

Krzysztof POLIT

Życie jako kategoria aksjologiczna w poglądach José Ortegi y Gasseta

Life as an Axiological Category in the Views of José Ortega y Gasset

Ma niewątpliwie rację Manuel Granel, kiedy w artykule *El sistema de Ortega* stwierdza, że „jądrem tego systemu jest pojęcie życia”.¹ W pojęciu życia bowiem zlewają się u hiszpańskiego filozofa dwa rodzaje istnienia, stanowiące podstawę do rozważań dotychczasowych filozofii: „rzeczy” i „idee”. U Ortegi nie ma mowy o statycznej i niezależnej koegzystencji obu tych sfer, gdyż te dwa ontyczne aspekty, stanowiące dotychczas w tradycyjnych rozważaniach ontologicznych dwa przeciwległe bieguny, przenikają się wzajemnie. Owo przenikanie stanowi właśnie najgłębszą, podstawową warstwę istnienia, swoistą Whiteheadowską *mutua inmanencia*.² Owa *mutua inmanencia* powstaje w podwójnie aktywnym procesie, w którym obie sfery nie „są”, lecz „stają się” (*van siendo, no son*) kształtując się w procesie wzajemnego ścierania. Słowem, nie realizują się niezależnie od siebie, ale jako jeden aspekt zrodzony z drugiego.

To, co dotyczy istnienia rzeczywistości jako takiej, dotyczy również człowieka u Ortegi y Gasset, Krzysztof Wieczorek — „roztapia w sobie *cia* — „ja to ja i moje otoczenie”³ — brzmi najistotniejsze chyba sformułowanie Ortegi dotyczące istoty człowieka. Jeśli bowiem zechcemy określić tę istotę w sposób jednoznaczny, okaże się, że natrafiamy na próżnię. Nie stanowi o niej bowiem ani zdolność rozumowania, ani doskonalenie tej zdolności, nadużyciem byłoby też definiowanie człowieka jako zwierzęcia inteligentnego czy wiedzącego (należałoby raczej mówić o jego niewiedzy niż wiedzy wobec znikomości tej ostatniej a ogromu

¹ M. Granel: *El sistema de Ortega*, [w:] *Homenaje a Ortega y Gasset*, Caracas 1958, s. 22.

² *Ibidem*.

³ Na język polski to zdanie tłumaczy się zazwyczaj: „Ja to ja i me okoliczności”.

pierwszej) czy też zwierzęcia posiadającego jakieś szczególne uzdolnienia.⁴

Człowiek stanowi jedność ze swym środowiskiem, a jego osobowość — jak to wnikliwie zauważa autor wyczerpującego artykułu o koncepcji człowieka u Ortegi y Gasset, Krzysztof Wieczorek — „roztapia w sobie otaczającą rzeczywistość”.⁵ Nie odnajduje hiszpański myśliciel w człowieku niczego niezmiennego, niczego absolutnego, niczego, co mogłoby być poznane przez tradycyjne kategorie czystego rozumu. To, co pierwotne, to indywidualna, niepowtarzalna, określona przez swoją historię i przeszłe doświadczenia (jest to jedyny stały, podlegający racjonalnemu poznaniu element ludzkiej natury) ludzka jednostka, jednostka odczuwająca określone potrzeby i zaspokajająca je w ciągłym scieraniu się ze światem zewnętrznym. Właśnie wysiłek, jaki człowiek wkłada w zaspokojenie potrzeb, konstytuuje to, co nazywamy ludzkim życiem.⁶

