



DOROTA LESZCZYNA

Koncepcja społeczeństwa w ujęciu José Ortegi y Gasseta

The Concept of Society according to José Ortega y Gasset

ABSTRACT: The purpose of this article is to present the concept of society as developed by the Spanish philosopher and essayist José Ortega y Gasset. We will show the evolution of this concept, beginning with the first stage of Ortega's philosophy, in which he was influenced by the idealistic socialism of the Marburg school, then showing his vitalist liberalism resulting from phenomenology and finally his mature concept of ratio-vitalism, dominated by the problem of crisis caused by the emergence of the „Mass-Man” and the problem of united Europe, understood as the only way to save the Western culture and civilization. We will also try to interpret his definition of the society as a dynamic relationship between outstanding minorities and vulgar masses, showing how Ortega understood the role of these groups in society and mutual relations that should link them. We will also analyze Ortega's stance towards liberal democracy and his project of united Europe understood as society and community of uses.

KEYWORDS: Ortega y Gasset • society • liberalism • democracy • masses • minorities • Europa • union • civilization • culture • life

Wprowadzenie

Przedsmiotem mojego artykułu pragnę uczynić jedno z najważniejszych zagadnień filozofii José Ortegi y Gasseta, jakim jest jego koncepcja społeczeństwa¹. Problem ten nie tylko ma charakter kluczowy dla zrozumienia intelektualnej i społeczno-politycznej działalności madryckiego filozofa, lecz budzi także najwięcej kontrowersji, prowadząc do nieporozumień, uproszczeń i dalece problematycznych interpretacji. Do takich należy zaliczyć z jednej strony te, które przedstawiają Ortęę jako filozofa konserwatywnego i antydemokratycznego, optującego za trwałym porządkiem społecznym wraz z podziałem ludzi na klasy lepszych i gorszych, na arystokratów oraz

¹ Niniejszy artykuł stanowi wynik realizacji projektu badawczego pt. *Idea polityki realizacji w ujęciu José Ortegi y Gasseta*, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, nr rej. projektu: 2015/19/B/HS1/01010.

podległych im osobników prymitywnych i odtwórczych². Z drugiej zaś te interpretacje, które zamykają go w formule socjalizmu³, o czym mają świadczyć niektóre jego wczesne teksty, a także przynależność do *Agrupación Socialista Madrileña* czy też podpisany przez niego w 1936 roku manifest legalnie wybranych władz Frontu Ludowego, skierowany przeciwko buntowi niektórych hiszpańskich generałów⁴. Rzeczywiście, Ortega był za młodu związany z myślą socjalistyczną, jednak nie z tą ortodoksyjną i marksowską, lecz idealistyczną i reformatorską, stanowiącą pokłosie jego dwuletnich studiów na Uniwersytecie Philippina w Marburgu. Dlatego młodzieńczy socjalizm Ortegi miał głębokie korzenie etyczne i opierał się nie tyle na założeniu o walce klasowej lub kwestiach ekonomicznych, co na przekonaniu o konieczności działania na rzecz kultury i kształcenia w niej społeczeństwa⁵.

Niemniej problematyczne są również te interpretacje, w których wiąże się Ortegę z nacjonalizmem, argumentując, iż często posługiwał się on pojęciem narodu⁶. Sam naród utożsamiał jednak nie tyle z jednością rasową

² W duchu elitaryzmu i konserwatyizmu interpretują filozofię społeczną Ortegi między innymi G. Robles, *El raciovitalismo como ideología*, „Revista de Estudios Políticos”, 1977, nr 215, s. 109–206. A. Elorza, *La razón y la sombra*. Barcelona, 1984; F. Ariel: *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega*, Madrid 1984; S. Ribka, *Ortega y la Revolución Conservadora*, „Historia Política”, 2002, nr 8, s. 49–56; E. Subirats, *Memoria y exilio*, Madrid 2003. Z kolei wśród polskich komentatorów filozofii Ortegi jej rys elitarystyczny i krytyczny wobec demokracji podkreśla E. Górski we „Wstępie” do swojej książki *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Wrocław 1982, s. 7–8.

³ Ortega dostrzegał w socjalizmie, zwłaszcza w tym marksowskim, dwa uchybienia, które ostatecznie zdecydowały o odrzuceniu przez niego tej ideologii. Były to: z jednej strony, założenie o walce klas, z drugiej zaś, internacjonalizm, cechujący tę ideologię, objawiający się brakiem zainteresowania kwestiami narodowymi. Zob. Ortegańską krytykę socjalizmu zaprezentowaną w *Miscelánea socialista*, [w:] *idem, Obras completas*, t. I, Madrid 2004, s. 567–570. W niniejszym artykule korzystam z najnowszej edycji dzieł zebranych Ortegi. Są to: *Obras completas*, t. I–X, red. Fundación José Ortega y Gasset/Centro de Estudios Ortegaianos, Madrid 2004–2010.

⁴ Pisze na ten temat między innymi F. Salmerón, *El socialismo del joven Ortega*, [w:] *José Ortega y Gasset*, red. F. Salmerón, México 1984, s. 111–193. Zob. również uwagi J. Herrero, *En torno al socialismo de Ortega*, „Arbor”, 1978, nr 387, s. 45–89.

⁵ O neokantowskich korzeniach Ortegańskiego socjalizmu piszą między innymi Á. Peris Suay, *El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset*, „Contrastes. Revista Internacional de Filosofía”, 2014, t. XIX, nr 1, s. 47–64; J. L. Molinuevo, *La crisis del socialismo ético en Ortega*, [w:] *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en torno a „Vieja y nueva política”*, red. M. T. López de la Vieja, Madrid 1997, s. 23–50 oraz A. de Haro Honrubia, *El pensamiento político de José Ortega y Gasset*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 2015, t. 32, nr 2, s. 477–512.

⁶ W ten sposób interpretuje myśl społeczną i polityczną Ortegi między innymi X. Bastida Freixedo. Zamyka on ją w formule „nacjonalizmu kulturowego”, którego źródeł dopatruje się w filozofii Burke’a i Hegla, a także w koncepcjach XIX-wiecznych konserwatystów hiszpańskich takich jak: Juan Francisco Donoso Cortés i Antonio Canovas del Castillo.

lub ze „wspólną krwi”, co z jednością historycznego przeznaczenia oraz wspólnego celu i programu na przyszłość. W przypadku Hiszpanii celem tym stała się jej duchowa rewitalizacja, co oznaczało konieczność otwarcia się na wpływy kultury europejskiej, przede wszystkim zaś niemieckiej. Ortegański „nacionalizm” był zatem dość nietypowy, albowiem zakładał szczegółowo opracowany program europeizacji narodu hiszpańskiego, aby obudzić w nim kosmopolityczne emocje. Również pojęcie patriotyzmu doczekało się u Ortegi nieszablonowej definicji. Patriotyzm nie wiązał się u niego z afirmacją narodowej tradycji i przeszłości, lecz wyrażał się poprzez ich krytykę. Ta ostatnia oprócz wymiaru negatywnego, tj. wskazania słabości narodu, jego wad i uchybień posiadała także wymiar pozytywny, odnoszący się do metod ich przezwyciężenia. Hiszpania, w zamyśle Ortegi, miała się stać świadoma samej siebie, swojego potencjału, aby stworzyć właściwy sobie projekt rozwoju, albowiem prawdziwy patriotyzm nie jest ukierunkowany na to, co było, ani na to, co jest, lecz na to, co będzie i wychodzi zawsze ku przyszłości.

Ewolucja pojęcia „społeczeństwo” u José Ortegi y Gasseta

Pojęcie społeczeństwa przechodziło u Ortegi liczne transformacje związane bezpośrednio z jego własnym rozwojem intelektualnym. Ten z kolei możemy podzielić na trzy główne fazy: obiektywizm, perspektywizm i racjowitalizm⁷.

