

Nicolai Hartmann

Byt duchowy: podstawowe określenia ontologiczne

Fragment Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften und der Geschichtsphilosophie, Berlin: Walter de Gruyter 1933, ss. 57-87. Tytuł pochodzi od autora przekładu. W niemieckim oryginale jest to II rozdział (Podstawowe określenia ontologiczne) I części (Duch osobowy). Redakcja serdecznie dziękuje wydawnictwu Walter de Gruyter za zgodę na zamieszczenie tego przekładu.

4. Stanowisko ducha w warstwowej strukturze świata

a. Ontyczny stosunek nadbudowania

Wszystko, co dotąd powiedzieliśmy, zarysowało wprawdzie stanowisko ducha w świecie, ale nie określiło go jeszcze dostatecznie. Od jego zrozumienia zależy jednak wstępna orientacja w problemie ducha, daje ono ramy dla wszelkich bliższych określeń.

Jeżeli wyjdziemy od [kategorii] bycia unoszonym i autonomii tego, co unoszone i spróbujemy np. zrozumieć przez nie stosunek bytu duchowego do organicznego, rzuci się nam natychmiast w oczy, że w ten tylko sposób scharakteryzować się go nie da. To samo bycie unoszonym i ta sama autonomia powraca bowiem w stosunku organizmu do bytu fizyczno-materialnego. Czy znaczy to, że stosunek ducha do organizmu jest rzeczywiście taki sam jak organizmu do materii?

Czuje się tu wyraźnie niezgodność. Nie sprowadza się ona tylko do tego, że w powyższym porównaniu przeskoczyliśmy warstwę psychiki; dzięki temu niezgodność stała się tylko uderzająca. Można ją wyrazić następująco: wprawdzie w obu stosunkach mamy bycie unoszonym i autonomię bytu wyższego, ale nie może to być w obu

przypadkach takie samo bycie unoszonym i taki sam typ autonomii. Cały ontyczny stosunek układu warstwowego ujmujemy jeszcze nazbyt jednorodnie, gdy twierdzimy, że jest on taki sam dla wszystkich warstw.

Jak się on jednak różnicuje i na czym to zróżnicowanie polega? Można to najlepiej pokazać na powiązaniu treściowym. Organizm nie sprowadza się wprawdzie do materii i jej prawidłowości, ale zawiera przecież w sobie jedno i drugie; jest tworem przestrzenno-cielesnym, ma ciężar i nośność, jak każde inne ciało fizyczne, jego komórki składają się z atomów. Organizm jest z pewnością czymś więcej, ale się tego wszystkiego nie wyzbywa, nie pozostawia za sobą. Wszystko to zachowuje, „nadaje” mu tylko „wyższą formę” (*überformt*), tworzy niczym z elementów coś wyższego. Ten stosunek nadania wyższej formy pokazuje wyraźnie, na czym polega autonomia organizmu i w jaki sposób jest ona zwrotnie związana charakterem elementów niższych, w których odciska wyższą formę. Prawa i kategorie bytu fizycznego pozostają w mocy, wnikają niejako do organizmu, nie mogą też być zniesione przez *novum* uformowania wyższego; są bowiem silniejsze. Autonomia organizmu jest więc bardzo ograniczona. Może on niejako formować tylko to, co w danych elementach – równie dobrze w prawach jak i w atomach – jest możliwe.

Zmienia się to w wyższych partiach układu warstwowego. Gdyby mianowicie pozostawał tu miarodajny stosunek nadania wyższej formy, również duch musiałby składać się z atomów, mieć ciężar itd., musiałby też zawierać jako elementy procesy witalne. Staje się więc jasne, że pojawia się tu stosunek odmienny. Widać go już wyraźnie w pozycji, jaką zajmuje wobec organizmu byt psychiczny. Także tu występuje unoszenie i spoczywanie, ale innego typu. Życie psychiczne nie „zawiera” w sobie organizmu, organy nie są jego elementami, nawet w najbardziej zewnętrznym znaczeniu; tak samo nie są jego budulcami prawa organizmu. Psychika jest nie tylko czymś więcej niż to wszystko, nie jest żadnym wyższym uformowaniem życia organicznego, jest raczej czymś innym *toto genere*. Pozostawia za sobą specyficzne cechy bytu organicznego i jego formę, wyzbywa się ich. Stosunek życia psychicznego do organicznego ogranicza się tylko do samego bycia unoszonym. Zależności

daleko do tego, by była zniesiona: w życiu psychicznym odzwierciedlają się stany organiczne, wywierają na nie wpływ, wielorako na nie naciskają, ale nie są jego własne, ani też do niego podobne. Dlatego też autonomia psychiki względem życia organicznego jest innego typu i rzędu niż autonomia życia organicznego względem bytu materialnego. W przeciwieństwie do nadania wyższej formy, stosunek ten można określić jako „nadbudowanie”. Określenie to oznacza: nad bytem niższym wznosi się spoczywający na nim byt wyższy, w którym nie powracają już wszystkie kategorie bytu niższego – królestwo tworów, które wyemancypowały się całkowicie spod istotnych kategorii podstawowych, charakterystycznych dla warstw unoszących, dzięki czemu twory te są niejako „wykonane z innego materiału”.

Do przerośniętego „innego materiału” trzeba oczywiście podchodzić z ostrożnością. Ma ona jedynie charakteryzować przeciwieństwo do nadania wyższej formy. Właśnie w nim formy niższe stają się „materiałem” form wyższych (formy bytu materialnego stają się „materiałem” bytu organicznego). Tam, gdzie nadanie wyższej formy zostaje zastąpione przez „nadbudowanie”, formy warstwy niższej nie stają się budulcami uformowania wyższego, ma ono swoje własne, w ogóle z niższymi nieporównywalne. W ściślejszy sposób da się to też wyrazić następująco: nie wszystkie kategorie niższe przenikają do warstwy wyższej, pozostają w tyle, ich powrót ulega przerwaniu.¹

Można to łatwo pokazać na przykładzie bytu psychicznego. Przerwywa się tu przede wszystkim kategoria przestrzenności, a wraz z nią wszystko, co się z nią nierozdzielnie wiąże, materialne wypełnienie przestrzeni, cielesność, jak też cały wysoko zróżnicowany aparat jej prawidłowości. Z tego to właśnie powodu nie mogły się utrzymać w psychologii metody, które postępowały na zasadzie analogii do fizykalnego badania praw. W biologii, mówienie

¹ W pracy o „prawach kategoryalnych” (*Philos. Anzeiger* 1926) potraktowałem „prawo powrotu” jako powszechne. W tej postaci nie mogę go utrzymać. Jak należy je ograniczyć, to przedmiot osobnego badania, które nie może tu być przeprowadzone. Mam nadzieję przedstawić je wkrótce w inny sposób.

o „mechanice rozwoju” miało przynajmniej sens, choć pozostawało postępowaniem jednostronnym; w psychologii jednak mówienie o mechanice spostrzeżeń lub przedstawień jest bezsensowne, od początku jest tu błędnie obrany wzór i sposób pracy. Zawodzi tu również każde postępowanie ilościowe. Doświadczono tego przekonująco na prawie Fechnera. Kategorie matematyczne i fizykalne nie pasują w sposób zasadniczy do życia psychicznego.

A co dotyczy bytu psychicznego, w jeszcze większej mierze dotyczy i duchowego.

b. *Królestwo ducha jako odrębny świat nad życiem psychicznym*

W sposób konsekwentny będzie to można wykazać dopiero w trakcie analiz, przed którymi stoimy. Antycypować można tylko stan rzeczy jako taki. Mógłby on być z grubsza przejrzysty już na podstawie tego, co dotąd powiedzieliśmy. Kto nie jest z góry uprzedzony materialistycznie lub biologizmie, i tak nie będzie szukał w dziedzinie ducha kategorii bytu materialnego ani organicznego. Jest również *a priori* jasne, że podstawowe określenia ontyczne, które przerywają się już w sferze psychiki, nie mogą również wnikać wyżej w górę, w sferę ducha.

O tyle też – reasumując – można powiedzieć, że między warstwą życia organicznego i psychicznego leży w szczeblowym królestwie realności cięcie, które odróżnia warstwy wyższe od niższych radykalnie, niż są od siebie odróżnione warstwy niższe. W związku ontologiczny sposób można to wyrazić następująco: poniżej cięcia, stosunki nakładania się są tylko stosunkami nadania wyższej formy, a powyżej niego są stosunkami nadbudowania, w podanym wyżej znaczeniu. W wypadku pierwszych, kategorie niższe powracają zmodyfikowane w warstwie wyższej, w wypadku drugich, istotna ich część już nie wraca, lecz pozostaje w tyle, a spoczywająca warstwa bytowa jest od nich uwolniona.

Nie wystarczy to jeszcze, by uzasadnić, że stosunek nadbudowania obowiązuje również między bytem psychicznym i duchowym. Nie wystarczy również, gdy skonstatujemy, że życie duchowe, jak to wyżej pokazaliśmy, nie sprowadza się ani do świadomości, ani

też do szerszej rozumianego życia psychicznego. Równie niedostateczne jest tu ustalenie, że nie chodzi po prostu o „dokonywanie aktów”. Wszystko to odróżnia oczywiście ducha od życia psychicznego, ale równie dobrze mogłoby też wskazywać na stosunek nadania wyższej formy.

Gdyby duch był tylko duchem osobowym, odmiennosc stosunku nie dałaby się pokazać w sposób pewny. Ale duch jest czymś więcej niż duchem osobowym. Dla życia duchowego jest charakterystyczne to, że jednostkowe indywidua nie istnieją w sobie, nie mają więc wcale wyizolowanego realnego istnienia poza wspólną duchową sferą życiową. Refleksja, która chce je izolować, porusza się pośród abstrakcji i odchodzi daleko od prawdy. Najlepszym tego dowodem są monografie historyczne, które próbują przedstawić jednostkowe życie człowieka – np. życie artysty, poety, polityka. Ich autor musi wyjść koniecznie poza jednostkową osobę. Jej losów, jej rozwoju, jej osiągnięć nie można zrozumieć w żaden inny sposób, jak tylko wychodząc od jej zakorzenienia w ogólnej sytuacji historycznej, przy czym główny akcent pada zawsze na ogólną sytuację duchową.

Ludzkie indywidua nie mają swojego bytu duchowego po prostu z siebie, znajdują się od początku na pewnym poziomie duchowym, w który wrastają i w którego treściowym bogactwie są zakorzenione. Nie znaczy to, że nie są również czymś w sobie. Odrębność jest przez to tylko ograniczona, a nie zniesiona. Ale nie wyobrażajmy sobie, że można ją izolować i dowolnie przeszczepiać. To zaś, co nazywamy historycznie danym poziomem duchowym, jest czymś zupełnie heterogenicznym wobec bytu psychicznego, nie składa się z podmiotów, nie jest sumą świadomościowych nośników, mimo że żadnej jednostkowej świadomości nie można bez reszty nazwać świadomością ducha. Jest fenomenem duchowym innego rzędu, duchem historycznym lub obiektywnym.

