, jaką przykładam do tego odróżnienia, bierze się bowiem z uświadomienia sobie powyższej trudności. A więc, by dokonać na koniec krótkiego przeglądu innych stanowisk, Martin Morgenstern uważa, że centralna pozycja w Hartmannowskiej koncepcji ducha zobiektywizowanego przypada refleksji nad jego statusem ontycznym, ale zarazem sądzi, że ów duch jest dwuwarstwowy i składa się z materialnej podstawy oraz z duchowej treści⁸.

⁸ Por. M. Morgenstern, *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1997, s. 117.

Otto Friedrich Bolnow, w swym poświęconym problemowi ducha zobiektywizowanego artykule, prawie w ogóle nie podejmuje tej problematyki. Co prawda zdaje się odróżniać między duchem zobiektywizowanym a obiektywizacją (w zwyczajny dla kontekstu Hartmannowskiego sposób, tj. widząc kryterium w stabilności nośnika: o duchu zobiektywizowanym można mówić wtedy, gdy mamy do czynienia z trwałym, nieulotnym nośnikiem materialnym, w którym treść duchowa jest zapisana⁹), ale ponadto poprzez obiektywizację rozumie sposób, w jaki duch żyjący utrwała się w swoich wytworach – o czym świadczy także fakt, że analizuje stosunek między tak zinterpretowaną obiektywizacją a Diltheyowskim wyrazem (*Ausdruck*)¹⁰. Klaus Zimmermann pisze co prawda precyzyjnie, że duch zobiektywizowany to „duch ucieleśniony w ludzkich wytworach – budowlach, zabytkach lub bibliotekach”¹¹, jednakże w cytowanym artykule wspomina on tylko o tej formie ducha, nie przeprowadzając nad nią specjalnych, szczegółowych badań. Najbardziej szczegółowe opracowanie kwestii ducha zobiektywizowanego w koncepcji Hartmanna pochodzi od Hariolfa Oberepera. Wskazując na różne niejasności i trudności w tym kontekście wskazuje on na takie pojęcia, jak obiektywizacja, twór obiektywizacji, obiekt estetyczny, dzieło sztuki, na ogół jednakże używa zamiennie terminów „duch zobiektywizowany” i „obiektywizacja”¹². To synonimiczne użycie widać chyba najwyraźniej w miejscu, gdy Oberer stwierdza, że u Hartmanna istnieją trzy formy ducha: duch osobowy, duch obiektywny i obiektywizacje¹³. Oberer doprecyzowuje ponadto sens obiektywizacji, wskazując po pierwsze, że trzeba odróżniać obiektywizacje trwałe i stabilne (ze względu na swój specyficzny nośnik) oraz obiektywizacje ulotne i krótkotrwałe, a po drugie podkreśla, że nie wszystkie obiektywizacje są obiektywizacjami ducha, są bowiem także obiektywizacje życia psychicznego¹⁴. W zgodzie z występującym u Oberera zamiennym traktowaniem ducha zobiektywizowanego i obiektywizacji (z powyższym zastrzeżeniem), pozostaje rzecz ja-

⁹ Por. tamże, s. 72–74.

¹⁰ Por. O. F. Bolnow, *Lebendige Vergangenheit – Zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartmann*, [w:] *Nicolai Hartmann 1882–1982, mit einer Einleitung von Josef Stallmach und einer Bibliographie der seit 1964 über Hartmann erschienenen Arbeiten*, red. A. J. Buch, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1982, s. 75–76.

¹¹ Por. K. Zimmermann, *Nicolai Hartmann und das Problem des geistigen Seins*, [w:] *Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882–1950), Direktor des Philosophischen Seminars der Universität Göttingen 1946–1950*, Göttinger Universitätsreden, z. 68, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, s. 59.

¹² Por. H. Oberer, *Vom Problem des objektivierten Geist. Ein Beitrag zur Theorie der konkreten Subjektivität im Ausgang von Nicolai Hartmann*, „Kantstudien”, *Ergänzungshefte*, 90, Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1965, s. 45.

¹³ Por. tamże, s. 45.

¹⁴ Por. tamże, s. 32–34.

sna jego kolejny pogląd: zarówno duch zobiektywizowany, jak i obiektywizacja, są dwuwarstwowe¹⁵.