1. Obiektywizm

Obiektywizm dotyczy lat 1902–1913, tj. okresu młodzieńczego, w którym Ortega pozostawał pod wpływem filozofii niemieckiego idealizmu, ze szczególnym wskazaniem na idealizm szkoły marburskiej⁸. Ten ostatni od-

Zob. X. Bastida Freixedo, *En búsqueda del grial: la teoría de la Nación en Ortega*, „Revista de Estudios Políticos”, 1997, nr 96, s. 43–76. Zob. też inne prace podejmujące problem narodu i nacionalizmu w filozofii Ortegi takie, jak E. Aguilera Gavilán, *Nación y estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Buenos Aires 1998; F. Archilés Cardona, *La nación de las mocedades de José Ortega y Gasset y el discurso del nacionalismo español (1906–1914)*, [w:] *Discursos de España en el siglo XX*, red. C. Forcadell Alvarez, P. Salomón Chéliz, I. Saz Campos, Valencia 2009, s. 65–122 czy też A. de Blas Guerrero, *Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset*, [w:] *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, red. F. Llano Alonso, A. Castro Sáenz, Madrid 2005, s. 647–670.

⁷ W niniejszym artykule korzystam z klasycznego podziału filozofii Ortegi zaproponowanego przez J. Ferratera Morę w jego książce *José Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona 1973.

⁸ Na temat związków Ortegi ze szkołą marburską zob. moją książkę, *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*, Wrocław 2011.

działał na jego projekt społeczno-polityczny i przełożył się na prezentowany przez niego etyczny i idealistyczny socjalizm. Chodziło w nim o kulturalny i duchowy rozwój człowieka, nie zaś o kwestie związane z jego materialnym dobrobytem. Socjalizm ten miał silne umocowanie etyczne, bazujące na powszechnie obowiązujących i obiektywnych wartościach, wypływających z samej czystej woli, która stanowi gwarancję sprawiedliwego państwa oraz ciągłości realizacji postępu moralnego⁹. Narzędziem tak pojętego socjalizmu była dla Ortegi edukacja, albowiem tylko za sprawą kształcenia i wychowania można uczynić z człowieka lepszego obywatela i uświadomić mu wartość jego pracy na rzecz wspólnoty. Z tego zrodził się Ortegiański projekt pedagogiki społecznej, której zasadnicza teza mówiła, iż rozwój kulturalny, moralny, intelektualny jednostki jest uwarunkowany społecznie, albowiem „realnie istnieje tylko wspólnota, wielość indywidualności permanentnie i wzajemnie na siebie oddziałujących”¹⁰. W ten sposób, człowiek odkrywa swoją wartość jedynie w relacji do innych, gdy wspólnie z nimi uczestniczy w tworzeniu tego, co prawdziwie ludzkie tj. w tworzeniu kultury. „Człowiekiem – pisał Ortega – jest się o tyle, o ile jest się zdolnym do nauki, cnoty i kultury”¹¹. Oznacza to, że człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu nie będzie ten, kto „najlepiej je czy też najlepiej się ubiera”, lecz ten, kto „myśli i postępuje podług określonej moralności”¹². Ubiór, pokarm i inne kwestie materialne są jedynie środkami służącymi do osiągnięcia prawdziwego celu socjalizmu, jakim jest kultura i jej uspołecznienie.

Takie ujęcie socjalizmu przełożyło się na Ortegiańską krytykę socjalizmu marksowskiego, którego założenia kultywowała Hiszpańska Partia Socjalistyczna (PSOE). Nie podzielał on jej programu, opartego na antyklerykalizmie i krytyce burżuazji. Prowadziły one do postawy negatywnej i odrzucającej, w której było się przede wszystkim „anty-kimś”, było się w pierwszym rzędzie „zasadą wrogości”.

⁹ Zob. H. Cohen, *System der Philosophie. Theil 2: Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904, s. 279. Zob. też o socjalizmie marburskim H. Holzhey, *Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung. Fetscher, Iring: Von einer evolutionistischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Strömungen der zur ethischen Begründung des Sozialismus*, [w:] *Ethischer Sozialismus – Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, red. Von H. Holzhey, Frankfurt am Main 1994, s. 5–15.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Pedagogía social como programa político*, [w:] *idem, Obras completas*, t. I, s. 95. Należy podkreślić, że Ortegiańska pedagogika społeczna wyrasta bezpośrednio z idei Paula Natorpa zawartych w jego dziele *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart 1889.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *La ciencia y la religión como problemas políticos*, [w:] *idem, Obras completas*, t. VII, s. 135.

¹² *Ibidem*.

My socjaliści – mówił Ortega podczas konferencji wygłoszonej w 1909 roku w *Casa del Pueblo de Madrid* – nie jesteśmy tylko wrogami naszych wrogów, nie jesteśmy zasadą wrogości. Jesteśmy przede wszystkim przyjaciółmi naszych przyjaciół, jesteśmy ideałem niemożliwego do wyczerpania pokarmu, wokół którego jednoczą się, łączą, godzą i porozumiewają ludzie: nade wszystko jesteśmy więc zasadą przyjaźni¹³.

Ortega, podczas tej samej konferencji skrytykował marksowski postulat walki klasowej, zastępując go projektem rozpowszechniania i kulturywania wartości obiektywnych oraz realizacji idei człowieczeństwa tak w jednostkach, jak i w społeczeństwach.

Nie wiem czy to Was dziwi – Was, których nauczono, że centralną formułą socjalizmu jest walka klas. Dlatego właśnie nie przynależę do Waszej partii, chociaż moje serce jest razem z Wami. Jedynie przymiotnik nas różni: Wy jesteście socjalistami marksowskimi, podczas gdy ja nie jestem marksistą¹⁴.

W swojej definicji socjalizmu korzystał Ortega nie tylko z rozwiązań marburczyków tj. Langego, Cohena i Natorpa. Bliskie były mu także idee Henri'ego Saint-Simona i Ferdinanda Lassalle'a, szczególnie te dotyczące konieczności ustanowienia duchowej władzy w postaci kultury, pojmowanej jako energia, która integruje, jednoczy i socjalizuje ludzi, odwołując się do ich racjonalnej natury¹⁵. Kultura, zdaniem Ortegi, potrzebuje swoich emisariuszy, ludzi, którzy będą ją rozpowszechniać w społeczeństwie. Z tego też względu partia socjalistyczna powinna przybrać charakter elitarny, albowiem bez elit, które wskazują właściwą duchową trajektorię i orientują resztę społeczeństwa na idealne cele nie jest możliwy rozwój społeczny, intelektualny, moralny i polityczny. Partia socjalistyczna musi się więc stać „partią kultury”, działającą *pro publico bono*, nie zaś na rzecz realizacji swoich partykularnych interesów. W tym też kontekście należy interpretować pozornie paradoksalną konstatację Ortegi, że był on socjalistą „z miłości do arystokracji”¹⁶.

W ramach projektu socjalizmu idealistycznego oraz pedagogiki społecznej jako właściwego narzędzia jego realizacji pojawiła się pierwsza Orte-

¹³ *Ibidem*, s. 131.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 133. Warto podkreślić, że Ortega poświęcił także jeden osobny tekst koncepcji socjalizmu u Lassalle'a. Zob. *idem*, *En torno a un héroe moderno.— Lassalle*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. I, s. 506–513.

¹⁶ *Idem*, *Socialismo y aristocracia*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. I, s. 622.

giańska definicja społeczeństwa, jako „współpracy między jednostkami”¹⁷. Definicja ta nosiła wyraźnie ślady oddziaływania koncepcji pedagogicznej Natorpa, a dokładnie jego idei szkoły pracy, której cel stanowił indywidualny i społeczny rozwój wszystkich dyspozycji człowieka. Kluczem do niego była edukacja, albowiem tylko za jej sprawą może wykształcić się kulturowa i społeczna świadomość jednostek, które łączą swoje wysiłki w celu realizacji ideału moralnego. Ortega, idee marburczyków przełożył na własny projekt narodowego ocalenia, w którym chodziło o europeizację Hiszpanii, tj. o zakorzenienie w niej opartej na rozumie naukowej i filozoficznej tradycji.