Zajmiemy się tym [dokładniej] dopiero w dalszej części rozważań. Chwilowo wystarczy to, iż na ducha nie da się przenieść specyficznych kategorii psychiki: podmiotowości i świadomości. Panna tu one w tak niewielkim stopniu, jak kategorie bytu organicznego w życiu psychicznym. Skoro zaś jednostkowa osoba, jako istota duchowa, jest współwarunkowana przez ducha obiek-

tywnego, to również jej charakterystyczny sposób istnienia jest uwolniony od kategorii psychiki.

Konsekwencją jest następująca: byt duchowy względem psychicznego nie znajduje się faktycznie w stosunku nadawania wyższej formy, lecz w stosunku nadbudowania. Jedynie w ten sposób można zrozumieć swoistą autonomię, jaka jest mu właściwa – również w porównaniu do ciasnoty procesów psychicznych. Z tą zaś autonomią mamy rzeczywiście do czynienia. Znamy ją dostatecznie z prawidłowości ethosu, prawa, wspólnoty społecznej, twórczości artystycznej i poznawczej; nikt dziś nie będzie wyjaśniać w łatwy psychologizacyjny sposób, że są one tylko szczytowymi rezultatami funkcji psychicznych.

Swój byt psychiczny każdy ma dla siebie. Jest to ezoteryczny byt indywiduum, nieprzenośny, z którym można mieć wprawdzie kontakt, ale w który nie można wniknąć. Można z nim oczywiście współcierpieć i się współradować; ale jest to zawsze drugie cierpienie i drugie radowanie się obok oryginalnego, przy całej serdeczności pozostają one wobec oryginalnego czymś jakościowo różnym. Myśl zaś, którą ktoś ma, jeżeli się ją uchwytuje, można pomyśleć jako tę samą; jest to wprawdzie drugi akt myślowy, akt jakiejś innej świadomości, ale jest to ta sama myśl. Myśl jest od początku obiektywna. Jest ekspansywna, łączy tam, gdzie proces świadomościowy izoluje. Tak samo jest z celami woli, kierunkami dążeń i tworzenia, przekonaniem, sposobami wiary, wartościowania i naoczności. Wszystkie one należą do sfery ducha. Duch zaś łączy, świadomość izoluje.

c. Trzy podstawowe formy bytu duchowego

Stosunek ten wyjaśnia, dlaczego to główne znaczenie w naszym problemie przypada duchowi obiektywnemu. Nim właśnie będą się zajmować zasadnicze rozważania (w części drugiej). Okaze się, że dla ducha mamy bardzo bogate pole danych. Jest to nader pouczające w odniesieniu do ontycznej pozycji bytu duchowego w ogóle. Gdyby bowiem rozstrzygające określenia leżały przy duchu osobowym, odmienność całej sfery od sfery życia psychicznego byłaby trudna do uchwycenia.

Co się tyczy trzech rodzajów form bytowych ducha, to do tego, co powiedzieliśmy na końcu wprowadzenia trzeba dodać, że również one są zróżnicowaniem ontycznym, choć rozważanie ich z osobna, jednej po drugiej – jak to ma miejsce w refleksji – wynika tylko ze względów metodycznych. Stosunek między nimi można sobie od ręki wyjaśnić następująco: duch osobowy i zobiektywizowany są względem siebie głęboko heterogeniczne, wychodząc od nich samych nie dałoby się zrozumieć ich powiązania; ale w duchu obiektywnym łączą się, są w nim oba, choć w bardzo różny sposób, powiązane.

Stosunek ten jest zakorzeniony w dwóch parach przeciwieństw, których zakresy krzyżują się. Z jednej strony, przeciwstawia się sobie duch jednostkowy i duch wspólnoty, z drugiej – duch żyjący i duch pozbawiony życia. Zarówno duch osobowy jak i obiektywny żyje, niezależnie od tego, jak różna jest w nich forma życia i sposób istnienia. Natomiast zarówno duch obiektywny jak i zobiektywizowany jest ponadosobowy i ponadindywidualny. Duchem jednostkowym jest tylko osobowy; duchem pozbawionym życia jest tylko zobiektywizowany. Pierwszego rozpoznajemy w nas samych, ludzkich indywiduach, drugiego w produktach duchowej twórczości, w uformowanych wytworach i „dziełach”, które oczywiście jako takie nie żyją i nie zmieniają się, lecz są „utrwaloną” treścią duchową.

Ponieważ duchowa treść „dzieła” – uchwycona w piśmie lub formie artystycznej – wykracza ponad prąd realnego życia historycznego, niejako w sferę idealności, a ze względu na to opiera się historycznej zmienności ducha żyjącego, można też o niej powiedzieć, że jest wolna od realności; bowiem to, co stworzone dzieło przedstawia, jest tylko przedstawione, nie realizuje się, nawet nie udaje, by było czymś realnym. Można więc dalej stwierdzić: tylko duch osobowy i obiektywny jest „duchem realnym”, duch zobiektywizowany nim nie jest; realna jest w uformowanych dziełach nie ich duchowa treść, lecz tylko uformowana „materia”, w której treść jest uchwycona (pismo, kamień ze swoją przestrzenną formą). Realny jest więc tylko duch „żyjący”, duch uwolniony od życia i utrwalony w materii jest na wskroś irrealny.

Wynika stąd następnie, że duch indywidualny występuje tylko jako żyjący i realny, zaś zobiektywizowany tylko jako ponadindy-

widualny. Natomiast żyjący duch obiektywny łączy w sobie ponadindywidualność z życiem i realnością. Jego powiązanie (*Ineinssein*) z duchem osobowym tworzy realny świat życia duchowego; jego powiązanie z duchem zobiektywizowanym składa się na całość ducha historycznego.

Wszystkie te określenia przyjmujemy tu tylko po to, by uzyskać zarys i wymagają one jeszcze ugruntowania. Ich uzasadnienie pojawi się dopiero w trakcie rozważań. Dla wstępnej orientacji powiedzmy tu jeszcze na razie rzecz następującą.

Nie ma oczywiście obok siebie trzech rodzajów ducha, albo też trzech rodzajów zupełnie od siebie niezależnych. Jest tylko jeden, jednolity byt duchowy, nie podzielony i niepodzielny. Trzy formy bytowe ducha tkwią zawsze w tej jedności, wzajemnie splecione i na wskroś nierozdzielne. Nie chodzi o części całości czy też o człony struktury, a tym bardziej o budulce lub elementy. Bardziej trafne jest już raczej wyobrażenie „różnych stron” jednego i tego samego tworu. Ale nawet takie porównanie kuleje. Są to trzy podstawowe kategorie tego samego bytu duchowego. To właśnie znaczy wyrażenie „formy bytowe”.

To jednak, że musimy je rozważać osobno, nie jest tylko koniecznym złem metody. Bowiem trzy podstawowe formy kategorialne są czymś danym, ontycznym i narzucającym się w grupach najprzeróżniejszych fenomenów. Jest tu tak jak w każdej wielkiej różnorodności: w nierozzerwalnej jedności całości uwydatniają się, same z siebie, odrębne twory o relatywnej samodzielności. W przypadku naszego problemu pokazuje się to zarówno w odmienności sposobu istnienia, jak i w odrębnych funkcjach w całości życia duchowego.

Tylko duch osobowy może kochać i nienawidzić, tylko on ma ethos, ponosi odpowiedzialność, zdaje rachunek, ponosi winę, zasługę; tylko on ma świadomość, przewiduje, ma wolę, samoświadomość – wszystko to rozumiane w sensie pierwotnym i właściwym, nie w przenośnym.

Tylko duch obiektywny jest wehikulem historii w ścisłym i pierwotnym sensie; tylko on rzeczywiście „ma historię”. Tylko on jest duchem ponadindywidualno-wspólnotowym, a jednocześnie jednak realnym i żyjącym. Jego przemiany i losy to dziejowa przemiana i dziejowy los. Czasowość i przemijalność dzieli on jednak z każdą

istotą żywą (również pozaduchową), a więc również z żyjącym duchem osobowym, tyle że jego życie porusza się w innym tempie. Historycznymi są większe miary czasowe.

Tylko zaś duch zobiektywizowany staje się (*hineinragen*) bezczasowy, a dzięki temu idealny i ponadhistoryczny. Jego stosunek do czasu i do historii jest więc odmienny. Jego losy, to losy idei i tego, co w czasowym procesie historycznym samo w sobie jest bezczasowe.

5. Konkretna jedność bytu duchowego

a. *Istota stosunku trzech form bytowych*

Trzy formy bytowe ducha są więc całkowicie ze sobą skoordynowane. Nie jest tak, by jedna z nich miała prymat, a inne były tylko dodatkami do niej. Każda ma swój odrębny poziom i typ przewagi nad innymi; a ten jest w każdym przypadku na tyle wobec innych heterogeniczny, że o konflikcie między formami bytowymi ducha nie może być w ogóle mowy. Wynika stąd raczej bardzo szczególnie stosunek dopełniania się i bycia na siebie zdaniem, którego wydobycie stanowi istotną część naszego zadania.

Jest nader ważne, by nie stracić tego z oczu. Jeżeli myślenie filozoficzne jest już w ogóle skłonne do jednostronności, to w przypadku problemu ducha skłonność ta panuje całkowicie. Bardzo rozpowszechniony jest w naszych czasach pogląd, że w królestwie ducha – również historycznego – wszystko opiera się na byciu indywiduum. Niejeden filozof nie widzi więc żadnej innej możliwości, jak tylko sprowadzić wielkie duchowe prądy historii do atomistycznego złożenia tendencji jednostkowych, przy czym zupełnie niezrozumiała jest wtedy jedność kierunku, jaki w pewnych okresach wykazuje historia. Stanowisko to wiąże się z socjologicznym sposobem rozważania, w którego pojęciu i istocie leży to, że wszelkie fenomeny historyczne ponadindywidualnego rzędu należy traktować jako fenomeny kolektywne. Nasze zadanie brzmi w związku z tym następująco: nieredukowalną treść i odrębne struktury ducha obiektywnego musimy wykazać przede wszystkim na fenomenach.

Jeżeli unikamy Scylli, wpadamy na Charybdę. Po drugiej stronie czyha, ciągle nie usunięte, niebezpieczeństwo Heglowskiej metafizyki ducha – nie usunięte nie dlatego, byśmy się np. od razu skłaniali do przyjęcia ogólnej substancji duchowej, lecz po prostu dlatego, że milcząco czyni się tu podstawą nie uzasadnioną przez nic alternatywę. Sądzi się bowiem mimowolnie, że skoro podstawą wszystkiego nie jest indywiduum, to z pewnością musi nią być duch obiektywny. A wtedy obciąża się go wszystkim, nie licząc się z faktami, a tym samym dewaloryzuje się indywiduum. Jest to ludzkie, ale zasadniczo błędne. Nie ma fenomenów duchowych, które dałoby się zrozumieć wyłącznie jako fenomeny ducha obiektywnego – tak samo jak nie ma takich, które dałoby się zrozumieć wychodząc wyłącznie od indywiduum. Jest tak mianowicie dlatego, że nie ma ducha obiektywnego, który istniałby obok indywiduów – tak samo jak nie ma indywiduum, które istniałoby obok ducha obiektywnego. W obu przypadkach lot myślenia spekulatywnego ograniczają ostro fenomeny. Wszelkie tego i podobnego typu alternatywy są od początku błędne. Są wzięte z powietrza, nie z faktów. Mamy jedynie do czynienia z duchem empirycznym. A w nim, na całej linii, występuje tylko powiązanie i wzajemne przenikanie się indywiduum i ducha obiektywnego. A ponieważ termin „duch obiektywny” – trudny niestety do zastąpienia – jest już obciążony dziwacznymi wyobrażeniami, to właśnie takiej najrozsądniejszej ostrożności trzeba się tu trzymać.

