

DOROTA LESZCZYNA

PROJEKT FILOZOFII WITALNEJ W UJĘCIU JOSÉ ORTEGI Y GASSETA

José Ortega y Gasset, hiszpański filozof, eseista, dziennikarz – to wybitna postać zachodniej kultury XX wieku. Jego myśl, pomimo zaangażowania w narodowe problemy Hiszpanii, stała się znana i ceniona nie tylko na Półwyspie Iberyjskim i w krajach Ameryki Łacińskiej, lecz także w Stanach Zjednoczonych. Największą popularność przyniosło Gassetowi dzieło *Bunt mas*, które ze względu na rolę, jaką odegrało w analizie stanu współczesnego świata, porównywane było do *Kapitału* Karola Marksa i *Umowy społecznej* Jana Jakuba Rousseau¹. W *Buncie mas* Gasset podjął krytykę całej zachodniej cywilizacji i kultury, nacechowanych wzrostem zjawiska masowości, które utożsamiał z dyktaturą bierności, nieświadomości i przeciętności. Pojęciu „masa”, rozumianemu jako tyrania głupoty, przeciwstawił Gasset termin „arystokracja”. „Arystokracji” nie należy jednak utożsamiać z pochodzeniem społecznym, lecz ze sposobem życia i doświadczaniem świata². „Arystokrata” – według Gasset – to człowiek kreatywny i twórczy, wciąż na nowo podejmujący wyzwanie doskonalenia samego siebie oraz otaczającej nas kulturowej rzeczywistości³.

Gasset był myślicielem wszechstronnym. W horyzoncie jego zainteresowań mieściły się różne dyscypliny naukowe, w tym: filozofia, socjologia,

Mgr DOROTA LESZCZYNA – Zakład Filozofii Nowożytnej, Uniwersytet Wrocławski; adres do korespondencji: ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: d.leszczyna@wp.pl

¹ „[...] czym *Umowa społeczna* Rousseau była dla wieku XVIII, a *Kapitał* Marksa dla wieku XIX, tym dla XX wieku powinien być *Bunt mas*” (C. Cascajès, *L’Humanisme d’Ortega y Gasset*, Paris 1957, s. 23).

² S. Cichowicz, *Wracając do Ortegi*, [w:] J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 7.

³ Zob. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, (*Obras Completas*, t. 4), Madrid 2005, s. 410-415.

historia, psychologia, pedagogika i fizyka. Podejmował też refleksję nad literaturą i sztuką. Jego wiedza była encyklopedyczna, co w dobie wzrastającej specjalizacji wciąż wzbudza zachwyt i ogromny szacunek.

Myśl Gasseta odbiega od tradycyjnie rozumianego sposobu „uprawiania filozofii”. Nie cechują jej właściwe filozoficznemu wywodowi: jasność, spójność, systematyczność i niesprzeczność⁴. Filozofia Gasseta to wyraz pasji i uwielbienia dla życia, które uznać należy za rzeczywistość pierwszą, radykalną i niedefiniowalną. Gasset nie chciał tworzyć o życiu kolejnych abstrakcyjnych teorii, pragnął jedynie dokonać rzetelnego opisu witalnej rzeczywistości, który byłby w stanie ukazać jej różnorodność i wielobarwność. Z tego powodu jego filozofia bywa nazywana fenomenologiczną, choć on sam, mimo podziwu dla Husserla, wolał określać swą koncepcję jako filozofię witalną lub jako racjowitalizm.

Przedmiotem ortegiańskiej filozofii jest człowiek, jako byt o kondycji dramatycznej, oraz jego relacja względem różnych okoliczności (*circumstantia*). Gasset, podejmując refleksję nad człowiekiem, wychodzi z założenia, że życie jest wzburzonym oceanem, człowiek zaś rozbitkiem, który nieustannie musi zmagać się z wrogim i często niezrozumiałym dla niego otoczeniem, wymagającym określenia i interpretacji. Określenie to powinno być zgodne z wrażliwością witalną człowieka, która stanowi element podlegający ciągłym przemianom. Wrażliwość witalna zmusza nas do nieustannej walki o autentyczny kształt naszego istnienia, albowiem człowiek jest tą istotnością, która jako jedyna może zafałszować samą siebie, a przez to stać się wydrażoną formą własnego bytu⁵.

W pierwszej części artykułu przedstawię kontekst biograficzno-historyczny filozofii Gasseta. On sam często podkreślał, że jego koncepcja miała charakter okolicznościowy, zdeterminowany okolicznościami wewnątrzhiszpańskimi⁶. Postaram się wskazać, w jakiej kondycji naukowej i intelektualnej znajdowała się Hiszpania w drugiej połowie XIX wieku, oraz kulisy po-

⁴ Brak systematyczności i spójności zarzucali Gassetowi: S. Ramirez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona 1985, s. 13-14; J. Sanchez Villaseñor, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, Mexico 1943, s. 117; C. Morron Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid 1968, s. 39-40; J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset, Etapas de una filosofía*, Seix Barral 1973, s. 15.

⁵ Zob. J. Ortega y Gasset, *Cambio y crisis*, [w:] *Entorno a Galileo*, (Obras Completas, t. 6), Madrid 2006.

⁶ Tenze, *A una edición de sus obras, Obras Completas*, t. 6, s. 347-348.

wstania hiszpańskiego Pokolenia '98, do którego Gasset, co prawda nie należał, ale jego wpływ zarówno na Ortegiańską filozofię, jak i na współczesną kulturę Hiszpanii jest niepowątpiewalny. W tej części omówię przyczyny i konsekwencje sporu o filozofię Gasseta, którego oskarżano o plagiat, brak oryginalności oraz o niefilozoficzny charakter jego twórczości. W drugiej części pracy zaprezentuję filozoficzne poglądy Gasseta wraz z podziałem na etapy twórczości. W trzeciej natomiast części podejmę refleksję nad recepcją jego myśli w Polsce.

2. KONTEKST HISTORYCZNO-BIOGRAFICZNY FILOZOFII GASSETA

2.1. *Życie i twórczość Gasseta*⁷

José Ortega y Gasset urodził się 9 maja 1883 r. w Madrycie w rodzinie o tradycjach dziennikarskich. Jego dziadek ze strony matki, Eduardo Gasset y Artime, zasłynął jako założyciel dziennika „El Imparcial”. Ojciec Gasseta, José Ortega y Munilla, był redaktorem pisma „La Iberia”, twórcą gazety literackiej „La Linterna” oraz dyrektorem „El Imparcial”. Burżuazyjny liberalizm i zaangażowanie dziennikarskie rodziny w znacznej mierze wyznaczyły i ukształtowały przyszłą aktywność Gasseta⁸. Dowodem tego była działalność polityczna i liczne dziennikarskie publikacje, dotyczące kultury i polityki oraz fakt, że stylu dziennikarskiego możemy doszukać się w jego dziełach filozoficznych. Sam Gasset w Hiszpanii uznawany jest nie tylko za filozofa, lecz również za jedną z najważniejszych postaci hiszpańskiego dziennikarstwa XX wieku.

Edukację rozpoczął Gasset w Madrycie pod opieką Manuela Martineza i José del Río Labandera. W 1891 r. został wysłany do kolegium jezuickiego El Palo w okolicach Malagi, gdzie zdobył podstawowe wykształcenie. Pobyt w kolegium Gasset wspominał jako czas, który w dużej mierze go ukształtował i silnie wpłynął na jego dalsze życie, pomimo że o jezuitach wypo-

⁷ Dane biograficzne José Ortegi y Gasseta pochodzą z: J. P. C. Domínguez, *Ortega y la cultura española*, Madrid 1985. Zob. też J. Iriarte, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Madrid 1942; J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid 1960; E. Agudo, *Ortega y Gasset*, Madrid 1970; M. Granell, *Ortega y su filosofía*, Madrid, 1960; S. Ortega Spottorno, *José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida*, Madrid 1983.

⁸ J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, [w:] *Obras*, t. 9, Madrid 1982, s. 255.

wiadał się nieprzychylnie, „zarzucając im przy każdej okazji sekciarskie podejście do ludzi, manię dzielenia świata na «swoich» i resztę, hipokryzję, postawę daleką od postawy zrozumienia i wspinałomyślności”⁹.

W 1897 r. Gasset zdał maturę w Maladze i rozpoczął studia uniwersyteckie w Deusto, następnie zaś w Madrycie. Po wydarzeniach z 1898 r. Gasset, zgodnie z duchem Pokolenia '98, świadom problemów, jakie trapiły zdegradowaną Hiszpanię, poszukiwał przyczyn jej dekadencji¹⁰. Oprócz utraty kolonii rację kryzysu upatrywał w zbytnim indywidualizmie oraz niezależności ludzi i regionów hiszpańskich, w których brak było poczucia wspólnoty i więzi narodowej. Gasset był przekonany, że odrodzenie kraju może nastąpić tylko wtedy, gdy elity intelektualne uświadomią sobie konieczność zaangażowania się w misję narodową, której celem miała być edukacja kulturalna i polityczna mas.

Zaszczepienie idei europejskich na gruncie hiszpańskim stało się jednym z powodów, dla których Gasset kontynuował edukację akademicką w Niemczech. W 1904 r. sfinalizował swoją rozprawę doktorską *Los terrores del año mil. Critica de una leyenda*, a w 1905 r. udał się do Niemiec, gdzie rozpoczął studia na uniwersytetach w Lipsku, Berlinie i Marburgu.

W Marburgu doszło do jednego z najważniejszych intelektualnych wydarzeń w życiu Gassetta. Było to spotkanie z neokantystami Hermanem Cohenem i Poulem Natorpem, których Gasset zawsze uważał za swoich mistrzów. Podziw i szacunek dla niemieckich filozofów nie sprawił jednak, że pozostał on bezkrytyczny wobec neokantyzmu, którego przedstawiciele postulowali powrót do filozofii Kanta, poddając krytyce idealizm niemiecki i pozytywizm. Gasset zarzucał neokantystom systemowy formalizm, brak otwartości na inną niż kantowska filozofię oraz niechęć wobec stawiania nowych problemów¹¹.

Mimo niewątpliwych zalet, jakie dawał mu pobyt w Niemczech, Gasset szybko powrócił do Hiszpanii. Przynosił ze sobą intelektualną osnowę

⁹ Zob. R. Gaj, *Ortega y Gasset*, (Myśli i Ludzie), Warszawa 2007, s. 9.

¹⁰ Rok 1898 to data ostatecznego upadku Hiszpańskiego Imperium Kolonialnego, do którego doprowadziła przegrana przez Hiszpanię wojna ze Stanami Zjednoczonymi. Hiszpania utraciła wtedy na rzecz USA swe ostatnie kolonie: Kubę, Filipiny i Puerto Rico. Konsekwencją tych wydarzeń był wielki kryzys polityczny, gospodarczy i kulturalny kraju. Z 1898 r. związane było również powstanie literackiego Pokolenia '98, które jako pierwsze podjęło próbę analizy ówczesnej hiszpańskiej dekadencji. Pokoleniu '98 poświęcę osobny podrozdział, w którym szerzej opiszę kulisy powstania i cechy charakteryzujące to ugrupowanie.

