

Maciej Chlewicki

**KARTEZJANIZM ŻYCIA
IDEA KARTEZJAŃSKA W FILOZOFII
JOSÉ ORTEGI Y GASSETA**

Tekst prezentuje jeden z mniej znanych wątków twórczości Ortegi y Gasseta, w którym hiszpański przedstawiciel „filozofii życia” odwołuje się do zasad filozofii Kartezjusza jako do uniwersalnych kategorii myślenia filozoficznego. Chodzi przede wszystkim o ideał filozofii jako wiedzy całkowicie autonomicznej i radykalnej w swym programie, poszukującej „absolutnej danej”, a więc ideał filozofii jako dziedziny wyrastającej z absolutnej potrzeby pewności. W odpowiedzi na ten postulat pojawia się w filozofii Ortegi y Gasseta kategoria „naszego życia” jako filozoficzna dana pierwotna i moment całkowitej niepowątpiewalności, stanowiąca zarazem oryginalną interpretację kartezjańskiego *cogito*. Pozwala to także rzucić nowe światło na węzłowe zagadnienia filozofii nowożytnej i współczesnej, zwłaszcza na problem idealizmu.

Wprowadzenie

Wizerunek Ortegi y Gasseta jako socjologa czy ewentualnie jako filozofa kultury przyćmił nie tylko jego oryginalną „filozofię życia”, ale w jeszcze większym stopniu osłabił pozycję hiszpańskiego myśliciela jako „filozofa” *sensu stricto*, tzn. w tym wypadku kogoś, kto nie tylko, jak to się mówi, „uprawia filozofię”, podejmując tradycyjnie filozoficz-

ne tematy, ale przede wszystkim – kto stara się określić samą istotę swego zajęcia, dokonując namysłu, któremu jedni skłonni byłiby nadać abstrakcyjne miano „filozofii filozofii”, inni zaś – jakiejś „metafilozofii”¹. Pytanie „czym jest filozofia?” stanowi z pewnością integralną część problematyki filozoficznej, lecz w zależności od tego, czy traktowane będzie jako rzecz interesująca wprawdzie, ale w zasadzie poboczna, jako swego rodzaju filozoficzna sztuka dla sztuki i specjalność dla koneserów, czy – odwrotnie – jako moment o decydującym znaczeniu dla wszystkiego, co ma nastąpić po nim – jego ranga może maleć bądź niewspółmiernie wzrastać. Stosunek Ortegi y Gasseta do tej kwestii należy zdecydowanie do tej drugiej ewentualności. Nie tylko uprawia on tego rodzaju filozofię, którą nazywa się popularnie „filozofią życia”, ale – być może ku ogólnemu zaskoczeniu – istnieje u niego także systematyczna i dogłębna refleksja natury „metafilozoficznej”, próba jak najgłębszego ugruntowania tego typu filozofii. Jeszcze większym zaskoczeniem będzie z pewnością fakt, iż ten przedstawiciel „filozofii życia” sięga w tym momencie nie gdzie indziej, jak właśnie do idei kartezjańskiej.

Oczywiście zamiarem Ortegi y Gasseta nie było stawianie znaku równości pomiędzy „filozofią życia” a kartezjanizmem. Nie istnieje łatwe ani oczywiste przejście pomiędzy tymi nurtami. Jako historycznie ukształtowane formacje, zwłaszcza w potocznym ujęciu, mają one dość wyraźnie określoną tożsamość, w zasadzie antagonistycznie nastawioną wobec siebie, o czym miały świadczyć chociażby powszechnie uznawany fakt racjonalizmu filozofii Kartezjańskiej i irracjonalizmu „filo-

¹ Termin „metafilozofia” nie ma w zasadzie jakiegось jednego ustalonego znaczenia. Mimo iż jego krótki rodowód sięga filozofii analitycznej, to jego sens można traktować jako w istocie dość szeroki. Między innymi może ono oznaczać tę część czy płaszczyznę uprawiania filozofii, w której podejmuje się najogólniejsze kwestie dotyczące natury, celu, zasad (itp.) filozofowania. Na istnienie i odrębność tego rodzaju dziedziny w łonie filozofii wskazywał już np. Arystoteles: „‘filozofować’ znaczy zarówno ‘zastanawiać się nad tym, czy powinniśmy filozofować, czy nie’, jak i ‘oddawać się filozoficznym dociekaniom’ ” (Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 4). Husserl używa tu określenia „filozofia pierwsza” (*die erste Philosophie*), niestety w niezgodzie z ustalonym tradycją znaczeniem tego pojęcia. Natomiast spotykane gdzieś określenie „filozofia filozofii” brzmi chyba zbyt nienaturalnie.

zofii życia”. Trzeba więc podkreślić, iż charakterystyczną cechą podejścia Ortegi y Gasseta do tej kwestii jest wykroczenie poza tę utrwaloną opozycję. Może się to jednak dokonać tylko w wyniku przyjęcia dostatecznie ogólnego punktu widzenia – punktu widzenia całości, tzn. takiej perspektywy, w której pojawi się pytanie o „całość” filozofii, pytanie o filozofię jako taką, o jej najgłębsze źródła i cele. Idzie zatem o coś więcej niż tylko o znane skądinąd tzw. wątki kartezjańskie. Najogólniejszy namysł nad sensem filozofii jako takiej pozwolił autorowi *Buntu mas* odnaleźć zbieżność z kartezjanizmem w pierwszej kolejności właśnie na tej najogólniejszej, „metafilozoficznej” płaszczyźnie. Inne podobieństwa, jeśli będą miały miejsce, mogą być także traktowane jako dalsza konsekwencja powyższego.

Obecność kartezjańskich idei w filozofii Ortegi y Gasseta należy z pewnością do najmniej znanych wątków tej myśli². Częściowo odpowiedzialna jest za to, by tak rzec, „edytorska sytuacja” pism hiszpańskiego autora. W opublikowanych za życia dziełach, które przyniosły mu największą popularność i uznanie, o kartezjanizmie w zasadzie mówi się niewiele, a w sensie pozytywnym – prawie wcale; zresztą sama ogólniejsza refleksja filozoficzna pojawia się tam tylko okazjonalnie, niejako na marginesie innych ważnych tematów. Do wyjątków należy zaliczyć pojawienie się w książce pt. *Dzieje jako system* bardzo „ładnego” – chciałoby się powiedzieć – i jak najbardziej trafnego określenia „kartezjanizm życia”, które niestety tylko zasygnalizowane nie otrzymało tam stosownego uzasadnienia i rozwinięcia. Jedyną korzyść to ta, że pozwala w ogóle na wysunięcie przypuszczenia, iż u hiszpańskiego filozofa mamy do czynienia z jakąś ważną i stałą, choć ukrytą, obecnością perspektywy kartezjańskiej. Naprawdę wyczerpujące przedstawi-

² Wśród opracowań dotyczących Ortegańskiej filozofii nie znalazłem ani jednego poświęconego temu zagadnieniu. Często przeszkodę stanowią zbyt dosłownie traktowane ogólnikowej formuły, w rodzaju: „Fundamentalnym fenomenem nie jest myślenie, lecz życie” (U. Rusker, *Grundzüge von Ortegas Philosophie*, „Zeitschrift für Philosoph. Forschung”, nr XIX, s. 671). Na tym większą uwagę zasługuje więc fakt, iż jeden z francuskich badaczy ortegizmu, A. Guy, nazywa książkę Ortegi y Gasseta pt. *Czym jest filozofia?* – której kartezjański sens, jak sam cytuje, jest bardzo wyraźny – „prawdziwym filozoficznym testamentem” hiszpańskiego myśliciela (zob. A. Guy, *Ortega y Gasset, critique d’Aristote*, Toulouse 1963, s. 195).

nie tej problematyki dał Ortega y Gasset w cyklu wykładów, jakie prowadził na początku lat trzydziestych na uniwersytecie w Madrycie. Ich wydanie książkowe ukazało się niestety dopiero po śmierci filozofa – ponad dwadzieścia lat później, pod charakterystycznym tytułem: *Czym jest filozofia?*³ Jak się sądzi, wykłady te były reakcją na lekturę Heideggerowskiego *Bycia i czasu*, o czym mogą świadczyć nie tylko obecne w nich, częściowo krytyczne, bezpośrednie odniesienia do tego dzieła i jego autora, ale może w jeszcze większym stopniu samo ogólne odwołanie się do Kartezjańskiego ideału filozofii (w tym momencie oznaczało to zresztą również ideał Husserlowski, z czego Ortega y Gasset prawdopodobnie nie zdawał sobie sprawy), czyli do koncepcji, która do dziś w oczach krytyków uchodzi za modelową opozycję filozofii Heideggerowskiej⁴. Wprawdzie pewne szczegółowe kwestie, zarysowane zwłaszcza pod koniec książki hiszpańskiego autora, mogą być podobne do tych z *Bycia i czasu* – łączy je przede wszystkim wyraźny, egzystencjalny charakter obu myśli – tym niemniej najogólniejszy kontekst, właśnie „metafilozoficzny”, zdecydowanie kartezjański u Ortegi y Gasseta, już na samym początku sytuuje obie filozofie w odmiennych perspektywach. W tym momencie wypada tylko dodać, iż, jak się zdaje, tylko dzięki charakterystycznej dla Ortegi y Gasseta oryginalności podejścia do wielu kwestii udało mu się mimo wszystko zachować i interesująco ukazać pewne zbieżności z myślą Heideggera⁵ – ale to już zupełnie inna kwestia (o czym będzie jeszcze okazja wspomnieć), której nie da się łatwo wyjaśnić bez bliższej prezentacji Ortegańskiej interpretacji kartezjanizmu.

³ J. Ortega y Gasset, *Was ist Philosophie?*, hrsg. K. A. Horst, München 1968.

⁴ Na temat antykartezjańskiego paradygmatu filozofii Heideggera i wywodzącego się od niego szerokiego nurtu filozofii współczesnej zob. m.in.: A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Warszawa 1997.