Są też wreszcie w historii ducha pewne tendencje, by na pierwszy plan wysunąć ducha zobiektywizowanego. Sztukę jakiegoś czasu identyfikuje się np. z dziełami sztuki, które wydała; lub też przeważający typ dzieł literackich jakiegoś okresu uznaje się za właściwy w nim kierunek duchowy. Czyni się to wprawdzie tylko w praktyce przedstawiania, nie wyciągając konsekwencji zasadniczych; nie robi się z tego teorii. Ale mimo to, błąd jest w zarodku ten sam. Faworyzuje się jakąś podstawową formę bytu duchowego, zamiast mieć przed oczami splatanie się przeciwstawnych sposobów bycia. Okaze się jednak, że samodzielność obiektywizacji ducha jest pozorna.

b. *Wspólne utrzymywanie się duchowych form bytowych w jednej warstwie struktury warstwowej*

Jeżeli koordynację ducha osobowego, obiektywnego i zobiektywizowanego włączymy w ontologiczną perspektywę warstwowej struktury świata i jego kategoryalnych prawidłowości, okazuje się, że trzy formy bytowe ducha nie stanowią przedłużenia układu warstwowego, ani jedna drugiej nie nadają wyższej formy, ani się jedna nad drugą nie nadbudowują, lecz wspólnie, jako niepodzielna i konkretna jedność, należą do jednej i tej samej ontycznej warstwy bytowej, co więcej – dopiero poprzez swoje splecenie ją tworzą.

Przy całej odmienności, mają więc tę samą pozycję w świecie, a to oznacza, że wykazują ten sam stosunek do bytu psychicznego, organicznego i materialnego. W swoich szczegółach, stosunek ten kształtuje się oczywiście w każdym przypadku inaczej. Ale to, co zasadnicze pozostaje takie samo. Dla wszystkich trzech form bytowych ducha, jest to to samo bycie unoszonym i ta sama autonomia w zależności. Różna jest tylko treść autonomii. Dla wszystkich trzech form bytowych jest to również ten sam stosunek nadbudowania; wszystkie trzy są tworamii nieprzestrzennymi, nie mają za elementy ani atomów, ani komórek, nie są wyższym uformowaniem stanów lub procesów psychicznych. Pokazują jednak wspólnie to samo „spoczywanie” na tej samej strukturze warstwowej, nie występują jako twory unoszące się w powietrzu, a jeżeli usunąć im spod stóp fundament bytowy, upadają.

Wystarczy, gdy to równouprawnienie wyjaśnimy na jednym z wymienionych punktów. Najbardziej wątpliwe mogłoby się ono wydawać w przypadku bycia unoszonym. Wybierzemy je więc jako przykład. Jeżeli chodzi o jednostkową osobowość, nikt nie wątpi, że przytrafia się nam ona zawsze jako przywiązana do jakiejś istoty cielesno-psychicznej, niejako na niej osiadając, choć nikt nie twierdzi, że duchowy charakter osobowości jest z nią tożsamy. Stosunek staje się sporny dopiero przy duchu obiektywnym. Gdyby ten ostatni był nadrzędny wobec ducha osobowego jako warstwa – przy czym musiałby istnieć jako twór pod każdym względem wyższy – można byłoby po prostu stwierdzić, że jest on unoszony przez indywidualium duchowe, a za jego pośrednictwem spoczywa na ontycznej struktu-

rze warstwowej. Ale tak nie jest. Okazało się, że duch obiektywny nie jest ani nadrzędny wobec indywiduów, ani też nie jest ich podstawą, że raczej oba znajdują się w skoordynowanym wzajemnym uwarunkowaniu. W przypadku ducha obiektywnego musi więc chodzić o jakieś inne bycie unoszonym, specyficzne dla niego i niezapośredniczone.

Można je też łatwo wskazać. Duch obiektywny jest zawsze duchem żyjącego narodu lub grupy narodowej. Jest unoszony przez ciało narodu, istnieje i upada wraz z nim; wszystkie specyficzne cechy typu witalnego, czystego lub wymieszanego rodu, warunków życiowych i dziedzicznego typu psychicznego odgrywają tu rolę równie współokreślającą jak w przypadku indywiduum – tyle że na drodze równoważenia się właściwości indywidualnych wyłania się relatywnie stała przeciętna, która z wolna tylko odbiega w następstwie generacji od swojej postaci pierwotnej. Pod względem witalnym, indywiduum jest już nierozłącznie związane „życiem gatunku” i tak samo jest przez nie unoszone, jak jest jego nośnikiem. A więc duch historyczny, w którego wrasta indywiduum, jest od początku unoszony nie tyle przez indywiduum, ile przez życie rodowe.

Jeszcze większą swoistość wykazuje bycie unoszonym w wypadku ducha zobiektywizowanego. Obiektywizacje są możliwe tylko w jakiejś „materii”, w której odciska się treść duchowa. „Materia” pochodzi zaś zawsze z niższego typu bytu, tak jak ten typ bytu kieruje się zawsze do zmysłów. Przekonujących na to przykładów dostarcza sztuka. „Spoczywanie” ma tu więc zupełnie inną strukturę. Ale co do zasady, jest to to samo bycie unoszonym przez niższy sposób istnienia. Pojawia się tu jednak pytanie o jego swoisty rodzaj, właściwa zagadka obiektywizacji jako takiej, której rozwiązanie wymaga osobnego przebadania. Przybliżymy się do niej dopiero pod koniec naszej analizy.

c. Konsekwencje dla przebiegu rozważań

Tak samo jak z byciem unoszonym, jest z uwarunkowaniem „od góry” i z *novum*, resp. nakładającą się autonomią. Przy wszystkich trzech formach bytowych ducha jest to autonomia na wskroś swoista i o tyle inna, ale co do swojej pozycji wobec unoszącego funda-

mentu jest ona wszędzie tego samego rzędu i pokazuje ten sam stosunek nadbudowania. Poziom bytowy ducha jest więc we wszystkich trzech kierunkach taki sam.

Mamy więc do czynienia z jednolitym od początku problemem całościowym, w którym żadne zróżnicowanie nie może zniszczyć powiązania. Pod względem metodycznym jest to ważne o tyle, że na takiej to podstawie można bez obawy śledzić fenomeny jednostkowe, wchodzić nie tylko w naturalne trzy rodzaje podstawowych form i sposobów istnienia, lecz również wchodzić w ich bogate zróżnicowanie głębiej. Cechy kategoriałne można łatwo wydobyć z bardziej szczegółowych (*Besonderung*) grup fenomenów. W trakcie posuwania się naprzód, powiązanie wyłoni się samo z siebie. Jest to wynikiem wzajemnego splatania się kategorii. Niepodzielna całość bytu duchowego musi się wyłaniać całkowicie sama z siebie, i to tym bardziej, im bardziej w obrębie poszczególnych grup zjawisk uda się nam uchwycić rysy istotowe.

Jeżeli chcielibyśmy wyjść od tego, co wspólne, musiałyby to być dane osobno obok form zjawiskowych. Takiego obszaru dania wprawdzie nie brakuje, bowiem trzy formy bytowe ducha dane są w życiu zawsze wspólnie. Ale ten typ sposobu dania jest nieznaczony, nieprzejrzysty, przygniata nas przy nim wielka ilość zjawisk, gubimy się w nich nie uchwytując wyraźnych form. Jeżeli tylko próbujemy wnikać głębiej w strukturę, musimy się zaraz mimowolnie cofnąć do fenomenów cząstkowych. Duchowe indywiduum bez ducha wspólnotowego, w którym istnieje, jest abstrakcją, tym bardziej duch wspólnotowy bez indywiduum. Wytwór ducha wraz z samą duchową treścią jest wprawdzie czymś odrębnym, pozostaje jednak związany na trwałe z duchem żyjącym, jedynie dla niego jest tym, czym jest. Wszystko to nie tylko wiemy, mamy to też konkretnie przed oczami, niejako mocno to odczuwamy. Ale ta naoczność (*Vorausgehen*) i to odczucie nie stanowią jeszcze rozumienia i uchwycenia.

Charakterystyczne jest więc, że gdy zwracamy się do empirycznego życia duchowego, to przy całym powiązaniu form bytowych, tym co się pojawia na pierwszym planie, jest zróżnicowanie. Spojrzeniu naiwnemu nasuwają się zawsze najpierw osoby jako dane różnorodne jedności duchowe; widzeniu historycznemu

narzucają się, tak samo całkowicie same przez się, stany, wydarzenia i przemiany o większym wymiarze; nauce humanistycznej przedstawiają się same przez się dzieła duchowej twórczości. Zróżnicowanie całościowego przedmiotu jest więc również dane w odmienności wnoszonego przez nas nastawienia. Aby całościowy problem już na początku ocenić sprawiedliwie, musimy tylko uznać zróżnicowanie w jego istniejącej formie i posuwać się naprzód po zmienionych torach. Bowiem właśnie w zróżnicowanym opisie staje się pośrednio uchwytne to, co wspólne. Potwierdza się tu, tak jak często i w innych dziedzinach, że właśnie to, co zdaje się trudno uchwytne w swojej całości, staje się ujmowalne w swoim wewnętrznym zróżnicowaniu.

Jest to możliwe tylko o tyle, o ile wszystkie trzy formy bytowe ducha znajdują się od początku na jednym poziomie bytowym, posiadają tę samą zasadniczą pozycję w tym samym wspólnym świecie i wykazują te same podstawowe modi jednej warstwy bytowej. Dlatego też fakt, że istnieje taki jednolity poziom bytowy, na którym te formy istnieją i są nierozdzielnie powiązane – a więc poziom, który ma dostateczną przestrzeń, by obejmować ich przeciwieństwa, wszystko jedno, jak dalece się rozchodzą (*auseinanderführen*) – jest fundamentalnym momentem ontycznym dla wszelkich późniejszych badań. Ten fundamentalny moment jest zabezpieczony przez powyższe rozważania, choć jego konkretne uchwycenie wyłoni się dopiero poprzez szczegółowe określenia w trakcie analizy fenomenów.

6. Podstawowe określenia ducha żyjącego

a. *Życie duchowe a realność*

Wraz z omówieniem ontycznego stosunku warstwowego i pozycji, jaką w nim zajmuje byt duchowy, wyszliśmy już w znacznej mierze poza tradycyjne próby określeń – wszystkie one okazały się negatywne – i przeszliśmy do pozytywnych określeń podstawowych. Na razie są to wprawdzie tylko określenia bardzo ogólne i dlatego też niewiele mówiące, otwierają już jednak widok na konkrety.