¹¹ Zob. J. Ortega y Gasset, *Kant*, (Obras Completas, t. 4), Madrid 2005, s. 255-276.

nabytą dzięki nauce na uniwersytetach niemieckich. Nie miało to być jednak proste przejście idei europejskich, lecz ich hiszpańska interpretacja¹².

Do kraju Gasset wrócił w 1910 r., obejmując Katedrę Metafizyki na Uniwersytecie w Madrycie. Rozpoczął działalność publiczną i akademicką, a w tym samym roku poślubił też doinę Rosę Spottorno.

Od 1910 r. Gasset dzielił czas i zainteresowania między dwie pasje: filozofię i politykę. W 1911 r. odbył drugą z kolei, tym razem bardzo krótką podróż do Niemiec. Wielka troska o kraj nie pozwoliła mu także na dalsze odkładanie politycznego powołania. W 1914 r. założył Ligę Edukacji Politycznej Hiszpanii, która była wyrazem licznych projektów odbudowy Hiszpanii. W tym samym czasie opublikował pierwszą swoją książkę, zatytułowaną *Meditaciones del Quijote*¹³. W 1916 r. ufundował dziennik „El Sol”, a siedem lat później, w roku objęcia rządów dyktatorskich przez generała Primo de Riverę, założył czasopismo „Revista de Occidente”. Jego otwarty sprzeciw wobec polityki dyktatorskiej spowodował, że Gasset opuścił Katedrę Metafizyki na Uniwersytecie w Madrycie. Nie zaprzestał jednak prowadzenia wykładów. Zajęcia zostały przeniesione do gmachu teatru i po raz pierwszy zaprezentowane szerszej publiczności. Wykłady te zostały opublikowane po jego śmierci jako *Qué es filosofía?*¹⁴

W 1930 r. Gasset odnowił Katedrę i działalność akademicką oraz rozpoczął aktywne życie polityczne. Razem z grupą hiszpańskich intelektualistów postulował powrót do ustroju II Republiki. W 1931 r. cel został osiągnięty, a Republika restytuowana. Wspólnie z Gregorio Marañonem i Perzem de Ayala stworzył Ugrupowanie Służbie Republice, dzięki któremu został wybrany do Korteżów dla prowincji León, jednak bardzo szybko wycofał się z aktywnej działalności politycznej i ugrupowanie to rozwiązał.

Gasset wznowił po raz kolejny działalność akademicką w 1934 r. i opublikował tekst *En torno a Galileo*¹⁵. W 1935 r. za swą twórczość został u honorowany przez władze Uniwersytetu Madryckiego. W tym samym czasie opublikował inne ważne dzieło – *Historia como sistema*¹⁶.

¹² J. Ortega y Gasset, *España como posibilidad*, [w:] *Obras Completas*, t. 1, Madrid 1983, s. 138.

¹³ T e n z e, *Meditaciones del Quijote*, (Obras Completas, t. 1), Madrid 2004. W polskim przekładzie: *Medytacje o don Kichocie*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2008.

¹⁴ T e n z e, *Qué es filosofía?*, (Obras Completas, t. 8), Madrid 2008.

¹⁵ T e n z e, *En torno a Galileo*, (Obras Completas, t. 6), Madrid 2006. Zob. też polski przekład: *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993.

¹⁶ T e n z e, *Historia cómo sistema*, (Obras Completas, t. 6), Madrid 2006. W polskim tłumaczeniu tekst *Dzieje jako system*, stanowi część zbioru zatytułowanego: *Po co wracamy do filozofii*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 171-207.

Wraz z początkiem wojny domowej w Hiszpanii Gasset rozpoczął życie podróżnicze. Najpierw udał się do Paryża i Holandii, przeprowadzając tam serię konferencji, między innymi w Hadze i Amsterdamie. Następnie zaś do Argentyny, gdzie przebywał aż do 1942 r. Wtedy przeniósł się do swej rezydencji w Portugalii, pisząc pracę *Origen y epílogo de la filosofía*, która miała stanowić epilog do *Historii filozofii* Juliána Mariása¹⁷.

Po zakończeniu II wojny światowej w 1945 r. Gasset powrócił do Hiszpanii. Na dziesięć lat przed śmiercią mocno ograniczył działalność publiczną i usunął się w cień. W 1946 r. wygłosił cykl konferencji w Madrycie, a następnie rozpoczął publikacje swoich dzieł zebranych, znanych pod nazwą *Obras Completas*¹⁸. W 1948 r., razem z grupą najbliższych współpracowników, opuścił Katedrę Metafizyki i założył Instytut Humanistyczny.

Gasset nie czuł się dobrze we własnym kraju, o który tak usilnie walczył. W 1950 r. wyjechał po raz kolejny do Niemiec, miejsca swej młodości, gdzie doszło do spotkania i debaty z Martinem Heideggerem, dotyczącej człowieka i języka. Gasset pracował bez wytchnienia do 1955 r. Wtedy też ostatecznie powrócił do kraju. Zdiagnozowany nowotwór przewodu pokarmowego mimo operacji nie pozostawiał nadziei. Gasset zmarł w Madrycie 18 października 1955 r., a 19 października na łamach pisma „ABC” ukazał się artykuł przyjaciela i ucznia Gasseta, filozofa Xaviera Zubiriego¹⁹, zatytułowany *Ortega metafísico*. Zubiri oddał w nim hołd Gassetowi i jego twórczości:

Poprzez ciągłe zmaganie się z prawdą życia i rzeczami, Ortega uczył nas żyć w bezwzględnej autentyczności, twarzą zwróconą ku prawdzie toczyć bitwy o filozofię. To właśnie sprawia, że go podziwiamy i darzymy głębokim szacunkiem²⁰.

¹⁷ J. Mariás, *Historia de la filosofía*, Madrid 1941.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. 1-12, Madrid 1946-1983; Zob. też: tenże, *Obras Completas*, vol. 1-8, Madrid 2004-2008.

¹⁹ Xavier Zubiri (1898-1983), Bask z pochodzenia, uczeń Gasseta, Nöela, Husserla, Heideggera, Einsteina, Schrödingera, studiował teologię, filozofię, kulturoznawstwo, fizykę, matematykę. W Hiszpanii uważa się, że jego filozofia dorównuje myśli Platona i Arystotelesa. Do najważniejszych prac Zubiriego należy zaliczyć: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962), *El Hombre y Dios* (1984). Zob. też: M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000.

²⁰ Cyt. za: S. Tabernero del Río, *Actitudes ante Ortega*, [w:] A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1978, s. 259.

2.2. Gasset i hiszpańskie okoliczności

Działalność filozoficzną Gasset rozpoczął w trudnym dla Hiszpanii okresie historycznym. Koniec XIX wieku to czas obfitujący w klęski i niepokoje. Wielki kryzys, niczym straszliwy żywioł, pustoszył kraj, obejmując swym zasięgiem niemal wszystkie najważniejsze dziedziny życia, w tym głównie politykę, gospodarkę i kulturę. Apogeum kryzysu to rok 1898, data przypieczętowania ostatecznej klęski Hiszpanii, jaką była przegrana wojna ze Stanami Zjednoczonymi. Wskutek wojny Hiszpania utraciła na rzecz USA swe ostatnie kolonie: Kubę, Filipiny i Puerto Rico, przestając być ostatecznie państwem kolonialnym, i „choć w wyniku wojny – co podkreśla Krzysztof Polit – straty w ludziach były niewielkie, to flota hiszpańska została zrujnowana, a dumą narodową Hiszpanów w najwyższym stopniu upokorzona”²¹.

Podobny był obraz ówczesnego hiszpańskiego życia naukowego i intelektualnego, gdzie od czasów tworzącego w XVII wieku Francisco Suáreza nie pojawił się żaden znaczący i wpływowy myśliciel. Również podstawowe nurty filozofii europejskiej nie doczekały się tam żadnej recepcji, za wyjątkiem mało znanego niemieckiego filozofa Christiana Krausego (1781-1832), którego nawiązująca do koncepcji Kanta spirytualistyczna doktryna panenteizmu²² cieszyła się dużą popularnością w kręgach liberalnej burżuazji, stając się ideologią tej grupy. Liczne grono wyznawców krauzyzmu, co warto podkreślić, zdziwiło m.in. polskiego intelektualistę i filozofa Wincentego Lutosławskiego, który nie kryjąc zdumienia, odnotowywał w swych sprawozdaniach z podróży po Hiszpanii, że mieszkańcy tego kraju pod koniec XIX wieku nie znali nawet fundamentalnych dzieł Kanta, a w Bibliotece Uniwersytetu Madryckiego nie było ani jednego egzemplarza *Krytyki czystego rozumu*²³. Ryszard Gaj natomiast, starając się usprawiedliwić tę zaskakującą sławę Krausego wśród hiszpańskiej elity intelektualnej, pisał:

Krausego doktryna panenteizmu, przepojona pierwiastkami mistycznymi z jednej strony, podnosząca znaczenie wolności jednostki i tolerancji z drugiej strony, mogła się przyjąć w kraju tradycyjnie bardzo religijnym, gdzie liberalna burżuazja nie miała dotychczas swojej ideologii. W kraju tak zacofanym G.W.F. Hegel,

²¹ K. Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasset*, Lublin 2005, s. 9.

²² Zob. W. Tatarski, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2003, s.236.

²³ W. Lutosławski, *Kant im Spanien*, „Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift” 1 (1897), s. 217 nn. Zob. też omówienie sprawozdania z podróży Lutosławskiego po Hiszpanii „ślądami Kanta” w: F. Romero, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, Buenos Aires 1960.

A. Comte czy inni pretendujący do miana przedstawicieli nauki mogliby okazać się za trudni w odbiorze”²⁴.

Krzysztof Polit zaś, opisując intelektualną sytuację ówczesnej Hiszpanii, stwierdził:

W połowie wieku XIX [...] Hiszpania dostała się pod wpływ krauzyzmu, religijnie zorientowanej koncepcji filozoficzno-etycznej, którą na Półwyspie Iberyjskim rozpowszechnił tłumacz Carla Krausego Julián Sanz del Rfo. Ten ostatni usiłował wprowadzić z tego zamkniętego kręgu wyprowadzić hiszpańskich intelektualistów, którzy studiując pisma ucznia Kanta, mieli przygotować się do samodzielnego poszukiwania prawdy, wyrastającej z myślenia kategoriami logicznymi, ale zabiegi te w zderzeniu ze światem tradycyjnych wartości hiszpańskich, przyniosły jednak znikomy rezultat. Sytuacja hiszpańskiej myśli filozoficznej pod koniec XIX wieku była zatem nienajlepsza, myśl ta obracała się w kręgu jałowej erudycji i nie była ożywiana żadnymi nowymi prądami²⁵.

