



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Zarys antropologii filozoficznej Jose Ortegi y Gasseta

Author: Krzysztof Wieczorek

Citation style: Wieczorek Krzysztof. (1984). Zarys antropologii filozoficznej Jose Ortegi y Gasseta. "Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 1 (1984), s. 85-101).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Zarys antropologii filozoficznej José Ortegi y Gasseta

KRZYSZTOF WIECZOREK

Znajomość kultury hiszpańskiej i dorobku twórczego przedstawicieli tego narodu nie jest w Polsce zbyt głęboka i wszechstronna, zwłaszcza jeśli chodzi o osiągnięcia myśli filozoficznej. Warto więc przybliżyć sylwetkę jednego z najwybitniejszych reprezentantów życia intelektualnego Hiszpanii pierwszej połowy XX wieku, José Ortegi y Gasseta (1883—1955).

Ortega y Gasset zaliczany jest do tzw. Pokolenia 1898¹ — grupy znakomych hiszpańskich myślicieli i ludzi pióra, walczących o odrodzenie moralne i intelektualne swej ojczyzny. „Pokolenie 1898” skupiało twórców tej miary, jak Miguel de Unamuno, poeta Antonio Machado, dramaturg Jacinto Benavente y Martinez, eseista Ramiro de Maeztu y Whitney, prozaicy Pío Baroja y Nessi oraz José Ruiz Martínez (piszący jako Azorín). Ortega y Gasset, zdecydowanie najmłodszy w tej grupie (zadebiutował w grudniu 1902 roku artykułem *De la crítica personal* w madryckim piśmie „Vida Nueva”), bardzo szybko zdobywa sobie ogromną popularność i rozgłos w Hiszpanii, a kolejne jego dzieła rozślawiają jego imię także za granicą. Zwłaszcza napisany w latach 1927—1930 *Bunt mas (La rebelión de las masas)* zapewnia mu czołowe miejsce wśród teoretyków kultury europejskiej XX wieku. Odtąd nazwisko Ortegi y Gasset wymieniane bywa obok takich sław, jak Oswald Spengler, Johan Huizinga, Pitrim A. Sorokin czy Arnold Toynbee². Poja-

¹ Bliższe informacje o „pokoleniu 1898” zob. w: A. Komorowski: „Pokolenie 98”. *Niektóre problemy racjonalizacji kłeski*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1974, nr 20, s. 239—250; *La generación 98, selección y prólogo de José Triana*. La Habana 1970;

² Reprezentatywnym przykładem przyznania Ortedze y Gassetowi miejsca wśród najgłośniejszych przedstawicieli europejskiej filozofii społecznej, historiozofii i filozofii kultury jest książka A. Hübschera: *Denker unserer Zeit*. Bd 1, 2. München 1958. W jednym z rozdziałów pierwszego tomu, zatytułowanym *Im Bewusst-*

Prostota jako naturalna „ludzka” potrzeba

Jeśli mielibyśmy jakieś wątpliwości co do pewnej młodzieńczej naiwności uprzednio cytowanego tekstu, to można stwierdzić, że dojrzały twórca marksizmu dostrzegał walor postawy prostomyślnej cechującej się, jak można by to wyrazić wtórną naiwnością człowieka doświadczonego.

W *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, a więc w dziele *stricte* ekonomicznym pisze on: „Mężczyzna nie może znów stać się dzieckiem [...] Ale czyż nie cieszy go naiwność dziecka i czyż nie musi on sam dążyć do tego, aby na wyższym szczeblu odtworzyć swą prawdziwość?”⁴⁹

Kryterium wyboru wartości wiąże się u J. Bańki głównie ze sferą tego składnika osobowości, który w eutyfronie określany jest jako *thymos*, więc głównie ze sferą uczuć⁵⁰. „Sądzę bowiem — pisze twórca eutyfroniki — że indywidualne właściwości człowieka, a więc to co składa się na jego wyposażenie ekologiczne, inteligencję osobniczą, napęd motywacyjny działań, reaktywność emocjonalną zachowania — że to wszystko składa się na podstawę budownia etyki prostomyślności.”⁵¹

Kryterium wyboru są wartości najcenniejsze dla konkretnych osób, ich subiektywne, ciepłe wartości zaspokajające ich potrzeby. Można tu odnotować, że zwolennikiem podobnego poglądu jest Stefan Garczyński, uważając, że „samyh potrzeb psychicznych nie da się posegregować na mniej lub więcej ważne”⁵². Wynikiem tego jest fakt, że człowiek potrafiący w zdumiewający sposób wytrzymać bardzo poważne przeciwności losu, załamuje się pod wpływem drobnego, zdawałoby się, niepowodzenia, które właśnie dla niego jest subiektywnie szczególnie ważne⁵³. Można by powiedzieć słowami Marksa, że chodzi tu o „ludzką naturę potrzeby” o „pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka społecznego, to znaczy ludzkiego”⁵⁴.

Tu znowu wróciliśmy do naturalności i prostoty jako pożądanej ce-

⁴⁹ K. Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Warszawa 1955, s. 257.

⁵⁰ Por. J. Pieter: *Psychologia ogólna. Część 3. Uczucia, działanie, osobowość*. Katowice 1974, s. 5—25.

⁵¹ J. Bańka: *Etyka prostomyślności...*, s. 4.

⁵² S. Garczyński: *Potrzeby psychiczne. Niedosyt. Zaspokojenie*. Warszawa 1969, s. 11.

⁵³ *Ibid.*, s. 11; Por. również J. Pieter: *Natura ludzka*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1938, T. 15, z. 4; K. Obuchowski: *Psychologia dążeń ludzkich*. Warszawa 1972, s. 86 i nast.

⁵⁴ K. Marks: *Rękopisy...*, s. 577.

dziny socjologii sztuki⁷ i teorii literatury⁸; *Bunt mas* w przekładzie polskim pojawił się dopiero w 1982 roku, lecz już od 1959 roku znane są główne myśli tej książki, zaprezentowane w dwóch studiach Aleksandra Rogalskiego⁹. Lata 1975—1982 przyniosły dalsze przekłady dzieł hiszpańskiego intelektualisty¹⁰. Znamy więc José Ortegę y Gasseta jako estetyka i socjologa, świetnego eseistę i stylistę, znawcę problemów poezji i powieści, teatru i malarstwa, kultury i obyczajowości, wreszcie historii cywilizacji europejskiej. Stosunkowo najmniej znany go jako filozofa. Warto więc chyba przybliżyć również tę część poglądów myśliciela z Madrytu, która stanowi o oryginalności jego koncepcji filozoficznej, znanej pod nazwą racjonalizmu.

