

RYSZARD GAJ  
Uniwersytet w Białymstoku

## HEIDEGGER I ORTEGA - PROBLEM FILOZOFICZNEGO PREKURSORSTWA

**Ortega ska krytyka filozofii egzystencjalnej.** Wielu my liceli w wiecie j zyka hiszpa skiego, a przewodzi im Julian Marias, głosi opini , e twórczo Jose Ortegi y Gasseta (1883-1955) jest prekursorska wobec egzystencjalizmu, szczególnie wobec my li Martina Heideggera. Nie wszyscy si z ni zgadzaj , co wzbudza ywe dyskusje. Autor *Buntu mas* osobi cie pobudzał te dyskusje. W eseju *Pidiendo un Goethe desde dentro (Prosz c o Goethego od rodka, 1932)* stwierdza, e w swojej „wspaniałej ksi ce” *Bycie i czas* Martin Heidegger sformułował ide ycia bardzo podobn do jego własnej, któr on sam rozwin ł du o wcze niej. „S ledwie jedno albo dwa wa ne poj cia u Heideggera, które nie znajdowałyby si najpierw, nieraz wcze niej o trzyna cie lat, w moich ksi kach. Na przykład: idea ycia jako «niepokój», «troska» lub «niepewno » i poj cie kultury «jako pewno » znajduj si dosłownie w mojej pierwszej ksi ce *Meditaciones del «Quijote»*, opublikowanej w 1914! roku - paragraf zatytułowany *Kultura-pewno* , s. 116-117 (w wydaniu *Dzieł zebranych* Ortegi z 1983 roku, s. 354-355)<sup>1</sup>. Wi cej nawet: tam ju zaczyna si stosowanie tego sposobu my lenia do historii filozofii i kultury w tak szczególnym i interesuj cym przypadku dla naszej problematyki jak filozofia Platona. To samo dotyczy wyzwania si od 'substancjalizmu', od wszelkiej 'rzeczy' w idei Bycia i twierdz , e Heidegger osi gn ł j w takiej postaci, jak ja j eksponuj od wielu lat na otwartych wykładach i jak jest ona przedstawiona w prologu tej mojej pierwszej ksi ki (s. 321) oraz jak jest rozwijana w ró nych przedstawieniach perspektywizmu (je li nawet dzisiaj przedkładam nad ten termin inne, bardziej dynamiczne i mniej intelektualne). We wszystkich miejscach przedstawiam ycie jako zderzenie ja i jego okoliczno ci (s. 322), jako 'dynamiczny dialog pomi dzy jednostk i wiatem'. Struktura ycia jako futuryzacja jest najbardziej uporczywym leit motiv moich pism. Jej poj cie, to prawda, zostało zainspirowane przez bardzo stare uj cia problemu wital-

<sup>1</sup> Ortega nie podaje, z którego wydania swoich dzieł korzystał, dlatego od tego momentu b dziemy podawali odno ne strony z ostatniego wydania jego *Dzieł zebranych*, czyli z roku 1983. S one dzisiaj w cało ci dost pne w Polsce w Instytucie Cervantesa, Warszawa, ul. My liwiecka 4 (teren ambasady Hiszpanii). Autor artykułu korzystał z tomów III, V i VIII z wydania z 1969 roku, które dost pne s w czytelni Instytutu Iberystyki Uniwersytetu Warszawskiego i tak e na ich podstawie podawana jest tutaj bibliografia. Zatem zaczynamy zmienia dane bibliograficzne podawane przez Orteg : J. Ortega y Gasset *Obras completas* t. I, Madrid 1983, s. 354 -355.

nego, (...), a zostało odnowione przez logik Cohena. Mówi tak e: 'w sumie, re-absorbacja okoliczności jest konkretnym przeznaczeniem człowieka' (s. 322), i pojawia się teoria 'nieprzekupnego dna', które później nazwałem 'ja autentycznym'. Zbieżność ci dochodzi do mojej interpretacji prawdy jako *aletheia*, w etymologicznym znaczeniu 'odkrycie', 'odkrywanie', 'zrywanie zasłony lub przykrycia' (znajduje się na s. 335), i podobnie stawa się spotykane z tym, e w tej książce pojawia się już poznanie pod nazwą - tak hiperaktualne! - 'wiatła' i 'jasno ci', jako imperatywu i misji zawartych 'w korzeniu konstytucji człowieka'<sup>2</sup>.

Ortega uważa, e wcześnie, podkreślać wielkie znaczenie myśli niemieckiej dla siebie i dla hiszpańskiej umysłowości, skromnie milczał o swoich własnych radykalnych odkryciach. Przypomina swój też filozoficzny, e: „... życie jest z pewnością ci obcowaniem ze wiatrem, kierowaniem się ku niemu, działaniem w nim, zajmowaniem się nim” i pyta: „...czyż to jest? Heideggera z 1927 roku, czy moje, opublikowane w grudniu 1924 roku w "Nacion" w Buenos Aires, i następnie w VII tomie "El Espectador" w eseju *El origen deportivo del estado (O sportowym pochodzeniu państwa)*?” Dla Ortegi ważne jest to, e formuła ta nie pojawia się w jego pismach przypadkowo, ale e on ci głębiej wychodzi od niej wskazując, i filozofia jest współistotna z życiem ludzkim, ponieważ ono potrzebuje wyjść do „wiatra”. Natomiast „wiatr” w myśli Ortegi „oznacza sumę rzeczy, ale 'horyzont' (*sic*) całokształtu ponad rzeczami i jest różny od nich”<sup>3</sup>.

Ortega w książce *La idea de principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1941) przyznaje się do swej admiracji „bezdiskusyjnej genialności” Heideggera, a nawet uważa go za jednego z największych filozofów, jacy dotychczas pojawili, na dodatek jeszcze bardziej tego w pełni sił, ale różni się od niego zasadniczo. „Ale nie mogę - pisze hiszpański filozof - zaakceptować prawie żadnego z jego stanowisk poza tym, które jest nam wspólne, gdy wychodzimy od prawdziwej rzeczywistości ludzkiej”<sup>4</sup>. Nie może zgodzić się z twierdzeniem, e człowiek jest „rozumieniem Bycia” (*Seinverständnis*). Przekonuje, e u Heideggera nigdy nie może być wprost albo nieformalnie zrozumienie tego podstawowego pojęcia „rozumienie Bycia”. Jeżeli rozumiemy byt jako formalnie i terminologicznie Bycie, wtedy jest całkowicie fałszywym twierdzenie, i jest wrodzone człowiekowi „rozumienie Bycia”, a jeżeli rozumiemy przez Bycie jakkolwiek rzecz, którą człowiek zrozumiał, wtedy Heidegger nie powiedział nic. Twierdzenie Heideggera, e Człowiek jest „pytaniem o Bycie” tylko wtedy nabiera sensu, gdy przez termin Bycie

<sup>2</sup> Tam e, t. IV, s. 403-404.

<sup>3</sup> Tam e, s. 404.

<sup>4</sup> Tam e, t. VIII, s. 275.

rozumiemy wszystko to, o co człowiek się pyta. W rezultacie człowiek staje się pytaniem o Bycie, je eli rozumie się, e Bycie jest tym wszystkim ostatecznym, o co człowiek pyta. Heidegger w ten sposób spowodował inflację pojęcia Bycia, uczynił ze pojęcia omnibus, „wielkiego szarego kota” i dlatego właściwie nie powiedział nic. Kwestia ta może być tylko kwestią językową, ale Heidegger przyjmuje coś innego i dlatego upada jego twierdzenie.

W książce *Bycie i czas*, gdzie usiłuje się „unicestwić historię Filozofii” - s. 10, gdzie Ortega - pomimo zapowiedzi w tytule, w ogóle nie podejmuje się problemu Bycia i „...w adnym miejscu nie mówi się o Byciu”. Nie można znaleźć minimum jasności, co oznacza „Bycie”, chociaż termin ten pojawia się w niezliczonych formach: jako *Seinssinn* (sens Bycia); jako *Sensweise*, „sposób Bycia”; jako *Sein der Seinden*, „Bycie bytów” (w tym przypadku nie wiemy, czy te byty, których Bycie dotyczy, są formalnie bytami czy zwykłymi rzeczami, co stanowi dwa znaczenia, różne od siebie); itd. Heidegger w tej książce nie postawił oryginalnie problemu Bycia, ale tylko jeszcze jeden raz właściwie sklasyfikował różne typy bytów. Heidegger jedynie wyszczególnia różne znaczenia Bytu w zamyśle niewiele różnym od tego, który Arystoteles doprowadził do mówienia o „wielu znaczeniach Bytu”, słynnej *pollachos*. Dodał jeden nowy, który nazwał po niemiecku *Dasein* jako odpowiednik łacińskiego *Existenz*, by skierować uwagę - co jest według Ortegi najplodniejsze w jego książce - na „sposób egzystowania” tego bytu, jednak zapominając o ukazaniu istoty egzystowania innych typów Bytu. Heidegger stara się opisać byt, który polega na „byciu tego tutaj”, lub na byciu *Dasein* i byciu człowiekiem; stara się bada, jak to samo posiada klasę bytu, Bycie Bytu w opozycji do zawartości tego bytu.

