

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

POWRÓT DO FILOZOFII

José Ortega y Gasset: *Po co wracamy do filozofii?* Warszawa, Wydawnictwo SPACJA, 1992, 240 s.

Po wydanych przed laty po polsku dwu tomach pism J. Ortegi y Gasset z zakresu estetyki¹ oraz filozofii społecznej² ukazał się (dokonany, jak poprzednie, przez S. Cichowicza) wybór pism metafizycznych hiszpańskiego myśliciela. Z zadowoleniem trzeba też przyjąć informację, że Wydawnictwo SPACJA przygotowuje do druku dalsze teksty Ortegi, a mianowicie *Wokół Galileusza; Leibnizjańska idea zasady a rozwój teorii dedukcyjnej* oraz *Przeszłość i przyszłość współczesnego człowieka*. Te przedsięwzięcia wydawnicze wychodzą naprzeciw od lat trwającemu w Polsce zainteresowaniu myślą Ortegi, której rozmaite aspekty (w tym idee metafizyczne) stanowiły przedmiot bardziej lub mniej obszernych rozpraw pióra polskich filozofów i historyków filozofii³.

To zainteresowanie poglądami Ortegi z zakresu filozofii człowieka, filozofii sztuki, podstaw racjonalności czy metafizyki nie jest chyba przypadkowe. Myśl tego autora, jednego z najbardziej wnikliwych krytyków kultury i mentalności współczesnej mu epoki i dziś może niejednokrotnie posłużyć jeśli nie jako rozwiązanie konkretnych problemów, to przynajmniej jako inspiracja do rozwiązań. Ortega wszak należy do grona tych filozofów, którzy programowo rezygnując ze zbudowania jednolitego, całościowego, koniecznego i ostatecznego systemu wiedzy o świecie, rozumieją filozofię jako refleksję wyrastającą z życia i jemu służącą. Hiszpański myśliciel w pełni świadom rozmaitych (zwłaszcza dziejowych, kulturowych i narodowych) uwikłań filozofa, w pełni je aprobuje i w ich ramach stawia oraz stara się rozwiązać podstawowe problemy. Więcej, filozof - zdaniem Ortegi - nie może uniknąć najbardziej aktualnych pytań swej epoki, lecz paradoksalnie, właśnie podejmując je i szukając na nie odpowiedzi jest w stanie wnieść do skarbcza ludzkiej myśli coś rzeczywiście trwałego i ponadczasowego. Tylko myśl wyrastająca ze „zmagania z losem” jest bowiem myślą rzeczywiście twórczą i żywą.

Dla Ortegi punktem wyjścia była zawsze aktualna sytuacja historyczna, kulturowa, społeczna a nawet polityczna Europy, zwłaszcza zaś jego rodzinnej Hiszpanii. Inaczej niż np.

¹ J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Warszawa 1980.

² J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Warszawa 1982.

³ Tytułem przykładu: E. Górski: *Jose' Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*. Wrocław 1982; M. Rutkowski: *Kilka uwag o koncepcji jednostki ludzkiej u José Ortegi y Gasset*. „Studia Filozoficzne” 1984 nr 3; K. Wiczorek: *Kreatywistyczny model człowieka w filozofii J. Ortegi y Gasset* (w *setną rocznicę urodzin filozofa*). „Studia Filozoficzne” 1983 nr 4, i wiele innych. Na temat metafizyki Ortegi zob. bardzo instryktywny artykuł J. Gowina *Ortega y Gasset a misja filozofii* zamieszczony w „Studiach Filozoficznych” 1986 nr 5.

N. Hartmann, z dużą obojętnością a może nawet lekceważeniem obserwujący współczesne mu wydarzenia dziejowe, Ortega y Gasset nawet najbardziej uniwersalne problemy metafizyczne podejmował w kontekście „działającego się życia”. Związane było to w dużej mierze z jego antyesencjalistycznym sposobem myślenia, najzupełniej wyrażonym w słynnym adagium, że „człowiek nie ma natury, tylko historię”. Nie znaczy to oczywiście, że w dziełach Ortegi brak wciąż powracających, „odwiecznych” pytań ludzkości. Stałymi wszak motywami jego myśli są zagadnienia antropologiczne (w tym kwestia intersubiektywności i konstytuowania się wspólnot ludzkich), metafizyczne (z centralną dla nich kategorią „życia”), epistemologiczne (z szeroko pojętym problemem racjonalności), estetyczne itd.

