

Krzysztof POLIT

„POGRAŻYĆ SIĘ W SOBIE”

O elitarnym charakterze samotności w myśli José Ortegi y Gasseta

„Pogrążenie się w sobie” oznacza całkowite odcięcie się od świata i zanurzenie we własnym wnętrzu, we własnej intymności, czyli, inaczej mówiąc, pozostawanie z samym sobą w doskonałej – w tych krótkich jeszcze momentach – samotności. Możliwość pozostawania w samotności stanowiła zatem punkt oparcia, który człowiek wykorzystał do wyłonienia się ze świata zwierzęcego, i to ona stanowi fundament oraz konieczny warunek człowieczeństwa.

CZY MOŻNA JESZCZE MÓWIĆ O AKTUALNOŚCI POGLĄDÓW ARYSTOTELESA?

Do najbardziej znanych i najszerzej komentowanych tekstów filozoficznych należy fragment pierwszej księgi *Polityki* Arystotelesa, gdzie nazywa on człowieka „zoon politikon”¹, które to wyrażenie zaczęto później oddawać w łacinie jako „animal sociale”. Już sam fakt, że określenie to przez kilkanaście wieków wzbudzało – i wzbudza do dzisiaj – nieustanne zainteresowanie, znajdujące wyraz w jego stale pojawiających się nowych interpretacjach, wskazuje, iż Arystoteles porusza jeden z problemów, które zajmują ludzki umysł w sposób szczególny. José Ortega y Gasset, w swoistym stylu, który często powoduje, że poważni filozofowie wahają się, czy w ogóle przyjąć autora *Bunt mas* do swojego dostojnego grona, podkreśla ów fakt w sposób następujący: „Wystarczy zapowiedzieć, że w naszej analizie pojawią się inni ludzie, aby we wszystkich coś zadzwoniło na alarm, aby we wszystkich coś zawołało: «Stój! Kto idzie?»”². Ortega y Gasset bardzo cenił Arystotelesa, podobnie jak całą nawiązującą do niego tradycję scholastyczną, ale – jak zobaczymy – jego poglądy na problem związany ze społeczną naturą człowieka rozwinęły się w nieco innym niż w przypadku Stagiryty kierunku. Jeśli jednak dokładniej przyjrzymy się temu, co konkretnie Arystoteles pisze w przywołanym tu kontrowersyjnym fragmencie *Polityki*, zauważymy, że ów szczególny myśliciel i w tym wypadku pozostawił swoistą „furtkę”, która powoduje, że mimo upływającego czasu i zmieniających się okoliczności życia (te zaś zawsze są centralnym punktem

¹ Por. Arystoteles, *Polityka*, 1253a, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, s. 6n.

² J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, tłum. H. Woźniakowski, w: tenże, „*Bunt mas*” i inne pisma socjologiczne, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 426.

odniesienia w analizach ortegiańskich) do końca sprzeciwić się słowom Stagiryty niepodobna. „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie – pisze Arystoteles – albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”³.

Autor *Polityki* nie wyklucza zatem całkowicie, że w jakichś nie do końca przewidywalnych i nie do końca wyjaśnionych okolicznościach człowiek może się jednak od społeczeństwa uniezależnić, aczkolwiek filozof nie widzi potrzeby, żeby bliżej się tym problemem zajmować czy też tego rodzaju potencjalne okoliczności analizować – co zresztą nie powinno dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę założenia, jakie czyni. Skoro bowiem w jego przekonaniu człowiek jest czystą potencją, a „z natury” dysponuje jedynie zdolnością do doznawania namiętności⁴ i do przekształcania takich czy innych działań w trwałe dyspozycje, to o ludzkiej kondycji ostatecznie decyduje środowisko społeczne: „Niemalą więc stanowi różnicę przyzwyczajenie się od wczesnej młodości do takiego lub innego sposobu postępowania, lecz zależy od tego bardzo wiele, a raczej wszystko”⁵ – dodaje Arystoteles. Jeśli jednak, opierając się na rozważaniach tego filozofa, zerwiemy związki człowieka z wszelką możliwą transcendencją, czyli w konkretnym, cytowanym przypadku unieważnimy świat bogów, bardzo łatwo możemy dojść do tych samych wniosków, co francuscy myśliciele oświeceniowi, wyrażonych dobitnie przez Julięna O. de La Mettrie’go, który ogłosił, że „natura umieściła nas [...] poniżej zwierząt, a uczyniła tak po to, by lepiej uwypuklić cuda, których dokonuje wychowanie, ono bowiem jedynie podnosi nas, stawiając w końcu człowieka wyżej od zwierząt”⁶. Z logicznego punktu widzenia traktat La Mettrie’go stanowi zresztą swoistą perełkę, gdyż przedstawione w nim rozumowanie, mimo że odznacza się spójnością, to jednak mija się z prawdą w klasycznym jej rozumieniu, założenia, na których się opiera, nie są bowiem adekwatne do rzeczywistości⁷. Z tych też między innymi względów Ortega y Gasset oddziela w swojej

³ Arystoteles, dz. cyt., s. 8.

⁴ Por. tenże, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże *Dzieła wszystkie*, t. 5, „*Etyka nikomachejska*”. „*Etyka wielka*”. „*Etyka eudemejska*”. „*O cnotach i wadach*”, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1996, s. 110.

⁵ Tenże, *Etyka nikomachejska*, s. 105.

⁶ J.O. de La Mettrie, *Człowiek maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 47.

⁷ La Mettrie zakłada, że skoro wystarczy oddzielić człowieka od naturalnego środowiska społecznego, by zahamować w nim rozwój cech swoiście ludzkich (przypadki dzieci wychowanych przez zwierzęta były już wówczas znane, a zjawisko to fascynowało myślicieli oświeceniowych), to owo prawo działa również w kierunku przeciwnym, a zatem poprzez uspołecznienie – a dokładniej przez kontakt z ludźmi – można uczłowieczyć zwierzęta, a jest to możliwe przynajmniej w przypadku tych, które uchodzą za najbardziej podobne do człowieka ze względu na budowę mózgu (por. tamże, s. 52). Jest przekonany, że „małpa obdarzona bystrym umysłem jest właściwie małym człowiekiem pod postacią zwierzęcia” (tamże, s. 89).

Ewolucji teorii dedukcyjnej to, co logiczne, od tego, co prawdziwe⁸, i nie idzie w kierunku rozwiązań proponowanych przez materializm metafizyczny, tym bardziej że okoliczności życia, do których jego myśl zawsze nawiązuje (dlatego też określana bywa mianem „racjowitalizmu”⁹), zweryfikowały z czasem pewne aspekty poglądów tak Arystotelesa, jak i oświeceniowych naturalistów. Nie przeczy to wszak tezie, że przynajmniej jeden kierunek rozważań dotyczących samotności – tych mianowicie, które prowadzone są w duchu *vita activa* – to „filozofia wyrosła na gruncie arystotelesowskiej tezy o społecznej naturze człowieka ze wszystkimi tego konsekwencjami”¹⁰. Piotr Domeracki słusznie jednak podkreśla, że fragment pierwszej księgi Arystotelesowskiej *Polityki* może inspirować tylko jeden typ refleksji nad zjawiskiem samotności. Stwierdzenie głoszące, że „wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie”¹¹, wydaje się dziś bowiem zbyt daleko idącym uogólnieniem, które niejako zrównuje biologiczny wymiar ludzkiego życia z jego wymiarem pozabiologicznym. Czym innym jest biologiczna bądź też praktyczna konieczność – a przynajmniej – potrzeba istnienia innych, a czym innym wewnętrzna, psychiczna potrzeba kontaktu z nimi. Istnienie tej pierwszej nie ulega wątpliwości, istnienie drugiej nie jest już tak bardzo oczywiste, a stany psychiczne z nią związane mogą być bardzo złożone, i na pewno nie jest prawdą, że każdy człowiek zawsze i wszędzie odczuwa potrzebę obecności innych. Można zatem w pewnych sytuacjach odczuwać potrzebę samotności ze względu na wykonywaną czynność, taką jak na przykład modlitwa, lektura czy praca twórcza; potrzeba tego rodzaju może też być wywołana zachowaniem innych, odbieranym jako niesmaczne, prymitywne czy niegodne człowieka, a można też szukać samotności bez żadnego uzasadnienia, pod wpływem takiej czy innej, niekoniecznie do końca określonej potrzeby. Słusznie podkreśla Piotr Domeracki, że już tam, gdzie narodziła się zachodnia filozofia, musiał pojawić się nurt myślowy, który „w części nawiązując do idącego od pitagorejczyków, a przejętego od orfików arystokratyzmu ducha, zakładał i postulował konieczność dobrowolnego paktowania z samotnością”¹².

⁸ Dokonuje tego w dziesiątym paragrafie tego eseju, zatytułowanym „Prawda a logika”. W największym skrócie można powiedzieć, że w przekonaniu Ortegi y Gasseta niektóre z sformułowanych przez nas sądów mogą nie spełniać wymogów klasycznej definicji prawdy, ale jednocześnie pozostawać spójne ze sobą nawzajem – wymóg logiczności zostaje zatem w ich wypadku spełniony: „Prawdziwość i logiczność są dwoma różnymi wymiarami pojęcia i nie jest powiedziane, że to, co zgodne z jednym, jest także zgodne z drugim” (J. O r t e g a y G a s s e t, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, tłum. E. Burska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 55).

⁹ Zob. np. J. O r t e g a y G a s s e t, *Zadanie naszych czasów*, tłum. M. Iwińska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Spacja, Warszawa 1992, s. 88.

¹⁰ P. D o m e r a c k i, *Meandry filozofii samotności*, w: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006, s. 18.

¹¹ A r y s t o t e l e s, *Polityka*, 1253a, s. 8.

¹² D o m e r a c k i, dz. cyt., s. 20.

Należy poza tym wyraźnie odróżnić potrzebę samotności od poczucia samotności, a to dlatego, że ta pierwsza – jak wkrótce zobaczymy na przykładzie rozważań Ortegi y Gasset – ma w kontekście ludzkiego życia wydźwięk pozytywny, poczucie samotności niekoniecznie zaś wykazuje taki właśnie charakter, przy czym stan, w którym odczuwamy osamotnienie, już sam w sobie może być bardzo różnorodny i wcale nie musi stanowić konsekwencji obiektywnych faktów. Człowiek może się czuć samotny, nawet stykając się bezpośrednio z innymi; a dzieć się tak może bądź dlatego, że ich nie rozumie (czy też oni nie rozumieją jego), bądź też dlatego, że ich po prostu nie zna lub ma świadomość niemożliwości zakomunikowania im czegokolwiek, chociażby ze względu na to, że mówią odmiennym, niezrozumiałym dlań językiem. Tego rodzaju odczucie samotności jest zazwyczaj jeszcze bardziej dotkliwie niż to, którego można doświadczyć w czterech ścianach pokoju. Niekiedy jednak poczucie samotności może być nieprawdziwe, na przykład w przypadku, gdy człowieka otoczonego bliskimi, znanymi mu i kochającymi go osobami dręczy poczucie izolacji, niewłaściwie bowiem odbiera on ich słowa i gesty. Ta ostatnia sytuacja może zresztą przybierać różne postacie, człowiekowi bowiem często trudno jest osiągnąć porozumienie nawet z osobami bliskimi mu w sensie emocjonalnym i fakt ten może skutkować poczuciem wyjątkowo dotkliwej izolacji, gdyż bliskość emocjonalna sprawia, że głębiej odczuwamy brak zrozumienia ze strony tych, którzy nie są nam obojętni – tymczasem taki sam brak zrozumienia ze strony kogoś przypadkowo spotkanego na ulicy nie zrobiłby na nas żadnego wrażenia. Przykłady tego rodzaju wskazują, że nie należy traktować ani oceniać zjawiska samotności jednostronnie i że warto przyjąć Ortegańską koncepcję prawdy, która próbuje uwzględnić różne perspektywy i dokonywać syntez nawet wówczas, gdy różne punkty widzenia prezentują bardzo odmienne obrazy¹³. Znajdziemy zatem w tej koncepcji i punkt widzenia Arystotelesa, i opis elementów zjawiska samotności, na które wskazywali egzystencjaliści, w szczegól-