Przyszła Hiszpania, Panowie – mówił podczas innej konferencji wygłoszonej w 1910 roku w Bilbao – musi być w każdym momencie wspólną pracą na rzecz kultury. Społeczeństwo jest porządkiem i zadaniem dla pracujących. Stanowi ono niepoliczalne ciało obdarzone jedną duszą. Demokracja, Społeczeństwo to szkoła ludzkości¹⁸.

Również socjalizm i partia socjalistyczna doczekały się w projekcie Ortegi swojej konkretnej, narodowej misji. Polegała ona na „narzuceniu kultury, to znaczy, powagi naukowej i sprawiedliwości społecznej. Dlatego partia socjalistyczna musi być partią europeizującą Hiszpanię”¹⁹.

2. Perspektywizm

Drugi etap rozwoju Ortegiańskiej myśli to perspektywizm, który przypada na lata 1914–1928. Wiązał się on ze stopniowym odejściem madryckiego filozofa od neokantowskiego idealizmu i socjalizmu na rzecz fenomenologii i wypracowanego w jej duchu projektu polityki liberalnej, i realistycznej. Ta ostatnia oznaczała zakorzenienie zjawisk społecznych i politycznych w świecie życia jednostkowego człowieka, który jest uchwytywany intuicyjnie, a następnie poddawany refleksji. Świat życia to ten, w którym, „ja’ intencjonalnie odnosi się do swoich okoliczności, nadając im sens”²⁰. Ja i okoliczności to dla Ortegi dwa wzajemnie na siebie oddziałujące i nierozdzielne elementy życia. Dlatego przewodnie hasło Ortegiańskiego perspektywizmu brzmiało: „Ja to ja i moje okoliczności. Jeżeli ich nie ocalę, nie ocalę także i siebie”²¹. Chodziło w nim o pokazanie, że każdy człowiek pozostaje nierozzerwalnie związany z tym światem, który go bezpośrednio otacza, który jest mu najbliższy, i w którym czuje się zakorzeniony. Na okoliczność składa się wiele różnych

¹⁷ *Idem, Pedagogía social como programa político, op. cit.*, s. 98.

¹⁸ *Ibidem*, s. 102.

¹⁹ *Idem, La ciencia y la religión como problemas políticos, op. cit.*, s. 136.

²⁰ P. Cerezo Galán, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid 2011, s. 288.

²¹ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, [w:] *idem, Obras completas*, t. I, s. 757.

elementów życia między innymi epoka historyczna, naród, osobowość, ciało, krajobraz, powołanie, a zatem to wszystko, co nas w jakiś sposób ogranicza, sprawiając, że nasza wolność nie ma charakteru absolutnego. Okoliczność stanowi swoistą konieczność, która nie ma jednak nic wspólnego z koniecznością cechująca na przykład ruch ciał niebieskich. Jest to raczej konieczność witalna, która zmusza nas do czynienia „tego, co najlepsze”, tj. do życia w zgodzie z naszym powołaniem, do szczerości i autentyczności²².

Wymóg autentyczności dotyczy nie tylko życia jednostkowego, lecz także społecznego i politycznego, co wymaga odkrycia najpilniejszych historycznych potrzeb narodu, które jako jedyne mogą wyznaczyć właściwy kierunek reform oraz odpowiednie metody ich realizacji. Takie było przesłanie Ortegi zawarte w jego wystąpieniu z 1914 roku, które zainicjowało działalność utworzonej przez niego formacji quasi-politycznej: *La Liga de Educación Política Española (Hiszpańskiej Ligi Wychowania Politycznego)*, związanej programowo z ufundowaną w 1912 roku *Partido Republicano-Reformista*²³. Wskazał w nim filozof, iż cel jego polityki sprowadza się przede wszystkim do usprawnienia działań organów państwa, aby te służyły obywatelom oraz do rozwoju życia społecznego w obszarach od państwa niezależnych. Polityka Ortegańska stanowiła swoistą pedagogikę, bazującą na aktywizacji obywateli i zachęceniu ich do czynnego udziału w życiu, w tym także w życiu społeczno-politycznym. Dotychczasowa polityka właściwa dla ustroju skompromitowanej Restauracji sprowadzała się do kacykowstwa, zabiegania o poparcie i sprawowania władzy. Nowa polityka z kolei miała uczynić swoją misją pracę u podstaw, aby obywatele poczuli się do odpowiedzialności za swoje życie i swój naród, a także działali na rzecz ich rozwoju społecznego i kulturalnego. Nowa polityka rozdzielała także kompetencje państwa od tych przynależnych społeczeństwu obywatelskiemu, stając w opozycji do wszelkich form etatyzmu. Państwo to mechanizm zabezpieczający i wspomagający prospołeczną aktywność, który jednak nie może jej zastąpić. Jest ono tylko „jednym z organów życia narodowego, ale nie jedynym, ani nawet podstawowym”²⁴. Dlatego to „Państwo jest dla Narodu, nie zaś Naród dla Państwa”²⁵. Z tego zaś wynika misja prawdziwego polityka, którą jest wnik-

²² O życiu jako połączeniu wolności i konieczności witalnej pisał Ortega między innymi w swoim eseju *Prólogo para alemanes*, [w:] *idem, Obras completas*, t. IX, s. 136–138.

²³ Zob. manifest programowy tej formacji napisany i wygłoszony przez Ortegę w Madryckim Teatrze Komedia w 1914 roku pt. *Vieja y nueva política*, [w:] *idem, Obras completas*, t. I, s. 710–744. Należy zwrócić uwagę, że od tego momentu datuje się przejście Ortegi od założeń socjalizmu marburskiego do liberalizmu, który określa się jako „liberalizm witalny”.

²⁴ *Ibidem*, s. 717.

²⁵ *Ibidem*, s. 718.

nięcie w duszę narodu, poznanie jego granic i przeznaczenia. Polityk musi nie tylko zabiegać o porządek publiczny i spokój prawny, lecz przede wszystkim działać na rzecz ocalenia narodowego potencjału. Nie oznacza to braku szacunku wobec instytucji państwa, a jedynie świadomość tego, że jest ona wtórna wobec życia narodu, albowiem „aby móc żyć w uporządkowanym świecie, trzeba najpierw w ogóle żyć”²⁶.

Program *Hiszpańskiej Ligi Wychowania Politycznego* zainicjował Ortegańskie przejście od idealizmu, mającego swoje źródło w tradycji platońsko-kantowskiej do krytycznego realizmu, którego bazą była oryginalna recepcja metody fenomenologicznej i Husserlowskiego hasła „powrotu do rzeczy”²⁷. Krytyczny realizm nie oznaczał dla Ortegi rezygnacji z dążenia do idealnych celów, lecz postulował, aby ideały te czerpać z samej rzeczywistości. Miały być one poszukiwane nie tyle w ideach rzeczy, co w rzeczach samych, albowiem:

Każda rzecz, rodząc się przynosi wraz z sobą niepowtarzalny ideał [...] wszędzie jest dla nas żywotna ta idea, która odkrywa samą rzeczywistość w tym, co najbardziej nieprzewidywalne, w jej nieograniczonym nowatorstwie. Rzeczywistość jest cudownym inkubatorem ideałów, norm i doskonałości²⁸.

W tym samym duchu krytycznego realizmu przedstawił Ortega swoją definicję społeczeństwa, wskazując, że stanowi ono dynamiczną syntezę masy i mniejszości²⁹. Zaznaczył także, że wszelkie kryzysy społeczne, w tym ten hiszpański, związane są bezpośrednio z zaburzeniem tej koniecznej i wzajemnej relacji. W tym sensie interesujący go problem Hiszpanii to przede wszystkim problem braku elit, czyli tych, którzy wpływają, orientują, ukierunkowują duchowy rozwój społeczeństwa. Elity to inaczej ponadprzeciętne osobowości, podejmujące świadomy wysiłek na rzecz rozwoju i doskonalenia kultury. Swoje życie i działanie traktują one w kategoriach obowiązku oraz służby temu, co transcenduje ich jednostkowe egzystencje. Nieustannie się doskonalą, kładąc nacisk na bycie autentycznymi. Szczerłość, prostolinijność, skromność i wierność samemu sobie oto cechy określające rzeczywistych bohaterów, którzy nie rezygnując ze swoich profesji i pasji, poświęcają się temu, w czym są najlepsi³⁰.