Jako pierwsi próby oceny ówczesnej hiszpańskiej okoliczności podjęli się przedstawiciele literacko-filozoficznego Pokolenia '98. Poszukiwali oni przyczyn upadku i dekadencji Hiszpanii oraz przyczynili się do rozpowszechnienia na Półwyspie Iberyjskim myśli Kanta oraz filozofii dziewiętnastowiecznych przedstawicieli irracjonalizmu europejskiego (Schopenhauera, Kierkegarda, Nietzschego, Bergsona).

2.3. Pokolenie '98

Przez Pokolenie '98²⁶ należy rozumieć grupę pisarzy, filozofów, poetów,

²⁴ R. Gaj, *Ortega y Gasset*, (Myśli i Ludzie), Warszawa 2007, s. 9.

²⁵ K. Polit, *Wstęp*, [w:] J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, tłum. H. Woźniakowski, Warszawa 2006, s. 9.

²⁶ Dane dotyczące Pokolenia '98 pochodzą z następujących tektów: A. Zorín, *La generación del 98*, Salamanca 1961; R. Baroja, *Gente del 98*, Barcelona 1969; J. Blanco Amor, *La generación del 98*, Buenos Aires 1966; S. Luis Granjel, *Panorama de la generación del 98*, Madrid 1959; R. Gullón, *Direcciones del modernismo*, Madrid 1963; J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid 1943; A. Fernández Molina, *Le generación del 98*, Barcelona 1968; J. Ortega y Gasset, *Ensayos sobre la „Generación del 98” y otros escritores españoles contemporáneos*, Madrid 1981; M. Peña, *Pintura de paisaje e ideología: la generación del 98*, Madrid 1983; E. Rfo, *La idea de Dios en la Generación del 98*, Madrid 1973; P. Salinas, *Literatura española del siglo XX*, Madrid 1972; A. Sequeros, *Determinantes históricas de la generación 98*, Almoradi 1953; P. S. Serrano, *El tema de la existencia en la generación del 98* [w:] *El secreto de melibea y otros ensayos*, Madri 1959, s. 109-137; D. L. Shaw, *La generación*

których wystąpienia i twórczość stały się wyrazem uczuć towarzyszących Hiszpanom, zwłaszcza zaś inteligencji, po upadku hiszpańskiego imperium. Za przedstawicieli tego ugrupowania uważa się: Miguela de Unamuno, Ángela Ganiveta, Vale-Inclána, Jacinto Benavente, Carlota Arniches, Vicente Blasco-Ibáñeza, Gabriela y Galána, Manuela Moreno, Miguela Palacios, Pio Baroję, Maeztu, Azorína, Manuela Machado i Antonio Machado. Wśród artystów, którzy mieszczą się w ramach Pokolenia '98, trzeba wymienić również malarzy: Ignacio Zuloaga i Ricardo Baroję oraz muzyków: Isaaca Albéniza i Enrique Granadosa.

Pomimo trudności, jakie niesie ze sobą chęć scharakteryzowania działalności Pokolenia '98, można jednak wyróżnić pewien zbiór cech wspólnych, właściwych temu ugrupowaniu. Pierwsza z nich to rozróżnienie na Hiszpanię prawdziwą, podupadłą i nędzną, oraz na Hiszpanię oficjalną, fałszywą i pozorną, prezentowaną przez polityków na arenie międzynarodowej²⁷. Druga cecha ukazuje troskę przedstawicieli Pokolenia '98 o jedność i tożsamość, która stała się początkiem debaty o Hiszpanii i jej miejscu w Europie, kontynuowanej przez kolejne pokolenia, m.in. przez Gassetę. Przedstawiciele Pokolenia '98 żywili głęboką miłość i zainteresowanie dla Kastylii, opuszczonej i tracącej własny krajobraz mentalny, język i tradycję²⁸. Poświęcali wiele czasu na studiowanie hiszpańskich, romantycznych mitów, legend i opowieści, by być bliżej oraz wzmacniać to, co lokalne i regionalne. Twórczość przedstawicieli Pokolenia '98 cechowała przede wszystkim rozbicie i łamanie klasycznych form i wzorów literackich oraz zastępowanie ich nowymi. Na przykład zamiast klasycznego opowiadania współczesna nowela stworzona przez Unamuno, jak również jego filozoficzne dramaty, powieść liryczna i impresjonistyczna Azorína, który eksperymentuje w niej z czasem i miejscem akcji, a bohater powieści żyje w różnych epokach, czy też otwarta powieść prezentowana przez Baroję oraz eksperymentalny teatr i powieściopisarstwo Valle-Inclána²⁹. Odrzucali oni estetykę realizmu i jego drobiazgowy styl i charakter³⁰. Refleksję filozoficzną Pokolenia '98 określa natomiast zwrot ku językowi bliższemu życiu i ulicy, bardziej spontanicznemu oraz korzystającemu z pojęć tradycyjnego języka kastylijskiego, wpływ i próba zakorzenienia na

del 98, Madrid 1977; M. Tuñón de Lara, *Generación del 98. Impacto de las nuevas ideas. Educación y cultura*, [w:] *La España del siglo XIX*, Barcelona 1973, s. 401-412.

²⁷ Azorín, *La generación del 98*, Salamanca 1961.

²⁸ J. Blanco Amor, *La generación del 98*, Buenos Aires 1966.

²⁹ R. Guillón, *Direcciones del modernismo*, Madrid 1963.

³⁰ M. Peña, *Pintura de paisaje e ideología: la generación del 98*, Madrid 1983.

gruncie hiszpańskim myśli filozoficznej czołowych, ówczesnych przedstawicieli irracjonalizmu europejskiego, przede wszystkim zaś koncepcji Nietzschego (Unamuno, Azorín, Baroja), Schopenhauera (Unamuno, Baroja) i Kirkegaarda (Unamuno), wszechobecny pesymizm, krytyka racjonalizmu i scjentyzmu, zwrot ku intuicji i „porządkowi serca”, kult tego, co indywidualne i konkretne, niechęć do abstrakcji i racjonalizacji, przekonanie o twórczym charakterze życia i człowieka, witalizm i woluntaryzm³¹.

Przedstawiciele Pokolenia '98, mimo że podjęli próbę ukazania przyczyn dekadencji Hiszpanii, nie wyzwolili się jednak z objęć głębokiego pesymizmu i nie odnaleźli sposobu na hiszpańskie niepokoje i problemy. Ponadto w swej twórczości wciąż odwoływali się do pojęcia „hiszpańskiego ducha”, co stanowiło wyraz niezdrowej megalomanii. Z tego też powodu Gasset zwykł określać Pokolenie '98 jako pokolenie stracone i przegrane³², albowiem patriotyzm i miłość do ojczyzny – wedle niego – przejawiają się poprzez obiektywną i rzetelną krytykę³³. Gasset podkreślał również, że jedynie krytyka mogła przyczynić się do odrodzenia i rewitalizacji podupadłej Hiszpanii.

2.4. Spór o filozofię Gasseta

Filozofia ortegiańska wielokrotnie stanowiła przedmiot zacieklej spórów³⁴. Z jednej strony bowiem zarzucano Gassetowi plagiat, brak oryginalności i podawano w wątpliwość filozoficzny charakter jego twórczości, z drugiej natomiast bronili go jego uczniowie i sympatycy, którzy zwalczali wszelkie próby dyskredytacji twórczej działalności swojego mistrza³⁵.

³¹ Najpełniejszy wyraz i charakterystykę refleksji filozoficznej Pokolenia '98, skoncentrowanej na ludzkiej jednostce, zawiera dzieło M. de Unamuno *Sentimiento trágico de la vida* (Madrid 1983). Zob. też: M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Madrid 1966. „Człowiek z krwi i kości – pisał Unamuno – ten który się rodzi, cierpi i umiera – przede wszystkim umiera – który je, pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowiek, którego się widzi i którego się słucha, brat, prawdziwy brat. [...] ten konkretny człowiek z krwi i kości jest podmiotem i zarazem najważniejszym przedmiotem wszelkiej filozofii, czy sobie tego życzą, czy też nie tak zwani wielcy filozofowie” (*Del sentimiento trágico de la vida*, s. 116).

³² Zob. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, t. 10, s. 226-227.

³³ Por. tenże, *Meditaciones del Quijote*, (*Obras Completas*, t. 1), Madrid 2004, s. 792-794.

³⁴ Zob. M. Jagłowski, *Spór o filozofię Ortegi y Gasseta*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” [Olsztyn] 1997, nr 3, s. 129-139.

³⁵ Problem oryginalności myśli ortegiańskiej omawiają m.in.: J. Sanchez Villaseñor, *Pensamiento y trayectoria de Jose ortega y Gasset*, Mexico 1943; N. Oringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid 1979; tenże, *Nuevas fuentes germánicas de Qué es filosofía?*, Madrid 1984; S. Ramirez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona 1985.

Pierwszy problem, który należy omówić, to zagadnienie filozoficznego charakteru twórczości Gassetta. Jednym z ważniejszych krytyków, którzy podali go w wątpliwość, był Venancio del Carro, który już w 1928 r. oskarżył Gassetta o to, że ten, umieszczając swe rozważania w tradycji eseju, nie spełniał wymagań stawianych tekstom, chcącym uchodzić za naukowe. Sam pisał o Gassecie: „Myśliciel i literat zawsze; nigdy filozof. Jest on eseistą, który obnaża (*desflorar*) wszystkie problemy, nie rozwiązując żadnego z nich w sposób naukowy”³⁶. Roig Gironella uznał zaś Gassetta za człowieka, który pojmował i uprawiał filozofię jako przedstawienie³⁷. Linia ataku José Díaza Garcíi odzwierciedlona była natomiast już w tytule jego pracy monograficznej *Filozofia miłości José Ortegi y Gassetta badana z punktu widzenia wyższej koncepcji tradycyjnej filozofii jedynej prawdziwej i z uprawomocnionymi tytułami*³⁸. Wśród najbardziej znaczących krytyków ortegizmu należy wymienić ponadto: J. Iriarte, J. Sánchez Villaseñora i S. M. Ramírez. Za najwierniejszego obrońcę filozofii ortegiańskiej uznaje się ucznia Gassetta – Juliana Maríasa³⁹. Uważał on ataki na swego mistrza za nieuzasadnione i nie zawahał się oskarżyć kilku z wyżej wymienionych autorów o intelektualną intrygę.

Krytyka filozoficznego charakteru ortegizmu spowodowana była głównie tym, że większość dzieł Gassetta o tematyce *sensu stricto* filozoficznej ukazała się dopiero po jego śmierci⁴⁰. Ich opublikowanie złagodziło nieco krytykę i przyczyniło się do zażegnania tego długoletniego sporu. Pośmiertnie ukazały się: *Unas lecciones de metafísica*, *Origen y epílogo de la filosofía*, *Qué es filosofía?*, *La idea de principio en Leibniz*, *Investigaciones psicológicas* i *Qué es conocimiento?*

Dyskusja dotycząca filozoficznego charakteru twórczości Gassetta przeszła już do historii, obecnie w centrum zainteresowań jego przeciwników znajduje się problem „oryginalności” ortegiańskiej myśli. W tym miejscu należałoby naświetlić nieco kwestię tego, czym jest „oryginalność” na gruncie filozofii⁴¹. Mówiąc o oryginalności, często popełniamy błąd, ponie-

³⁶ Cyt. za: Tabernero del Río, *Actitudes ante Ortega*, s. 255.

