

HISTORIA  
INTERPRETACJI.  
INTERPRETACJA  
HISTORII

pod redakcją  
MARIUSZA BRODNICKIEGO, JOANNY JAKUBOWSKIEJ,  
KRZYSZTOFA JARONIA

WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu GDAŃSKIEGO  
GDAŃSK 2012

# SPIS TREŚCI

Wstęp .....	7
-------------	---

## I.

Witold Płotka Transcendentalna interpretacja historii w fenomenologii .....	11
Alicja Pietras O interpretacji z punktu widzenia ontologii bytu duchowego Nicolai Hartmanna .....	25
Paulina Okraj Historia wartości – wartość historii .....	37
Urszula Zbrzeźniak Michel Foucault o interpretowaniu historii, czyli o użyteczności zmysłu historycznego dla teraźniejszości .....	45
Michał Machnikowski Obiektywność, tożsamość, władza. Praktyka historii w perspektywie socjologii .....	51
Paweł Nierodka Historia konstytuująca współczesność a współczesność interpretująca historię. Recentywizm a prezentyzm .....	61
Krystyna Bembenek Interpretacja hermeneutyczna a podmiotowe rozpoznawanie siebie .....	69
Rafał Koschany Interpretacja jako „coś innego” .....	79
Andrzej Dańczak Świat i zmieniający się człowiek. Transformacje w chrześcijańskim rozumieniu pojęcia świata .....	89

## II.

Swietłana M. Czerwonaja Interpretacja jako polityzacja historii (na przykładzie koniunkturalnych zmian i nieruchomych dogmatycznych konstant radziecko-rosyjskiej historiografii ostatnich 20 lat) .....	101
---	-----

Alicja Pietras

Akademia Pomorska w Słupsku

## O INTERPRETACJI Z PUNKTU WIDZENIA ONTOLOGII BYTU DUCHOWEGO NICOLAIA HARTMANNA

[...] Obstawanie przy identyczności sensu danego tekstu nie jest ani popadnięciem w przewyżniony już platonizm klasycystycznej estetyki, ani ugrzęźnięciem w metafizyce<sup>1</sup>.

Celem artykułu jest próba uchwycenia problemu interpretacji najróżniejszych twórców kulturowych z punktu widzenia ontologii bytu duchowego Nicolaia Hartmanna. Szczególnie interesować mnie będą takie pytania, jak: Czy jest możliwa wielość interpretacji? Czy dwie różne interpretacje mogą być poprawne? Czy istnieje możliwość nadinterpretacji, czy raczej wszelkie interpretacje są prawdziwe? Jaka jest rola podmiotu interpretującego oraz jego historyczno-kulturowych uwarunkowań w procesie interpretacji?

Ontologia zostaje tutaj potraktowana jako punkt wyjścia (podstawa) analizy wszelkich problemów filozoficznych oraz naukowych. Pozostaje to zgodne z duchem filozofii Hartmanna, który pisze: „Pytanie teoretyczne, które w gruncie rzeczy nie byłoby ontologiczne, nigdy nie istniało i jest rzeczą niemożliwą”<sup>2</sup>. Aby zrozumieć, czym jest interpretacja, co stanowi jej istotę, a także czym należy kierować się podczas interpretacji najróżniejszych twórców kulturowych (dzieł sztuki, literatury, nauki, filozofii oraz w ogóle wszelkich przedmiotów będących wytworem człowieka), trzeba wpieryw rozważyć ontologiczny status tego typu twórców. Ontologia bytu duchowego stanowi więc podstawę wszelkich nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*), czyli nauk humanistycznych, do których zaliczyć można m.in. historię, filologię, językoznawstwo, religioznawstwo, historię sztuki, etnologię, antropologię, socjologię<sup>3</sup> czy historię filozofii. Stąd znamieny pozostaje tytuł głównego dzieła Hartmanna poświęconego bytowi duchowemu: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschicht-*

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Pomiędzy fenomenologią a dialektyką – próba samokrytyki*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 253.

<sup>2</sup> N. Hartmann, *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*, tłum. A. Noras, *Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*, t. 27–28, Kraków 2000, s. 8.

<sup>3</sup> Autorka reprezentuje stanowisko, zgodnie z którym socjologia jest nauką humanistyczną.

*sphilosophie und der Geisteswissenschaften*<sup>4</sup>, czyli: *Problem bytu duchowego. Badania/poszukiwania uzasadnienia historii filozofii i nauk o duchu*.