²⁶ *Ibidem*, s. 719

²⁷ Na temat recepcji fenomenologii u Ortegi pisze J. San Martín, *La fenomenología de Ortega*, Madrid 2012.

²⁸ J. Ortega y Gasset, *Estética en la tranvía*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. II, s. 180–181.

²⁹ *Idem*, *El tema de nuestro tiempo*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. III, s. 563.

³⁰ *Idem*, *España invertebrada*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. III, s. 488.

Zagadnieniu elit oraz ich społecznej roli poświęcił Ortega opublikowaną w 1921 roku pracę *España invertebrada*. Wskazał w niej, że zasadniczy problem Hiszpanii to problem pedagogiczny, sprowadzający się do absencji tych, którzy ukierunkowują masy na realizację narodowych ideałów. Bez elit, zwanych przez niego także mniejszościami lub arystokracją, nie jest możliwa budowa społeczeństwa. To ostatecznie, jeżeli ma być zdrowe, musi polegać na dynamicznej syntezie mniejszości i masy, czyli na relacji między tymi, którzy tworzą nowe idee i wyznaczają kierunki działań oraz tymi, którzy te idee przyswajają i wcielają w życie. Jednocześnie problemu tej relacji nie rozpatrywał Ortega tylko w perspektywie etycznej i prawnej, lecz przede wszystkim witalnej. Uważał, że prawo, podobnie jak ustroj polityczny czy moralność, są wtórne wobec „biologicznego prawa” rządzącego społeczną rzeczywistością, polegającego na dynamicznym wpływie mniejszości na masy³¹. Twierdził, że największym dramatem Hiszpanii jest nie tyle upadek moralności, fatalna polityka i niewłaściwe prawo, ile fakt, że nigdy nie stała się ona społeczeństwem. Nie mogła się nim stać, albowiem nie wykształciły się w niej zdolne do duchowego wpływu mniejszości. Hiszpania to naród masowy i plebejski, w którym masa, negując fakt bycia masą, pragnie zająć miejsce duchowych arystokratów³².

Dla Ortegi każde zdrowe społeczeństwo oznacza nieustanną współpracę mniejszości i masy. Dlatego nie może być ono ani czysto elitarne, ani masowe. Za próżne należy uznać próby stworzenia jakiegoś idealnego ciała społecznego, albowiem powielają one błąd, polegający na podporządkowaniu rzeczywistości naszym o niej wyobrażeniom. Błąd ten nazwał Ortega „magią tego, co być powinno”³³ i powiązał go z intencjami budowania społeczeństw na wzór metody *more geometrico*. Przykładem takiego sposobu myślenia były XVIII i XIX-wieczne filozofie społeczne, przede wszystkim zaś progresizm i subiektywny idealizm, w których „uciekano przed tym, co wadliwe i przykre w rzeczywistości”³⁴. Jednak, okazuje się, że zamiast uciekać od rzeczywistości trzeba skoncentrować swoje wysiłki na jej doskonaleniu, czego podstawą ma być jej „pełna szacunku obserwacja”³⁵. Należy obserwować życie społeczne, aby na tej kanwie odkrywać możliwe do realizacji ideały. To jednak wymaga zaangażowania obywateli. W tym sensie kluczowym zadaniem, stojącym przed każdym społeczeństwem jest entuzjazm wobec życia, którego absencja każdorazowo prowadzi do atomizacji i upadku narodu.

³¹ *Ibidem*, s. 481.

³² *Ibidem*, s. 480–481.

³³ *Ibidem*, s. 486–488.

³⁴ *Ibidem*, s. 486.

³⁵ *Ibidem*.

Przykładem takiego stanu rzeczy była dla Ortegi Hiszpania, w której fatalny stan polityki stanowił tylko symptom znacznie poważniejszego problemu tj. niskiego poziomu żywotności obywateli, ich „witalnej anemii”³⁶. Polityka to jedynie „zewnątrzna funkcja życia”, w związku z czym w narodowym ocaleniu chodzi o to, aby „zachęcić obywateli do życia, a dopiero w dalszej kolejności do głosowania”³⁷.

Istotnym elementem Ortegiańskiego projektu społeczno-politycznego była również walka z abstrakcyjnym liberalizmem. Za błąd dotychczasowych ideologii liberalnych uznał madrycki filozof afirmację pustej idei wolności. Wolność to tylko forma i pojęciowy schemat, który trzeba napęlić treścią. „Sama wolność – pisał – jest niczym puste naczynie”, a głoszenie abstrakcyjnie pojętej wolności prowadzi do formalizmu³⁸. Dlatego należy poddać krytyce przewodnie hasło liberałów: „Wolność ponad wszystko”, albowiem z tak pojętą wolnością nie sposób niczego zdziałać. Należy powiedzieć raczej: „Wolność i wszystko”, czyli wszystkie te elementy, których potrzebuje naród do realizacji tkwiącego w nim potencjału³⁹. Wolność, pojmowana jako pusta idea jest bezużyteczna. Jedyne, co się liczy to możliwość jej urzeczywistnienia, co wymaga wypracowania odpowiednich narzędzi. Nowy liberalizm miał więc nieść ze sobą w pierwszej kolejności „unarodowienie wolności”, a w konsekwencji „unarodowienie polityki”, co oznaczało podporządkowanie ich historycznym potrzebom narodu⁴⁰. Jak pisał Ortega: „Mój liberalizm nie polega na tym, że pragnę mniej wolności niż Państwo, lecz, że pragnę oprócz niej jeszcze wielu innych rzeczy”⁴¹. Takie ujęcie liberalizmu implikowało również Ortegiańską krytykę idealizmu politycznego, na którego miejsce zaproponował on „bardziej wymagający realizm”, przyjmujący postać polityki realistycznej⁴². Polityka ta nie była polityką bałwochwalcza, która afirmując fakty, nie dostrzegała potrzeby zmian i reform. Nie była to także polityka utopijna, bazująca na niemożliwych do realizacji ideałach. Polityka realistyczna to inaczej polityka realizacji, albowiem „realizacja to wyższy nakaz, który określa dziedzinę polityki”⁴³. Zdaniem Ortegi „nie przeciwstawia się ona ideałowi, ale narzuca mu konkretyzację i dyscyplinę”⁴⁴. Dawna polityka, którą określił mianem „polityki idei”, dążyła do tego, aby

³⁶ *Idem, Otra manera de pensar*, [w:] *idem, Obras completas*, t. III, s. 37.

³⁷ *Ibidem*, s. 38.

³⁸ *Idem, Vaguedades*, [w:] *idem, Obras completas*, t. III, s. 791.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Idem, Entreacto polémico*, t. III, s. 798.

⁴² *Ibidem*, s. 800.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

„fakty dopasowały się do idei, zrodzonych spontanicznie w głowach danego pokolenia”⁴⁵. Było to błędem. Realizm okazuje się stanowiskiem bardziej wymagającym, albowiem

zachęca nas do kształtowania rzeczywistości według naszych idei, ale zarazem do tego, abyśmy myśleli nasze idee z punktu widzenia rzeczywistości, abyśmy wydobywali ideał, nie subiektywnie z naszej głowy, lecz obiektywnie z rzeczy⁴⁶.

3. Racjowitalizm

Trzeci i ostatni etap rozwoju Ortegiańskiej myśli to racjowitalizm, który przypada na lata 1928–1955. Ortega rozwinął w nim swoją koncepcję polityki realistycznej ugruntowanej w radykalnej rzeczywistości życia, nadając jej zarazem bardziej uniwersalny i dziejowy wymiar. Zauważył, że przyczyny składające się na trawiący Hiszpanię kryzys są takie same, jak te, które przyczyniają się do coraz głębszej dekadencji zachodniej cywilizacji. Chodziło mu o zaburzenie relacji między masą a mniejszością, a także o archaiczne struktury społeczne, prawne i polityczne, których egzemplifikację stanowiły małe i zamknięte państwa narodowe. Ortega był wielkim orędownikiem zjednoczonej Europy, która pozwoli w sposób pełny i odpowiadający poziomowi czasów rozwijać się zarówno jednostkom, jak i społeczeństwom⁴⁷. Europa to realnie istniejące ciało społeczne, pierwotniejsze od społeczeństw narodowych. Dlatego utopią nie jest europejska jedność, lecz atomizacja narodów i tkwienie jednostek w archaicznych, nacjonalistycznych emocjach.