³⁷ J. Roig Gironella, *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barcelona 1946, s. 80.

³⁸ Cyt. za: Tabernero del Río, *Actitudes ante Ortega*, s. 256.

³⁹ J. Marías, *Ortega y tres antipodas*, Buenos Aires 1950.

⁴⁰ Zob. P. J. Chamizo Domínguez, *José Ortega y Gasset y la cultura española*, Madrid 1985, s. 44.

⁴¹ Tamże.

waż rozpatrujemy ją wedle kryteriów właściwych literaturze. Stawiamy mianowicie następujące dwa pytania. Pierwsze: czy autor – w tym wypadku filozof – głosił nowe, nie prezentowane do tej pory idee, i drugie, czy posługiwał się nowatorskimi środkami w celu ich wyrażenia. W przypadku literatury konieczne jest spełnienie przynajmniej jednego z powyższych elementów. Czy jednak ten sam cel przyświeca filozofowi? Czy rzeczywiście kieruje on intelektualne wysiłki na to, by być oryginalnym? Wedle Gassetta tym, co charakteryzuje refleksję filozoficzną, nie są ani nowe idee ani też nowatorskie środki wyrazu, lecz relacja z prawdą, i to właśnie prawda stanowi ostateczny cel i autoteliczną wartość wszelkiej filozofii. W ten sposób prawda, którą Gasset pojmuje jako *aletheię*, a zatem jako odkrywanie i odsłanianie, stanowi dla filozofa cel jego dążeń, przy czym – jak pisze Domínguez – nie interesuje go, czy prawdę tę odnalazł w *Krytyce czystego rozumu* Kanta czy też w *Veinte años de caza mayor conde Yeves*. Ponadto, jak zwykł mawiać Gasset, „walka o oryginalność, która polega na umyślnym poszukiwaniu tego, co różni nas od innych, jest głupią troską”⁴².

2.5. Inspiracje filozoficzne Gassetta

Największy wpływ na ortegiańskie stanowisko wywarła bez wątpienia filozofia niemiecka. Powodem tego były odbyte przez Gassetta studia na uniwersytetach w Lipsku, Berlinie i Marburgu oraz spotkania z tak wybitnymi osobowościami, jak: Herman Cohen, Poul Natorp, Nicolai Hartmann, Ernst Cassirer i Martin Heidegger. Szczególnie dwaj pierwsi neokantyści odcisnęli swe piętno na refleksji hiszpańskiego filozofa, zwłaszcza w pierwszym etapie jego naukowej działalności, noszącym nazwę obiektywizmu. „Przez dziesięć lat – pisał Gasset – żyłem w świecie myśli kantowskiej: nią oddychałem niczym powietrzem atmosferycznym, była ona moim domem i więzieniem”⁴³.

Zagadnienia podejmowane przez Gassetta były więc nieodłącznie wpisane w horyzont problemowy niemieckiej filozofii poheglowskiej, w której za podstawowe i fundamentalne kwestie należy uznać: problem kryzysu filozofii i jej tożsamości po upadku wielkich systemów metafizycznych, relację filozofii i nauk empirycznych (kwestia przedmiotu i metody postępo-

⁴² J. Ortega y Gasset, *A historia de la filosofía de Émile Bréhier*, (Obras Completas, t. 6), Madrid 1973, s. 403.

⁴³ Tenże, *Kant. Reflexiones de centenario*, (Obras Completas, t. 4), Madrid 1966, s. 25.

wania badawczego), zagadnienie dziejowości, historii, rozumu, racjonalności, prawdy etc.

Wśród niemieckich inspiratorów hiszpańskiego filozofa wymienia się również Fryderyka Nietzschego, Edmunda Husserla, Wilhelma Diltheya i Maxa Schelera. W związku z tymi myślicielami pojawił się nawet zarzut o plagiat, szczególnie zaś w przypadku obecności w filozofii Gassetta stanowiska diltheyowskiego. Problem ten obszernie opisali Orringer, Benavides, Górski i Polit, uznając, że tłumaczenia Gassetta zawarte w *Prologo para Alemanes* czy też w *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, dotyczące jego zależności od myśli Diltheya, były nieco naiwne, ale nie bezzasadne⁴⁴. Gasset twierdził tam, że zbieżność z filozofią Diltheya była w dużej części przypadkowa, albowiem, po pierwsze, nie miał okazji, w czasie pobytu w Niemczech, słuchać wykładów Diltheya, gdyż ten przeszedł już na emeryturę, a prywatnie przyjmował tylko wybranych studentów; po drugie, nie miał dostępu do jego dzieł, przez co z filozofią niemieckiego myśliciela zapoznał się znacznie później, bo dopiero w 1930 r., gdy jego stanowisko było już w zasadzie ukształtowane⁴⁵. Niemniej jednak dostrzegał pewne podobieństwa z koncepcją Diltheya, uważając go jednocześnie za najwybitniejszego filozofa przełomu XIX i XX wieku.

Niepowątpiewalny wpływ na filozofię Gassetta miała również fenomenologia Husserla, poza którą Gasset jednak wykroczył, odrzucając zarówno postulat o bezzałożeniowości filozofii, co widoczne jest w jego koncepcji rozumu historycznego i w sposobie periodyzacji dziejów, noszącym miano idei pokoleń, jak i koncepcję czystej świadomości oraz zasadę intencjonalności. Hiszpański myśliciel był przekonany, że świadomość jest zawsze świadomością konkretnego, uwikłanego w okoliczności podmiotu, który ze światem powiązany jest nie zasadą intencjonalności, a więzami życiowymi. Wedle niego miejsce spotkania człowieka i świata stanowi właśnie wyżej wskazana źródłowa i fundamentalna rzeczywistość życia.

Wśród uczonych są jednak i tacy, którzy kwestionują oryginalny sposób „przewyciężenia” fenomenologii przez Gassetta. Mowa tu m.in. o Orrin-

⁴⁴ Por. Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu*, s. 17-18; Orringer, *Nuevas fuentes*, s. 123; M. Benavides Lucas, *De la amebael mostruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid 1988, s. 11-12; E. Górski, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Wrocław 1982.

⁴⁵ Zob. J. Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, [w:] *Obras Completas*, t. 6, s. 171.

gerze i Galanie. Obaj myśliciele postulowali w tej kwestii zależność poglądów Gasseta od neokantowskiego filozofa Natorpa, który w swym dziele *Wprowadzenie do psychologii* przeprowadził gruntowną krytykę fenomenologii, zwłaszcza zaś założenie obiektywizacji jaźni i redukcji fenomenologicznej⁴⁶. Inaczej problem ten widzi Jagłowski, który podejmując dyskusję z Orringerem i Galanem, pisze:

By oddać sprawiedliwość ortegiańskiej krytyce proponowanej przez Husserla redukcji fenomenologicznej, winniśmy zwrócić uwagę na fakt, że liczne grono filozofów, zarówno wywodzących się z kręgu Husserla, jak i spoza tego kręgu (m.in. Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Jaspers), również poddawało w wątpliwość ów zabieg metodologiczny. Nie ma zatem powodu, by jednoznacznie przypisywać Ortedze niewolnicze wzorowanie się na Natorpie⁴⁷.

Dodaje ponadto, że argumentacja, będąca podstawą tej opozycji jest u wszystkich wyżej wymienionych filozofów podobna oraz zbliżona do tej, którą zaproponował Natorp i Gasset. Opiera się ona na przekonaniu, że człowiek jest wrzucony w świat, a jego świadomość jest już zawsze zaangażowana w życie⁴⁸.

Również podkreślana przez wielu zależność myśli Gasseta od filozoficznego stanowiska Heideggera jest wciąż dyskusyjna⁴⁹. Wystarczy tu wspomnieć, że przypisywana Heideggerowi koncepcja prawdy jako *alethei* była już postulowana przez Gasseta w jego pierwszej książce *Meditaciones del Quijote*, opublikowanej w 1914 r., a zatem na wiele lat przed pojawieniem się *Sein und Zeit*. Ponadto sam Gasset w wydanym już pośmiertnie dziele *La idea de principio en Leibniz*, dystansował się do Heideggera, przeprowadzając ostrą krytykę jego stanowiska, m.in. krytykując Heideggerowskie utożsamienie życia z nicością⁵⁰. Dlatego też niesłusznie pisał Heidegger w swoich wspomnieniach poświęconych Gassetowi, że ten odczuwał lęk i obawę przed niektórymi jego twierdzeniami, ponieważ rzekomo miały one zagrażać i podawać w wątpliwość kwestię oryginalności ortegiańskiej koncepcji filozoficz-

⁴⁶ Zob. Orringer, *Ortega y sus fuentes*, s. 78.

⁴⁷ M. Jagłowski, *Filozofia racjonalizmu Juliána Marías*, Olsztyn 1998, s. 200.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Szerzej o filozoficznych związkach Gasseta i Heideggera zob. A. García Regalado, *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, Madrid 1990.

⁵⁰ Zob. J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, tłum. E. Burska, Gdańsk 2004, s. 273.

nej⁵¹. Poza tym jednak Heidegger w rzeczonych wspomnieniach ukazał Gassetę jako człowieka o wielkiej wrażliwości, inteligencji, wysublimowanym poczuciu humoru oraz o prawdziwie rycerskiej duszy. „Kiedy myślę o Ortedze – pisał Heidegger – powraca w mej pamięci taki, jakim go widziałem owego wieczoru – mówiący, milczący, w swych gestach (*ademanes*), szlachetności, samotności, szczerości, smutku, ogromnej wiedzy i ujmującej ironii”⁵².

Problem wpływu myśli Heideggera na stanowisko Gassetę nadal dzieli historyków filozofii. Niektórzy z nich, w tym Galan, Górski i Jagłowski, są przekonani, że Gasset, zwłaszcza w dojrzałym etapie twórczości, czerpał wiele pomysłów i rozwijał własne, wcześniejsze intuicje, korzystając z myśli niemieckiego filozofa. Wedle Górskiego opublikowanie *Bycia i czasu* spowodowało nawet kryzys intelektualny u Gassetę. Od tego momentu – jak twierdzi polski uczyony – Gasset chętnie korzystał z wypracowanych rozwiązań Heideggera, które wydawały mu się stanowić rozwinięcie niektórych tez z jego pierwszej książki *Meditaciones del Quijote*⁵³. Galan natomiast uważa, że cała intelektualna działalność Gassetę od wydania *Meditaciones* była zbieżna z myślą Heideggera, a źródło obu stanowisk to fenomenologia, zwłaszcza zaś Husserlowska kategoria *Lebenswelt*⁵⁴.