Zanim przejdziemy do analizy Hartmannowskiej ontologii bytu duchowego, trzeba wpięrow wskazać na miejsce i status bytu duchowego w ogólnej ontologii Hartmanna. Niemiecki filozof dzieli wszelki byt na realny i idealny. Byt realny<sup>5</sup> charakteryzuje się czasowością, indywidualnością (ale nie w sensie jednośkowoci, lecz niepowtarzalności) oraz procesualnością. Procesualność oznacza, że byt realny nie tylko jest w czasie, lecz w nim przebiega. Nie tylko ma początek i koniec, lecz w dodatku „staje się” w czasie. Procesualność przedmiotu oznacza, że przebiega on w pewnych czasowych fazach. Nie jest nigdy w żadnym konkretnym momencie dany jako całość<sup>6</sup>. Jego całość tworzą dopiero wszystkie jego stadia. Dotyczy to wszelkiego bytu realnego – przedmiotów fizycznych, roślin, zwierząt, człowieka, jak i bytów duchowych, takich jak społeczeństwo, państwo, język, nauka itd. Byt idealny natomiast charakteryzuje się tym, że jest aczasowy i ogólny. Do sfery bytu idealnego zalicza Hartmann przedmioty logiki, czystej matematyki i geometrii, zbiór kategorii modalnych, kategorie fundamentalne oraz wartości etyczne<sup>7</sup>.

W bycie realnym Hartmann wyróżnia cztery warstwy: najniższą warstwę stanowi byt fizyczny; nad nią znajduje się – jako wyższa warstwa – byt organiczny; kolejną warstwę stanowi byt psychiczny; ostatnią zaś byt duchowy. Byt duchowy jest więc ostatnią, najwyższą warstwą bytu realnego i jako takiego dotyczy go będą czasowości, indywidualności (niepowtarzalności) oraz procesualności. Istotnym elementem Hartmannowskiej ontologii pozostaje szczególny charakter relacji między poszczególnymi warstwami. Pierwszą relacją jest zależność egzystencjalna warstw wyższych od niższych, wyrażona przez Hartmanna w postaci *prawa mocy* (*das Gesetz der Stärke*). O ile więc warstwy niższe mogą istnieć bez wyższych (np. byt fizyczny może z powodzeniem istnieć bez bytu

<sup>4</sup> N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, zweite Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1949. Pierwsze wydanie tego dzieła pochodzi z roku 1933.

<sup>5</sup> Pojęcie *realności* (*Realität*) jest – zdaniem Hartmanna – pojęciem niedefiniowalnym. Jednak Hartmann zwraca uwagę, w jaki sposób nie należy go rozumieć. Nie należy mylić *realności* (*Realität*) (1) z *rzeczywistością* (*Wirklichkeit*), która obok możliwości (*Möglichkeit*) oraz konieczności (*Notwendigkeit*) stanowi jeden z modusów bycia, (2) z *tym, co dane* (*Gegebenheit*), gdyż nie jest to modus bytu, lecz modus przedmiotowości, (3) z *rzeczowością* (*Dinglichkeit*), gdyż nie tylko rzeczy są realne, psychika i duch, którym nie przysługuje rzeczowość, także należą do bytu realnego. Utożsamianie *realności* z *rzeczowością* jest domeną materializmu. Pojęcie *realności* zostaje określone przez przypisanie bytom realnym czasowości i indywidualności oraz przeciwstawienie go pojęciu *idealności*, któremu przysługuje aczasowość i ogólność. Zob. N. Hartmann, *Das Problem...*, s. 79–82. Por. także N. Hartmann, *Nowe drogi ontologii*, tłum. L. Kopciuch, A. Mordka, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1998, s. 24–30.

<sup>6</sup> Por. L. Kopciuch, *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 59–63.

<sup>7</sup> Zob. Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974, s. 22–25.

organicznego, psychicznego i duchowego), o tyle warstwy wyższe są w swym istnieniu zależne od istnienia warstw niższych (np. byt psychiczny nie mógłby istnieć, gdyby nie istniał byt fizyczny i byt organiczny). Ale warstwy wyższe są zależne od niższych jedynie w swym istnieniu, jeśli chodzi o ich treść (o ich bycie „jakimś”, *Sosein*<sup>8</sup>) nie są sprowadzalne do warstw niższych. Drugim prawem opisującym zależność między warstwami jest bowiem *prawo wolności* (*das Gesetz der Freiheit*), zgodnie z którym treść warstw wyższych nie jest sprowadzalna do treści warstw niższych; każda wyższa warstwa zawiera (w stosunku do warstwy niższej) pewne treściowe *novum*, decydujące o niemożliwości wy tłumaczenia jej przez odwołanie się do treści warstw niższych<sup>9</sup>. Uświadomienie sobie tego prawa treściwej niezależności warstw wyższych od niższych jest ważne, gdyż chronić ma nas przed wszelkiego rodzaju redukcjonizmem, a więc próbą redukcjonowania treściowej różnorodności świata realnego do treści właściwej dla jednej z warstw, a więc przed wszelkiego rodzaju *-izmami*; są one – zdaniem Hartmanna – tak samo błędne, bez względu na to, czy próbują zredukować warstwy wyższe do niższych (tzw. ontologia „od dołu”, np. materializm, psychologizm), czy na odwrót (tzw. ontologia „od góry”, np. socjologizm)<sup>10</sup>.