Wizja zjednoczonej Europy stanowiła rezultat przyjętej przez Ortegę definicji społeczeństwa, które uznał on za system zwyczajów (*usos*)⁴⁸. Doshedł do niej wskutek opartego na rozumie witalno-historycznym namysłu nad problemem faktu społecznego. Uświadomił sobie, że człowiek nie jest ani bytem jednostkowym, ani społecznym, lecz *sensu stricte* historycznym, albowiem wszystko to, co ludzkie zakorzenione jest w dziejach i z dziejów wyrasta. W duchu ludzkiej dziejowości zrodziła się Ortegiańska definicja faktu społecznego jako „współżycia pod naciskiem zwyczajów”, które wyłaniają się z życia w ramach jego immanentnego, historycznego rozwoju⁴⁹. Z tego

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Idem*, *La rebelión de las masas*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. IV, s. 355–364.

⁴⁸ Zob. *idem*, *El hombre y la gente [curso de 1949–1950]*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. X, s. 268.

⁴⁹ Zob. *idem*, *Epílogo de la filosofía*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. IX, s. 589.

zaś powstała definicja społeczeństwa jako systemu zwyczajów językowych, moralnych, prawnych, intelektualnych i obyczajowych⁵⁰. Zwyczaj stanowił dla Ortegi pewną anonimową siłę, wymuszającą na jednostkach akceptację i uległość. Kiedyś był on tworem konkretnych wybitnych jednostek, jednak z czasem utracił swoje witalne zakorzenienie, przekształcając się w coś zautomatyzowanego i bezosobowego. System zwyczajów to dla jednostki ta rzeczywistość, którą odkrywa ona jako pierwszą, zastaną i niepodlegającą jej decyzjom. Wchodzi ona w skład okoliczności, tj. pewnej stawiającej opór naszym działaniom materii, która konstituuje drugą część naszego „ja”. Zwyczaje są podstawą życia społecznego, są samym społeczeństwem, które w Ortegiańskim ujęciu nie jest tożsame ze wspólnotą. Tę ostatnią definiują dwa terminy: „alteracja” i „wejście w siebie”⁵¹. Pierwszy, oznacza otwartość człowieka na Innego i liczenie się z Innym. Jest to akt wyjścia do świata, który ma charakter pierwotny. Jak powie Ortega: „człowiek jest altruistą z urodzenia”, to znaczy, że zanim zda sobie sprawę z siebie samego, uświadamia sobie obecność innych ludzi i występujących między nimi relacji⁵². Dopiero na tej bazie może się pojawić refleksyjny zwrot ku sobie, czyli oddalenie się od otoczenia i zamknięcie w swoim wewnętrznym świecie. Ten akt nazwa się „wejściem w siebie” i przysługuje on tylko człowiekowi, odróżniając go od innych istot żywych.

Relacja wspólnotowa, zawarta między „ja” i „ty”, „ja” i „on” – „ona” ma charakter określony i wzajemny. Inaczej jest z relacją społeczną. W niej nie mamy do czynienia z jakimś określonym „ty” lub „on”, lecz z bezosobowym i anonimowym zwyczajem, który wymusza na nas akceptację. Stopień, w jakim jesteśmy zobligowani do podporządkowania się zwyczajom, decyduje o ich podziale na zwyczaje słabe i silne⁵³. Te pierwsze, to na przykład odpowiadające modzie danego czasu sposoby ubierania się, słuchania określonej muzyki, czytania modnych książek itd. Ich złamanie nie wiąże się z poważnymi konsekwencjami, dlatego też zwyczaje te wiążą nas w sposób słaby, a ich materia jest na tyle miękka, że łatwo poddaje się kształtowaniu. Inaczej wygląda kwestia zwyczajów silnych, do których zaliczamy między innymi prawo i państwo. Oczywiście, tak jak każdy ludzki wytwór mają one charakter historyczny i zmienny, jednak ich transformacja nie przebiega tak łatwo, jak w przypadku zwyczajów słabych. Szczególnie wyraźne jest to

⁵⁰ *Idem*, *El hombre y la gente [curso de 1939–1940]*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. IX, s. 363.

⁵¹ Zob. pracę Ortegi poświęconą zagadnieniu alteracji i wejścia w siebie pt. *Ensimismamiento y alteración*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. V, s. 527–605.

⁵² *Idem*, *En torno a Galileo*, [w:] *Obras completas*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. V (1932–1940), s. 61.

⁵³ *Idem*, *El hombre y la gente (curso de 1939–1940)*, s. 343.

w obszarze prawa, które jest „statyczne”⁵⁴. Ujawnia się tutaj tkwiące w samej naturze zwyczajów silnych napięcie dialektyczne między ich historycznością a wymogiem trwałości. Chodzi o to, że prawo nie może ulec zmianie z dnia na dzień. Stanowi ono gwarant społecznej stabilności i poczucia bezpieczeństwa. Jego transformacja jest więc możliwa, ale musi przebiegać stopniowo i ewolucyjnie.

Prawo jest niereformowalne, niemniej jednak od czasu do czasu należy wprowadzić do niego pewne reformy. Ktoś powie, że jest to jawna sprzeczność, a ja jeszcze szybciej mu odpowiem: Tak, ma Pan rację, pełną rację. Jest to straszliwa sprzeczność, ale to nie ja w nią popadam, to nie ja sobie przeczę, taka jest rzeczywistość i nie ma w tym żadnej mojej winy, że ona jest właśnie taka, jaka jest, albowiem to nie ja ustanowiłem prawa, to nie ja stworzyłem Wszechświat. Chodzi o to, że Pan unieruchomiony przez martwą już filozoficzną tradycję, nadal uważa, że rzeczywistość nie może być sama w sobie sprzeczna, albowiem wierzy Pan, że jest ona bytem kompletnym i optymalnym. Ale to przekonuje mnie tylko do tego, że konieczne jest wypracowanie radykalnie nowej filozofii, wolnej od greckiego hellenizmu⁵⁵.

Z takiej definicji społeczeństwa wyprowadził Ortega wniosek, że istnieją dwie formy społecznej egzystencji człowieka Zachodu. Pierwsza jest związana z jego poczuciem przynależności do danego narodu i właściwych mu zwyczajów. Druga wiąże się z przynależnością do szerszej wspólnoty, wspólnoty europejskiej i społeczeństwa europejskiego. Społeczeństwo to z kolei „współżycie ludzi w określonym systemie zwyczajów – gdyż prawo, opinia publiczna i władza są właśnie zwyczajami”⁵⁶. Ponieważ zaś istnieją zarówno europejskie zwyczaje, prawo, opinia publiczna, jak i władza, uzasadnione jest mówienie o społeczeństwie europejskim. Europa to nie tylko obszar geograficzny lub geopolityczny, lecz przede wszystkim społeczny. Wyprowadza ona nawet powstanie społeczeństw o charakterze narodowym i stanowi gwarancję ich możliwości. Wartości, normy, zwyczaje, które dziś nazywamy europejskimi, kształtowały się już od czasów starożytnej Grecji. Europa nie jest więc mrzonką, utopią, lecz tą rzeczywistością, która pozwala nam zrozumieć nasze konkretne narodowe historie, a tym samym lepiej poznać samych siebie.

⁵⁴ Zob. na temat problemu prawa w filozofii Ortegi pracę F. Cuenca Anaya, *El Derecho en Ortega y Gasset*, Sevilla 1994.

⁵⁵ J. Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, t. X, 1404–1405.