⁵ Warto przy okazji zaznaczyć, iż zagadnienie relacji poglądów Ortegi y Gasseta do filozofii Heideggera jest tylko „wierzchołkiem góry lodowej” ogólniejszego, często podnoszonego i bardzo ważnego dla przedstawicieli filozofii hiszpańskiej – z jednej strony, i badaczy niemieckich – z drugiej, problemu wpływu filozofii niemieckiej (neokantyzm, filozofia życia, fenomenologia, egzystencjalizm) na ukształtowanie się Ortegańskiego systemu filozoficznego (zob. m.in. U. Rusker, *Ortega y Gasset und Deutschland*, „Zeitschrift für Philosoph. Forschung”, nr IV, s. 276-288).

Na podstawie książki *Czym jest filozofia?* można zauważyć, iż przede wszystkim dwa zagadnienia wysuwają się na pierwszy plan w podejściu Ortegi y Gasseta do filozofii kartezjańskiej. Pierwszym jest zasygnalizowana przed chwilą całkowita akceptacja najogólniejszego kartezjańskiego ideału filozofii jako dziedziny poszukującej absolutnego ugruntowania, jako wiedzy autonomicznej i domagającej się radykalnego nastawienia, a której źródłem ma być m.in. specyficznie filozoficzna potrzeba pewności. Drugą, bardziej szczegółową i zdecydowanie bardziej zaskakującą kwestią jest interpretacja kartezjańskiego *cogito* jako kategorii „naszego życia”⁶. Ważne jest jednak to, iż oba zagadnienia – ogólniejsze i bardziej szczegółowe – pozostają ze sobą w najściślejszym związku, pozwalając tej filozofii zachować nieprzypadkową spójność. Sądzę, że właśnie w ukazaniu tej szczególnej zależności obu kwestii tkwi najciekawszy moment Ortegańskiej interpretacji kartezjanizmu. Zasadą tego związku jest przekonanie, iż przyjmując w punkcie wyjścia radykalny program filozoficzny, zgodny z ideałem zawartym w Kartezjańskich *Medytacjach o pierwszej filozofii*, dochodzi się do tzw. „pierwotnej danej filozofii” czy „rzeczywistości radykalnej” w postaci kategorii „naszego życia” jako swoiście interpretowanego *cogito*. Z punktu widzenia filozofii życia natomiast najważniejsze jest osiągnięte przekonanie, iż jedyną autentycznie filozoficzną drogą do kategorii „naszego życia” jest jak najbardziej obiektywny i fundamentalny namysł „metafilozoficzny”, tożsamy z modelem kartezjańskim. Tę dwustronną relację pomiędzy pojęciem „naszego życia” a radykalnym sposobem uprawiania filozofii w stylu kartezjańskim Ortega y Gasset nazywa „kartezjanizmem życia”. Pozwala to uzasadnić jeszcze jedno ważne twierdzenie, mianowicie że „życie” w tym przypadku nie jest ani pojęciem potocznym, ani wieloznaczną kategorią z szerokiego i popularnego nurtu „filozofii życia” różnorodnej proveniencji. Jest kategorią filozoficzną w ścisłym sensie, ugruntowaną przy pomocy jednej z najbardziej radykalnych filozoficznych metod. W pełni filozoficzny sens tego

⁶ Należy od razu wyjaśnić fakt oczywisty dla Ortegi y Gasset, mianowicie iż – w przeciwieństwie do niektórych znanych ujęć „filozofii życia” – przez autora *Buntu mas* „życie” rozumiane jest nie jako kategoria „biologiczna”, lecz „biograficzna” i historyczna, w której podstawową rolę odgrywa również moment świadomości.

pojęcia nie jest możliwy do uchwycenia poza drogą kartezjańską. Na uwagę zasługuje w tym momencie jeszcze inny ważny argument: konieczność dokonania na początku pewnych wysiłków, niezbędność przeprowadzenia określonego rodzaju ogólnofilozoficznego namysłu, którego efektem ma być dopiero ukazanie się kategorii „życie”, pokazuje, iż pojęcie to nie jest przyjmowane jako założenie, jako aksjomat czy pewnik, a w związku z tym nie stanowi od razu na początku „klucza otwierającego wszystkie drzwi”. Stąd przynajmniej w tym punkcie w stosunku do tej w pewnym sensie „kartezjańskiej filozofii życia” trudno postawić zarzut dogmatyzmu, czego nie da się już powiedzieć o wielu innych wersjach tego popularnego niegdys nurtu.

Filozofia jako poszukiwanie pewności

Kategorią, która odgrywa pierwszorzędną rolę w pojmowaniu sensu filozofii jako takiej i która zarazem w najbardziej wyraźny sposób łączy poglądy Ortegi y Gasseta i Kartezjusza, jest zasada pewności. Pewność czy niepowątpiewalność, jak wiadomo, należy do najważniejszych i najbardziej znanych wątków myśli Kartezjańskiej. Kategoria ta jest dla autora *Medytacji* sprawą najwyższej wagi, spełniającą podstawowy wymóg prawdziwej filozofii. Starania, jakie podejmuje w tym zakresie, zwłaszcza powołany całkowicie na potrzeby tej radykalnej filozofii pomysł z duchem-zwodzicielem, świadczą o zupełnej wyjątkowości tej zasady, do tego stopnia, iż ideału bezwzględnie niepowątpiewalnego poznania nie spełnia nawet najczystsza i najbardziej oczywista z nauk – matematyka, skoro można wątpić także w jej twierdzenia⁷. Absolutna pewność, jakiej żąda się od poznania filozoficznego, łączy się u Kartezjusza z innym istotnym dla filozofii warunkiem, mianowicie iż ma ona być wiedzą całkowicie nieuwarunkowaną i – jak powie póź-

⁷ Możliwość wątpienia w najbardziej choćby oczywiste prawdy matematyczne pojawia się zarówno w *Rozprawie*, jak i w *Medytacjach*. Nie należy jednak tego mylić z wiarą Kartezjusza w *mathesis universalis*, która była dla niego nie zbiorem tego typu prawd, ale symbolem doskonałej metody poszukiwania prawd najpierwotniejszych i budowania filozoficznego (racjonalistycznego) systemu. Nie można wykluczyć jednak, że ostatecznie także i ten ideał uległ u niego przynajmniej częściowej modyfikacji.

niej Husserl, kontynuator tej linii – wiedzą bezałożeniową. Wszystkie te elementy znajdujemy także w Ortegańskim projekcie filozofii, przy czym hiszpański autor nie ukrywa, że jest to projekt w istocie Kartezjański, co nie przeszkadza, by stanowił zarazem ideał uniwersalny. Filozofia w ujęciu autora *Buntu mas* stanowi określony program, którego celem ma być w pierwszej kolejności odnalezienie czy wskazanie, a następnie analiza i opis czegoś, co określa on mianem „pierwotnej danej filozofii” i „rzeczywistości radykalnej”, czyli tego, co dane jest w sposób całkowicie pewny, niepowątpiewalny – swoistego „absolutu filozofii”. Tym czymś okaże się „nasze życie” jako odpowiednik kartezjańskiego *cogito*. Nie znaczy to jednak, by w tym momencie hiszpański filozof po prostu opierał się bezkrytycznie na programie i metodzie Kartezjusza. Zasada kartezjańska jest dla niego metodą uniwersalną, ponieważ w najwyższym stopniu odpowiada ideałowi filozofii jako takiej. Ortega y Gasset uznaje bowiem dość ryzykowne, być może, przekonanie, iż coś takiego, jak powszechny sens filozofii, da się w ogóle określić. Na swoje usprawiedliwienie ma tylko to, iż jest to definicja na tyle ogólna i tolerancyjna, że przy całkowicie wstępnym podejściu wszyscy w zasadzie powinni się z nią zgodzić, przy czym on sam zamierza z niej, właśnie jako takiej – najogólniejszej, wyciągnąć jak najsakrajniejsze, ale zarazem i jak najbardziej jednoznaczne konsekwencje.

Definicja ta mówi krótko: *filozofia to poznanie wszystkiego, co jest*⁸. Jej sens wyczerpuje się całkowicie właśnie w owej ogólności, uniwersalności czy totalności jej zamierzenia. Dlatego Ortega y Gasset nazywa filozofię często „duchowym heroizmem”. Ogólność ta, zastępowana często słowami: „całość”, „wszystko” bądź „uniwersum”, stanowi jej jedyny rzeczywisty problem i wyzwanie. Zarazem nadaje jej wyjątkowo radykalny sens i decyduje o jej bezałożeniowości i nieuwarunkowanym charakterze. Cechy te wyodrębniają także filozofię spośród wszystkich poznawczych i teoretycznych zajęć człowieka, np. zdecydowanie odróżniają ją od nauki. Nauka jest zawsze podejściem cząstkowym, gdyż wybiera pewien fragment rzeczywistości (którą tylko przez nieporozumienie nazywa jeszcze „uniwersum”), określa najpierw jego ogólny profil i podchodząc z zawsze ograniczoną metodą – zagłębia się

⁸ Zob. J. Ortega y Gasset, *Was ist...*, s. 58 i nast.

w jego strukturze. Takie podejście w filozofii jest nie do zaakceptowania, dlatego filozofia, podkreśla Ortega y Gasset, nie może być nauką. Wynika to z jej swoistego przedmiotu, którym jest „wszystko”; lub więcej nawet: przedmiotu, który nie wiadomo na jakiej zasadzie może jeszcze w ogóle być nazywany „przedmiotem” – chyba tylko jako „przedmiot myśli”, a i to za wiele. Jak pisze hiszpański filozof – „‘Uniwersum’ to słowo ogromne i monolityczne, które niczym szeroka i niewyraźna gestykulacja raczej skrywa, niż wyraża owo ściśle pojęcie: wszystko, co jest [...] ponieważ, kiedy rozważamy pojęcie ‘wszystko, co jest’, nie wiemy, czym miałyby być to, co jest; jedyne, co myślimy, jest pojęciem negatywnym, ową negacją tego, co byłoby tylko częścią, kawałkiem, fragmentem”⁹.