Na gruncie polskich opracowań kwestia ducha zobiektywizowanego u Hartmanna była podejmowana w kilku tekstach. Obok wspomnianej już rozprawy Artura Mordki *Ontologiczne podstawy estetyki*, problematyką tą (w mniejszym lub większym zakresie) zajmowali się jeszcze: Bogdan Nawroczyński, Zbigniew Zwoliński, Włodzimierz Galewicz¹⁶. B. Nawroczyński zarysował w 1947 roku filozofię kultury zainspirowaną bardzo wyraźnie pracą Hartmanna *Das Problem des geistigen Seins*¹⁷. Analiza tej koncepcji byłaby sama w sobie zadaniem interesującym, również dlatego, że oto tuż po wojnie mamy w polskiej myśli wyraźną recepcję myśli niemieckiej – i to autora, który nigdy *explicite* nie dokonał krytyki nazizmu. Jednakże w kontekście naszego problemu ważne jest tylko to, że B. Nawroczyński utożsamił pojęcie ducha zobiektywizowanego z obiektywizacją, którą nazywał przy pomocy terminu „obiektywacja”¹⁸. Jako przykłady ducha zobiektywizowanego podawał zaś dzieła sztuki, nauki i techniki¹⁹. Z kolei Z. Zwoliński nie wchodzi w szczegóły Hartmannowskiej koncepcji ducha zobiektywizowanego, zaś tego ducha rozumie następująco: „Duch zobiektywizowany – to właśnie »zmaterializowana« postać ducha obiektywnego i osobowego: książki, dzieła sztuki malarzkiej, rzeźbiarskiej, architektonicznej itd.”²⁰. Podobne określenia można znaleźć w opracowaniu W. Galewicza, przy czym oddziela on wyraźnie ducha zobiektywizowanego od obiektywizacji, zaś kryterium tego podziału dostrzega w samodzielności formy bytowej ducha. Ta zaś polega na tym, że dzięki utrwaleniu w nośniku materialnym, twory ducha zobiektywizowanego oddzielają się od swego wytwórcy i odtąd mają niezależne już od niego istnienie²¹.

¹⁵ Por. tamże, s. 31: „Das Fehlen eigener Lebendigkeit im objektivierten Geiste, die im Gebilde selbst *unmittelbare* Verbindung von Materie und Gehalt, bezeichnete Hartmann als die »zweischichtige« Seinsweise der Objektivierung. Die Zweischichtigkeit ist Grundbestimmung der Objektivierung, »ihr Gesets«”.

¹⁶ F. Franckowiak, w artykule *Budowa dzieła sztuki u Nicolai Hartmanna i Romana Ingardena* („Studia Filozoficzne” 1976, nr 5, s. 85–96) nie posługuje się w ogóle terminami „obiektywizacja” i „duch zobiektywizowany”, jednakże wypowiada pogląd o Hartmannowskim rozumieniu dzieła sztuki jako tworu dwuwarstwowego.

¹⁷ B. Nawroczyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Księgarnia Wydawnicza F. Pieczętkowski i Ska, Kraków–Warszawa 1947.

¹⁸ Por. tamże, s. 161: „W nich nasz świat wewnętrzny się obiektywizuje. Dlatego możemy je nazwać duchem zobiektywizowanym, lub krócej – obiektywacjami naszego życia duchowego”.

¹⁹ Tamże, s. 21.

²⁰ Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974, s. 34.

²¹ Por. W. Galewicz, *N. Hartmann*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 137–142.

Interpretacja proponowana przez Artura Mordkę nie zawiera zwykłego utożsamienia ducha zobiektywizowanego z samą obiektywizacją²². Podkreślając, że w tekście samego Hartmanna te pojęcia używane są zamiennie, A. Mordka proponuje zarazem wyjaśnienie różne od mojego. Kluczowe dla jego interpretacji jest, odwołujące się do dystynkcji samego Hartmanna²³, odróżnienie ducha zobiektywizowanego w szerszym oraz węższym znaczeniu. Jednakże mimo podobnie brzmiącej nazwy, A. Mordka wkłada w taki podział sens inny niż ja, gdyż jako kryterium proponuje stabilność i trwałość nośnika, przekładającą się niejako na utrwaloną w nim treść. Duch zobiektywizowany w szerszym znaczeniu jest zatem „czymś jedynie chwilowo uzewnętrznionym: wypowiedzianym słowem, uczynionym gestem, itd.”; natomiast duch zobiektywizowany w węższym znaczeniu jest „tworem wobec bytu ludzkiego odrębnym, wyjętym ze strumienia przeżyć, istniejącym niezależnie od swego twórcy, dostępnym dla wielości pokoleń, utrwalonym w materii”²⁴. W interpretacji A. Mordki pojawia się także propozycja odróżnienia – choć ponownie zbudowanego inaczej niż w mojej interpretacji – ducha zobiektywizowanego oraz obiektywizacji. Obiektywizacja nie jest częścią aktu, lecz stanowi przedmiot wobec niego samodzielny, pewien całościowy twór, odrębny wobec podmiotu. Natomiast o duchu zobiektywizowanym A. Mordka pisze następująco: „[...] przez użycie wyrażenia *duch zobiektywizowany* podkreślony zostaje fenomen utrwalenia w materii treści duchowych, ich zależności od tworów fizycznych, konieczności przejawiania się przez nie”²⁵. Wydaje się, że to ostatnie odróżnienie, przynajmniej w części dotyczącej obiektywizacji, jest zgodne z moim rozumieniem tej kwestii.