Ortega y Gasset był doskonale przygotowany do twórczego uprawiania filozofii. Studiował ją najpierw na jezuickim uniwersytecie w Deusto (Bilbao) i na Uniwersytecie Madryckim pod kierunkiem profesora Nicolás Salmeróna, kierownika Katedry Metafizyki. Tam w 1904 roku obronił pracę doktorską pt. *Los terrores del año mil*. Lata 1905—1908 i rok 1911 spędził na uniwersytecie w Lipsku, Berlinie i Marburgu, słuchając

⁷ W miesięczniku „Twórczość” 1957, nr 12, s. 93—119, został opublikowany polski przekład eseju *La deshumanización del arte*. Tytuł przekładu: *O dehumanizacji sztuki*. Tłum. H. Zaworska (według angielskojęzycznego wydania: *The Dehumanization of Art and Other Writings on Art and Culture*. New York 1956).

⁸ „Przegląd Humanistyczny” 1958, nr 2, s. 78—104, zamieszcza *Uwagi o powieści (Ideas sobre la novela)* w przekładzie M. Żurowskiego. We wprowadzeniu tłumacza, na s. 78, czytamy: „Niniejsze studium ukazało się, wraz z głośną rozprawką tegoż autora »Dehumanizacja sztuki«, w r. 1925 i odtąd uchodzi za ważny przyczynek do charakterystyki powieści nowoczesnej. [...] Wyprzedzając inne większe prace na ten temat, dał nam więc autor podstawowy materiał do dziejów kształtowania się poglądów na strukturę i estetykę powieści.”

⁹ A. Rogalski w pracach: *Dwaj diagności kultury współczesnej... i Dramat naszego czasu...* omawia treść *Buntu mas* na podstawie autoryzowanego przekładu niemieckiego H. Weyla: *Der Aufstand der Massen*. Stuttgart—Berlin 1932.

Warto dodać, że pierwszą wzmiankę o Ortedze w języku polskim zawiera artykuł E. Boyé: *Współczesna literatura hiszpańska*, zamieszczony w „Wiadomościach Literackich” z 10 IV 1927, a pierwszą omawianą w polskim piśmiennictwie książką tego autora jest *El tema de nuestro tiempo* (Madрид 1923), której niemiecki przekład autoryzowany (*Die Aufgabe unserer Zeit*. Übertr. H. Weyl. Zürich 1928) został zrecenzowany przez J.E. Skińskiego: *O istotę współczesności*. „Wiadomości Literackie” 1932, nr 7, s. 3.

¹⁰ Np.: *Przyczynek do topografii hiszpańskiej psychy*. Tłum. P. Niklewicz. „Teksty” 1975, nr 2; *Trzy obrazy traktujące o winie; Sens baroku; Sztuka dwóch światów*. Tłum. P. Niklewicz. „Literatura na Świecie” 1976, nr 9; *Misja Uniwersytetu (Misión de la Universidad)*. Tłum. H. Woźniakowski. „Znak” 1978, nr 288, s. 712—731; *Studia nad miłością (Estudios sobre et amor)*. Tłum. K. Kamyszew i Z. Maciąg. „Argumenty” 1980, nr 21—50 i 1981, nr 1, 16, 21, 26, 27; *Dehumanizacja sztuki i inne eseje...*; *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*

wykładów Maxa Wundta, Georga Simmla, Hermanna Cohena i Paula Natorpa. W 1910 roku, mając lat 27, został profesorem i objął po Salmerónie madrycką Katedrę Metafizyki. Od tego roku począwszy zaczęły się pojawiać kolejne prace filozoficzne Ortegi, z imponującą konsekwencją prezentujące i rozwijające system poglądów, który w swym zasadniczym kształcie musiał być już wtedy uformowany i od którego założenia twórca racjowitalizmu do końca życia nie odstąpił. Najważniejsze dzieła prezentujące filozoficzne poglądy Ortegi y Gassetta to: *Adán en El Paraiso* (1910), *Meditaciones del Quijote* (1914), *Verdad y perspectiva* (1916), *España invertebrada* (1921), *Biología y pedagogía* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924), *Las Atlántidas* (1924), *Las dos grandes metáforas* (1925), *Vitalidad, alma, espíritu* (1926), *La „Filosofía de la Historia” de Hegel y la historiología* (1928), *Kant* (1924—1929), *Filosofía pura. Anejo a mi folleto „Kant”* (1929), *Sobre la expresión fenómeno cósmico* (1929), *En torno a Galileo* (1933), *G. Dilthey y la idea de la vida* (1933), *Historia como sistema* (1935—1941), *Ensimismaniento y alteración. Meditación de la técnica* (1939), *Ideas y creencias* (1940), *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia* (1942), *Prólogo a una „Historia de la Filosofía”* (1942), *Prólogo a „Veinte años de caza mayor”* (1942), *El hombre y el gente* (1957), *Que es filosofía?* (1958), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958), *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1960).

W pisarstwie filozoficznym Ortegi uderzają dwie cechy. Pierwsza to unikalne w literaturze filozoficznej zespolenie dwóch walorów: zdyscyplinowanej, spójnej i starannej konstrukcji logicznej oraz bogatego i pięknego języka literackiego, operującego czasem wręcz barokową ornamentyką. Dobrą charakterystyką stylu wybitnego madrytczyka może być następująca wypowiedź Hanny Rosnerowej: „Intelektualne i literackie piękno filozoficznego tekstu i filozoficznej postawy wtedy tylko do mnie przemawia, kiedy jest rezultatem, uwieńczeniem rzetelnej zdyscyplinowanej refleksji i starannej analizy, przeprowadzonej z wszelkimi rygorami logicznego myślenia; ideał ten niezwykle jest trudny do osiągnięcia, ale u wielkich mistrzów filozofowania — nawet w tych tekstach, które przypominają raczej swobodny, »obrazujący« esej literacki niż traktat filozoficzny — rozpoznać można nieomylnie zdolność ścisłego myślenia.”¹¹ Drugą cechą pisarstwa Ortegi jest niezwykła konsekwencja w głoszeniu raz przyjętego systemu poglądów. Zwraca na to uwagę Stanisław Cichowicz: „Kto zrozumiał tekst dany jego oczom, już się zagłębiał w doktrynę zmaterializowaną w tekstach jeszcze mu nie zna-

¹¹ H. Rosnerowa: *Czym jest filozofia, którą uprawiam?* (odpowiedź na ankietę). „Znak” 1977, nr 281—282, s. 1341.

nych, jakby przewidywał więcej, niż widział. Wraz z rosnącą liczbą przeczytanych stron potęgowało się wrażenie jedności i systematyczności chłoniętych treści. Dziennikarskie uskrzydlenie miał równoważyć ciężar systemu. »System jest miarą uczciwości myśliciela« tak w swoim czasie twierdził Ortega.¹²