Każda jednostkowa egzystencja ludzka posiada więc jak gdyby dwa wymiary: 1) przeszły, o charakterze stałym, określający to, czym człowiek był aż do chwili obecnej, ukształtowany nie tylko przez jego doświadczenia osobiste, ale również przez dziedziczne cechy kształtowane z kolei przez środowisko społeczne i przyrodnicze; 2) aktualny — moje życie w tym określonym momencie — którego istotę stanowi fakt, że w każdym aktualnym, chwilowym „teraz” muszę zastanawiać się nad tym, co będę robił w chwili następnej. Jest to ciągle stawianie się bez żadnej trwałej esencji, w stosunku do którego stare, eleackie pojęcie bytu staje się całkowicie bezużyteczne. Człowiek bowiem jedynie przez swoją przeszłość posiada w sobie byt w sensie eleackim, jego autentyczny byt, to, czym w rzeczywistości jest, a nie to, czym był — jest różny od przeszłości, „jego istotę stanowi byt, który się jeszcze nie wydarzył”.⁷

Dlatego też to, co ludzkie w człowieku należałoby zdefiniować przy pomocy negacji jako coś, co nie posiada realnego bytu ani duchowego, ani cielesnego, jako byt (*ente*), którego istnienie (*ser*) polega na czystej potencjalności. Jego aktualny aspekt stanowi jedynie istniejąca w człowieku chęć poznawczego rozwiązywania problemów stawianych przez otoczenie, strategia oddziaływania na to otoczenie oraz pragnienie stania się czymś więcej, niż się jest.

Życie ludzkie sprowadza się więc do oddziaływania człowieka na rzeczy i jest rzeczywistością zasadniczą w tym sensie, że „musimy w niej odnosić się do wszystkich innych rzeczywistości, gdyż rzeczywistości

⁴ U. C. Sanchez: *Ortega, dos filosofias*, Madrid 1960, s. 39—40.

⁵ K. Wieczorek: *Kreatywistyczny model człowieka u José Ortegi y Gasset*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4, s. 73.

⁶ Sanchez: *op. cit.*, s. 43.

⁷ J. Ortega y Gasset: *Obras completas*, t. VI, Madrid 1947, s. 39.

te — zarówno aktualne, jak i potencjalne — mogą się w ten lub inny sposób pojawić właśnie w życiu ludzkim [nigdy zaś poza nim — K.P.]”.⁸ Życie jest równoważne temu co robimy i co nam się przydarza, żyć to zajmować się światem, kierować się ku niemu, obcować z nim. Dlatego właśnie podstawę rzeczywistości, której „ja” i „rzeczy” są jedynie swoistymi, abstrakcyjnymi momentami, stanowi pełen dynamiki dramat nazywany ludzkim życiem.⁹

To wzajemne ścieranie się człowieka i otaczającego go świata, szereg następujących po sobie momentów terażniejszości, w których dochodzi do samokreacji ludzkiego bytu, tworzy historię. Historia nie jest czymś z góry określonym niby orbita ciała niebieskiego, jest ona procesem powstającym w akcie samego życia, stanowiącym symbiozę rzeczy i idei, natury i logosu, okoliczności (*circunstancia*)¹⁰ i powołania (*vocación*).

I oto ponownie, tym razem na planie historycznym, mamy do czynienia z ową radykalną *mutua inmanencia*. Duch wykluwa się z rzeczywistości, ta wyrasta z ducha. Ani rzeczy, ani rozum nie są czymś danym, gotowym, zastanym. Są niespokojnymi manifestacjami najgłębszej rzeczywistości (*realidad radical*), która dotychczas pozostawała zakryta przed naszymi oczami. U Ortegi ontologiczna struktura owej radykalnej rzeczywistości, którą jest życie, wyjaśnia ciągle dziejący się na nowo cud, jakim jest historia człowieka.¹¹