¹³ Nasza uwaga podczas kontaktu z otaczającym nas światem, po pierwsze, ma charakter wybiórczy, a po drugie, pozostaje uwarunkowana perspektywą, z której akurat świat ten obserwujemy. Rewers monety jest odmienny od jej awersu, ale nie znaczy to, że w obu wypadkach nie mamy do czynienia z tą samą monetą, chociaż człowiek nie może postrzegać jednocześnie obydwu jej stron. Określony krajobraz, postrzegany przez dwie osoby, jawi się odmiennie, chociaż cały czas pozostaje ten sam. Ponadto w akcie spostrzeżenia zawsze mamy do czynienia z tym, co obecne, czyli aktualnie dane, i z tym, co jedynie współobecne (nawykowe) – dostrzegam na przykład tylko część jabłka, ale przecież zdaję sobie sprawę, że istnieje także ta część, której moja percepcja w danym momencie nie obejmuje. Zmiana miejsca pociągnie za sobą zmianę perspektywy, ale i tak zawsze to, co postrzegam, będzie miało charakter cząstkowy: „Nie można skupić uwagi na jakiejś rzeczy, nie odwracając jej jednocześnie od innych. Uwaga jest zatem jak gdyby wiązką promieni, które kierujemy ku pewnej strefie przedmiotów, pozostawiając wszystko dookoła na pastwę półmroku i nieuwagi” (J. O r t e g a y G a s s e t, *Uwagi o powieści*, w: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 348).

ności Karl Jaspers¹⁴, jak i odniesienie do zagrożeń pojawiających się w procesie masowego uspołeczniania człowieka, które analizowali przedstawiciele szkoły frankfurckiej (Theodor W. Adorno i Max Horkheimer¹⁵ oraz Herbert Marcuse¹⁶). Domeracki wiąże takie podejście z pojęciem „vita mixta”, które sprawia, że na analizowane tu zjawisko należy patrzeć „w całym jego skomplikowaniu, złożoności i niejednoznaczności, jako na z gruntu przepojone ambiwalencją, a jeśli tak, to jednocześnie trudne do jednoznacznych konkretyzacji i wartościowań”¹⁷.

ONTOLOGICZNE PRZESŁANKI ZJAWISKA SAMOTNOŚCI WEDŁUG JOSÉ ORTEGI Y GASSETA

O refleksjach dotyczących samotności w spuściznie José Ortegi y Gasseta pisałem przed laty¹⁸, można by zatem postawić pytanie, po co poruszać ponownie ten sam temat. Przyczyny są dwie. Pierwszą stanowi charakter tej spuścizny, która pozostaje imponująca pod względem tak objętości, którą w swoim czasie podsumował Stanisław Cichowicz¹⁹, jak i różnorodności, a dodać trzeba, że również pod względem jakości. Meksykański badacz Miguel Rumayor w artykule dotyczącym koncepcji jaźni u Ortegi y Gasseta w następujący sposób ujmuje charakter rozważań tego filozofa: „Jego filozoficzne refleksje dotyczące «ja» nie przyjmują konsekwentnej postaci, jest ona rozwijana w miarę upływu czasu. Nie istnieje żadna filozoficzna konkluzja o jasnym, definitywnym charakterze dotycząca tego zagadnienia, a pomysły Ortegi rozproszone są w pismach różnego rodzaju – esejach filozoficznych, artykułach prasowych czy na przykład dyskusjach politycznych”²⁰.

¹⁴ Por. K. Jaspers, *O mojej filozofii*, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, PIW, Warszawa 1990, s. 56.

¹⁵ Por. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 56.

¹⁶ Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki i in., PWN, Warszawa 1991, s. 276n.

¹⁷ Domeracki, dz. cyt., s. 21.

¹⁸ Zob. K. Polit, *Samotność jako centralna kategoria w filozofii człowieka José Ortegi y Gasseta*, w: *Zrozumieć samotność*, s. 39-48.

¹⁹ Zob. S. Cichowicz, *Wstęp*, w: Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?*. Nie wdając się w szczegóły, wystarczy przypomnieć, że (choć Cichowicz wspomina o trzynastu) spuścizna ta obejmuje dziewięć tomów dzieł zebranych (zob. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1962-1965), z których najcieńszy liczy stron 520 (zob. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 2, Revista de Occidente, Madrid 1963), a najgrubszy 856 (zob. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 9, Revista de Occidente, Madrid 1965).

²⁰ M. Rumayor, *El yo y la intimidación en Ortega y Gasset*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 32(2015) nr 1, s. 162. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.P.

Chociaż przywołane tu uwagi Rumayora odnoszą się do wypowiedzi Ortegi y Gasseta dotyczących problemu jaźni, bardzo często podobny zarzut nieuporządkowania i nieusystematyzowania stawia się całej spuściznie myśliciela. Słowa meksykańskiego badacza prowadzą jednak pośrednio do wskazania na drugą przyczynę, która kazała mi ponownie zająć się analizą kategorii samotności u Ortegi y Gasseta. Otóż w pełni zgadzam się jedynie z częścią twierdzenia Rumayora, dotyczącą rozproszonego i różnorodnego charakteru Ortegańskiej spuścizny. Fakt jej rozproszenia i różnorodności powoduje bowiem, że podejmując analizę dowolnego zagadnienia pojawiającego się w pismach filozofa, natychmiast zdajemy sobie sprawę z wielowątkowości i obszerności ujęcia tej kwestii przez Ortegę y Gasseta, pozwalającej na jej opracowanie w wielu różnych tekstach²¹ – tym bardziej że w miarę upływu czasu i zgłębiania pozostawionych przez niego tekstów zmienia się także przyjęta przez badacza wyjściowa perspektywa interpretacyjna. Rozpoczynając swoje studia nad pismami Ortegi y Gasseta, odnosiłem wrażenie podobne do tego, które opisał Rumayor, a zatem miałem świadomość nie tylko wielowątkowości namysłu filozofa nad różnymi kwestiami, ale także faktu, że trudno wskazać w jego twórczości jednoznaczne konkluzje dotyczące jej poszczególnych wątków. Zgłębiając się w pisma hiszpańskiego myśliciela, coraz częściej jednak dochodziłem do wniosku, że to pierwsze wrażenie nie jest do końca słuszne, a myśl Ortegi y Gasseta obejmuje dość spójny i konsekwentnie konstruowany system, który trzeba dopiero z niej wydobyć, niekiedy kosztem zignorowania pewnych wypowiedzi filozofa, formułowanych, jak można przypuszczać, chociażby przy okazji spotkań towarzyskich – wypowiedzi te badacze jego spuścizny pieczołowicie zebrali i włączyli do wydanych po raz pierwszy jeszcze w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia dziełach zebranych Ortegi y Gasseta²².

Uwagi te odnoszą się również do problemu samotności w kształcie, w jakim rozważa go hiszpański myśliciel. Kiedy po kilkunastoletniej przerwie przeczytałem swój artykuł dotyczący tej kwestii, zauważyłem, że trudno mi się obecnie zgodzić z co najmniej jednym zawartym w nim twierdzeniem, które ma jednak charakter zasadniczy. Otóż, przygotowując swój tekst, od-

²¹ Jako dowód słuszności tego stwierdzenia może posłużyć książka José Pescadora traktująca „jedynie” o pojęciu prawa w myśli Ortegi y Gasseta, licząca jednak blisko czterysta stron (zob. J.H. P e s c a d o r, *El derecho en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1966).

²² Obecnie dostępna już też najnowsza wersja dzieł zebranych Ortegi y Gasseta (zob. J. O r t e g a y G a s s e t, *Obras completas*, t. 1-10, La Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (FOM), Madrid 2004-2008). Edycja ta różni się od poprzedniej głównie faktem oddzielenia tekstów wydanych przez samego Ortegę y Gasseta (zawartych w tomach od pierwszego do szóstego) od tych, które nie zostały opublikowane za jego życia (zawarto je w tomach od siódmego do dziewiątego). Tom dziesiąty zawiera indeksy osobowe i rzeczowe.

bierałem myśl Ortegi y Gasseta jako raczej pesymistyczną, a nawet katastroficzną. O takim jej ujęciu zdecydowała obecna w niej filozofia człowieka: jego „oderwanie” od transcendencji i skrajnie niestabilna kondycja ontyczna – człowieczeństwo bowiem, które sam w sobie wypracował, może on w każdej chwili utracić, podobnie jak cały dorobek kulturowy z tym człowieczeństwem związany. „W tym miejscu wydawałoby się zatem – twierdziłem – że w przypadku ortegizmu będziemy mieli do czynienia z jedną z tych optymistycznych filozofii, które pełne wiary w człowieka rysują przed nim nieograniczone perspektywy poszerzania swoich możliwości i budowania człowieczeństwa. Nic bardziej mylnego”²³. W chwili obecnej sąd taki uważam za zbyt daleko posunięty, a myśl Ortegiańską, której być może do całkowitego optymizmu faktycznie daleko, za mimo wszystko mniej związaną z egzystencjalizmem, aniżeli pozornie mogłoby się wydawać. Ortega y Gasset przyjmuje wprawdzie pewne postulaty dotyczące ludzkiej kondycji zawarte w pismach egzystencjalistów, ale charakter i atmosfera jego myśli są jednak odmienne, co postaram się w niniejszych rozważaniach uzasadnić, korzystając z możliwości dokonania tej bardzo dla mnie istotnej korekty.

To, że ontologiczne fundamenty kondycji ludzkiej jawią się w myśli Ortegi y Gasseta jako niestabilne i niepewne, nie ulega wątpliwości i znajduje wyraz w jednym z najbardziej znanych stwierdzeń filozofa, mówiącym, że „człowiek nie ma natury, ma tylko... historię”²⁴. Człowieczeństwo nie jest mu dane, ale przezeń wypracowane, a zatem, tak jak każda inna zdobycz, może być utracone, gdyż posiada charakter jedynie akcydentalny. Dlatego też za Mikołajem z Kuzy nazywa Ortega y Gasset człowieka „Deus occasionatus”, twierdząc, że „człowiek, będąc wolnym, jest twórcą podobnie jak Bóg, to znaczy jest twórcą swej własnej istności”²⁵, jednakże „w przeciwieństwie do Boga jego twórczość nie jest absolutna, lecz ograniczona okolicznościami”²⁶. W mało znanym i rzadko przywoływanym eseju *A veinte años de caza mayor del conde de Yebe*s²⁷, wśród innych, już nieaktualnych, a niekiedy mało wręcz istotnych uwag, zamieszcza Ortega y Gasset dość dokładny opis tych okoliczności życia, które pozwoliły człowiekowi na ów akt twórczy o zasadniczym charakterze, umożliwiający wszelkie inne: akt stworzenia samego siebie. W największym skrócie wyglądało to według niego tak, że prehistoryczny człowiek w procesie

²³ P o l i t, dz. cyt., s. 40.

²⁴ J. O r t e g a y G a s s e t, *Dzieje jako system*, tłum. A. Jancewicz, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, s. 197.

²⁵ T e n ż e, *Po co wracamy do filozofii?*, tłum. A. Jancewicz, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, s. 192.

²⁶ Tamże.

²⁷ Z o b. t e n ż e, *A veinte años de caza mayor del conde de Yebe*s, w: tenże, *Obras completas*, t. 6, *Revista de Occidente*, Madrid 1952, s. 473.

ewolucji coraz bardziej zatracił pierwotny, wspólny ze zwierzętami instynkt, rozwijając w zamian zdolność zapamiętywania i cechę, której natura jest wobec pamięci przeciwstawna, a mianowicie wyobraźnię (hiszp. fantasía). Wyobrażenia pozwalała człowiekowi na „wymyślanie” rzeczywistości, czyli tworzenie mentalnych obrazów tego, jak ewentualnie mogą wyglądać i funkcjonować okoliczności życia, pamięć zaś umożliwiała mu zachowywanie tych spośród nich, które akurat okazywały się do tej rzeczywistości adekwatne. Zgodność takiego czy innego wyobrażenia z rzeczywistością była na tym pierwszym etapie ludzkiej autokreacji całkowicie przypadkowa, a większość z tych wyobrażeń – bezsensowna i nieporadna (hiszp. insensatos y torpes). Niemniej wystarczyło to, by ów pierwotny człowiek, będący „ostatnim zwierzęciem”²⁸, utrzymał się przy życiu mimo słabnącego nieustannie instynktu²⁹.