Ciekawe ujęcie problemu obszarów inspiracji Gassetę przedstawił w swoich dziełach wspomniany już kilkakrotnie Orringer. Dystans, jaki udało mu się zachować wobec polityczno-filozoficznych sporów dotyczących filozofii Gassetę, spowodował, że doszedł on do nieoczekiwanych wniosków. Otóż w swoich dziełach *Ortega y sus fuentes germánicas* i *Nuevas fuentes germánicas de „Qué es filosofía?” de Ortega* wymienił jedenastu filozofów niemieckich, którzy jego zdaniem zainspirowali Gassetę. Byli to: O. Imnisch, G. Simmel, H. Cohen, P. Natorp, A. Pfander, M. Geiger, W. Scapp, E. Jaensch, K. Friedmann, E. Lucka, J. M. Verweyen. Zaskakujący jest fakt, że sam Gasset w swych *Obras Completas* odwoływał się lub też cytował tylko

⁵¹ M. Heidegger, *Encuentros con Ortega y Gasset. Mayo de 1956*. Tekst ten po raz pierwszy ukazał się w czasopiśmie „Clavileño de Madrid”. Został opublikowany również w: F. Soler, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Santiago de Chile 1983. Zob. też: „Revista de Filosofía de la Universidad de Chile” 21-22 (1983). Oryginalny tekst niemiecki *Begegnungen mit Ortega y Gasset* znajduje się w t. 13 *Gesamtausgabe* Heideggera.

⁵² Tamże.

⁵³ Górski, *José Ortega y Gasset*, s. 133-134.

⁵⁴ Zob. P. Cerezo Galan, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984, s. 306, 309, 326-327. Szerzej na ten temat zob. też Jagłowski, *Filozofia racjowitalizmu*, s. 200-202.

pięciu z wyżej wymienionych, mianowicie: Simmla, Cohena, Natorpa, Pfandera i Jaenscha. Wedle Orringera jednak Imnisch i Simmel byli znani Gassetowi jeszcze przed jego pobytem w Marburgu. Obecność Imnisch'a dostrzegł on m.in. w *Meditaciones del Quijote*, Simmla natomiast w tekstach: *El tema de nuestro tiempo* i *Pidiendo Goethe desde dentro*. Nowość ujęcia Orringera polega jednak przede wszystkim na dostrzeżeniu i udokumentowaniu wpływu tzw. fenomenologicznej psychologii Pfandera, Geigera, Schappa, Jaenscha w *Ideas sobre la novela*, *Entorno a Galileo*, *Goya*, *Introducción a Velázquez*. Obecność Friedmanna, Lucki i Verweyena widział w *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *En torno a Galileo* czy wreszcie w *Ideas y creencias*.

3. ETAPY TWÓRCZOŚCI GASSETA

3.1. *Problem kryterium podziału filozofii Gasseta*

Podejmując refleksję nad filozofią Gasseta, należy wyznaczyć adekwatne kryterium podziału jego twórczości. Wśród komentatorów ortegizmu nie ma jednak zgody co do tej kwestii. Z tego powodu spotykamy się z co najmniej kilkoma sposobami periodyzacji jego filozoficznej działalności. Przywołując trzech najwybitniejszych znawców ortegiańskiej filozofii, możemy wyróżnić kilka kryteriów. Pierwsze, zwane epistemologicznym, zaproponował Ferrater Mora, dzieląc filozofię Gasseta na trzy podstawowe etapy: obiektywizm, perspektywizm i racjowitalizm⁵⁵. Morón Arroyo natomiast, by przedstawić rozwój ortegizmu, odwoływał się do ewolucji fundamentalnego dla Gasseta pojęcia życia, które Arroyo rozpatrywał przez pryzmat inspiracji, jakie w danym czasie Gasset czerpał od poszczególnych filozofów, m.in. Cohena, Schelera, Spenglera oraz Heideggera⁵⁶. Trzecią możliwość periodyzacji myśli ortegiańskiej zaprezentował Cerezo Galán, który podzielił twórczość Gasseta na cztery etapy, wyznaczając dla każdego z nich osobne *principium*. W pierwszym okresie, zwanym neokantowskim, *principium* wedle Galána stanowiła kultura, w drugim zasadą było powiązanie kultury i życia, w trzecim, noszącym miano okresu fenomenologicznego, *principium* ograniczył Gasset do samego życia, w czwartym i ostatnim etapie natomiast główną

⁵⁵ J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona 1973.

⁵⁶ C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid 1968.

zasadę dostrzegał Galán w rozwiniętej przez Gassetę wewnętrznej dialektyce życia i kultury etapu drugiego. Ciekawe ujęcie, warte przytoczenia, stanowi również wskazana już praca Krzysztofa Polita. W swej monografii zrezygnował on z kryterium o charakterze historycznym, rozpatrując twórczość Gassetę przez pryzmat zjawiska kryzysu zachodniej cywilizacji, który wedle niego był podstawową kategorią charakteryzującą ortegiańską filozofię. Polit przedstawił kolejno: kryzys rozumu, kultury, kryzys życia naukowego, społecznego i politycznego, ukazując zaskakującą wręcz trafność, aktualność i profetyzm myśli Gassetę w każdym z wyżej wymienionych obszarów.

3.2. Epistemologiczne kryterium podziału

Kryterium zwane epistemologicznym, wyznaczone przez Ferratera Morę, w mojej opinii najcelniejsze, pozwala podzielić filozofię Gassetę na trzy etapy: obiektywizm, perspektywizm i racjowitalizm.

3.2.1. Obiektywizm

Obiektywizm, pierwszy okres ortegiańskiej twórczości, datowany jest na lata 1902-1914. W tym czasie Gasset nie napisał żadnej książki, ograniczając swą intelektualną działalność do krótkich artykułów i esejów publikowanych w codziennej prasie. Najważniejsze teksty tego okresu to: *Glosas*, *Renan*, *Asamblea para el progreso de las ciencias*, *Sobre una apología de la inexactitud*, *Nueva revista*, *Una polémica*, *Algunas notas* i *Hombres o ideas*.

Obiektywizm to czas ostrej krytyki hiszpańskiej mentalności, skażonej różnymi formami subiektywizmu, indywidualizmu i egzotyzy⁵⁷. Gasset podkreślał nędzę i marginalizację życia intelektualnego Hiszpanii, których przyczynę upatrywał w braku nauki i niedostatku teorii. Uważał on, że hiszpańskie dziedzictwo oparte było na wstydlivej nieumiejętności metodycznego, krytycznego i racjonalnego myślenia. Przejawiało się ono prowadzeniem przez elity intelektualne bezpłodnych dyskusji bez wcześniejszego zdefiniowania występujących w nich fundamentalnych pojęć. Z tego też powodu dotychczasowe próby europeizacji Hiszpanii nie powiodły się, albowiem polegały one na biernym przejmowaniu europejskich wytworów techniki, bez jednoczesnego zaszczepienia nauki, której były wynikiem. Podstawowy błąd hiszpańskich intelektualistów to – wedle Gassetę – brak precyzyjnej odpowiedzi na pytanie, czym jest Europa i co stanowi jej istotę. Bez roz-

⁵⁷ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, t. 1, Madrid 1983, s. 144

wiązania tego problemu nie była możliwa żadna europeizacja, której wynik stanowiłaby nowa, witalna Hiszpania. Swą refleksją rozpoczął więc Gasset od precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o fundament Europy, który upatrywał on w europejskiej nauce. Europa to nauka, a zatem europeizacja Hiszpanii może odbyć się tylko za jej pośrednictwem. Konieczne jest zatem zaszczepienie w hiszpańskiej mentalności myślenia i postaw właściwych nauce. Dostrzegał je Gasset w intelektualnej dyscyplinie, metodzie i krytyce, które wedle niego stanowiły gwarancją rewitalizacji hiszpańskiego języka i kultury.

Gasset był wrogi wobec wszelkich przejawów mimetyzmu i imitacji, dlatego też postulował hiszpańską interpretację przejętych europejskich idei⁵⁸. Miały one stanowić jedynie narzędzie, pobudzające hiszpańskie serca i umysły, które uaktywni tkwiące w nich twórcze i kreatywne moce. „Jeżeli chcemy europejskich plonów – pisał – musimy mieć europejskie nasiona”⁵⁹. Rewitalizacja Hiszpanii – oto najważniejsza misja młodego Gasseta.

W pierwszym okresie filozoficznej działalności również ontologiczne poglądy Gasseta nie bez słuszności nosiły nazwę obiektywistycznych. Ryszard Gaj pisał:

Do 1913 r. [...] subiektywność [Gasset – D.L.] uważał za błąd, za dziedzinę kobiecą, a jednostka poza społeczeństwem była dla niego abstrakcją. Uniwersalne idee rządziły historią poprzez jednostki, a nie odwrotnie, teoremy geometryczne Kartezjusza zaś miały dla niego większe znaczenie niż jego dusza czy życie⁶⁰.

Podstawowym hasłem Gasseta był postulowany, pierwotnie przez Husserla, powrót do rzeczy samych. Mówił również o ocaleniu ze strony rzeczy, które możliwe jest przy postawie teoretycznej i dążeniu do systemu. Właśnie w dążeniu do systemu, które jest heglowskim dziedzictwem, Gasset upatrywał godność i honor każdego myśliciela. Był ponadto przekonany, że jedynie próba skonstruowania spójnej i harmonijnej konstrukcji myślowej gwarantuje kontakt i relację z prawdą. Pisał:

Wydaje mi się, że wśród trzech lub czterech rzeczy pewnych i niezmiennych, które posiadli ludzie, znajduje się tamto heglowskie twierdzenie, że prawda może istnieć tylko pod postacią systemu”⁶¹.

⁵⁸ Tamże, s. 138.

⁵⁹ Tamże, s. 103.

⁶⁰ Gaj, *Ortega y Gasset*, s. 41.

⁶¹ J. Ortega y Gasset, *Hombres o ideas*, (Obras Completas, t. 1), s. 439-440.

3.2.2. Perspektywizm

Drugi etap ortegizmu to perspektywizm, trwający od 1914 do 1923 r. Doktryna ta utrzymuje, że rzeczywistość ma charakter wieloaspektowy i prezentuje się podmiotowi w perspektywach indywidualnych⁶². W perspektywizmie Gasset głosi tezę o wielostronności świata i życia oraz postuluje wierność własnemu punktowi widzenia. Podstawowym imperatywem, staje się, nie jak wcześniej, imperatyw obiektywności poznania, lecz imperatyw indywidualności. Aby zażegnać problem relatywizmu, odwołuje się Gasset do Diltheyowego postulatu o komplementarności światopoglądów, głosząc konieczność syntezy poszczególnych perspektyw, ponieważ w każdej z nich znajduje się część prawdy o świecie.