Znaczenie, jakie don José przypisuje życiu na płaszczyźnie ontycznej, siłą rzeczy przenosi się również na płaszczyznę aksjologiczną. W *Meditaciones del Qijote* wyróżnia Ortega kilka poziomów rzeczywistości. Pierwszy, czynnie oddziałujący na podmiot, narzucający się mu i pozostawiający mu rolę bierną — to świat kolorów, dźwięków, zmysłowych doznań przyjemności i bólu. Dopiero poza nim ukrywają się byty wyższego rzędu. Te nie oddziałują na nas tak agresywnie jak pierwsze, przeciwnie, do ich zaistnienia potrzebny jest jakiś nasz wysiłek, nasze pragnienie, żeby zaistniały. Chodzi tu o świat wartości wyższych, takich jak nauka, sztuka, religia. Istnieją one jedynie dla kogoś, kto ich istnienia pożąda, kto — można by powiedzieć za Romanem Ingardenem — na ich istnienie się otwiera i dzięki swej aktywności je umożliwia. Niemniej jednak istnieją one w sposób całkowicie realny, aczkolwiek realność ta ma charakter ukryty

⁸ Id.: *Obras completas*, t. VI, Madrid 1954, s. 13 (cyt. za Ch. Cepłecha: *The Historical Thought of José Ortega y Gasset*, Washington 1958, s. 36). Por. też, co na ten temat pisze w cytowanym wyżej artykule K. Wieczorek, s. 75 i n).

⁹ Por. Cepłecha: *op. cit.*, s. 36.

¹⁰ Na trudności związane z tłumaczeniem terminu *circunstancia* zwraca uwagę oprócz K. Wieczorka (*op. cit.*, s. 72—73), również S. Bożym w recenzji *O racjonalizmie Ortegi y Gasset*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4—5, s. 302.

¹¹ Grannell: *op. cit.*, s. 25.

(*latente*), co znaczy, że wymaga aktywności ludzkiej po to, by pobudziła je do istnienia i uczyniła oczywistymi (*patente*). Aktywność ta z kolei zakłada skłonność człowieka do tych wartości, zaangażowanie w ich poszukiwanie, a przedtem — i jest to warunek konieczny — zwrócenie na nie uwagi.

Jeżeli uwaga ta zostanie zwrócona ku innemu punktowi, np. rozproszona i skoncentrowana na bytach z poziomu pierwszego, nigdy nie dojdzie do stworzenia i poznania bytów wyższych. W tym znaczeniu człowiek jest wolny nie tylko dlatego, że może zaakceptować lub odrzucić wartość, ale również dlatego, że może ją poznać lub nie. Rozróżnia zatem Ortega widzenie bierno (*ver*), uchwytyjące jedynie to, co istnieje, i widzenie czynne, które „interpretuje widząc i widzi interpretując”, widzenie które jest patrzeniem (*mirar*).¹² To aktywne widzenie (*mirar*) zachodzi na przykład wówczas, kiedy patrząc na wyblakłą barwę widzimy ją nie taką, jaka jest obecnie (*patente*), lecz postrzegamy ją taką, jaka była przedtem, aczkolwiek kolor pierwotny stanowi jej cechę ukrytą (*latente*).¹³ Słowem, w aktach aktywnego widzenia nie odbieramy biernie tego, co nam się przedstawia, ale powołujemy do istnienia nowy rodzaj bytu, który swoje ontyczne źródło czerpie zarówno z naszego czynnego aktu, jak i z zewnętrznej rzeczywistości.

Widzimy tu wyraźnie, że wartości nie pojmujemy Ortega jako bytów niezależnych od rzeczywistości, na wzór platońskich idei, a więc nie mogą też one być, siłą rzeczy, ujmowane w aktach poznania pojęciowego. Wartości nie są postrzegane oczami jak barwy, nie są też rozumiane jak liczby czy pojęcia. Piękna postać, sprawiedliwość czynu, subtelności profilu nie sposób zrozumieć lub nie zrozumieć, chodzi raczej o ich odczucie lub — lepiej — oszacowanie, a doświadczenie oceniające (szacujące) chadza drogami niezależnymi od wszelkiego innego doświadczenia.¹⁴