Punkt ten jest w naszej analizie niezwykle istotny, gdyż nietrudno zauważyć, że mamy tu do czynienia z procesem wyodrębniania się ze świata istoty odmiennej od wszystkich innych, czegoś szczególnego, transcendującego świat zwierzęcy, z którego owa istota się wyłania. Najbardziej charakterystyczny jest dla niej właśnie stopniowy zanik instynktu zwierzęcego, proces, któremu towarzyszy powstawanie czegoś, co Ortega y Gasset niekiedy nazywa intelektem (hiszp. *intellección*), a niekiedy rozumem (hiszp. *razón*)³⁰. Nie musimy jednak wnikać w to, co dokładnie przez te pojęcia rozumie, tym bowiem, co interesuje nas najbardziej, jest charakter tej nowej, typowo już ludzkiej władzy oraz konsekwencje, jakie jej powstanie przynosi w relacjach człowieka ze światem zewnętrznym czy też okolicznościami życia, jak lubi ów świat nazywać hiszpański myśliciel. W człowieku zanika zatem instynkt, a intelekt czy rozum ulegają rozwojowi – o ile jednak intelekt sprawiał, że człowiek mógł żyć w świecie natury i zgodnie z tym światem, o tyle rozum czy też intelekt przyczynia się do jego oderwania od świata natury, a w konsekwencji tego procesu kontakt człowieka ze światem natury staje się coraz bardziej zapośredniczony i dokonuje się poprzez rozum i wyobraźnię. Relacje zwierzęcia ze światem zewnętrznym mają przede wszystkim charakter ciągły i są konieczne z tego powodu, że zwierzę stanowi element tego świata i nie ma możliwości, by się zeń wycofać, by uciec od okoliczności. Gdyby nawet takiej ucieczki zapragnęło, nie miałoby dokąd uciec. Człowiek natomiast, wyłoniwszy się ze

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 473. Przedstawiając swój obraz prehistorii ludzkiego gatunku, Ortega y Gasset korzysta z pracy niemieckiego psychologa Wolfganga Köhlera, jednego z twórców gestaltyzmu. Powołuje się przy tym na francuski przekład jego pracy (zob. W. K ö h l e r *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Springer, Berlin–Heidelberg 1921). Nie potrafię odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Ortega y Gasset czytał Köhlera po francusku, skoro doskonale znał niemiecki, ale też nie jest to tak bardzo istotne.

³⁰ Por. O r t e g a y G a s s e t, *A veinte años de caza mayor del conde de Yebes*, s. 474.

świata natury, możliwością taką już dysponuje, w procesie przekraczania tego świata powstaje bowiem ludzkie „wnętrze”, ludzka intymność, która nie jest już elementem świata, czymś wspólnym, lecz należy do każdego człowieka z osobna, ma charakter indywidualny.

Człowiek zatem „nie jest już swoją okolicznością (circunstancia), pozostaje jedynie w niej zanurzony i w pewnych momentach może ją opuścić i wejść w samego siebie, zebrać się w sobie (recogerse), pogрузić się w siebie (ensimismarse) i wyłącznie dzięki temu osiągnąć możliwość zajęcia się czymś, co nie jest prostym i bezpośrednim wymogiem stawianym mu przez otoczenie (circunstancia)”³¹. Owo „pograżenie się w sobie”, bo tak chyba można najtrafniej przetłumaczyć słowo „ensimismarse”, jest tutaj terminem kluczowym, gdyż oznacza całkowite odcięcie się od świata i zanurzenie we własnym wnętrzu, we własnej intymności, czyli, inaczej mówiąc, pozostawanie z samym sobą w doskonałej – w tych krótkich jeszcze momentach – samotności. Możliwość pozostawania w samotności stanowiła zatem punkt oparcia, który człowiek wykorzystał do wyłonienia się ze świata zwierzęcego, i to ona stanowi fundament oraz konieczny warunek człowieczeństwa. Chociaż fundament ten okazuje się z gruntu niestabilny i niepewny, podkreślmy w tym miejscu, że „ensimismarse”, możliwość pozostawania w samotności, diametralnie zmienia relacje człowieka ze światem. Zwierzę pozostaje bowiem całkowicie zależne od okoliczności, musi się z nimi „układać”, w pełni się im podporządkowywać – chcąc przetrwać, nie ma innego wyjścia. Człowiek, dzięki temu, że potrafi wycofać się ze świata i podjąć refleksję dotyczącą tego, jak świat ów może funkcjonować, nie tylko się odeń uniezależnia, ale idzie o krok dalej i stara się go sobie podporządkować. „Sposób, według którego człowiek pragnie [teraz – K.P.] żyć, nie ogranicza się już do poszukiwań harmonii i ugody ze światem takim, jaki jest nam dany – pisze kataloński komentator myśli Ortegańskiej – ale [coraz częściej – K.P.] polega na usiłowaniach zmierzających do przekształcenia tego świata”³². Możliwość oderwania się od świata i pozostawania w samotności stanowi impuls do kształtowania się nie tylko samego człowieczeństwa, ale także tego wszystkiego, co z wytworami typowo ludzkimi jest związane, a zatem kultury i cywilizacji (choć Ortega y Gasset nie posługuje się tymi terminami konsekwentnie). Opisywany tu proces opiera się na swoistym sprzężeniu zwrotnym: im bardziej rozbudowany staje się wewnętrzny świat człowieka, w tym większym stopniu jego pomysły dotyczące funkcjonowania okoliczności zewnętrznych życia stają się do tych okoliczności adekwatne – przypomnijmy, że człowiek dysponuje także pamięcią, która

³¹ T e n z e, *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid 1965, s. 20.

³² S.M. E s q u i r o l, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa Editorial, Barcelona 2011, s. 24.

pozawala mu tworzyć rejestr zarówno kolejnych udanych prób działania, jak i porażek, a tym samym stawać się w podporządkowywaniu sobie tych okoliczności coraz bardziej skutecznym. W coraz mniejszym stopniu mogą one zatem dyktować mu swoje „warunki” – przeciwnie, coraz częściej muszą ulegać ludzkiemu dyktatowi. To zaś pozostawia człowiekowi coraz więcej możliwości „odrywania” się od świata i kreowania nowych, coraz bardziej skutecznych sposobów jego opanowywania. Ten właśnie proces stanowi motor napędowy rozwoju technicznego. Jest w tym wszystkim jednak w poglądach Ortegi y Gasset pewne „ale”, niepozwalające całkowicie wpisać jego rozważań ani w nurt tych, których autorzy bez reszty wyznają wiarę w człowieka i w postęp, ani też w nurt radykalnie przeciwny.

Owo „odcinanie” się człowieka od świata, jego „pograżanie się w sobie” stanowi jednak swoiste wyzwanie dla praw światem tym rządzących, swoistą aberrację kosmiczną, coś, co tak naprawdę wcale nie powinno mieć miejsca. Proces ten narusza bowiem naturalną harmonię i panujący w naturze spójność. „Uwaga skierowana do wnętrza, czyli pograżenie się w siebie, jest najbardziej antynaturalnym, ponadbiologicznym faktem w człowieku”³³. Dlatego też można zasadnie oczekiwać, że natura uczyni wszystko, żeby zjawisko to unicestwić i powrócić do stanu pierwotnego spokoju i harmonii, że aby osiągnąć swój cel, wykorzysta ona każdą okazję, każdy błąd człowieka. Być może nawet tego rodzaju ujęcie owej kwestii jest nazbyt antropomorficzne, natura ani bowiem nie czyha na zgubę człowieka, ani też nie wykorzystuje jego błędów. Mamy tu natomiast do czynienia ze sformułowanym w termodynamice prawem samorzutnie zwiększającej się entropii w układzie izolowanym, w tym konkretnym przypadku przekładającym się na naturalną tendencję zwierzęcia, które nie chciało już być zwierzęciem, do powrotu do jego stanu wyjściowego – i proces ów będzie miał miejsce, o ile nie zachowa ono odpowiedniej czujności i nie będzie nieustannie podejmowało działań tendencji tej zapobiegających. Żeby jednak niebezpieczeństwo, przed którym w tym sensie stajemy, opisać, akcentując zarazem rolę samotności już nie tylko w procesie powstawania człowieczeństwa, ale w jego utrzymaniu, trzeba do narracji wprowadzić problematykę „innych”, czyli przyjrzeć się człowiekowi z perspektywy jego kondycji społecznej.

CZŁOWIEK I LUDZIE CZYLI POJAWIENIE SIĘ INNEGO

Podejmując decyzję o zagłębieniu się w koncepcje filozoficzne myśliciela, bądź dlatego, że ujął nas już swoimi interpretacjami świata, bądź też dlatego,

³³ Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 342.

że jest znany i ceniony, musimy wykazywać szczególną ostrożność, gdyż niezwykle łatwo jest ulec owemu „blaskowi”, który postać tę – w powszechnym czy też jedynie naszym własnym przekonaniu – otacza. Należy też pamiętać, że im „blask” ów jest jaśniejszy, tym większy powinien być nasz dystans wobec koncepcji, które mają stać się przedmiotem analizy. Nad wyraz często bowiem podziw dla określonej postaci przenosimy na głoszone przez nią poglądy (a są to przecież zdecydowanie różne kwestie), pomnikowość owego „bohatera” powoduje zaś, że niekiedy nie jesteśmy w stanie (i to nie tylko my, ale ogół ludzi) zauważyć ewidentnego głupstwa, które zdarzyło mu się wypowiedzieć; często też nasz aktualny nastrój wpływa na poszukiwanie w lekturze tylko takich fragmentów, które akurat są z nastrojem tym oraz towarzyszącym mu obrazem świata zgodne.

Pozwalam sobie na przypomnienie zasad, które powinny towarzyszyć każdej próbie analizy i oceny wszelkich poglądów, a szczególnie poglądów filozoficznych, dlatego, że pewien aspekt spuścizny Ortegi y Gasseta – aspekt, do którego właśnie się zbliżamy – może okazać się pod tym względem szczególnie „niebezpieczny”. Jeśli bowiem dajemy się uwieść wymowie poszczególnych tekstów tego autora, nie mając na uwadze całości jego poglądów, łatwo możemy wpaść w pułapkę, której zresztą nie zastawia na nas bynajmniej sam filozof, ale nasz własny umysł.