Początek perspektywizmu wyznacza rok 1914 – rok wydania pierwszej książki Gasset *Meditaciones del Quijote*. W tekście tym rozmyślenia nad dziełem Cervantesa stają się dla hiszpańskiego filozofa doskonałą okazją do kontynuacji debaty o Hiszpanii, jej istocie i kulturze, którą zestawia on z szeroko pojętą kulturą germańską. W *Meditaciones* zasygnalizowane zostają ponadto fundamentalne zagadnienia i problemy dojrzałej koncepcji filozoficznej Gasset, takie jak: teoria okoliczności, perspektywizm czy wreszcie pionierskie względem Heideggerowego rozumienie prawdy jako greckiej *alethei* i łańskiego *apocalipsis*. Pojawiają się tam również zręby jego późniejszej oryginalnej antropologii, której główna teza głosi: „Ja to ja i moje okoliczności, jeżeli ich nie ocalę, nie ocalę także i siebie”⁶³. Przyczyni się ona w następstwie do przewyciężenia stanowisk realizmu i idealizmu, którego dokona Gasset w wydanym już pośmiertnie dziele *Qué es filosofía?*, akcentując tam fakt nierozzerwalnego związku człowieka i świata⁶⁴.

⁶² „Prawda, rzeczywistość, wszechświat, życie – jak tylko chcecie to nazwać, pęka na aspekty niepoliczalne, na wiele stron, aż każda będzie odpowiadała danej jednostce. Jeżeli ta potrafi pozostać wierna swojemu punktowi widzenia i perspektywie, jeżeli stawia opór wiecznej pokusie zmiany swojej siatkówki na inną wymyśloną, to, co zobaczy, będzie aspektem realnego świata. [...] Każdy człowiek ma swoją miśję prawdy. Tam, gdzie jest moja źrenica, nie ma innej; To, co moja źrenica widzi jako rzeczywistość, inna już nie dostrzega. Rzeczywistość przedstawia się nam więc w perspektywach indywidualnych” (J. O r t e g a y G a s s e t, *El Espectador* I, (Obras Completas, t. 2), Madrid 1983, s. 19).

⁶³ T e n ż e, *Meditaciones del Quijote*, (Obras Completas, t. 1), s. 322. Por. t e n ż e, *Medytacje o Don Kichocie*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2008, s. 22.

⁶⁴ „Jedynym pewnym faktem we wszechświecie jest wspólna egzystencja subiektywności i jej świata. Nie ma jednej bez drugiej. Nie myślę, jeśli myślę rzeczy. [...] Z tego powodu zawsze zwrócony jestem ku światu. [...] Ostoja pewności nie jest więc moja własna egzystencja, nie jestem nią ja sam, lecz moja koegzystencja ze światem. Tym, co niepowątpiewalne, jest relacja

Drugim fundamentalnym dla okresu perspektywizmu tekstem jest wydany w 1923 r. *El tema de nuestro tiempo*. Gasset przedstawia w nim po raz pierwszy swój autorski projekt filozofii witalnej, charakteryzującej się umiejscowieniem w centrum rozważań problemu życia i witalnej spontaniczności. Odwołuje się tam do ironii Don Juana, wyraźnie przeciwstawiając ją ironii Sokratesa, wznoszącej ponad wszystko inne czysty, nieskażony życiem rozum. Ironia Don Juana natomiast propaguje „pełnię witalności”, w której życie stawia kulturze swe wymagania, a rozum czysty ustępuje miejsca rozumowi witalnemu.

Gasset był zawsze głęboko przekonany o historycznym powołaniu każdej epoki i żyjącej w niej twórczej, arystokratycznej mniejszości. Wedle niego powołaniem wieku XX jest wypracowanie nowej formy racjonalności, zwanej racjonalnością witalną. Konieczność ta spowodowana jest zmianą przedmiotu refleksji filozoficznej. Przedmiotem tym staje się życie, które Gasset traktuje jako rzeczywistość fundamentalną i radykalną. Umiejscowienie w centrum rozważań kategorii życia nie prowadzi jednak u Gasseta do odrzucenia rozumu, zwątpienia w jego twórczą i poznawczą moc. Rozum stanowi obiektywny biegun życia, a zatem w równym stopniu, co witalność określa i charakteryzuje ludzką egzystencję. Życie dla Gasseta nieuchronnie prowadzi człowieka ku światłu rozumu, albowiem myślenie jest witalną funkcją organizmu, służącą nam do walki z otaczającą i wrogą rzeczywistością. Wedle Gasseta dzień odkrycia rozumu w Grecji to jednocześnie moment narodzin Europy. Dlatego też rozum jako jedyny stanowi klucz do poznania i zrozumienia dziejów europejskiej kultury, bez którego – jak pisze hiszpański filozof – „nasza przeszłość i teraźniejszość pozostają nieczytelnym hieroglifem”⁶⁵. Kultura europejska to bez wątpienia kultura rozumu, jednocześnie jednak Europa to jedyne miejsce na Ziemi, gdzie doszło do takiego rozdzielenia życia i rozumu, że stworzyły one dwa zwalczające się i antagonistyczne bieguny⁶⁶. Prowadzi to zaś do zredukowania i zubożenia ludzkiej egzystencji, która w równej mierze potrzebuje rozumu i spontaniczności. Ironia Sokratesa afirmująca racjonalizm jest, wedle Gasseta, postawą błędną, albowiem czysty rozum nigdy nie zlikwiduje spontaniczności i nie

dwóch nierozzerwalnych krańców: kogoś, kto myśli, kto zdaje sobie sprawę, oraz to, z czego zdaje sobie sprawę” (t e n ż e, *Que es filosofía?*, (Obras Completas, t. 7), Madrid 1969, s. 280).

⁶⁵ T e n ż e, *Zadanie naszych czasów*, [w:] *Po co wracamy do filozofii*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 66.

⁶⁶ Tamże, s. 67.

stanie się samowystarczalny. Zachłyśnięcie się i zachwyt rozumem, a co za tym idzie – zgłębianie świata, tego, co racjonalne, przyczyniło się jednak, paradoksalnie, do krytyki i zwątpienia w jego nieograniczone możliwości. Ukazało granice rozumu, których nie był on w stanie przekroczyć. Okazało się ponadto, że obszar racjonalności stanowi tylko małą wysepkę na niezgłębialnym i w swej istocie irracjonalnym oceanie życia.

Zadanie czasów Sokratesa to – wedle Gasseta – odkrycie rozumu i podporządkowanie mu witalnej spontaniczności, zadaniem naszych czasów jest natomiast ponowne odkrycie życia jako rzeczywistości radykalnej, na której mogą konstituować się dopiero wszystkie pozostałe wymiary, w tym wymiar tego, co racjonalne. Należy raz na zawsze odrzucić „sokratejski mistycyzm”, racjonalizm i kulturalizm, nieliczące się i ignorujące granice rozumu oraz przywrócić witalności i zrodzonej z niej kulturze należne miejsce. Podstawą tej witalnej i biologicznej kultury powinna być spontaniczność i nowa ironia, zwana przez Gasseta ironią Don Juana. Gasset pisał:

Zadaniem naszych czasów jest podporządkowanie rozumu witalności, umiejscowienie go w sferze biologicznej, uzależnienie od spontaniczności. Już wkrótce wyda nam się absurdem żądanie, by życie było na służbie kultury. Misją nowych czasów jest odwrócenie tej relacji i wykazanie, że to kultura, rozum, sztuka i etyka mają służyć życiu. [...] „To wszystko, co dziś nazywamy kulturą, edukacją, cywilizacją, pewnego dnia stanie przed sądem nieomylnego Dionizosa” – prorokował Nietzsche w jednym ze swych wcześniejszych dzieł. Tak brzmi pełna lekceważenia ironia Don Juana, postaci dwuznacznej, która dopiero w naszych czasach, wyczelowana i wygładzona, nabiera konkretnego sensu. Don Juan buntuje się przeciwko moralności, ponieważ moralność wcześniej wystąpiła przeciw życiu. Podporządkowuje się on jedynie etyce, uznającej za normę zasadniczą pełnię witalności. Oznacza ona jednak nową kulturę – kulturę biologiczną. Czysty rozum musi ustąpić miejsca rozumowi witalnemu⁶⁷.

3.2.3. Racjowitalizm

Racjowitalizm to ostatni, a zarazem najdłuższy etap filozoficznej działalności Gasseta. Datuje się go na lata 1924-1955. W tym czasie jego intelektualne wysiłki koncentrowały wokół problemu wykroczenia poza ramy mentalistycznego paradygmatu filozofii nowożytnej, której podstawę stanowił idealizm, traktujący świat rzeczy jako odbicie i zawartość świadomości.

⁶⁷ Tamże, s. 69-70.

Fundamentem koncepcji racjowitalizmu jest kategoria życia rozpatrywana jako rzeczywistość radykalna i ostateczna. Jej źródło to również postawa krytyczna i chęć przewyciężenia zarówno witalizmu, jak i racjonalizmu. Trzeba jednak mieć na uwadze, że pojęcia „przewyciężenie” nie należy tu utożsamiać z odrzuceniem. Tylko bowiem przyswojenie i zaadaptowanie myśli tych dwóch skrajnie różnych stanowisk może spowodować wyzwolenie się z ograniczeń, jakie z sobą niosą. Aby mogła się utworzyć perspektywa racjowitalistyczna, należy – wedle Gasseta – rozpocząć refleksję od przeprowadzenia gruntownej i krytycznej analizy obu stanowisk, aby następnie dokonać syntezy tego, co w nich wartościowe, oraz przewyciężyć ich jednostronność i ograniczoność.

Gasset, który często uznawany jest za przedstawiciela filozofii życia w postaci naturalistyczno-metafizycznej, prezentowanej przez Nietzschego czy Bergsona, przedstawia się jako tego, który utracił wiarę w potęgę i siłę rozumu. Otóż nic bardziej mylnego. Oczywiście afirmował on konieczność wykroczenia poza ramy mentalistycznego paradygmatu filozofii nowożytnej, jednak nigdy nie odrzucił instancji rozumu, postulował jedynie konieczność zastąpienia rozumu czystego, matematycznego rozumem witalnym i historycznym, które uważał za bardziej adekwatne do zgłębiania ludzkiego wymiaru rzeczywistości. „Do dziś filozofia miała charakter utopijny – pisał Gasset – z tego powodu każdy system pretendował do powszechnej ważności. [...] Rozum czysty musi zostać zastąpiony rozumem witalnym, w którym umiejscowiona jest ruchliwość i siła do transformacji”⁶⁸. W tekście *Ni vitalismo ni racionalismo* zaznaczał także: „Moja ideologia nie stoi w sprzeczności z rozumem, gdyż nie uznaje innego sposobu poznania teoretycznego niż ten, odrzuca jedynie racjonalizm”⁶⁹.

Koncepcja racjowitalizmu nie oznacza również zerwania z wcześniejszym stanowiskiem Gasset, czyli z perspektywizmem. Wręcz przeciwnie, racjowitalizm stanowi rozwinięcie i konkretyzację perspektywizmu, poddaje bowiem analizie człowieka z punktu widzenia dwóch fundamentalnych dla niego perspektyw: perspektywy życia i perspektywy rozumu⁷⁰.

W racjowitalizmie fundament wiedzy Gasset odnajduje nie w podmiocie myślącym, nie w *cogito*, jak uczynił to Kartezjusz, a za nim wielu innych, co

⁶⁸ Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo, X: La doctrina del punto de vista*, (Obras Completas, t. 3), s. 270.