Władnie ze swych książek, s. 10, gdzie Ortega, Heidegger nie stara się wyjawić, co rozumie poprzez ten termin. Stawia następnie arbitralnie tezę, e „człowiek właściwie pyta się o Bycie”. Problem jest bardzo ważny, gdy termin bytu we wszystkich prawie językach ukształtował się z rdzenia i tematów o najbardziej różnym pochodzeniu, a mnogość jego form utworzyła tak gęstą sieć, i dowodzi to jego okazjonalności i przypadkowości. Ortega pisze, e jeszcze nikt dotąd tak się nie pytał i nie widział jasno, jak rzecz jest Bycie. Heidegger również tego nie wiedział i dlatego je zbyt rozszerzył, co pojawia się automatycznie przy wszystkich pojęciach otrzymanych, a nie stwarzanych od podstaw.

Ortega powołuje się na swój artykuł *Filo sofia pura. Anejo a mi folleto «Kant»* (*Filozofia czysta. Aneks do mojej broszury Kant*, 1929), gdzie nawoływał do radykalnego rozpatrzenia problemu bycia. Według Ortegi, należy sprawdzić, co znaczy Bycie, kiedy używamy tego słowa, gdy pytamy „czym co jest”, zanim się dowiemy, jak klasę tego czegoś, bytu mamy przed sobą. Ortega mówi o sobie, e wcześniej już twierdził, e *Bycie jest pytaniem*.

Ze swojej strony Ortega utrzymuje, że o Bycie pytano się dopiero po roku 480 p.n.e. a czyniło to tylko bardzo mało ludzi i w niewielu miejscach. Jest dyskusyjne, czy po Plotynie stawiano sobie to pytanie, a scholastycy przez Bycie rozumieli to samo, co rozumiał Arystoteles, czyli: Byt jako byt i miast stawiania pytań dawali już gotowe odpowiedzi na problemy, których ani nie widzieli, ani nie odczuwali. Tak samo Kartezjusz i Leibniz, ci le biorąc, nie pytali się o Bycie.

W *La idea de principio...*, Ortega zarzuca Heideggerowi, że oprócz „szczyliwych wizji, które posiadał”, przyczynił się do „generalnego pomieszania pojęć i podstawowych błędów w interpretacji ludzkiej kondycji”. Bowiem Heidegger - pisze Ortega - twierdzi, że „z człowieka tryska filozofia, kiedy popada on w zadziwienie światem, kiedy rzeczy w jego otoczeniu, które mu służyły, które były jego *narzdziami* (*Zeugen*), zawodzi go. To nie jest prawdą, gdy człowiek jest z natury zadziwiony światem; zadziwienie (*extra o*) zawsze się w nim pojawia, jest on *cudzoziemcem* (*extranjero* - gra słów razem z *extra o*) - zatem nie potrzebuje nagle i 'pewnego dnia' odkrywania, że jest zadziwiony, a mimo to, nie zawsze zajmował się filozofowaniem; wicej nawet, prawie nigdy tego nie czynił. Ten błąd na samym początku mnoży się u Heideggera i zmusza go do utrzymywania, że człowiek sam jest filozofem, i że - drugi błąd - człowiek, wobec załamania się świata jako zbioru narzędzi i sprzętów, rzeczy-które-służą, odkrywa, że one są mu obce i że, z tego samego powodu, posiadają swój własny byt. Mamy tutaj do czynienia z pewną *katakhresis*, jak mawiali starożytni, z nadużywaniem pojęcia, do którego *furor teutonicus*, charakterystyczne dla myślicieli germańskich nieumiarkowanie, nas przyzwyczylił”<sup>5</sup>.

Według Ortegi, Heidegger wyszczególnia trzy typy „Bycia bytu”: 1. Bycie jako „służenie czemuś”, co jest sposobem bycia narzędzi lub sprzętów (*Zuhanden-sein*). Ortega dostrzega na marginesie, że Bycie u tego przykładowo młotka, które jest jego „młotkowaniem”, już znajduje się u niego w *Meditaciones...*<sup>6</sup>; 2. Następuje Bycie jako „znajdowanie się tutaj” - to, co znajdujemy tutaj (*Vorhandensein*) i 3. Bycie jako „przebywanie w tym tutaj” (*Dasein*). I to jest Bycie człowieka, co u Heideggera zastępuje prosty i naturalny termin „bycie”.

Ortega sędzi, że Heidegger (za Diltheyem) stwierdza „z terminologicznej arbitralności typów dla Niemców ('autystów', gdy język służy do porozumiewania się z bliźnimi i uwyjażdżania do rozmów tylko z samym sobą)”, że

<sup>5</sup> Tamże, s. 271.

<sup>6</sup> Ortega w 1914r. w *Meditaciones ...* pisze, że „... w porównaniu z tym, co bezpośrednio, z naszym życiem spontanicznym, wszystko to, czego się nauczyli my wydaje się abstrakcyjne, rodzajowe, schematyczne. Nie tylko się wydaje: takie jest. Młotek jest abstrakcją kadego z jego uderzenia” (Tamże, I.1, s. 321).

filozofia od Grecji *widziała* tylko Bycie jako „znajdowanie si tutaj” i Byt jest „tym, co jest”, czyli tym, co człowiek spotyka przed sob . Ale według Ortegi jest to niesłuszne, gdy „Grecy wynale li przecie ów ruch, zwany przez nas filozofowaniem, który polega na nieakceptowaniu jako Bytu tego po prostu co jest”. Negowali Bycie-tego-co-jest i szukali poprzez niego tego, „co naprawdę jest” - *ontos on*. „To, co niezwykle - pisze Ortega - w tym 'co naprawdę jest', jest to, e nie ma go ni z tego ni z owego, ale trzeba odkry je *poprzez* to, co jest. Dlatego i najwy ej nale ałoby powiedzie , e dla Greków Byt jest 'tym, co jest poprzez'. Jest wi c *a limine* bł dem twierdzi , e dla nich, i z uwagi na ich wpływ, dla wszystkich ich nast pców a do Kanta, Bycie Bytu polega tylko na tym, e ten - Byt - jest tym, 'co jest tutaj' - *Vorhandenheit*<sup>7</sup>. U Comte'a, u którego, wedle Ortegi, znajdujemy wielk filozofi , to, co jest obecne we wra eniu *istnieje* i posiada Rzeczywisto tylko w zwi zku z człowiekiem. Ortega uwa a, e zakrawa na wstyd to, i nikt nie dostrzegł, e Comte był pierwszym my licielem, który czyni formalnie zale no Bycia, tego co jest Realne, w *czystej relacji z człowiekiem* w znaczeniu du o bardziej radykalnym i gł bokim ni Kant. I to wła nie Comte rozumiał jako *pozytywno* .

Tak e *dla* samego Bycia nie *istnieje*, ni z tego ni z owego, jego byt. Koncepcja grecka Bycia oczywi cie posiada stron statyczn , która wynika nie z orientacji na przedmioty znajduj ce si przed nami i które s dla nas zwykłymi przedmiotami lub przedstawieniami, ale z powodu unieruchomienia lub „krystalizacji”, jakie w nas wprowadza poj cie, gdy poj cie jest „nieruchome” (jest identyczne ze sob samym), niezienne (jest jakie jest i niczym wi cej), nie „wysila si ”, nie „yje”. Mimo, e Bycie u Greków zawiera identyczno i sztywno poj cia, jego projekcja na rzeczywisto zewn trzn polega na „tworzeniu istoty tej rzeczywisto ci”, na dokonywaniu si jej. Dlatego, obok tej strony statycznej Bycia, wyst puje formalnie sformułowana przez Arystotelesa idea Bycia jako aktualno ci, (*energeia on*). Byt jest tutaj operuj cy, działaj cy. „Bycie” jest pierwotn i najbardziej autentyczn operacj . Pisze Ortega, e „'Bycie koniem' nie jest tylko przejawianiem si człowiekowi widocznej formy 'konia', ale *tworzeniem si konia od wewn trz*, bycie robieniem lub podtrzymywaniem w ontologicznej sferze swej 'koniowato ci'; w sumie bycie koniem jest 'koniowa ', jak bycie kwiatem jest „kwieci ” i bycie barwy 'barwi '8". U Arystotelesa Bycie posiada charakter czasownika w stronie czynnej. Nie tylko człowiek jest tym szczególnym Bytem, dla którego jego bycie jest problematyczne. Dla zwierz cia Bycie jest „prze ywaniem siebie w niebezpiecze stwie”. To samo, chocia

<sup>7</sup> Tam e, t. VIII, s. 277.

<sup>8</sup> Tam e, s. 278.

w du o mniejszym stopniu, dotyczy ro lin. „Dzi ki temu wszystkiemu - wyrokuje Ortega - staje si dla nas oczywiste, e Heidegger nie operuje z wystarczaj c swobod ide Bycia, i e dzieje si to z tego powodu, i nie stawiał swojego problemu z radykalizmem, jakiego wymaga od nas nasz poziom do wiadcze filozoficznych”<sup>9</sup>.

My l Kartezjusza tak e upadła przez nie postawienie problemu Bycia i z tego powodu, e wyszedł od filozofii scholastycznej. To samo czyni Heidegger. Wychodzi od rzeczy tak statycznej, jak scholastyka. Wychodzi z po- j cia ró nicy (wzi tego od w. Tomasza) pomi dzy istot i egzystencji (na czym ona polega nikt jasno tego nie wie) i równie arbitralnie twierdzi, e w człowieku obydwa wymiary Bytu s dane w szczególnej relacji. Ale przy akceptacji tamtego rozró nienia nie jest to prawd , gdy nie tylko nie ma tego typu Bytu, ale adnego bytu specyficznego, w którym relacja ta jest dana w szczególny sposób. Kolor tylko przez samo bycie kolorem nie mo e by słyszany. Według Ortegi, to wła nie zaprowadziło Heideggera do tak zwanej „ró nicy fundamentalnej” pomi dzy tym, co „ontologiczne” i „ontyczne”, ale która daleka od bycia fundamentaln , jest trywialna i zgrzybiała, lub jest ró nic niekontrolowan , gdy nigdy nie wiadomo, gdzie ko czy si to, co ontologiczne a zaczyna to, co ontyczne.