Warstw bytowych (*Seinsschichten*) nie należy jednak mylić z konkretnymi tworami bytowymi (*Seinsgebilden*), które mogą mieć zarówno charakter jednowarstwowy, jak w przypadku kamienia (tylko warstwa fizyczna), lecz mogą być wielowarstwowe (już rośliny są tworamii dwuwarstwowymi, zwierzęta wyższego rzędu są tworamii trójwarstwowymi, a ludzie są tworamii czterowarstwowymi). Jest to istotne, gdyż interesujące nas tutaj twory kulturowe mają – jak się okaże – charakter dwuwarstwowy.

Hartmann wyróżnia trzy rodzaje ducha: ducha osobowego, ducha obiektywnego oraz ducha zobiektywizowanego<sup>11</sup>.

Duch osobowy jest indywidualny. Każdy człowiek jest osobą ukształtowaną w duchu jakiejś kultury, społeczności, narodu, religii, każdy posługuje się jakimś językiem, posiada jakieś przekonania, wiedzę, poczucie smaku itd. Każdy jest więc nosicielem ducha wspólnoty, do której należy. Suma i struktura treści zawartych w duchu osobowym jest czymś niepowtarzalnym. Poszczególni członkowie danej kultury różnią się między sobą; mimo że uczestniczą w tej samej kulturze (tym samym duchu obiektywnym), to jednak nikt nie przyswaja sobie wszystkich jego treści i nie w tym samym stopniu.

Duch obiektywny jest w odróżnieniu od ducha osobowego ogólny. Hartmann przypisuje odkrycie ducha obiektywnego Heglowi. To Hegel odkrył ten

<sup>8</sup> Podstawowym rozróżnieniem Hartmannowskiej ontologii jest rozróżnienie na dwa momenty: *Dasein* (istnienie) oraz *Sosein* (bycie „jakimś”, bycie czymś określonym). Zob. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin Und Leibzig 1935, s. 88-94.

<sup>9</sup> Zob. tegoż, *Das Problem...*, s. 17-18. Por. tegoż, *Der Aufbau der realen Welt, dritte Auflage*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1964, s. 465-522. Por. tegoż, *Nowe drogi...*, s. 64-84.

<sup>10</sup> Zob. tegoż, *Jak w ogóle możliwa...*, s. 7-63.

<sup>11</sup> Zob. tegoż, *Das Problem...*, s. 71-73. Por. L. Kopciuch, *Człowiek...*, s. 32-44.

fenomen, mimo że w swej filozofii ducha obiektywnego popełnił też wiele błędów (np. przypisanie duchowi obiektywnemu własnej świadomości). Duch obiektywny to suma treści związanych z daną kulturą, religią, narodem, czasem. Mówimy o duchu starożytnej Grecji czy Rzymu, o duchu chrześcijaństwa lub buddyzmu, o duchu języka polskiego czy o duchu poezji romantycznej itd., mając za każdym razem na myśli sumę pewnych treści wspólnych, a jednocześnie swoistych, odróżniających danego ducha od innych. Każdy duch obiektywny jest niepowtarzalny; mimo że poszczególne składające się na niego elementy (treści) mogą się powtarzać, to charakterystyczna suma wielu różnych treści jako złożona konfiguracja jest czymś niepowtarzalnym. Elementami ducha obiektywnego są język, prawo, moralność, przekonania, wierzenia, wyobrażenia, światopogląd, wiedza (potoczna, naukowa, techniczna), styl w sztuce, styl architektoniczny itd.

Duch osobowy i duch obiektywny to realne, żyjące (wciąż rozwijające się) duchy. Zarówno poszczególne osoby, jak i konkretna kultura nie są więc nigdy w żadnym momencie czasowym dane jako całość. Całość treści przynależnych danej osobie czy danej kulturze tworzą dopiero wszystkie stadia, przez które przebiega jej stawanie się. Duch osobowy i duch obiektywny pozostają ze sobą nierozdzielnie związane, zależności między nimi mają charakter obustronny. Można by wręcz powiedzieć, iż pozostają w związku dialektycznym<sup>12</sup>.