W jednym jednakże punkcie potrzebne jest tu jeszcze ontologiczne wyjaśnienie. Idzie o wprowadzone pojęcie rzeczywistości. Pokazaliśmy, że zarówno duch osobowy jak i obiektywny jest „duchem żyjącym”, a wraz z tą wspólną formą bytową został im równocześnie przypisany modus bytowy „rzeczywistości”. Musi to budzić pewne wątpliwości, dopóki jeszcze nie wyjaśniliśmy, co ma być rozumiane przez rzeczywistość. W zwyczajowej terminologii filozoficznej nie jest to bowiem ustalone. Wymóg ten powoduje, że nasze rozważania muszą wyjść poza wspólne podstawowe określenia ducha, bowiem duchowi zobiektywizowanemu rzeczywistość już nie przysługuje. Gdy mówiliśmy o problemie „duchowej rzeczywistości”, mieliśmy już do czynienia z jednym takim określeniem, które rozdziela formy bytowe ducha, lub też, co na jedno wychodzi, z pierwszym i zasadniczym określeniem „duch żyjący”.

Nie można podać, czym jest rzeczywistość, przy pomocy definicji. Spotykane często utożsamienie z rzeczywistością jest błędne. Istnieje zarówno realna możliwość i realna konieczność, jak i realna rzeczywistość – i to obie w przeciwieństwie do samej tylko możliwości i konieczności istotowej. Nie można też rozumieć rzeczywistości jako tego, co dane, bowiem to, co dane, nie jest w ogóle modusem bytu, lecz tylko modusem przedmiotowości, tzn. bycia obiektem dla podmiotu. Jeszcze bardziej powszechny niż te dwa błędy, jest błąd trzeci, zgodnie z którym rzeczywistość to byt rzeczowy. Poparcia zdaje się mu dostarczać termin, względ na znaczenie słowa – jest on bowiem wzięty od *res*. Już jednak średniowiecze, poprzez swój realizm pojęciowy, przełamało to znaczenie. Termin został dzięki temu uogólniony. I w tym rozszerzeniu zatrzymał się.

Nie będziemy tu próbować czegoś niemożliwego. Nie jest nam potrzebne ścisłe „pojęcie” rzeczywistości, lecz tylko jednoznaczne określenie zakresu. By je osiągnąć, trzeba zaś tylko odeprzeć zawężenie terminu do bytu rzeczowego. Bowiem duch żyjący nie może być oczywiście realny, jeżeli rzeczywistość oznacza sposób istnienia rzeczy lub też tylko czegoś w rodzaju rzeczy (*Dingartige*). Jeżeli dokonamy takiego ograniczenia, wszystko, co nie jest fizyczne, cielesne, materialne, musielibyśmy uznać za irrealne – co prowadzi do wielkich trudności. W byciu organicznym, uformowane ciało musiałoby być np. czymś realnym, życie zaś czymś irrealnym. W człowieku „mięso

i kości” byłyby realne, ale już nie jego samopoczucie, działanie, praca, postępowanie wobec innych ludzi, tym bardziej oczywiście jego losy, sytuacje życiowe, miłość i nienawiść. Wielkie historyczne wydarzenia, rozwoju, kryzysy, zmiana epok, byłyby irrealne, realne zaś byłyby armaty i mięso armatnie.

Jasne jest, że jest to płaskie materialistyczne pojęcie realności. Ze względu na swoje konsekwencje, jest ono z gruntu nie do utrzymania, wyłącza bowiem z realności najważniejszą warstwę rzeczywistego życia ludzkiego. Wrzyna się w środek struktury świata i to zupełnie skośnie wobec rzeczywistości istniejących spoin bytu. Można oczywiście zdefiniować pojęcie realności w sposób dyktatorski, tak jak się „chce”, ale nie można przez nie pojąć świata.

Błędne jest bowiem mniemanie, że byt materialny ma pierwszeństwo co do sposobu istnienia. Równie błędne byłoby przyznawanie takiego pierwszeństwa psychice lub duchowi; duch ma prymat jako najwyższa warstwa bytowa, nie jest to jednak prymat co do wyższego sposobu istnienia (modalności). Tym, co jest głęboko charakterystyczne dla rzeczywistego świata, jest to, iż ma on „od dołu do góry” tylko jeden, jednolity modus realności i wiąże nim wszystkie heterogeniczne warstwy. Losy i sytuacje, działania i usposobienia (rzeczywiście żywione), historyczne powstawanie i przemijanie, są dokładnie tak samo realne jak rzeczy i stosunki rzeczowe, zdarzenia i oddziaływania fizyczne. Mają dokładnie tę samą twardość i kruchość istnienia, czasowość, przemijalność, jednorazowość, niepowtarzalność; stanowią równie realne moce, napędy lub przeszkody w naszym życiu. Czy chce się kierować procesem przyrodniczym, czy też fragmentem procesu historycznego, trzeba mieć do tego rzeczywistą „realną” moc; odmienna jest tylko treść mocy, nie zaś realne posiadanie lub nieposiadanie jako takie. Czy natykamy się na opór żelaza, czy też na opór istniejącej reguły, realność opierania się jest ta sama; odmienne jest tylko samo opieranie się. To, że tego co już się stało nie można zmienić – ani sprawić by się nie stało, ani też przywołać na nowo do terażniejszości – wynika z tego samego zawsze przywiązania realności do swojego określonego czasu, obojętne czy jest to ruch w kosmosie czy też działanie człowieka, los narodu, zaistniała niesprawiedliwość, chwila powodzenia i wielkości.

Jeżeli to wszystko powiązemy, musi się stać jasne, że w przypadku problemu bytu duchowego nie można uczynić kroku naprzód bez odpowiedniego pojęcia rzeczywistości. Wobec fenomenów odpowiednie jest zaś tylko takie, które obejmuje to, co materialne i immaterialne. Jedynie w ten sposób można zrozumieć wzajemne przenikanie się ducha osobowego i obiektywnego na jednym poziomie bytowym, choć tylko pierwszy ukazuje się w cielesno-widzialnych indywidualach; jedynie w ten sposób można też zrozumieć ontyczne bycie unoszonym i spoczywaniem, różnoraki wpływ sił fizycznych na życie duchowe i zmagania ducha, by je opanować. Zarówno ten wpływ jak i opanowywanie jest realne, nie inaczej niż spoczywanie i zmaganie. Jedynie w ten sposób można wreszcie zrozumieć warstwową budowę świata rzeczywistego: jest to jeden „świat realny”, uwarstwiony w szczeblowym układzie swoich form bytowych. Warstwa bytu duchowego jest najwyższa tylko co do treści i kategoryjnego kształtu. Nie posiada bledszego modusu istnienia niż warstwy niższe. To, że rzeczywistość (*Realitätscharakter*) jako taka – ani się w górnych warstwach świata nie zmniejsza, ani też nie zwiększa, lecz pozostaje taka sama – można określić jako podstawowe prawo modalne świata rzeczywistego. Tym, co się tu rzeczywiście zmniejsza, jest przewaga bytu materialnego. Nie ma to jednak nic wspólnego z rzeczywistością.

Na takiej to podstawie życie ludzkie i życie historyczne można rozumieć, w pełnym ich znaczeniu, jako procesy realne, nie dopuszczając nieporozumień naturalistycznych. Zakładają one realną strukturę istnienia, która obejmuje byt ożywiony i nieożywiony, psychiczny i niepsychiczny, duchowy i pozaduchowy, krótko mówiąc: jedność i całość realnego świata.

b. *Realność a indywidualność*

Z rzeczywistością wiąże się nierozdzielnie indywidualność. Nie są one jednak tym samym. Również to, co wielu jednostkom wspólne, jest wspólne w sposób realny – na tym polega jego ogólność. Ale ogólność jest realna tylko tam, gdzie jest wspólna realnym przypadkom jednostkowym. Żyjący duch nie jest nigdy czymś „tylko ogólnym”, tak jak się go np. ujmuje *in abstracto*, niezależnie od „przypadków”

i ich „liczby”. Nie jest więc również samą tylko jakością istotową (*Wesenheit*), *essentia*. „Ma” wprawdzie swoje rysy istotowe, ale nie „jest” ich zespołem (*Inbegriff*). Jest zawsze szczególnym „pośród” nich przypadkiem, czymś jednostkowym i jedynym w swoim rodzaju, czymś indywidualnym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie różni się też pod tym względem od rzeczy, organizmów, zdarzeń. Tyle, że jego indywidualność jest nieporównywalnie bogatsza, dlatego ma większe znaczenie. Indywidualność rzeczy jest dla nas obojętna, prześlizgujemy się nad nią zarówno w życiu jak i w nauce, choć w zasadzie jest to taka sama jedyność i jednorazowość. Ale indywidualność osób, jak również sytuacji życiowych, historycznych zdarzeń i przemian, jest dla nas ważna, bowiem obchodzi nas – a przez to staje się nasza – ich odrębność.

Indywidualność nie jest więc charakterystyczna jedynie dla ducha osobowego, jest właściwa również dla ducha historycznego. W każdym swoim historycznym położeniu jest on inny, nie wraca takim, jakim był kiedyś, jest jedyny i niepowtarzalny – bez uszczerbku dla ogólności i analogii, jakie mogą się w nim pojawić.

Łagodzi to wszystkie teorie, które chcą pojmować ducha obiektywnego jako coś abstrakcyjnie ogólnego lub też jako samą tylko „formę” – czysty eidos, w którym indywidua jedynie „uczestniczą”. Z punktu widzenia jednostek, duch obiektywny jest z pewnością wspólny dla nich wszystkich. Ale się do tego nie sprowadza. Widziany historycznie, jako zjawisko całościowe, które ma swój czas, jest na wskroś jedyny. Indywidualność jest niezależna od klasy wielkości tworu. Większe jedności są zawsze czymś wspólnym dla członów. Nie przeszkadza to temu, by w stosunku do innych tworów tego samego porządku były czymś na wskroś jedynym.

Duch historyczny jest w każdym przypadku jakościowo inny, nie inaczej niż jednostkowy człowiek. Każdy rozbiór na ogólności lub prawidłowości jest tu podejrzany z dwóch względów; 1. ponieważ nanosi myślowy schematyzm na to, co myślenie historyczne powinno pojmować jako coś jedynego; 2. ponieważ ten sam schematyzm musiałby się też w konsekwencji rozciągać na jednostkowe osoby. W życiu natykamy się też na schematyzację, uproszczone klasyfikacje ludzi według „typów” i zewnętrznych analogii. Jako *modus vivendi* jest to konieczne. Ale nikt nie będzie twierdził, że w taki to

sposób sprawiedliwie oceniamy osobowość. Właściwa indywidualność jest trudno dostępna, nie poznajemy jej po pojedynczych cechach, obojętne jak ostro uchwyconych. To, co podajemy w życiu za swoją znajomość człowieka, to tylko rutyna trafnych klasyfikacji. Ona zaś właśnie posługuje się analogiami i prześlizguje się nad tym, co rzeczywiście odrębne.

Powodem, który nas mocno trzyma i nie wypuszcza ze schematyzmu jest fakt, że wystarcza to w życiu, dopóki nie szukamy ludzkiej bliskości. Rutyna zakryła nam indywidualność.

c. Indywidualność a egzystencja

Z obydwoma podstawowymi określeniami realności i indywidualności wiąże się węższy sposób istnienia „egzystencji”. W ontologicznym języku pojęciowym, egzystencja stanowi przeciwieństwo samej tylko *essentia*. Egzystencję ma tylko to, co jednostkowe – „pod” swoją esencją; o tyle też jest w porównaniu z nią ograniczone, ma jednak wyższą określoność i sposób istnienia. Egzystencja nie jest identyczna z realnością, gdyż również to, co w indywidualiach wspólne, jest realne; tylko zaś to, co indywidualne jako takie, jest czymś egzystującym.