Wątpienie

„Wszystko”, jedyny prawdziwy problem filozofii, to zatem coś, czego pozytywna treść pozostaje dla nas zupełnie nieznaną. Dlatego filozofia z samej definicji, twierdzi Ortega y Gasset, jawi się jako absolutna niewiedza i wątpienie. To nie przypadek, zauważa, że nie kogoś innego, ale właśnie Sokratesa stawiamy najczęściej jako wzór filozofa: chodzi oczywiście o jego świadomość niewiedzy, od której zaczynała się, ale i zarazem na której kończyła się dla niego filozofia. Lecz, jak się zdaje, w jeszcze większym stopniu ideałowi filozofa, w mniemaniu Ortegi y Gasset, odpowiadała postać Kartezjusza, który jako pierwszy udowodnił, iż wątpienie nie jest wyłącznie czymś przypadkowym dla filozofii, że nie jest jedynie jej przygodą, czymś, co się jej kiedyś tylko przydarzyło. Wątpienie, podkreśla autor *Buntu mas*, należy do samej istoty filozofowania, a wynika to z jej totalnego i radykalnego zamierzenia poznania „wszystkiego, co jest”. Zasługa Kartezjusza polega nie tylko na tym, że uczynił z wątpienia najzupełniej świadomą i przemyślaną metodę filozofii, a następnie – że próbował ją konsekwentnie re-

⁹ J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?*, przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jan-cewicz, Warszawa 1992, s. 158. Cytowane zdanie jest częścią jedyne-go, zaledwie dwu-stronicowego, tłumaczonego na język polski fragmentu książki *Czym jest filozofia?*

alizować. Wątpienie, które dla Sokratesa, by tak rzec, było „wszystkim”, u Kartezjusza stanowi tylko drugą stronę pewności, tym samym ukazuje swój szerszy kontekst, który dla Ortegi y Gasset – i dla Kartezjusza, jak sądził – miał podstawowe znaczenie. W ten sposób wskazuje ono bowiem na egzystencjalne czy, szerzej, antropologiczne tło filozofowania. Potrzeba pewności, dla której wątpienie jest tylko dopełnieniem, wyrasta z najwyższej konieczności człowieka jako istoty zanurzonej w świecie, w którym nic nie jest trwale¹⁰. Przede wszystkim zaś nie ma czegoś takiego, jak sama „natura” ludzka. Człowiek jest bowiem, według Ortegi y Gasset, istotą naznaczoną brakiem, jest bytem, który nie ma „natury”, a jedynie – „historię”¹¹. Jego „istotą”, substancją – jest zmienność. Filozofia oznacza zatem postulat – realizowany na drodze powszechnego wątpienia – poszukiwania tego, co „jest”, tego, co niepowątpiewalne – owej „rzeczywistości radykalnej”. A tym czymś, jak zaznacza Ortega y Gasset najzupełniej podobnie jak Sartre, może się okazać wyłącznie nasza własna egzystencja czy „nasze życie”. „Rozczarowanie człowieka wywołane utratą wiary w pewną postać rzeczywistości, do której był przywiązany, sprawia, że na plan pierwszy wysuwa się i odsłania ta postać rzeczywistości, która się ostała i której nie poświęcono dotychczas dostatecznej uwagi. [...] jest on zmuszony zrobić krok w jedynym, jaki mu pozostał, kierunku: ku przepelnionemu rozczarowaniem życiu. Z tego powodu w obecnych czasach poczyną się odsłaniać potężna rzeczywistość, którą jest życie jako takie [...] i która posiada w konsekwencji bardziej radykalną realność niż jakikolwiek świat stworzony przez intelekt. Skłonność, którą odnajdujemy zatem w sobie, nazwać by można ‘kartezjanizmem życia’ [...]”¹².

¹⁰ Rolę antropologicznych czy egzystencjalnych przesłanek zasady pewności oraz jej decydującego wpływu na taką ideę filozofii hiszpański filozof podkreśla m. in. w krótkim tekście pt. *These eines philosophischen Systems* („Zeitschrift für Philosoph. Forschung”, nr XIX, s. 688-692).

¹¹ Zob. J. Ortega y Gasset, *Dzieje jako system*, w: J. Ortega y Gasset, *Po co...*, s. 197. Nie ma wątpliwości, że taka definicja bytu ludzkiego wykazuje najwyższą zbieżność z definicją podaną wcześniej przez innego przedstawiciela „filozofii życia” – Diltheya. Hiszpański autor uważał Diltheya za najważniejszego filozofa przełomu XIX i XX wieku.

¹² *Ibidem*, s. 202.

Filozofia jest zatem dla Ortegi y Gasseta niczym innym, jak odkryciem bezwzględności faktu naszej samotności i heroiczną próbą sprośnięcia temu. Jest skierowanym do nas bezwzględnym nakazem powrotu do siebie samych. „W autentycznej rzeczywistości życia ludzkiego zawarty jest obowiązek częstego wycofywania się do samotnej głębi samego siebie. Ów odwrót [...] określa się słowem pretensjonalnym, śmiesznym i wiodącym do błędów jako *filozofię*. Filozofia to odwrót, *anabasis*, dokonanie obrachunków z samym sobą w przerażającej nagości swojej wobec siebie samego”¹³. Radykalne wątpliwość ma pozwolić oddzielić podmiot od wszystkiego, co nie jest nim samym. Reszta, która pozostaje po drugiej stronie, może być dla niego tylko tłem czy horyzontem, zawsze obcym i „zewnętrznym”, także zawsze „wątpliwym” w stosunku do tego, czym w swej absolutnej pewności jest on sam dla siebie. Łatwo zauważyć, że jest to jak najbardziej kartezjańska perspektywa, sytuacja kartezjańskiego *cogito*, wyrażająca sens nowożytnego paradygmatu filozofii, będącego wynikiem przełomu kartezjańskiego. Tym niemniej dla Ortegi y Gasseta jest on tożsamy z sensem filozofii jako takiej. Filozofia, jak przypomina, jest miłością i podążaniem. Filozoficzna tęsknota ku niepoznawalnej i nieokreślonej „całości”, tęsknota, którą człowiek kieruje – jak mówią słowa psalmu – „z głębokości samotności swojej”, w obliczu nieosiągalności nieskończonego celu, jest w stanie zaoferować tylko jedno: powrót do samego siebie i odkrycie przerażającego faktu bezwarunkowości naszej egzystencji. Przy całej odmienności od myślenia filozoficznego, z czego hiszpański filozof oczywiście zdaje sobie sprawę, wiele jest tu elementów przypominających myślenie mistyczne. Tym bardziej nie powinien dziwić fakt, iż filozofia kartezjańska ma dla niektórych sens wyraźnie podobny do nawrócenia religijnego. Tak sądził m. in. Husserl, natomiast francuski badacz myśli Kartezjusza, F. Alquié, pisze: „A więc to wyłącznie w *Medytacjach* dokonuje się zerwanie z wszelkim spontanicznym nastawieniem świadomości, a postępowanie Kartezjusza przywodzi tu raczej na myśl krok religijnej natury, w którym człowiek rozumiejąc, że codzienne zachowanie, techniczne i praktyczne, stanowiące jego życie, nie wy-

¹³ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 437.

czerpuje jego własnego bytu, przeciwstawia Światu przedmiotów inny Świat, w którym się zagłębia i który już jakoś określa”¹⁴. Należy dodać, że zawarta w książce Alquié interpretacja jak najbardziej potwierdza możliwość egzystencjalnego odczytania myśli Kartezjusza, ukazując jej podobny sens do tego, jaki otrzymuje ona w ramach Ortegańskiej „filozofii życia”.

Absolutna dana filozofii

W książce *Czym jest filozofia?* zagadnienie filozoficznego uniwersum („wszystko”) i problem jego poznawczego uchwycenia Ortega y Gasset ukazuje jeszcze od innej strony. Uniwersum stanowi „całość”, w której czysto teoretycznie możemy rozróżnić trzy rodzaje rzeczy: takie, które być może istnieją, ale my nic o nich nie wiemy; takie, które błędnie uważamy za istniejące; i wreszcie takie, o których z całą pewnością możemy powiedzieć, że są¹⁵. Radykalnie nastawiona filozofia poszukująca wiedzy całkowicie niepowątpiewalnej, jako swój punkt wyjścia i ową „pierwotną daną” może przyjąć wyłącznie te ostatnie, tzn. te, które istnieją, a my wiemy o tym z absolutną pewnością. Kryterium takiego rozstrzygnięcia opiera się na uznaniu relacji pomiędzy poznaniem a tym, co jest, za relację podstawową, co jest oczywiście rezultatem kartezjańskiej zasady pewności jako ideału filozofii. W interpretacji Ortegi y Gasset wymóg ten przybierze ostatecznie kształt nawiązujący do znanej skądinąd zasady *esse est percipi*, to znaczy, że ideał absolutnego poznania będzie spełniony tylko w sytuacji, gdy istnienie czegoś i jego bycie poznawanym będą tożsame. Nie idzie tu tylko o jeszcze jedną interpretację słynnej maksymy Berkeleya, ale o problem w ogóle istotny dla całej pokartezjańskiej myśli nowożytnej, w tym, między innymi, dla nowożytnego pojęcia Absolutu, który musi od teraz zawierać w sobie także element absolutnego poznania. Kartezjusz ogranicza się jeszcze do stwierdzenia, że znamiona Absolutu nosi coś, co jest zarazem Substancją we właściwym sensie, czyli rzeczą, która do swego ist-

¹⁴ F. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 66.