Trzecią podstawową formą bytu duchowego jest duch zobiektywizowany, który różni się od dwóch wcześniej opisanych form specyficznym statusem bytowym. O ile bowiem duch osobowy i duch obiektywny to realne, żyjące duchy, o tyle duch zobiektywizowany jest irrealny (co w terminologii Hartmanna znaczy, że nie jest ani bytem realnym, ani bytem idealnym, posiada inny, specyficzny, a tym samym następujący wiele problemów, sposób istnienia). Duch zobiektywizowany to pewna suma treści związana z konkretnym duchem obiektywnym, z niego pochodząca, ale niezależna od jego istnienia (tego, czy nadal jest żywy, czy nie) dzięki temu, że jakiś duch osobowy, który ją uchwycił, zawarł ją w pewnym w miarę trwałym wytworze (takim jak np. książka, obraz, rzeźba, twór architektoniczny). O ile więc konkretny język, przekonania, wierzenia, wiedza należą do ducha obiektywnego, o tyle tom poezji spisany w tym języku, dzieło filozoficzne, w którym zostały spisane czyjeś przekonania, obraz wyrażający konkretne uczucia religijne, rozprawa naukowa przedstawiająca stan wiedzy charakterystyczny dla okresu jego powstania należą już do ducha zobiektywizowanego. Są to tzw. obiektywizacje.

Obiektywizacją w szerokim sensie jest już każdy rodzaj uzewnętrznienia przez ducha osobowego pewnych treści (które wiążą go z określonym duchem obiek-

<sup>12</sup> Hartmannowskie pojmowanie wzajemnych zależności pomiędzy duchem osobowym i obiektywnym bliskie jest późniejszej, bo pochodzącej z lat sześćdziesiątych XX wieku, koncepcji *społecznego tworzenia rzeczywistości* Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna. Zob. P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.

tywnym). Wypowiedziane słowo, przybrana mina, gest to już obiektywizacje (tyle że nietrwale). Hartmann pisze: „W szerszym sensie można powiedzieć: poszczególne człowiek obiektywizuje się już w swoich słowach, swoich czynach, w działaniu, w pracy, w dziele. To, co było tylko w jego myśli, przez urzeczywistnienie w jego czynie wychodzi na zewnątrz w przedmiotowość”<sup>13</sup>. I dalej: „Duchowe życie samo jest właśnie zawsze pełne obiektywizacji, zamierzonych i niezamierzonych; komunikacja (porozumienie) między ludźmi, wymiana myśli, bycie dla siebie, współżycie stale przynoszą je ze sobą. Bez obiektywizacji subiektywny duch jednostkowy byłby zamknięty w sobie; wszelka wiadomość ma już formę obiektywizacji, ona jedynie jako taka nie zostaje utrwalona”<sup>14</sup>. Jednak z punktu widzenia nauk o duchu dużo ważniejsze są obiektywizacje trwałe, tzn. takie, w których wyrażanym przez nas treściom nadajemy nie tylko formę dostępną zmysłowo, lecz w dodatku formę względnie trwałego materialnego tworu. Obiektywizacją w węższym (właściwym) sensie jest więc dopiero nadanie pewnym treściom, które chcemy uzewnętrznić, formy trwałej, wyrażenie ich za pomocą trwałego materiału, np. spisanie ich w postaci książki, wyrażenie za pomocą obrazu, rzeźby itd.

Ale obiektywizacja nie jest tym samym, co duch zobiektywizowany. Obiektywizacja jest złożonym tworem bytowym. Tak jak o człowieku możemy powiedzieć, że jest tworem bytowym, w którym przecinają się cztery warstwy bytu realnego (warstwa fizyczna, organiczna, psychiczna i duchowa), tak o książce (jako obiektywizacji) powiemy, że jest tworem bytowym, w którym przecinają się (jakoś współgrają ze sobą) dwie warstwy bytowe: (1) materialny byt fizyczny (w tym wypadku: zadrukowane kartki papieru) oraz (2) duch zobiektywizowany – pewna treść, do której nas odnosi ten materialny twór.

Hartmann mówi o pierwszym i drugim planie obiektywizacji. Plan pierwszy stanowi pewien materialny nośnik, który należy do warstwy fizycznej bytu realnego; plan drugi to pewna treść utrwalona dzięki temu nośnikowi, czyli właśnie irrealny duch zobiektywizowany. Pisze on: „Można więc w przypadku każdej obiektywizacji mówić o »pierwszym« i »drugim planie«. I w każdym przypadku pierwszy plan stanowi zmysłowa warstwa, samodzielny, ontycznie w sobie bytujący realny twór, nie będący jednak sam w sobie duchowym; drugi plan natomiast jest właściwym duchowym tworem, tym, o co w obiektywizacji właśnie chodzi, ale nie posiada samodzielnego sposobu istnienia, lecz zawsze istnieje tylko »dla« poznającego na nowo, żyjącego ducha. Tak więc drugi plan,

<sup>13</sup> *Im weiten Sinne kann man sagen: der Einzelmensch objektiviert sich schon in seinen Worten, seinen Taten, im Wirken, in der Arbeit, im Werk. Was nur in seinen Gedanken war, tritt durch Verwirklichung in seinem Tun aus ihm heraus in die Gegenständlichkeit.* N. Hartmann, *Das Problem...*, s. 407.