Żyjący duch ma więc egzystencję. Jest przez to ograniczony w określonej rozpiętości czasowej, egzystuje tylko w niej, poza nią nie. Rozstrzyga to o „życiu” ducha – również historycznego. Jest on dzięki temu uwolniony od neutralnej bladeści czegoś bezzczasowego. Pojawia się w strumieniu stawania – wypływa w egzystencję – i znowu w nim zanika.

Teorie grzeszą tu na dwa sposoby. Albo przypisują egzystencję tylko rzeczom; odpowiada to nie tylko materialistycznemu pojęciu realności, lecz również Arystotelesowskiemu pojęciu *συνολον*, do którego materia należy jako konieczny moment istotowy. Albo też za egzystujący uznają tylko byt duchowy, a odmawiają egzystencji bytowi rzeczowemu. Byt fizyczny trzeba jednak wówczas zredukować do zjawiska, co udaje się w metafizyce idealizmu. Równie opacznie zorientowane jest także pojęcie egzystencji pochodzące od Kierkegaarda. Zgodnie z nim, świat, w którym tkwi duch, nie egzy-

stuje, lecz istnieje tylko dla egzystującego ducha, przez co staje się jego własny.

Jedno i drugie jest chybione, co więcej, jedno i drugie zawiera ten sam podstawowy błąd: założoną alternatywę bytową materii i ducha. Tylko rozstrzygnięcie w obrębie tego grubo uproszczonego przeciwstawienia wypada odmiennie. Ale właśnie egzystencja, rozumiana w prosty ontologiczny sposób, jest wspólna bytowi materialnemu, ożywionemu, psychicznemu i duchowemu. Jeżeli znosi się tę wspólność, znosi się też nieuchronnie wspólność realności i indywidualności – ponadto także wspólność czasowości; powiązania układu warstwowego stają się zamglone, obraz świata przesłonięty.

Człowiek egzystuje i rzecz egzystuje. Egzystują wprawdzie w bardzo różny sposób. Ale egzystują razem w jednym egzystującym świecie. Sama egzystencja jest ta sama. Dopuszcza nieograniczone zróżnicowanie egzystującego. Tylko tak jest możliwa sytuacja, że na swoim poziomie bytowym człowiek napotyka rzeczy.

d. *Egzystencja a czasowość*

Kolejnym momentem, który łączy ducha żyjącego z bytem pozaduchowym, jest czasowość. Wiąże się to znowu nierozdzielnie z realnością, indywidualnością i egzystencją. Błędny jest pogląd, że tylko to, co przestrzenno-czasowe, jest realne. Wszystko, co czasowe jest realne, również to, co nieprzestrzenne; a wszystko, co realne, jest czasowe; co naturalnie nie oznacza, że realność i czasowość są tym samym. Pokrywają się tylko co do zakresu. To samo odnosi się do czasowości i indywidualności, czasowości i egzystencji. Jakości idealne (*Wesenheiten*) są bezczasowe. Ale jakości idealne nie są ani indywidualne, ani też nie egzystują. Żyjący duch nie jest jakością idealną. Jest więc w czasie, powstaje i przemija, egzystuje tylko w określonym przeciągu czasu. Cechuje go więc, zarówno jako osobowego jak i jako historycznego, skończoność całej realności. W każdej swej postaci nie tylko się zmienia, lecz także powstaje i dochodzi do kresu, rodzi się i obumiera.

Choć fakt ten wydaje się prosty i jest również uwzględniony w naturalny sposób w myśleniu historycznym, to jednak nawet tutaj trzeba zwalczyć pewne przesady, i to w trzech kierunkach.

1. Są takie teorie metafizyczne, które odmawiają duchowi czasowości. Stoi za tym albo wiara w nieśmiertelność, albo też ignorowanie indywidualności. To drugie jest charakterystyczne dla teorii logiczno-idealistycznych, to pierwsze dla scholastycznego sposobu myślenia kierunku awerroistycznego. Ten ostatni, w poglądzie, że w czasowość wchodzi duch dopiero poprzez ciało (reprezentowanym ostatnio także przez Schelera), spotyka się ze starożytną nauką o wędrówce duszy, przy czym zakłada się tu, że w sobie duch jest bezczasowy. Dałoby się to może utrzymać, gdyby duch nie był równocześnie rozumiany jako żyjący i egzystujący, co prowadzi nieuchronnie do sprzeczności. Wewnętrzna trudność ujawnia się, gdy w metafizycznym założeniu pójdzie się jeszcze krok dalej i ujmie ducha jako coś pierwotnie ogólnego, istotowego i idealnego, tzn. jako platoński $\alpha\epsilon\iota\ \omicron\upsilon$. Za tym szeroko niegdyś rozpowszechnionym poglądem przemawia jeszcze uczuciowa ocena, że „to, co wieczne” jako takie jest czymś wyższym i doskonalszym. I to jest właściwe podłoże, na którym wyrasta każdy taki sposób przedstawiania. Przez to wszystko oddalamy się jednak radykalnie od tego, co dane – tak dalece, że nie da się już z tym w ogóle dyskutować w sposób naukowy.

2. Obraz wypada nie mniej opacznie, gdy – na odwrót – wszelką czasowość zastrzega się dla ducha, tak jakby był materialny, organiczny itd. nie był równie czasowy. Nie można wówczas obejść konsekwencji, że rzeczy otrzymują swoją czasowość od ducha, mianowicie od podmiotu, są bowiem rozumiane jako świat „podmiotu”. Konsekwencję tę wyciągało często myślenie idealistyczne i subiektywistyczne. Taki pogląd na świat mści się jednak na duchu, gdy doświadcza on w życiu oporu rzeczy i ich związania czasem. Czas nie jest kategorią wyłącznie duchową. Powstawanie i przemijanie w czasie, trwanie i nieodwracalny porządek następstwa są duchowi i rzeczom wspólne, są takie same w procesie przyrodniczym i w procesie historycznym. Odmienne są tylko szczególne formy powstawania i przemijania, utrzymywania się i następstwa.

3. Błąd staje się jeszcze większy, gdy rzeczom pozwala się wprawdzie na „ich” czas, ale dla ducha postuluje się jakiś inny. Stało się to w naszych czasach obiegowym sposobem przedstawiania. Czas, w którym żyje człowiek, wydaje się zupełnie różny od czasu, w ja-

kim krążą planety. Ten drugi zdaje się homogenicznym, jednostajnym przepływem, ten pierwszy nieustanną antycypacją nadchodzącego i przechowywaniem minionego. Odmienność ta, i jeszcze kilka innych, rzeczywiście istnieje. Ale nie jest to odmienność czasu jako takiego, lecz odmienność w zachowaniu się bytu w czasie. Jeżeli zachowanie się w czasie chcemy określać jako „czasowość” tego, co jest w czasie – co naturalnie jest zawsze nieporozumieniem – można zapewne mówić o odmiennej „czasowości”. Egzystujący duch zachowuje się w czasie faktycznie inaczej niż rzecz, zdarzenie przyrodnicze czy istota żywa. Ale przy wszelkiej odmienności, jest to zachowanie w tym samym czasie.

e. Ontyczna jedność czasu we wszystkich warstwach rzeczywistości

Dowód na to leży w prostym fakcie, że procesy każdego rodzaju bytu przebiegają nie tylko równocześnie obok siebie, lecz także w siebie wnikają, a w złożonych formach realnych wydarzeń – zarówno w zdarzeniach życia osobowego jak i historycznego – nierozdzielnie się ze sobą wiążą. Proces psychiczny koegzystuje w tym samym ogólnym przebiegu czasowym z procesem mechanicznym i chemicznym, duchowy z organicznym. Czas nie wytycza granicy między warstwami bytowymi, wytycza ją tylko przestrzeń; a czasowość wiąże się z przestrzennością w tak niewielkim stopniu jak realność i indywidualność. Czasowość dopuszcza procesy realne każdego typu. Homogenicznie je łączy, a dzięki temu jest ontycznym poziomem ich wzajemnego powiązania. Tylko dzięki temu nasze poznanie może iść na bieżąco za wydarzeniami, bez względu na to, czy są to ruchy na niebie, czy też rozwój warunków społecznych, w jakich żyjemy. Tylko dzięki temu duchowa inicjatywa może wnikać w procesy naturalne, jak się to dzieje w każdym opanowywaniu przyrody, technice i pracy produkującej. I tylko dzięki temu można zrozumieć, że szwankowanie cielesnego samopoczucia wpływa na życie duchowe, przenika je, niszczy, rozprasza. Podstawowym dla tego warunkiem jest równoczesność, zakorzenienie w *jednym* strumieniu czasowym. Równoczesność tego, co pod względem ontycznym heterogeniczne, jest bowiem możliwa tylko wtedy, gdy wszystkie rodzaje i procesy są skupione w jednym i tym samym czasie.

Bardzo plastyczną ilustracją jest historyczne określanie czasu, i to nie takie, które jest dokonywane dopiero w późniejszej chronologii historyka, lecz takie, którego dokonujemy na bieżąco, już w trakcie samych wydarzeń. Jego miarami są dni, miesiące, lata, stulecia. Jedności, które leżą u ich podstaw, nie są wzięte z procesu historycznego, lecz z kosmiczno-mechanicznego. Dni i lata są bowiem obiegami kosmicznymi, obojętne czy się je rozumie po ptolemejsku, po kopernikańsku, czy też tylko w sposób naiwno-empiryczny. Górują one nad przebiegami historycznymi jedynie ze względu na swoją monotoność. Właśnie dlatego według nich lokalizujemy czasowo zdarzenia niemonotonne. Byłoby to niemożliwe, gdyby nie był to identyczny przebieg czasowy, obejmujący każde zdarzenie, nawet najbardziej heterogeniczne.

Aby zrozumieć świat duchowy, istotne jest więc zrozumienie, że istnieje tylko „jeden” czas i że dla wszystkich warstw rzeczywistości jest on identyczny. Czas jest wspólną kategorią podstawową dla wszystkich warstw rzeczywistości. Stoi pod tym względem w jednym szeregu z rzeczywistością, indywidualnością i egzystencją. Okazało się, że w systemach metafizycznych każde z tych określeń traktowano jednostronnie; wykorzystywano jedno po drugim, by odróżnić ducha od materii. Wszystkie te usiłowania speliły na niczym. Nierozumnością jest szukać odmienności tego, co bez wątpienia zasadniczo różne, tam, gdzie jej nie ma, wnosząc sztucznie granice tam, gdzie nie istnieją. Granic i odmienności jest dostatecznie wiele, nie musimy się obawiać ich braku. Ale musimy je uzyskać z fenomenów.

7. Kategorialne odrębności

a. *Czasowość a procesualność*

Z momentem czasu wiąże się następnie moment procesualności. Nie jest on z nim identyczny, jest czymś więcej niż tylko samym „byciem-w-czasie”. Również to, co trwa, jest w czasie, ale w nim nie przebiega, proces zaś przebiega. Procesualność jest czasowością przejawiającą się w samej formie bytowej. Czas jest przepływem, niepowstrzymanym przebiegiem; a wszystko, co jest w przepływie, samo staje się przepływem, przyjmuje formę bytową niepowstrzy-

malnego przebiegu. Jest więc nie tylko „w” przepływie, lecz samo „jest” przepływem.