Heidegger jedynie wzgl dem problemu Prawdy wniósł wiele. Ortega podkre la, e si gn ł do g ł bi, tam gdzie „znajduj si jej korzenie”, ale jednocze nie zauwa a ograniczenie my li Heideggera polegaj ce na zapoznaniu problemu historyczno ci, konstytutywnej dla funkcji „prawdy”, która jest wspólna wszystkim pozostałym składnikom tego, co ludzkie. Ogólnie uznaje, e człowiek jest historyczny, ale nie czyni z tego dobrego u ytku dla analizy adnego konkretnego tematu.

Hiszpa skiemu filozofowi nie odpowiada tak e nastrój i pesymistyczny charakter ludzkiej egzystencji w my li Heideggera. „Heidegger uwa a - pi- sze Ortega - e filozofia polega na wykazaniu, i ycie jest Niczym, nie do- strzegaj c, e czyni c tak ju udowodnił, i nie jest prawd to, co mówi. Po- niewa Nic, którym jest ycie, posiada szczególn cech , e z niej wytryska niewymuszona energia rozkoszowania si w tworzeniu luksusowej gry teorii, filozofii, która czyni oczywistym fakt, e ycie jest Niczym. Je eli w efekcie ycie byłoby tylko Niczym, to jedynym działaniem spójnym i nieuniknio- nym byłoby samobójstwo. Ale tak nie jest: zamiast popełni samobójstwo ycie zajmuje si filozofowaniem, co jest w sposób nieunikniony odczuwa- niem rozkoszy ze zr cznego manipulowania ideami, z gry wokół cisto ci poj ”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Tam e, s. 279.

<sup>10</sup> Tam e, s. 296.

„Heidegger zawsze przeoczał - pisze Ortega - że rzeczywistość życia posiada *oczywiście* zaskakujący, niespodziewany charakter, ponieważ nie tylko jest w każdej chwili 'możliwością śmierci' i dlatego absolutnym niebezpieczeństwem, ale że ta śmierć znajduje się w rękach życia, to znaczy, że *życie może zadać sobie śmierć*. Ale jeżeli to byłyby tylko śmierci, to niechybnie życie, człowiek nie byłby w niej nie tylko w określonym momencie, aby popełnić samobójstwo. Nawet przyjmując (...), że życie jest fenomenem bytu śmiertelnego i o tyle, w jakim niebezpieczeństwem i Niczym egzystującym, to jednak wynika z tego, że może być tylko tym wtedy, *gdy jest ponadto akceptacją niebezpieczeństwa, jowialnym uśmiechem płodnej śmierci*”<sup>11</sup>. Według Ortegi jednak życie jest dokładnie „jedną z radykalnie i antagonistycznie dwóch wymiarów bytowych”, jednocześnie niebezpieczeństwem, rozpacz, trwogą oraz sportem, wiecznym odradzaniem się i wolą egzystowania, fiestą, wesołym pojedynkiem z niebezpieczeństwem. Na podstawowym poziomie życia, obok Niczego i „trwogi” istnieje nieskończona radość sportowa, która pomiędzy różnymi rzeczami niesie w sobie wielką teorię, a szczególnie filozofii jako najwyższego jej poziomu. Filozofia jest teoretyczna, a ta zawsze ma u siebie te oblicze gry i sportu.

Na pewno filozofia nie jest, wedle „melodramatycznego sposobu mówienia”, *engager l'homme*, bo wtedy byłyby „wiarę”. Ortega uważa, że egzystencjalizm nie jest filozofią, ale wiarą, tj. u Kierkegaarda. „Ponieważ u Kierkegaarda - pisze Ortega - to, co jest 'egzystencjalne', nie jest filozofią, ale religią i w tym ma on całkowitą rację”<sup>12</sup>. W przeciwnym razie tworzy się z faktu engagement kryterium prawdy i wtedy prawda filozoficzna staje się zbiorem niedorzeczności i bzdur, albo komunałów.

Ortega tak jest ekskluzywnie „tragicznego poczucia życia” Miguela de Unamuno przeciwstawiał w swoich pierwszych pismach „festiwalowy i sportowy sens życia”. Powołuje się na Dilthey'a, który już odkrył, że życie jest „*eben mehrseitig*”, wielopostaciowe. Życie w swej głębi jest radykalnie - z istoty jest problematyczne, dwuznaczne, jest Jednym lub drugim”. Z tego właśnie nie wywodzi się filozofia i dlatego nosi ona w sobie trudny i nieuchronny problem. Heidegger cofnął się bardziej niż Dilthey i zaczął „upraszczać” rzeczy w ich charakterze oraz w „sposobie ich traktowania”. Dzięki Diltheyowi i Husserlowi nareszcie doszliśmy do takiej filozofii, która zajmuje się spokojnie tylko „widzeniem” rzeczy takimi, jakimi one właśnie są.

Ale „Teraz dociera do nas - pisze Ortega o całej filozofii egzystencjalnej - drugi raz z patosem, z gestykulacją, z załknionymi słowami ciskającymi nam serce, z puszczaniem na wiatr wszelkich słów zwiznanych z łowiec-

<sup>11</sup> Tamże, s. 296-297.

<sup>12</sup> Tamże, s. 315.

wem, które znajdują się w słowniku: trwoga, niesmak (*Unheimlichkeit*), decyzja, przepa (*Ahgerund*), Nic<sup>13</sup>. Ortega s dzi, e egzystencjalizm wychodzi zdecydowanie od przekonania, e nie jest mo liwa wiedza, kim człowiek jest, a wraz z nim, czym jest wiat. „Wszystko to, co nie byłoby otchłani, nieokre lonym misterium, czarn dziur, czym niepoznawalnym i budz cym mdło ci egzystencjalista 'nie da za niego złamanego grosza'<sup>14</sup>. Wychodzi z góry ju zdecydowany, aby nie rozumie, gdy „rozumienie” wydaje mu się typowe dla „zadowolonego paniczyka”, rzecz wła ciwa komukolwiek, a on, „wielki snob wobec Najwy szego”, nie chce mieć nic wspólnego z byle kim. On potrzebuje ciemno ci, narkotyku, mierni i Niczego.

**Jak konkretnie Ortega podejmuje problem Bycia?** Problem prekursorstwa Ortegi wobec idei Heideggera mo e mieć wi ksze znaczenie od zwykłego zagadnienia nowatorstwa dwóch wyró nionych stanowisk w historii filozofii. Mo e posłu y do zrozumienia ogólnego stanu ducha Europejczyków w XX wieku. Ortega dystansował się wobec fenomenologii, ale, podobnie jak Heidegger, dzi ki niej zawdzi cza podstawowy kierunek swojej twórczo ci, pod bezpo rednim wpływem lektur pism Edmunda Husserla dokonał radykalnego zwrotu od nietwórczej postawy obiektywistycznej do zainteresowania się problemami człowieka. Obydwaj doszli do bardzo podobnych rozwi za filozoficznych, ale zupełnie niezależnymi od siebie drogami. To ka domniemywa, i klimat intelektualny w ówczesnej Europie był pierwszym zwiastunem „globalizacji” kulturowej. Dlatego postaramy się porównać oba stanowiska, chocia niezbyt szeroko ze wzgl du na brak miejsca.

We wspomnianym ju artykule *Filosofia pura*..., Ortega podejmuje problematykę Bycia w „radykalny sposób”, według własnego określenia. Od Taleasa, s dzi hiszpa ski filozof, filozofia pytała się o byt, ale pytanie to zawiera w sobie „radykalną pomyłkę”. Zawsze, gdy mówiono Byciu jest My leniem - czy chodziło o my lenie w znaczeniu, w jakim występuje w filozofii Berkeleya, czy o realno psychiczną, o my lenie jako przedmiot idealny lub poj cie, rozumiano to jako Byt, „rzecz” wła ciw orzecznikowi By. Ale By znaczy tak e, nie kto jest Bytem, ale czym jest Bycie jako predykat, cokolwiek kto rozumie przez termin Byt. Do Kanta, poza sofistami, bycie nie było kwestią. „Ja” Kartezjusza jest te jeszcze rzecz, tak e „w sobie”. A teraz (po Kancie) rzecz w sobie nie jest Byciem, tylko Byt jest relacją do podmiotu teoretycznego, czym istnieje dla drugiego, dla mnie przede wszystkim. Kant widzi, e pytanie o Byt jest niemo liwe przed pytaniem się o podmiot, który wpływa na konstytucję bytu „rzeczy, gdy rzeczy istnieje lub nie istnieje w funkcji do niego”. Neokantyci tego problemu (u swego mistrza) jeszcze

<sup>13</sup> Tam e, s. 298.