Gdyby sporządzić według recepty Andrzeja Nowickiego¹³ mapę plastyczną poglądów Ortegi y Gasseta, na której ważność danej kategorii mierzona liczbą jej wystąpień w tekstach autora zaznaczałoby się wysokością wzniesienia odpowiadającego jej punktu na mapie, to najwyższy szczyt na niej nosiłby nazwę „la vida humana” (życie ludzkie). Wśród ważniejszych dzieł hiszpańskiego filozofa nie ma ani jednego, w którym nie pojawiłoby się zdanie o treści mniej więcej następującej: „Tą pierwotną rzeczywistością, na której dokładnym przemyśleniu winniśmy oprzeć ostatecznie wszelką naszą wiedzę o wszystkim, jest nasze życie, ludzkie życie.”¹⁴

Centralne miejsce problemu życia człowieka w swych rozważaniach akcentował Ortega już w pierwszym tekście prezentującym zrab filozoficznej doktryny racjowitalizmu: „Narodziny człowieka, jego życie dało początek życiu wszechświata. [...] Wraz z pojawieniem się w raju Adama zaczęło istnieć to, co nazywamy życiem [...] to, co cielesne, i to, co duchowe, to, co chwilowe, to, co wieczne, i to, co trwa, wszystko skupia się w czerwonym, nagle dojrzałym owocu, jakim jest serce Adama [...] — centrum Wszechświata, znaczy to, że cały Wszechświat mieści się w sercu Adama jak musujące wino w pucharze. Tym właśnie jest człowiek: problemem życia.” — czytamy w eseju *Adán en El Paraiso*¹⁵.

W tymże eseju autor dokonał zabiegu, który budzić może pewien niepokój. Rozszerzył mianowicie znaczenie pojęcia „życie” tak, że nowy jego zakres obejmuje wszystkie desygnaty tradycyjnie rozumianego pojęcia „byt”: „Kamienie czy zwierzęta żyją; są więc życiem. Zwierzę [...] to właśnie ono jest swoim życiem. Kamień spoczywa [...]; jego życiem jest właśnie bezwład. [...] Adam w raju jest po prostu czystym życiem. [...] Wszystkie rzeczy żyją. [...] Życiem danej rzeczy jest jej byt.”¹⁶ Sam

¹² S. Cichowicz: *Ortega y Gasset albo pasja życia...*, s. 10—11.

¹³ Zob. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa 1974, s. 296 i nast.

¹⁴ J. Ortega y Gasset: *El hombre y el gente* (cytuję według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 363).

¹⁵ Cytuję według: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje...*, s. 54—55, passim. Pojawiające się w tytule i tekście eseju określenie „Adam w raju” należy rozumieć — podobnie jak we współczesnej hermeneutyce biblijnej — jako symbol człowieka wziętego w pełni istoty człowieczeństwa; takiego, jakim mógłby być, gdyby nie zniekształcające jego idealną postać przypadłościowe deformacje, lub takiego, jakim każdy konkretny człowiek jest w swej niedostępnej poznawczo istocie.

¹⁶ Ibidem, s. 54—56, passim.

autor zdawał sobie sprawę z grożącego nieporozumienia i przestrzegał czytelników przed interpretowaniem tego zabiegu jako próby wskrzeszenia panbiologizycznej wizji przyrody w stylu Fechnera czy Fouriera. Lećz dopiero późniejsze teksty Ortegi ujawniają w pełni właściwy sens tego pomysłu. Filozofowi z Madrytu chodzi o rzecz niebagatelną: ufundowanie nowej ontologii, w której najbardziej podstawowym, pierwotnym pojęciem byłby nie „byt”, lecz „życie”: „Nasze odkrycie jest nie tylko odkryciem nowej rzeczywistości, ale i początkiem nowej idei bytu, nowej ontologii, nowej filozofii. [...] Dla nas byt oznacza życie.”¹⁷ Sens przełomu w filozofii, którego ta zmiana terminologiczna ma dokonać, tkwi w różnicy treści. Pojęcie „bytu” — twierdził Ortega — jest obciążone treścią nadaną mu jeszcze przez eleatów, zgodnie z którą — w myśl logicznej zasady niesprzeczności — oznacza własność statyczną i niezmienną. „Od czasów Parmenidesa ortodoksyjna filozofia poszukując bytu przedmiotów utrzymuje, że poszukuje niezmiennej, statycznej konsystencji¹⁸, czyli czegoś, co już jest, co już dany przedmiot stanowi czy konstytuuje. Prototypem tego sposobu bycia, charakteryzującego się niezmiennością, stabilnością i aktualnością (bycie tym, czym się już jest), są pojęcia i obiekty matematyczne — byty inwariantne, będące zawsze-tym-samym”¹⁹ — pisał Ortega. Tymczasem „życie” to nieustanny proces; dynamizm, który nie poddaje się oglądowi analitycznemu, rozkładowi na czynniki; to całość nieustannie się zmieniająca, ale niepodzielna: „Żywotność jest ex definitione tym, co konkretne, nieporównywalne, jedyne. Życie jest tym, co indywidualne.”²⁰ „Życie nie pozwoli się atomizować. Właśnie »in-dividuum« jest życiowym »a-tomon«. W obu terminach tkwi mądra przestroga, żeby nie dzielić tego, co niepodziel-

¹⁷ J. Ortega y Gasset: *Que es filosofia?* Madrid 1958, s. 220.

¹⁸ Autor wyjaśnia, że używa w tym miejscu słowa „consistencia” (konsystencja) jako synonimu „existencia” (egzystencji) dla podkreślenia statyczności zawartej w treści tego pojęcia: łac. consistere = zatrzymać się, trwać, istnieć, być, podczas gdy existere kojarzy się Ortedze z walką, wojowniczością, oporem. Por. J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 365—366 (odnośnik w cytacie — K.W.).

¹⁹ „Ever since Parmenides, the orthodox thinker in search of an object's being holds that he is searching for a **fixed**, static consistency, hence something that entity *already* is, which already composes or constitutes it. The prototype of this mode of being, possessed of the characteristic of fixity, stability, and actuality (a being *already* what it is), was the being of mathematical concepts and objects, an invariable being, a being-always-the-same.” J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 192.

