

## Przekłady

*Переводы*

**Nicolai Hartmann**

### **Duch obiektywny. Fenomen podstawowy i teorie\***

*Объективный дух. Основной феномен и теории*

#### **Rozdział 16**

#### **To, co ponadindywidualne w duchu osobowym**

##### **a. Rekapitulacja i konsekwencje**

Charakterystyka ducha osobowego musiała zostać przeprowadzona drogami okrężnymi. Nie było bowiem możliwe czysto wewnętrzne, odwołujące się do rdzenia, jego określenie. Rdzeń ten okazywał się raz za razem czymś irracjonalnym. Najlepiej było to widoczne w próbie uchwycenia istoty osoby. Jednakże właśnie tam badanie najbardziej zbliżało się do sedna.

To, że różnorodność znalezionych poszczególnych własności daje mimo wszystko całościową postać, która zamyka się w swym biegu, znajduje swe wyjaśnienie nie w zupełności poszczególnych własności, lecz w ich naturalnym powiązaniu. One rozjaśniają się wzajemnie, uzupełniają i otwierają w ten sposób widok na to, co nie jest bezpośrednio ujmowalne.

Daje to do myślenia i w żadnym razie nie chodzi jedynie o aspekt metodologiczny. Jeśli bowiem przyjrzymy się temu stanowi rzeczy, to zauważymy, że prawie wszystkie wyliczone własności nie są wydobyte bezpośrednio z ducho-

---

\* Jest to tłumaczenie 16, 17 i 18 rozdziału dzieła N. Hartmanna *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin und Leipzig 1933, s. 151–176.

wego indywiduum, lecz ze stosunków, w których występuje. Dystans, obiektywność, poznanie pokazują formy „orientacji na świat”. Obecność w strumieniu zdarzeń, bycie zakorzenionym, emocjonalno-transcendentne akty, ekspansywność osoby w swym kręgu życiowym mają wyraźnie charakter relacji. Określają ducha z jego stosunku do świata. Potęguje się to tym bardziej, im bardziej zbliżamy się do sfery etosu. Przewidywanie, celowość, przewaga (*Macht*) nad bytem ducha pozbawionym świadomości wartości i tego konsekwencje wyznaczają szczególnie miejsce duchowej istoty w świecie. Zdradzają bezpośrednio, czym właściwie jest duch osobowy. Nie są jednakże ani pojedynczo, ani wspólnie poszukiwanym rdzeniem.

Taka charakterystyka „z zewnątrz” musiałaby być z gruntu ułomna, gdyby te wszystkie stosunki były czymś zewnętrznym wobec ducha osobowego. Zyskuje jednakże swą prawomocność, jeśli jego stosunek do świata, w którym żyje, stanowi jego własną istotę, tzn. jeśli jest tym, co konstytuuje określoność jego bezpośrednio niemożliwego do ujęcia wnętrza. Jeśli chodziłoby jedynie o obecność w materialnym świecie, to można by wątpić, czy dotyczy ona ducha osobowego. Natomiast wraz ze sferą etosu ustanowione zostaje odniesienie, które wiąże ducha z obszarem jemu podobnych jestestw. Właśnie to odniesienie wydaje się być istotną składową określenia, inną zaś jest wolność. Nie można zatem wątpić, że chodzi o samą istotę osoby.

Nie powinno także zostać pominięte to, że najważniejsze określenia są używane w sferze, która sięga daleko ponad konkretną osobę, w interpersonalnej sferze wzajemnych zależności i odniesień, która ogrania i unosi różnorodność przeżyć i cierpień, działania i odpowiedzialności, uczestnictwa i przeszłości. Trzeba również zauważyć, że sfera ta ma ponownie charakter duchowego tworu – gdyż nie chodzi tu o prostą wspólnotę życia – ma zatem charakter ponadindywidualnej struktury duchowej, której oczywiście nie buduje dopiero pojedyncza osoba, lecz raczej ją już zastaje.

Ta sfera duchowej wspólnoty, to wspólne życie ducha, które wznosi się nad jednostkami, wiąże [je] i unosi, gdyż tworzy grunt ich wzrastania i zróżnicowania, jest życiem ducha obiektywnego. Jest zatem prawdą, że najbardziej istotne składowe określenia ducha osobowego zostały pozyskane nie bezpośrednio z niego, lecz z ducha obiektywnego, i to bez konieczności jego poznania jako takiego.

Jeśli zatem wszelka charakterystyka i określenie nieuchronnie wiedzie od tego, co znane, do tego, co nieznanego, to wynika z tego, że bardziej znanym w porównaniu z duchem osobowym jest duch obiektywny. Ten stan rzeczy, choć na pierwszy rzut oka mało zrozumiałym, stanowi jednak podstawę naszej wiedzy o bycie duchowym. Jest właśnie odwrotnie niż sądzi naiwne myślenie: nie duchowe indywiduum, lecz duchowa wspólnota jest tym, co w życiu bezpośrednio ujmowalne i możliwe do uchwycenia. Tylko cielesna obecność osoby zwodzi nas w rozumieniu jej istoty; rzeczywista istota osoby wymaga uczestnictwa

i osobowego zaangażowania [*Hingebung*]; w przeciwnym razie dostęp do niej nie jest możliwy.

Duch obiektywny natomiast jest oczywistością naszego życia ludzkiego, której dlatego tylko nie zauważamy, gdyż w niej całkowicie żyjemy i oddychamy. Konieczne jest zatem zwrócenie uwagi na to, co niezauważone. Nie ma tu żadnej tajemnicy, którą należy odkryć, ani zagadki – przynajmniej na początku. Chodzi po prostu o uchwycenie fenomenu.

Na tym tle kolejny krok naszych analiz jest łatwiejszy i bardziej zrozumiały. Należy tylko zdystansować się wobec nadmiernych oczekiwań i metafizycznych założeń, a temat swobodnie zostanie przeprowadzony. Samo badanie nie ma w żadnym razie do czynienia z metafizycznymi pytaniami. Zapewne graniczy z nimi i nie może ich uniknąć, a nawet się z nimi pokrywa. Jednakże jego własny bieg jest biegiem rozsądnym, ściśle związanym z fenomenem i w istocie deskryptywnym.

## b. Uwolnienie się duchowych treści

Jeśli wychodzi się od ducha osobowego – jako czegoś pozornie bezpośrednio danego – to natrafia się w nim na cały szereg własności, które prowadzą w prostej linii do ducha obiektywnego. Tego rodzaju własnościami są w nim wszystkie momenty, w których ukazuje się jego ekspansywność. Wszystko to zatem, co należy do bytu–dla–niego świata i współzycia, niezależnie od tego, czy byt ten opiera się na obiekcji czy też na uczestnictwie w wartości. Ekspansywność osoby w świecie realnym, jej bycie–poza–sobą w sferze działań, nie jest w żadnym razie jej zatracaniem. Wyraziście można to opisać jako bycie zewnętrznym, w którym pozostaje ona jak u siebie. Wynika z tego, że osoba bez obszaru, w którym jest ekspansywna, nie jest tym, czym rzeczywiście jest. Jeśli zaś ten obszar jest częścią ludzkiej wspólnoty, to jest także częścią żyjącego, wspólnego ducha.

O wiele plastyczniej niż w praktycznych związkach życiowych specyficzny sposób istnienia ducha ukazuje się w każdej duchowej „treści”. W przeciwieństwie do aktów, także transcendentnych, treść jest tu rozumiana jako coś, co duchowa jednostka uznaje czy też przedstawia jako swoje rozeznania, poglądy, przedstawienia, sądy, przesady, pojęcia. Z perspektywy świadomości można je określić jako treściowe twory czy też intencjonalne przedmioty, gdyż pojawiają się one najpierw jako wewnętrzne korelaty sądzących aktów, nie są jednakże pozyskane przez obiekcję i nie mogą same z siebie pretendować do tego, by uchodzić za przedmioty poznania; gdyż różnica między byciem prawdziwym i nieprawdziwym nie ma dla nich jako tworów w duchu istniejących żadnego znaczenia.

Każda duchowa „treść” w podanym sensie przejawia tendencję formowania w obiektywnie twory. Mogą one być naoczne, konkretne, obrazowe, lecz także abstrakcyjne, symboliczne. Zawsze jednak mają w sferze ducha pewną obiek-

tywną własną zawartość (*Eigenbestand*). Można ją nazwać „wewnętrzną obiektywnością”, w odróżnieniu od zewnętrznej, która zostaje uzyskana przez obiektywne w akcie poznania transcendentnego.

O tych twórcach należy powiedzieć, że są uwolnione nie tylko od sądzącego aktu, lecz także od sądzącego podmiotu. Czy też, pełniej to wyrażając, są uwolnione od osoby, jej poglądów, rozeznań, zapatrywań. One trwają nie tylko wewnętrznie w duchowym życiu osoby, która jest sprawcą aktów, pozostają nie tylko dla niej, lecz mogą zostać przekazane dalej z osoby na osobę, mogą wędrować w wielości duchowych jednostek, urastać do rangi czegoś, co jest wspólnie posiadane przez dowolną liczbę jednostek.

Jest to odmienny rodzaj ekspansji ducha od tego, który przebiera drogą aktów transcendentnych. Dostrzega się łatwo, że sięga on o wiele dalej, kroczy w sposób niezahamowany i niejako bez wysiłku. Tworzy daleko większe powiązanie osób, które wykracza ponad ich pozostałe związki życiowe i jest zakorzenione w sferze treściwej wspólnoty, która zawsze jest już obecna, skoro jednostka w swym rozwoju w niej wyrasta. Jest to treściwa sfera, która ze swej strony kształtuje jednostkę, gdyż każdemu jej doświadczeniu i każdemu sądowi wychodzi naprzeciw przemożna masa [już] wyrażonych i obowiązujących poglądów.