<sup>14</sup> Tam e.



nie widzi i zatrzymuje się przy sprawach formalnych, dopiero dostrzega go Heidegger w książce *Kant a problem metafizyki*. Ortega sędzi, że zgodnie z intencją Kanta można się uwolnić od subiektywistycznej interpretacji jego filozofii. Trzeba ratować obiektywność, bo każda idea, pojęcie „czegoś” (tu widzi, jak bardzo namyślił Ortega zaważyła fenomenologia z propagowanymi ideami wiadomości intencjonalnej), gdy nie odnosi się wyłącznie do siebie. A także każda z nich jest myślaną przez podmiot, jako element życia człowieka, jest obiektywnością i subiektywnością zarazem. Jest to otwartość podmiotu na obiektywność, a ten podmiot jest życiem ludzkim. Bo ono jest w swym korzeniu zajmowaniem się rzeczami na świecie, a nie tylko samym sobą. Dlatego Kartezjańskie *moi-mneme* jest czystą abstrakcją, za moje myślenie jest tylko jednostronną funkcją mojego życia, i nie może oderwać się od innych funkcji życiowych. Myślenie z jakiego powodu, który nie jest myśleniem. *Cogito cuius vivo*. Ja nie jestem rzeczami, uważa Ortega, i one nie są mną (antyidealizm), ale ani ja nie istnieję bez nich, bez świata, ani one nie istnieją bez mnie (antyrealizm). Podobnie widział to już Protagoras, e rzeczy ani istnieją, ani nie istnieją bez człowieka.

Artykuł *Filozofia pura...* ukazał się w roku 1929, już po przeczytaniu przez Ortegę książki Heideggera *Bycie i czas*. O ile wiem, nie ukazały się w druku wiadomości jego uczniów o wykładach z 1925 roku, na które się powołuje. W każdym razie Julian Marias, uczeń Ortegi i najwiśszy apologeta jego filozofii, popularyzujący ją w licznych książkach i w wykładach na całym świecie, w licznych pismach o swoim mistrzu nic nie wspomina o istnieniu takich powiadomości. Inni komentatorzy także tego nie czynią. By stwierdzić, czy istotnie hiszpański filozof wyprzedził swego niemieckiego kolegę w stworzeniu prawie identycznej filozofii, musimy zacząć naszą analizę myśli Ortegi, która pojawiła się przed rokiem 1927, głównie od momentu publikacji jego pierwszej książki *Meditaciones...* (1914). W tej książce hiszpański filozof pod zapładniającym, silnym wpływem lektury pierwszej książki *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913) Edmunda Husserla i dysertacji doktorskiej jego ucznia Heinricha Hoffmana, zmienia zasadniczo swoje poglądy od bezkrytycznego obiektywizmu i rozpoczyna nowy kierunek badań antropologicznych, epistemologicznych i ontologicznych dając w niej zarys swojej dojrzałej filozofii. Można dopatrzeć się wiele analogicznych stwierdzeń u obu myślicieli, a niektóre są dużo wcześniejsze u Hiszpana. Niestety Heidegger, mimo iż miał bardzo wysokie mniemanie o Ortedze jako człowieku i traktował go jako myśliciela o bardzo szerokich horyzontach intelektualnych, to ani razu nie ustosunkował się do jego filozofii. Dlatego warto przedstawić filozofię życia i Rozumu Witalnego w sposób w miarę wyczerpujący sprowadzając do kilku głównych tez i zestawiając z myślą Heideggera, jednak ze względu na

brak miejsca ukazany skrótowo i ograniczony do *Bycie i czas*, jako e głównie z tym dziełem Ortega polemizuje.

**Ontologia bycia Heideggera.** Martin Heidegger postawił sobie zadanie wyjaśnienia, co znaczy *by*, czym jest *bycie* bytu, czym jest to, gdy mówimy, e *być jest*. To zadanie narzuciło mu się dlatego, gdy jak dotychczas brakuje mu odpowiedzi na to pytanie, a nawet „samo pytanie pozostaje w mroku i bez ukierunkowania”<sup>15</sup>. A przecie pojęcie *bycia*, mimo e wydawało się oczywiste i w powszechnym stosowaniu zrozumiałe - ale dzięki uprzedzeniom, i jest pojęciem najogólniejszym, niedewiniowalnym w taki sposób, jak byt - nie starano się jednak go wyjaśnić. Ponieważ zaś w zagadnieniu sensu bycia tkwi *a priori* zagadka, stała się pilną potrzebą wydobyć go z „mroku”. Jest to trudne, gdy „bycie bytu samo nie 'jest' bytem”<sup>16</sup>, i tym ma się zająć fenomenologia jako nauka o byciu bytu, czyli ontologia. Wychodząc od tego sposobu myślenia, nie można dać bezpośrednio definicji czy dokładnego opisu bycia, czego domagał się od Heideggera Ortega, gdy ono nie jest określonym bytem, „skrywa się za nim”, ka dorazowe ujawnianie bytu jest jednocześnie zakrywaniem jego bycia. Dlatego zarzuty Ortega są nietrafne. Tak formułuje zarzuty, jakby on sam wszelki byt, nawet człowieka traktował jako rzeczy, substancji, na sposób „eleacki”, co przecie zwalczał przez całe swoje życie.

Dla Heideggera problem bycia, a więc pytanie się o nie i jego rozumienie, jest „radikalizacją istotnej tendencji bycia”. Z pozoru podobnie stawia problem bycia Ortega, który już w eseju *Adam w raju* (1910) dostrzegał, e wraz z pojawieniem się na świecie Adama nastąpiło prawdziwe życie, nabrało ono uniwersalnej wartości. „Adam - pisze hiszpański filozof-był pierwszą istotą, która żyła, zdawała sobie z tego sprawę. Życie istniało dla Adama jako problem”<sup>17</sup>. Człowiek, tak jak Bóg, posiadał wiadomości nieskończoności życia, dlatego życie jest dla człowieka „problemem” i człowiek jest „problemem życia”. W eseju tym dla hiszpańskiego filozofa nawet kamienie żyją i to właśnie nie przypomina nam pojęcie bycia, jednak na temat tak szeroko rozumianego zjawiska życia prawie nic nam więcej konkretnego nie powiedział.

**Prymat jestestwa u Heideggera. Jednostkowo ludzkiego życia jako filozoficzny punkt wyjścia ontologii fundamentalnej. Dasein i jego egzystencja.** A jakie jest miejsce człowieka w koncepcjach obu filozofów? Dla Heideggera samo pytanie o bycie jest jednocześnie nie pytaniem o człowieka<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994, s. 7.

<sup>16</sup> Tamże, s. 9.

<sup>17</sup> J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Warszawa 1980, s. 55.

<sup>18</sup> Pisze niemiecki filozof, e „Opracowa pytanie o bycie znaczy zatem: uczyni przejrzystym pewien byt pytając go w jego byciu”. Pytanie o bycie czyli „wgląd w co”, rozumienie i pojmowanie czegoś, wybieranie, podejście do czegoś „oprócz tego”, e jest z góry ukierunkowane przez to, o co pyta, ma własny charakter bycia tego, kto pyta i już jest pewnym sposobem bycia pytającego oraz pytaniem o tego, który pyta, jest modus bycia pewnego bytu, czyli nas (M. Heidegger, dz. cyt., s. 10-11).

Dochodzi te do wniosku, i tylko człowiek może zada sobie pytanie o bycie, jednocześnie nie sam b d c pytaniem o bycie<sup>19</sup>, albowiem *bycie* w ogóle, bycie jednostki i rzeczy ujawnia się tylko w ludzkiej egzystencji, która jako specyficzne bycie człowieka odróżnia go od innych bytów, jedynie *obecnych* wewnątrz świata, „zało onego” w tej egzystencji. Jedynie ludzka egzystencja pierwotnie jest byciem, gdy człowiekowi przysługuje prymat „*existential* wobec *essentia*”. Dlatego, według niemieckiego filozofa, bycie różnych bytów i bycie w ogóle jest ujawniane i odkrywane przez człowieka zwanego *jestestwem* lub *Dasein*<sup>20</sup>, jest dostępne ono tylko przez rozumienie go przez *Dasein*. Wszelki byt jest „powoływany do bycia”, osiąga prawdę tylko w egzystencji *Dasein*, która jest „horyzontem rozumienia Bytu”, a tak zwana transcendencja jest „przekraczaniem bytu ku byciu”, jest „wznoszeniem bycia bytu do bycia”, a bycie to jest „horyzontem” transcendencji.

Jestestwo oprócz tego, „w swym byciu zawsze odnosi się do tego, o co w tym pytaniu się pytamy”, oprócz tego, „odnosi się do świata<sup>21</sup>, odnosi się także jednocześnie nie do siebie, jest bytem odnoszącym się do własnego jest, ma w każdym razie możliwość odnoszenia się do siebie samego. Stąd *Dasein* jako pewien sposób bycia jest dla siebie celem, chodzi mu o siebie, odnosi się do siebie, i przez to w ogóle do bycia. Egzystencja jest tym byciem, do którego jestestwo zawsze się jako odnosi i do pewnego stopnia „rozumie siebie w swoim byciu”<sup>22</sup>, co także jest wyróżnieniem jestestwa<sup>23</sup>. Takie rozumienie określa bycie *Dasein*<sup>24</sup> i na rozumienie bycia jest też wskazane, rozumienie jest jego egzystencjalnym sposobem bycia<sup>25</sup>. Oprócz rozumienia jestestwo jeszcze *projektuje* możliwość bycia tego, co ma rozumieć, jest tym uprzednio *zainteresowane*, a *priori* uwrażliwione na to, co ma napotkać. Wyjtkowo człowieczego bytu polega też na tym, że jednostka siebie i swoje bycie do pewnego stopnia stwarza, jako że jej egzystencja jest realizacją pewnych *możliwości* i *projektem* egzystencji. Człowiek jest tym, czym „ma być” i siebie wybiera<sup>26</sup>. *Dasein* i jestestwo to „możliwy sposób bycia”, a nie „co”,

<sup>19</sup> Pisze Heidegger, „jestestwo jest „radikalizacją przysługującą samemu jestestwu istotowej tendencji bycia, radykalizacją przedontologicznego rozumienia bycia” (Tam e, s. 21).