Tak jest z rzeczami. Nie tylko powstają i przemijają, są raczej samym tym powstawaniem i przemijaniem. To, że rzeczy ukazują się nam jako stałe, wynika tylko ze sposobu dania. Rzeczowy obiekt zmienia się o wiele wolniej niż podmiot, dzięki czemu ukazuje się mu substancjalnie. W rzeczywistości to, co nazywamy rzeczą, jest tylko relatywnie stabilnym stadium procesu. To samo odnosi się do świata cielesnego, systemów kosmicznych, atomów. Wszystkie one nie są czymś obok procesu, lub też tylko „w” nim, lecz same są w istocie procesem. Tyle, że człowiek widzi je inaczej niż procesy, bowiem nasze kategorie naocznościowe dostosowane są do ciasnoty życia praktycznego.

Również „życie” jest procesem. Istota żywa, organizm, nie są czymś obok procesu, lecz same są procesem. Żadna forma żywa nie istnieje inaczej jak w procesie tworzenia form, resp. w procesie rozkładu form. Morfologiczna i fizjologiczna strona całości stanowią tylko jeden z aspektów człowieka. Podobnie jest w wypadku psychiki; tu tym bardziej wszystko jest przepływem.

Odnosi się to również do żyjącego ducha. Nie tylko tkwi on w procesie, on sam „jest” procesem. Tę właśnie prawdę zawiera stwierdzenie, że duch istnieje tylko w swoich dokonaniach (*im Vollzuge*). Tu ma swoje źródło to, co nazywamy ruchliwością i życiem ducha. Jak widać, jest to źródło, które jest mu wspólne z całą rzeczywistością – tak samo jak indywidualność i czasowość – i o tyle należy jeszcze do określeń podstawowych. Nie zapominajmy tylko, że jest to bardzo szczególny rodzaj ruchu i życia. Odrębność nie polega tu jednak tylko na istocie samej ruchliwości, lecz także na istocie jej wewnętrznej przeciwwagi, utrzymywania się. W nim można uchwycić swoistość ruchu i życia, jakie występują w duchu.

Życie duchowe, zarówno prywatno-osobowe jak i historyczne, nie jest ani tylko poruszane (*Bewegtwerden*), ani też nie jest tylko procesem tworzenia form. To pierwsze dzieli z bytem materialnym, to drugie z bytem organicznym. Duch jest ponadto wewnętrzną, spontaniczną przemianą, nieustannym poszukiwaniem i znajdowaniem nowego kształtu, nie jest przywiązany do typiki form, która, tak jak organiczna, pozostaje w indywidualuach stała i odtwa-

rza się tylko na drodze ustawicznego odmładzania lub też zmienia się wolno jedynie pod naciskiem zmienionych warunków. Duch ma wolność samokształtowania się w zupełnie innej mierze, i to zarówno na małą jak i na wielką skalę, zarówno w jednostkowej osobie jak i w zbiorowym duchu czasu. To, co wyrasta w jego królestwie na coś szczególnego i wielkiego, jest zawsze jedyne w swoim rodzaju i nie wraca. Duch nie jest wyższym uformowaniem tego, co dane, lecz wolnym ukształtowaniem, które się nadbudowuje, twórczą zmianą, która nie ma w świecie równej.

b. *Procesualność a identyczność*

W istocie każdej przemiany i każdego przekształcenia leży, że istnieje w nich coś, co się nie zmienia. Bez tego nie jest to w ogóle zmiana czegoś, lecz tylko powstawanie z nicości i przechodzenie w nicłość. Filozofia przedsokratejska osiągnęła rozeznanie, że w świecie nie ma powstawania z nicości i przechodzenia w nicłość. Ta negatywna strona rozeznania pojawia się w dojrzały sposób u Parmenidesa; pozytywna dochodzi do głosu u Heraklita: wszystko jest tylko przemianą czegoś, co pozostaje identyczne, jedno przechodzi zawsze w drugie, droga w byt i z bytu – obrazowo „droga w górę i w dół” – jest jedna i ta sama, powstawanie jednego i przemijanie drugiego to „jeden” proces.

O ile chodzi o procesy przyrodnicze, tkwią tu korzenie idei substancji. Tam, gdzie coś się zmienia, tam także coś trwa. Nawet jeżeli abstrahować od utrzymywania się materiału, to w przepływie trwa przecież przynajmniej sam przepływ. Jego dynamika jest bezwładna. Wszelka realność ma swoją gwarancję w trwaniu procesu i jego prawidłowości. Przepływ rzeczy jest niezawodny dzięki swojej bezwładności, utrzymuje się w swoich formach w równowadze, dopóki go nic nie powstrzyma. A jaka siła świata mogłaby go powstrzymać?

Królestwo życia organicznego ma inną formę trwania. Pojedynczy organizm jest kruchy, zagrożony. Życie gatunku utrzymuje się jednak, odtwarza. Śmierć indywiduum jest równoważona i prześcigana przez reprodukcję. Trwanie nie ma tu formy subsystemy – nie trwa coś niezmiennie identycznego – lecz formę superegzystencji, tzn. procesu życiowego wyższego rzędu, który unoszony

przez powstawanie i przemijanie indywiduów, rozgrywa się poza i ponad nimi.

Inaczej jest z przemianą ducha. U jego podstaw nie leży ani substancja, ani też nie odtwarza się on nigdy jako to, czym był. Nie trwa ani na sposób mechaniczny poprzez bezwładność, ani też na sposób organiczny poprzez reprodukcję. Pozostaje jednak ze sobą identyczny, przeżywa swoją przemianę, inaczej nie byłaby to bowiem rzeczywista przemiana. Duch ma swoją własną kategoriałną formę identyczności. Charakteryzuje ją to, że identyczność nie przypada mu ani sama przez się, ani poprzez pasywną równowagę, ani też poprzez prawa, które by nim przemożnie rządziły, lecz musi ją zawsze dopiero wytworzyć i niejako spontanicznie jej dokonać. Duch musi się dopiero ze sobą zidentyfikować – i to ponad dystansem czasowym i swą wewnętrzną przemianą. Jego trwanie to spontaniczne zachowywanie siebie, odpowiadanie-za-siebie lub też pozostawanie-sobie-wiernym. Duch nie potrzebuje żadnej władającej nad nim lub pod nim siły, która by go zachowywała przy sobie. Ma on jedyną w swym rodzaju władzę zachowywania siebie przy sobie – lub też, naturalnie, nie zachowywania siebie, zatracania się. Jego utrzymywanie się i jego identyczność są zdane na wolność.

Znamy to już dostatecznie z naszego własnego postępowania i zachowania. Gdy człowiek coś obiecuje lub uzgadnia, to ręczy tym samym za siebie, i to za siebie przyszłego i zmienionego. Identyfikuje więc siebie teraźniejszego z sobą przyszłym, którego empirycznie jeszcze nie zna i którego będzie w każdym razie dopiero doświadczać – być może ku swemu zaskoczeniu. Nikt nie może wiedzieć, jak będzie sądził lub odczuwał po roku, a cóż dopiero czego będzie pragnął; przeciwnie, może z góry wiedzieć, że będzie odczuwał i pragnął inaczej. Ale ponad tą swoją, uświadamianą sobie przemianą, może za siebie ręczyć: ma moc, by za siebie odpowiadać, dzięki czemu uzależnia swój przyszły czyn nie od pragnienia przyszłego, lecz od teraźniejszego. A potem, gdy idzie już o dotrzymanie obietnicy, to jest to ta sama identyfikacja ze sobą, tyle że wsteczna, ze sobą dawniejszym. Nic człowieka nie zmusza, pragnienie teraźniejsze może on uczynić ważniejszym od dawnego, ale wówczas porzuca siebie, nie identyfikuje się z sobą. Jego działanie zdane jest na wolność. Godne uwagi jest zaś to, że człowiek w ogóle „może”,

gdy się już rzeczywiście zmienił, zachować siebie jako coś identycznego.

Tak jak można się identyfikować z wyrażonym niegdyś pragnieniem, tak można też ze swymi dawniejszymi celami i zamiarami, z dawniejszymi nastawieniami, błędami, winą, dawniejszymi sympatiami, osobowym zaufaniem, miłością. W miarę takiej identyfikacji wytwarza się faktycznie identyczność własnej osoby. Niejednemu jedność bytu osobowego nie przypada, jedność ta zależy zawsze od wkładu, od odpowiadania za siebie, od mocy dokonywania wewnętrznej syntezy tego, co porozrywane pośród przemiany. Na mocy tej opiera się całkowicie osobowość, moralny charakter, indywidualny ethos człowieka. Wraz z nią trwa i upada duchowa jedność człowieka.

Coś podobnego można też wykazać w życiu ducha historycznego. Również on może siebie zachować lub porzucić, zjednoczyć się ze sobą ponad czasem lub też rozwiać się pośród zmienności. Tam, gdzie rozwija się historyczna wielkość, tam dzieje się to zawsze na gruncie pozostawania-sobie-samemu-wiernym. Do szczytów może się wnieść tylko to, co trzyma się swojej podstawowej tendencji. Nawet duch obiektywny jest jeden i identyczny tylko o tyle, o ile potrafi się ze sobą identyfikować, w przód i wstecz.

Duch jest tą realnością, która ma moc zapanowania nad swoim byciem-w-przepływie. Jest procesualny jak cała realność, a tylko formy zmiany są inne, ale identyczności w zmianie nie dzieli on z żadnym innym bytem. Jest ona czymś dla ducha swoistym, jego przywilejem.

c. Identyczność a skończoność

Kolejnym momentem, który wynika z czasowości, jest skończoność. Również ją dzieli duch z rzeczami, organizmem, psychiką. Skończoność jest istotowym atrybutem całej realności. Jej granicami w byciu są granice czasowości. Powstawanie bowiem i przemijanie to już początek i koniec.

Moment ten trzeba oddzielić zupełnie od pytania, „jak” duch powstaje i przemija. Istotne jest przede wszystkim tylko to, „że” powstaje i przemija – to czysto empirycznie, przed naszymi ocza-

mi, jako duch osobowy. W każdym człowieku wzrasta i umiera. A ponieważ między jednym i drugim rozpościera się tylko ograniczona rozpiętość czasu, duch nie może się zaś rozwijać z dowolną szybkością – bowiem nic nie zostaje mu podarowane, wszystko musi wypracować własnym wkładem – zawiera się w tym również ograniczenie możliwego indywidualnego poziomu rozwoju. Poziom ten waha się faktycznie w szerokich granicach, ale skończoność pozostaje w zasadzie zawsze ta sama.

Początek i koniec ducha osobowego są związane z życiem organicznym, narodzinami i śmiercią. Duch osobowy nie może być przekazany z indywiduum na indywiduum – w każdym musi powstać na nowo, tak jak życie psychiczne. Świadomość nie jest przenośna. Duch osobowy jest zaś przywiązany do świadomości, nie może się od niej oderwać. Inna jest pod tym względem sytuacja ducha obiektywnego.

Na tyle początek i koniec są określane przez bycie unoszonym przez organizm. Ale istnieje też ograniczenie wewnętrzne. Duch wie dzie życie szczególnego rodzaju, ma ono swoje specyficzne krążenie. Duch wzrasta na określonych zadaniach do pewnego poziomu; potem zaś sam się wstrzymuje, jego moc działania jest wyczerpana, żyje z tego, co już osiągnął, a w tym wygasza się jego żywotność. To wyczerpywanie-się jest właściwe zarówno dla ducha jednostkowego jak i dla ducha wspólnoty. W obu przypadkach jest to to samo obumieranie.