Przy pierwszym spojrzeniu stosunek ten jest czymś zwykłym, najbardziej znanym i powszechnie wiadomym. Jednakże właśnie w nim ujawnia się już pewien podstawowy fenomen ducha obiektywnego, dlatego też musi mu zostać poświęcona odpowiednia uwaga.

### **c. Logiczna forma i nielogiczny wyraz. Przekaz i tradycja**

Uwolnienie treści od osoby jest fundamentalną własnością duchowego życia<sup>1</sup>. Odróżnia się ono radykalnie od życia psychicznego, choć psychologicznie akt i treść są ze sobą nierozzerwalnie związane. Wyjaśnia to, dlaczego nie można psychologicznie ująć tworu duchowego. W zamiarze takiego ujęcia leży błąd psychologizmu. Jest to jeden z wielu błędów rozumienia wyższych form bytowych za pomocą praw form niższych. Na ten błąd wskazała w całej rozciągłości gruntowna krytyka psychologizmu, zwłaszcza w odniesieniu do twórców logicznych.

Pojęcie i sąd, jak i pochodne od nich związki, są najmocniejszymi i najbardziej jednoznacznymi wyrazami duchowej treści, zarazem także najpełniej możliwej do uchwycenia obiektywności. Nie są one jednakże ani podstawowe, ani naoczne. Posiadają jednak największą stabilność w dalszym przekazie. Dlatego też leżą u podstaw tego przekazu z mocy ogólnych funkcji rozumu czy języka.

---

<sup>1</sup> Uwolnienie, o którym tu jest mowa, nie ma oczywiście nic wspólnego z [wyzwoleniem się] „od naporu”, o którym wyżej była mowa (rozdział 9 a-c). Tam chodziło o dystans świadomości do rzeczy, tu o dystans treści do świadomości.

Na tym właśnie opiera się ogólność znaczeń słowa, tak jak i brak bezpośredniej naoczności.

Bardziej ograniczoną obiektywnością charakteryzują się alogiczne wyrażenia przedstawienia i to właśnie przez swą naoczność. Jednakże i tu występuje pewne uwolnienie i przekaz. Opis może ująć jego własności jedynie w pewnych granicach. Nawet to, co spostrzeżone jako takie, nawet jeśli nie może zostać uobecnione w spostrzeżeniu obcej osobie, nie jest całkowicie pozbawione tego oderwania (*Abgehobenheit*) od podmiotu. Na drodze pośredniej – przez pojęcie i słowo – może wszak zostać treściowo przekazywane. Tak też słyszy się czy też czyta o spostrzeżeniach, doświadczeniach, przeżyciach innych osób i można w pewnym przybliżeniu uczynić [ich] „obraz” i przekazać dalej.

Tak, podobne uwolnienie rozciąga się aż po aktualno-życiową sferę. Dotyczy także celów i zamiarów (*Zielen und Zwecken*), przedmiotów życzeń i woli, sądów smaku i wartości, niuansów zachowania się, sympatii, miłości, wierności, uwagi, estetycznego wartościowania. Możemy rozumieć obce cele jako takie, liczyć się z nimi w życiu, nawet jeśli są dla nas odległe. Uznanie i dezaprobata, smak i odczucie sztuki podlegają pewnego rodzaju zapośredniczeniu, także jeżeli nie są współodczute. Odczucie wartości może jednakże zostać „obudzone” i stać się naszym – także w swej jednostronności i błędności.

Występuje jeszcze inny wyraz treści duchowej odmienny od konwencjonalnego wyrazu języka. Mogą nim być postawa, miny, gesty, osobowe zachowanie. Ta żywotna wynajdywana dla przyswojenia nowych treści symbolika ma w określonych okolicznościach daleko większą siłę. Przenika bowiem wszystkie osobowe związki życiowe i jest zawarta w tym, co stanowione, co zaś już wyraża się w tworze obiektywnym.

Ważne jest przy tym, że takie obiektywne istnienie związane z uwalnianiem się, nie ma nic wspólnego ze stosunkiem poznawczym. Dla samodzielnego charakteru tworu treściowego o obiektywnym charakterze jest całkowicie obojętne, czy chodzi o to, co po prostu przedstawione, wymyślone, wyobrażone, czy o to, co ujęte lub zrozumiane. Pomysł, marzenie, bajka mają tę samą obiektywność, wyrażalność, przekazywalność jak rozumowanie, odkrycie, znalezienie. Prawda i błąd nie czynią tu żadnej różnicy. Także świadome fałszowanie i zniekształcenie nie tworzą granicy. Myśl, pojęcie, sąd są tak samo obojętne na to odróżnienie, jak i to, co wymyślone czy twór fantazji. Tylko z poznaniem jest inaczej. I to właśnie pokazuje, że wewnętrzna obiektywność wyrażonej treści jest całkowicie obojętne na poznanie. Błędy i przesady mają bowiem tę samą obiektywność jak prawdy. Jest to powszechnie znane doświadczenie historyczne. W obiektywności jako takiej nie znajduje się kryterium poznania. Nawet jego najwyższa forma, logiczna struktura, jest jako taka obojętne na prawdę i nieprawdę.

Wynika z tego bezpośrednio, że wewnętrzna obiektywność duchowych tworów nie jest związana z zakotwiczeniem w rzeczywistości. Choć bez wątplenia występują zgodności ujęcia, które opierają się na wspólności przedmiotu realnego.

Tak jest z daleko idącym podobieństwem charakterystycznym dla każdego ludzkiego doświadczenia. Lecz właśnie ono należy do dziedziny poznania i nie jest uwolnione od swej prawdziwościowej treści. Czysta wewnętrzna obiektywność jest czymś zupełnie innym. Ona istnieje niezależnie od trafnego ujęcia bytu. Istnieje także bez niego. Jest czystą, wewnętrzną sprawą duchowego dobra.

„Wędrowanie” (*Wandern*) duchowej treści od osoby do osoby: na drodze wyrazu i przekaz – stanowi podstawę każdej żywej „tradycji” i tworzy tym samym podstawowy fenomen ducha obiektywnego. Tak można wyrazić jego zasadę: co raz przez osobę zostanie zobiektywizowane w wyrazie, nie daje się już przez nią zatrzymać. Wędruje dalej, stosownie do przyjęcia, którego doświadcza, i to tak długo, aż zostanie wyparte przez inną treść. Może ona, jeśli stanowi wzorzec, wędrować wraz z życiem jednostki, może również trwać wraz z całymi pokoleniami. W tym wędrowaniu sposób istnienia ducha jest tak unoszony, że nosiciel może się zmieniać, „treść” natomiast pozostaje. Polega on na uwolnieniu się od wytwarzających [treść] aktów, choć pozostaje związany z aktami ujmującymi i rozumiejącymi każdorazowych nosicieli.

#### d. Intersubiektywność doświadczenia obrazu świata

Z obiektywnym upostaciowieniem i przekazem duchowej treści nie zbiega się jej intersubiektywność. Z jednej strony bowiem nie jest ona związana jedynie z treścią i nadaniem postaci, sięga wszak ponad akt i zachowanie osoby, z drugiej zaś wyraża się w sposób najbardziej rozległy w dziedzinie poznania. Nie jest w duchu intersubiektywne to, co dopiero uwalnia się od jednej osoby i sięga drugiej, lecz to wszystko, co już z góry jest wspólne i występuje jako wszystko wiążąca struktura i prawo ducha. W niej zawarty jest drugi i głęboki fundament ducha obiektywnego.

Odkrycie intersubiektywnej wspólnoty zbiega się prawie z odkryciem bytu duchowego. Heraklit drwił z zaślepienia „wielu”, którzy uważali, że każdy z nich posiada „rozum prywatny” (*ιδία φρόνησις*), podczas gdy w rzeczywistości *logos* jest jeden i wspólny [wszystkim]. Idea jedności rozumu występuje nienaruszona w wielu filozoficznych teoriach, odnosząc się do coraz to nowych fenomenów. Uobecnienie podstawy rozumienia wielości rozmaitych sądów było dziełem Sokratesa. To zaś, że z tą podstawą związane jest wewnętrzne świadectwo ducha, które każdy w sobie nosi, jest dziełem Platona. Jeśli zaostrzymy ten zasadniczy motyw, dojdziemy do metafizycznego ujęcia tego stanu rzeczy: nie „my” myślimy”, lecz „to” myśli w nas. Stąd tylko jeden krok do teorii powszechnego i „transcendentalnego” podmiotu, który wiążąc [wszystko], stoi za podmiotami jednostkowymi, czy też do *intellectus divinus*, w którym zakorzeniony jest ludzki, indywidualny intelekt.

Jeśli uchylimy taką metafizykę i trzymamy się ściśle fenomenu, to stan rzeczy przedstawia się następująco: jak ja odczuwam ciepło i zimno, czerwień i zieleń, tak też podobnie odczuwają inni; czego „doświadczam” w przepływie zdarzeń, tego także doświadczają inni, co „wnioskuję” z tego samego doświadczenia, to wnioskujeją inni. Dlatego też możemy powiadamiać się o bycie. Nie tylko żyjemy realnie we wspólnym świecie, lecz także żyjemy wspólnie wedle wiedzy i rozumienia. Ten sam także, jako wewnętrzny twór duchowy, jest w swych istotnych rysach obraz świata – przynajmniej ten naiwny i nierefleksyjny.