<sup>20</sup> B dziemy posługiwali się też Heidegger tym ostatnim terminem, gdy jest bardziej spopularyzowany w Polsce przez K. Michalskiego i dlatego, że Ortega w krytyce filozofii Heideggera także się nim posługuje.

<sup>21</sup> „Stawianie tego pytania jest jako modus bycia pewnego bytu samo istotowo określone przez to, o co to pytanie pyta przez bycie” (Tam e, s. 11).

<sup>22</sup> Tam e, s. 18.

<sup>23</sup> „Jestestwo to byt, który nie tylko występuje pośród innego bytu. Wyróżnieniem je ontycznie raczej to, o temu bytowi w jego byciu chodzi o samo to bycie” (...), „w swoim byciu odnosi się do tego bycia” (Tam e, s. 17).

<sup>24</sup> „Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa” (Tam e, s. 18).

<sup>25</sup> „Jestestwo jest tak, aby b d c rozumieć co takiego, jak bycie” (Tam e, s. 25).

jego istota nie jest gotowa, tkwi w jego *egzystencji*, nie jest ujawniana dopiero w istnieniu, tak jak utrzymuje mylenie „substancjalizujące”, a jego sensem jest czasowość. Bowiem, według Heideggera, jest się tym, co się czyni i jest to charakter nadany zdarzeniu, jakim jest nasze życie. A to znaczy, że skoro egzystencja jest skończona, to jako specyficzny ludzki sposób bycia jest także otwartością wobec świata, jest to stałym wykraczaniem poza siebie, działaniem się, procesem, stwarzaniem się. Jestestwo *jest* o tyle, o ile się ujawnia, jest tym - jak już wiemy - czym „ma być”. Chodzi tu o jego bycie w zwykłym życiu<sup>27</sup>. „Esencja” jestestwa ma podstawę w jego „egzystencji” i może na jedynie wskazać nie ja jako byt, ale określić sposób bycia jestestwa, bo tylko egzystencja jest Sobą (*Selbst*)<sup>8</sup>. Dlatego człowiek jest swój egzystencją<sup>29</sup>. Chodzi o ten wymiar egzystencji, w którym zrazu i zwykle jestestwo się utrzymuje i to „współokreśla wszelki modus jego bycia”<sup>30</sup>. Tak samo *Inny* (człowiek) nie jest ani porządkowy jak narządzie, ani obecny jak rzecz, ale „takie i wspólne tu oto”. Dlatego *ontologia fundamentalna* ma się zająć ontologiczno-ontycznie wyróżnionym bytem, jestestwem, i jest ona *egzystencjalną analizą jestestwa*, która „musi pozostać sprawą najpilniejszą”<sup>31</sup>.

I tylko człowiek konkretny jest może liwości *bycia*, gdy przysługuje mu także „moje”. Dlatego właściwie jestestwo nie ma charakteru bycia czegoś tylko obecnego wewnątrz świata. *Jestestwo i Dasein* to nic innego, jak każda konkretna jednostka ludzka i jej egzystencja<sup>32</sup>, która jest przestrzenią, „kręgiem światła”, w ramach którego ujawnia się samo bycie, bycie innych bytów i ona sama. Bytem *Dasein* (ten byt tu oto) jest Kto jeden i nikt inny, którym zawsze jestem „ja sam”, siebie charakteryzuje go „moje”. „Jestestwo jest bytem, którym jesteśmy zawsze my sami” a jego bycie jest zawsze „moje”<sup>33</sup>. Jestestwu zawsze *chodzi o* bycie, które, jest zawsze moje<sup>34</sup>. Przecież każdy rozumie siebie w konkretnej funkcji. Wybór sposobu życia, oparty na wiedzy „egzystencyjnej”, jest problemem każdego człowieka. Egzystencja jest strukturą życia każdego z nas, sensem naszego życia i wychodzi w pełni na jaw w życiu autentycznym, dlatego punktem wyjścia analizy egzystencjalnej jest

<sup>26</sup> „... z samej swej istoty jestestwo jest zawsze swego liwości. Może ono w swym życiu 'wybiera samego siebie', zyskiwa siebie i traci, ale nigdy siebie nie zyskiwa i zyskiwa tylko 'pozornie'” (Tamże, s. 59).

<sup>27</sup> „(...) jak zrazu i zwykle jest, w swej przeciwności powszedniości” (Tamże, s. 24).

<sup>28</sup> Tamże, s. 167.

<sup>29</sup> „Substancją człowieka nie jest jednakże duch jako synteza duszy i ciała, lecz egzystencja” (Tamże, s. 167).

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 24.

<sup>32</sup> „(...) to wręcz my sami zawsze nim jestestwem jesteśmy” (Tamże, s. 22).

<sup>33</sup> Tamże, s. 58.

<sup>34</sup> Tamże, s. 59.

nasze wyjątkowe życie. Egzystencjalna analityka jest zakorzeniona ontycznie, czyli egzystencyjnie, dzięki czemu rodzi się „możliwość bycia egzystującego - czego jestestwa”, „otwarcia egzystencjalności egzystencji”<sup>35</sup>, gdy bytem, który jest „przywykły do czego”, „obeznany z czym”, „zajmujący się czym”, czyli w specyficzny sposób jest-w „zawsze jestem ja sam”<sup>36</sup>.

Zatem do poznania wiata wychodzimy od próby zrozumienia samego człowieka<sup>37</sup>. Jestestwu wobec wszelkiego innego bytu przysługuje prymat ontyczny, gdy jego bycie określa konkretną egzystencję, a także ontologiczny, gdy samo w sobie jest ono ontologiczne i w sposób pierwotny przysługuje mu rozumienie (poprzez rozumienie egzystencji) bycia odmiennego bytu. To ostatnie jest „warunkiem możliwości ci wszelkich ontologii”<sup>38</sup>.

**Jednostkowe życie ludzkie jako „rzeczywistość radykalna”.** O problemie bycia u Ortegi już mówiliśmy przy okazji jego krytyki Heideggera i dodamy, że wiele ponadto nie stwierdzał. Jego wyizolowana refleksja z 1929 roku pozwala przypuszczać, iż przeżył tę problematykę z *Bycie i czas*. Do pojęcia *egzystencji* i *bycia* jest z pozoru, oprócz wspomnianego ogólnikowego pojęcia życia z *Adam w raj*, podobne jego pojęcie ludzkiego życia sformułowane około roku 1923 i rozwijane później. W metaforyczny sposób hiszpański filozof wyraża relacje pomiędzy własnym pojęciem życia a jego rozumieniem biologistycznym w książce *El tema de nuestro tiempo* (1923): „Uszczęliwienie ma charakter biologiczny; pewnego dnia, może nawet szybciej niż się spodziewamy, zostanie wypracowana biologia ogólna; dotychczas znana nam biologia spadnie w niej do roli niewielkiej jedynie cząstki; niebiańska fauna i fizjologia zostaną sklasyfikowane i zbadane z punktu widzenia biologii jako kolejna 'możliwa' forma życia”<sup>39</sup>.

Całkowite jego filozofie, chociaż jeszcze niedokładnie, streszcza zdanie z jego pierwszej książki *Meditaciones del „Quijote”* (1914): „Ja jestem mną i moją okolicznością, jeżeli jej nie ocalę, nie ocalę i siebie”. To pierwsze *Ja* jest osobą, na którą składa się „soba”, czyli drugie *ja* - owe „mną” i *okoliczność* (*circunstancia*), lub dokładniej po polsku, zbieg okoliczności, który jest

<sup>35</sup> Tamże, s. 20.

<sup>36</sup> Tamże, s. 76.

<sup>37</sup> „Ponieważ jednak - wyjątkowo niemiecki filozof - przez odwołanie do sensu bycia i podstawowych struktur jestestwa w ogóle zostaje wyznaczony horyzont wszelkich dalszych badań ontologicznych nad byciem innym niż jestestwo” (Tamże, s. 53).

<sup>38</sup> Tamże, s. 20.

<sup>39</sup> J. Ortega y Gasset *Zadanie naszych czasów*, w: *Po co wracamy do filozofii*. Warszawa 1992, s. 78. Tytuł książki *El tema...*, w polskim tłumaczeniu jest oddany niedokładnie, albowiem *nuestro tiempo* (nasz czas) jest użyte w liczbie pojedynczej i oznacza czas jednego konkretnego pokolenia historycznego, jest jego czasem „witalnym”, przeżywanym przez Europejczyków na początku XX wieku, którzy mieli konkretne zadanie do wykonania, mianowicie przezwyciężenie alienacji kultury i uczynienie jej bardziej „wytępną”, a „życie bardziej kulturalnym”.

„drug połow mojej osoby”. „Mn ” jest podmiotem własnej okoliczności, a ona jest zawsze „czyja ” i jest nierozdzielnie związana z każdą jednostką ludzką, dookrelenia. Osoba (pierwsza *ja*) jest „rzeczywistością rodzajową”, nie jest tylko prostą sumą swych składników, ale nadaje im sens. Później hiszpański filozof w miejsce pojęcia *osoby* podstawia ogólne pojęcie „życie ludzkie”, które odpowiada znaczeniu bardziej szczegółowym terminom jak *bycie*, *egzystencja* i *transcendencja* u niemieckiego filozofa.