<sup>14</sup> *Das geistige Leben selbst ist eben stets voll von Objektivationen, gewollten und ungewollten; der Verkehr der Menschen, der Meinungsaustausch, das Füreinandersein und Miteinanderleben bringt sie ständig mit sich. Ja, ohne Objektivation wäre der subjektive Einzelgeist in sich verschlossen; alle Mitteilung hat schon die Gestalt der Objektivation, sie wird nur als solche nicht festgehalten.* Tamże, s. 412.

rozważany sam dla siebie, jest i pozostaje całkiem irrealny. Posiada on w przeciwieństwie do samodzielnego istnienia w sobie planu pierwszego jedynie warunkowy sposób istnienia: »istnienie-dla-nas«<sup>15</sup>.

Duch zobiektywizowany to właśnie tylko drugi plan obiektywizacji, owa istniejąca irrealnie treść obiektywizacji. Dla pytania o sens i metodologię interpretacji ducha zobiektywizowanego najistotniejszą sprawą pozostaje właśnie jego irrealność. To ona powoduje wszystkie niejasności i nieporozumienia odnośnie interpretacji tego typu tworów. Zastanówmy się więc, co właściwe ona oznacza.

Irrealność ducha zobiektywizowanego (zobiektywizowanych treści) przejawia się między innymi w niesamodzielnosci jego istnienia. Jest on bowiem w swym istnieniu zależny, po pierwsze, od materialnego nośnika. Treść trwa tak długo, jak długo trwa jej nośnik. Gdy pali się książki, burzy zabytki architektury, niszczy obrazy, wraz z nimi znika także możliwość dotarcia do pewnego utrwalonego w nich dobra duchowego. Po drugie, istnienie ducha zobiektywizowanego jest zależne od świadomości. Duch zobiektywizowany istnieje jedynie – jak pisze Hartmann – dla odczytującej go świadomości. Duch zobiektywizowany nie ma istnienia „dla siebie” czy „w sobie”, ale ma istnienie „dla” świadomości, „dla” jakiegoś odczytującego go podmiotu.

Świadomość natomiast jest zawsze świadomością jakiegoś konkretnego ducha osobowego. Duch obiektywny nie posiada bowiem – jak twierdzi Hartmann, sprzeciwiając się Heglowi – żadnej własnej świadomości wyższego rzędu. Jest on zdany na świadomość poszczególnych duchów osobowych. Duch obiektywny nie jest więc w analogii do ducha osobowego żadnym super-podmiotem, który mógłby coś sobie uświadamiać, poznawać, planować, ustanawiać cele itd. Jednak ta odpowiadająca poszczególnemu duchowi osobowemu świadomość treści ducha obiektywnego, w którym uczestniczy, pozostaje zawsze świadomością nieadekwatną. Nieadekwatność nie oznacza tutaj, że poznanie ducha obiektywnego jest błędne, lecz jedynie, że jest zawsze częściowe, niepełne. Każdy poszczególny członek danej kultury posiada świadomość pewnych treści ducha obiektywnego, w którym uczestniczy, ale żaden nigdy nie uświadamia sobie ich wszystkich. Łatwo wyprowadzić z tego faktu postulat metodologiczny dla badań kultury, zgodnie z którym badacz powinien zawsze starać się dotrzeć do jak największej liczby członków danej kultury, co jednak i tak nie gwarantuje dostarczenia do wszystkich treści właściwych tej społeczności. Ale fakt nieadekwatności świadomości powróci jeszcze, jako niezwykle istotny, przy pytaniu

<sup>15</sup> *Man darf also bei aller Objektivation von einem „Vordergrunde“ und einem „Hintergrunde“ sprechen. Und in jedem Falle ist dann der Vordergrund die sinnfällige Schicht, ein selbständiges, ontisch an sich seiendes Realgebilde, aber nicht an sich etwas Geistiges; der Hintergrund dagegen ist eigentlich geistiges Gehalt, dasjenige, worum es in der Objektivation eigentlich geht, aber nicht von selbständiger Seinsweise, sondern stets nur „für“ einen wiedererkennenden, lebenden Geist daseiend. Der Hintergrund also, für sich betrachtet, ist und bleibt durchaus irreal. Er hat Gegensatz zum Ansichsein des Vordergrundes nur die bedingte Seinsweise des „Für-uns-Seins“.* Tamże, s. 426.



o możliwość wielu poprawnych interpretacji. Tymczasem przyjrzyjmy się dotychczasowym rezultatom.