Za najbardziej charakterystyczne cechy współczesnej epoki uważał Ortega m. in. zjawisko „zmęczenia wolnością” czy zaniku dążenia do niej, przynajmniej w wymiarze indywidualnego istnienia człowieka. Wolność, którą współ z egzystencjalistami uważał Ortega za jeden z najbardziej fundamentalnych wymiarów bytu ludzkiego, okazała się ciężarem ponad siły człowieka. „/... / człowiek - pisał w recenzowanej książce hiszpański filozof - odczuwa nieprawdopodobną potrzebę służenia. Pragnie przede wszystkim służyć - służyć drugiemu człowiekowi, cesarzowi, czarownikowi, bożkowi. Czemukolwiek, byleby oddalić od siebie przerażenie samotnego pojedynku z przeciwnościami życia” (s. 113). Innym znamieniem współczesnej mentalności jest - zdaniem Ortegi - zwątpienie w naukę, rodzące nieufność wobec rozumu a nawet prowadzące człowieka na drogi różnego typu irracjonalizmów, głoszących przewagę tego, co spontaniczne - nad refleksją.

Oba zjawiska (zagrożenie wolności i zagrożenie racjonalności) są, według Ortegi, przejawem kryzysu człowieczeństwa. Te (i inne) zjawiska stanowią podstawowe doświadczenie, z którego filozof rozpoczyna swą refleksję i których przewycięzeniu jego myśl ma służyć. Filozofia rodzi się więc z egzystencjalnego niepokoju czy „ból istnienia”, zarazem jednak dąży do ujęcia wyjściowych doświadczeń w perspektywie uniwersalnej i racjonalnej.

Oczywiście, pełna uniwersalizacja nie jest możliwa, nie jest bowiem możliwy absolutnie neutralny punkt widzenia, z którego dany byłby komukolwiek „całościowy ogląd bytu”. Filozofia, nawet racjonalizując i uniwersalizując wyjściowe doświadczenie danej jednostki, narodu czy pokolenia, nie może przekroczyć bariery dziejowości; jest - jakby powiedział G. W. Hegel - dzieckiem swej epoki. Fakt ten nie prowadzi jednakże, zdaniem Ortegi, do relatywizmu prawdy. Ta ostatnia bowiem mimo zmienności i różnorodność jej ujęć i doświadczeń (czy racjonalizacji) pozostaje ponadczasowa i niezmienna. Zmienność filozofii czy systemów idei wynika z właściwego każdej epoce - jak mówi Ortega - ograniczenia pojemności rozumienia prawdy. Te różne, dziejowo zmienne punkty widzenia oraz uzyskiwane wglądy jednakże nie znoszą się wzajemnie, lecz dopełniają; każda jednostka (czy epoka) jest przy tym niezastąpionym źródłem poznania, odkrywa bowiem to, co dla innych jednostek (czy epok) zakryte. Z tej też racji żadna epoka nie może sobie rościć pretensji do całościowego poznania, a żadna filozofia - do bycia ostatecznym systemem. Przeciwnie, ze swej istoty musi ona być wysiłkiem dziejowym, syntetyzującym rozmaite doświadczenia i wizje. Jak bowiem zauważa Ortega: „Całościową prawdę uzyskać można jedynie przez powiązanie tego, co widzi nasz bliźni, z tym, co widzę ja, i tak dalej. (...) Utkanie prawdy wszechstronnej i absolutnej możliwe jest przez zestawienie wszystkich wizji cząstkowych” (s. 89).

W świetle tych uwag staje się jasne, że - zdaniem Ortegi - odrzucić trzeba zarówno relatywizm, jak i utopijny w swej istocie racjonalizm. Ten pierwszy - zwłaszcza w omawia-

nej przez Ortegę wersji witalizmu - równoważąc wszelkie punkty widzenia oraz hierarchie wartości, nie daje podstaw neutralnego ich osądu. Drugi, dążąc do absolutnego punktu widzenia, staje się ślepy na to, co konkretne, na indywidualne przejawy życia. Systemy racjonalistyczne, zbudowane z jednoznacznych i ściśle zdefiniowanych pojęć istotowych nie dotyczą dynamiki rzeczywistości, lecz statycznego ideału, nie tego, co jest, lecz tego, co być powinno. „Racjonalizm - zauważa Ortega - zawsze i wszędzie dąży do wypaczenia misji intelektu, pobudzając go nie tyle do tworzenia idei rzeczy, ile do konstruowania ich ideału, do którego muszą się dostosować” (s. 140). Duch racjonalizmu, a więc duch myślenia nie według bytu, lecz według ideału i powinności, leży również u podstaw radykalizmu politycznego, a stąd - bardzo często - staje się fundamentem działań rewolucyjnych mających na celu urzeczywistnienie ideału, tego, co z punktu widzenia czystego rozumu i jego racji - być powinno.