²⁰ J. Ortega y Gasset: *Adán en El Paraiso* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje...*, s. 58).

ne.”²¹ „Życie nie jest czasownikiem zastygłym w imiesłów, lecz rzeczownikiem kryjącym w sobie dynamizm czasownika; nie jest factum, lecz faciendum.”²²

Celem nowej ontologii miało być przewyciężenie trudności, z jakimi borykała się filozofia pierwszych lat XX wieku, trudności w określeniu granic między podmiotem a przedmiotem. Nowy sposób widzenia bycia świata implikuje potrzebę nowego rozwiązania problemu bycia-w-świecie. Dlatego Ortega podjął próbę sformułowania własnej koncepcji człowieka jako podmiotu poznającego. Oto zarys jego stanowiska:

Filozofia europejska już u początków swej nowożytnej historii padła ofiarą smutnego nieporozumienia. Oto René Descartes, poszukując niepodważalnego punktu wyjścia filozofii, określa podmiot poznający jako „moi-mème, qui ne suis qu'une chose qui pense”. Człowiek jest niczym innym jak „rzeczą, która myśli” — res cognitans w opozycji do res extensa. Przeciw tej tezie i całej wyrosłej z niej tradycji naturalistycznego myślenia o człowieku Ortega y Gasset założył swe votum separatum: „Człowiek nie jest ani ciałem, które jest rzeczą, ani duszą, psyche, świadomością czy duchem, które są rzeczami. Człowiek nie jest rzeczą, lecz dramatem — jest swoim życiem, czystym i uniwersalnym zdarzeniem, które wydarza się każdemu z nas.”²³

Innowacje Ortegi nie oznaczają jednakże całkowitego zerwania z Kartezjuszowskim sposobem myślenia. Zauważmy bowiem, że — po pierwsze — do swego fundamentalnego i pierwotnego założenia filozof z Madrytu doszedł na tej samej drodze, która doprowadziła autora *Rozprawy o metodzie* do elementarnego „cogito ergo sum”: „Zaczynamy więc z zamiarem znalezienia pewnych faktów niepowątpiewalnych,

²¹ „Das Leben lässt sich nicht atomisieren. Das vitale a-tomon ist eben das in-dividuum. In beiden Termini steckt eine weise Mahnung, dass Unteilbare nicht zu teilen.” J. Ortega y Gasset: *Las Atlantidas* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Die Aufgabe unserer Zeit...*, s. 241).

²² „Life is a gerundive, not a participle; a faciendum, not a factum.” J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 200.

²³ „Man is not his body, which is a thing, nor his soul, psyche, conscience, or spirit, which is also a thing. Man is no thing, but a drama — his life, a pure and universal happening which happens to each one of us.” Tamże, s. 199—200. Wyjaśnienia wymaga zapewne dość zaskakujące sformułowanie, że duch, świadomość czy dusza są rzeczami. Otóż Ortega twierdzi, że koncepcja „ducha” i jemu podobnych tworów jest „zamaskowanym naturalizmem”, gdyż duch — jeśli istnieje — jest przez treść językową swej nazwy wyposażony w podstawowy atrybut bytu przedmiotowego: identyczność, „statyczną konsystencję”, i to w jeszcze większym stopniu niż podlegające empirycznie dostrzegalnym zmianom przedmioty materialne. Tak więc duch, jeśli jest w ogóle czymkolwiek, to jest rzeczą, choć „tak subtelną i eteryczną, jak tylko Państwo sobie życzą.” Zob. J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 196—197.

w pełni oczywistych [...] Jest tylko jeden sposób na dokonanie tej rozstrzygającej i wymagającej ogromnej ścisłości operacji [...] Musimy w tym celu dokonać cofnięcia się do form rzeczywistości pierwotnej, do form lub obszaru tej rzeczywistości, która, stanowiąc najgłębszą podstawę, nie pozostawia pod sobą miejsca na żadną inną, a raczej przeciwnie, ponieważ to ona stanowi bazę, wszelkie inne muszą pojawiać się ponad nią. Tą pierwotną rzeczywistością [...] jest nasze życie, ludzkie życie.”²⁴ Po drugie, zarzucając Descartesowi zatracenie substancjalnej odrębności podmiotu przez nadanie mu statusu „rzeczy”, Ortega postąpił bardzo podobnie, twierdząc, że nie tylko człowiek „jest swoim życiem”, lecz i „kamienie czy zwierzęta żyją; są więc życiem”.

Jakościowej odrębności człowieka-podmiotu wśród przedmiotów należy więc szukać nie in genere („res” u Kartezjusza, „vita” u Ortegi), lecz in differentiā specificā. Przypisując ludzkiemu życiu wyróżnione miejsce w strukturze wszechświata, Ortega y Gasset eksponował przede wszystkim dwie cechy specyficzne dla tego fenomenu. Pierwsza — jedynie życie ludzkie jest życiem świadomym, jest czymś, co uświadamia sobie siebie jako problem: „Ani kamień, ani zwierzę nie zdają sobie sprawy z tego, że żyją. [...] Adam był pierwszą istotą, która żyjąc, zdawała sobie z tego sprawę. Życie istniało dla Adama jako problem. [...] Człowiek jest problemem życia.”²⁵ Druga, której wielokrotne podkreślanie ujawnia głębokie pokrewieństwo racjonalizmu z myślą egzystencjalistyczną²⁶, polega na otwarciu i skierowaniu ludzkiego życia ku przyszłości: „Oto wstrząsająca i nieporównana sytuacja bytu ludzkiego, czyniąca zeń coś jedyne w świecie. [...] Byt, którego istota polega nie na tym, czym już jest, lecz na tym, czym jeszcze nie jest, byt, który polega na jeszcze-nie-byciu. Wszystko inne na świecie jest tym, czym

²⁴ J. Ortega y Gasset: *El hombre y el gente* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 362—363).

²⁵ J. Ortega y Gasset: *Adán en El Paraiso* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje...*, s. 54—26, passim).

²⁶ Wielu badaczy i komentatorów Ortegi y Gasseta uważa go wręcz za egzystencjalistę, ignorując wszelkie różnice dzielące hiszpańskiego filozofa od tego nurtu myślowego. Trudno jednak zgodzić się z tą klasyfikacją. Należy raczej podzielić opinię Eugeniusza Górskiego, który pisze: „Naszym zdaniem obaj myśliciele [Unamuno i Ortega y Gasset — K.W.] bardzo bliscy są egzystencjalizmowi w rozpatrywaniu podstawowych zagadnień antropologicznych, mimo pewnych różnic jak i polemiki Ortegi y Gasseta z Heideggerem i niechętnego stosunku do Sartre’a.” Zob. E. Górski: *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1979, s. 155. Na temat polemiki Ortegi y Gasset z Heideggerem zob. A. B. Zyková: *Učenje o čeloveke w filosofii Ch. Ortegi-i-Gasset*. Moskva 1978, s. 108 i nast. Zob. też obszerną bibliografię w sprawie egzystencjalizmu u Ortegi y Gasset w: E. Górski: *Hiszpańska refleksja egzystencjalna...*, s. 155, przyp. 130.