Ma to oczywiście swoje granice. Postrzeżenie może się różnić, doświadczenie staje się odmienne stosownie do okoliczności życiowych. Nie mniej różnorodne są „opinie” ludzi o tym, co jest. Ale ta różnica nie jest nieskończona. Wyobrażone, pomyślane, mniemane światy nie są zdane na dowolność. Uwzględniając punkty wyjścia, ukazują tę samą konsekwencję i zwierają ciągle to, co wspólne. Wyobrażone światy także częściowo się zbiegają. W przeciwnym razie nie byłoby możliwe porozumienie w najprostszych, praktycznych rzeczach, nawet przy zupełnym przekazie. Gdy dwoje ludzi idzie razem w deszczu, to nigdy nie jest tak, że dla jednego pada, dla drugiego zaś nie, przynajmniej jeśli chodzi o normalną sytuację. W tym wypadku intersubiektywność doświadczenia opiera się na podobieństwie budowy cielesnej i psychicznej, jest zatem uwarunkowana pozaduchowo. Ona występuje oczywiście tylko w granicach tego podobieństwa. Stąd też obecna jest przestrzeń wrażenia (*Eindrucks*) i na niej oparta opinia.

Inaczej prezentuje się autonomiczna intersubiektywność duchowa, która opiera się na identyeczności prawidłowości myśli, przedstawienia i opinii. Najbardziej znaną identyecznością tego rodzaju, która wiąże jednostki, jest identyeczność logiczna i to w szczególności identyeczność związków i wniosków. Pojęcia można tworzyć także dowolnie, nawet sądzić można jeszcze o czymś dowolnym (sąd nie musi być przecież prawdziwy), lecz „wnioskować” nie może człowiek o czymś dowolnie z czegoś dowolnego, lecz całkowicie jedynie o czymś określonym z czegoś określonego, o ile zewnętrzne czynniki nie utrudnią tego w sposób skuteczny.

Występuje tutaj ścisła zgodność między podmiotami. Bowiem to prawo opanowuje „prywatne” myślenie jednostki. W tym punkcie zatem jest możliwe ujęcie „wspólnoty logosu”. Jednostka nie ma prywatnej logiki. Dlatego też może bezpośrednio ujrzeć konsekwencje obcego myślenia. Również są odczuwalne i możliwe do wykazania jej niekonsekwencje jako takie.

Intersubiektywność występuje jeszcze po stronie odniesienia poznawczego do tego, co realne, które zostaje uczynione obiektem [poznania]. Ale sięga także dalej. Wszak treściowe kategorie, mocą których ujmujemy to, co realne, są wspólne. Wspólne jest ujęcie związku przyczynowego fizycznych procesów. Wspólne jest założenie substratu i prawo stosunków wielkości. Skoro posiadamy podobny inwentarz form przedstawiania, naoczności, pojęciowego ujmowania, to

z powodu tych samych rodzajów prezentacji pojawiają się koniecznie w obiektywnej treści te same uformowane postacie.

Dzieje się to niezależnie od tradycji i przekazu. Właśnie odwrotnie, one opierają się ze swej strony na kategoryalnym podobieństwie form. W przeciwnym razie obca osoba nie rozpoznawałby tego, co wspólne w wzajemnym przekazie. Kategorie ujmowania zaliczają się do używanych pojęć gatunkowych (*Gattungsmäßigen*) ducha. Ale nie jest tak, jakoby duch nie mógłby posiadać innych kategorii. Mamy jednakże do czynienia z empiryczno-ludzkiem duchem, ten zaś jest zasadniczo tak właśnie a nie inaczej uformowany. Dopełnia się w nim postulat „wspólnego rozumu”. Jest on prawomocny w swym zbiorze form nawet wówczas, gdy nie trafiają one w rzeczywistość. Nie wolno go zatem ograniczać do poznania, które wytrzymuje krytykę<sup>2</sup>.

### e. Jedność rozumu i niewola myślenia

„Świadomi mają tylko jeden świat” mówi Heraklit. We śnie każdy ma swój. Nie dotyczy to tylko świata realnego – co jest oczywiste – lecz także przedstawionego. Czy sprowadza się tę intersubiektywność do jedności logosu, rozumu czy też kategorii, nie czyni żadnej różnicy. Najbardziej znane jest zapewne hasło „jedności rozumu”. Pomimo jego niejasności, można je zastosować w analizach problemu ducha, przy czym należy tylko mieć konkretnie przed oczyma właściwe fenomeny. Fenomeny intersubiektywności w bycie duchowym nie mają tego sensu, że znoszą wszelką indywidualność. W żadnym razie nie znoszą np. rozłączności światów świadomości, one przerzucają jedynie przez nie most mocą fundamentalnej wspólnoty (*Geimeinsamkeit*). Każdy ma świadomość dla siebie. Duch jednakże nie jest świadomością. On sięga ponad nią. Świadomość dzieli, duch łączy.

Wspólnota prawa i kategorii ducha oznacza w myśleniu jednostki całkiem określony rodzaj niewoli. Rozciąga się ona bez wyjątku na całe myślenie ludzkie, nie zaś jedynie na myślenie związane z historycznie uwarunkowanymi dokonaniem. Jednostka może na gruncie bardzo specyficznych indywidualnych danych dojść z całą logiczną koniecznością do rezultatów, które dalece różnią się od panującego mniemania. Jednakże nie wnioskuje ona dowolnie, lecz

---

<sup>2</sup> Najbardziej sporne zagadnienie rozważane w teorii poznania dotyczy tego, co aprioryczne. Dla potrzeb poruszanego tu problemu zdamy się na zasadnicze odróżnienie aprioryczności intersubiektywnej i transcendentnej. Tylko z ostatnią związane jest znane z Kantowskiej „dedukcji” pytanie o ważność. Kategoryalne formy apriorycznej natury mogą z powodzeniem być wspólne wszystkim jednostkom, nie posiadając jednakże „obiektywnej ważności”. Dla immanentnej aprioryczności wystarczy to, że wszyscy ludzie posiadają te same kategorie. Por. *Grundzüge einer Metaphisik der Erkenntnis*, Kap. 45, 46.



w sposób, jaki wymaga wspólna logika myśli. Nikt nie może wskazać swemu myśleniu, gdzie winno przybyć. Myśl nie przychodzi, kiedy jest wołana; ona przychodzi „z siebie”, tzn. [pojawia się] w ciągu ustanowionych związków myślowych. Jeśli dane, z których pochodzi, są niemożliwe do zakwestionowania, a wnioskowanie jest ważne, to daremna jest z nią walka. Przekonuje wówczas inną myśl, bez różnicy czy własną, czy też obcą.

Nie ma w myśleniu, skoro jest ono logiczne, wolności. Właśnie myślenie dokonuje się ściśle wedle praw. Błędny jest sąd, że można myśleć, jak się chce. Można podążać za myśleniem, jeśli się chce. Można także wołać zaprzeczać myśleniu, jeśli obawia się jego konsekwencji. Ale w żadnym razie nie może zostać zakwestionowane to, że ono [nas] o tym przekonuje. Człowiek „musi” myśleć, jak myśli, także tam, gdzie błądzi – aż przekona się o tym sam, bądź przy pomocy cudzego myślenia. Wolność ma tylko myśl wobec rzeczywistości, nie zaś wobec swych własnych praw – gdyż logiczne następstwo występuje również przy błędnych założeniach (danych), które prowadzą do nieprawdy, jak i przy trafnym potwierdzeniu prawdy. Ten najbardziej wewnętrzny stan rzeczy był przez długi czas niedoceniany.

Średniowiecze karało heretyka, gdyż widziało w nim nie błędzącego, lecz grzesznego. Jak gdyby ponosił winę za charakter swego myślenia. Średniowiecze zatem nie kwestionowało wolności myślenia, jak to przedstawia potoczne ujęcie, lecz ją potwierdzało. Wierzyło w nią. Dlatego nawoływało błędzącego do moralnego i właściwego rachunku sumienia. Lecz właśnie ta wiara była błędem średniowiecza. W nie mniejszym stopniu myliła się nowożytność, szczególnie zaś oświecenie, gdy uważało, że toczy walkę o wolność myślenia. Gdyż właśnie średniowieczna wiara w wolność myślenia była tym, co oświecenie zwalczało. Jego rzeczywisty postulat skierowany był na uznanie wewnętrznej konieczności i niewoli osobowego przekonania.

Rzeczywista wolność ducha występuje tylko w woli i tym wszystkim, co z nią związane: w działaniu i urzeczywistnianiu sensu. Nie ma wolności ani w wykładni sytuacji, ani w rozumowaniu (*Intelligieren*), ani w odczuciu wartości. W mocy człowieka, przy odczuwaniu różnorodności wartości, leży tylko decyzja za lub przeciw i jej osobowa domieszka.

## Rozdział 17

### Wyjaśnienie pojęcia

#### a. Przedmiot nauk humanistycznych

Chodzi o to, by ująć ducha w jego ponadindywidualnym, zasadniczym kształcie. Nacisk musi tu zostać położony na jego sposób istnienia, rodzaj rozumienia czy też bycia rzeczywistym. Gdyż niewątpliwie jego pojmowanie zostaje metafizycznie obciążone przez koncepcję Hegla. Tak długo jak nie upewnimy się o nim, tzn. nie nauczymy się go wiedzieć jako przedmiot, tak długo jest daremna wszelka dyskusja o jego rysach istotnych.