Ortega y Gasset twierdzi zatem, że jedynie dzięki możliwości zdecydowanego i jednoznacznego odcięcia się od świata zewnętrznego możliwe stało się wyodrębnienie człowieka ze świata zwierząt, a tym samym wejście gatunku ludzkiego na szlak rozwoju odmienny od zwierzęcego. Odnosząc się do tego procesu, Ortega y Gasset często podkreśla nie tylko osobisty oraz indywidualny charakter naszego istnienia, ale także jego nieprzekazywalność w tym sensie, że istnieje pewna nieprzekraczalna granica, poza którą nikt i nic nie może wniknąć do życia jednostki ani też jednostka nie może tej granicy sforsować i znaleźć się w obrębie życia niebędącego jej życiem. Hiszpański myśliciel wyraża przy tym – w różnej formie i w różnych kontekstach – sąd, który znajduje najbardziej jednoznacznie ujęcie w eseju *El hombre y la gente* (*Człowiek i ludzie*): „Okazuje się, że ludzkie życie sensu stricto, z racji swej nieprzekazywalności, jest ze swej istoty samotnością, radykalną samotnością”³⁴. Opisuje tę radykalną samotność niezwykle sugestywnie: czytamy między innymi o bólu

³⁴ T e n ż e, *El hombre y la gente*, w: tenże, *Obras completas*, t. 7, Revista de Occidente, Madrid 1964, s. 105 (por. t e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 372). W polskim przekładzie tego tekstu kluczowy dla przywołanego fragmentu termin „radical soledad” oddany został jako „samotność absolutna”, co niestety zmienia sens myśli Ortegi y Gasset: fakt, iż życie ludzkie jest samotnością radykalną oznacza w niej, że jest nią ono u swoich fundamentów, początków, że jest ono w istocie zakorzenione w samotności. „Absolutny” charakter samotności ludzkiej oznaczałby natomiast, że człowiek nie tylko buduje swoje człowieczeństwo w samotności, ale że pozostaje w niej w sposób konieczny;

fizycznym, dręczącym nasze ciało, o bólu, jakiego może doznawać tylko pojedynczy człowiek i jakiego nie sposób przekazać nikomu innemu. Przychodzą jednak w tym miejscu na myśl sytuacje, w których – wbrew temu, co pisze filozof – bliski związek emocjonalny z drugim człowiekiem powoduje, że nasze relacje zdają się (przynajmniej częściowo) rozbijać ów mur. Matka nie może wprawdzie wziąć na siebie bólu, którego doznaje jej dziecko, lecz nie znaczy to, że wraz z nim nie cierpi, i chociaż jej cierpienie nie jest bólem, chociaż doświadcza go w swoim wnętrzu, w intymności, a zatem faktycznie w pewnym sensie w samotności, to jednak może ono być nawet bardziej dotkliwe niż sam ból dziecka. Ortega y Gasset ucina jednak w tym miejscu wszelkie tego rodzaju spekulacje i pozbawia nas złudzeń co do możliwości prawdziwego, autentycznego wyjścia w kierunku drugiego człowieka. W kierunku tym wprawdzie zmierzamy, ale bez szansy osiągnięcia celu: „Obecna u korzenia owej radykalnej samotności – jaką w sposób nieunikniony jest nasze życie – równie radykalna potrzeba czyjejś obecności powoduje, że wyrwywamy się (emergemos) nieustannie i chciwie w jej poszukiwaniu”³⁵. Poszukiwania te w swojej łagodniejszej formie przybierają kształt potrzeby przyjaźni, w formie silniejszej zaś – potrzeby miłości, ale i jedna, i druga może w naszym życiu pełnić co najwyżej rolę rozpaczliwej próby połączenia dwóch samotności, ich „próby przeniknięcia w siebie nawzajem, od-samotnienia siebie (de-soledadizarnos) poprzez wychylenie się w kierunku innej istoty ludzkiej”³⁶. Można by w tym momencie ulec wrażeniu, że nasza samotność nie tylko jest radykalna, ale że ma ona charakter absolutny³⁷ i należy do natury człowieka – wrażenie takie byłoby jednak błędne, i to nie tylko dlatego, że według hiszpańskiego filozofa człowiek natury nie posiada.

O pomyłkę łatwiej tu tym bardziej, że w tym samym fragmencie eseju *Człowiek i ludzie* Ortega y Gasset dokonuje niespodziewanego przejścia od problemu człowieka do kwestii dotyczących innych, pozaludzkich elementów świata i może się wydawać, że relacje międzyludzkie w istocie nie różnią się od naszych relacji z innymi rzeczami, które napotykamy w obrębie życiowych okoliczności. Warto przywołać ten tekst, znakomicie ukazuje on bowiem, że to, co było tylko radykalne, nabiera już teraz faktycznie charakteru absolutnego: „Do samotności, którą jesteśmy, należą – i stanowią jej istotną część – wszystkie rzeczy i istoty wchodzące w skład uniwersum, a znajdujące się wokół nas, które kształtują nasz horyzont, tworzą nasze otoczenie, ale nigdy nie stapiają się z nami – lecz przeciwnie, są zawsze *czymś innym* czymś absolutnie innym

tymczasem – jak zobaczymy w trakcie obecnej analizy – teza taka nie byłaby na gruncie myśli Ortegi y Gasseta prawdziwa.

³⁵ T e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 108. Por. t e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 372.

³⁶ T e n ż e, *El hombre y la gente*, 140.

³⁷ Por. przyp. 35.

[lo absolutamente otro – K.P.], elementem obcym i zawsze mniej czy bardziej zawadzającym, wrogim i przeciwnym, w najlepszym wypadku niezbieżnym, i z tej racji postrzeganym jako coś zewnętrznego, *poza* nami, jako coś *obcego* – co nas uciska, ciemniży i tłumi, a więc świat³⁸.

Od świata pozaludzkiego jesteśmy zatem odcięci w sensie absolutnym, ale jedynie w tym sensie, że świat ten niczego od nas nie oczekuje ani nie jest w stanie odpowiedzieć na nasze oczekiwanie, należy bowiem do innego porządku ontycznego (nawet w tym kontekście byłbym jednak ostrożny, posługując się określeniem „absolutny” – chociaż sam Ortega go używa). Zasada ta nie dotyczy jednak świata ludzkiego, w przypadku którego rzeczy mają się wręcz odwrotnie. Jakkolwiek może się to wydawać zaskakujące, rozciągnięcie absolutnego charakteru samotności w myśli Ortegi y Gasset na świat ludzki mogłoby poprowadzić nas na bezdroża, jakimi lubili podążać egzystencjaliści, samo zjawisko samotności zamknęłoby się zaś wówczas w pozbawionym sensu błędnym kole, a wewnątrz niego pozostawałby człowiek, pozbawiony możliwości opuszczenia go i oczekujący jedynie na zmiążdżenie przez świat, który nas „uciska, ciemniży i tłumi”.

José Luis Caballero Bono, badacz z Salamanki, zwraca uwagę na fakt, że samotność w myśli Ortegańskiej ma charakter „dopełniający” (hiszp. *genitivo*). Jest zawsze – co zresztą myśliciel wyraźnie podkreśla w przywołanym fragmencie eseju *Człowiek i ludzie* – nie tylko samotnością kogoś, ale także samotnością „od kogoś”. Samotność nie jest jednostkowością (hiszp. *unicidad*), o takiej samotności moglibyśmy bowiem mówić jedynie wówczas, gdyby istniał tylko jeden byt, podczas gdy samotność wręcz domaga się istnienia innego człowieka lub innych ludzi³⁹. Xavier Zubiri, uczeń Ortegi y Gasset, mówił, że intymność wyraża się słowami „ja”, „mój”, „mnie”, a – jak pisze Mieczysław Jagłowski – „słowa wyrażające intymność nie są ekspresją świadomości ani ludzkiej głębi, lecz samposiadania”⁴⁰. Zubiri prezentuje już jednak inny temperament filozoficzny, a co za tym idzie, ma on również inny sposób snucia filozoficznej refleksji. Jeśli natomiast chodzi o samego Ortegę y Gasset, to wobec tego, co zostało już powiedziane, zadziwiający wydaje się sposób, w jaki wprowadza on do życia ludzkiego, będącego wszak radykalną samotnością, innych ludzi.

Podsumowując swoje rozważania dotyczące indywidualnego, osobowego życia, takiego, jakim żyje każdy z nas, Ortega y Gasset stwierdza, że jest ono „osobowe, okolicznościowe (*circunstacial* – K.P.), nieprzekazywalne i odpo-

³⁸ T e n z e, *Człowiek i ludzie*, s. 377n. P o r. t e n z e, *El hombre y la gente*, s. 108.

³⁹ P o r. J. L. C a b a l l e r o B o n o, *Constantes personalistas de la naturaleza humana en José Ortega y Gasset*, „Quién” 2015, nr 1, s. 122.

⁴⁰ M. J a g ł o w s k i, *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2000, s. 186.

wiedzialne⁴¹, a zatem nadal odnosimy wrażenie, że jest ono samotnością, i to samotnością a b s o l u t n ą, jak mogłoby wynikać z polskiego przekładu eseju *Człowiek i ludzie*. Sytuacja ta uświadamia nam, jak wielkie znaczenie w interpretacji tekstu mają odcienie znaczeniowe słów, a cały czas obracamy się tutaj przecież wokół dwóch tylko terminów, z których jeden wskazuje, że życie ludzkie ma według Ortegi y Gassetta charakter samotności absolutnej (hiszp. absoluta), drugi zaś, że ma ono charakter samotności radykalnej (hiszp. radical). Są to zasadniczo niewielkie różnice znaczeniowe, ale ich konsekwencje okazują się bardzo poważne. Sięgając bowiem na przykład do mało znanego tekstu Ortegi y Gassetta *Zmierzch rewolucji*⁴², znajdujemy tam fragment, który – jeśli przyjmiemy założenie o absolutnie samotnym charakterze naszego życia – okazuje się niezrozumiały: „Oczywistym błędem było przekonanie, że świadomość własnej indywidualności jest dla człowieka pojęciem pierwotnym [...]. Uznawano, że człowiek wpierw czuje się jednostką i dopiero później szuka innych ludzi, by wraz z nimi utworzyć społeczeństwo. Prawda jest jednak inna: podmiot najpierw czuje się elementem danej grupy, a dopiero później się od niej oddziela, powoli zdobywając świadomość swej jednostkowości. Najpierw jest «my», a dopiero później «ja», pojawia się ono jako wtórny efekt odłączenia się⁴³.

W kontekście tego, co hiszpański intelektualista pisze o samotności i nieprzekazywalności życia ludzkiego możemy się zatem po lekturze tych słów poczuć nieco zdezorientowani. W *Człowieku i ludziach* czytamy wszak, że życie ludzkie „ze swej istoty jest samotnością”⁴⁴, że poznawcze perspektywy każdej osoby są niepowtarzalne i w przypadku żadnych dwóch osób nie dają się wymienić, każda z tych osób zaś z konieczności pozostaje w swoim własnym świecie⁴⁵, czy wreszcie, że „w sytuacji krańcowej [...] nikt nie może podać mi pomocnej dłoni”⁴⁶. Mimo tych wszystkich zapewnień (a przytoczyłem tylko niektóre z nich) w tym samym eseju natrafiamy na stwierdzenie, które ma taki sam wydźwięk, jak przywołane wcześniej słowa pochodzące ze *Zmierzchu rewolucji*: „Człowiek nie pojawia się w samotności – choć samotność jest jego ostateczną prawdą – człowiek pojawia się w relacji społecznej jako Drugi, obcując z pierwszym; jako ten, kto się odwzajemnia. [...]. Pierwsze, co pojawia

⁴¹ Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 387.

⁴² Zob. t e n ż e, *Zmierzch rewolucji*, tłum. M. Iwińska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, Spacja, Warszawa 1992, s. 95-114.

⁴³ Tamże, s. 99. Por. t e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 445n.

⁴⁴ T e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 115. Por. t e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 388.

⁴⁵ „Nie tylko ja sam pozostaję na zewnątrz świata drugiego człowieka, ale także mój świat pozostaje na zewnątrz jego [świata]; stanowimy nawzajem dwie «zewnętrności» i dlatego w sposób radykalny (radicalmente) jesteśmy sobie obcy (forasteros)”. T e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 126. Por. t e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 377.

⁴⁶ T e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 106. Por. t e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 375.

się w życiu każdego z nas, to inni ludzie”⁴⁷. Pojawiającą się tu sprzeczność trudno pozostawić bez wyjaśnienia, tym bardziej że w swoim wcześniejszym artykule na temat rozumienia samotności w myśli Ortegi y Gasseta, tekście, w którym opierałem się wyłącznie na polskim tłumaczeniu *El hombre y la gente*, siłą rzeczy jej nie dostrzegłem. W tym kontekście szczególnej wagi nabiera spostrzeżenie, że analizując tekst filozoficzny, musimy niekiedy (a może nawet często), stosować zabieg hermeneutyczny polegający na odnoszeniu jego poszczególnych fragmentów do wymowy całości poglądów myśliciela będącego jego autorem.