już jest.”²⁷ „Człowiek nie może wrócić do przeszłości. Czy tego chce, czy nie, jest określany przez przyszłość, ciągle nową i zróżnicowaną, wcale niekoniecznie postępującą. Chociaż rodzaj ludzki jest bardzo stary i jesteśmy spadkobiercami całej przeszłości, życie jest zawsze nowością.”²⁸ Konsekwencją owego otwarcia ku przyszłości jest określenie życia ludzkiego jako zadania i programu, którego człowiek jest zarazem twórcą i wykonawcą: „Życie jest nam dane; nie dajemy go sobie sami, raczej znajdujemy się wobec niego nagle i nie wiedząc jak. Ale życie nie jest nam dane gotowe; musimy zgotować sobie nasz los, każdy swój własny. Życie jest zadaniem.”²⁹ „Powaga sprawy bierze się stąd, [...] że chcąc nie chcąc musimy sami decydować o nim stale, chwila za chwilą. W każdej minucie stajemy wobec konieczności odpowiedzi na pytanie, co będziemy robić w najbliższej przyszłości, a to oznacza, że życie stanowi dla człowieka nieustający problem. Aby teraz zdecydować, co zrobi i czym będzie za moment, musi, chcąc nie chcąc, nakreślić sobie plan [...] Wszelkie życie, siłą rzeczy, »planuje« samo siebie.”³⁰ „Dla człowieka istnienie jest koniecznością nieustannej walki z trudnościami, jakie przeciwstawia mu otoczenie, jest zatem koniecznością wypracowywania sobie w każdej chwili własnego istnienia. Można by więc powiedzieć, że człowiekowi dana jest abstrakcyjna możliwość istnienia, lecz nie jest mu dana jego rzeczywistość [...] to, co nazywacie swoim życiem, jest jedynie usiłowaniem realizacji określonego programu lub projektu istnienia. [...] Człowiek jest więc przede wszystkim czymś, co nie posiada cielesnej ani duchowej rzeczywistości: jest czystym programem, a zatem czymś, czym nie jest jeszcze, ku czemu dąży.”³¹

Ostatnie z przytoczonych sformułowań zdaje się odmawiać człowiekowi cielesnej i duchowej rzeczywistości. Jeśli tak, to narzuca się pytanie: Czy należy zaklasyfikować stanowisko Ortegi jako idealizm metafizycz-

²⁷ J. Ortega y Gasset: *Meditación de la técnica* (cytuję według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 268).

²⁸ „Der Mensch kann in kein früheres Zeitalter zurückkehren. Er ist, ob er wolle oder nicht, für eine Zukunft bestimmt, die tatsächlich immer neu und verschieden ist, nennen wir es Fortschritt oder nicht. Obwohl das Menschengeschlecht so alt ist und wir Erben der gesamten Vergangenheit sind, ist das Leben immer neu.” J. Ortega y Gasset: *Prólogo a „Veinte años de caza mayor”* (cytuję według: J. Ortega y Gasset: *Über die Jagd*. Hamburg—München 1957, s. 75—76).

²⁹ „Life is given to us; we do not give it to ourselves, rather we find ourselves in it, suddenly and without knowing how. But the life which is given to us is not given us ready-made; we must make it for ourselves, each one his own. Life is a task.” J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 165.

³⁰ J. Ortega y Gasset: *Misja uniwersytetu*. „Znak” 1978, nr 288, s. 724.

³¹ J. Ortega y Gasset: *Meditación de la técnica* (cytuję według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 287—268).

ny w duchu platońskim, czy też rozumieć powyższą wypowiedź tylko jako metaforę³²? Autor *Rozmyślań o technice* dostarcza w tej materii następujących wskazówek interpretacyjnych: nie należy utożsamiać człowieka czy życia ludzkiego z jakąkolwiek „idea”³³. Człowiek nie jest wyłącznie programem, lecz przede wszystkim programem; a wcześniej przyrównany jest do „ontologicznego centaury: jedną częścią zanurzony jest w przyrodzie, lecz drugą częścią wykracza poza nią”. Tego zaś dualizmu „nie należy rozumieć [...] w sensie starego spirytualizmu”³⁴. Pozostaje więc traktować wypowiedzi w rodzaju: „człowiek jest czystym programem” jako niezbyt precyzyjny raport z pewnej intuicji, której literalny sens nie daje się dokładnie uchwycić w kategoriach ontologii.

Przyjrzyjmy się teraz teoriopoznawczym konsekwencjom, które płyną z faktu przyjęcia ludzkiego życia za pierwotną, bazową oczywistość. Człowiek, realizując zadanie życia, napotyka system ułatwień i trudności, którymi może się posłużyć lub które musi pokonać, by żyć³⁵. Dla uporządkowania swego istnienia wśród tych ułatwień i trudności, aby nie czuć się zagubionym i wyobcowanym, człowiek nie ma innego wyjścia, jak stworzyć im byt — nadać im status „rzeczy”. Nie jest prawdą, jakoby rzeczy miały swój „ukryty byt”, istotę, której odkrycie miałoby być głównym zadaniem poznającego je podmiotu. Odkrycie „istoty” rzeczy jest raczej projekcją oczekiwań człowieka w stosunku do niej³⁶. Świat,

³² Pamiętając o tym, jaką rolę przypisuje autor cytowanych myśli metaforze jako narzędziu myślenia filozoficznego, przytoczmy dla przypomnienia charakterystyczną wypowiedź Ortegi na ten temat: „Jeżeli pisarz gani używanie metafor w filozofii, to tym samym objawia brak zrozumienia tego, czym jest filozofia i czym metafora. Żadnemu filozofowi zarzut taki nie przyszedłby nigdy do głowy. Metafora jest niezastąpionym narzędziem w pracy naukowej, jest formą naukowego myślenia. Może się natomiast zdarzyć, że naukowiec pomylił się i myślał o czymś w sposób pośredni czy metaforyczny przypuszcza, iż myśli w sposób prosty i bezpośredni. Pomyłki takie są oczywiście naganne i wymagają sprostowania.” J. Ortega y Gasset: *Las dos grandes metáforas* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje...*, s. 217).

³³ Ortega pisze: „Choć program lub projekt [...] należy pomyśleć pod postacią idei, to *bycie tym projektem* nie jest byciem ową »idea«. Myślę tę ideę bez żadnych trudności, a przecież jakże jestem daleki od bycia tym projektem.” (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 288).

³⁴ Tamże, s. 267. Por. S. Cichowicz: *Ortega y Gasset albo pasja życia...*, s. 18—19.

³⁵ „To, co pierwotnie znajdujemy, nie posiada bytu niezależnego od nas, lecz wypełnia się całe w byciu dla nas ułatwieniem lub trudnością [...] Na kształt naszego osobistego programu, kształt dynamiczny, który wywiera nacisk na otoczenie, odpowiada ono innym określonym kształtem, złożonym ze szczególnych ułatwień i trudności.” (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 270).

³⁶ Zob. J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, § VII (wydanie angielskie: J. Ortega y Gasset: *Man and Crisis*. London 1959, s. 107—108).

dopóki nie stanie się tłem dla czyjegós konkretnego życia, jest jedynie „czystą potencją” obdarzoną nieskończenie wieloma możliwościami stawiania oporu myślom i działaniom podmiotu, który stanie wobec niego. Człowiek, żyjąc-w-świecie, sprawia — czy tego chce, czy nie — że niektóre z czystych możliwości stają się rzeczywistością, tworzącą wokół niego koncentryczną, wieloplanową strukturę „uni-versum”³⁷. W ten sposób człowiek wrasta, wkorzenia się w świat, a „korzeniem podmiotowości i przedmiotowości [...], korzeniem wszelkiej rzeczywistości, danej po tej czy po tamtej stronie doświadczenia”³⁸, staje się indywidualne życie ludzkie.