Należy ująć fenomen w jego możliwej rozległości i różnorodności. Wykazane ponadosobowe własności ducha osobowego są w realizacji tego zadania dalece niewystarczające. Wszystkie dziedziny historycznie rzeczywistego i zmieniającego się (*wandelnden*) ducha muszą zostać uwzględnione: prawo, etyka, polityczne życie, wiara, moralność, wiedza, sztuka. Są to treściowe dziedziny historycznego ducha. Ale właśnie ich historyczność pokazuje, że nie zaniżają w prostej treściowości, lecz mają historyczne życie, stawanie się, przemijanie i że sposób istnienia ducha można ująć w tym szczególnego rodzaju „życiu”.

Dwojakiego rodzaju badanie: statycznie-strukturalne i czasowo-dynamiczne stanowi jego niebagatelną zaletę. Każdy z nich bowiem jest ściśle związany z fenomenami. A to znaczy, że nie chodzi już, jak w analizach ducha osobowego, jedynie o opis, a nawet, że całe nastawienie badawcze kieruje się ku fenomenom i ich analizie.

Ta droga jest tu tym bardziej widoczna, gdyż nie opieramy się w analizach ducha obiektywnego na ogólnie uprzedmiotowionej (*zugestandenes*) świadomości jego egzystencji, tak jak to miało miejsce w rozważaniach nad duchem osobowym. Tym niemniej nie znamy go bezpośrednio w nastawieniu potocznym jako coś faktycznego i rzeczywistego. Jego egzystencja musi zatem zostać wykazana. Staje się taka dopiero wówczas, gdy zrozumiemy jego sposób istnienia.

Z drugiej strony, zadanie to nie nastęrcza szczególnych trudności. Przy pierwszym spojrzeniu uważa się, że duch osobowy jest znany, obiektywny zaś – trudny do ujęcia. To, że tak nie jest, pokazaliśmy we wcześniejszym rozdziale. W trakcie analiz okazało się, że jest akurat przeciwnie. Tylko przy pierwszym wglądzie duchowe indywiduum jest bezpośrednio dane, w następnych natomiast okazuje się, że jego istota jest niemożliwa do ujęcia. W analizach ducha obiektywnego odwrotnie: najpierw jawi się on jako niemożliwy do ujęcia, później natomiast, kiedy poznamy jego sposób przejawiania się, okazuje się czymś znanym, z czym codziennie mamy do czynienia.

Jego charakterystyka nie jest z pewnością rzeczą łatwą. Jednakże nie napotykamy na rzeczywiste, wielkie trudności, z jakimi spotykaliśmy się w analizach ducha osobowego. Nie napotykamy z tego względu, że jest „obiektywny” i jawi się nam, jak i inne realne obiekty, jako na zewnątrz nas istniejący byt. Wewnętrzna istota podmiotu, osoby, aktu, świadomości, samoświadomości jest natomiast trudna do ujęcia. Jednakże nie są to momenty ducha obiektywnego. Nie jest on ani podmiotem, ani osobą, aktem, świadomością czy samoświadomością. Do jego ujęcia nie jest konieczny całkowity zwrot ku wnętrzu. Duch obiektywny jest całkowicie i zupełnie czymś uformowanym, wyrażalnym, treściowo uchwyconym upostaciowieniem i jako historyczny duch jest swym wędrowaniem (*Wandel*) i procesem stawania się.

Taki też jest stosunek do niego nauk pozytywnych. Ściśle rzecz biorąc, nie ma nauki o duchu osobowym. Psychologia bowiem działa jedynie w swoich granicach. Jej obszarem jest to, co psychiczne, co zatem w swej znaczącej mierze nie jest duchowe. Etyka ujmuje zapewne określoną stronę ducha, lecz nie całość. Charakterologia bardziej być może skłania się ku ujęciu całości osoby, jednakże jest zdana na typologizację w uchwyceniu tego, co zasadnicze. Jej rozwój znajduje się ponadto jeszcze w stadium początkowym.

O obiektywnym duchu traktuje wiele nauk, a ich bogate doświadczenie służy filozoficznej analizie. Wszystko, co dziś uprawia się pod szyldem „nauk humanistycznych”, ma w pierwszym rzędzie za swój temat ducha obiektywnego. Różnorodności jego dziedzin odpowiada wielość tych nauk. Należą do nich nauki o języku i literaturze, sztuce i kulturze. Także tam, gdzie nie chodzi właściwie o ducha historycznego, lecz o historię techniki, budowy miast, handlu, historię wojen, jest również obecne duchowe zmaganie się i jego osiągnięcia. Wszystko to sprawia przecież proces historii. Nie jest inaczej w historii prawa, teorii państwa czy też w szczegółowych dziedzinach wiedzy.

To, że nauki historyczne przez swój przedmiot traktują także w pewnej mierze o osobowości jednostki, nie przynosi im szkody. Jednostki znajdują się przecież wewnątrz historycznego życia i nie można ich oddzielać od ducha obiektywnego. Jeśli spojrzymy na rolę, jaka im przypada, i na rzeczywiste osiągnięcia nauk, które mają je za swój przedmiot, to zawsze pojawiają się dwie opcje: pierwsza bierze pod uwagę pewną sytuację czasową ducha historycznego jako całości, mocą której staje się zrozumiały indywidualny charakter i osobowy los; druga ma na uwadze ponadosobowe, historyczne znaczenie osoby, ze względu na które dopiero ona sama staje się przedmiotem [nauk]. Nie rozpatruje się dowolnych jednostek, lecz tylko te, które w jakiś sposób poruszają ducha obiektywnego. Tak w jednym, jak i w drugim wypadku jest on czymś istniejącym za osobą.

## b. Duch czasu i narodowy duch

Potoczne pojęcie ducha obiektywnego uzyskujemy już przez odniesienie do wyrażeń językowych, gdyż fenomen podstawowy jest tam właśnie całkowicie potoczny, nawet jeśli zostaje jedynie okazjonalnie zauważony w życiu osoby.

Wszak mówimy bez oporu o duchu hellenizmu, renesansu, rokoko czy też bardziej szczegółowo o duchu cycerońskim czy też romańskim. Każdy to rozumie, o ile zna historię. Jeśli zestawi się takie reprezentatywne postacie, które należą do tego samego ducha, można powiedzieć – do tego samego ducha czasu, oraz dołączy pewne specyficzne „idee” tego czasu czy też charakterystyczne cele, tendencje, osiągnięcia, zdarzenia, wspólne losy ludzi, to otrzymuje się już pewien obraz tego „ducha”. Tak samo mówimy o „duchu narodu” jako czymś obecnym i mamy na myśli pewną narodową specyfikę odmienną od specyfiki innych narodów. Jest to coś konkretnego, ujętego, przeżytego, co nie potrzebuje zapośredniczenia przez historyczną wiedzę i nie oczekuje pojęciowego ujęcia. Coś, co bezpośrednio napiera i jest niejako możliwe do dotknięcia. Każdy, kto przybywa do obcego kraju, „doświadcza” obcego ducha obcego narodu i w tym doświadczeniu odróżnia go bardzo precyzyjnie od ducha innego narodu. „Przeżywa” go jako coś realnego i żywotnego, coś, co rzeczywiście jest i w co musi zostać włączony, jeśli chce żyć w obcym narodzie. Musi go rozumieć, nauczyć się z nim liczyć i w nim poruszać. Krótko, doświadcza i przeżywa go jako moc, przez którą – zupełnie jak w innym doświadczeniu i przeżywaniu – jest dotknięty, która go zewsząd otacza, oblega i stawia wymagania. Tak jak z innymi mocami, musi się z nią w jakiś sposób mierzyć i układać. Gdyż jako jednostka nie może się przeciw niej opowiedzieć (*angehen*).

Nie ma tu mowy o ukrytych rzeczach. Chodzi raczej o powszechne doświadczenie, które jest udziałem każdego. Obcy „duch” ujawnia się, nawet jeśli nie można go całkowicie zgłębić. Nie jest identyczny z tym, czym są poszczególne jednostki, gdyż odróżniają się one od niego swym charakterem. W żadnym razie nie są one również czystymi reprezentantami ducha. Tym samym nie jest on identyczny z całymi narodami jako sumami jednostek, gdyż doświadczają go one jedynie w nieznacznym wycinku (*an einer kleinen Auslese*). Nie utożsamia się w żadnym razie z tym wszystkim: ani z większością jednostek, ani trafnie w tym celu przeprowadzonym ich wyborem. Wobec tworu zamkniętego prezentuje się jako twór jednolity. Jest we wszystkim i nie rozplywa się w pustce. Wiąże heterogeniczne rzeczy – od nieznaczących, należących do najbliższego otoczenia, po formy politycznych namiętności i partyjności. Ba, wiąże nawet panujące poglądy, przesady, wartościowania czy też także preferowane tendencje, które coś uchylają względnie akceptują. Ta różnorodność nie przeszkadza w narzucaniu jednolitości. Przeżywa się go w całej różnorodności – a nawet w całej rozbieżności jego jednostronnego wyrazu w jednostkach – nade wszystko jako całość.

Został tutaj zarysowany w popularnej formie podstawowy fenomen ducha obiektywnego. Jego bogactwo nie daje się łatwo wyczerpać. Nigdzie indziej nie występuje duch w formie tak wyraźnego zjawiska, jak w wypadku obcego ducha narodowego. Duch czasu, który jest wspólny całym grupom narodów, jest bardziej skryty. Stanowi inną formę wspólnego ducha. Tyle że sam rzadko staje się naoczny i jest wyraźnie rozpoznawany dopiero w historycznej retrospekcji. Ściśle rzecz biorąc, różnica ta sprowadza się tylko do wymiaru. Duch czasu historycznie nakłada się na ducha narodu. W swej równoczesności różnicuje się w narodowych uszczegółowieniach, a te ponownie przebiegają przez uwalniające się postacie ducha czasu w formie bardzo różnorodnych krzywych. W ogólnym fenomenie natomiast, jak ściśle i szeroko można go ująć, te dwa rodzaje ducha są ze sobą nierozzerwalnie splecione.