Ortega y Gasset twierdzi zatem, że człowiek wyłonił się ze świata zwierzęcego dzięki wypracowaniu w sobie umiejętności odcinania się od okoliczności życia i pogrążania się w sobie samym, w swojej własnej intymności, którą zdołał wytworzyć kosztem łączącego go ze światem zwierzęcym instynktu. Dlatego też proces powstawania tego, co typowo ludzkie, był już u swojego początku związany z samotnością. To, że człowiek m o ż e uciekać od świata, zagłębiać się w sobie i pozostawać sam ze sobą, nie oznacza jednak, że m u s i to czynić, tym bardziej że owo „*emsimismarse*” pozostaje wbrew naturze i właśnie jako takie wręcz wymaga wysiłku, aktywności – wysiłku i aktywności już typowo ludzkich, do których zdolny jest jedynie człowiek. Na tym właśnie polega elitarny charakter samotności, do którego nawiązuje tytuł niniejszych rozważań. Ów wysiłek czy aktywność człowieka nie powodują bynajmniej, że jego niejako naturalnym stanem jest otwarcie się na świat, a przede wszystkim na innych ludzi; świat roślinny czy przyroda nieożywiona pozostają bowiem „nieme”, a „odpowiedzi na świat”, jakich udziela zwierzę, są jedynie częściowe, by nie powiedzieć ułomne. Stąd też i stwierdzenie Ortegi y Gasset: „Człowiek *a nativitate* otwarty jest na innego niż on, na obcą istotę lub innymi słowy: *zanim każdy z nas uzyska świadomość samego siebie*, posiada już podstawowe doświadczenie dotyczące istnienia tych, którzy nie są «ja»”⁴⁸. Zrozumiałe staje się zatem, dlaczego nasza samotność, pozostając radykalna, nie może jednak być absolutna. W sensie ontologicznym samotność absolutna uniemożliwiałaby powstanie społeczeństwa, a niemożliwość przezwyciężenia samotności na poziomie społecznym uniemożliwiałoby jakikolwiek rozwój. Tymczasem nawet Jean-Jacques Rousseau, który w tekście co prawda dziwnym i w dużej mierze opartym na domysłach, znanym jako *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*⁴⁹, twierdzi, że pierwotnie „ludzie ze sobą żadnych stosunków nie utrzymywali, ani ich nie

⁴⁷ T e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 444n. Por. t e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 148n.

⁴⁸ T e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 446. Por. t e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 150.

⁴⁹ Zob. J. J. R o u s s e a u, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.

potrzebowali”⁵⁰, w poważnym traktacie *O umowie społecznej*⁵¹ musi zmierzyć się z uzasadnieniem konieczności przejścia od tego stanu do stanu prawa stanowionego⁵². Podsumowując, można stwierdzić, że na gruncie myśli Ortegi y Gasseta człowiek jawi się jako – podobnie jak twierdził Arystoteles – byt społeczny, nie jest nim jednak w tym sensie, w jakim są nim pszczoły czy mrówki, gdyż pojawia się w społeczeństwie o pewnej tradycji, dostarczającej mu gotowej interpretacji okoliczności życia, które zastaje. Fakt ten będzie miał w dalszych analizach znaczenie decydujące. Przyjrzymy się teraz bliżej owym społecznym okolicznościom funkcjonowania człowieka oraz roli, jaką w funkcjonowaniu tym odgrywa nabyta przez niego umiejętność pozostawiania z samym sobą.

POMIĘDZY SAMOTNOŚCIĄ A TLUMEM

Aczkolwiek teza Ortegi y Gasset o pierwotności świadomości zbiorowej w stosunku do świadomości indywidualnej w kontekście innych głoszonych przezeń poglądów może wydawać się nieco zaskakująca, nie była ona w swoim czasie szczególnym wyjątkiem, głosił ją bowiem w podobnej postaci chociażby Karl Jaspers⁵³. Trudno stwierdzić, na ile Ortega y Gasset znał poglądy tego współczesnego mu niemieckiego egzystencjalisty⁵⁴, lecz jego refleksje w wielu punktach tak stykają się z tymi, na które natykamy się w pismach Jaspersa oraz innych egzystencjalistów, jak i od nich odbiegają. Chociaż ramy niniejszych rozważań nie pozwalają na dokładne prześledzenie tych zbieżności i rozbieżności, warto zwrócić uwagę przynajmniej na jeden ich aspekt, tym bardziej że pozwoli nam to dokładniej zarysować specyfikę Ortegańskiego myśli na tle egzystencjalizmu jako takiego, a nawet uświadomić sobie, że pod

⁵⁰ Tamże, s. 161. Rousseau zastrzega co prawda, że nie chce snuć „niejasnych domysłów (conjectures vagues)” (t e n że, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Les Échos du Maquis, b.m.w., 2011, s. 22n.; por. t e n że, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 142n.), niemniej jednak większość przedstawionych w tej rozprawie poglądów robi wrażenie opartych na domysłach.

⁵¹ Zob. t e n że, *O umowie społecznej*, tłum. M. Starzewski, De Agostini – Altaya, Warszawa 2002, s. 23.

⁵² Por. tamże, s. 23n.

⁵³ „Na zupełnie pierwotnym poziomie nie ma jeszcze samoświadomości, przez co potrzeby, sposoby ich realizacji są wspólne wszystkim przedstawicielom danej grupy. Chcę tego, co wszyscy inni, gdyż nie dostrzegam jeszcze, że jestem inny niż wszyscy”. D. K o l a s a, *O możliwości komunikacji egzystencjalnej w filozofii Karla Jaspersa*, „Filozofia Chrześcijańska” 12(2015), s. 148n.

⁵⁴ Aczkolwiek – jak informują wydawcy *Obras completas* – zamieścił on swój artykuł w książce pamiątkowej wydanej w Niemczech w roku 1953 z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin niemieckiego filozofa (por. tekst od redakcji, w: J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 9, s. 347).

pewnymi względami jego koncepcja „wrzucenia w egzystencję” sięga dalej niż w przypadku refleksji pozostałych przedstawicieli tego kierunku, a bywa uzasadniana w swoisty sposób.

Według Ortegi y Gasseta życie każdego z nas jest ze swej istoty przeżywaną w samotności intymnością, fakt ten zaś – należy dodać w tym kontekście – powoduje konsekwencję natury poznawczej. Otóż będąc rzeczywistością, która istnieje sama dla siebie, życie „może być postrzegane jedynie od wewnątrz”⁵⁵. Tak postrzegane, przestaje już jednak być serią wzajemnie powiązanych wydarzeń, a jawi się jako dramat, jako pewien dynamiczny proces, którego przebieg jest absolutnie nieprzewidywalny. „Akcja dramatu polega na tym, że człowiek przemaga się i walczy, by w napotkanym świecie urzeczywistnić pewną zrodzoną w wyobraźni postać, która konstytuuje jego prawdziwe «ja»”⁵⁶, czyli jego powołanie (hiszp. *vocación*). I to właśnie owo powołanie stanowi o istocie człowieka, o ludzkiej indywidualności i niepowtarzalności. Wypełnia się ono w konfrontacji z okolicznościami, które niekiedy ułatwiają, a niekiedy utrudniają jego realizację. Zarówno samo powołanie, jak i okoliczności, w których się ono realizuje, są w pewnym stopniu przewidywalne i dają się ująć w racjonalne kategorie w utworzonym przez te okoliczności dynamicznym systemie. Ortega y Gasset dodaje jednak, że „w tym dającym się zrozumieć systemie działa również czynnik irracjonalny: przypadek”⁵⁷.

Owa przypadkowość nie polega przy tym na samym akcie przyjścia na świat w obrębie ludzkiej społeczności. „Spotkanie z innymi – pisze Gerardo López Sastre – nie ma bynajmniej charakteru akcydentalnego [...] ale wprost przeciwnie, jest pierwotnym elementem naszej konstytucji”⁵⁸. Człowiek zatem, będąc „wrzucony w życie” (jeśli posłużyć się tu ulubioną przez egzystencjalistów frazą, która nader trafnie oddaje opisywaną sytuację), jest jednocześnie „wrzucony w społeczeństwo”. Przypadkowość jego egzystencji wyrasta natomiast z dramatu narodzin w takim lub innym społeczeństwie, posługującym się wypracowanym przez pokolenia, określonym obrazem świata który dostarcza wyjaśnienia poszczególnych aspektów okoliczności życia, na przykład ich pochodzenia, sposobu, w jaki mogą okazać się przydatne, czy informacji, kiedy stanowią zagrożenie. Na określenie tej społecznej, zbiorowej wiedzy Ortega y Gasset stosuje hiszpański termin „*creencias*”, oznaczający „wierzenia”, który polscy tłumacze jego tekstów adekwatnie przekładają jako

⁵⁵ J. Ortega y Gasset, *Velázquez*, w tenże, *Obras completas*, t. 8, Revista de Occidente, Madrid 1970, s. 467.

⁵⁶ Tamże, s. 468.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ G. López Sastre, *La actualidad del pensamiento de Ortega y Gasset. ¿Qué nos cabe reivindicar?* „Kultura i Wartości” 2019, nr 28, s. 259.

„przeświadczenia”⁵⁹. Chodzi tu bowiem właśnie o przeświadczenia, czyli treści, które w określonej grupie społecznej funkcjonują niczym matematyczne aksjomaty: są to prawdy, które starsze pokolenie przekazuje młodszemu, jest bowiem p r z e k o n a n e o ich prawdziwości (na przykład, że ziemia jest płaska lub okrągła, że duchy zmarłych opiekują się żywymi lub że im szkodzą czy też że żadnych duchów nie ma). W przypadku owej wiedzy zbiorowej mamy zatem do czynienia jedynie z prawdą społeczną – z „prawdą”, która uchodzi za prawdę, ponieważ uznaje ją większość społeczności, w tym wszyscy ci, którzy tworzą jej elitę, czyli cieszą się powszechnym autorytetem.

W myśli Ortegi y Gasseta prawdziwość czy fałszywość „creencias” w sensie zgodnym chociażby z klasyczną definicją prawdy nie ma większego znaczenia. Znaczenie takie ma natomiast coś, co wiąże się z ludzką kondycją społeczną, a co określane jest przez niego jako preegzystencja, ani bowiem żaden poszczególny człowiek, ani wszelkie ludzkie osiągnięcia czy działania nie rozpoczynają się wraz ze swoim zaistnieniem, lecz w są w dużym stopniu kontynuacją tego wszystkiego, co udało się osiągnąć wcześniejszym pokoleniom i co jest człowiekowi przekazywane. Innymi słowy, człowiek jest dziedzicem tradycji. Nie jest niczym Adam w raju, lecz zostaje przesiąknięty duchem społeczności, w której zaczyna funkcjonować, duchem uznawanych przez nią „creencias”. „Żaden człowiek – pisze Ortega – nie rozpoczyna bycia człowiekiem, żaden człowiek nie wprowadza ludzkości (estrena) [na scenę historii – K.P.], ale każdy [jedynie – K.P.] kontynuuje to, co ludzkie, i co już przed nim istniało”⁶⁰.

Nietrudno zatem odpowiedzieć na pytanie, skąd wzięły się wszystkie prawdy, pomysły i interpretacje, które w określonej grupie funkcjonują jako „creencias”. Z całą pewnością nie mogą być one wyłącznie skutkiem czystej aktywności, ścierania się człowieka z okolicznościami życia, jego *vita activa*. Owszem, życiowa aktywność tego rodzaju może je inspirować, ale to nie w jej trakcie się one zarysowują czy ukonkretniają. Żeby zwalczyć okoliczności życia bądź też im ulec, człowiek musi się z nimi zetknąć – żeby jednak dokonać ich interpretacji, żeby je zrozumieć, musi się od nich odciąć w akcji „ensimismarse” – pozostania samemu z sobą. Niekiedy okazuje się przy tym, że owa czynność samotnego dokonywania refleksji nad okolicznościami życia prowadzi człowieka do wniosków innych niż te, które zostały mu przekazane, i oto nagle zdumionej, a często wręcz przerażonej jednostce świat jawi się jako inny niż dotychczas powszechnie uznawany. Ortega y Gasset twierdzi, że tego

⁵⁹ Zob. np. J. Ortega y Gasset, *Idee i przeświadczenia*, tłum. E. Burska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, s. 211-236.

⁶⁰ Tenże, *Prólogo a „Introducción a las ciencias del espíritu” por Wilhelm Dilthey*, w: tenże, *Obras completas*, t. 7, s. 61.

rodzaju odwracanie się od „dotychczasowego” świata, negowanie tradycji i obowiązujących „creencias” jest zazwyczaj dziełem określonych pokoleń. Nie musimy jednak odpowiadać w tych rozważaniach na pytanie, czy ma on w tej kwestii rację, tym bardziej że ostatecznie każda nowa interpretacja świata rodzi się w umyśle pojedynczego człowieka, a jej „pokoleniowy” charakter może co najwyżej polegać na tym, że wielu innych snuje w tym samym czasie podobne refleksje. W kontekście zjawiska samotności istotna jest natomiast sama sytuacja, w której jednostka (czy grupa jednostek) dokonuje negacji bądź też jedynie korekty tradycji, inicjując budowanie nowego obrazu czy nowej interpretacji świata.