Pod adresem naszkicowanej powyżej koncepcji wielokrotnie wysuwano zarzut solipsyzmu; krytykowano ją za ignorowanie społecznego charakteru poznania, za brak możliwości przejścia od indywidualnej do intersubiektywnej wiedzy o świecie³⁹. Jest w tych zarzutach sporo racji. W radykalnie indywidualistycznej epistemologii Ortegi y Gasseta zaznacza się rys tragizmu, nakazujący znów szukać paraleli z myślą egzystencjalistyczną: „życie jest samotnością, w istocie swej jest samotnością”⁴⁰; „czym innym jest świat dla kupca, czym innym zaś dla poety [...] właśnie dlatego, że byt nie jest człowiekowi dany, lecz jest najpierw czystą możliwością zrodzoną w wyobraźni, rodzaj ludzki cechuje zróżnicowanie i niestałość nieporównywalna z gatunkami zwierzęcymi”⁴¹. Nie oznacza to jednak, że tylko jeden punkt widzenia na rzeczywistość, reprezentowany przez jedyne bez wątpienia istniejące „ja”, uznawał Ortega za uprawniony⁴². Stanowisko madryckiego filozofa powinniśmy

³⁷ Zob. J. Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*. Madrid 1958, s. 31 —39. „Uni-versum”, czyli „świat-dla-jednostki” — zob. J. Ortega y Gasset: *Was ist Philosophie? München* 1968, s. 68.

³⁸ S. Cichowicz: *Ortega y Gasset albo pasja życia...*, s. 15—17, passim.

³⁹ Zob. np. O. V. Żuravlev: *K kritike filosofii Ortegi-i-Gasseta*. W: *Vo-prosy filosofii i sociologii*. Leningrad 1969, s. 73—77; V. B. Karevoj-Ugrinovič: *Reakcionnost' koncepcii čeloveka v filosofii Chose Ortegi-i-Gasseta*. „Filosofskie nauki” 1964, nr 4, s. 127 i nast.

⁴⁰ J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*. Madrid 1956, s. 79. Por. J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 372—377.

⁴¹ J. Ortega y Gasset: *Meditación de la técnica* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 270—271.

⁴² „A zatem owa rzeczywistość pierwotna i rdzenna — moje życie — jest tak mało »egoistyczna«, tak odległa od »solipsyzmu«, że z istoty swojej stanowi teren otwarty, scenę, na której wszelka inna rzeczywistość może się jawić i święcić swoją epifanią. [...] Nie chcę bynajmniej sugerować, jakoby »ja« było jedyną rzeczą, która istnieje. [...] Gdyby istniał tylko jeden byt, nie dałoby się sensownie powiedzieć o nim, że jest sam. Jedyność nie ma nic wspólnego z samotnością.” J. Ortega y Gasset: *El hombre y el gente* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas...*, s. 365, 373, 375).

raczej nazwać „multisolipsyzmem”⁴³, gdyż według niego „ta sama rzeczywistość może rozszcześcić się na wiele odmiennych rzeczywistości, jeśli patrzeć na nią z różnych punktów widzenia. [...] Wszystkie te rzeczywistości są równorzędne, każda jest autentyczna, jeśli na nią patrzymy z właściwego jej punktu widzenia. Możemy jedynie poklasyfikować owe punkty widzenia i określić, które z nich wydają się w życiu codziennym najbardziej prawidłowe czy najbardziej spontaniczne. W ten sposób dochodzimy do koncepcji rzeczywistości; koncepcji bynajmniej nie absolutnej, ale praktycznej i normatywnej.”⁴⁴ Wiedza intersubiektywna jest możliwa; co więcej, odmiennność indywidualnych punktów widzenia na tę samą rzeczywistość nie tylko nie uniemożliwia uzyskania wiedzy obiektywnie prawdziwej, lecz jest jej koniecznym warunkiem⁴⁵. Każdy indywidualny podmiot poznający, dzięki sobie tylko właściwemu sytuowaniu w świecie, ma adekwatny dostęp poznawczy do pewnego wycinka rzeczywistości zawierającego elementy niedostępne żadnemu innemu podmiotowi. Stąd każdemu człowiekowi Ortega przypisywał „misję prawdy”: rzeczywistość obiektywna jest sumą indywidualnych perspektyw⁴⁶. Konsekwencją tego jest imperatyw etyczny, nakazujący z jednej strony każdemu dążenie do jak najpełniejszego wykorzystania swej potencji poznawczej i maksymalną rzetelność w przekazywaniu zdobytej wiedzy, z drugiej strony — obowiązek ścisłej ochrony praw do indywidualnego punktu widzenia⁴⁷.

Ontologiczny i epistemologiczny aspekt racjonalizmu Ortegi y Gasseta spotykają się w teorii perspektywizmu⁴⁸. Perspektywa jest czymś

⁴³ Wzoruując się na opisanym przez Ortegę w IV rozdziale jego książki *Que es filosofía?* przejściu od poznania „universum” do „multiversum”. Zob. J. Ortega y Gasset: *Was ist Philosophie?...*, s. 68—69.

⁴⁴ J. Ortega y Gasset: *La deshumanización del arte* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje...*, s. 238.

⁴⁵ Zob. J. Ortega y Gasset: *Die Aufgabe unserer Zeit...*, s. 99—110.

⁴⁶ „La verdad, lo real, el universo, la vida — como queráis llamarlo — se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. [...] La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales.” J. Ortega y Gasset: *Verdad y perspectiva*. In: *El Espectador*. Vol. 1. Madrid 1963, s. 16.

⁴⁷ Por. A. B. Zyková: *Učenie o čeloveke...*, s. 67.

⁴⁸ Teoria ta, przedstawiona w pracach *Meditaciones del Quijote*, *Verdad y perspectiva* i *El tema de nuestro tiempo*, stała się najbardziej znaną i cenioną w kręgu kultury hiszpańskiej i latynoamerykańskiej częścią spuścizny filozoficznej Ortegi y Gasset. Zob. I. Höllhuber: *Geschichte der Philosophie...*, s. 169, 226 i in.

absolutnym jako struktura doświadczenia i sposób percepcji, a równocześnie jest „zasadą ontologiczną świata”⁴⁹: określony byt świata to nie materia, duch, idea czy jakakolwiek rzecz, lecz perspektywa czy — mówiąc precyzyjniej — podatność na ogląd według owej absolutnej struktury doświadczenia. Na tej drodze — twierdził Ortega — można dojść do filozofii wolnej od wszelkiego subiektywizmu: „Jeśli zamiast określania podmiotu i przedmiotu przez ich wzajemną przeciwstawność nauczymy się rozumieć podmiot jako istnienie otwarte na obiektywność lub, inaczej mówiąc, wychodzące ku obiektywności, paradoks obiektywizmu i subiektywizmu znika.”⁵⁰ Warunkiem jest przyjęcie za pierwotną, bazową oczywistość — ludzkiego życia, rozumianego jako „realność, którą jestem ja, będąc otwartym i doznając oddziaływań tej rzeczywistości, którą jest dla mnie moje otoczenie”⁵¹.