⁵⁶ *Idem, Europa Meditatio Quedam*, t. X, s. 84.

Myśl, że Europa jest utopią – pisał madrycki filozof – która dzięki przypadkowi osiągnie urzeczywistnienie w przyszłości, jest więc całkowicie błędna. Nie, Europa bynajmniej nie jest tylko ani przede wszystkim przyszłością, jest raczej czymś, co istnieje już od zamierzonych czasów – więcej, czymś, co istniało wcześniej niż narody wyodrębnione dziś z tak wielką wyrazistością. Konieczne natomiast jest nadanie owej tak starej realności nowego kształtu. Jedność Europy, daleka od tego, aby być zwykłym programem politycznym dla bezpośredniej przyszłości, jest przecież jedyną zasadą metodyczną pozwalającą zrozumieć przeszłość Zachodu⁵⁷.

Jeżeli Europa jest społeczeństwem to ma ona identyczną strukturę, jak społeczeństwa o charakterze narodowym i grożą jej takie same niebezpieczeństwa. Największym z nich okazuje się zaburzenie relacji między masą a mniejszością, której skutek stanowi zjawisko „buntu mas”. Nie jest to zjawisko naturalne, lecz stanowi dalece posuniętą aberrację, która doprowadza do głębokiego kryzysu europejskiej kultury i cywilizacji. Bunt mas oznacza przejście przez masy pełni władzy publicznej, z tym jednak zastrzeżeniem, że władza publiczna nie odnosi się tylko do sfery polityki, lecz do wszystkich poziomów duchowego życia Europejczyków. Aby dobrze zrozumieć zjawisko buntu mas należy wyjaśnić, co madrycki filozof pojmował pod pojęciem masy i mniejszości. To z kolei pozwoli określić często mylnie interpretowany stosunek Ortegi do demokracji i pokazać, iż nie był on „prorokiem zmierzchu”, lecz głęboko wierzył w możliwość przewyciężenia trawiącego europejskie społeczeństwo kryzysu.

Mniejszość i masa: dominacja czy współpraca?

Zagadnienie relacji między mniejszością a masą stanowi jeden z najbardziej problematycznych elementów Ortegańskiej filozofii społecznej. Świadczy o tym wielość, nierzadko wykluczających się, interpretacji, w których jednak prym wiodą te ukazujące Ortęgę jako elitarystę, krytycznie odnoszącego się do demokracji i postulującego rządu arystokratów. Wykładnie te pokazują, że był on zwolennikiem jakościowego podziału ludzi oraz wrogiem masy i prymitywizmu. Bez wątplenia takie konstatacje znajdują swoje uzasadnienie, są one jednak tylko częściowo prawdziwe, co wynika z faktu, że opierają się najczęściej na analizie najsłynniejszej Ortegańskiej pracy, tj. *‘Buntu mas’*⁵⁸. Ta z kolei stanowi opis zjawiska aberracyjnego i odbiegającego od właściwych relacji społecznych, które określa dynamiczny związek

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Zob. *idem*, *La rebelión de las masas*, s. 349–528.

mniejszości i masy. Jeżeli przeanalizujemy całość dorobku filozoficznego Ortegi zauważymy, że masy pełnią w jego wizji społecznej bardzo istotną rolę i bez nich nie byłaby możliwa konstytucja zdrowego i sprawnie działającego społeczeństwa. Z tego powodu należy raz jeszcze rozpoznać ich miejsce w strukturze społecznej i wyznaczyć relacje wiążące je z mniejszościami.

Ortegiański podział na mniejszość i masę nie jest tożsamy z podziałem na rządzących i rządzonych⁵⁹. Nie oznacza on także presji czy nacisku, jaką pierwsza grupa miałaby wywierać na drugą. Mniejszości nie sprawują władzy w politycznym tego słowa znaczeniu. Ich zadanie nie sprowadza się do narzucania masom swojego sposobu widzenia świata, przy pomocy narzędzi przymusu pośredniego czy bezpośredniego. Chodzi raczej o to, że ich działalnie, które wynika z pasji, oddania i potrzeby nieustannego doskonalenia siebie, staje się na tyle atrakcyjne dla masy, że w sposób naturalny ulega ona jego wpływowi. Podążanie masy za mniejszością jest więc aktem dobrowolnym, spontanicznym i naturalnym, albowiem w każdym „zdrowym” człowieku tkwi pragnienie dążenia i czynienia tego, co najlepsze, pragnienie realizacji własnego powołania⁶⁰. To ostatnie wiąże się bezpośrednio z Ortegiańską definicją bohaterstwa, gdzie bohaterem nie jest ten, kto czyni rzeczy niezwykle lub posiada jakieś nadludzkie cechy, lecz ten, kto żyje w sposób autentyczny, gdyż jak pisał Ortega: „każde powołanie jest, ściśle rzecz ujmując, powołaniem do tego, aby być sobą, *me ipsum*”⁶¹.

Niestety zdarzają się czasy, w których człowiek wskutek braku odpowiedniej edukacji nie jest zdolny do oceny i rozpoznania tego, co właściwe i najlepsze. To z kolei prowadzi do sytuacji, w której nie potrafi on i nie chce służyć żadnej wyższej od siebie instancji. Dlatego odrzuca wpływ mniejszości i staje się „nieprzepuszczalny”. Buntuje się przeciwko własnemu powołaniu, tracąc stopniowo ludzkie cechy. Przekształca się w nowy typ człowieka, w człowieka-masę, którego diagram osobowości został przedstawiony przez Ortegę w *Buncie mas*. Należy jednak podkreślić, że opisana tam wrogość masy wobec mniejszości nie jest normalną sytuacją społeczną. Stanowi raczej symptom poważnej choroby, albowiem zdrowe społeczeństwo żyje w ramach spontanicznej interakcji mniejszości i masy, a zdrowy człowiek albo wpływa, albo jest zdolny do ulegania wpływom innych, bardziej kreatywnych od siebie jednostek⁶².

⁵⁹ Zob. na temat relacji mniejszości i masy artykuł M. I. Ferreiro Lavedán, *La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset*, „Revista de Estudios Orteguianos”, 2001, nr 2, s. 223–229.

⁶⁰ Zob. J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, *op. cit.*, s. 489–493.

⁶¹ *Idem*, ¿Qué es la vida? [*Lecciones del curso 1930–1931*], [w:] *idem*, *Obras completas*, t. VIII, s. 439.

⁶² Należy zwrócić uwagę, że podział na masy i mniejszości ma u Ortegi charakter zmienny i dynamiczny. Oznacza to, że nikt z nas nie jest we wszystkich obszarach swojego życia

Bunt mas jest zatem sytuacją wyjątkową, w ramach której masa, nie przestając być masą, zajmuje miejsce zarezerwowane dla mniejszości i zaczyna ingerować w obszary, w których nie posiada odpowiednich kompetencji. Brak tych ostatnich powoduje, że jedynym sposobem działania masy staje się przemoc lub, posługując się terminologią Ortegiąńską, „akcja bezpośrednia”⁶³. W normalnych warunkach dobrze działającego społeczeństwa, siła stanowi skutek zdobycia władzy, gdzie ta ostatnia opiera się na podstawowym prawie społecznym, jakim jest prawo opinii publicznej. Jednak w czasach dominacji człowieka masowego władza staje się rezultatem użycia siły, albowiem masa nie zna innych argumentów niż gwałt i lincz. Ponadto masa, której brak inwencji i fantazji, nie jest zdolna do projektowania życia wspólnotowego, co z kolei skutkuje coraz głębszą dekadencją społeczeństwa.