Życie ducha zna jeszcze trzecią formę „końca”. Duch żyje tylko w przemianie, w nieustannym przekształcaniu się. Wewnętrznym warunkiem przemiany jest zaś, jak się okazało, moc identyfikowania się ze sobą. Ta jednak jest ograniczona. Przemiana może ją przekroczyć, duch przestaje być wówczas przemianą, przechodzi w powstanie czegoś nowego, nie identyfikującego się już ze starym; powstanie takiej jego nowej postaci jest przeminięciem starej, jej końcem. Jedność burzy się, duch rozwiewa się, rozpada, porzuca siebie. Tak rozumiany wewnętrzny zmierzch ducha ludzkiego zachodzi już za czasu życia; taki wewnętrzny zmierzch, samodestrukcyjna historycznego ducha wspólnoty, zachodzi również wówczas, gdy naród przekroczył już swój punkt szczytowy i znika za życia z pola historii.

d. Stosunek ducha do przestrzenności

Ponieważ świat realny, w którym żyje duch, jest na swoich niższych szczeblach przestrzenny, duch się zaś na nich opiera, stosunek do przestrzenności jest dla ducha rozstrzygający, choć sam duch nie jest przestrzenny. Jest to stosunek na wskroś pozytywny, i to pod dwoma względami.

Po pierwsze, można powiedzieć: istota duchowa, choć sama jest nieprzestrzenna, musi jednak panować jakoś nad przestrzennością. Żyje w świecie przestrzennym, choć jej życie nie jest przestrzenne. Przestrzeń nie jest kategorią realną ducha, jest natomiast jego kategorią naocznościową. Duch nie może żyć bez świadomości przestrzenności i bez orientowania się w niej. Jedno i drugie ma on dzięki właściwej mu przestrzeni naocznościowej. Ta nie musi być ściśle identyczna z przestrzenią jako realną kategorią świata rzeczy. Wystarczy, że jest ograniczonym i zdeformowanym obrazem (*Gegenbild*) przestrzenności realnej.¹

A po drugie, w sposób pośredni, żyjący duch jest również związany przestrzenią realną – taki jest sens stwierdzenia, że jako nieprzestrzenny żyje on jednak w świecie przestrzennym. Przestrzenne związanie jest czymś całkowicie innym niż przestrzenne uformowanie lub przestrzenna lokalizacja. Prawidłowo rozumiane, jest czymś zupełnie elementarnym i nie stanowi [wcale] zagadki. Jest prostą funkcją ontycznego bycia unoszonym. Poprzez swoje „spoczywanie”, duch jest przywiązany do nośnika organiczno-cielesnego, a poprzez niego również i do bytu materialnego. One oba są zaś bytem przestrzennym. Gdyby istniał duch „unoszący się w powietrzu”, który mógłby istnieć bez fundamentu bytowego, byłoby zupełnie inaczej;

¹ Nie ma tu miejsca, by tego dowodzić; jest to zadaniem – sięgającej do źródeł problemu – nauki o kategoriach. To samo odnosi się do następnych rozważań. Zauważmy tu jedynie, że całkowite utożsamianie kategorii poznawczych (lub kategorii naocznościowych) z kategoriami realnymi jest błędne. Pomiedzy obydwoima istnieją zasadnicze różnice, ich wydobycie jest zadaniem analizy kategoryalnej. Ten stan rzeczy pozostawał tak długo zakryty tylko dlatego, że z trudem podejmowano dotąd teorię kategorii poza ramami teorii poznania. Rozstrzygającychostępów dostarcza jednak ontologiczne pole problemu. Por. na ten temat *Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1925, rozdz. 48 i 49.

i tak to właśnie przedstawiały go zawsze teorie idealistyczne i metafizyczne. Ale na tym polegał ich błąd. Doświadczenie nie zna bowiem ducha „unoszącego się w powietrzu”. Musimy się trzymać wyłącznie ducha empirycznego.

Tak rozumiane przestrzenne związanie ducha jest czymś na wskroś konkretnym i znanym. To, że żyję w określonym mieście, oznacza dla mnie jako indywiduum duchowego, że bardzo konkretne czynniki, dane wraz z tym miastem, tą ludnością, tym klimatem, tą okolicą, tymi warunkami życia i pracy, określają mój rozwój duchowy. Jest przez to w istocie współformowany mój horyzont życiowy i naukowy, mój obraz świata, co więcej, perspektywa, w jakiej widzę resztę świata przestrzennego. Mogę wprawdzie, już duchowo uformowany, wznieść się ponad to, nawet bez przestrzennego oddalania. Poprzez związanie przestrzenią jestem przywiązany do tego miejsca jako istota cielesna, nie zaś jako duchowa, pod względem duchowym nie jestem w ogóle związany przestrzenią. Ale z pewnością tkwi we mnie rozwój, który przyjąłem pośród uwarunkowanych przestrzenią nacisków i wpływów. Nie mogę się ich później pozbyć, nie mogę ich zamienić na inne. Popelniamy błąd, gdy wychodząc od idei wolnego w sobie od przestrzeni ducha, przedstawiamy je jako wobec niego zewnętrzne. To, co formowało ducha w procesie rozwojowym, pozostaje dla niego istotne. Nie oznacza to jednak, by był on przestrzenny.

Każde duchowe indywiduum jest przywiązane do życia indywidualno-organicznego, na całe życie i nieuchronnie. Pole swobody ruchów, jakim indywiduum dysponuje w danym miejscu, kształtuje pierwotny horyzont duchowy. Każde spostrzeżenie jest przywiązane do najbliższego przestrzennego otoczenia. Istnieje tylko spostrzeżenie z jakiegoś punktu przestrzennego, każde spoglądanie w świat jest zawsze perspektywiczne. To samo dotyczy doznań, doświadczeń, losu, który kogoś spotyka, również wewnętrznego. Kto jest wobec kogo przyjazny lub wrogi, kogo się kocha, w jakie historyczne ruchy jest się wciągniętym, w czym jest się zmuszonym zająć stanowisko, co więcej, co w ogóle kogo porusza i obchodzi, wszystko to należy w dużej mierze od tego, „gdzie” żyjemy, z kim się przes-
.rzenie stykamy, w jakiej lokalnej ogólnej sytuacji politycznej się znajdujemy.

Wzniesienie się ponad to związanie przestrzenią jest możliwe tylko w pewnych granicach. W ogóle jest zaś możliwe, bo związanie nie tkwi w duchu jako takim, lecz w unoszącym fundamencie bytowym. Sam duch, przy swym związaniu przestrzenią, pozostaje nieprzestrzenny.

e. *Przestrzeń naocznościowa i czas naocznościowy*

Twierdzenie, że duch wchodzi w czas poprzez ciało, okazało się fałszywe. Czas jest realną kategorią ducha, przysługuje mu od początku i bezpośrednio. Przestrzeń zaś nie jest jego kategorią realną, jest mu właściwa tylko pośrednio, a w gruncie rzeczy w ogóle nie jemu samemu. Obowiązuje zatem twierdzenie, że w przestrzeń wchodzi duch tylko poprzez ciało.

Kategoriemi naocznościowymi ducha są jednak obie, i przestrzeń i czas. Pośród ich form porusza się nie tylko spostrzeżenie, lecz także wyobrażenie, myśl, fantazja. Ma to o tyle szczególne znaczenie, że w tych formach naocznościowych duch ma nieograniczoną wolność ruchu, jakiej nie ma bynajmniej względem realnego czasu, w którym żyje i realnej przestrzeni, do której go przywiązuje ciało. Nikt nie może się realnie oderwać lub przesunąć z punktu czasowego, w jakim właśnie żyje; nikt nie może wrócić do przeszłości, nikt nie może znaleźć się w przyszłości. Każdy jest związany jednostajnym przepływem czasu, jest przezeń prowadzony, nie może go ani przyśpieszyć, ani zatrzymać. Nie posiada własnej ruchliwości w czasie, jest tylko poruszany. Dzieli ten los z rzeczami, z całą realnością. Ale w czasie naocznościowym porusza się w sposób wolny, myśl zatrzymuje się bez przeszkód nad przeszłością, a w granicach przewidywalności – nad przyszłością. Duch uobecniająco przedstawia sobie (*vergegenwärtigen*) zarówno to, co czasowo bliskie, jak i to, co dalekie. Ale sam pozostaje przy tym niewzruszony w swojej realnej terażniejszości. W swej formie naocznościowej ma więc wolność sytuowania się ponad realnym czasem, do którego należy. Ale owo sytuowanie się ponad czasem jest irrealne i nie narusza jego czasowego związania.

To samo odnosi się do przestrzeni naocznościowej i do przestrzeni realnej. Wprawdzie to, co jako przestrzenne jest w przestrzeni, nie

jest nią związane w taki sam sposób, w jaki jest związane czasem. Przestrzeń nie ma własnego ruchu, nie unosi ze sobą tego, co w niej jest – pozostawia pole dla jego własnego ruchu, jest właściwym polem ruchu czegoś ruchomego. Ale przestrzeń ruchu w wyznaczonym czasie jest ograniczona. Duch, związany cielesnie ze swoim ograniczonym przestrzennie horyzontem spostrzeżeniowym i doznaniowym, ma realnie tylko swobodę ruchów ciała. Człowiek wędruje, podróżuje, poznaje kraje i narody, lecz poprzez doznanie przypisany jest zawsze do miejsca, do którego się udaje. Ale w wyobrażeniu, w myśli, w fantazji, nie jest doń przywiązany. Panuje tu inne prawo. Dzięki kategorii naocznościowej ma wolność, by zatrzymać się duchem tam, gdzie chce; w wyobrażeniu sytuuje się ponad przestrzennym związaniem, któremu podlega ze względu na cielesność. To sytuowanie się ponad jest jednak irrealne i nie przesuwa go z rzeczywistego w danej chwili miejsca.

W swoim realnym przywiązaniu do czasu i przestrzeni, duch stoi ponad nimi; przy całym jednak staniu ponad nimi, pozostaje w nich uwięziony. W [czaso-przestrzennych] wymiarach świata duch wie-dzie podwójne istnienie, powracają w nim bowiem jako jego własne. Władza i wolność, jakie ma w swoich kategoriach naocznościowych, to jego przewaga w świecie – nad wszystkim, co jest uwięzione w przestrzeni i czasie w inny niż on sposób. A mimo to przewaga ta nie likwiduje jego realnego bycia uwięzionym.

f. Nieprzestrzenność i nierzeczowość

To, co z niejaką racją, choć opacznie, nazywano ponadzmysłowością ducha – opacznie, bowiem myślano tylko o „zmyśle zewnętrznym” – jest w rzeczywistości jego nierzeczowością. Ta zaś jest dana wraz z nieprzestrzennością, choć nie jest z nią identyczna.