Nazwa „racjowitalizm”, którą Ortega określał swój system, stanie się w pełni uzasadniona wtedy, gdy uwzględnimy, jaką rolę odgrywa w nim kategoria „ratio” — rozum. Idąc w ślady Immanuela Kanta, madycki filozof przeprowadził radykalną krytykę czystego rozumu (*una crítica de la razon pura*), która znajduje najpełniejszy wyraz w pracach: *Ensimismamiento y alteración* i *Historia como sistema*. Zasadniczy wątek tej krytyki jest następujący:

Rozum nie jest, wbrew Arystotelesowi i wszystkim jego kontynuatorom, *differentiā specificā* ludzkiego bytu. Określenie człowieka terminem „zwierzę rozumne” jest co najwyżej równie uzasadnione, jak sformułowanie „zwierzę grające w szachy”⁵², to znaczy określenie to może pełnić funkcję diagnostyczną, ale w żadnym wypadku — esencjalną. Pytanie o istotę człowieka jest zresztą w ogóle pytaniem bezsensownym, jeśli „istotę” bytu utożsamiamy z jego „naturą”, ponieważ „człowiek nie ma natury innej niż ta, którą sam dla siebie tworzy”⁵³. Chcąc zaś pytać o istotę jako coś, co w człowieku niezmiennie, otrzymamy odpowiedź, że jedynym iwariantem ludzkiego życia, jedynym momentem tożsamości jest jego przeszłość, jego historia. W diachronicznym ujęciu ludzkiego istnienia oznacza to, że warunkiem tożsamości człowieka jest ciągłość, czyli „owocne współistnienie [...] przeszłości z przyszłością”. „Człowiek jest ciągłością, z chwilą gdy ciągłość tę przerywa, przestaje

⁴⁹ J. Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote...*, s. 17.

⁵⁰ J. Ortega y Gasset: *Filosofia pura*. In.: J. Ortega y Gasset: *Obras completas*. Vol. 4. Madrid 1966, s. 58.

⁵¹ J. Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz...* Buenos Aires 1958, s. 332 (cytuję według: A. B. Zyкова: *Učenie o čeloveke...*).

⁵² Zob. J. Ortega y Gasset: *Man and Crisis...*, s. 106.

⁵³ J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 217.

być człowiekiem"⁵⁴, zaś „aby wznieść się ponad przeszłość, nie wolno tracić z nią kontaktu; przeciwnie, trzeba czuć ją dobrze pod stopami, bo przecież wspięliśmy się na nią sami i na niej stoimy"⁵⁵. Jeśli więc gdzieś można szukać istoty człowieka — „tego, czym natura jest dla rzeczy”, to jest nią „historia, res gestae”⁵⁶. Rozum natomiast jest tylko jednym z elementów funkcjonalnych, umożliwiającym człowiekowi życie⁵⁷, a więc jest zaledwie instrumentem bycia człowiekiem. „Żyjemy nie po to, by myśleć, lecz wprost przeciwnie: myślimy po to, aby móc przeżyć.”⁵⁸

Nieporozumieniem jest stwierdzenie, że rozum czysty, teoretyczny, fizykalno-matematyczny, jest najwyższym osiągnięciem ludzkości, a jego doskonalenie — zasadniczym celem. Wiara w rozum, w nieograniczone zdolności poznawcze człowieka i niewzruszenie racjonalną strukturę świata jest jednym z wytworzonych przez europejską kulturę „dogmas sociales” (dogmatów społecznych), który — zrodzony w epoce Renesansu jako odpowiedź na kryzys autorytetu prawdy objawionej, odegrał już swoją pozytywną rolę w dziejach ludzkości. Kłopoty, w jakie popadła nauka, a zwłaszcza humanistyka, na przełomie wieków, są aż nadto przekonywającym dowodem bezsilności scjentyistycznego myślenia o świecie w obliczu najistotniejszych problemów życiowych człowieka współczesnego. Wiek XX jest świadkiem analogicznego kryzysu wiary w rozum, jakiego w epoce Odrodzenia doznała wiara w objawienie. Przyczyną owego przewartościowania nie jest jednak rzeczywista bezsilność ludzkiego rozumu, tylko nieumiejętne korzystanie z tego bezcennego daru. Niedostateczna efektywność metod racjonalistycznych spowodowana jest zawężeniem ludzkich działań poznawczych niemal wyłącznie do wiedzy matematyczno-fizycznej, poszerzonej o zempiryzowane przyrodoznawstwo. Aby temu zaradzić, trzeba sięgnąć do nie wykorzystanych dotąd pokładów ludzkiego rozumu.

Przypomnieć więc przede wszystkim wypada, że pojęcie „rozum” obejmuje wszelkiego rodzaju działalność ultra praxis (przed i ponad praktyką), a więc poznanie naukowe, ale także potoczne, religijne, estetyczne itp. Podstawową funkcją rozumu jest organizowanie ludzkiego życia przez nawiązanie kontaktu z transcendentną wobec podmiotu rzeczy-

⁵⁴ J. Ortega y Gasset: *Idea del teatro* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje...*, s. 408).

⁵⁵ J. Ortega y Gasset: *Ensimismamiento y alteración* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 361).

⁵⁶ J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 217

⁵⁷ Zob. J. Ortega y Gasset: *Die Aufgabe unserer Zeit...*, s. 72.

⁵⁸ J. Ortega y Gasset: *Ensimismamiento y alteración* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne...*, s. 344)

wistością⁵⁹ i intelektualną interpretację bezpośrednio danego aspektu tej rzeczywistości oraz swoich możliwych zachowań w nim⁶⁰. Dlatego rozum, będąc tak istotnym narzędziem w konstruowaniu ludzkiego życia, zasługuje na nazwę „razon vital”⁶¹. Podstawową zaś formą przejawiania się rozumu życiowego jest nastawiony na rozumienie dziejów powszechnych i indywidualnych doświadczeń życiowych „rozum historyczny” (razon historica).