Jednostkowe życie ludzkie, życie każdej jednostki z osobna (*de cada cual*) jest tak zwane „rzeczywistością radykalną” (*realidad radical*), pierwotne, różdłowe, „korzenne”. Przymiotnik *radical* w języku kastylijskim pochodzi od rzeczownika *rais* (korze). Znaczy to, że wszystkie inne rzeczywistości, jak funkcjonowanie naszego ciała i naszej psychiki, nauka, wiara w Boga, a nawet jego istnienie, byt całego świata zewnętrznego we wszystkich wymiarach przestrzennych i czasowych, to wszystko musi najpierw zaistnieć w „moim życiu”, dopiero w nim nabiera znaczenia, sensu i „życia”. Życie każdej jednostki jest niezastępowalne, nieredukowalne, nieprzechodne. *Ja* ludzkie, „centrum własnej rzeczywistości”, jest nie tylko różne od innych ludzi, ale także jest wyjątkowe i różne od wszystkich rzeczy we wszechświecie.

Widzimy, że wbrew zapewnieniom Ortegi, pojęcie *egzystencji* Heideggera nie odpowiada znaczeniowo dokładnie pojęciu życia jako rzeczywistości „radykalnej” czyli różdłowej, gdy człowiek, wedle niemieckiego filozofa, w swojej egzystencji, jak i w świecie, jest *rzucony*. Ale egzystencja w tym aspekcie, że jest realnym działaniem się, ujawnianiem siebie i stwarzaniem siebie jest podobna do idei życia Ortegi, które jest przede wszystkim działaniem jednostki, ona cięgle siebie stwarza na nowo poprzez realizację projektu swojego życia. Człowiek jest tym, czym dopiero będzie.

Natomiast pojęcie życia u Ortegi, które polega na projektowaniu się podmiotu w przyszłość, poprzez którą odczytujemy przeszłość i przez nasze plany kształtujemy nasz teraźniejszy, są bliskie pojęciu czasowości projektu egzystencji i działania do niczego u Heideggera. Życie ludzkie dla hiszpańskiego filozofa przebiega w pewnych okolicznościach, ale jest wykraczaniem poza ich ograniczenia i jest przede wszystkim realizacją przyszłościowego projektu, jest z istoty „futyryzacja”. Tj. u Heideggera życie ludzkie jest „zadane”, jest zadaniem do wykonania. Zostało nam dane, ale nie jako już gotowe (*echo*), dlatego musimy dokonywać cięgle dramatycznego wyboru, gdy przyszłość jest niepewna, a decyzję, że względu na upływ czasu (bo każda ma minuty życia dokładnie policzone), możemy na podjąć tylko jedną. Dlatego człowiek musi wybierać „dobrze”, co będzie robił w każdej następnej chwili, a także w całym swoim życiu. Jeżeli zdaje się na czyjeś postanowienia i oceny, jest to także jego wyborem. Dlatego życie jest „dramatem”. Ortega, pewnie pod wpływem dzieł Wilhelma Diltheya, które rzekomo za-

człowiek czyta dopiero w latach trzydziestych i „stracił przez to dziesięć lat swojego życia”, w *Dzieje jako system* (1932) stwierdza, że człowiek nie ma stałej natury, ale ma historię, albo że czym natura jest dla rzeczy, tym jest dla człowieka historia. Ale już od 1914 roku twierdził, że człowiek jest tym, czym byt jest „centaurem ontologicznym”, „naturą graniczną”, do tego, czego jeszcze nie ma, a więc do niczego.

**Struktura „Bycie-w- wiecie” i *circunstancia*.** Bardzo podobnie u obu myślicieli wyglądają relacje jednostki ludzkiej z resztą świata. Heidegger sformułował ontologiczną strukturę samego jestestwa obejmującą sobie przed-ontologiczne rozumienie bycia i jest podstawą dla ontologii zajmujących się byciem pozaludzkim<sup>40</sup>, gdy „Jestestwo charakteryzuje z istoty bycie w jakim wiecie”<sup>41</sup>. Związek człowieka ze światem polega na tym, że „sobie” zawsze zakłada jakiś świat, i że w toku naszego życia konstytuujemy, tworzymy sens naszego własnego bycia i sens bycia tego, co nas otacza, czyli sens świata. *Dasein* odnosi się do bycia tylko przez odniesienie się do innych bytów i do siebie, czyli, że człowiek istnieje tylko z i *pomiędzy* rzeczami, rozumiejąc bycie siebie i innych. Zawsze „współistnieje” z innymi „współ-jestestwami”. *Dasein* jest także „wyprzedzone” przez swoje bycie, jego bycie jest byciem-przed-sobą, jego egzystencja jest zawsze faktyczna i faktycznie należy do jej istoty.

Sensem *Dasein* jest „bycie w wiecie”, o niego mu chodzi, a to jest odnoszeniem się do świata oraz możliwość napotkania tego, co jest, innego bytu i bytu w ogóle. Tylko *Dasein* spotyka co w wiecie, jest *poruszony* przez rzeczy, pierwotnie zainteresowany nimi, a przedmiot przez to, że jest inny, wymusza nasz trosk. Nauki są właśnie nie takimi sposobami bycia jestestwa, w ramach których odnosi się ono do bytu poza sobą<sup>42</sup>. Stąd sens bycia jest *horyzontem*, w którym pojawia się byt, a sens bytu jest korelatem *zatroskania*, które na przykład w *porozumieniu narzadzia* ujawnia bycie bytu. Ale chociaż *troska* jest m.in. rozumieniem bycia i podstawą bytu, to nie jest jego stwarzaniem, gdy bycie różnych rzeczy jest już z pewnością zastane i człowiek nie jest „panem bytu”.

*Troska* jest tym „jest” człowieka, czyli jego odnoszeniem się do świata, przez który jest „odurzony” a świat jest miarą, *horyzontem* naszego do wiadczenia oraz całości odniesienia narzadzia. *Dasein* charakteryzuje *egzystencjał* „bycia jednostki w jakim wiecie” (*In-der-Welt-sein*), zawsze jest ona „rzucana” w jakiś świat, w kręgu możliwości zastanych. Jego bycie zachodzi

<sup>40</sup> Pisze, że jestestwo ma raczej skłonność do rozumienia własnego bycia na podstawie (*aus*) tego bytu, do którego ono się odnosi i od początku istotowo się odnosi, na podstawie „świata” (M. Heidegger: *Bycie...*, dz. cyt., s. 23).

<sup>41</sup> Tamże, s. 19.

<sup>42</sup> Tamże.

w ramach „trójdzielnej struktury czasowej”, dlatego nie może oderwać się od dziedzictwa kulturowego, „zasadniczych możliwości”, „doli” narodu, „mocy losu” innych. Skazane jest również na dokonywanie wyboru sposobu bycia i to wszystko nazywa Heidegger *faktycznością*. Dlatego *Dasein* składa się z Si, czyli z tego, co społeczne w nas i z „siebie”.

*Egzystencjał* „bycie-w” znaczy także „jestem przywykły do czego”, „obeznany z czym”, „zajmuj się czym” (byt, którym zawsze jestem ja sam ze względu na „zajmowanie się” itd.). Jestestwo nie istnieje bez wiata, dlatego pojawia się sformułowanie „bycie-przy”. Jestem odpowiada *przy* (*bei*), *ich bin*: jestem, czyli mieszkam, przebywam przy... wiecie znanym mi jako taki a taki. „Bycie-w - pisze niemiecki filozof - jest zatem formalnym, egzystencjalnym wyrazem bycia jestestwa, którego istotowym ukonstytuowaniem jest bycie-w- wiecie”<sup>43</sup>. Ja nigdy nie jest dane jako pierwotnie izolowane od innych, bez innych, nigdy nie istnieje sam podmiot bez wiata<sup>44</sup>. Inni to ci, od których się nie odróżniam, „w ród których jestem”<sup>45</sup>. Choć bycie w wiecie jest *a priori* koniecznym ukonstytuowaniem jestestwa, to jednak daleko nie wystarczący<sup>46</sup>.

Pojęcie *rzucenia* ma wiele wspólnego z koncepcją bycia Ortegi, które zawsze przebiega w pewnych *circunstancias*, czyli okolicznościach (z cytowanego wyżej zdania „Ja jestem mną i moje okoliczności...” i jest zawsze „okolicznościowe”. Hiszpański filozof ciągle powtarzał, że wiata sobie nie wybrali my, czasu historycznego również, jak i historycznego przeznaczenia, które określają nasze możliwości. Bycie ludzkie, według niego, jest zawsze dziejowe, jest pewne. Owa *okoliczność* jest indywidualna i osobista, ale mieści się w szerszej okoliczności narodowej, rasowej itd. W *Leciones de metafísica* (1941) Ortega pisze, że pokój, światło, które pozwalają nam być czytelnikami, nie są rzeczami, kawałkami przestrzeni czy fal elektromagnetycznych, ale „usługami” (u Heideggera wcale nie występuje ten charakter rzeczy, o czym nie będę). Szukamy ich bytu, gdy przestają nam służyć, a także wtedy, gdy musimy poddać analizie nasz własny stosunek do nich. Wydaje się, że w tym miejscu hiszpański filozof jest pod silnym wpływem inspiracji pism Heideggera, ale już jednak w *Meditaciones...* Ortega twierdził, że rzeczy same w sobie nie mają bytu, to jednostka ludzka nadaje im byt, gdy staje się dla niej problemem witalnym, gdy staje się przeszkodami w jej byciu. Wiat i człowiek jako niezmienna, skończona istota także nie mają bytu, one *stają się* w wyniku „współpracy” podmiotu z przedmiotami jego zainteresowania, walki jednostki ze światem. By stwierdzić, na czym polega byt rzeczy, mu-

<sup>43</sup> Tamże, s. 76-77.