¹⁵ Zob. J. Ortega y Gasset, *Was ist...*, s. 134, 137.

nienia nie potrzebuje żadnej innej rzeczy – a tą jest tylko Bóg. Spinoza, być może nieco lepiej trafiając w głębszy sens myślenia nowożytnego, dodaje, iż Substancją jest rzecz, która nie tylko nie potrzebuje niczego innego do swego istnienia, ale która zarazem pojmowana jest sama przez się. Spinoza wzbogaca tę definicję o element pojmowania, który można rozumieć także jako moment samopoznawania. Kulminacją rozwoju tego pojęcia w kierunku samoświadomości czy samowiedzy będzie oczywiście Heglowski Duch Absolutny. Niestety, wszystko to zanadto przypomina jeszcze Arystotelesowski Absolut, Substancję, której najwyższą czynnością jest również poznawanie samej siebie. Dlatego Ortega y Gasset podkreśla ograniczenia filozofii nowożytnej w tym względzie. Jest ona, jego zdaniem, wciąż jeszcze arystotelesowska, przeniknięta myśleniem „realistycznym”, nie potrafi obyc się bez pojęcia substancji; dlatego jej Absolut wciąż przybierał formę substancjalną. Kartezjusz otworzył możliwość nowego ujęcia Absolutu filozofii – niesubstancjalnego. Trudno powiedzieć, by zrealizował ją konsekwentnie, ale jeszcze gorzej postąpili z tym jego następcy. Absolutem filozofii, podkreśla Ortega y Gasset, rzeczywiście może być tylko *cogito*, myślenie, ale wszystkie jego substancjalistyczne interpretacje tylko przekłamywały jego nowatorski sens, gubiąc samą istotę kartezjańskiego (a raczej tego, co się w nim potencjalnie kryło) przełomu. „Błędem Kartezjusza i rycerzy ducha było niedoprowadzenie do końca reformy filozofii i zastosowanie do nowej rzeczywistości, do owych *pensée* [fr. – myśl], *Geist* [niem. – duch], które usiłował ustanowić, ni mniej, ni więcej, tylko przestarzałej doktryny bytu”¹⁶. Dlatego *cogito* należy odkryć ponownie, jeszcze raz wstępując na drogę Kartezjusza, który także, jak widać, nie do końca zdawał sobie sprawę z wszystkich możliwości swego odkrycia. Mimo że uznał fakt myślenia, *cogito* za rzecz w najwyższym stopniu pewną, w czym nie mogła ani zaszkodzić, ani pomóc prawdomówność bądź złośliwość Boga – rzecz drugorzędna w tym momencie, nie odważył się przecież zatrzymać do końca na tym odkryciu i nie kontynuować następnie swej myśli bez choćby tylko „pojęcia Boga”. Autor *Medytacji* nie użył nigdy określenia „absolutny” na oznaczenie rzeczywistości, którą

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Po co...*, s. 185.

odkrył w postaci *cogito*, w niepowątpiewalnym fakcie myślenia – jak zrobią to później chociażby Brentano, Husserl czy Ortega y Gasset¹⁷.

Metodyczne wątplenie, które ma doprowadzić Ortegę y Gasseta do odkrycia prawdy *cogito* jako filozoficznego absolutu, także przypomina metodę kartezjańską. Całą wiedzę, o wartości której można wątpić, hiszpański filozof dzieli na dwie główne sfery: potoczne, naturalne doświadczenie i poznanie naukowe. Przeciwno temu pierwszemu, podobnie jak Kartezjusz, wysuwa argument o braku realnej i wyraźnej różnicy pomiędzy snem a jawą, pomiędzy rzeczywistością a halucynacją. Wiedza naukowa natomiast nie daje pewności, ponieważ odwołuje się do pojęć i kategorii, które w istocie nie poddają się faktycznej weryfikacji, gdyż nie tylko w codziennym życiu dla zwykłego człowieka, ale także dla naukowca, poza jego przekonaniem, nie są to rzeczy bezpośrednio doświadczane. Właśnie brak owej bezpośredniości doświadczenia decyduje o tym, że nie spełniają filozoficznego postulatu absolutnego poznania. Taki sens mają, jego zdaniem, m. in. atomy, elektrony, siły, które jako wytwory naukowej wyobraźni niewiele różnią się od uznawanych również kiedyś za rzeczywiste gryfów, chimer czy jednorożców¹⁸. Ortega y Gasset nie wspomina wprawdzie w tym momencie o matematyce (robi to gdzie indziej), która dla Kartezjusza była symbolem wątpliwej wiedzy naukowej, ale ostatecznie rezultat obu poszukiwań będzie identyczny. Jediną rzeczą, na której zatrzymuje się nasze wątplenie jako na niezbitym fakcie, jest myślenie, *cogito*, a dokładniej – to, że myślę¹⁹. Wszystko, o czym tylko mogę myśleć, może być wątpliwe,

¹⁷ Husserl mówi na ten temat kilkakrotnie np. w swoich *Ideach I* (zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 146 i nast.). Ale może bardziej interesujący jest przykład Brentana, ze względu na najprawdopodobniej metafizyczne, arystotelesowskie lub jeszcze bardziej tomistyczne inspiracje jego poglądu w tej kwestii: „U Brentana w odniesieniu do świadomości ludzkiej utożsamienie istoty i istnienia mieści się w przyjętym przez niego twierdzeniu, że każdy akt psychiczny jest świadomy. Tak więc tomistyczną charakterystykę bytu boskiego odnosiłby on do świadomości ludzkiej. W jednym i drugim wypadku utożsamienie istoty z istnieniem stanowi podstawę charakterystyki jednoosobnego poznania jako absolutnego” (S. Sarnowski, *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*, Warszawa 1985, s. 187).

¹⁸ Zob. J. Ortega y Gasset, *Was ist...*, s. 137-144.

¹⁹ *Ibidem*, s. 145 i nast.

ale nie mogę wątpić w to, że myślę. Przy okazji hiszpański autor demaskuje jedną z najczęstszych pomyłek, jaką popełniają w tym miejscu interpretatorzy *Medytacji*, kiedy to przekonanie o *niemożliwości wątpienia w to, że się wątpi* uznają za moment przełomowy dla metodycznego sceptycyzmu Kartezjusza. Gdyby mieli rację, to Kartezjusz, twierdzi Ortega y Gasset, byłby twórcą jednego z największych truizmów. Jego odkrycie polega tak naprawdę na stwierdzeniu niepodważalności faktu myślenia, którego wątpienie jest tylko jedną z postaci. Zresztą, wbrew temu, co się na ogół sądzi, „myślenie” ma tu o wiele szerszy sens, niż tylko intelektualna czynność czy „rozum”; obejmuje także m.in. wolę, wyobrażenie i czucie, jak zaznacza wielokrotnie Kartezjusz, czyli wszelkie przeżywane czynności, o ile tylko jest się ich bezpośrednio świadomym i pewnym. Ta szeroka treść, jaką z pewnością myślenie posiada w *Medytacjach*, pozwoli hiszpańskiemu filozofowi rozwinąć jego znaczenie w bardzo interesującą interpretację, nie aż tak odległą od intuicji Kartezjańskiej.

Interesujące jest to, jak Ortega y Gasset uzasadnia absolutny charakter myślenia. Myślenie spełnia wymóg stawiany przez radykalnie pojętą filozofię, dla której Absolutem jest to, czego bycie poznawanym i istnienie są tożsame. „O żadnej innej rzeczy nie można powiedzieć, iż wystarczy bym ją tylko pomyślał, aby ona także zarazem istniała [...] w przypadku wszystkich innych rzeczy ich istnienie i fakt, że ja je myślę różnią się – dlatego są one zawsze problemem, nigdy daną. Natomiast do istnienia mojego myślenia wystarczy bym myślał, że myślę. Tu myślenie i istnienie są jednym i tym samym”²⁰. Ta bezwarunkowa pewność myślenia bierze się z faktu, iż byt myślenia „nie polega na niczym innym, jak tylko na ‘byciu danym’, ponieważ jest czystą prezentacją, samym ukazywaniem się, czystym zjawianiem mi się”²¹. Myślenie, zdaniem hiszpańskiego filozofa, ukazuje się jako to, czym jest samo w sobie, a w tym samoukazywaniu się wyczerpuje się jego istnienie. Dlatego jest ono Absolutem, oczywiście dla filozofii, której zasadę określa idea kartezjańska. Jest ono poszukiwaną zgodnie z tym projek-

²⁰ Ibidem, s. 152.

²¹ Ibidem, s. 148.

tem tzw. „filozoficzną daną pierwotną” czy „rzeczywistością radykalną”. Dzięki temu odkryciu, jak pisze Ortega y Gasset, Kartezjusz, niby wielki mur chiński, dzieli całe dzieje filozofii na dwie części.