Tu właśnie tkwi podstawowy moment kategorialny, który od-dziela byt psychiczny i duchowy od bytu materialnego i organicznego. Tym, co je łączy, jest czasowość, bycie-w-jednym-czasie, przynależność do ogólnego nurtu wydarzeń; tym, co je rozdziela, jest przestrzenność. Procesy materialne i organiczne są przestrzenno-czasowe, psychiczne zaś i duchowe są tylko czasowe. Obie podstawowe formy procesualności są tylko w jednym wymiarze homo-

geniczne, równoległe, bezpośrednio ze sobą powiązane; w pozostałych wymiarach są heterogeniczne, przebiegają względem siebie ukośnie, bez styczności. Każda struktura realna, która przekracza tę granicę warstwową, jest nierzeczowo-czasowa.

Wynikają stąd wszystkie inne, bardziej szczegółowe, konsekwencje, które dotyczą procesualnego bytu ducha żyjącego, zwłaszcza zaś te, które odnoszą się do procesualnego bytu ducha historyczno-objektywnego. Stosunek ten uwzględnia zarówno zależność w byciu unoszonym, jak i autonomię. Cała specyfika i swoisty kształt ducha obraca się w kręgu ponadrzeczowości, spoczywa jednak nieusuwalnie na rzeczowym fundamencie bytowym. „Spoczywanie”, choć jest to obraz przestrzenny, nie jest spoczywaniem przestrzennym; związanie przestrzenia, jakiemu duch podlega poprzez ciało, nie jest związaniem przestrzennym. O jedności realnego świata stanowi tylko czas i procesualność. Przestrzeń i czas nie są równowartościowymi kategoriami realności. Czas jest bardziej fundamentalny. Sięga wyżej w górę, obejmuje całą realność, również realność duchową. Przestrzeń przerywa się w połowie wysokości. Co leży powyżej bytu organicznego, jest nieprzestrzenne. Niczego w tym również nie zmienia pośrednie związanie ducha przestrzenia.

Przestrzeń i czas są najbardziej zewnętrznymi – czysto wymiarowymi – kategoriami świata realnego. Nie można na ich podstawie rozświetlić głębi struktury. Ale ich stosunek pokazuje już wyraźnie specyficzną pozycję, jaką zajmuje w świecie byt duchowy. Dlatego tak wiele zależy od prawidłowego ontologicznego ujęcia tego stosunku. Tradycyjne ujęcie obciążało go kilkoma przesadami. Przeważnie przestrzeń i czas są ujmowane nazbyt homogenicznie; kusi do tego ich równouprawnienie w świecie rzeczowym. Albo też zostają pojęte nazbyt heteregenicznie; do tego skłania nierzeczowość bytu duchowego. Nie jest prawdą np. to, co mówi znane twierdzenie: co rozpada się w przestrzeni, musi być rozdzielone w czasie, a co rozpada się w czasie, musi być rozdzielone w przestrzeni. Pierwsza połowa twierdzenia wchodzi w rachubę tylko wobec bytu rzeczowego; druga zaś wchodzi w rachubę również wobec bytu psychicznego i duchowego i jest tam nietrafna. Na poziomie ducha, najprzeróżniejsze momenty koegzystują w tym samym czasie gruntownie

odróżnione, choć nie są oddzielone przestrzennie. Byt duchowy ma inne wymiary „bycia przy sobie” i „bycia obok siebie”. Istnieje w nim pole dla nieograniczonej różnorodności momentów równoczesnych.

To, co dotyczy przestrzeni i czasu, odzwierciedla się z kolei dokładnie w stosunku rzeczowości i procesualności. Ta ostatnia sięga w rzeczywistości o wiele dalej niż forma rzeczowości. Istnieją procesy nierzeczowe, tak jak istnieją w czasie zdarzenia nieprzestrzenne. Nie ma jednak nieprocesualnej rzeczowości, ani też bezczasowej przestrzenności – przynajmniej jeżeli chodzi o byt realny. Charakter procesualny łączy ducha i materię, charakter rzeczowy je rozdziela.

g. Realne zanurzenie w realnym świecie

Przez długi czas duch uchodził za istotę „z innego świata”. Myślenie filozoficzne spotykało się pod tym względem z myśleniem mitycznym i religijnym. W czystych jakościach idealnych (*Wesenheiten*) chciano ująć spoczywającą w sobie „sferę idealną”, którą identyfikowano z duchem. Sfera ta oczywiście istnieje, ale stanowi tylko przedmiotową sferę ducha, nie jest zaś samym duchem, ani też poziomem, na którym duch żyje. Życie ducha jest bowiem realne, czasowe i nie wykazuje podobieństwa do bezczasowego bytu jakości idealnych.

Nic nie charakteryzuje żyjącego ducha w bardziej podstawowy sposób niż to, że tkwi on – czy też jest zanurzony – w jednym realnym świecie. Duch przynależy do świata, nie inaczej jak byt pozaduchowy. Jego byt jest z tego świata. Jest to byt doświadczalny, doświadczalny mianowicie dla samego ducha. Tego, czym rzeczywiście jest, duch doświadcza zawsze dopiero w trakcie swojego rozwoju.

To jest z kolei czymś całkowicie konkretnym. Duch, którego znamy, jest zawsze duchem zmagającym się. Idzie mu zawsze o coś, co może mu się powieść albo też nie udać. Ma on swoje zagrożenia, swoje przypadki, swój los. Jest stale wzywany do inicjatywy, każda życiowa sytuacja żąda od niego, by interweniował i działał. W dziedzinie osobowego ethosu opiera się na tym wewnętrznym zagrożeniu, możliwość zgrzeszenia, winy. Tylko realna, zma-

gająca się istota duchowa, może ponosić winę i zasługę. Jeżeli zawiniła, musi ponosić winę. Duch jest tak samo brzemienny moralnie, jak jest duchem dźwigającym los i cierpiącym.

Całość życia duchowego rozgrywa się w nieustannej dynamice. Ze względu na refleksję można wprawdzie dokonać cięcia, ale ich statyka jest abstrakcją, w żyjącym duchu jej nie ma. Teorie kontemplatywne wprowadziły tu zamęt. Żyjący duch nie stoi z boku jako widz, podczas gdy realne życie przepycha się koło niego. Sam duch tkwi zawsze w środku naporu. Właśnie on jest napierany i on sam napiera. Może się wprawdzie wznieść do kontemplacji, ale swój wzlot musi wydrzeć naporowi. Można raczej powiedzieć coś przeciwnego: świat, w którym duch żyje i umiera, ten świat naporu i życiowego trudu, jest już także światem duchowym. Duch nie żyje w świecie wobec siebie heterogenicznym. Świat jest wobec niego homogeniczny, gdyż jest tak samo światem indywidualuów i życia historycznego, jak światem rzeczy i stosunków rzeczowych.

Odwrotną stroną homogenicznego zanurzenia w świecie (*Drinstehen*) stanowi fakt, iż duch nie ma własnego świata. Duchowe indywiduum, jako podmiot jednostkowy, nie ma ani swojego własnego świata, ani też nie ma świata wspólnego naprzeciw siebie. Jest raczej w niego włączone, jest jego członem. Jedynie dlatego istnieją perspektywiczne wycinki ze świata, które są wykrojone przez granice tego, co indywiduum dane. Ale wycinek jest tylko jego światem przedstawieniowym lub myślowym. Duch żyje i zмага się, cierpi i umiera nie w nim, lecz w jednym świecie realnym, do którego należy.

Pod względem ontycznym, odmienność indywidualnych światów duchowych jest wtórna. Nikt nie będzie przeczył jej istnieniu, ale nie jest to istnienie-w-sobie (*Ansich-Bestehen*). Każdy z tych światów ma swoją wagę znaczeniową jedynie dlatego, że są odniesione do jednego świata realnego, do którego wszystkie należą i którego są skrzywionymi obrazami cząstkowymi. Na tym ich jednolitym odniesieniu opiera się też możliwość ich odnoszenia wzajemnego, możliwość ich częściowej identyfikacji. Od niej zaś zależy wszelkie zrozumienie i duchowa wspólnota. Bowiem tylko ci, którzy śnią, mają swoje odrębne światy. Ci na jawie – zgodnie ze słowami Heraklita – wszyscy mają tylko jeden.

h. Zależność i panowanie ducha w świecie

Ten jeden świat jest całościową warstwową budowlą realności, światem bytu duchowego i pozaduchowego. W nim to zachodzi cały stosunek bycia unoszonym i autonomii. Tylko w ten sposób można zrozumieć ontyczną zależność bytu duchowego. Zależność ta zakłada bowiem jedność świata pod względem modusu istnienia.

Bycie unoszonym nie wyczerpuje jednak jeszcze stosunku ducha do warstw niższych. Duch nie stoi naprzeciw nich tylko jako doznający, lecz również jako dający. Przyczynia się do ogólnego stawania się. Kształtuje nie tylko siebie, w swoich granicach kształtuje również byt materialny, ożywiony, psychiczny. Istnieje też determinacja wsteczna, która przebiega od ducha ku bytowi niższemu. Nie przeczy to temu, że kategorie niższe są mocniejsze. Duch nie zmienia praw natury. Uczy się jednak je rozumieć i wykorzystywać. A w ten sposób zmienia to, co podpada pod te prawa.

Dzieje się tak w obrębie różnorodnej dziedziny opanowywania przyrody, pracy nad rzeczami, kształtowania zastanego świata dla ludzkich celów. Dzieje się tak w prawie całym widzialnym działaniu i we wszystkim, co nazywamy techniką. Nie każde działanie ducha jest dla świata błogosławieństwem. Tym, czym jest, człowiek stał się w walce. Niszczył życie, tępił gatunki zwierzęce. Ale wytworzył sobie świat rzeczy, jakiego nie stworzyła natura; ten wytworzony przez niego samego świat rzeczy stanowi znaczącą część jego ludzkiego świata – uprawa roli, hodowla zwierząt, drogi, miasta. Wraz z wzrastaniem tego świata rzeczy, człowiek przekształcał zarówno swoje własne życie, jak i życie natury. Zmieniał oblicze Ziemi.

Człowiek może prowadzić wobec przyrody gospodarkę rabunkową, zagrażając również sobie samemu, ale może też nadawać jej wyższe kształty (*hinaufbilden*), chwycać w niej możliwości i na drodze mądrego zawładania realizować jej własne siły. W obu przypadkach duch pokazuje swoje drugie oblicze, pod względem ontycznym skierowane „wstecznie”. Duch jest pokrewny całej reszcie realności pod tym względem, że wywiera skutki w ogólnym nurcie wydarzeń. Jest tak już w wypadku prywatnego czynu jednostki. Nie ma działania ludzkiego, które nie kreśliłoby zakresu, w jakim dalej oddziałuje. Każdy czyn jest impulsem, który, gdy już

nastąpił, nie może być cofnięty. Duch dający impuls jest wolny tylko pod tym względem, że decyduje się na impuls, nic ponadto. Tu jest zakorzenione podstawowe prawo ludzkiego ethosu. Zawarty w tym ontyczny stosunek determinacji jest jednakże ogólniejszy; niezależnie od całego moralnego znaczenia wartości, charakteryzuje on już pozycję ducha wobec natury. Duch jest i pozostaje zależny, ale jest to zależność panującego od mocy, którymi można kierować. Panuje, ale jest to panowanie nad siłami, których prawa i istoty nie jest w stanie zmienić. Z duchem jest tak, jak z uczniem czarnoksiężnika, który nie staje się wolny od duchów, jakie wywołał.

Przełożył Leszek Kopciuch