Wielorakie ideologiczne czy rewolucyjne nadużycia rozumu jednakże nie mogą stanowić wystarczającej przesłanki dla jego potępienia i odrzucenia. Ortega nie głosi irracjonalizmu, stara się jedynie zapobiec nieograniczonej ekspansji czystego (matematycznego) rozumu oraz uczynienia zeń ostatecznej i nieodwołalnej instancji w każdej dziedzinie życia. Rozum, kierujący się wiecznymi i niezmiennymi regułami, nie jest przecież w stanie uchwycić pełni bogactwa tego, co czasowe; skoro więc człowiek nie ma natury, tylko historię, to aby go poznać, potrzebny jest rozum zwany przez Ortegę historycznym i narracyjnym, a więc taki, który potrafi dostrzec całość dotychczasowego dziejowego doświadczenia człowieka, nie absolutyzując przy tym żadnego, partykularnego punktu widzenia.

Prawdą jest jednakże, co trafnie dostrzega Ortega, że człowiek nie jest w stanie żyć tylko w historii, zatopiony w tym, co zmienne i przemijające. Dla swego działania potrzebuje bowiem jakiejś trwałej idei, jakiegoś wzorca czy wartości, która-tractowana przezeń jako absolutna - pełnić będzie rolę kryterium oceny wszelkiego działania. Ta wiara w absolut w obliczu dziejowości istnienia zdaje się ukazywać podstawowe rozdarcie w bycie ludzkim: dążąc do budowania tego, co wieczne i niezniszczalne, człowiek skazany jest na przemijanie nie tylko swoich dzieł, ale także i swego istnienia.

W tym kontekście, w kontekście podstawowego rozdarcia pomiędzy powołaniem czy przynajmniej aspiracjami człowieka a faktycznością jego losu, tytułowe pytanie omawianej tu książki: „po co wracamy do filozofii? ”, nabiera pełniejszego sensu. Odpowiadając na nie w eseju pod tym samym tytułem Ortega dostrzega, że „powracamy do jakiejś rzeczy z tego samego istotnego powodu, który doprowadził do niej po raz pierwszy. W przeciwnym wypadku powrotowi brakuje szczerości, jest to powrót fałszywy, jedynie pozór, że się wraca” (s. 157). Zarazem jednak jest oczywiste, że każdy powrót dokonuje się w określonym kontekście historycznym, stąd nieuchronna jest modyfikacja tego, do czego się wraca. Co więcej, tradycja choćby europejskiej tylko filozofii jest tak bogata i różnorodna, że byłoby trudno jednoznacznie orzec, jaki sens filozofii jest jej sensem najbardziej pierwotnym, podstawowym i ważkim.

Ortega nie postuluje powrotu do filozofii jako czysto teoretycznej kontemplacji bytu czy też narzędzia przekształcenia świata, bądź jako środka zbawienia człowieka. Racje powrotu, o jakim mówi, są - jak można sądzić na podstawie lektury jego tekstów - przynajmniej dwie: po pierwsze, charakter ludzkiego umysłu, z którego nie sposób wykorzystać skłonności filozoficznych, a więc skłonności do stawiania pytań najbardziej fundamentalnych i ostatecznych; po drugie - współczesny Ortedze stan mentalności europejskiej, szczególnie zaś wspomniany już sceptycyzm wobec kompetencji i poznawczych

możliwości nauki. Ta ostatnia bowiem, mimo ogromnej ilości informacji na temat świata, nie potrafiła znaleźć adekwatnej, zadowalającej człowieka odpowiedzi na pytanie: kim jest on sam? Mimo wielkie odkrycia naukowe i postęp techniczny na nich oparty, człowiek pozostał „istotną nieznaną”, wymykającą się rozumowi naukowemu. Stąd powrót do filozofii z nadzieją, że na jej terenie poszukiwaną odpowiedź uda się znaleźć.

Jednakże wracając do filozofii, wraca się zawsze do jakiejś określonej filozofii. Filozofia w ogóle bowiem, filozofia jako taka, poza specyficznymi koncepcjami i sposobami jej uprawiania - nie istnieje. Dla Ortegi jest to powrót do filozofii, po pierwsze, racjonalnej, nie ograniczającej się do indywidualnej ekspresji własnej osobowości, lecz stanowiącej próbę zrozumienia i choćby przybliżonego ujęcia podstawowych struktur świata. Po drugie - do filozofii uniwersalnej, zdolnej objąć całość bytu. Uniwersum jednakże nie jest tym, co dane, co stanowi przedmiot możliwego doświadczenia. Przeciwnie, jest tym, co pojawia się w horyzoncie ludzkiej myśli tylko przez negację wszelkiej partykularności i cząstkowości. Ta próba ujęcia wszystkiego nadaje filozofii wymiar heroiczny, zarazem jednak zdaje się być, zdaniem Ortegi, rdzeniem i siłą napędową wszelkich przedsięwzięć badawczych. „Poznanawanie - pisze omawiany autor - to właśnie niezadowolanie się tym, co da się zobaczyć, a raczej zanegowanie tego, co się widzi, jako czegoś niewystarczającego i postulowanie tego, co jest niewidzialne - owego „zaświatu” z samej swej istoty” (s. 160). Po trzecie, jest to powrót do filozofii historycznej i krytycznej zarazem, a więc świadomej swoich ograniczeń i nieprzekraczalnych barier. Tylko taka filozofia, świadoma swej nieuniknionej zaściankowości i dogmatyzmu, jest w stanie wyzwolić człowieka przynajmniej z części mitów i przesądów, jakie wyznaje. Po czwarte wreszcie, Ortega zdaje się postulować powrót do filozofii jako narzędzia czynu, zdolnej ukazać podstawowe wartości godne realizacji przez człowieka i w tym sensie - filozofii użytecznej dla życia.