Na szczególne znaczenie tego ostatniego składają się dwie ważne przyczyny. Opowieść o przeszłości człowieka, narodu czy społeczności jest konieczna do zrozumienia tego, czym owa jednostka bądź zbiorowość jest obecnie i jakie są jej perspektywy na przyszłość⁶². Tak więc z indywidualnego punktu widzenia rozum historyczny ma stanowić oś konstrukcyjną jednostkowego życia, które będzie tym doskonalsze, im bardziej dążyć będzie do integrującej syntezy przeszłości z przyszłością. Wielokrotnie formułowany przez Ortegę postulat ciągłości życia jako warunku bycia człowiekiem⁶³ ma sens nie tylko opisowy, lecz i normatywny: nawołuje do zakorzenienia w przeszłości w imię ochrony wartości zagrożonych przez nie liczący się z niczym pęd do postępu za wszelką cenę. Z drugiej strony rozum historyczny powołany jest do pełnienia ważnej funkcji społecznej. Ma być narzędziem do zbudowania nowej, prawdziwie naukowej historiografii⁶⁴, która interpretowałaby historię jako system faktów powiązanych w całość siecią funkcjonalnych zależności

⁵⁹ „To me reason, in the true and rigorous sense of the word, is every such act of the intellect as brings us into contact with reality, every act by means of which we come upon transcendent.” J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 226.

⁶⁰ J. Ortega y Gasset: *Misja Uniwersytetu*. „Znak” 1978, nr 288, s. 724.

⁶¹ Określenie „rozum życiowy” (razon vital) pojawia się po raz pierwszy w *El tema de nuestro tiempo*, § VI. Zob. J. Ortega y Gasset: *Die Aufgabe unserer Zeit...*, s. 73: „Die reine Vernunft muss abdanken zu Gunsten der vitalen.”

⁶² „To comprehend anything human, be it personal or collective, one must tell its history. [...] Life only takes on a measure of transparency in the light of historical reason.” J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 214.

⁶³ „Człowiek jest ciągłością, z chwilą gdy ciągłość tę przerywa, przestaje być człowiekiem, wyrzeka się bycia samym sobą, staje się kimś innym — alter — to jest ulega alternacji, a to oznacza, że kraj podlega alternacji. Należy skończyć z tym raz na zawsze, niech ludzie znowu będą sobą albo, jak byśmy to powiedzieli używając owego znakomitego słowa, które istnieje jedynie w języku hiszpańskim, niech człowiek nie szuka innych osobowości i wcieleń, niechaj się skieruje ku sobie (*ensimismarse*).” J. Ortega y Gasset: *Idea del teatro* (cytuje według: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje...*, s. 408).

⁶⁴ „Historical reason is, then, *ratio, logos*, a rigorous concept [...] still more rational than physical reason, more rigorous, more exigent.” J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 231—232.

równie konsekwentną i zdeterminowaną, jak konstrukcja myślowa Heglowskiej *Nauki logiki*⁶⁵. Jest to zadanie pilne, gdyż nauka powinna przede wszystkim odpowiadać na adresowane do niej zapotrzebowania społeczne, a nie upajać się czystym pięknem abstrakcyjnych teorii, odkładając rozwiązanie realnych, nurtujących ludzkość problemów ad calendas Graecas. Tymczasem, obserwując w dziejach europejskiej cywilizacji nieustanne powtarzanie starych błędów, trudno nie dojść do konkluzji, że jednym z najpilniejszych zadań jest zdobycie umiejętności wyciągania prawidłowych wniosków z doświadczeń minionych pokoleń. Dlatego, poszukując zrozumienia obecnego kształtu dziejów swego narodu i swego kontynentu, który wnikliwie i trafnie opisuje w *España invertebrada*, *Meditación de Europa* i *La rebelión de las masas*, Ortega zwracał się ku przeszłości, nawet tak odległej, jak czasy wczesnego paleolitu⁶⁶, ponieważ „rodzaj ludzki jest bardzo stary, a my jesteśmy spadkobiercami całej przeszłości”.

Niewiele jest systemów filozoficznych tak konsekwentnie antropocentrycznych, jak racjowitalizm Ortegi y Gasset. Ontologiczna, epistemologiczna i aksjologiczna pierwotność „del fenómeno cósmico” — ludzkiego życia, zakładana konsekwentnie we wszystkich pracach filozoficznych Ortegi sprawia, że cały jego dorobek można interpretować jako uniwersalną antropologię. Mówiąc o obrazie Velazqueza czy o kamieniu z Guadarramy, o poczuciu humoru Fontenelle’a czy o prawdziwości naukowego obrazu świata, filozof z Madrytu dostrzegał te szczegóły w perspektywie wyznaczonej przez organizujące jego myślenie w każdym momencie pytanie o treść, sens i istotę życia ludzkiego. W czasach, gdy znów przybiera na sile spór o godność człowieka, o prawo do własnego zdania, wartość pluralizmu kulturowego i światopoglądowego czy o sens indywidualnej egzystencji, warto przypomnieć filozofa, który tak dosłownie zrozumiał słynne zdanie Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszechrzeczy.”

⁶⁵ „History is a system, the system of human experiences linked in a single, inexorable chain. [...] And this systematism of *res gestae* becomes reoperative and potent in history as *cognitio rerum gestarum*. Every historic term whatsoever, to have exactness, must be determined as a function of all history, neither more nor less than each concept in Hegel's *Logic* has value only in respect of the niche left for it by the others.” J. Ortega y Gasset: *History as a System...*, s. 221—222.

⁶⁶ Zob. J. Ortega y Gasset: *Über die Jagd...*, s. 66—72.

Кшиштоф Вечорэк

Очерк о философской антропологии Хосе Ортеги-и-Гассета

Резюме

Одним из главных мотивов философии Ортеги-и-Гассета является антропологический мотив. Человек и его форма составляли основной предмет заинтересованных ративитализма. Человеческая жизнь в этой системе определяется как первоначальная, радикальная действительность, являющаяся основой всех иных форм действительности. На этом фундаментальном факте Ортега построил новую онтологию, центральной категорией которой является „жизнь”. Жизнью каждой вещи является ее быт, а человеческое существование получает выделенное место в структуре вселенной благодаря своему особому динамизму, открытости и направленности в будущее. Последствием этих тезисов является радикально индивидуалистическая эпистемология перспективизма, описывающая познание как процесс вращающегося индивидуального предмета в мир, который создает вокруг него концентрическую, многоплановую структуру.

Krzysztof Wieczorek

An outline of the philosophical anthropology of José Ortega y Gasset

Summary

One of the dominant motifs of Ortega y Gasset's philosophy is that of anthropology. Man and his condition make a fundamental object of the ratioculturalism concern. Human life is determined in this system as a primordial, radical reality making up a foundation for all other forms of reality. This is a fundamental fact on which Ortega built his new anthropology, whose central category represents life. Life of every entity constitutes its existence, and human being takes up an outstanding place in the cosmic structure due to its particular dynamics, open approach and orientation onto future, being that „what is still not”. These theses give rise to radically individualistic epistemology of perspectivism describing cognition as a process of an individual rooting into the universe forming up around concentric multiplaned structure.