Dla tego zróżnicowania nie ma żadnych zasadniczych granic. Miasteczka, gminy, klasy zawodowe, grupy pracownicze mają swego określonego, wyrażonego wspólnego ducha; nie inaczej jak partie polityczne, związki, bataliony, ba, nawet klasy szkolne. Wszędzie pokazuje się to samo nawarstwianie, a potęguje się ono jeszcze przez wpisanie partykularnego ducha w uzewnętrznienie (*Prägung*) nawarstwionych postaci ducha. Fenomen jest ten sam w skali małej i dużej. Tylko jego przekształcenie, stabilność i waga są nadzwyczaj różnorodne. Historycznie rzecz ujmując, wielkie formy zjawiskowe mają tu przewagę.

### c. Wspólnota, zbiorowość, wspólny duch

Jeśli spojrzysz się na dzisiejsze teorie traktujące o tym fenomenie, to należy uznać, że w przeważającej mierze nie są przysposobione do tego, by oddać mu sprawiedliwość. Wiąże się to z tendencjami panującymi w socjologii, której sposób badania, choć wielostronnie skierowany na fenomeny ducha i na nich skoncentrowany, nie jest jednakże pierwotnie z nich zaczerpnięty. Fenomeny wspólnoty jako takiej nie są właśnie fenomenami ducha, jakkolwiek ściśle mogą się z nimi przeplatać. Stanowią raczej fenomeny zbiorowości i wykazują inną prawidłowość. Nie powinno się ich pomijać w analizach fenomenowi ducha. Lecz to, czy „zbiorowość” jako taka jest już bytem duchowym, czy zatem wspólnotę można utożsamić ze wspólnym duchem, jest zupełnie innym pytaniem.

Nie będziemy zajmować się analizami wielości teorii, które twierdząco na to pytanie odpowiadają. Dla naszego celu wystarczy wypracowanie tezy przeciwnej i wskazania na jej ugruntowanie w fenomenie. W skrócie brzmi ona następująco: duch wspólnoty jako taki nie jest wspólnotą, nie ma kolektywnej formy i nie może być rozumiany jako suma ani całość (*das Ganze*) jednostek. Prawdą jest tylko to, że duch obiektywny nigdy nie może istnieć bez zbiorowości poszczególnych osób, że jest ciągle przez nie unoszony bez względu na każdorazową

formę, którą może przybrać, a nawet, że z nią historycznie występuje i zbiega się. Nieprawdą natomiast jest, że nie jest niczym innym jak tylko zbiorowością.

Nie jest możliwe wykazanie tego jednym argumentem, lecz dopiero w wolnym postępie badania. Należy pokazać, jak to, co duchowe wspólne w każdej ówczesności, jest tworem i całością innego wymiaru niż wspólnota jednostek. Na razie jednak musi wystarczyć wskazanie na pewne jedynie momenty, by ta różnica stała się wyraźna.

1) Przede wszystkim wystąpić trzeba przeciwko ujęciu mechaniczno-genetycznemu, które wykorzystując sposób badania nauk przyrodniczych, dąży do wyjaśnienia całości przez jej elementy. Jednakże nawet nauki, które stosują ten sposób, teraz odступują od niego. Bardziej znaczące dla naszego problemu jest to, że również socjologia, rozważając zagadnienia wspólnoty, jest uwikłana w taki sposób badania. Nie jest jednakże możliwe tak ująć wspólnego ducha. Założeniem byłoby bowiem, że poszczególne osoby istnieją już przed nim, a nawet, że duch tym bardziej musiałby wzrastać, im bardziej osoby tworzyłyby zbiorowość. Jest to podstawowy błąd. Można powiedzieć, że na tyle, na ile sięga historia, jednostka występuje już w określony sposób ukształtowanym i istniejącym wspólnym duchu. Żadna jednostka nie wymyśla czy też wynajduje go dla siebie. Nikt przecież nie zaczyna jako jednostka na nowo tworzyć regulaminu, konwencji, symboli. Raczej każda „przejmuje” (*übernimmt*) zastaną i odkrytą ważność, moralność, język. To przejęcie nie jest przejęciem tworu kolektywnego – nie przejmuje wielości jednostek, lecz jedynie jest przejęciem wspólnych form i wyrazów, które jednostki w sobie posiadają, tego zatem, co wielość jednostek uznaje za prawomocne, ważne, rewolucyjne, konieczne. Jest przejęte to, co duchowo wspólne, co wiąże jednostki.

2) To, co duchowo wspólne, nie jest podobne do jakiegokolwiek sumy i tylko dlatego może w ogóle być tym, co wspólne. Wspólne może być w ścisłym sensie tylko to, co może posiadać każda jednostka całkowicie i niepodzielnie w sobie. Żadna zaś jednostka nie może posiadać tak właśnie sumy jednostek. To zdaje się być nie tylko niemożliwe, lecz także po prostu sensu pozbawione.

3) Tak jak wielokomórkowy organizm nie jest sumą komórek, tak także wspólny duch nie jest sumą duchów osobowych. Tak tu, jak i tam postać tej większej całości jest ontycznym *novum*, które nadaje unoszącym je elementom nową formę, do wcześniejszej niepodobną. Jednakże to porównanie nie zawsze jest trafne. Gdyż organizm „składa się” jednak z komórek, nawet jeśli jest czymś więcej niż ich sumą, podczas gdy duch wspólny nie „składa się” z osób i na tym polega jego odmienność od „wspólnoty”. On nie wzrasta wraz z powiększeniem się liczby jednostek, nie kurczy się z jej pomniejszaniem się. Większa liczba daje mu jedynie większą szansę rozwoju i równowagi. Poza tym jest wobec tej wielości obojętny i zostaje jedynie w pełni wyrażony przez elitę jednostek. Mogą się zmieniać nosiciele, ich liczba może się w pewnych granicach wahać, lecz on trwa nadal, także tam, gdzie formy wspólnoty zanikły i utworzyły się nowe.

Choć także i on się zmienia, to jednak zmiana ta jest odmienna od zmiany charakterystycznej dla następstwa pokoleń, a także od tej właściwiej dla następstwa całości kolektywnych. On jest uwarunkowany przez obie formy następstwa, jednakże w nich nie zanika.

4) Każdy obiektywny duch jest w sobie samym wielopostaciową różnorodnością. Z tego względu można o nim mówić jako o niezwykle złożonym tworze, którego poszczególne części składowe (*Bestandteile*) dają się z osobna badać. Jednakże można tak czynić jedynie w abstrakcji. Całkowicie zrozumiałe stają się one dopiero w strukturze jego jedności. I – co stanowi tu rzecz podstawową – także w najbardziej abstrakcyjnym ujęciu nie natrafiamy nigdy na jednostki jako elementy. Wedle swej istoty duch wspólny nie jest agregatem jednostek, lecz – jeśli już posługujemy się obrazem – pewnymi duchowymi formami, treściami, obwiązywaniem. Można go ująć jako całość poglądów, ocen, uprzedzeń itd., i z tego powodu nie jest nigdy zbiorem osób, którego wspólnotę on ustanawia. Jego treściowa różnorodność nie jest różnorodnością osób, lecz właśnie ich jednorodnością. Co się jednoczy w oparciu o jednostki, nie dotyczy nigdy istoty tej całości, lecz wybiega ku wymiarowo innym całościom i jest w odniesieniu do ducha zjednoczone w fałszywie kierunku.

5) Ostatecznie należy uwzględnić, że także pojedyncza osoba może być reprezentantem wspólnego ducha. Wprawdzie nigdy go całkowicie nie ogarnia (wedle treściowej różnorodności), to jednak pozostaje jednostronnie jego reprezentantem. Może on w swych rysach istotnych w niej właśnie być ujęty jako jednolity twór. Dlatego też historycy poszukują wyrazistych postaci, by przez nie konkretnie scharakteryzować ducha czasu. Można właśnie przez nie pokazać istotę ducha wspólnego. Ma to o tyle sens, o ile istoty nie rozumie się jako sumy jednostek, lecz jako to, co jakościowo identyczne w ich wielości.

#### d. Żyjący duch wspólny i abstrakcyjny typ

Jeśli jest się przeświadczonym o tym, że duch obiektywny nie stanowi kolektywu, a nawet nie jest do niego w żaden sposób podobny, to nasuwa się przypuszczenie, by go przedstawić jako to, co abstrakcyjnie ogólne – jako wyabstrahowany duchowy typ jednostek. Realizowałyby się wówczas w jednostkach, jednakże ponad nimi nie stanowiłby czegoś rzeczywistego. Jednakże z tego właśnie powodu nie należy go nominalistycznie rugować do królestwa pojęć. Choć byłby przez to wyniesiony ponad świat realny i wepchnięty w sferę istotności, to jednak ta (*die*) realność, którą posiadałby w poszczególnych jednostkach, byłaby realnością ducha osobowego.

Z takim ujęciem zderza się inna skrajność, w równym stopniu nietrafna. Istotności nie mają historii, nie mają w ogóle czasowego bytu. Są tym, czym są w każdym czasie właśnie dlatego, że są bezczasowe. Nie dotyczy to zupełnie

ducha obiektywnego, którego doświadczamy w życiu. Ma on swą historię, a jego istnienie upływa w określonym czasie: pojawia się, rozwija i zanika na horyzoncie historycznego życia. Obowiązuje to tak dla ducha epoki, jak i ducha narodu. Nie traci na znaczeniu również we wszystkich stopniach ducha wspólnoty i sięga najmniejszych i ulotnych form ducha grup.