Krytyka filozofii substancjalistycznej

Absolutna pewność *cogito*, jak wiadomo, nie wystarczyła Kartezjuszowi. Pomimo uznania myślenia za fakt o fundamentalnym znaczeniu, za punkt archimedesowy, odczuwał on nieodpartą potrzebę pójścia dalej, niejako w głąb, i odszukania dla myślenia jakiejś podstawy, metafizycznego oparcia. *Cogito* nie było dla niego substancją i może właśnie dlatego dążył do wskazania czegoś w tym rodzaju, znajdując to ostatecznie w wielce problematycznym pojęciu *res cogitans*. W miejscu wielkiego odkrycia *cogito* zaczęła się teraz „rozpychać” myśląca substancja, dusza, Ja, później nazwane też podmiotem. I to – według Ortegi y Gasset, który bardzo uważnie analizuje ten moment – było zdecydowanie najgorszym posunięciem Kartezjusza. Odkrył zupełnie wspinałą rzecz, niczym nowy ład – rzeczywistość myślenia jako fakt najpewniejszy w świecie, zarazem ogromny swym obszarem i treścią, i dotychczas nierozpoznany. Lecz zrobił rzecz najlepiej znaną filozofom klasycznym: zamiast go opisać i poddać analizie – opuścił go, by poszukać jego metafizycznej, substancjalnej podstawy, jego „przyczyny” – owej rzeczy myślącej. Przywiązanie do tradycyjnej, substancjalistycznej filozofii nie pozwoliło mu na pełne wykorzystanie swego odkrycia. W zasadzie cała filozofia nowożytna, twierdzi Ortega y Gasset, nie wyzwoлиła się jeszcze z myślenia tego rodzaju. Dlatego jej idealizm jest tak naprawdę konsekwencją zastosowania starej (starożytnej i średniowiecznej) kategorii substancji do w istocie zupełnie odmiennych i niemożliwych do właściwego uchwycenia w dawnych strukturach propozycji zawartych w *Medytacjach*. Idealizm, gdzie zawsze pojawia się jakaś „myśląca substancja” jako jedyna rzecz naprawdę istniejąca – co sprawia tyle kłopotu tym, którzy mimo wszystko wierzą jeszcze w istnienie realnego świata poza nią – ten idealizm jest dla hiszpańskiego filozofa tylko nieudaną próbą kompromisu pomiędzy filozofią „starożytną” i no-

wożytną. Idealistyczna tożsamość nowożytności całkowicie wspiera się na dawnym myśleniu metafizycznym, jest jego karykaturą. Taki idealizm, twierdzi Ortega y Gasset, jest jeszcze po prostu realizmem, dlatego zawiera w sobie tyle sprzeczności i paradoksów. Hiszpański autor formułuje przy tej okazji bardzo interesującą teorię na temat charakterystycznego dla filozofii nowożytnej dualizmu. Jego zdaniem, rzeczywistości dualizm nie wyraża się w opozycjach: idealizm-realizm, myśl-materia czy dusza-ciało, lecz dotyczy dwu interpretacji kartezjańskiego *cogito* – substancjalistycznej i niesubstancjalistycznej. Z punktu widzenia tego ostatniego sporu trzy wymienione na początku opozycje są w tej sytuacji całkowicie pozorne, ponieważ wszystkie ich człony leżą po jednej stronie – należą do jego substancjalistycznej formuły. Filozofia nowożytna nie jest więc w prostym sensie wynikiem kartezjańskiego przełomu, jak się powszechnie sądzi, lecz stanowi nieustanny, wciąż aktualny spór o jego właściwe znaczenie. W tym jedynym naprawdę istotnym i rzeczywistym sporze, ponad konfliktem idealizmu z realizmem i jego wątpliwościami co do istnienia świata, ważny głos ma zabrać także „filozofia życia”.

Ortegańska propozycja w tej kwestii polega na całkowitym skupieniu się na jednym tylko momencie – na samej rzeczywistości „myślenia”. Ma to być zarazem wystarczający sposób na uniknięcie błędu substancjalizmu, a w konsekwencji – idealizmu. Przypomnijmy, „błąd” Kartezjusza nie polegał na potraktowaniu *cogito* jako substancji (czego zresztą nie robił), lecz na przejściu od *cogito* do jego substancjalnej podstawy w postaci *res cogitans*. Oznacza to, że powstrzymanie się od tego kroku jest najprostszym sposobem uniknięcia podobnego błędu. Dopiero teraz, pozostawiawszy substancjalny podmiot całkowicie na boku, można przystąpić do opisu i analizy „czystego” *cogito*. Trzeba też od razu zaznaczyć, że Kartezjusz ani nie traktuje „myślenia” jako substancji, ani prawdopodobnie nie ma w ogóle u niego błędnej interpretacji słynnego „Myślę” (jak już była mowa – błąd polega na czymś innym). Dlatego większość rzeczy, które Ortega y Gasset postrzega jako właściwy sens „myślenia”, znajduje się także już w *Medytacjach*; problem w tym, że Kartezjusz nie nadał im tego znaczenia, na jakie rzeczywistości zasługują.

Cogito jako „nasze życie”

Istota Ortegańskiej interpretacji „myślenia” polega na tym, by ukazać jego prawdziwe znaczenie jako zasadniczo tożsame ze znaczeniem kategorii „naszego życia”. Oznacza to, iż nie tylko ze względu na miejsce w systemie filozofii Ortegi y Gassetta pojęcie „naszego życia” ma odpowiadać pojęciu *cogito* w systemie Kartezjańskim (oba stanowią szczególną daną pierwotną, osiągniętą – jako sfera absolutnej pewności – na drodze powszechnego wątplenia, na drodze koniecznej dla filozofii o radykalnym nastawieniu), lecz o tożsamości tej ma decydować w nie mniejszym stopniu również ich treść czy zawartość. Najkrócej mówiąc, według Ortegi y Gassetta, *cogito* należy rozumieć nie jako substancję, lecz jako określoną całość doświadczenia, w którym ja współdoświadcza samego siebie zawsze wraz z otaczającym je światem, co odpowiada kategorii „naszego życia”, wyrażanej także przy pomocy definicji: *Ja jestem ja i moje okoliczności*²². „Jeśli ja, który myślę, istnieje, to istnieje także świat, o którym myślę. Dlatego radykalna rzeczywistość jest koegzystencją mnie i świata. ‘Istnieć’ oznacza w pierwszym rzędzie ‘koegzystować’ – oznacza, że spostrzegam coś, co nie jest mną, że kocham inny byt, że cierpię z powodu jakiejś rzeczy”. Hiszpański filozof kładzie duży nacisk na ów moment koegzystencji czy inaczej współdoświadczenia. Chce przez to podkreślić, iż nie chodzi tu w ogóle o żaden rewelacyjny sposób pokonania pewnych tradycyjnych dla filozofii nowożytnej problemów dotyczących możliwości poznania tzw. „świata zewnętrznego”. Idzie raczej o całkowicie nową perspektywę, abstrahującą w punkcie wyjścia od wszystkich charakterystycznych dla nowożytności problemów epistemologicznych. Tym samym jego kategoria „bycia wraz z okolicznościami” tylko powierzchownie przypomina znaną z fenomenologii czy z filozofii egzystencjalnej (Heidegger, Sartre) formułę *bycia-w-świecie*, będącą ontologiczną interpretacją zasady intencjonalności świadomości, w której filozofie te, zwłaszcza egzystencjalizm, widziały przede wszystkim sposób na wyjście z karte-

²² Definicji tej użył Ortega y Gasset po raz pierwszy już w 1914 roku w książce *Medytacje Kiszotowskie* i od tej pory definicja ta pozostała do końca chyba najważniejszym wyznacznikiem jego systemu (zob. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Hawana 1964, s. 52).

zjańskiego, jak sądziły, idealizmu czy solipsyzmu²³. Kategoria współdoświadczenia u Ortegi y Gasseta nie mówi, iż wbrew idealizmowi, a w zgodzie z realizmem, mogą doświadczać świata i tym samym, że miałyby to być dowód jego istnienia. Według Ortegi y Gasseta, nie ma w ogóle potrzeby rozwiązywania podobnych kwestii, gdyż pojawiają się one tylko wtedy, gdy przyjmiemy za punkt wyjścia idealistyczną sytuację subiektywnego podmiotu stojącego naprzeciwko czegoś, o czym nie wie, czy jest czymś zewnętrznym i realnym, czy tylko wyobrażeniem. A taka postawa zakłada pierwotność *res cogitans*, a nie – jak przyjmuje w swej interpretacji Ortega y Gasset – *cogito*. Zasada współdoświadczenia nie wskazuje w ogóle na sytuację poznawczą, ale raczej egzystencjalną, stwierdzającą po prostu jako fakt coś absolutnie pewnego: że coś widzę, coś czuję, czymś się zajmuję itp. Moje bycie w świecie lub lepiej: *bycie ze światem* opisuje ona jako integralną sytuację doświadczenia samego siebie. Tym samym hiszpański filozof traktuje tę zasadę jako sposób przezwyciężenia niedorzecznego solipsyzmu: „A zatem owa rzeczywistość pierwotna i rdzenna – moje życie – jest tak mało ‘egoistyczna’, tak odległa od ‘solipsyzmu’, że z istoty swej stanowi teren otwarty, scenę, na której wszelka inna rzeczywistość może się jawić i święcić swoją epifanię”²⁴. Zawsze, kiedy myślę o sobie, myślę już jakoś o tym, co mi się przydarza, co się ze mną dzieje, co robię, co czuję. We wszystkich tych doświadczeniach obecne są rzeczy i sprawy, których istnienia jestem równie pewien jak samego siebie; wszystkie wchodzi w skład całości nazywanej „moim życiem” lub krócej – *cogito*, „myśleniem”. Pojmowanie siebie bez nich albo ich beze mnie jest abstrahowaniem od pierwotnej całości, którą stanowimy wspólnie. Dlatego

²³ Kilka słów wyjaśnienia wymaga złożony stosunek Sartre’a do Kartezjusza. W *Bycie i nicości* Sartre stara się jeszcze określić swoje stanowisko jako wyraźnie antyidealistyczne, wskazując mimo wszystko na filozofie Kartezjusza i Husserla jako źródło błędu idealizmu. Lecz później, w wykładzie *Egzystencjalizm jest humanizmem*, uznaje z całym przekonaniem, iż prawda może mieć tylko jeden punkt wyjścia: myślę, więc jestem (Zob. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 59). Ponadto jedno z najlepszych przedstawień podstawowej dla jego egzystencjalizmu kategorii wolności daje on w eseju pod znaczącym tytułem *Wolność kartezjańska* (przeł. polski w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, t. 2, przeł. I. Tarłowska, Warszawa 1965).

²⁴ J. Ortega y Gasset, *Bunt...*, s. 365.

hiszpański filozof nazywa to również współegzystencją. Nie znaczy to, bym ja był tożsamy z moimi „okolicznościami”; bym nie umiał siebie od nich odróżnić czy „składał się” z nich (jak *ego* jako wiązka wrażeń u Hume’a). Wręcz przeciwnie – czysto teoretyczna próba dokonania abstrahującego rozdziału w ramach pierwotnej całości „mojego życia” na to, co stanowi mnie samego jako zasadę podmiotowości i na to, czym są tzw. „moje okoliczności”, będzie następnym krokiem i bodaj najważniejszym, egzystencjalnym zadaniem filozoficznego myślenia. Lecz zanim to nastąpi, trzeba dobrze i jednoznacznie uchwycić fenomen całości tego, czym jest owa „rzeczywistość radykalna” czy „pierwotna”, którą hiszpański filozof pojmuje jako pełną i właściwą treść kartezjańskiego *cogito*.