Stwierdziliśmy, iż duch zobiektywizowany jest w swym istnieniu uzależniony od istnienia jakiegoś ducha osobowego, który może dokonać jego odczytania. Nie jest on wprawdzie zależny od dalszego istnienia ducha osobowego, który dokonał obiektywizacji. Musi jednak istnieć jakiś duch osobowy, będący w stanie go odczytać. Hartmann pisze: „Prawo ducha zobiektywizowanego jest więc następujące: raz ukształtowany jako wytworzony produkt, zdobywa niezależność od twórczego ducha. W tej niezależności przechowuje specyficznego rodzaju istnienie w historii, posiada specyficzny sposób bycia obok trwającego dalej życia ducha obiektywnego. Pozostaje wprawdzie związany z żyjącym duchem w ogóle, ale nie z jakimś określonym, nie z tym, którego jest produktem; i za każdym razem jest czymś całkiem innym niż żyjący duch. Nie jest związany z jego ewolucją, nie ulega jego losowi”<sup>16</sup>.

Ujawnia się tutaj kolejna własność ducha zobiektywizowanego, nie pozwalająca zaklasyfikować go jako bytu realnego. Duch zobiektywizowany wprawdzie jest czasowy (pojawia się w jakimś czasie i po pewnym czasie znika, a przynajmniej może zniknąć), ale w odróżnieniu od wszelkich bytów realnych, a więc także ducha osobowego i obiektywnego, nie jest procesualny – nie zmienia się on, nie „staje” się w czasie. Raz zobiektywizowana treść zostaje za pomocą materialnego nośnika utrwalona. Wszelkie zmiany w duchu osobowym oraz duchu obiektywnym, które go wydały, zupełnie jej nie dotyczą. Czytamy: „Twór trwa dłużej niż jego twórca. Jest to prawo obowiązujące w historii bytu duchowego. Żyjący duch, osobowy lub ogólny, podlega temu prawu wszystko, co żyjące: popadają w śmierć. Także w nietrwałych zmianach, bez widocznego upadku ludów i kultur, jeden określony historyczny duch ustępuje innemu. Twór podlega innemu prawu: ponieważ nie żyje, nie umiera wraz z żyjącymi. Ponieważ nie jest realny, nie dotyczy go bezwzględność tego, co realne, nie doświadcza zniszczenia, które osiąga twórca”<sup>17</sup>. Hartmann przypisuje duchowi zobiektywizowanemu irrealność, gdyż ze względu na jego czasowość i niepowtarzalność nie

<sup>16</sup> *Das Gesetz des objektivierten Geistes ist hiernach dieses: einmal als geschaffenes Produkt herausgeformt, gewinnt er Unabhängigkeit vom schaffenden Geiste. In dieser Unabhängigkeit führt er Dasein eigener Art in der Geschichte, hat eine eigene Seinsweise neben dem fortgehenden Leben des objektiven Geistes. Er bleibt zwar an lebenden Geist überhaupt gebunden, aber nicht an den, dessen Produkt er ist; und jederzeit ist er etwas ganz anderes als lebende Geist. Er macht dessen Evolutionen nicht mit, in dessen Schicksalen nicht unterworfen. Tamże, s. 410.*

<sup>17</sup> *Das Geschaffene überdauert den Schöpfer. So ist es Gesetz in der Geschichte des geistigen Seins. Der lebende Geist, ob persönlich, ob Gemeingeist, unterliegt dem Gesetz alles Lebendigen: er verfällt dem Tode. Auch im ununterbrochen Wandel, ohne den sichtbaren Untergang von Völkern und Kulturen, weicht ein bestimmter geschichtlicher Geist den anderen. Es unterliegt einem anderen Gesetz: Weil es nicht lebt, stirbt es auch nicht mit dem Lebendigen. Weil es nicht ein Reales ist, hat es auch die Härte des Realen nicht an sich, erfährt nicht die Zerstörung, die seinen Schöpfer erteilt. Tamże, s. 409.*

może przyznać mu statusu bytu idealnego, natomiast ze względu na to, że nie dotyczy go procesualność, nie może zaliczyć go do bytu realnego.

W tym miejscu zbliżamy się jednak do zagadnienia najistotniejszego z punktu widzenia pytania o sens interpretacji tworców kulturowych. Powiedzieliśmy, że duch zobiektywizowany jest w swym istnieniu zależny od jakiegoś ducha osobowego (a tym samym także od ducha obiektywnego, w którym duch osobowy uczestniczy). Jak natomiast wygląda kwestia zależności, względnie niezależności, treści ducha zobiektywizowanego? Innymi słowy, czy drugi plan obiektywizacji (duchowa treść) zmienia się wraz ze zmianą odczytującego go ducha osobowego (oraz przynależnego do niego ducha obiektywnego)?

Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest jednoznaczna. Hartmann bowiem, podobnie jak Roman Ingarden, twierdzi, że treść ducha zobiektywizowanego zawiera zawsze – by posłużyć się terminem Ingardena – pewne „miejsca niedookreślenia”<sup>18</sup>, które pozwalają na swobodne ich uzupełnienie. Sam Hartmann mówi o istnieniu w przypadku każdej obiektywizacji pewnej (mniejszej lub większej) „przestrzeni gry” wynikającej z częściowej „niedookreśloności” utrwalonej w niej treści<sup>19</sup>. To, w jaki sposób wszystkie te miejsca niedookreślone zostaną uzupełnione, jest oczywiście zależne od dokonującego odczytania treści obiektywizacji ducha osobowego, a tym samym także od ducha obiektywnego, z którym jest on związany. Jednak poza tą „przestrzenią gry” treść ducha zobiektywizowanego pozostaje stała. Myśl o istnieniu pewnej identyczności treści ducha zobiektywizowanego jest już oczywiście zawarta w stwierdzeniu jego nieprocesualności. Możemy więc powiedzieć, że tym, co się zmienia wraz ze zmianą osoby odczytującej ducha zobiektywizowanego oraz ducha obiektywnego, w ramach którego odczytanie ma miejsce, jest więc nie treść obiektywizacji, lecz jedynie jej interpretacja.

Duch zobiektywizowany w swej treści zależy więc jedynie od treści ducha obiektywnego w konkretnym momencie czasu, w którym duch osobowy dokonał obiektywizacji, nie jest natomiast zależny od dalszego rozwoju ducha obiektywnego i osobowego ani nawet od tego, czy nadal one żyją, czy nie. Nie jest także w swej treści zależny od odczytującego go żyjącego ducha osobowego oraz odpowiadającego mu żyjącego ducha obiektywnego. Tym bowiem, co jest od nich zależne, jest jedynie interpretacja ducha zobiektywizowanego.

Interpretacja ducha zobiektywizowanego nie jest tym samym, co duch zobiektywizowany. Zachodzi tutaj dokładnie taki sam stosunek, jak w każdym procesie poznawczym. Nasze poznanie przedmiotu nie jest tym samym, co ten przedmiot. I chodzi tutaj oczywiście o brak identyczności treści. Przypomina się teza o nieadekwatności świadomości ducha osobowego w procesie poznawania ducha obiektywnego. Skoro konkretny osobowy duch wrośnięty w konkretnego ducha obiektywnego posiada jedynie nieadekwatną świadomość treści tego

<sup>18</sup> Zob. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 409.

<sup>19</sup> Zob. N. Hartmann, *Das Problem...*, s. 496.

ducha, to tym bardziej odczytujący po pewnym czasie treść obiektywizacji ducha osobowy posiada nieadekwatną świadomość ducha zobiektywizowanego. Interpretacja jest więc aktem transcendentnym, czyli takim, w którym świadomość uchwytuje coś względem niej zewnętrznej. „Treść jest czymś heterogenicznym w stosunku do aktu. Jest wprawdzie tu tylko «dla» aktu, ale właśnie dlatego jest czymś różnym od niego”<sup>20</sup>. To, że zmieniają się interpretacje ducha zobiektywizowanego, nie znaczy, iż zmienia się sam ten duch.

Cały sens odróżnienia ducha zobiektywizowanego od ducha osobowego i obiektywnego, niezależnie od opisywanych później wzajemnych relacji między nimi oraz od niezwykłego statusu jego istnienia, sprowadza się właśnie do tego, że Hartmann, nadając duchowi zobiektywizowanemu status odrębnego rodzaju bytu, może teraz odróżnić ten byt od poznania tego bytu. Konsekwencje przyjęcia takiej ontologii są jasne. Od treści i kompetencji aktualnie (w momencie dokonywania interpretacji) żyjącego ducha osobowego i obiektywnego zależna jest treść interpretacji ducha zobiektywizowanego. Sam duch zobiektywizowany w swej treści pozostaje stały. Może on wprawdzie przestać istnieć, zniknąć, gdy (1) zniszczony zostanie materialny nośnik lub (2) nie będą już istniały osoby zdolne do jego odczytania (czyli do ujęcia zawartej w obiektywizacji treści). Jego treść natomiast zmienić się nie może. Jest on bowiem bytem czasowym, ale nie procesualnym.