⁶⁹ Tenże, *Ni vitalismo ni racionalismo*, (Obras Completas, t. 3), s. 273.

⁷⁰ Zob. Chamízo Domínguez, *Ortega y la cultura española*, s. 106

w następstwie stało się źródłem idealizmu, traktującego rzeczywistość jako treść i zawartość świadomości. Podstawą tą nie jest również świat zewnętrzny, niezależny od myślącego pomiotu, jak wskazywałby na to zdrowy rozsądek i oparta na nim koncepcja naiwnego realizmu. Faktem źródłowym staje się rzeczywistość życia, będąca gwarantem konstytucji wszystkich pozostałych wymiarów – również wymiaru ludzkiej, autentycznej egzystencji. W ten sposób odchodzi Gasset od kartezjańskiego rozumienia świadomości i zasady intencjonalności. Świadomość staje się bowiem świadomością tego, co mnie otacza, świadomością podmiotu i jego świata. Miejscem spotkania człowieka i świata jest zaś rzeczywistość życia, z tego też powodu hiszpański myśliciel jest przekonany, że ze światem nie wiąże nas, jak chciał tego Brentano czy Husserl, zasada intencjonalności, ale życie, pojmowane jako rzeczywistość radykalna⁷¹. Celem filozofii Gasseta, podobnie jak miało to miejsce w przypadku Diltheya i Heideggera, przestaje być zatem epistemologia – w jej miejsce pojawia się refleksja nad człowiekiem.

Gasset głęboko wierzył w powołanie filozoficzne każdej epoki historycznej. Jego zdaniem powołaniem wieku XX jest wypracowanie nowej formy racjonalności. Konieczność ta, jak wspomniano, spowodowana jest zmianą przedmiotu refleksji filozoficznej. Przedmiotem tym staje się życie, które Gasset traktuje jako rzeczywistość fundamentalną i radykalną nie tylko w znaczeniu epistemologicznym, lecz i metafizycznym, ponieważ to właśnie w życiu ujawnia się ludzkie bycie. Życie to również rzeczywistość prowadząca nas ku światłu rozumu. Gasset, podobnie jak Heidegger, żywił przekonanie o konieczności wykroczenia poza ramy języka racjonalistycznej metafizyki. Miał on na myśli przede wszystkim przewyżnienie języka tradycyjnej filozofii, zwłaszcza zaś pojęć „byt” i „substancja”. Ortegizm jest krytyką substancjalistycznie rozumianego bytu człowieka. Substancjalizm bowiem, wedle Gasseta, prowadzi nieuchronnie do uznania ludzkiej natury za stałą i niezmienną oraz do intelektualizacji ludzkiego życia. Podstawę statycznie pojętego bytu człowieka stanowi w ten sam sposób rozpatrywany rozum. W tradycyjnej filozofii *logos* utożsamiany z rozumem dany był człowiekowi niejako *a priori*. Gasset natomiast, podobnie jak inni filozofowie tworzący po Heglu, dostrzegał problem statycznie i ahistorycznie pojętego rozumu, albowiem zarówno człowieka, jak i życie Gasset interpretował jako dynamiczne, ruchome i zmienne. Podkreślał on również tra-

⁷¹ Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2002, s. 259-260.

gizm ludzkiej egzystencji, ukazując człowieka jako projekt i zadanie. Człowiek, wedle Gasset, jest impulsem zawieszonym między niebytem przeszłości i przyszłości. „Nie jestem rzeczą – pisał – lecz dramatem, walką, aby stać się tym, czym być muszę”⁷². Zmiana, rozwój i realizacja człowieka ma, wedle Gasset, charakter historyczny, dziejowy. Dziejowość i życie to zatem fundamenty stanowiska przez niego budowanego. W ten sposób stworzył Gasset antropologiczną koncepcja podmiotu aktywnego, działającego w dziejach oraz całościowo tkwiącego w życiu⁷³.

4. RECEPCJA FILOZOFII GASSETA W POLSCE⁷⁴

W Polsce do lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia zainteresowanie filozofią Gasset było znikome. W okresie międzywojennym pojawiły się nieliczne tłumaczenia jego tekstów (pierwsze już w latach dwudziestych)⁷⁵ oraz artykuły poświęcone jego twórczości, jednak myśl ortegiańska wciąż pozostawała na marginesie głównych zainteresowań polskich literaturoznawców i historyków filozofii. Nie inaczej było w latach powojennych, kiedy to sytuacja polityczna nie sprzyjała rozpowszechnianiu ortegizmu w naszym kraju. Tezy zawarte np. w *Buncie mas* budziły niepokój władz, albowiem były sprzeczne z ideologią komunizmu i doktryną marksistowską, której historiozoficzne tezy Gasset zaciekle krytykował⁷⁶.

Przełom nastąpił dopiero w latach siedemdziesiątych. Wtedy też ukazało się wiele tłumaczeń tekstów Gasset oraz artykułów, podejmujących problematykę filozofii ortegiańskiej. W tym czasie przetłumaczone zostały m.in. *Barbarzyństwo specjalizacji*⁷⁷, *Dwie ironie, albo Sokrates i don Juan*⁷⁸,

⁷² J. Ortega y Gasset, *Meditacion de tecnica*, (Obras Completas, t. 5), s. 339.

⁷³ Pączkowska-Łagowska, *Logos życia*, s. 256-260.

⁷⁴ O recepcji myśli Gasset w Polsce zob. E. Górski, *La difisión de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Estudios Hispánicos” t. V, Wrocław 1996; Pólit, *Kryzys cywilizacji Zachodu*, s. 12-16.

⁷⁵ W latach dwudziestych ukazały się: *Atlantydy* („Droga” 1929, nr 2) oraz *Don Juan w pochodzie historycznym* („Comoedia” 1926, nr 3).

⁷⁶ Stanisław Cichowicz, opisując stosunek Gasset do historiozofii Marksa, stwierdził: „[...] właśnie XIX stulecie stało się widownią społecznych zjawisk, dla których historiozoficzne tezy Marksa nie przewidywały miejsca, choć wedle Ortegi można było owe zjawiska dostrzec gołym okiem, Ortegiańskim okiem!” (S. Cichowicz, *O refleksję konkretną. Cztery przykłady historyczne*, Gdańsk 2002, s. 76).

⁷⁷ J. Ortega y Gasset, *Barbarzyństwo specjalizacji*, „Nowy Wyraz” 1973, nr 5.

*Misja uniwersytetu*⁷⁹ oraz *Nowe symptomy*⁸⁰. Wśród najbardziej znaczących autorów tego okresu zajmujących się myślą Gasseta należy wymienić: S. Borzyma⁸¹, S. Cichowicza⁸², L. Grudzińskiego⁸³ i A. Komorowskiego⁸⁴.

Lata osiemdziesiąte to czas ogromnej popularności ortegizmu w Polsce. Mijająca w 1983 r. setna rocznica urodzin hiszpańskiego filozofa stała się doskonałą okazją do żywszego zainteresowania i podjęcia głębszej refleksji nad problematyką twórczości Gasseta. Przyczyniła się ona również do licznych przedsięwzięć edytorskich i translatorskich. To właśnie w latach osiemdziesiątych pojawiło się pierwsze tłumaczenie tekstów Gasseta w formie książkowej, czyli *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*⁸⁵. W skład tego zbioru prócz *Dehumanizacji sztuki* wchodzi m.in.: *Adam w rajcu*, *Czym jest czytanie*, *Dwie wielkie metafory*, *Frazesy i szczerłość*, *Idea teatru*, *Krytyka barbarzyńska*, *Muzykalia*, *O krytyce artystycznej*, *O krytyce osobistej*, *Rozmyślenia o Eskorialu*, *Żywotność, dusza, duch*. Dwa lata po opublikowaniu *Dehumanizacji sztuki* pojawiają się kolejne ważne prace Gasseta wydane pod zbiorczą nazwą *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*⁸⁶. W tym samym czasie opublikowana zostaje również pierwsza monografia poświęcona Gassetowi, autorstwa znakomitego znawcy hiszpańskiej filozofii i kultury Eugeniusza Górskiego⁸⁷. W tym samym roku ukazuje się także inna niezwykle ważna praca Górskiego, w której podjęta została refleksja nad ortegizmem, tym razem w odniesieniu do twórczości innego wybitnego hiszpańskiego inte-

⁷⁸ T e n ż e, *Dwie ironie, albo Sokrates i don Juan*, „Literatura na Świecie” 1975, nr 2.

⁷⁹ T e n ż e, *Misja uniwersytetu*, „Znak” 1978, nr 5.

⁸⁰ T e n ż e, *Nowe symptomy*, „Literatura na Świecie” 1975, nr 2.

⁸¹ S. B o r z y m, *O racjonalizmie Ortegi y Gasseta*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4-5, s. 301-306.

⁸² S. C i c h o w i c z, *Ortega y Gasset*, „Twórczość” 1979, nr 12, s. 93-97.

⁸³ L. G r u d z i Ń s k i, *Antropologiczne przesłanki historiozofii José Ortegi y Gasseta*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Filozofia i Socjologia” 1979, nr 2, s. 53-71. Zob. też: L. G r u d z i Ń s k i, *Człowiek wśród ludzi – „osobowe” i „społeczne” w ujęciu José Ortegi y Gasseta*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Filozofia i Socjologia” 1979, nr 3, s. 73-89.

⁸⁴ A. K o m o r o w s k i, *Pokolenie '98. Niektóre problemy racjonalizacji kłęski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1974, t. 20, s. 339-350. Zob. też t e n ż e, *W kręgu kryzysu kultury*, „Student” 1975, nr 22, s. 7.

⁸⁵ J. O r t e g a y G a s s e t, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1980.

⁸⁶ T e n ż e, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, Warszawa 1982.

⁸⁷ E. G ó r s k i, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Wrocław 1982.

lektualisty – Miguela de Unamuno, praca ta nosi tytuł: *Problemy człowieka w filozofii Unamuna i Ortegi y Gasseta*⁸⁸. W latach osiemdziesiątych publikowane były również liczne artykuły poświęcone autorowi *Buntu mas*, w tym teksty K. Wieczorka⁸⁹, J. Gowina⁹⁰, A. Sawickiej⁹¹, M. Szpakowskiej⁹² i R. Palacza⁹³.

Zainteresowanie filozofią Gasseta nie zmalało również w latach dziewięćdziesiątych. W ostatniej dekadzie ubiegłego stulecia polski czytelnik otrzymał kolejne niezwykle ważne prace hiszpańskiego myśliciela, w tym zbiory: *Po co wracamy do filozofii*⁹⁴, *Velázquez i Goya*⁹⁵ oraz *Wokół Galileusza*⁹⁶. W tym czasie do grona polskich znawców współczesnej filozofii hiszpańskiej dołącza również M. Jagłowski, publikując teksty poświęcone czołowym przedstawicielom utworzonej przez Gasseta Szkoły Madryckiej, czyli Juliánowi Mariásowi⁹⁷, Xavierowi Zubiriemu⁹⁸ i Marii Zambrano⁹⁹. W 1996 r. ukazuje się natomiast praca E. Górskiego dotycząca recepcji ortegizmu w Polsce¹⁰⁰.