Staje się to jeszcze bardziej jasne, gdy skierujemy naszą uwagę na poszczególne dziedziny ducha i, uwzględniając je, uobecnimy prosty sens ducha żyjącego i martwego, sens, który jest znany historycznemu myśleniu. Tak też mówimy o strukturach żywych i martwych, o żywym i martwym języku, żywej (pozytywnej) i martwej moralności, obowiązującym i nieobowiązującym prawie. Możemy wprawdzie nauczyć się martwego języka i go zrozumieć, ale nie możemy już rozmawiać w nim z żyjącymi. Możemy również poważnie traktować martwe prawo czy też moralność, ale nie możemy przeciwko nim rzeczywiście występować. Nie żyjemy już wedle takiej moralności i takiego prawa, gdyż one już nic nie ważą i nie mają żadnej mocy nad żyjącymi. To zaś, że nie mają już ważności, a miały taką w określonym czasie historycznym i że nie można jej dowolnie wskrzesić, oznacza, że ich historyczny byt i niebyt jest realny. Gdyby były czystymi istotnościami, to ich ważność musiałaby być zawsze trwająca i nieczasowa. Ważność historyczna jest jednak czymś innym niż ważność istotnościowa. Jest posiadaniem mocy nad umysłami, ich kontrolowaniem (*In Ansehen-Stehen*), opanowywaniem i formowaniem przez to, co znaczące. Historycznie żyjący duch jest duchem jednostek, a w ich całkowitym procesie stawania się jest duchem utrwalającym i z istoty swej kształtującym jednostki.

Dotykamy tu czegoś, co oczywiście wykracza poza charakter czystego „typu”. Duchowym typem jest także martwa kultura, język, prawo, które nie obowiązują, zapomniana moralność. Bycie historycznie martwym czy żywym nie czyni bowiem różnicy w ogólności, charakterze typu czy też strukturze istotnościowej. Natomiast dla sposobu istnienia ducha różnica ta jest właśnie znacząca. Bycie żywym nie jest jedynie figurą; ono wypływa z historycznego bytu ducha, jego aktualności, postępu czy też pozostawania w sile. To istnienie i pozostawanie w sile nie jest jednakże wieczne. W historii znajduje swój początek i koniec.

Co tak w określonym czasie „jest” (*da ist*), w innym już „nie jest” (*nicht da ist*), to, co martwe lub żywe – ma swą historyczną egzystencję. Jest tym samym wyniesione ponad czystą ogólność czy też typ. Nie należy już do bladego, ontycznie zdeponowanego królestwa *essentia*, lecz do królestwa pełnej wagi rzeczywistości. Duch obiektywny we wszystkich swych formach i dziedzinach szczegółowych ma historyczną realność, jest w czasie ograniczony, zaś jego egzystencja jest z czasem związana<sup>3</sup>.

Jest ważną rzeczą stwierdzenie tego jako pewnej dalszej własności istotnej ducha obiektywnego. Każdy wspólny duch należy do świata realnego. Także nale-

<sup>3</sup> Por. to, co zostało powiedziane o realności i egzystencji: rozdział 6 a–d.



ży doń duch osobowy. Nie jest w żadnym razie z niego wyniesiony. Nie ma zawieszoności bytu ani też transcendentnego. Jest tym, co żywe – wraz z całą skończonością i wieloaspektowością realnego uwarunkowania, jaka jest właściwa wszystkiemu temu, co żyje, również poszczególnej osobie. Jest wprawdzie duchem w swej wielkości i jego życie płynie w innym tempie niż życie osób, ale z tego powodu nie jest mniej rzeczywiste i jako takie nie mniej niż inne życie podpada pod prawo tego, co rzeczywiście realne – prawo czasowości i przemijalności. Właśnie dlatego tam, gdzie zostaje przez nas w życiu uświadomiony – jak w przeżywaniu obcego ducha narodu – zostaje przeżywany jako duch realny i żyjący.

### e. Duch obiektywny i zobjektywizowany

Okazało się, że byt ducha obiektywnego ani nie zanika w sumie jednostek, ani zbiorze im wspólnych własności istotnych. Ta suma jest wprawdzie tym, co realne i żywe, ale brakuje jej jedności tego, co wspólne. Również taki zbiór jest pewną wspólnotą, lecz brakuje mu życiowości i realności. W obu wypadkach nie trafia się w istotę rzeczy.

Głębiej sięga już ujęcie, które próbuje zrozumieć obiektywnego ducha jako „objektywizację ducha”<sup>4</sup>. Rozmija się jednakże z podstawowym fenomenem, gdyż objektywizacje nie są żyjącym duchem. Zakłada ponadto, że duch obiektywny spoczywa na osobowym, jest przez niego niejako „odnaleziony” i wyrażony w obiektywnej postaci, w której może trwać i przeżyć swego twórcę. Takie założenia są sprzeczne z tym, co zostało już wyżej powiedziane. Okazują się nietrafne w jeszcze innym znaczeniu. Jednakże tu przynajmniej wyeliminowana zostaje opaczność [rozumienia] ducha jako struktury kolektywnej i unika się skrajności związanej z ujęciem ducha w kategoriach tego, co abstrakcyjnie ogólne czy też będące czystym typem. Mając na uwadze te dwa kierunki traktujące o objektywizacji, można ponadto dostrzec, że występują formy ducha, które są całkowicie odmiennego rodzaju.

Jeszcze jeden błąd jest wart podkreślenia. Taki mianowicie, że te formy ducha są całkowicie jednostronnie rozumiane jako „produkty” ducha. Są tym samym uwolnione od historycznie żyjącego ducha. Jednakże obiektywny duch jest właśnie duchem historycznie żyjącym, a tamte produkty są wprawdzie jego dziełami, lecz nie są z nim identyczne.

Co stwarza duch, nosi jego oblicze i jest w pewnej mierze duchem swego ducha. Czy jest to widzialne i rzeczowe, rzeczą uformowaną przez tworzącego

---

<sup>4</sup> Tak jest u Hansa Frehera w *Teorii ducha obiektywnego*. Jednakże specyfika i sposób istnienia objektywizacji nie został tam rozpoznany, gdyż została ona wpisana w ducha obiektywnego. Pomimo tego ujawniają się pewne jej własności, skoro w objektywizacji jej twórca zostaje, nawet jeśli nie zawarty, to przynajmniej możliwy do poznania.

ducha – czy też niewidzialne, tylko wewnętrznie postrzegalne – jak dobro myślowe danej epoki – ma tu charakter drugorzędnej różnicy. Zaliczają się do tej sfery rzeczy, którymi się człowiek jako swymi otacza. Także należą do niej narzędzia, urządzenia, bronie. Świetną dziedzinę tworzą tu dzieła sztuki przedstawiającej i poezja.

W takich tworach „obiektywizuje się” żyjący duch, tak indywidualny, jak i wspólny. Ale obiektywizacja nie jest samym żyjącym duchem. W niej znajduje on jedynie swe manifestacje, nie zaś bezpośrednio swe życie. Historyczny duch jest tym, co żywe, jest rzeczywistym duchem – życiem, które w swym czasie nadchodzi, dojrzewa i zapada, podczas gdy jego obiektywizacje, dzieła, produkty go przeżywają. Tak też w każdym narodzie w danym czasie żyje określony duch jako duch tego narodu. Swoje wyrazy znajduje w samym sobie, nie zanikając nigdy w swych dziełach.

Chodzi nam właśnie o niego jako o historycznie obiektywnego ducha. Duch zobiektywizowany natomiast stanowi dalszy problem, który wymaga innego ujęcia. Jest tworem całkiem innego rodzaju i sposobu istnienia.

## **Rozdział 18**

### **Stanowisko wobec heglowskich tez**

#### **a. Odkrycie Hegla i błąd tego odkrycia**

Wielcy odkrywcy rzadko wiedzą, co odkryli. Tak jak Kolumb odkrył nowy ląd, o tym nie wiedząc, tak było z poszukiwaczami i odkrywcami ducha. Dopiero czas pokazuje, co odkryli. Wiedzą o tym epigoni. Jest taka stara gra, w której szuka się osiołków, a znajduje królewicza. Z pewnością o wiele częściej ma miejsce sytuacja odwrotna, ale historia tego nie podkreśla.

Można powiedzieć o Heglu, że jest odkrywcą ducha obiektywnego. Miał bowiem właśnie na uwadze ponadindywidualnego, historycznie żyjącego ducha i wyraził go tym terminem. Do niego odnosił historyczne dzianie się, w nim dostrzegał właściwego nosiciela historii, twórcę prawa i moralności, organizacji społeczeństwa i państwa, edukacji, cywilizacji i kultury. Bowiem twory te posiadają historię. Tym samym wyznaczył drogę filozofii ducha.

Jego odkryciem było to, że filozoficznie po raz pierwszy rozpatrywał żyjącego ducha w jego wielkości przez zasadnicze fenomeny we wszystkich dziedzinach duchowych, zaś jego życie widział obok czy też nad duchem indywidualnym. Zarazem jednak wyraził swe idee na gruncie ogólnej, wysoce spekulatywnej meta-

fizyki ducha, która musiała zaciemnić tę zdobycz, zniekształcić, czynić wątpliwym. To, co prawdziwie ujrane i rzeczywiście ujęte, jest tak ściśle splecione z konstrukcją i tym, co dialektycznie wymyślone, że do dziś jawi się jako prawie niemożliwe do oddzielenia. Toteż zostało poddane zasadnej krytyce.