Ów rodzaj patrzenia, odkrywający przed nami istnienie wartości i jednocześnie ożywiający je, to kultura. Życie ludzkie posiada wymiar transcendentny, pozwalający człowiekowi na wyjście poza samego siebie i uczestniczenie w rzeczywistości innej niż jego własna, usytuowanej poza nim. Myśl, wola, zmysł estetyczny, emocje religijne konstytuują ten wymiar. Czynności te pochodzą z ludzkiej subiektywności, ale zachodzą według pewnych praw obiektywnych. Tak więc o ile sprawiedliwość, piękno czy prawda posiadają wartość same w sobie, a nie w mierze, w jakiej modelują ludzkie istnienie, o tyle mogą one zaistnieć i przetrwać

¹² J. Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*, cyt. za J. H. Pescador: *El derecho en Ortega*, Madrid 1965, s. 220.

¹³ *Ibid.*, s. 220.

¹⁴ Ch. Cacalets: *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, Paris 1957, s. 63—64.

tylko wówczas, gdy wypływają z naszej subiektywności. Tak zwane „życie duchowe” jest jedynie zbiorem funkcji witalnych, których rezultaty posiadają charakter transwitalny. Życie spontaniczne to sposób funkcjonowania człowieka nie przekraczający poziomu biologicznego, życie duchowe lub kulturowe to ten sposób ludzkiego funkcjonowania, który ten poziom przekracza. Nie istnieje więc kultura bez życia a duchowość bez witalności.¹⁵ Kultura istnieje tylko wtedy — pisze Ortega — gdy podmiot zapewnia jej stały dopływ witalności. Kiedy transfuzja ta ulega nagle przerwaniu, kultura oddala się, ulega paraliżowi i w efekcie zanika”.¹⁶

W związku z tym nie można umieszczać obok siebie, na tym samym poziomie, wartości duchowych i witalnych. Kultura i cywilizacja są dziełem dzikusa, a nie człowieka cywilizowanego i uładzonego. To życie nieorganizowane tworzy organizację, a kultura i organizacja są wtórne wobec życia organizującego, czyli życia w jego oryginalnej spontaniczności. Nie chodzi przy tym o powrót do natury w rozumieniu Rousseau, czyli potępienie kultury, a w konsekwencji negację człowieka. Chodzi z jednej strony o uchronienie kultury przed degeneracją, z drugiej natomiast o ochronę życia pierwotnego jego naturalnej integralności. Jego wartość polega bowiem również na tym, że jest ono źródłem, z którego czerpie powstająca i organizująca się kultura.¹⁷

Kultura jednak żywiąc się ciągle ową spontanicznością i subiektywnością, z rozmysłem, krok po kroku odrywa się od podmiotu uzyskując niezależną wartość, prestiż i autorytet. Dochodzi w końcu do tego, że to samo życie, które ją przecież stworzyło i bez którego ona istnieć nie może, zaczyna się jej podporządkowywać. Kultura obiektywizuje się, przeciwstawiając się tym samym subiektywności, która była jej pierwotnym źródłem. Sytuacja taka jest najpełniejszą formą życia kulturowego, gdyż kultury, tak jak żywe organizmy, posiadają swój moment narodzin, dojrzałości oraz unicestwienia.

To podporządkowanie życia nauce, moralności, sztuce i sprawiedliwości (w rozumieniu prawa i związanych z nim instytucji) oraz traktowanie tych ostatnich jako wartości samych w sobie, oderwanych i niezależnych od jakichkolwiek działań witalnych, to cecha charakterystyczna dla człowieka ery pozytywizmu, który kierując się formułą *pereat mundus fiat justitia* wyraża bezmierną pogardę dla życia przy jednoczesnej apoteozie norm kulturowych.¹⁸ Dzieje się tak zresztą nie po raz pierw-

¹⁵ *Ibid.*, s. 66.

¹⁶ J. Ortega y Gasset: *Zadanie naszych czasów*, [w:] *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992, s. 65.

¹⁷ Cascalés: *op. cit.*, s. 69.