Problem w tym, czy wymienione cechy, zwłaszcza dwie ostatnie, można ze sobą pogodzić? Czy filozofia krytyczna, świadoma swych ograniczeń, zdolna jest służyć życiu? Czyż może być bowiem atrakcyjnym taki system wartości, o którym człowiek wie, że jest tylko czasowym i zmiennym, wybranym nie ze względu na jego samooczywistość czy absolutność, lecz rozmaite ograniczenia czy interesy danej jednostki lub epoki? Inaczej mówiąc - czyż filozofia mająca ukazywać człowiekowi cele działania nie powinna być z zasady dogmatyczna i niekrytyczna? Wszak świadomość nieoczywistych założeń czy zmiennych kryteriów zdaje się raczej utrudniać niż ułatwiać oparte na nich działanie.

Nie usiłując rozwiązywać tej aporii, trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden dylemat, a mianowicie kwestię relacji filozofii do nauki, którą Ortega rozumie jako wzajemną niezależność obu dziedzin, a nawet opozycję. Stanowisko takie jest w pełni zrozumiałe w kontekście scjentyzmu, w czasach panowania którego hiszpański filozof (jako jeden z wielu) podejmował próbę obrony filozofii, jej prawomocności i niezbywalności dla człowieka. Dziś jednak, patrząc z pewnego dziejowego dystansu, należałoby raczej szukać pomostów łączących naukę (ściślej - nauki) i filozofię (ściślej - filozofie). Uprawianie tej ostatniej w izolacji od innych dziedzin wiedzy a nawet kultury - musi zakończyć się niepowodzeniem. Sama z siebie przecież filozofia nie jest w stanie dać ani wiarygodnej i uzasadnionej wizji świata, ani też zbudować uzasadnionego systemu wartości, mającego stanowić podstawową orientację dla ludzkich działań.

Zasygnalizowana tu odmienność widzenia relacji filozofii do nauki nie przekreśla bynajmniej ciągłej aktualności dokonań Ortegi. To, co szczególnie godne podkreślenia w jego stylu filozofowania, to umiejętność korzystania z szerokiej bazy kulturowego i dziejo-

wego doświadczenia. Filozofia winna, przynajmniej w punkcie wyjścia, opierać się na maksymalnie wielostronnym ujęciu życia, a więc w jego wymiarze religijnym, naukowym, estetycznym, politycznym, ekonomicznym itd. Uniwersalizm filozofii powinien dziś polegać nie tyle na ambicji stworzenia systemu prawd powszechnie akceptowanych, lecz na uczynieniu przedmiotem refleksji maksymalnie wielu wymiarów i sfer ludzkiego życia. Jeśli bowiem, jak twierdzi Ortega, filozofia polega na „zglębianiu samego siebie i na odkrywaniu tego, kim my jesteśmy i czym jest w swej autentycznej i pierwotnej rzeczywistości to, co nas otacza” (s. 227), to maksymalnie rozległa baza wyjściowa jest dla niej niezbędna.

Obok podkreślonych tu, czysto myślowych wartości recenzowanej książki, będących zasługą Ortegi, dostrzec należy także jej walory „zewnętrzne”, o które zatroszczył się wydawca, w tym przede wszystkim bardzo instruktywne wprowadzenie na temat różnorodnej, nie tylko filozoficznej działalności Ortegi (pióra autora wyboru - S. Cichowicza), oraz zamieszczenie spisu ważniejszych prac hiszpańskiego myśliciela w porządku chronologicznym. Oczywiście należałoby życzyć sobie, by w anonsowanych już przez wydawnictwo SPACJA tomach pism Ortegi bibliografia ta była - w miarę możliwości - kompletna, a także uzupełniona o najważniejsze prace dotyczące hiszpańskiego filozofa, opublikowane tak w Polsce, jak i za granicą. Byłoby to nieocenioną pomocą dla historyków podejmujących studia nad dziejami filozofii (i szerzej - kultury) pierwszej połowy wieku XX.