Należy podkreślić, że masa nie jest z samej swojej definicji ani zła, ani buntownicza. Pojęciami, które ją określają są „uległość” i „pokora” (*docilidad*) względem wzorcowych (*ejemplaridad*) zachowań i działań mniejszości. Te ostatnie, są mniejszościami nie ze względu na swoje pochodzenie lub piastowaną funkcję zawodową czy społeczną, lecz na postawę wobec życia, którą charakteryzuje służba wyższym wartościom i zdolność wyznaczania nowych ścieżek rozwoju. O tym, które z nich zostaną wprowadzone w życie decyduje masa, albowiem to ona udziela lub też nie udziela władzy. Działania masy mają zatem charakter wolny, a ich podążanie za mniejszościami opiera się na inspiracji. To z kolei sprawia, że za bunt mas odpowiedzialna jest nie tylko masa, lecz także, a może przede wszystkim, mniejszość, która utraciła zdolność wpływania i inspirowania, i której postępowanie przestało być dla masy atrakcyjne. Ponadto to mniejszości nadały masom społecznym godność i prawa, zapominając przy tym wyposażyć je w świadomość istnienia obowiązków i służenia wyższym, transcendującym jednostkowe egzystencje wartościom.

Znaczenie owych praw nie było inne niż wyrwanie ludzkich dusz z ich wewnętrznej niewoli i zaopatrzenie ich w świadomość godności i władzy. Czyż nie tego chciano? Czyż nie chodziło o to, aby zwykły człowiek poczuł się panem samego siebie, panem własnego życia? Dlaczego zatem od trzydziestu lat narzekają zarówno liberałowie, jak i demokraci i progresiści? Czyżby byli oni niczym dzieci, które chcą jakieś rzeczy, ale nie akceptują jej konsekwencji? Chcieliście, aby zwykły człowiek poczuł się panem, a zatem nie dziwcie się, że tak się właśnie

tylko mniejszością lub tylko masą. Są dziedziny, w których jesteście kreatywni, tj. jesteśmy mniejszościami, i takie, w których nie posiadamy kompetencji, w związku z czym ulegamy wpływom innych, bardziej od nas twórczych i kompetentnych jednostek.

⁶³ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., s. 419.

zachowuje, że domaga się wszystkich przyjemności i odrzuca wszelką służebność, że nie ulega niczym wpływom i dba tylko o swoją osobę, i o swoje sprawy. Istnieją pewne stałe i odwieczne cechy, które towarzyszą świadomości bycia panem. Teraz odnajdujemy je w zwykłym człowieku, w człowieku-masie⁶⁴.

Z tej przyczyny znacznie ważniejsza od polityki stała się dla Ortegi pedagogika, gdyż tylko ona jest zdolna do transformacji jednostek tworzących społeczeństwo, do wykształcenia w nich świadomości społecznej, świadomości praw i obowiązków, a przez to do przezwyciężenia kryzysu europejskiego. Pedagogika ta musi się jednak opierać na ideach właściwych dla danego czasu i odzwierciedlać jego problemy. Wśród tych najważniejszych znajduje się niski poziom kultury Europejczyków, gdzie przez kulturę należy rozumieć „system żywych idei, jakimi dysponują każde czasy”⁶⁵. Ortega podkreślał, wyraźną dysproporcję między wykształceniem zawodowym człowieka Zachodu a jego ukulturalnieniem, co odzwierciedla się w dekadencji życia publicznego Europy.

Katastrofalny charakter obecnej sytuacji europejskiej należy zawdzięczać temu, że przeciętny Anglik, Francuz czy Niemiec są niekulturalni, nie dysponują żywotnym systemem idei na temat człowieka i świata, odpowiednim dla współczesności. Ów przeciętny osobnik jest nowym barbarzyńcą, zacofanym wobec swojej epoki, prymitywnym i archaicznym w porównaniu z przerażającą aktualnością stojących przed nim problemów. Ten nowy barbarzyńca jest z reguły bardziej wykształcony niż dawniej, ale też bardziej niekulturalny – niezależnie od tego, czy jest inżynierem, lekarzem, adwokatem czy też naukowcem⁶⁶.

Z tego względu najważniejszą misją edukacyjną okazuje się kształcenie w kulturze i tworzenie mniejszości, świadomych współczesnych problemów, odpowiedzialnych i zdolnych do inspirowania szerokich grup społecznych, ponieważ bez udziału tych ostatnich nie dokonają się ani zmiany społeczne, ani polityczne, ani historyczne.

Ortega – zwolennik czy krytyk demokracji?

Zaburzenie relacji między mniejszością a masą wpływa także na kondycję zachodniej demokracji. Ortega wskazuje, że dotychczas konstytutywnymi jej elementami były liberalizm oraz szacunek wobec prawa. Demokracja

⁶⁴ *Ibidem*, s. 384.

⁶⁵ *Idem*, *Misión de la Universidad*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. IV, s. 539.

⁶⁶ *Ibidem*.

liberalna opierała się na dialogu większości z mniejszością oraz na zagwarantowaniu i poszanowaniu praw tej ostatniej. Tym sposobem „pod ochroną zasady liberalnej i normy prawnej mogły żyć i działać mniejszości. Demokracja, prawo, praworządne współżycie były synonimami”⁶⁷. Sytuacja ta zmieniła się wskutek przejęcia władzy publicznej przez masy, które nie znają innego sposobu działania niż przemoc. Dlatego demokracja uległa wypaczeniu, przekształcając się w hiperdemokrację, będącą niczym innym jak dyktaturą większości. Hiperdemokracja charakteryzuje się omijaniem prawa oraz stopniowym znoszeniem wolności obywatelskich pod pozorem utrzymania porządku publicznego. To z kolei prowadzi do interwencjonizmu państwa, a w dalszej kolejności do jego militaryzacji oraz niszczenia wszelkich struktur pozapaństwowych, stanowiących obszar działań wolnych i twórczych jednostek. Z tego względu nie jest przypadkiem, że w okresach rządów mas silnie wzrasta rola służb porządkowych np. policji, których rzeczywisty cel stanowi nie tyle utrzymanie porządku publicznego, co anihilacja społecznej żywołowości i ograniczenie swobód obywatelskich.

Tylko naiwność ludzi porządných nakazuje im wierzyć, że siły porządkowe stworzone zostały po to, aby utrzymać porządek, że zadowolili je tylko stanie na straży ustalonych zasad. Kończy się to zawsze, w sposób nieunikniony tym, że siły porządkowe same określają i rozstrzygają jak ten porządek ma wyglądać; co oznacza, iż ma być on taki, jaki jest dla nich wygodny⁶⁸.

Hiperdemokracja odznacza się negowaniem osiągnięć poprzedników, szczególnie tych, nawiązujących do tradycji liberalnej, chociaż to oni wypracowali narzędzia służące obecnie masom w ich walce z mniejszościami⁶⁹. Prowadzi to z kolei do regresu historycznego i próby powrotu do czasów „zaprzeczonych”, tj. do sytuacji, w której nie było jeszcze liberalizmu.

Ktoś, kto deklaruje, że jest antypiotrowy stwierdza po prostu, że jest zwolennikiem świata, w którym nie ma Piotra, ale taki właśnie był

⁶⁷ *Idem, La rebelión de las masas, op. cit.*, s. 379.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 452.

⁶⁹ Ortega miał tutaj na myśli przede wszystkim instytucję państwa, która jest wynalazkiem zwalczanej przez ruchy masowe liberalnej demokracji. Madrycki filozof pokazał to na przykładzie ruchu masowego, jakim był faszyzm. „Gdy już wie się to wszystko wówczas budzi przerażenie histeryczny krzyk Mussoliniego, który ogłasza jako swoje wielkie odkrycie promowaną obecnie we Włoszech zasadę: *Wszystko dla Państwa; Nic poza Państwem*. Już to wystarczy, aby uznać faszyzm za typowy ruch ludzi masowych. Mussolini zastał państwo doskonale skonstruowane – ale nie przez siebie, lecz właśnie przez te siły, które zwalczą: przez liberalną demokrację”. *Ibidem*, s. 451.

świat wtedy, kiedy Piotr się jeszcze nie urodził. A zatem przeciwnik Piotra zajmuje miejsce nie po nim, lecz przed nim, cofając się do sytuacji wcześniejszej, przewija cały ten dotychczasowy film, ale kiedy ta sytuacja przeminie znowu w sposób nieunikniony pojawi się Piotr⁷⁰.