W interpretacji Ortegi y Gasseta metafizyczny status tego, co stanowi tu dziedzinę owych „okoliczności” czy „świata” jest w najwyższym stopniu neutralny i najbardziej przypomina status fenomenu z transcendentalnej fenomenologii Husserla, czyli jest to *coś, co się zjawia jako to, co się zjawia*²⁵ (istnienie „myślenia” wyczerpuje się w samym jego ukazywaniu się – zauważył hiszpański filozof)²⁶. „Świat” jest tu po prostu sferą wszelkiego doświadczenia (a dokładniej współdoświadczenia), niezależnie od tego, czy treść tego doświadczenia „istnieje” w tradycyjnie metafizycznym sensie, czy też nie. Na etapie metodycznego wątpienia można było przyjąć, iż nie istnieje wyraźna różnica pomiędzy rzeczami spostrzeganymi na jawie a tymi ze snu, co miało podważać wartość posiadanej przez nas wiedzy na ich temat. Teraz, opierając się

²⁵ Jeszcze w *Kryzysie* Husserl następująco i – co ważniejsze – po kartezjańsku określa moment absolutnej oczywistości: „*ego-cogito-cogitata-qua-cogitata*” (E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 74).

²⁶ O atrakcyjności i sile tej teorii może świadczyć fakt, iż zaakceptowali ją z całym przekonaniem także uczniowie Ortegi y Gasset, w tym m.in. chyba najwybitniejszy z nich, J. Marias. „Marias określa rzeczywistość jako *to, z czym się spotykam i tak jak to spotykam*. Jest to określenie zbliżone do definicji rzeczywistości funkcjonującej w fenomenologii Husserla. Cytowana definicja jest rozległa i tolerancyjna, nie odróżnia bowiem na przykład rzeczywistości obiektywnej od subiektywnej czy rzeczywistości snu, fantazji od rzeczywistości jawy. Taki podział tutaj nie istnieje. Warunkiem wystarczającym do uznania czegokolwiek za rzeczywistość jest zjawienie się tego czegoś podmiotowi” (M. Jagłowski, *Filozofia racjonalizmu Juliana Mariasa*, Olsztyn 1998, s. 80).

na bezwzględny fakt „myślenia” (jako zasady współdoświadczania czy koegzystencji), wiemy dodatkowo, iż różnica ta jest w istocie obojętna. Powiedzenie o świecie, którego doświadczamy, iż oprócz tego, że go właśnie doświadczamy, jest on jeszcze ponadto jakimś „realnym światem” (że istnieje), zupełnie niczego nie wnosi. Tak czy inaczej jest on nie tylko jedyną rzeczywistością, którą znamy, ale też jedyną, o której możemy powiedzieć, iż jest ona naprawdę „naszym światem”, w dodatku danym w sposób absolutny jako „rzeczywistość radykalna”. Taki sens wynika z uświadomienia sobie faktu nieredukowalności *cogito* jako rzeczywistości tożsamej z treścią zawartą w kategorii „naszego życia”. Odpowiada to Kartezjańskiemu przekonaniu z *Medytacji*, że w ramach absolutnej pewności *cogito* w takim samym stopniu jest się pewnym swego istnienia, jak i spostrzegania rzeczy, o ile tylko widzi się je jasno i wyraźnie. Najczęściej fakt ten uchodzi ogólnej uwadze – jest to bowiem dla Kartezjusza rzecz oczywista, lecz nie najważniejsza – ale taki jest w istocie jego pogląd w tej sprawie. Oczywiście rzecz ta wygląda inaczej tam, gdzie autor *Medytacji* zamiast o niepowątpiewalności „całego”, by tak rzec, *cogito* mówi tylko o pewności swego istnienia jako rzeczy myślącej i wątpliwościach co do spostrzeganych przedmiotów, czyli tzw. rzeczywistości zewnętrznej. Ale ten moment, przypomnijmy, już wcześniej uznany został za „błędne posunięcie” Kartezjusza i w zasadzie należy go pominąć. Tym niemniej zawsze tam, gdzie mówi on o fakcie samego doświadczania wszelkich rzeczy w ramach całkowitej pewności tego, że „Myśli”, uznaje on również niepowątpiewalność spostrzeganej („myślanej”) rzeczywistości, o ile tylko bierze się ją w granicach tego spostrzegania, czyli nie w sensie potocznym, lecz w perspektywie, którą umożliwiła dopiero filozoficzna metoda pojmowania naszego stosunku do wiedzy jako wiedzy. Wystarczy przypomnieć jego znane rozróżnienie na przedstawienia i sądy²⁷. Przedstawienia, nazywane też przez Kartezjusza ideami, są różnymi odmianami „myślenia” i rozważane same w sobie nie mogą być fałszywe. Na przykład to, iż coś widzimy, czegoś chcemy lub coś odczuwamy, niezależnie od tego,

²⁷ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 48.

czy byłyby tylko snem i halucynacją, czy jawą, jako takie nigdy nie jest fałszywe – to po prostu „jest”, i jest tożsame z absolutną pewnością *cogito*. Natomiast sąd wyrażający jakiś stan rzeczy ujęty w zdanie może być tak prawdziwy, jak i fałszywy, w zależności od tego, czy się mylimy i sąd ten nie jest zgodny z rzeczywistością, czy przeciwnie. Rzeczywistość „myślenia” obejmuje zatem czy też rozgrywa się na poziomie tego pierwszego – jest ona niewątpliwa tak jak pewne jest to, że się coś spotrząga.

Wszystko byłoby dobrze, gdyby Kartezjusz trzymał się do końca rozróżnienia na przedstawienia i sądy, i nie pytał o prawdziwość tych pierwszych. Nie wprowadziłby tym samym problemu tzw. rzeczywistości zewnętrznej (w stosunku do przedstawień), które to zagadnienie, pod postacią dualizmu poznania i bytu w sobie, zdominowało i „zepsuło” myśl nowożytną, odsuwając w zapomnienie fakt o wiele istotniejszy, jakim jest absolutna pewność przeżycia i danego w nim intencjonalnie świata. Fakt ten odkryje na nowo Brentano, czym da m.in. impuls do powstania fenomenologii. Jak się jednak okaże za sprawą Husserla, powrót do Kartezjusza będzie niejako oczywisty: „nie można niefrasobliwie pomijać tego oto faktu, który zauważył zresztą także Descartes: *epoche* wobec świata nie zmienia niczego w tym, że doświadczenie jest doświadczeniem świata, a jakkolwiek świadomość jest świadomością świata”²⁸. Chociaż to zdecydowanie antyidealistyczne (co nie znaczy od razu, że realistyczne) stwierdzenie Husserla bardzo korzystnie ukazuje myśl Kartezjańską, to zapewne w samych pismach Kartezjusza rzecz nie zawsze wygląda tak jednoznacznie. Ortega y Gasset bardziej krytycznie ocenia ten wątek *Medytacji*, a zawierające się tam ewentualnie pozytywne strony widzi raczej w możliwościach interpretacji niż w rzeczywistych zasługach samego Kartezjusza²⁹. Inną i w tym momencie

²⁸ Fragment ten pochodzi z *Wykładów Paryskich* Husserla (z 1929 roku), pierwotnej wersji poprawionych i wydanych później jako *Medytacje kartezjańskie*. Przekład polski w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, przeł. M. Skwieciński, Warszawa 1965, t. 1, s. 312-313.

²⁹ O tym, że takie nieidealistyczne interpretacje kartezjanizmu są jak najbardziej możliwe, przekonuje mało znany, ale bardzo interesujący przypadek J. J. Rousseau. W jego *Wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego*, którego struktura i treść przypominają częściowo Kartezjańskie *Medytacje* lub *Rozprawę*, znajdujemy następującą myśl: „nie tylko ja istnieję, lecz są także inne byty, mianowicie przedmioty moich doznań zmysło-

nierozstrzygniętą kwestią niech pozostanie to, czy ta ocena jest zasłużenie tak krytyczna.

O zbliżeniu Kartezjańskiego „Myślę” do pojęcia „naszego życia” decyduje również przypomniany przez hiszpańskiego filozofa (a także przez Husserla) fakt, iż „Myślę” nie odnosi się u Kartezjusza wyłącznie do czynności czysto intelektualnej, ale obejmuje cały szereg przeżywanym zjawisk – a w zasadzie wszystkie składające się na całość naszego życia – o ile tylko jest się ich bezpośrednio świadomym. Są to zatem nie tylko myślenie jako takie czy „rozum” (*ratio*), jak się zwykło sądzić, ale także wszelkie spostrzeżenia, akty woli, uczucia i percepcje. Niejako na potwierdzenie tego przekonania – i w odpowiedzi na znane obiekcje (Hobbes), z jakimi spotkały się jego *Medytacje* – w *Zasadach filozofii* Kartezjusz włączy tu nawet czynność chodzenia („chodzę, więc jestem”), o ile tylko jest się przytomnym tego faktu. Spokojnie dodaje przy tym, iż byłoby to prawdziwe nawet wówczas, gdybyśmy w ogóle nie mieli ciała, ponieważ absolutna pewność wszelkiej treści *cogito* (w tym m. in. „chodzenia”) zależy nie od kwestii realności bądź nierealności fizycznego świata, lecz wyłącznie od naszego świadomego doświadczenia rzeczywistości. O różnorodności czy złożoności przejawów życia *cogito* świadczy także fakt, iż Kartezjusz opisuje *res cogitans*, wskazując zawsze na cały szereg czynności. Pisze m. in., iż „Jest to rzecz, która wątpi, pojmuję, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”³⁰. Można też zauważyć, iż ma on przy tym co najmniej duże kłopoty z pozytywnym określeniem, czym jest sama rzecz myśląca lub podmiot, jeśli odejmiemy od niego wszystkie jego czynności. Potrafi jedynie powiedzieć, iż jest to rzecz, „która wątpi, pojmuję...” itd., tak jakby ona sama, bez tych określeń, tzn. poza szerszą całością „myślenia”, nie była możliwa do uchwycenia. Tym bardziej odpowiada to prze-

wych. I gdyby nawet te przedmioty były ideałami, niemniej byłoby prawdą, że te idee nie są mną. [...] Tym samym wszystkie spory idealistów i materialistów nie istnieją dla mnie. Ich rozróżnienie zjawiskowości i realności rzeczy są czystym urojeniem” (J. J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. J. Husarski, E. Zieliński, Warszawa 1952, t. 2, s. 93). Trudno w tym miejscu odmówić Rousseau odwagi czy wręcz „filozoficznej brawury”. Ciekawe też, ile z tego inspiracji mógł zaczerpnąć Kant, który, jak wiadomo, bardzo wysoko cenił myśl autora *Emila*.