W historii cywilizacji zachodniej sytuacji tego rodzaju zdarzały się wiele razy, ale szczególne znaczenie miały w tym kontekście dwie epoki: ta, w której Sokrates i jego pokolenie odkryli rozum, ze zdumieniem konstatując, że świat rzeczy nie może odpowiadać bytom kreowanym w rezultacie ujmowania rzeczywistości w sposób racjonalny i że musi istnieć jakiś inny rodzaj bytu, odkrywany właśnie przez ratio, i ta zainicjowana przez Kartezjusza, którego myśl ujęła człowieka w oderwaniu od jego związków ze światem zewnętrznym (zatem z innymi ciałami oraz innymi ludźmi), zamykając tym samym umysł ludzki w jego własnych granicach. W tym drugim przypadku świat duchowy i materialny zostały od siebie odseparowane w sposób definitywny, a byt zewnętrzny i byt wewnętrzny stały się wzajemnie niekompatybilne. Ów byt duchowy przestał wówczas być postrzegany jako dusza ożywiająca ciała i je poruszająca i uznano go za świadomość (hiszp. conciencia o consciencia), a dokładniej za samoświadomość, która pozwala człowiekowi zdać sobie sprawę z jego własnego istnienia (hiszp. darse cuenta de si). W procesie tym uwidoczniły się cechy konstytutywne myślenia: „samowiedza, samoposiadanie, refleksja nad samym sobą, wchodzenie w siebie, intymność”⁶¹.

Te nowe, nieortodoksyjne, powstające w samotności interpretacje świata Ortega y Gasset określa terminem „ideas”, wielokrotnie podkreślając ich znaczenie historyczne – nietrudno bowiem dostrzec, że to one umożliwiają zmianę, ruch, pojawienie się czegoś nowego. Nie ma znaczenia nawet fakt, że niekiedy bywają błędne, i to nie tylko w kontekście społecznego, ale też klasycznego rozumienia prawdy. Dla niniejszych rozważań najistotniejsze jest jednak to, że cały proces związany z ich wyłanianiem się i kształtowaniem łączy się – od czasu wyodrębnienia się ludzkiego gatunku – z możliwością pozostawania w samotności. Jak jednak pokreśliliśmy, możliwość ta, możliwość zagłębiania się w samym sobie, nie oznacza konieczności, lecz jako w istocie niezgodna z naturą, wymaga pewnego wysiłku, pewnej bardzo specyficznej aktywności związanej z autentycznością życia, która bynajmniej nie

⁶¹ T e n z e, *¿Qué es filosofía?*, w tenże, *Obras completas*, t. 7, s. 373.

czyni go łatwiejszym. Jest wręcz przeciwnie i dlatego zdecydowana większość przedstawicieli ludzkiego gatunku zadowala się tym, co powszechnie uznane i obowiązujące, nie odczuwając przy tym potrzeby korekty obowiązujących „creencias” czy też podejmowania z nimi polemiki. Prowadzi zatem całe swoje życie w ramach zastanego porządku społecznego, nie wkraczając na jakikolwiek szlak indywidualny. Jednakże tego rodzaju funkcjonowanie, zanurzenie się w tym, co społeczne, co już istniejące i uznane, mimo że łatwe i wygodne, jest również nieautentyczne, pozostaje bowiem oparte na wysiłku innych: ze względu na lenistwo i bierność jednostki jest po prostu przez nią przejmowane i brak w takim wypadku jednostkowej inspiracji, brak życia osobowego, które jako jedyne ma charakter kreatywny. Innymi słowy, człowiek nie wypracowuje wówczas swojego indywidualnego powołania, lecz ulega temu, czego oczekuje odeń grupa, do której należy. W dużym stopniu unika wówczas przypadkowości i niepewności (w sposób absolutny uniknąć ich nie może), ale czyni to kosztem własnej autentyczności, poddając się przy tym tradycji, nie zaś swojemu indywidualnemu przeznaczeniu, które łączy się z przypadkowością i dlatego nigdy nie jest pewne, nigdy nie jest do końca określone ani zdefiniowane.

Oczywiście nie oznacza to, że w myśli Oretgiańskiej mamy do czynienia z deprecjonowaniem tradycji – wprost przeciwnie, jej znajomość, szczególnie w wypadku elit społecznych, jest według tej filozofii bezwzględny obowiązek. Niezbędnym warunkiem wszelkiego sprzeciwu czy nawet korekty tradycji jest bowiem znajomość tego, czemu się sprzeciwiamy lub co pragniemy skorygować. Ortega y Gasset poddaje natomiast krytyce to, że większość nas przyjmuje bezrefleksyjnie wszelkie schematy, które przekazuje tradycja, traktując je jako ustalone, powszechnie uznane oczywistości i zgodnie z nimi wszystko wykonując. Nasze działania nie mają zatem charakteru kreatywnego, lecz automatyczny⁶².

Myśl Ortegi y Gassetta wpisuje się w tym sensie w poglądy głoszone przez egzystencjalistów, ale – co nieustannie podkreślam – jego filozofia ma inny, bardziej optymistyczny wydźwięk. Opisywane zjawisko, czyli podział na życie autentyczne (osobowe) i automatyczne (społeczne), nie jest samo w sobie negatywne i jedynie stanowi odbicie jak najbardziej naturalnego podziału społeczeństwa na jednostki wyjątkowe i całą resztę, czyli na elitę duchową i „masy”, jak można by powiedzieć, nawiązując do najbardziej znanego eseju hiszpańskiego myśliciela⁶³. Podział ten ma charakter pierwotny i stały, i nie sposób go wykorzenić, a wszelkie negujące go teorie i próby doprowadzenia do jego zaniku są w najwyższej mierze szkodliwe społecznie i skutkują dzia-

⁶² Por. t e n ż e, *Individuo y organización*, w: tenże, *Obras completas*, t. 9, s. 68.

⁶³ Zob. t e n ż e, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Muza, Warszawa 1995.

łaniami podobnymi do tych, jakie usiłowałoby podejmować wojsko złożone z samych generałów. Rzeczą raczej wątpliwą jest, by wojsko takie przedstawiło jakąkolwiek wartość z punktu widzenia realizacji celów, do osiągnięcia których zostało powołane. Okoliczności życia nigdy nie należy podporządkowywać „pobożnym życzeniom”, nawet wówczas, gdy życzenia te mają charakter szlachetny. Inaczej mówiąc, nie należy przekształcać spontanicznie ukształtowanej rzeczywistości społecznej poprzez narzucanie jej przemocą schematów realizowanych w oparciu o wizje tego, jaka być powinna. Ideały mają różne oblicza, a ich szlachetny charakter często bywa pozorny, a jeszcze częściej okazują się nierealne.

Ortega y Gasset być może nie ma całkowitej racji w tej kwestii, gdyż historia kultury zachodu dobitnie świadczy o tym, że wysiłki ludzi (czy to jednostek, czy całych grup ludzkich) zmierzające do eliminowania tego, co w rzeczywistości społecznej niewłaściwe (choćby nędzy), nie zawsze idą na marne, ale studia nad spuścizną filozofa zachęcają do daleko idącej ostrożności w stosunku do wszelkiego idealizmu czy programów idealistów. Stwierdzenie to może w tym kontekście zaskakiwać i wymaga przynajmniej krótkiego komentarza, tym bardziej że wydaje się, iż dostrzegał on pewne specyficzne zjawisko, które każe zastanowić się nad jednym z najsilniej zakorzenionych w naszej kulturze paradygmatów. Być może inspirację w tej kwestii zawdzięcza Ortega y Gasset Miguelowi de Unamuno, który dokładnie opisał problem w swoim eseju *Ideocracia*⁶⁴ (Ortega y Gasset znany był jednak z tego, że odrzucał wszelką myśl o wpływie de Unamuno na kształt jego poglądów). Zjawisko to można by nieco eufemistycznie określić jako zwodniczy urok idei, który dostrzegał już Platon, całkowicie mu jednak ulegając. W wielu dialogach Platońskich mamy do czynienia z poglądem, że poznanie tego, co idealne, powoduje zasadniczą zmianę w funkcjonowaniu człowieka, który na przykład pod wpływem piękna, „zapomina o matce i braciach i o znajomych najbliższych; nie dba o to, że się majątek zaniedbany rozlatuje, nie zważa na opinię i za nic ma wszelkie normy przyzwoitości”⁶⁵. Ze słów Sokratesa wynika zresztą, że właśnie dlatego piękno jest jedyną ideą przejawiającą się w sposób zmysłowy i dlatego też „rozumu nam widzieć nie można, bo straszne by stąd wynikały szaly miłosne, gdyby coś takiego jak rozum dawać mogło oczom swe wierne odbicie”⁶⁶. W myśli Ortegi y Gasset status ontyczny idei jest co prawda inny, gdyż to człowiek je kreuje w swojej samotności, w procesie „ensimismarse”, ale skutki tego procesu nie różnią się bynajmniej od tych,

⁶⁴ Zob. M. de Unamuno, *La ideocracia*, w: tenże, *Obras completas*, t. 8, Biblioteca Castro, Madrid 2007.

⁶⁵ Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, XXXII A, PWN, Warszawa 1958, s. 80.

⁶⁶ Tamże, XXXI D, s. 79.

które opisuje Platon. Problem leży w tym, że koncepcje tych idealnych postaci bytu powstają chwilach, w których człowiek odwraca się od rzeczywistości. Poddając się bez reszty urokowi tego, co sam stworzył, człowiek odsuwa na bok to, co rzeczywiste, czyli okoliczności życia, i zapomina o nich, te zaś zaczynają w jego oczach nabierać „godności i ciężaru jakościowego dopiero wtedy, kiedy zaczyna służyć kulturze (Dobru, Pięknu, Prawdzie)”⁶⁷.

W tym też leży źródło dystansu, jaki Ortega y Gasset przyjmuje wobec idealizmu i idealistów, dystansu, który nie dotyczy zresztą samych wartości symbolizowanych przez idee, ale wiąże się z koniecznością uznania właściwego statusu ontologicznego idei oraz podporządkowania ich życiu, nie zaś poddania im życia. Zagadnienie to jest o tyle ważne w omawianym kontekście, że zwykle to właśnie twórcy idealnych bytów czy koncepcji tworzą elitę społeczną i – nie poddając się obowiązującym i powszechnie uznawanym paradygmatom – żyją życiem osobowym, prawdziwie ludzkim, autentycznym. To właśnie oni zdolni są do podjęcia „nienaturalnego” wysiłku dobrowolnego pozostawania w samotności. Z drugiej strony ów entuzjazm człowieka dla wykreowanej przez niego samego „doskonałości” powoduje, że pragnie on ją urzeczywistnić w materii społecznej, ignorując okoliczności życia i nie pytając, ani czy jest to możliwe, ani czy jest to potrzebne. Ponieważ zaś ideał powstawał w oderwaniu od tego, co rzeczywiste, często jego kompatybilność z rzeczywistością pozostaje wątpliwa. Dość wspomnieć w tym miejscu, że wielu dyktatorów, którzy wyniszczali całe narody, miało zapewne wewnętrzne przekonanie, że są oni dobrodziejami ludzkości⁶⁸.

Europejskie oświecenie było klasycznym okresem dominacji idealizmu, „chrześcijaństwa bez Boga”⁶⁹, w którym zamiast Niego ubóstwiono czysto ludzkie wytwory, próbując za ich pomocą kształtować społeczną rzeczywistość. W przekonaniu Ortegi y Gasset wśród owych idealistycznych pomysłów szczególnie szkodliwa była idea społecznej równości, która w imię „sprawiedliwości” ignorowała pierwotny i naturalny podział społeczeństwa na elity i masy, czyli – w omawianym kontekście – na tych, którzy odczuwają potrzebę refleksji nad zastanym kształtem życiowych okoliczności (tej zaś, jak sądził

⁶⁷ Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, s. 75.