<sup>44</sup> Tamże, s. 166.

<sup>45</sup> Tamże, s. 169.

<sup>46</sup> Tamże, s. 75.



simy odpowiedzie na pytanie: kim jestem *ja*? A *ja* zawieram si w bycie rzeczy. Cz sto wyra a to przekonanie w metaforze, e jeste my jak te staro ytnne bóstwa (*dii consentes*), które rodz si i umieraj razem.

Do składników okoliczno ci Ortega zalicza nasze ciało i dusz jako aparaty fizyczny i psychiczny, rodowisko przyrodnicze, historyczne i geograficzne w takim zakresie, w jakim oddziaływaj na jednostk , i które ona współkształtuje. Równie tradycj kulturów , społeczn i narodów , a tak e przeszło gatunków i rasów , oraz pokolenie (którego poj cie jest „zawiasem historii”), do którego ona przynale y w ka dym momencie historycznym. Wszystkie te składniki tkwi w jednostce w postaci „wra liwo ci rasy” czyli uwra liwienia na pewne problemy, w formie sposobów prze ywania wiata i siebie, oraz w postaci otrzymanych od zbiorowo ci preracjonalnych przekona , przed-s dów (czyli schematycznych interpretacji - *creencias*) na temat wiata i zwyczajów, egzekwowanych od nas przewa nie pod przymusem. wiat jest przede wszystkim zespołem spraw (*asuntos, questiones*) wa nych, prze ywanych jako wa ne, maj cych praktyczne znaczenie dla ycia (*pragmata*) i układu si w system „pól pragmatycznych” (*campos pragmaticos*). Dlatego człowiek zawsze powinien my le i działa „okoliczno ciowo”, czyli rozumie i akceptowa własne uwarunkowania, gdy taka postawa jest najbardziej rozwojowa dla niego a zarazem nieuchronna dla autentycznego ycia. Nie da si uciec od własnych okoliczno ci, np. od swej przeszło ci narodowej czy rasowej czyli swego przeznaczenia, ale mo na uciec od swego powołania, wtedy jednak nie b dziemy yli autentycznie, a to znaczy, e nie b dziemy yli wcale.

Jednak, według Ortegi, ycie ludzkie nie jest do ko ca okre lone przez jego okoliczno ci, dlatego jest tak e „aktywno ci skierowan od wewn trz na zewn trz”, przekraczaniem przez człowieka biologicznych i społecznych ogranicze . Jest stałym wykraczaniem poza siebie, ma „altruistyczny” charakter, to znaczy, e jest kierowaniem si pojedynczego człowieka ku *Innemu*, czyli ku innym ludziom i reszcie wiata. Podobnie jak u Heideggera, według Ortegi, stosunek człowieka do wiata polega na zajmowaniu si nim (*ocupacio* ), na trosce, co z nim robi (*pre-ocupacion*).

**Onto logiczna teoria prawdy jako *aletheia* i koncepcja Rozumu Witalnego.** W my li Heideggera teza, e „*Dasein* jest w prawdzie” odpowiada poj ciu „otwarcia si wobec czego”, „bycia przytomnym”, „obecnym” wobec bytu i człowiek jest skazany na *przytomno* . Uczestniczy w wiecie i najpierw *a priori* jest otwarty na wiat i jest czym celowo zainteresowany, działa zawsze ze wzgl du na co . Bycie przytomnym wyra a si poprzez ró ne sposoby *odkrywania* (*nastrojenie, zatroskanie, wiedza* predykatywna). W filozofii Heideggera *odkryto* (jawno ) bycia (prawda ontologiczna) to warunek mo liwo ci odkrywania bytu (prawdy ontycznej). Tendencja za-

krywania tak e nale y do Prawdy, która jest zakrywaniem, odkrywaniem, dzianiem si , ruchem, czasem, a w ogóle jest otwarto ci ludzkiej egzystencji na wiat, wobec bycia swojego i Innych. Otwarto *Dasein* zawsze jest ograniczona, dzieje si , dlatego czas jest sensem ludzkiej egzystencji i Prawdy. Według niemieckiego filozofa, wła ciw tre ci pytania o prawd jest pytanie o Bycie. Nie tylko nasza egzystencja posiada czasow struktur , ale samo bycie jest dziejowe. Skoro istota egzystencji jest procesem, to prawda jako egzystencja jest dokonywana, a nie poznawana czy przedstawiana.

Dla Heideggera filozofia jest zakorzeniona w potocznym yciu i filozofia egzystencjalna sama jest sposobem ycia. Analiza egzystencjalna jest kontynuacj , przekształceniem ycia konkretnego i z niego wypływa. Zrozumienie egzystencji, jej problem da si osi gn i wyja ni poprzez sam egzystencj , przez wybór sposobu bycia, ycia ka dego z osobna w horyzoncie wyboru. Poznanie nie jest ródłem wspólnoty ja ze wiatem, ani efektem oddziaływania wiata na podmiot. Jest ono tylko sposobem *przytomno ci*. Rzucenie człowieka w okre lon wra liwo , jego uwi zienie w egzystencji ukazuj mu nastroje.

Podobnie do rozślawionej przez *Bycie i czas* dynamicznej koncepcji prawdy jako *aletheia* brzmi koncepcja Ortegi, który ju w *Meditaciones...*, jako pierwszy staremu greckiemu terminowi nadał takie samo znaczenie filozoficzne. Uwa a, e prawdy ju uzyskane otrzymuj uylitarn skorup i nie interesuj ju nas jako prawdy. „Ta czysta nagła iluminacja - pisze hiszpa ski filozof - która charakteryzuje prawd , zawieraj tylko w momencie jej odkrywania. Dlatego jej grecka nazwa *aletheia* - znaczyła pocztkowo to samo, co pó niej słowo *apocalipsis* - to znaczy odkrycie, objawienie, wła ciwie odsłanianie, zrywanie zasłony lub przykrycia. Ten kto chciałby uczy nas prawdy, niech nami tak pokieruje, aby my sami mogli j odkry ”<sup>47</sup>. Prawda dla Ortegi jest dynamicznym i ci głym procesem odkrywania. Wierzy on, e istnieje obiektywnie, ale jej zdobywanie ma charakter dziejowy. Ciekawe jest podobie stwo u ywanych metafor i porówna u obu my licieli tak e w kwestii prawdy. *Prze wit* u Heideggera jest przecink w lesie, przerezedzaniem lasu, w nim co si przeja nia i skrywa si . wiatło dopiero pojawia si w prze wicie, a ciemno , mimo, e jest bez wietlna, jest rozja niona. Bardzo podobnie Ortega w *Meditaciones...*, rysuje „rzeczywisto lasu”, który nie jest zbiorem drzew, ale skrywa si za nimi, jest przesuwaj cym si horyzontem i jest rezultatem tak e aktywno ci podmiotu.

O charakterze filozofii, jej znaczeniu dla człowieka obydwaj my licieli maj bardzo podobne zdanie, chocia nie zgadzaj si co do kwestii historycznych ródł filozofii. Ortega w podobnym duchu jak Heidegger pisał, e

nasza intelektualna postawa jest bardzo „drobnym wycinkiem naszego życia” i kierunek naszej uwagi, mylenia zależy do „serca”, od *a priori cordial*<sup>48</sup>, od wewnętrznych preferencji, warto ciowania tego, czy coś jest wartości naszego zainteresowania. Przekonywał, że zanim coś poznamy, już to „kochamy”, a filozofia jest „nauczyć miłości”, gdy składa się z pasji rozumienia, i podobnie jak u Platona, z dążenia do integracji człowieka i świata. Koncepcja pre-racjonalnych, a nawet przed-wiadomych form kontaktu jednostki z własnym światem społecznym i przyrodniczym u Ortegi, jak „liczy się” (*contar con*), mieści się z (*haber con*), „bycie w wierzeniu” przypomina nam także koncepcję przed-pojawienia się „rozumienia” egzystencji u Heideggera, np. występuje celem rzemieślnika.

Ortega stara się znaleźć witalne czyli egzystencjalne (choć tego ostatniego terminu nie używał) źródła mylenia, filozofii i wszelkiej działalności kulturowej. „Filozofia - pisze filozof - jest systemem radykalnych postaw interpretacyjnych, o tyle intelektualnych, które człowiek zajmuje odnośnie do ogromnego wydarzenia, jakim jest dla niego spotkanie się z tym”<sup>49</sup>. A w tym życiu człowiek popada w „radykalne w śpienie” w system zbiorowych wierzeń (*creencias*) na temat świata i siebie. „Człowiek po świecie się dziwnemu zajmuje - pisze Ortega - którym jest filozofia, kiedy poprzez utratę tradycyjnego wierzenia znajduje się zagubiony w swoim życiu. Ta wiadomość bycia w radykalnym zagubieniu, niewiedzy 'czego się trzyma' (a *que atenderse*), jest ignorancją. Ale ta pierwotna ignorancja, ta fundamentalna niewiedza jest *niedad co robi*. Ona zmusza nas do wymyślenia idei rzeczy i nas samych, aby stwierdzić, czym jest 'to, co jest' w rzeczywistości, w tym celu, aby móc, z uwagi na postać, którą Uniwersum nam przedstawia jako 'stać się to, co naprawdę jest', projektować z pewnością, to znaczący z dostatecznym sensem naszego postępowania i wyjść z tej pierwotnej ignorancji”<sup>50</sup>. „Filozof - pisze w innym miejscu - może być tylko tym, który nie wierzy lub wierzy, że nie wierzy i dlatego potrzebuje absolutnie zdobywać coś, co byłoby jakby wierzeniem. Filozofia jest ortopedią upadłej wiary”<sup>51</sup>. Dlatego „W śpieniu w filozofii jest wcześniej niż dego dogmatu, czy tezy filozoficznej i czyni je możliwymi”<sup>52</sup>. „Zatem nie tylko w śpieniu to,

<sup>48</sup> Tym terminem Hernan Acuña trafnie opatrzył idee Ortegi, że serce człowieka jest wzniesieniem, z którego dokonujemy wyboru, co ma być dla nas ważne w oglądaniu (H. L. Acuña: *La genesis del pensamiento de Ortega*. Buenos Aires 1962).