Przy takiej ontologii okazuje się, że kilka różnych interpretacji jednego i tego samego ducha zobiektywizowanego może być uprawionych. Wynika to, po pierwsze, z istnienia miejsc niedookreślonych oraz, po drugie, z tego, że prawdziwe poznanie nie jest tym samym, co poznanie adekwatne (tzn. wyczerpujące przedmiot poznania). Każda poprawna interpretacja uchwytuje jedynie pewien aspekt, część treści obiektywizacji. Oczywiście to, który z aspektów ducha zobiektywizowanego uchwytuje interpretator (oraz w jaki sposób uzupełnia miejsca niedookreślone) uzależnione jest od treści aktualnie żyjącego ducha obiektywnego. Dlatego Hartmann pisze: „W zasadzie w każdym estetycznym oglądzie nie mamy do czynienia tylko z odtwarzaniem, jak to się często mówi, lecz także z przetwarzaniem”<sup>21</sup>. Ale nie oznacza to, że każda interpretacja jest uprawiona. Istnieje także możliwość nadinterpretacji. Z nadinterpretacją mamy do czynienia wtedy, gdy treść interpretacji konkretnego ducha zobiektywizowanego w ogóle nie utrafia w jego zawartość treściową. Hartmann pisze: „Nie można dowolnie oglądać dzieła sztuki, gdy chce się je widzieć rzeczywiście jako »dzieło sztuki«. Trzeba już widzieć je w określony sposób – przy czym, co prawda, pozostaje zawsze pewna określona przestrzeń gry. Ale przestrzeń gry jest ograniczona. Można powiedzieć: dzieło określa sposób widzenia, w którym wyłącznie może zostać ujrane. Zmusza tego, kto szuka jego artystycznego oglą-

<sup>20</sup> *Der Inhalt ist dem Akt als solchem heterogen. Er ist zwar nur „für“ den Akt da, aber eben darum ein anderes als er.* Tamże, s. 424-425.

<sup>21</sup> *Im Grunde ist in allem ästhetischen Schauen nicht nur ein Nachschaffen, wie oft gesagt worden, sondern auch ein Umschaffen.* Tamże, s. 493.

du, do określonego rodzaju widzenia. To wymuszenie nie jest podobne do konieczności praw natury ani do konieczności przykazań; nikt nie jest zmuszony w ogóle artystycznie widzieć, nie może też być nikomu kategorycznie postawione żądanie, by to uczynił. Jednakże istnieje tutaj pewne niezapisane prawo. Ponieważ dla tego, kto nie podchodzi ze specyficznym sposobem widzenia, udział w dziele pozostaje nieuchronnie niedostępny<sup>22</sup>.

Okazuje się więc, że rozumienie (interpretacja) jest – zdaniem Hartmanna – zawsze ujmowaniem pewnych treści na nowo. Zrozumiem treść zawartą w obiektywizacji, jeśli sama w pewnym chociaż stopniu pojmę to, odczuję to, co pojął, odczuł ten, kto tę treść zobiektywizował. W przeciwnym przypadku mamy do czynienia z błędną interpretacją. Hartmann zakłada istnienie pewnej jedności treści, do której obiektywizacja nas odnosi (jedności znaczenia). Zrozumieć ducha zobiektywizowanego można więc tylko wtedy, jeśli samemu, jako duch osobowy wrosnięty w pewnego ducha obiektywnego, posiada się kompetencję do ujęcia pewnych treści związanych z duchem obiektywnym, którego uchwylił twórca obiektywizacji.

Hartmann z typowym dla siebie dystansem do wszelkich skrajnych rozwiązań sprzeciwia się więc zarówno twierdzeniu, że istnieje zawsze tylko jedna prawidłowa interpretacja konkretnego tworu kulturowego, jak i równie skrajnemu stanowisku, zgodnie z którym każda interpretacja jest uprawiona. Prawda znajduje się jak zwykle po środku.

## Bibliografia

- Berger P. L., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.
- Gadamer H.-G., *Pomiędzy fenomenologią a dialektyką – próba samokrytyki*, tłum. A. Przyłębski, [w]: A. Przyłębski: *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006.
- Hartmann N., *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, zweite Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1949.

<sup>22</sup> Man kann ein Kunstwerk nicht beliebig ansehen, wenn anders man es wirklich „als Kunstwerk“ sehen will. Man muß es schon in bestimmter Weise ansehen – wobei freilich der Auffassung ein gewisser Spielraum bleibt. Aber der Spielraum ist begrenzt. Insofern läßt sich sagen: das Werk schreibt die Art des Sehens vor, in der allein es gesehen werden kann. Es nötigt den, der es künstlerisch zu sehen sucht, zu einer bestimmen Art des Sehens. Diese Nötigung gleicht nicht der Notwendigkeit von Naturgesetzen, auch nicht der von Geboten; niemand ist gezwungen, überhaupt künstlerisch zu sehen, auch läßt sich an niemand die Anforderung kategorisch stellen, er sollte es tun. Dennoch liegt hier ein unüberschreitbares Gesetz. Denn wer spezifische Art des Sehens nicht aufbringt, bleibt unweigerlich von der Teilhabe am Werke ausgeschlossen. Tamże, s. 419.

- Hartmann N., *Der Aufbau der realen Welt*, dritte Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1964.
- Hartmann N., *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?*, [w:] *Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*, tom 27-28, tłum. A. Noras, Kraków 2000.
- Hartmann N., *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leibzig 1935.
- Hartmann N., *Nowe drogi ontologii*, tłum. L. Kopciuch, A. Mordka, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1998.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988.
- Kopciuch L., *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna*, UMCS, Lublin 2007.
- Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974.