⁸⁸ E. Górski, *Problemy człowieka w filozofii Unamuna i Ortegi y Gasseta*, [w:] *Człowiek we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Kraków 1982, s. 63-106.

⁸⁹ K. Wieczorek jest autorem wielu tekstów poświęconych Gassetowi. Zob. np. *Kreatywny model człowieka u José Ortegi y Gasseta*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 3, s. 69-85; *Ortega y Gasset – teatr i metafora*, „Człowiek i Światopogląd” 1983, nr 5, s. 115-125; *Zarys antropologii filozoficznej José Ortegi y Gasseta*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego” 1984, nr 655, s. 85-101; *Historia jako system. Polemika Ernesta Cassirera z José Ortega y Gassetem*, „Edukacja Filozoficzna” 1996, t. 21, s. 17-29.

⁹⁰ Zob. J. G o w i n, *Ortega y Gasset a misja filozofii*, „Studia Filozoficzne”, 1986, nr 5, s. 99-114. Zob. też *Ortegańska filozofia życia*, „Znak” 1987, nr 8/9, s.25-40.

⁹¹ A. S a w i c k a, *Drugie czytanie Ortegi*, „Znak” 1984, nr 11/12, s. 1668-1676. Zob. też: *Rok ortegiański w Hiszpanii*, „Życie Literackie” 1984, nr 27, s. 11.

⁹² M. S z p a k o w s k a, *Miłość według Ortegi y Gasseta*, „Twórczość” 1989, nr 5, s.121-125.

⁹³ Zob. R. P a l a c z, *José Ortega y Gasset*, „Argumenty” 1982, nr 26, s. 15. Zob. też: *Klasyfikacja filozofii*, Warszawa 1988, s 267-273.

⁹⁴ J. O r t e g a y G a s s e t, *Po co wracamy do filozofii*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992.

⁹⁵ T e n ż e, *Velázquez i Goya*, tłum. R. Kalicki, Warszawa 1993.

⁹⁶ T e n ż e, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993.

⁹⁷ M. J a g ł o w s k i, *Rozum i życie. Filozofia racjonalizmu Juliána Mariása*, Olsztyn 1998.

⁹⁸ T e n ż e, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000.

⁹⁹ T e n ż e, *Dialektyka historyczności i rzeczywistości w filozofii Marii Zambrano*, [w:] *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej*, red. M. Jagłowski i D. Sepczyńska, Olsztyn 2006, s. 203-214. Zob. też: t e n ż e, *Przeciw historii. Mari Zambrano wizja „rozumu poetyckiego”*, [w:] *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa*, red. M. Jagłowski, Olsztyn 2006, s. 119-133.

¹⁰⁰ G ó r s k i, *La difusión de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Estudios Hispánicos” t. V, Wrocław 1996.

Na początku XXI stulecia ukazało się tłumaczenie monumentalnego dzieła Gasseta *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*¹⁰¹. W tym samym czasie ukazały się też: praca habilitacyjna Krzysztofa Polita¹⁰² oraz dwa zbiory tekstów pod redakcją Jagłowskiego¹⁰³. Za sprawą Ryszarda Gaja polski czytelnik otrzymał w 2007 r. kolejne przekłady ortegiańskich esejów, w tym m.in. *Stara i nowa polityka, Esej o estetyce zamiast prologu, Prawda i perspektywa, Uwagi o myśleniu, jego teurgii i demiurgii*¹⁰⁴. W 2008 r. natomiast powił się przekład pierwszej i najważniejszej (w opinii niektórych) książki Gasseta *Medytacje o don Kichocie*, w której hiszpański myśliciel przedstawił zręby swojej przyszłej koncepcji filozoficznej, w tym: teorię okoliczności, perspektywizmu i prawdy pojmowanej jako *aletheia* i *apocalypsis*¹⁰⁵.

5. ZAKOŃCZENIE

Ortega y Gasset bez wątpienia czerpał inspiracje z filozoficznego doświadczenia, poszukując w nim prawdy, lecz jednocześnie poza to doświadczenie wykroczył, formułując autorski projekt filozofii witalnej, w którym kategoria życia stanowiła rzeczywistość radykalną i bezwzględną zarówno w znaczeniu epistemologicznym, jak i metafizycznym. Gasset dostrzegał bowiem potrzebę przezwyciężenia paradygmatu nowożytnej filozofii, opartego na hegemonii czystego, matematycznego rozumu, który nie mogąc unieruchomić życia i poddać go analizie w rezultacie odwrócił się od niego, przyjmując jako zasadę, że wiedza o tym, co dynamiczne i zmienne (*doxa*) była gorsza i mniej wartościowa od wiedzy o tym, co stałe i wieczne (*episteme*). Hiszpański myśliciel zarzucał epoce nowożytnej, że charakteryzująca ją kult czystego rozumu był niczym innym, jak pewną formą ekstremizmu, który charakteryzował już epokę średniowiecza, z tą tylko różnicą, że

¹⁰¹ J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, tłum. E. Burska, Gdańsk 2004.

¹⁰² K. Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Lublin 2005.

¹⁰³ *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej*, red. M. Jagłowski i D. Sepczyńska, Olsztyn 2006; *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa*, red. M. Jagłowski, Olsztyn 2006.

¹⁰⁴ Tłumaczenia te znajdują się w: R. Gaj, *Ortega y Gasset, („Myśli i Ludzie”)*, Warszawa 2007, s. 185-292.

¹⁰⁵ J. Ortega y Gasset, *Medytacje o don Kichocie*, tłum. J. Wojcieszek, Warszawa 2008.

filozofowie średniowieczni zredukowali całą rzeczywistość do tego, co boskie i transcendentne, podczas gdy nowożytność wzniosła ponad wszystko inne instancje matematyczno-przyrodniczego rozumu. Gasset był przekonany, że u progu wieku XX ożywiająca nowożytność filozoficzna siła uległa wyczerpaniu i że przeświadczenia (*creencias*), w których żył i funkcjonował ówczesny człowiek, przestały stanowić dla człowieka współczesnego, „znajdującego się w witalnej dezorientacji” pewne i bezpieczne schronienie, dlatego też rodzącą się epokę nazywał on epoką kryzysu historycznego. Gasset pisał:

Z kryzysem historycznym mamy do czynienia wtedy, kiedy w skutek dokonującej się zmiany w miejsce świata, czyli systemu przekonań poprzedniej generacji, przychodzi taki witalny stan, w którym człowiek przebywa bez przekonań, a zatem bez świata. Człowiek znowu nie wie, co począć, ponieważ naprawdę nie wie, co ma myśleć o świecie. Najwyższym stopniem owej zmiany jest kryzys i dlatego ma ona charakter przełomowy. [...] Przyjmuje ona zrazu postać negatywną – krytyczną. Człowiek nie wie, co ma myśleć o nowym świecie, wie jedno – lub tak mu się wydaje – że tradycyjne idee i normy są fałszywe, nie do przyjęcia. Czuje głęboką wzdąkę wobec wszystkiego czy prawie wszystkiego, w co wierzył wczoraj; ale tak naprawdę nie ma jeszcze nowych, pozytywnych wierzeń, którymi mógłby zastąpić tradycyjne¹⁰⁶.

Ratunku dla popadającej w dekadentyzm europejskiej kultury Gasset upatrywał natomiast w próbie pogodzenia i zjednoczenia życia z jego obiektywnym biegunem, którym wedle niego był rozum. Hiszpański myśliciel uważał bowiem, że wyzbycie się któregoś z tych dwóch elementów (rozumu lub życia) nieuchronnie prowadzi do zubożenia i okaleczenia ludzkiej egzystencji.

BIBLIOGRAFIA

- Abad Pascual J.J.: *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*, Madrid 1992.
Abellán J. L.: *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid 1966.
Azorín: *La generación del 98*, Salamanca 1961.
Benavides Lucas M.: *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid 1988.
Blanco Amor J.: *La generación del 98*, Buenos Aires 1966.
Brogowski L.: *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2004.
Cerezo Galan P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona 1984.

¹⁰⁶ Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, s. 61-62.

- Chamizo Domínguez P. J.: José Ortega y Gasset y la cultura española, Madrid 1985.
- Cichowicz S.: O refleksję konkretną. Cztery przykłady historyczne, Gdańsk 2002.
- Ferrater Mora J.: Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía, Barcelona 1973.
- Gaj R.: Ortega y Gasset, („Myśli i Ludzie”), Warszawa 2007.
- Górski E.: José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej, Wrocław 1982.
- Gullón R.: Direcciones del modernismo, Madrid 1963.
- Jagłowski M.: Życie i rozum. Filozofia racjowitalizmu Juliána Marías, Olsztyn 1998.
- Marías J.: Ortega. Circunstancia y vocación, Madrid 1960.
- Ortega. Las trayectorias, Madrid 1983.
- Ortega y tres antípodas, Buenos Aires 1950.
- Morron Arroyo C.: El sistema de Ortega y Gasset, Madrid 1968.
- Ortega y Gasset J.: Obras Completas, t. 1-12, Madrid: Revista Occidente 1946-1983.
- Ortega y Gasset J.: Obras Completas, t. 1-8, Madrid 2004-2008.
- Orringer N.: Nuevas fuentes germánicas de Qué es filosofía?, Madrid 1984
- Ortega y sus fuentes germánicas, Madrid 1979.
- Paczkowska-Łagowska E.: Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya, Gdańsk 2002.
- Peña M.: Pintura de paisaje e ideología: la generación del 98, Madrid 1983.
- Polít K.: Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasset, Lublin 2005.
- Ramírez S.: La filosofía de Ortega y Gasset, Barcelona 1985.
- Regalado García A.: El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger, Madrid 1990.
- Sanchez Villaseñor J.: Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset, Mexico 1943.

THE PROJECT OF VITAL PHILOSOPHY
IN JOSÉ ORTEGA Y GASSET'S INTERPRETATION

Summary

The aim of the present article is to present José Ortega y Gasset's philosophical thought, with special attention paid to his author's project of vital philosophy. The author primarily focuses on the category of life that Gasset worked out, that is a reality with a radical and absolute character, both in the epistemological meaning enquiring about the foundation of our cognition, and in the metaphysical one, turning to the issue of being. Gasset is convinced about the necessity of overcoming the paradigm of modern philosophy that is based on hegemony of pure, mathematical reason, which, being unable to immobilize life and subject it to analysis, consequently turns away from it, assuming the thesis that the knowledge of what is dynamic and variable (*doxa*) is less valuable than the knowledge of what is stable and eternal (*episteme*) as a rule. Gasset's aim, on the other hand, is the to bring back life and vitality to their proper place.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: życie, rozum, okoliczność, perspektywa, prawda.

Key words: life, reason, circumstance, perspective, truth.

Information about Author: DOROTA LESZCZYNA, M.A. – Modern Philosophy Department, University of Wrocław; address for correspondence: ul. Koszarowa 3, PL 51-149 Wrocław; e-mail: d.leszczyna@wp.pl