<sup>49</sup> J. Ortega y Gasset: *Unas lecciones....* dz. cyt., s. 266.

<sup>50</sup> Tamże, s. 267.

<sup>51</sup> Tamże, s. 261-262.

<sup>52</sup> Tamże, s. 265.

w co si naprawd w tpi, ale e człowiek oddaje si ci głemu w tpieniu (*se pone a dudar*)<sup>53</sup>.

Według hiszpańskiego filozofa, nadawanie rzeczom, okolicznościom, wiątku bytu jest różnymi sposobami rozumienia ich, niekoniecznie w postaci pojęciowej, a takie jest wynikiem przedmiowego zainteresowania się nimi, nawet „kochania” rzeczy, zanim je poznamy. Na tym polega „misja jasno ci człowieka na ziemi”, co przypomina nam pojęcie skazania człowieka na rozumienie, pojęcie rozumienia jako istoty egzystencji u niemieckiego filozofa. Ta jasność odnosi się i do medytacji i do wrażeń. Człowiek tymisj nosi w sobie, jest ona „samym korzeniem jego konstytucji”<sup>54</sup>. Jasność jest „spokojnym posiadaniem duchowym”, „dostatecznym panowaniem naszej wiadomości nad wrażliwościami”, chwytnością przedmiotów. Pisze Ortega w 1914 roku, że „Całe dzieło kultury - jest interpretacją - wyjaśnieniem, tłumaczeniem lub egzegezą - yci. ycie jest wiecznym tekstem, krzakiem górcym na poboczu drogi, gdzie się Bóg objawił. Kultura - sztuka, nauka lub polityka - jest komentarzem, jest tym sposobem ycia, w którym, załamując się w sobie, uzyskuje wygładzenie i uporządkowanie. Dlatego dzieło kultury nigdy nie może zachowywać w tpiwego charakteru w związku z tym wszystkim, co jest po prostu yciowe”<sup>55</sup>.

**Podsumowanie.** Heidegger i Ortega wszystko traktują całościowo i dialektycznie, a pojedynczy człowiek i jego ycie w ich koncepcjach są zwornikiem całej rzeczywistości, człowiek spotyka jej elementy, ale te ujawnia je, czyli nadaje im sens, projektuje i tworzy nowe. Zatem może na powiedzenie, że w głównych zagadnieniach ontologicznych i dotyczących koncepcji prawdy hiszpański filozof był prekursorem wobec swojego niemieckiego przyjaciela<sup>56</sup>, a wraz ze swoim perspektywizmem - koncepcją rzeczywistości relacyjnej, podobnej, ale filozoficznie szerszej, do *Teorii Względności* Einsteina i ogłoszonej parę miesięcy wcześniej od niej - tak stworzył szerszą koncepcję rzeczywistości. Ale z czasem Ortega był jednak pod wpływem Hei-

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> J. Ortega y Gasset: *Obras...*, dz. cyt., t. 1, s. 357.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Ortega powoływał się na przyjacielstwo z Heideggerem, a poznali się bliżej na zjeździe niemieckich architektów w Darmstadt w 1949 roku. Heidegger publicznie tylko raz wypowiedział się o Ortedzie tuż po jego śmierci, i to bardzo ciepło, wyrażając wdzięczność za odważną obronę Heideggera na tym zjeździe przed nieprzyjawnymi atakami niemieckich architektów na jego styl i czelno zajmowania się problemami architektury (M. Heidegger: *Begegnungen mit Ortega y Gasset Gesamtausgabe*. I Abteilung: Veröffentlichungen 1910-1976: Aus der Erfahrung des Denkens, Vittorio Klostermann, GmbH, Frankfurt am Main 1983). Heidegger wygłosił wtedy słynny wykład *Budowa, mieszka, myśle*. Tego samego dnia Ortega polemizował z Heideggerem w wystąpieniu *El hombre allende de tecnica* (Człowiek poza techniką), gdzie stawiał tezę, że naturalne i pierwotne dla człowieka jest nie zamieszkiwanie, ale w drowanie (co zresztą jest zgodne z długim procesem ewolucji człowieka). Heidegger wtedy wyraził się pozytywnie o szerokiej wiedzy Ortedy na temat nauk przyrodniczych.

deggera, co widać wyraźnie na przykładzie jego późniejszych pism, np. *Lecciones de metafísica*. Na przykład, według Heideggera, same rzeczy się nie spotykają. Ortega jest z pewnością w tej kwestii pod wpływem koncepcji „przestrzenno ci jestestwa” „wiatowo ci” autora *Bycie i czas* i podkreśla, że jednostka ludzka jest zupełnie wyjątkowa i różna od wszystkiego w świecie, gdy nie istnieje *pomiędzy czy na zewnątrz trz* rzeczy w sensie przestrzennym, gdy *ja* nie należy do przestrzeni. Tak więc możemy stwierdzić podobną inspirację na przykładzie, gdy niemiecki filozof opisuje jak narodził się, które jest bardzo poręczne, „cofa się”, nie rzuca się nam w oczy, jego bycie jest schowane za bytem. Istnieje ono w stosunku do czegoś, należy do ogólnej struktury „a eby”. I tak wobec człowieka te „a eby” to słownie (*Dienlichkeit*), przydatno (*Verwendbarkeit*), dogodno (*Handlichkeit*)<sup>57</sup>. Podobnie Ortega pisze w *Lecciones...*, o usługowym (*servicial*) charakterze okoliczności, których bytu poszukujemy, gdy nam nie słownie, np. brak wiatła „neguje mnie jako czytającego”. Ale niewątpliwie obaj są kontynuatorami myśli Edmunda Husserla, dopracowana przez niego idea *intencjonalności* i pojęcie *konstituowania sensu* w zasadniczy sposób ukierunkowały oba omawiane systemy filozoficzne.

Główną różnicą pomiędzy nimi polega nie na ich treści, ale na sposobie ich budowania, co ma pewien wpływ na charakter uzasadniania tezy filozoficznych. Heidegger zatrzymywał się nad konkretnym pojęciem i starał się za pomocą prawie samych czystych spekulacji wyprowadzić z niego wszystkie możliwe konsekwencje, wyczerpać całe możliwe bogactwo znaczeń z niego wynikających. U niemieckiego myśliciela przybierają jednak postać wydumanych konstrukcji logicznych, nawet dosyć przekonujących na pierwszy rzut oka, acz bardzo formalnych i sztucznych. Brak u niego szerszej „ontycznej” argumentacji dla ontologicznych wyników i jest to właściwie bardziej „dekretowaniem” rzeczywistości, „jaka powinna być”, co z upodobaniem Ortega zarzucał Niemcom - „autystom”.

Natomiast hiszpański myśliciel pisał na bardzo wiele różnych tematów poza ciętą filozofię i nie miał czasu, jak sam się uświadomił, na terminologiczne rozpracowywanie ich, na dogłębne analizy. Odczuwał, obok intelektualnego, powołanie polityczne, patriotyczne, które zmuszało go do walki z „powszechną korupcją”, narodową apatią, szowinizmem, „spodleniem”, „fałszerstwami wyborczymi”, do walki o „higienę publiczną”. Musiał, zgodnie ze swym „przeznaczeniem”, jako Hiszpan w swoich czasach, wypowiadać się w prasie codziennej, brać udział w wyborach, spotykać się z młodzieżą, pisać konstytucyjną republikę, zakładać organizacje polityczne i wydawnictwa itd. Hiszpania była krajem bardzo zacofanym, a Hiszpanie wówczas wyciu

<sup>57</sup> M. Heidegger: *Bycie* dz. cyt., s. 97.

intelektualnym koncentrowali się głównie na pisaniu wierszy i powieści (przedtem na „paleniu pisarzy” i „wypędzaniu innowierców”) i zamknęli się w swoich dyskusjach naukowych. Narodowo wiadomo budowali na wspomnianiu wietlanej przeszłości imperialnej, a w życiu prywatnym na kontrolowaniu moralności bliźnich. Ortega, w przeciwieństwie do Niemców - obywateli sprawnego państwa, którzy na jeden problem filozoficzny mogli poświęcić co najmniej dwadzieścia lat swojego życia - swoje pomysły filozoficzne (pojęcia perspektywy, *circunstancia*, życia) czerpał z życia, czyli z bezpośrednio obserwowanej przyrody, folkloru, z badania historii, literatury i sztuki, a także z doświadczeń własnego osobistego zaangażowania społecznego. Był, ująwszy określenia Gramsciego, myślicielem „organicznym”. Pojęcie *circunstancia* jest właśnie syntezą jego „okolicznościowych” zainteresowań. Heidegger pisał o różnych formach rozumienia egzystencji jako o sposobie egzystencji. Ortega pisał to samo, ale jeszcze swoim życiem potwierdzał swoje „rozumienie” życia i tworzył w efekcie owego rozumienia.