Jednakże krytyka ta często chybia celu. Nie rozumie, że można oddzielić odkrycie od błędu odkrywcy i to, co ujrane, od tego, co wymyślone. W sobie mocno związana systematyka heglowskiej filozofii czyni tę możliwość oddzielenia skrajnie trudną. A przecież na tym właśnie polega zasadnicze zadanie. Nie w konstrukcji i systemie, lecz w tym, co wypracowane i znalezione, leży trwała wartość filozoficznego dokonania. Mamy tu do czynienia z oddzieleniem w najczystszej postaci. To, co pierwotnie ujrane, należy uwolnić z uścisku systemu, wynieść je i pozostawić wolnym. Jest bowiem tym, co ponadhistoryczne w historycznym systemie heglowskiej filozofii.

Jest wielkością wielkich pokazanie tego, że problemy, nad którymi pracowali, już w samej pracy rozsadzały system. W ich całej pracy życia zostaje ściśle splecione to, co żywe i martwe, ujrane i skonstruowane, niekwestionowalne osiągnięcie oglądu i przebrzmiała spekulacja. W postępie historii są one od siebie oddzielone. Heglowski system upadł, ujrany przez Hegla stan rzeczy – pozostał. W konsekwencji musi być możliwe jego wyróżnienie i przedstawienie.

Odkrycie zasadniczego fenomenu dokonało się w myśli Hegla o wiele wcześniej i wyprzedza czasowo przeprowadzone teorie ducha obiektywnego. Można jego ślady dostrzec we wczesnych pismach. W *Fenomenologii* obecny jest już mocny fundament tej koncepcji. Dzieło to w swych istotnych partiach jest już teorią zjawisk ducha obiektywnego, tyle że pozbawioną naporu metafizyki substancji, który dominuje w późniejszym czasie. Nie potraktuje się zatem myśli Hegla ahistorycznie, jeśli pozostawi się na boku metafizykę substancji i wyróżni te myślowe elementy, które należą do właściwego następstwa zjawisk ducha obiektywnego.

Zostanie sformułowanych dwanaście tez dotyczących heglowskiej filozofii historii, które rozwijała jego późniejsza nauka o duchu obiektywnym. Realizując postawione zadanie, musimy przede wszystkim zająć wobec nich określone stanowisko. Okazuje się bowiem, że tak w formie, jak i treści żadna z nich nie może się ostać. Nie są zatem tak wzięte wyrażeniem ujrzanego fenomenu. Fenomen winien być raczej od podstaw na nowo opracowany i opisany. Dopiero w takim opracowaniu uprawomocni się stanowisko wobec tych tez. Należy zatem punkt po punkcie i w każdym aspekcie odsłaniać metafizykę substancji, aby następnie uwolnić od niej to, co ujrane. Nie można więc unikać przy prezentowaniu tych dwunastu tez, wielu tez przeciwnych.

## b. Jednostka, duch, wolność, cel ostateczny

Wszystkie te rysy teorii Hegla można określić jako metafizyczną konstrukcję, która opuszcza grunt tego i traktuje o duchu – substancji lub go zakłada. Dalej, tak można również określić te rysy, które mówią o skierowaniu na cel, opatrności czy też rozumie w historii i na tym bazują; ostatecznie, takie są rysy, które dotyczą optymizmu jednoznacznie dokonującego się postępu.

1) Duch obiektywny nie jest istotą poza jednostkami, lecz na wskroś czymś jedynie „w” nich – jeśli nawet nie jest „z” nich złożony i nie zanika w poszczególnych jednostkach. Stosunek substancji i akcydensu nie daje się tu zupełnie zastosować: ani duch obiektywny nie jest substancją, ani jednostki nie są akcydensami. Prawdą jest to, że jednostki, widziane od jego strony, są jedynie niesamodzielnymi przejawami (*Ausprägungen*). Tak samo jest prawdą, że są one strukturalnie przez niego unoszone i nigdy nie istnieją poza nim. Prawdą w bardzo określonym znaczeniu jest także to, że one zamierają, gdy zostaną sztucznie od niego „odcięte”. Ale nie jest prawdą, że on jedynie stanowi specyficzne coś, o co chodzi w życiu duchowym. Osoby mają raczej ze swej strony bardzo określony rodzaj pierwszeństwa, którego nie dzieli z nimi duch obiektywny: mają osobowość. I ani on nie czyni całej pełni osobowej indywidualności, ani też nie może istnieć bez jednostek. Między duchem osobowym i obiektywnym unoszenie i bycie unoszonym jest obustronne.

2) Całkowicie poza możliwością udowodnienia pozostaje teza, że duch jest „wszystkim”. Ani duch nie jest wszystkim, ani nie może występować w świecie przed świadomością, która jest zawsze indywidualna. Nie może on zatem stać jako niepoznana wspólna substancja za wielością jednostek. Duch jest ontycznie wtórny. Jest czymś najbardziej uwarunkowanym przez wszystko to, co ogarnia świat. Jest ostatni w następstwie stopni właśnie dlatego, że jest najwyższy. Jako duch osobowy i obiektywny jest duchem unoszonym: opiera się na warstwach bytu nieduchowego.

3) Duch obiektywny może być – nawet sam będąc unoszony – nosicielem procesu historycznego. Ale nie może być przewodnikiem (*Leiter*) procesu. Jeśli istnieje rozum w historii, to tylko jako indywidualny rozum osób. Ich kwalitatywna wspólność (*Gemeinsamkeit*), o której wyżej była mowa, niczego tu nie zmienia, gdyż także wspólny rozum nie jest rozumem ponadludzkim. Rozum ludzki ponadto nie jest w stanie nadzorować planu historii, nie mówić już o możliwości przyjęcia roli zarządzania światem.

4) Nie można zapewne zakwestionować tego, że wolność należy do istoty rozumu. Ale tego, że rozum polegałby jedynie na wolności, nie daje się prawnomocnie utrzymać wobec faktu wsłuchiwania się w głos wartości (*Wertvernehmens*). Tylko „wobec” wysłuchanych wartości woła ma wolność, w samym zaś wysłuchiowaniu nie ma żadnej. Ale nawet zakładając, że istotą rozumu byłaby

wolność, nie dojdzie się do wniosku, że tworzy ona ostateczny cel historii. Jest to właśnie głęboko wątpliwe i nieprawdopodobne, że historia ma jakiś cel ostateczny. Tam gdzie człowiek nie realizuje w niej celu – a nie dzieje się tak w danym okresie czasowym, który jest określony co do wartości – tam historia nie ma wedle całego ludzkiego doświadczenia żadnych celów. Jej kierunek jest każdorazowo zależny od czynu człowieka dokładnie tak, jak od innych mocy. Obiektywny duch w swym historycznym wędrowaniu nie jest prowadzony przez cele, jak i nie jest przewodnikiem wędrowania.

### **c. Proces i rezultat, zasada i urzeczywistnienie**

5) W historii jest zapewne postępująca świadomość wolności, ale „postęp w świadomości wolności” nie jest jej wewnętrzną zasadą podstawową. Nie leży w ogóle w jej istocie bycie postępem. O ile występuje w niej postęp, to nie polega jedynie na postępie wolności, lecz jest treściowo różnorodny i wielopłaszczyznowy. Prawdą jest, że wolność nigdy i nigdzie nie jest rzeczywista bez świadomości wolności. Wolność nie jest czymś potencjalnym, co mogłoby także istnieć bez aktywności. Występuje tylko w rozstrzygnięciu i tylko świadomy duch może je podjąć. Gdzie w historii występuje urzeczywistnienie wolności, tam ma ona konieczną postać postępu w „świadomości wolności”.

6) Nie można uprawomocnić twierdzenia, że w historii proces zostaje w rezultacie całkowicie „zniesiony”. Takie zniesienie musiałoby oznaczać, że wszystkie istotne dokonania ducha zostałyby utrzymane i w dalszym postępie musiałoby stać się budulcem. Teza ta upada od razu, gdy czyni się w ogóle wątpliwym postęp i nakierowanie na cel. Historyczne doświadczenie poucza, że dziedziczenie ducha z narodu na naród, jeśli w ogóle występuje, jest pełne luk, choć stale pozostaje wiele tego, co wartościowe i istotne. Proces i rezultat nigdy nie zbiegają się w duchu obiektywnym ani w skali wielkiej, ani małej. Każde stadium procesu jest specyficzną postacią ducha obiektywnego, która jako taka jest jedyna i niepowtarzalna.

7) Nie daje się także uprawomocnić ujęcia ducha obiektywnego jako jednolitego ducha świata, który przechodzi przez wielość historycznych postaci – nawet wówczas, gdy abstrahuje się od substancjalności. Co historycznie znamy, jest tylko relatywnie ciągłym życiem ducha wspólnego, które przebiega wielopromiennie i polega na zmianie postaci. Zapewne w tej zmianie uwalniają się od siebie „duchy narodów”, jednakże nie w ten sposób, że zgodnie z przeznaczeniem dochodzą one do swej „zasady”, swego historycznego zadania, jak i wewnętrznego określenia. Obrazowo można mówić o ich „zadaniach” najwyżej w tym sensie, że w każdorazowo danej sytuacji, w którą one wstępują, przypada im określona rola we wspólnej historii, którą wypełniają lub nie, stosownie do swej potencji, siły, losu.