⁶⁸ Bogdan Góralczyk, sinolog i dyplomata, w swojej pouczającej monografii opisującej przemiany polityczne i społeczne w najnowszej historii Chin zamieszcza interesującą uwagę dotyczącą Mao Zedonga: „Mao Zedong, jeszcze bardziej autorytarny niż Czang Kaj-szek, despota, tyran, poeta i ideolog, miał wizję Chin rewolucyjnych, plebejskich i autarkicznych, a nie otwartych na świat, nowoczesnych i konkurencyjnych gospodarczo” (B. G ó r a l c z y k, *Wielki renesans. Chińska transformacja i jej konsekwencje*, Dialog, Warszawa 2018, s. 67). Zgodnie z duchem ortegizmu warto zwrócić uwagę, że życie ludzkie aż nazbyt często poświęcane jest w imię realizacji ideału i rewolucja francuska 1789 roku nie była tu wyjątkiem. Wizjonera, twórcy idei „doskonałej”, ryzykowanie życia zazwyczaj nie dotyczy, a przynajmniej rzecz tak właśnie się ma do pewnego czasu.

⁶⁹ Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, s. 75.

hiszpański filozof, można się oddawać jedynie w samotności), i tych, których „życie nie ma wytkniętego celu, a oni sami bezwładnie i bezwolnie dryfują”⁷⁰. Tymczasem pod wpływem oświeceniowego ideału równości ludzie mogą się co najwyżej czuć sobie równi, co nie znaczy, że faktycznie tacy są⁷¹.

Historycznie ukształtowany podział na ludzi żyjących życiem autentycznym, indywidualnym i osobowym oraz tych, którzy niczym pszczoły w ulu czy mrówki w mrowisku są jedynie bezwolnymi częściami większej całości, według Ortegi y Gassetta wcale nie był zły. „Nie mają racji ci myśliciele – pisze filozof – którzy deprecjonują życie automatyczne jako niegodne człowieka, jako zaniechanie czy porzucenie jego autentycznego bytu”⁷². To prawda – kontynuuje swoją myśl zawartą w eseju *Individuo y organización* – że jeden i drugi sposób funkcjonowania znacznie się od siebie różnią i jedynie żyjąc życiem osobowym, człowiek jest sobą. Z drugiej jednak strony funkcjonowanie społeczeństwa bez tych jego członków, którzy jako bierni z natury stanowią jedynie bezrefleksyjne uosobienie tradycji, byłoby niemożliwe⁷³. Tymczasem oświecenie – i tutaj przechodzimy już do poglądów opisanych najbardziej sugestywnie w *Bunt mas* – w imię szlachetnych skądinąd ideałów sprawiedliwości i równości społecznej postanowiło ten naturalny porządek zastąpić porządkiem idealnym. W imię tych ideałów podjęto bardzo konkretne i daleko sięgające działania, poczynając od sfery uregulowań prawnych, a wszystkie posunięcia opierano na wierze w naturalną dobroć ludzkiej natury i na założeniu, że jeśli jakiś element społecznej maszyny funkcjonuje niewłaściwie, to winę za tę sytuację ponosi sam mechanizm społeczny, nie zaś działający w jego ramach ludzie. Wystarczy zatem doprowadzić do ulepszenia mechanizmu, a naturalny, szlachetny charakter ludzkiej natury ukaże się w całej pełni. W przypadku wszelkich niepokojących zjawisk natychmiast wskazywano na ich tymczasowy charakter i wierzono, że ich zanik jest jedynie kwestią czasu⁷⁴. *Bunt mas*, pisany na początku lat trzydziestych ubiegłego wieku, jest swoistą,

⁷⁰ T e n z e, *Bunt mas*, s. 46.

⁷¹ Filozofowie oświecenia mówią w tym kontekście o równości wobec prawa, ale nawet realizacji tej idei można wiele zarzucić, bo jak wytłumaczyć chociażby powszechnie stosowaną w demokratycznych społeczeństwach procedurę zwolnienia za kaucją? Trudno żywić wątpliwości co do faktu, że ktoś, kto dysponuje odpowiednio wysoką kwotą pieniężną, uniknie w ten sposób w określonych okolicznościach aresztu, podczas gdy nieposiadający takowej kwoty w analogicznych okolicznościach doń trafia. Wszelkie próby prawnego uzasadnienia tej sytuacji mogą jedynie spowodować, że samo prawo zaczyna tracić swój autorytet, co bynajmniej nie jest pożądane. Konsekwencję potrzeby autorytetu prawa stanowi konieczność niezależności instytucji prawnych od władzy politycznej, gdyż oficjalne zaangażowanie jej przedstawicieli w spory polityczne prowadzi do gwałtownego spadku prestiżu tak ich samych, jak i instytucji, które reprezentują.

⁷² T e n z e, *Individuo y organización*, s. 68.

⁷³ Por. tamże, s. 69.

⁷⁴ Por. t e n z e, *Bunt mas*, s. 43.

niewielką próbą rozliczenia całego procesu społecznego zapoczątkowanego przez hasła oświeceniowe. Poglądy zawarte w tym eseju można w kontekście niniejszej analizy podsumować następująco: Rzeczywistość ludzka różni się w sposób zasadniczy od rzeczywistości przyrody swoim nieprzewidywalnym, spontanicznym charakterem, gdyż jej fundamentem jest ludzkie życie, które właśnie takie zasadnicze cechy posiada. Także w imię nawet najbardziej szlachetnego ideału nie można zatem kształtować tej rzeczywistości „odgórnie”, bez uprzedniego wniknięcia w nią i postawienia sobie pytania, na ile nasze usiłowania mogą okazać się skuteczne i czy w ogóle są one potrzebne. Analizę rzeczywistości ludzkiej rozpocząć należy od refleksji nad jej radykalnym, fundamentalnym elementem, czyli życiem ludzkim, a dokładniej nad tym, kto stanowi jego podmiot, czyli człowiekiem. Nie można przy tym ignorować faktu, że natura ludzka nie istnieje i człowiek tworzy sam siebie, a zatem aktywność skierowana ku przekraczaniu tego, czym się jest, stanowi kryterium człowieczeństwa. Przekraczania samego siebie nie można jednak dokonywać przez utożsamianie się z innymi i bezrefleksyjne przejmowanie powszechnie obowiązujących w społeczeństwie przekonań. Tego rodzaju proces tworzenia siebie może być jedynie rezultatem *vita contemplativa*, a zatem wysiłku dokonywanego w samotności, a na wysiłek taki stać jedynie nielicznych. Lekceważenie elitarnego charakteru duchowej aktywności człowieka, prowadzonej w samotności, doprowadziło do skutków przeciwnych wobec tych, jakie zamierzano osiągnąć. Zamiarem było bowiem nadanie szlachetnego charakteru masom, tymczasem w rezultacie umasowiono elity, powodując, że człowiek masowy, wraz ze swoim płaskim, ograniczonym do wymiaru ekonomicznego systemem wartości, „przenika” do wszelkich dziedzin życia zbiorowego, łącznie z systemami władzy. Tak oto struktura społeczna, w naturalny sposób wertykalna, stała się horyzontalna. Zjawisko jakości zanika, pochłaniane bez reszty przez kategorię ilości. O wszystkim decyduje większość, a ponieważ elity – co wynika z ich natury – zawsze pozostawały w mniejszości, relacje społeczne uległy odwróceniu w tym sensie, że o ile dotychczas masy starały się naśladować elity (Ortega mówi w tym kontekście o masach zdrowych⁷⁵), to w chwili obecnej masy te, silne swoją ilością (przecież ta właśnie kategoria dominuje) oczekują, że elity (o ile jakieś inne oprócz finansowej jeszcze pozostały) będą dostosowywały się do ich oczekiwań i wymagań, gdyż to masy jako większość dyktują warunki.

Ortega przekonany jest jednak, że jego pokolenie, które cechuje nowa wrażliwość witalna, powstrzyma, a być może nawet odwróci ten cały proces.

⁷⁵ Zob. t e n ż e, *España invertebrada*, Revista de Occidente, Madrid 1957, s. 116n.

W mało znanym a interesującym eseju *Cosmopolitismo*⁷⁶, twierdzi, że budzi się obecnie reakcja elit, czyli ludzi „dla których życie pełne jest tego, co Grecy nazywali áskesis, czyli życiowej dyscypliny”⁷⁷. Proces ten postępuje oddolnie i spontanicznie, w zadziwiająco szybkim tempie łącząc elity intelektualne Europy i Ameryki. Narody co prawda zamykają się w sobie (pamiętajmy, że mowa jest o latach dwudziestych ubiegłego wieku), ale nauka przestaje już mieć rozproszony, narodowy charakter, ci zaś, którzy ją uprawiają, kontaktują się ze sobą coraz chętniej i coraz częściej. To najlepsi z najlepszych, a wyznacznikiem przynależności do tej grupy nie są arbitralnie przyznawane jej członkom nagrody czy synekury – selekcja następuje w jej przypadku samoistnie, a jej kryterium stanowią wymagania, jakie ludzie ci stawiają samym sobie. To współcześni mnisi i pustelnicy, „usiłujący, niczym dawni, przepelnieni religijnością ludzie, utrzymywać się w stanie łaski”⁷⁸. Elity te odczuwają i doceniają życie o tyle, o ile przeżywają je zgodnie z najwyższym natężeniem swoich życiowych możliwości, i nie ma ono dla nich sensu, jeśli nie wiąże się z nieustannym przechodzeniem do coraz doskonalszego stanu. W świecie, w którym wcześniejsze normy i struktury utraciły żywotność i w którym nie istnieje żaden ponadindywidualny wzór czy nakaz, przedstawiciele tej nowej, powstającej właśnie elity starają się powrócić do tego, co w dotychczasowej tradycji było pozytywne. W czasie, w którym wszystko staje się problematyczne i w którym masy odczuwają jako ciężar wszelkie naturalne zobowiązania i ograniczenia, ta duchowa arystokracja odrywa się od wszystkiego, co jednowymiarowe i pospolite, i stara się dorównać najlepszym spośród siebie, tym wybranym z wybranych.

*

Czytelnik *Buntu mas* od razu zauważył, że esej *Cosmopolitismo* ma wymowę o wiele bardziej optymistyczną. Sto lat później to jednak *Bunt mas* okazuje się bardziej aktualny i zapewne dlatego pozostaje nadal czytany i popularny, a problemy w nim poruszane podejmowało niezależnie wielu myślicieli, wśród nich przedstawiciele szkoły frankfurckiej. Sam Ortega y Gasset nie byłby zapewne zachwycony zestawieniem jego myśli z dorobkiem twórców teorii krytycznej, ale faktem jest, że to właśnie oni kontynuowali podobny rodzaj refleksji i szczegółowo opisywali te same niepokoje, które w swoim czasie

⁷⁶ Zob. t e n ż e, *Cosmopolitismo*, w: tenże, *Obras completas*, t. 5, Revista de Occidente, Madrid 1955, s. 485-493.

⁷⁷ Tamże, s. 488.

⁷⁸ Tamże.

napędzały myśl hiszpańskiego filozofa. Co więcej, źródeł społecznych niedociągnięć także dopatrywali się w koncepcjach oświeceniowych, aczkolwiek ich szkodliwość rozpatrywali z innego punktu widzenia. Tak czy inaczej, sam charakter oświeceniowego myślenia postrzegali w podobny sposób, jak czynił to Ortega y Gasset. „Oświecenie jest totalitarne”⁷⁹ – pisali w kilkanaście lat po ukazaniu się *Buntu mas* Horkheimer i Adorno. „Hasłem jest jedność – od Parmenidesa po Russella. Celem jest obalenie bogów i jakości”⁸⁰ – dodawali.