Konkludując, uważam, że tylko potraktowanie ducha zobiektywizowanego jako elementu obiektywizacji, tej zaś jako tworu bytowego (wchodzącego w szereg: kamień, roślina, zwierzę, człowiek, historia itd.), daje szansę na uchronienie koncepcji przed nedorzeczną konsekwencją mówiącą, że warstwa materialna jest elementem warstwy duchowej. Inna sprawa, czy udaje się przekonująco wykazać (jak próbowałem to zrobić w książce *Człowiek i historia*), że jest to, mimo wyraźnych niekonsekwencji i zamiennego używania tych terminów, także poglądem samego Hartmanna. Nie da się bowiem wykluczyć, że Hartmann nie zauważył tych trudności.

²² Takie utożsamienie można wskazywać u różnych autorów. Oprócz już wymienionych trzeba by jeszcze wymienić inne przykłady: M. Haase, *Grundnorm – Gemeinwille – Geist. Der Grund des Rechts nach Kelsen, Kant und Hegel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, s. 274, przypis 104.

²³ Por. A. Mordka, *Ontologiczne podstawy estetyki*, wyd. cyt., s. 82.

²⁴ Por. tamże, s. 82.

²⁵ Por. tamże, s. 90.

Summary

In this paper the main difficulty concerning Hartmann's theory of the objectivated spirit is analyzed. Firstly, I reconstruct the main theses of Hartmann's stratalism. Secondly, I demonstrate three main forms of the spiritual being: a personal spirit, an objective spirit and an objectivated spirit. Thirdly, I analyze the main difficulty of this theory: understanding the objectivated spirit as being composed of two layers. Important is also the lack of distinction between objectivated spirit and objectivation. Fourthly, I present some interpretations proposed by other scholars interested in Hartmann's philosophy.

Bibliografia

- Bollnow O. F., *Lebendige Vergangenheit. Zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartmann*, [w:] *Nicolai Hartmann 1882–1982, mit einer Einleitung von Josef Stalmach und einer Bibliographie der seit 1964 über Hartmann erschienenen Arbeiten*, red. A. J. Buch, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1982.
- Franckowiak F., *Budowa dzieła sztuki u Nicolai Hartmanna i Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 5, s. 85–96.
- W. Galewicz, *N. Hartmann*, WP, Warszawa 1987.
- Hartmann N., *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Walter de Gruyter & Co., Berlin–Leipzig 1933.
- Haase M., *Grundnorm – Gemeinwille – Geist. Der Grund des Rechts nach Kelsen, Kant und Hegel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004
- Kopciuch L., *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.
- Kopciuch L., *O różnicy w budowie dzieła sztuki u R. Ingardena i N. Hartmanna (w sprawie zarzutów Ingardena względem N. Hartmanna)*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVI, z. 2 (2008), s. 101–114
- Mordka A., *Ontologiczne podstawy estetyki, Zarys koncepcji Nicolaia Hartmanna*, Wydawnictwo URz, Rzeszów 2009.
- Morgenstern M., *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Francke Verlag, Tübingen 1990.
- Morgenstern M., *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1997.
- Nawroczyński B., *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Księgarnia Wydawnicza F. Pieczętkowski i Ska, Kraków–Warszawa 1947.
- Oberer H., *Vom Problem des objektivierten Geist. Ein Beitrag zur Theorie der konkreten Subjektivität im Ausgang von Nicolai Hartmann*, „Kantstudien”, Ergänzungshefte, 90, Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1965.

Zimmermann K., *Nicolai Hartmann und das Problem des geistigen Seins*, [w:] *Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882–1950), Direktor des Philosophischen Seminars der Universität Göttingen 1946–1950*, Göttinger Universitätsreden, z. 68, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.

Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974.

dr hab. Leszek Kopciuch, Instytut Filozofii UMCS w Lublinie