¹⁸ Ortega y Gasset: *Zadanie naszych czasów*, s. 75.

szy, więcej, należy sobie uzmysławić, że dotychczas życie nigdy nie zostało uświęcone jako zasada centralna dla pozostałych elementów świata. Począwszy od negatywnego stosunku myśli buddyjskiej, przeciwstawiającej mu jako wartość nadrzędną „nie-życie”, „nie byt” podmiotu, poprzez starożytne próby zastąpienia (właściwie zabicia) spontaniczności racjonalnością, aż do utylitarного potraktowania go przez chrześcijaństwo, dla którego życie nabiera wartości o tyle, o ile jest przygotowaniem człowieka do wiecznej szczęśliwości w życiu innym, pozaziemskim. Niczym innym zresztą jak teologią bez Boga jest cała myśl niemiecka XIX wieku. W owym „kulturalizmie”, jak go nazywa Gasset, następuje jedynie zastąpienie jednych istotności innymi. I tak w miejsce chrześcijańskiego Boga wstawiono „Idee” (Hegel), „Prymat Praktycznego Rozumu” (Kant), „Kulturę” (Cohen, Windelband).¹⁹

Tak się jakoś składało, że zawsze dotychczas wartość życia zdawała się transcendentna wobec niego samego, a samo życie było jedynie drogą czy narzędziem służącym do jej osiągnięcia. „Zadaniem naszych czasów” nazywa Gasset naprawienie błędu zarówno sokratejskiego racjonalizmu, jak chrześcijańskiego mistycyzmu i germańskiego kulturalizmu. Okazuje się bowiem, że „rozum jest jedynie formą i funkcją życia, kultura biologicznym narzędziem. Ustawiona na zewnątrz życia i w opozycji do niego jest niczym innym jak częścią buntującą się przeciw całości. Należy jak najprędzej sprowadzić ją na właściwe miejsce i do właściwej funkcji”.²⁰ Nie należy przy tym rozumieć, że Ortega jest wrogiem kultury. Byłaby to nadinterpretacja myśli hiszpańskiego filozofa. Chodzi mu bowiem jedynie o odrzucenie tezy mówiącej o tym, że wyłączną wartość posiada to jedynie, co jest związane z kulturą i że to wyłącznie życie potrzebuje kultury. Okazuje się bowiem, że i kultura w nie mniejszym stopniu potrzebuje życia, a obie te siły (immanentna biologii i transcendentna kultury) stoją na przeciw siebie jako siły równorzędne, bez wzajemnego podporządkowania się. Dopiero kiedy w ten sposób potraktujemy oba te zjawiska, będziemy mogli przejść do następnego etapu, na którym okazuje się, że takie przeciwstawienie jest sztucznym tworem intelektu, a w rzeczywistości „kulturalizm i witalizm stapiając się ze sobą przestają istnieć”.²¹

Niemniej jednak już na obecnym etapie rozważań Ortegi jedno jest pewne: życie, by miało wartość i sens, nie potrzebuje żadnej konkretnej treści, ma bowiem wartość samo przez się, a błędem było utrzymywanie, że staje się ono godne szacunku jedynie przez służenie czemuś innemu.

¹⁹ *Ibid.*, s. 76.

²⁰ *Ibid.*, s. 69.

²¹ *Ibid.*, s. 85.

A już przed Gassetem uświadomił sobie tę prawdę geniusz Goethego, kiedy podsumowując swoje życie stwierdził: „Im bardziej się nad tym zastanawiam, tym wyraźniej widzę, że życie jest tylko po to, by je przeżywać”.²²

SUMMARY

The basic category of the philosophical system of Ortega y Gasset is the concept of life understood as a process of natural penetration and conflict of two kinds of existence: things and ideas. Also man and his environment, just like things and ideas, penetrate and conflict with each other, and the effort that man puts into satisfying his needs constitutes that which we call human life. So far, life as a value has had an instrumental character subordinated to some other, supreme value: God, Science, Culture, Salvation etc., whereas life, in order to have value and sense, does not need any concrete content for it is a value in itself.

²² *Ibid.*, s. 79.