³⁰ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 36.

konaniu Ortegi y Gasseta, iż kartezjańskie *cogito* powinno się rozumieć nie jako podmiot, lecz jako określoną całość podmiotu (ja) i jego „okoliczności”, czyli jako „nasze życie”.

Kartezjańska zasada podmiotowości jako wyzwanie dla filozofii współczesnej

Na pewno można zapytać o słuszność lub choćby tylko prawdopodobieństwo takiej interpretacji myśli Kartezjańskiej. W jakim stopniu znajduje ona uzasadnienie w tekście *Medytacji*? Nawet Ortega y Gasset nie ma w tym względzie całkowitej pewności, dlatego jego odpowiedź różni się w zależności od tego, czy dotyczy spraw ogólniejszych i zasadniczych, czy też bardziej szczegółowych. Nie ma tu także jakiejś jednolitej generalnej oceny filozofii Kartezjusza – pojawiają się zarówno słowa najwyższego uznania, jak i elementy zdecydowanie krytyczne. Nie są to zresztą sprawy w tym momencie najważniejsze. W podejściu Ortegi y Gasseta raczej nie liczy się historyczna postać filozofii Kartezjusza, lecz jej uniwersalna idea i możliwość współczesnej realizacji. Dlatego już w punkcie wyjścia problem większej lub mniejszej zgodności tego, co osiągnie się przy jej pomocy z tym, co zawierają w rzeczywistości pisma Kartezjusza (jeśli w ogóle można mówić o jakimś obiektywnym ich sensie), musiał się zaznaczyć jako w zasadzie drugorzędny. Najlepiej byłoby więc powiedzieć, że wszystko zaczyna się i kończy na interpretacji. Tym niemniej, trzeba jak najmocniej podkreślić, iż jest to jednak interpretacja odwołująca się w jak najbardziej pozytywny sposób do Kartezjusza; to jego nazwisko pozostaje wciąż jej jednoznacznym symbolem. Jeśli pozwala przy tym spojrzeć na treść *Medytacji* czy *Rozprawy* w zupełnie nowym świetle i przedstawić ich oryginalny, nieznaný dotąd sens – a tak jest z pewnością w przypadku Ortegańskiej interpretacji – to jest to tylko dodatkowa rola. Podstawowym celem jest bowiem nadanie tej filozofii aktualnego znaczenia i – by tak rzec – nowego życia. Takie podejście jest oczywiście wynikiem przeświadczenia Ortegi y Gasseta – i z pewnością nie tylko jego – iż sens nowożytnej filozofii to w zasadzie spór o kartezjanizm, o jego interpretację. Zauważa przy tym nie tylko, iż większość charakterystycz-

nych dla tego okresu problemów czy „skandali” (jak np. spór o istnienie świata) pojawiło się w wyniku kartezjańskiego przełomu, ale ponadto, że są one rezultatem jednostronnej, substancjalistycznej i w zasadzie „starożytnej” interpretacji tej myśli. Najlepszym tego świadectwem jest nowożytny idealizm, który, zdaniem hiszpańskiego filozofa, nie tylko wypacza sens i nowe możliwości tkwiące w idei kartezjańskiej, ale w ogóle kompromituje filozofię jako taką. Dlatego zadaniem filozofii współczesnej nie ma być nasilenie krytyki kartezjanizmu z powodu wszystkich jego negatywnych skutków, lecz jeszcze głębszy, bardziej radykalny powrót do jej zasad, do jej innej niż dotychczasowa i z wielu powodów korzystniejszej interpretacji. Podobną zasadę i identyczny postulat znajdujemy także w innym ważnym dla myśli XX-wiecznej odwołaniu do Kartezjusza – w neokartezjanizmie Husserla. Także jego zdaniem „błąd” Kartezjusza polega na niedokończeniu rozpoczętej w *Medytacjach* reformy filozofii, na nie dość konsekwentnym zrealizowaniu jej ideału. Błąd nowożytnej tradycji natomiast wynika z kwestii znacznie ogólniejszej – ze zignorowania faktu, a może po prostu z niezrozumienia, iż w ogóle możliwość jakiejś nowej filozofii została ukazana. Pozostaje to wciąż aktualnym problemem, zatem nie tylko historycznym, ale – jak pokazało ostatnie sto lat – problemem w najczystszy sensie filozoficznym.

Bez przesady można chyba mówić nawet o czymś takim, jak antykartezjańska tożsamość filozofii XX wieku. Przekonanie o „śmierci podmiotu” (kartezjańskiego) oraz powszechna krytyka zasady i pojęcia czystej subiektywności, być może, nadają jedność różnorodnej myśli XX-wiecznej³¹. W przeważającej części wynika to z utrwalonego przez tradycję rozumienia tzw. „kartezjańskiego podmiotu” jako substancjalnego Ja, czyli wyróżnionej ontycznie i uprzywilejowanej poznawczo części świata (a w zasadzie, zgodnie z tą interpretacją, jedynej naprawdę istniejącej rzeczy w świecie), przeciwko któremu zwraca się powszechna krytyka. Można więc zapytać, czy to XX-wieczne zakwestio-

³¹ „Jednym z prawie niekwestionowanych założeń filozofii XX wieku jest teza, że subiektywność nie należy – jak to miało miejsce wcześniej – do jej podstawowych pojęć. Co do tego istnieje zgoda między tak różnymi filozofami, jak: Habermas, Gadamer, Derrida, Lyotard, Foucault i Rorty” (M. Potępa, *Problem podmiotu w filozofii nowożytnej i postmodernistycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1999, nr 2, s. 165).

nowanie kartezjanizmu nie dokonało się w istocie już prawie trzy wieki temu, w krytyce przeprowadzonej przez Hume'a, i czy aby myśl naszych czasów wnosi do tej sprawy coś faktycznie nowego. Jest to m. in. pytanie ważne dla tożsamości najpopularniejszego dziś chyba nurtu – postmodernizmu. Wobec braku pozytywnej – swą negatywną definicję czerpie on przecież z antykartezjanizmu. Jest „filozofią” lub sposobem myślenia, dla którego obce jest wszystko, co wiąże się z kartezjańskim w istocie „modernizmem”, w szczególności to, co odwołuje się do substancjalistycznie rozumianego *cogito* – podmiotu stanowiącego metafizyczny fundament pojęcia indywidualnej Jaźni³². Hume'owską krytykę – wyrażoną formułą: Jaźń to wiązka wrażeń – zastąpiła dziś równie krytyczna wobec kartezjańskiego „modernizmu” Rorty'ańska koncepcja Jaźni jako „plątaniny przygodności”, jako językowej repliki kogoś innego lub „komentarz do wiersza”³³.

Te powroty do Hume'a mają oczywiście sens o tyle, o ile potwierdzają zasadność krytyki tego wątku filozofii Kartezjusza. Także Ortega y Gasset uzna słuszność tego postulatu. Nie da się, jego zdaniem, wykazać z absolutną pewnością i przejrzystością istnienia czegoś takiego, jak substancjalny podmiot, Ja lub – jak się tradycyjnie zwykło mówić – „dusza”. Lecz istota tej krytyki ma, według niego, polegać na czymś innym: nie może się ona zakończyć kolejnym dogmatem nowszej filozofii o nieistnieniu podmiotu. Byłoby to przysłowiowe „wylanie dziecka z kąpielą”. Sens czegoś takiego jak „podmiot” nie wyczerpuje się w możliwości bycia substancją. Dlatego powyższa krytyka jest bardzo jednostronna i ograniczona, a także zdecydowanie niesprawiedliwa wobec samej zasady podmiotowości. To ostatnie rozumie bowiem Ortega y Gasset jako zarówno czysto teoretyczną, jak i praktyczną (możliwość samobójstwa) zdolność człowieka do zanegowania swego świata, do powiedzenia rzeczywistości: „Nie”. Możliwość od-

³² „Jedną z najbardziej rzucających się w oczy wspólnych cech wystąpień postmodernistów (mam tu na myśli zbiorczo przede wszystkim J. Derridę, G. Deleuze'a i J.-F. Lyotarda) jest atak na tzw. filozofię podmiotu. Filozofia ta w ich perspektywie jest naczelną dominantą całej epoki nowożytnej („modernizmu”) [...]” (J. Migasiński, *Powrót podmiotu?*, „Przegląd Filozoficzny”, 1999, nr 2, s. 151).