8) Zapewne pojawia się w życiu narodu coś, co działa jako ciemna siła (*Drang*), zanim zostanie uświadomiona i skierowana na właściwy cel. Ale nie można jej w żadnym mierze rozumieć jako samourzeczywistniania się „zasady”, która stanowiłaby pierwotne „określenie” narodu. Jest tu jedynie wytworzone coś, co stanowi narodowo-duchowy charakter i może on z pewnością uzyskać postać „zasady”, a nawet może rozmieć siebie samego jako takiego w świadomych tendencjach. Jednakże nie przypada narodowi z niebios, lecz sam historycznie powstaje i to w związkach z innymi heterogenicznymi wpływami. Żyjący duch nie przenika tych związków. Z tego powodu jest skłonny uznać świadomie stającą się tendencję i charakter za jemu pierwotną specyficzną zasadę.

#### d. Rozwój, historyczna jednostka, utrzymanie i zmierzch

9) Nikt nie kwestionuje tego, że w życiu narodów występuje następstwo okresów w sensie „młodość – dojrzałość – starość”. Można dalej stwierdzić, że wspólny duch pokazuje we wczesnym stadium swą siłę, która przytrzymuje przy sobie jednostkę, w późniejszym zaś siła ta słabnie. Rozwój ten może być w istocie rozwojem ducha obiektywnego. Ale nie jest on jedynie tym. Za nim występuje bardziej elementarny rozwój witalnego rodzaju, który polega również na powolnym zużywaniu się (*Verbrauchtwerden*) siły życiowej narodu. Duch żywi się nią i z czasem ją pożera.

10) Jeśli nawet proces świata ani nie jest nakierowany na cele rozumu, ani przez rozum prowadzony, to nie można jednakże powiedzieć, że rozum w historii służył jedynie prywatnym namiętnościami jednostek w realizowaniu ich celów. Z pewnością nie wolno mówić o przebiegłości rozumu w historii, choć w tej idei zawarte jest ważne prawo ducha obiektywnego, tyle że nie chodzi ani o rozum, ani cel, a już zupełnie nie o przebiegłość, lecz o coś bardziej prostego i wewnętrznego w stosunku jednostek i ukształtowanych postaci społeczeństwa. Chodzi o taką formę społeczeństwa, która się historycznie utrzymuje i rozwija, a której interesy przebiegają równolegle z interesami jednostek. To równoległe przebieganie ukazuje się w tym, że „namiętności” jednostek dotyczą wspólnej sprawy, jednakże bez wiedzy, że tak jest i bez jej świadomego realizowania. Zapewne rezultat można zinterpretować w kategoriach przebiegłości, lecz *tylko* rezultat, nie zaś rzeczywisty stosunek podstawowy. Gdyż żaden rozum nie jest tu związany z wartością. Ma status bycia przebiegłym, jednakże bez przebiegłości. Jest tu tak samo jak w sferze witalnej, gdzie pociąg seksualny jest przebiegły wobec jednostki. Jednostka szuka tylko własnego zaspokojenia, jednakże służy przez to życiu gatunku. Prawo to nie ma zatem charakteru specyficznego duchowego. Ani życie gatunku, ani historyczny duch nie są jednakże z tego powodu naznaczone opatrnością. Mają po prostu formy odniesienia jednostki do całości, do której ona przynależy.

Czy „moralność” jednostek nie polega na niczym innym, jak na tym świadomym odniesieniu do całości – nie można na tej podstawie rozstrzygnąć. Skoro jednak moralność opiera się na wolności osoby, to wówczas wyklucza ona zarządzanie płynące z panującego nad nią rozumu. Nie może on zatem istnieć w społeczeństwie, którego duchowa organizacja przechytrza jednostkę w jej czynie. Aż tak dalece ten stosunek nie sięga. Rozbiegają się tu radykalnie drogi heglowskiej teologii i żyjącego etosu.

11) Nie można nie docenić tego, że istnieje ciemne historyczne chcenie (*Wollen*), które od razu pociąga ducha wspólnego, świadomie się jednak nie wyrażając. Nadanie jej wyrazu, poznanie należy w istocie do wielkiej osobowości. Ale nie jest prawdą, że historycznej jednostce nie przypada żadna inna rola. Występuje przecież osobista siła odkrywania, znajdowania, aktywności, którą tłum musi dopiero uzyskać dla siebie okrężnymi drogami. Duch osobowy nie jest historycznie znaczący *tylko* jako mówca ducha obiektywnego. Jest taki również w swym odchyleniu od niego. Nie jest właśnie prawdą, że nikt nie może wyrosnąć ponad danego ducha obiektywnego. Jednostka nie może wprawdzie występować „obok niego” i pozostaje stale w nim zakorzeniona, ale to dokąd wychodzi, jest czymś innym niż jej zakorzenienie. Zadziwiające jest właśnie to, że może posiadać historyczną siłę pociągania tłumy.

12) Być może najmniej daje się utrzymać optymistyczna idea ukierunkowania świata. Nie jest również zasadny sąd, że historię trzeba oceniać – mając na uwadze wartość i nie-wartość tego, co wydaje – wedle jej sukcesów. Taki sąd nie byłby właśnie sądem wartościującym. Nie jest bowiem prawdą, że to, co najlepsze, zostaje powszechnie zatrzymane, to zaś, co poślednie, trafia na śmietnik historii. Wiele tego, co wątpliwe utrzymuje się w biegu historii z zadziwiającą uporczywością, to zaś, co wielkie i wspaniałe, idzie w zapomnienie. Zasadniczo, większa struktura jest bardziej stabilna, zaś najbardziej przemijające jest to, co osiągnęło najwyższy rozwój, gdyż opiera się na szczególnych warunkach, które już nigdy nie pojawią się w tym samym układzie. Tak tu, jak i gdziekolwiek indziej, obowiązuje prawo mocy: niższe jest silniejsze.

Poprawiacz świata „wie lepiej” i może wydawać się śmieszne, jednakże nie każde wyobrażenie ideału jest dyletanckie. Pojawia się także z głębi ducha obiektywnego zrodzona świadomość powinności skontrastowana z tu i teraz danym bytem. Może ona mieć swą wewnętrzną prawdę także tam, gdzie historycznie ustanowiona, nie znajduje gruntu. Nie każda ideologia, która pozostaje irrealna, jest utopijna. Zasadniczym błędem jest mierzenie historycznej wartości jedynie wedle stopnia historycznego urzeczywistnienia. Sąd historii ani nie jest sprawiedliwy, ani mądry. Nie jest to bowiem sąd wsłuchującego się rozumu.

Prawdą jest natomiast – w granicach ludzkiego doświadczenia – że historyczne przekształcanie, innowacja, tworzenie nowych dzieł wyrasta organicznie z tego, co już istnieje. Staje się jednak tym większe, im wyżej sięga w dziedzinę ducha i zmierza do tego, co nowe. Tego prawa nie da się unieważnić także tam,

gdzie duch czasu dokonuje zwrotu. Przeciwnieństwo jako takie bowiem jest czymś bezpośrednio odczuty i możliwym do ujęcia tylko jako przeciwieństwo do danego czasu. Przeciwnieństwo nie istnieje zatem bez tego, co wspólne. Ciągłość skrywa się żyjącym, którzy mają świadomość przewrotu. Dopiero epigon może ją dojrzeć.

Z języka niemieckiego przełożył Artur Mordka

### Od tłumacza

W 2007 roku minęła dwusetna rocznica wydania *Fenomenologii ducha* Hegla. Dzieło zostało przez Hartmanna uznane za pierwsze, w którym duch obiektywny nie tylko zyskał swe określenie, lecz także całościowy obraz. Hartmann nazywa Hegla „odkrywcą” ducha, podkreślając, że mimo spekulatywnego charakteru metafizyki, Hegel dojrzał fenomen. „Heglowski system upadł – pisze Hartmann – ujrzany przez Hegla stan rzeczy – pozostał. W konsekwencji musi być możliwe jego wyróżnienie i przedstawienie”. Zaprezentowane tłumaczenie części książki Hartmanna ma na celu nie tylko przybliżenie ontologii ducha obiektywnego, lecz także zaprezentowanie krytycznego spojrzenia na zasadnicze tezy Hegla. Hartmann ujmuje je w 12 punktach, komentujących w właściwy dla siebie sposób. Nie jest to jednakże komentarz czysto historyczny, lecz raczej problematyczny, taki zatem, który prowadzi do wzbogacenia treści problemu i rozjaśnienia fenomenu.

### От переводчика

В 2007 году исполнилось двести лет со дня опубликования труда Гегеля “Феноменология духа”. Гартман назвал этот труд первым, в котором объективный дух не только получил свое определение, но и целостный образ. Гартман называет Гегеля “открывателем” духа, подчеркивая, что, несмотря на спекулятивный характер метафизики, Гегель узрел феномен. “Система Гегеля пала – пишет Гартман – увиденное Гегелем состояние дел осталось. В результате должно быть его выделение и представление”. Предложенный перевод части книги Гартмана имеет целью не только приблизить онтологию объективного духа, но также презентовать критический взгляд на основоположные тезисы Гегеля. Он представляет их в 12 пунктах, своеобразно комментируя. Однако этот комментарий не является сугубо историческим, скорее проблематичным, значит, таким, который ведет к обогащению сущности проблемы и разьяснению феномена.



---

### **From the translator**

In 2007 passed the bicentenary of publishing Hegel's *The Phenomenology of Spirit*. This work was taken by Hartmann for the first, in which the objective spirit not only was named so but also it got the comprehensive study. Hartmann called Hegel „the discoverer” of spirit and emphasized that in spite of a speculative metaphysics, Hegel did see the phenomenon of objective spirit. „Hegel's system had been destructed but the state which was seen – remained. The translation aimed at approaching Hartmann's ontology of spirit and presenting the critical view on Hegel's philosophy. Hartmann formulated 12 arguments against Hegel. It is not only a pure historical analysis but rather the problematical one.