Istnieje jednak pewna różnica między poglądami przedstawicieli szkoły frankfurckiej a myślą Ortegi y Gasset. Ci pierwsi, wśród nich także Herbert Marcuse, ubolewają nad zniewoleniem współczesnego człowieka, pozostawionego samotnie wobec „totalnej władzy kapitału”⁸¹, która tak dalece zmanipulowała ludzki umysł, że zaczął on postrzegać zniewolenie jako wyzwolenie. „Pod władzą represywnej całości wolność może zostać przetworzona w potężny instrument panowania”⁸² – ostrzegał Marcuse. Wyrafinowane i finezyjne rozważania przedstawicieli szkoły frankfurckiej pozostają w znacznej mierze zgodne z wcześniej sformułowanymi wnioskami Ortegi y Gasset, aczkolwiek zaznaczyć trzeba, że potwierdzają jedynie te z nich, które mają raczej pesymistyczny, nie zaś optymistyczny charakter. Trudno się zresztą temu dziwić. Żadne powszechne zjednoczenie elit duchowych nie nastąpiło, a jeśli nawet można mówić o próbach takiego zjednoczenia, to były one podejmowane raczej pod hasłem jedności gospodarczej świata, natomiast znoszenie innego rodzaju granic (na przykład rasowych) stanowiło co najwyżej skutek uboczny „wyzwolenia”, które zwolennicy globalizacji wypisali na swoich sztandarach. Cały proces globalizacji zmierza zresztą do przekształcenia świata zgodnie z przyjętym arbitralnie modelem, teoretycznie umocowanym w poglądach ekonomicznych neoliberalistów – rozwiązanie to zapewne nie spotkałoby się z aprobatą ani przedstawicieli szkoły frankfurckiej, ani samego Ortegi y Gasset. I słusznie zresztą, gdyż nieudane próby przeprowadzenia proponowanych przez globalistów reform w krajach takich, jak Rosja czy Turcja, ignorujące w dużym stopniu lokalne uwarunkowania, czyli Ortegańskie „okoliczności życia”, spowodowały, że pokaźne obszary globu wypadły z obozu państw demokratycznych i zmierzają w kierunku wprost przeciwnym.

Dalsze zagłębianie się w analizy o charakterze geopolitycznym za bardzo jednak oderwałoby nas od głównego wątku niniejszych rozważań. W kontekście problemu samotności trzeba zauważyć, że mimo licznych podobieństw między myślą Ortegi y Gasset a refleksją reprezentantów teorii krytycznej,

⁷⁹ Horkheimer, Adorno, dz. cyt., s. 22.

⁸⁰ Tamże, s. 23.

⁸¹ Tamże, s. 138.

⁸² Marcuse, dz. cyt., s. 25.

a także zbliżonych intuicji obecnych w tych poglądach, rysuje się między nimi zasadnicza różnica. Dotyczy ona stosunku do kwestii natury ludzkiej (choć w przypadku filozofii Ortegi y Gasseta lepiej w tym kontekście mówić o typie człowieka dominującym w określonym czasie i miejscu). Mimo głoszonej przez nich krytyki filozofii oświeceniowej przedstawiciele szkoły frankfurckiej – o ile dobrze uchwytują ich intencje – prezentują jednak sposób myślenia podobny do oświeceniowego, opierający się na założeniu, że wszelkim patologiom społecznym zaradzić może zmiana systemu społecznego. Zgodnie z tym myśleniem niewłaściwe funkcjonowanie systemu, który na przykład, mimo że głosi wyzwolenie, faktycznie zniewala, można naprawić, po prostu zmieniając ów system, a wówczas człowiek „sobie poradzi” i sam odnajdzie stan pierwotnej, autentycznej wolności. Tymczasem sposób myślenia wywodzący się z Ortegańskich, „racjonalnych” założeń jest inny. Według hiszpańskiego myśliciela zmiany społeczne nie mogą następować w rezultacie odgórnego wprowadzania reform i zarządzeń. Jeśli mają być one naprawdę skuteczne i długofalowe, należy zacząć od zmiany dominującego w społeczeństwie typu człowieka. Należy zatem odwrócić proces, jaki – zapewne wbrew woli ówczesnych myślicieli – uruchomiło oświecenie, prowadzący do zaniku elit i dominacji w społeczeństwie osobników o mentalności masowej, „przekonanych, że wszystko im wolno i że do niczego nie są zobowiązani”⁸³. Konsekwencją tego procesu stanowi też zanikanie poczucia odpowiedzialności poszczególnych klas społecznych, poczynając od klasy rządzącej, za całość społeczeństwa. Konsekwencją tą jest zatem ostatecznie zanik społeczeństwa obywatelskiego w sensie, w jakim je pojmuje Arystoteles⁸⁴. Pogląd Rousseau, mówiący, że „zwierzchnik, przez to samo, że jest, jest zawsze tym, czym być powinien”⁸⁵ (zakładając, że swoją władzę wykonuje na podstawie mandatu demokratycznego), okazuje się ewidentnie fałszywy, o ile nie zadba się o to, żeby wyborca był taki, jaki być powinien. Problem leży zaś w tym, że wyborca ten – obecnie już wyborca masowy – nie jest w stanie ukształtować sam siebie i musi dysponować wzorcem, do dorównania któremu powinien zmierzać. Istotne okazuje się w tym sensie nie tyle osiągnięcie celu, ile sama chęć dążenia doń. Należy zatem przywrócić wagę społecznym autorytetów, których status nie może opierać się wyłącznie na ich zamożności. Innymi słowy, trzeba uruchomić proces wyodrębniający społeczną elitę, której czynnikiem wyróżniającym będzie aktywność zmierzająca do przewycięzania samego siebie, owa często wspomniana w pismach Ortegi „áskesis”. Cała przedstawiona tu analiza wska-

⁸³ Ortega y Gasset, *Bunt mas*, s. 56.

⁸⁴ Ze słów Arystotelesa wynika jednoznacznie, że ważny jest nie tyle ustrój społeczny, ile cechy tych, którzy w danej grupie sprawują władzę (por. Arystoteles, *Polityka*, ks. III 1279a, s. 111).

⁸⁵ Rousseau, *O umowie społecznej*, s. 32.

zuje jednak, że „áskesis” nie można uprawiać poprzez pogrążenie się w tłumie, lecz jedyną metodą jej prowadzenia jest pogrążenie się w samym sobie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. In Aristotle, *Dzieła wszystkie*. Vol. 5. Warszawa: PWN, 1996.
- . *Polityka*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN, 1964.
- Caballero Bono, José Luis. “Constantes personalistas de la naturaleza humana en José Ortega y Gasset.” *Quién*, no. 1 (2015): 117–32.
- Cichowicz, Stanisław. “Wstęp.” In José Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*. Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- Domeracki, Piotr. “Meandry filozofii samotności.” In *Zrozumieć samotność: Studium interdyscyplinarne*. Edited by Piotr Domeracki and Włodzimierz Tyburski. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2006.
- Esquirol, Josep. *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2011.
- Góralczyk, Bogdan. *Wielki renesans: Chińska transformacja i jej konsekwencje*. Warszawa: Dialog, 2018.
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialektyka oświecenia*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1994.
- Jagłowski, Mieczysław. *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2000.
- Jaspers, Karl. *O mojej filozofii*. In Jaspers, *Filozofia egzystencji: Wybór pism*. Translated by Dorota Lachowska. Warszawa: PIW, 1990.
- Kolasa, Dawid. “O możliwości komunikacji egzystencjalnej w filozofii Karla Jaspersa.” *Filozofia Chrześcijańska* 12 (2015): 147–57.
- Köhler, Wolfgang. *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. Berlin and Heidelberg: Springer, 1921.
- de La Mettrie, Julien Offray. *Człowiek maszyna*. Translated by Stefan Rudniański. Warszawa: PWN, 1984.
- López Sastre, Gerardo. “La actualidad del pensamiento de Ortega y Gasset: ¿Qué nos cabe reivindicar?” *Kultura i Wartości*, no. 28 (2019): 255–75.
- Marcuse, Herbert. *Człowiek jednowymiarowy: Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Translated by Stanisław Konopacki et al. Warszawa: PWN, 1991.
- Ortega y Gasset, José. “A veinte años de caza mayor del conde de Yebes.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 6. Madrid: Revista de Occidente, 1952.
- . *Bunt mas*. Translated by Piotr Niklewicz. Warszawa: Muza, 1995.

- . “Cosmopolitismo.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 5. Madrid: Revista de Occidente, 1955.
- . “Człowiek i ludzie.” Translated by Henryk Woźniakowski. In Ortega y Gasset, “*Bunt mas*” i inne pisma socjologiczne. Translated by Piotr Niklewicz and Henryk Woźniakowski. Warszawa: PWN, 1982.
- . “Dzieje jako system.” Translated by Anna Jancewicz. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- . *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- . *Ewolucja teorii dedukcyjnej: Pojęcie zasady u Leibniza*. Translated by Ewa Burska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2004.
- . “El hombre y la gente.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 7. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- . “Idee i przeświadczenia.” Translated by Ewa Burska. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- . “Individuo y organización.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 9. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- . *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa Calpe, 1965.
- . *Obras completas*. Vols. 1–9. Madrid: Revista de Occidente, 1962–1965.
- . *Obras completas*. Vols. 1–10. Madrid: La Fundación José Ortega y Gasset and Gregorio Marañón (FOM), 2004–2008.
- . “Po co wracamy do filozofii?” Translated by Anna Jancewicz. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- . “Prólogo a ‘Introducción a las ciencias del espíritu’ por Wilhelm Dilthey.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 7. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- . “¿Qué es filosofía?” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 7. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- . “Uwagi o powieści.” In Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Translated by Piotr Niklewicz. Warszawa: Czytelnik, 1980.
- . “Velázquez.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 8. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- . “Zadanie naszych czasów.” Translated by Magda Iwińska. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- . “Zmierzch rewolucji.” Translated by Magda Iwińska. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- Pescador, José H. *El derecho en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- Platon. *Fajdros*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1958.

- Polit, Krzysztof. “Samotność jako centralna kategoria w filozofii człowieka José Ortegi y Gasseta.” In *Zrozumieć samotność: Studium interdyscyplinarne*. Edited by Piotr Domeracki and Włodzimierz Tyburski. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2006.
- Rousseau, Jan Jakub. *O umowie społecznej*. Translated by Maciej Starzewski. Warszawa: De Agostini and Altaya, 2002.
- . *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. n.p.: Les Échos du Maquis, 2011.
- Rumayor, Miguel. “El Yo y la intimidación en Ortega y Gasset.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 32, no. 1 (2015): 161–82.
- de Unamuno, Miguel. “La ideocracia.” In de Unamuno, *Obras completas*. Vol. 8. Madrid: Biblioteca Castro, 2007.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Krzysztof POLIT – „Pograć się w sobie”. O elitarnym charakterze samotności w myśli José Ortegi y Gasseta

DOI 10.12887/35-2022-3-139-08

Samotność stanowi centralną kategorię w filozofii człowieka według José Ortegi y Gasset. W przekonaniu filozofa człowiek wyłonił się ze świata zwierzęcego dlatego, że dzięki umiejętności pograżania się w sobie (hiszp. *ensimismarse*), czyli pozostawania w samotności, zaczął stopniowo uniezależniać się od natury. Możliwość pozostawania w samotności, automatycznie powodująca uniezależnianie się rodzaju ludzkiego od świata zewnętrznego, stanowiła źródło wszystkich działań człowieka o charakterze twórczym, czyli nauki, techniki i kultury. Ceną, jaką płacimy za możliwość tworzenia, jest jednak nasze wewnętrzne rozdarcie. Chociaż mamy bardzo silną potrzebę kontaktu z innymi, tylko w momentach samotności żyjemy życiem w pełni autentycznym i twórczym.

Słowa kluczowe: samotność, José Ortega y Gasset, człowiek, tradycja, masy, elity, cywilizacja zachodnia

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4/334, 20-031 Lublin

E-mail: krzysztof.polit@poczta.umcs.lublin.pl

Tel. 81 5372842

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2228,pl.html>

Krzysztof POLIT, "Living within Oneself." On the Elitist Nature of Solitude, as seen in the Philosophy of José Ortega y Gasset

DOI 10.12887/35-2022-3-139-08

Solitude is a central category in José Ortega y Gasset's philosophy of man. Man emerged from the animal world because he was gradually becoming independent from nature thanks to the ability to sink into himself (*ensimismarse*), i.e., remain alone. The possibility of being alone, which automatically made mankind independent of the outside world, was the source of all creative activities of man, i.e., science, technology, and culture. The price we pay for creative opportunities is our inner tear. We have a very strong need for contact with others, but it is only in moments of solitude that we live fully authentic and creative lives.

Keywords: solitude, José Ortega y Gasset, a human being, tradition, masses, elites, Western civilization

Contact: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4/334, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: krzysztof.polit@poczta.umcs.lublin.pl

Phone: +48 81 5372842

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2228,pl.html>