³³ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996.

wrócenia się od świata i skierowanie niejako ku własnemu wnętrzu jest jedną z najbardziej wyróżniających cech bytu ludzkiego, wynikającą z jego samoświadomości i wolności. To właśnie tę zdolność, a nie jakąś substancję, można ewentualnie nazwać „podmiotem” lub lepiej „podmiotowością”. Łączy się z tym jednak u Ortegi y Gasset pewna teoretyczna komplikacja. Ponieważ zgodnie z definicją *ja jestem ja i moje okoliczności* – próba odwrócenia się od świata musi ostatecznie oznaczać jednoczesne unicestwienie mojej własnej rzeczywistości. Ale nie jest to bynajmniej zanegowanie swej podmiotowości; wręcz przeciwnie – jest to moment jej największej afirmacji. Na tym między innymi polega transcendentny charakter życia: może ono samo siebie przekroczyć. Dotyczy to w szczególności tego przypadku, kiedy nie mówimy o „życiu” jako metafizycznej kategorii o „biologicznym” rodowodzie, ale o „naszym życiu”, ludzkim, czyli o kategorii „biograficznej”, jak ją określa hiszpański filozof. Także samą filozofię Ortega y Gasset pojmuje jako w istocie tożsamą ze wskazaną zasadą podmiotowości. Według jednej z często przywoływanych przez niego definicji, będącej z pewnością jakąś trawestacją Platónskiego „filozofować to uczyć się umierać”, filozofia jest pewnego rodzaju „nie-życiem”, aktem „duchowego heroizmu”, w którym człowiek decyduje się na ryzykowną grę z rzeczywistością, zamieniając ją całą, wraz z sobą samym, w jej teoretyczną namiastkę, w widmo pojęć. Lecz zaraz wyjaśnia: „Jednakże – kto wie, czy za tym pozornym ascetyzmem i odwróceniem się od życia, jakim jest czyste myślenie, nie stoi maksimum witalności, skrywające najwyższy życiowy entuzjazm”³⁴.

To interesujące włączenie przez Ortegę y Gasset do jego „filozofii życia” elementów kartezjańskich, takich jak: podmiotowość, samoświadomość, wolność, jest dodatkowym – obok ciekawej interpretacji *cogito* – elementem wiążącym obie filozofie, a co ważniejsze – jest dalszą konsekwencją wynikającą z analizy i opisu kategorii naczelnej, owej „rzeczywistości pierwotnej”, jaką jest „nasze życie”. Jest ono bowiem nie tylko określoną całością *nas i naszego świata, podmiotu i jego*

³⁴ J. Ortega y Gasset, *Was ist...*, s.120.

„otoczenia”, ale stanowi zarazem charakterystyczną „hierarchię” czy „perspektywę”. Jest to stan swoistej „kartezyjskiej równowagi wszystkich prawd” (Alquié), gdzie ja-podmiot zajmuje jednak pozycję wyjątkową, centralną, w znacznym stopniu uprzywilejowaną, choć – trzeba podkreślić – nie jest to prymat metafizyczny, dotyczący istnienia, ale właśnie „egzystencjalny”, tzn. jako problem świadomości siebie, wolności i całkowitej odpowiedzialności. Wynika to z faktu, iż tylko ja jako podmiot mam możliwość pomyślenia własnej odrębności i możliwość zanegowania świata stanowiącego moje „okoliczności”. Lecz tkwi w tym zarazem druga, równie ważna z egzystencjalnego punktu widzenia możliwość – możliwość afirmacji tegoż świata i uczynienia go „moim światem”, „moim życiem”. Podkreślić trzeba, że na tej drugiej możliwości autorowi *Buntu mas* zależy szczególnie. I tym razem przypomina to inspirowane kartezyjzmem odkrycie Husserla: „Wszystko, co znajduję w granicach świata (*alles Weltliche*), wszelki byt przestrzenno-czasowy, istnieje ze względu na mnie, to znaczy, ze względu na mnie ma ważność czegoś obowiązującego, ma ją właśnie dlatego, że jest przeze mnie doświadczany, spostrzegany, przypominany, że w jakiś sposób o nim myślę, wydaję o nim sądy, oceniam go z punktu widzenia wartości, że go pożądam itd. Kartezjusz, jak wiadomo, określa te wszystkie czynności nazwą *cogito*”³⁵. Zarówno Husserl, jak i Ortega y Gasset, uzyskanie tego rodzaju świadomości i wzięcie całkowitej odpowiedzialności wynikającej z jej faktu traktują jako jeden z podstawowych obowiązków i zadań współczesnej filozofii. Obaj także możliwość jego spełnienia widzą w kartezyjskiej metodzie, co z pewnością wyróżnia ich stanowisko wśród szerokiej panoramy myśli XX-wiecznej.

Zgodnie z Ortegańskim – i w jego interpretacji także Kartezyjskim – rozumieniem filozofii, wszystko to mieści się w radykalnym programie filozoficznym, wyrastającym z głębokiej egzystencjalnej potrzeby podmiotu. Dlatego ostatecznie filozofia musi przybrać postać systemu, ale nie systemu w sensie racjonalistycznym, dedukcyjnym – lecz postać

³⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezyjskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 29.

„systemu egzystencji” lub szerzej „systemu życia”³⁶. System ten jest szczególnego rodzaju „perspektywą”, gdzie ja-podmiot stanowi jej centralny punkt widzenia, jedyny dla niej i nieprzekazywalny (samotność), natomiast świat jest jej horyzontem stanowiącym całość doświadczenia. Jak widać, Ortega y Gasset stara się przy pomocy oryginalnej kategorii „perspektywy”, będącej jeszcze innym określeniem „naszego życia” jako *bycia ze światem*, zastąpić przestarzałe myślenie substancjalistyczne, które zawsze wywoływało nierozstrzygalne problemy co do istnienia i ontycznego statusu podmiotu oraz jego relacji do otaczającego go świata. Jednakże kategoria „perspektywy” rozwiązuje nie tylko problem, który inni rozstrzygają przy pomocy nieco podobnego Heideggerowskiego *bycia-w-świecie*. Wskazuje ona bowiem dodatkowo na kwestię wewnętrznego porządku w ramach całości naszego stosunku do świata. Oryginalne ujęcie kartezjańskiego *cogito*, które gwarantuje nam z absolutną pewnością i jako fakt najbardziej oczywisty nasze *bycie ze światem*, pogłębione jest w interpretacji Ortegi y Gasseta o dodatkową świadomość naszego indywidualnego, całkowicie niezbywalnego i nieredukowalnego w nim miejsca. Dopiero dzięki tej specyficznie kartezjańskiej metodzie radykalnej filozofii życie powraca do nas jako dosłownie „nasze życie”. Ostatecznie więc sens filozofii kartezjańskiej i kartezjańskiej metody sprowadza się w Ortegańskiej interpretacji nie tylko do odkrycia naszej pierwotnej łączności z „naszym światem” (jako oryginalnej interpretacji „myślenia”), ale do odkrycia czegoś znacznie ważniejszego – do nadania tej całości podmiotowego znaczenia. Dlatego dla Ortegi y Gasseta tak mało znaczy robiące karierę Heideggerowskie *bycie-w-świecie*, jeśli kategorii tej, jak przypuszcza, miałoby brakować kartezjańskiej perspektywy podmiotu.

³⁶ Na możliwość takiego „biograficznego” czy egzystencjalnego, jak u Ortegi y Gasseta, a nie dedukcyjnego pojmowania sensu systemu filozofii Kartezjusza wskazuje także Alquié: „twierdzenie, podług którego prawda „myślę” i „istnieje” powinna poprzedzać wszelką inną prawdę, nie jest jedynie wyrazem logicznego powiązania: oznacza, że człowiek jest wart więcej niż wszystko, co może uczynić i pomyśleć, i że jego świadomość nie może być poświęcona dla prawd obiektywnych czy naukowych, prawd, które ściśle biorąc są zawsze tylko hipotezami tej świadomości” (F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 155).

Zakończenie

Ujmując rzecz w perspektywie historycznej należy powiedzieć, iż Ortega y Gasset traktował swoją filozofię jako próbę wyjścia poza spór „idealizm-realizm”. Nowożytny idealizm, jak już była mowa, tak naprawdę był tylko całkowicie chybioną i zgubną ze względu na konsekwencje próbą nadania klasycznej filozofii realistycznej nowego znaczenia poprzez przeniesienie wszystkich dawnych własności „bytu” na „myśl”. Mimo tego nieporozumienia był to, zdaniem hiszpańskiego autora, ważny i – jak miał nadzieję – nieodwracalny krok ku odkryciu właściwej rzeczywistości, którą ma być *nasze bycie ze światem*. Lecz w kategorii tej decydującą rolę odgrywa ostatecznie nie owa łączność nas z rzeczywistością bądź nasze w niej zanurzenie (to wciąż jeszcze byłby całkowicie anachroniczny „realizm”), lecz nasz specyficzny do niej stosunek, wyrażony przy pomocy nowożytnej, czyli w istocie idealistycznej, zasady podmiotowego centrum owej całości („perspektywę”), którą jest każde indywidualne życie. Istotą tej nowej – i przyznać trzeba, nieco skomplikowanej – relacji na tle historycznego rozwoju Ortega y Gasset wyraża następująco w swym jakże lakonicznym ujęciu „dziejów filozofii”: „Dla filozofii antycznej rzeczywistość, byt oznaczały tyle co ‘rzecz’; dla nowożytności byt oznaczał ‘wewnętrzność’, ‘subiektywność’; dla nas natomiast tyle co ‘życie’, to znaczy wewnętrzność w sobie i z rzeczami”³⁷. Można by więc powiedzieć, iż mamy tu do czynienia ze swego rodzaju dialektyczną syntezą „starożytności” i nowożytności, gdzie w ramach ostatecznej całości „naszego życia” przekroczone i zanegowane elementy wcześniejsze otrzymują zupełnie nową tożsamość. Interesujące jest jednak to, iż Ortega y Gasset efekt taki osiąga, nadając oryginalną interpretację znanym kategoriom kartezjańskim, zwłaszcza *cogito*, a przede wszystkim – wyciągając pełne konsekwencje z kartezjańskiego ideału filozofii; ideału, który nie daje się zamknąć w kategoriach myślenia nowożytnego (w opisanym wyżej sensie) i jest traktowany jako model uniwersalny.

³⁷ J. Ortega y Gasset, *Was ist...*, s. 208.