Walka z przeszłością, próba jej odrzucenia lub unicestwienia okazuje się więc nie tylko pozbawiona sensu, ale i groźna, albowiem „przeszłość ma charakter *revenant*, powracający” i im bardziej będziemy się starali od niej uciec, tym silniej wpłynie ona na nasze obecne życie⁷¹. Dlatego jedynym sposobem przewyciężenia przeszłości, w tym także ograniczeń i wad liberalizmu, jest pojęte po heglowsku „zniesienie” tj. jego równoczesna negacja i zachowanie⁷². Prowadzi to z jednej strony do odrzucenia tych elementów liberalizmu, które się nie sprawdziły i straciły na aktualności (np. utopizm), z drugiej zaś do zachowania samej jego istoty, ponieważ „miał on pewną rację i tę rację trzeba mu przyznać *per saecula saeculorum*”⁷³.

Ortega był głęboko przekonany o konieczności reformy struktur demokracji liberalnej, przede wszystkim zaś tych jej elementów, które mają charakter abstrakcyjny i utopijny. Nie wiązało się to jednak z odrzuceniem liberalizmu i opowiedzeniem się po stronie ideologii antyliberalnych takich, jak faszyzm czy bolszewizm, które określił mianem fałszywych jutrzeńek, albowiem mimo zapowiedzi nowego, lepszego jutra, cofnęły one Europę do czasów barbarzyństwa. Były to ponadto ruchy typowo masowe, które pod pozorem zaspokojenia potrzeb i pragnień „zwykłego człowieka”, pragnęły zniszczyć niezależnie myślące i przeciwne im elity. Jednak zniszczenie elit może doprowadzić tylko do jednego: do upadku i dekadencji Europy.

Skoro ten typ Ludzki – pisał Ortega o człowieku masowym – pozostaje panem Europy i jest tym, który w istocie o wszystkim decyduje to wystarczy trzydzieści lat aby nasz kontynent cofnął się do barbarzyństwa. Techniki prawne i materialne ulotnią się z taką samą łatwością, z jaką utracono już tyle razy w historii sekrety rękodzielnictwa. Całe życie ulegnie wówczas skurczeniu. Aktualne bogactwo możliwości zmieni się w ich niedobór, przekształci się w nieznośną impotencję, w rzeczywistą dekadencję. Albowiem bunt mas jest zawsze jedną i tą samą rzeczą, którą Rathenau nazwał ‘wertikalną inwazją barbarzyńców’⁷⁴.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 432.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Na temat recepcji tego pojęcia u Ortegi zob. pracę. D. Hernández Sánchez, *Estética de la limitación la recepción de Hegel por Ortega y Gasset*, Salamanca 2000.

⁷³ *Idem*, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, s. 433.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 4.

Krytyka postaw antyliberalnych nie wiązała się u Ortegi z pragnieniem zachowania *status quo*. Uważał on, że jednym z najważniejszych zadań Europejczyków jest radykalna reforma dotychczasowych struktur społecznych i politycznych, w tym zniesienie ograniczeń dawnego liberalizmu. Chodziło o pozabawienie go elementów utopijnych, szczególnie zaś abstrakcyjnie pojętej wolności i zakorzenienie jej w życiu konkretnego człowieka, który egzystuje w nierozzerwalnym związku ze swoją okolicznością.

Nie ma wątpliwości że należy przewyciężyć XIX-wieczny liberalizm. Ale tego nie może uczynić ten, kto deklaruje się jako antyliberał. Oznaczałoby to bowiem powrót człowieka do czasów wcześniejszych niż te, w których zrodził się liberalizm. [...] Istnieje pewna nieubłagana chronologia witalna. Liberalizm jest w niej późniejszy niż antyliberalizm, lub co oznacza to samo jest bardziej aktualny niż on, podobnie jak armata jest bardziej aktualna niż włócznia⁷⁵.

Projekt zjednoczonej Europy

Dla Ortegi jedynym właściwym sposobem przewyciężenia trwającego europejską cywilizację kryzysu była właściwa edukacja, która pozwoliłaby uświadomić jednostkom, że zadaniem ich czasów jest zniesienie formuły zamkniętych państw narodowych i ustanowienie państwa ponadnarodowego w postaci zjednoczonej Europy. Europejska jedność nie jest bowiem mrzonką, lecz tą rzeczywistością, z której wtórnie wyłaniają się nasze narodowe egzystencje. Europa to obszar społeczny, posiadający własny system zwyczajów, opinię publiczną, prawo *etc.* Z tego powodu utopią nie są inicjatywy dążące do jej zjednoczenia, lecz próby oddzielenia od siebie narodów europejskich oraz ich zamknięcie na zewnętrzne wpływy.

Jedność Europy – pisał Ortega – nie jest fantazją, lecz czymś w pełni realnym. Fantazją jest raczej przekonanie, że Francja, Niemcy, Włochy czy Hiszpania są rzeczywistościami substancjalnymi to znaczy kompletnymi i niezależnymi⁷⁶.

Ortega był zwolennikiem takiej formuły zjednoczenia, w której jedność nie anihilowałaby różnorodności, a różnorodność realizowałaby się w odniesieniu do jedności. Chodziło o to, aby każdy naród realizował ideę jednej, wspólnej Europy na swój własny sposób, zgodny z właściwą sobie witalną

⁷⁵ *Ibidem*, s. 432.

⁷⁶ *Idem*, *De Europa meditatio quedam*, *op. cit.*, s. 117.

wrażliwością. Niemniej jednak dla zachowania żywotności własnej kultury, każdy naród potrzebuje kontaktu i dialogu z inną kulturą, a to z kolei zakłada wolny przepływ myśli, idei i celów oraz wzajemne oddziaływanie. To ostatnie nie jest jednak możliwe jeżeli pozostaniemy zamknięci w naszych narodowych granicach i narodowych emocjach. Jak pisał Ortega:

Każdy prawdziwy intelektualista z Niemiec, Anglii czy Francji czuje się dziś przytłoczony nazbyt wąskimi granicami swojego narodu, odczuwa swoją narodowość jako absolutne ograniczenie. Niemiecki profesor zdaje sobie sprawę z absurdu stylu pracy narzucanego mu przez jego bezpośrednich odbiorców, czyli przez ogół niemieckich profesorów i zazdrości swobody ekspresji francuskiemu pisarzowi lub brytyjskiemu eseiście. I odwrotnie, paryski literat zaczyna rozumieć archaizm mandarynizmu [...] i wolałby, zachowując wszystko to, co najlepsze z jego własnej tradycji, uzupełnić ją pewnymi cnotami niemieckiego profesora⁷⁷.

Ortega był świadomy, że zjednoczenie Europy, chociaż konieczne, nie jest zadaniem łatwym, ponieważ wiąże się z przewycięzeniem przez Europejczyków ich własnej tradycji. To Europa zrodziła uczucia narodowe i stworzyła instytucję państwa narodowego. „Europa – pisał Ortega – powstała jako zbiór małych narodów, a uczucia i idee narodowe są w pewnym sensie jej najbardziej charakterystycznym wynalazkiem”⁷⁸. Dlatego obecnie stoi ona przed koniecznością przewycięzenia samej siebie, aby wznieść się na wyższy poziom swojego dziejowego rozwoju i ustanowić ponadnarodowe państwo europejskie. Europa to nasze wspólne zadanie na przyszłość, od którego realizacji zależy przetrwanie i rozwój poszczególnych europejskich narodów.


W chwili, gdy narody Zachodu połączą się, otoczy je ze wszystkich stron Europa, tworząc jednocześnie ich podłoże. Ona stanowi ową jedność krajobrazu, w którym narody te żyją od czasów odrodzenia. One same również składają się na ten europejski krajobraz, który – chociaż jeszcze o tym nie wiedzą – zaczyna się wyłaniać z ich wojowniczej i polemicznej przeszłości⁷⁹.

Ortega, który tak wyraźnie dostrzegał wszystkie znamiona kryzysu zachodniej cywilizacji, nigdy nie utracił wiary w możliwość jej ocalenia i odrodzenia. Uważał, że póki Europa wątpi w samą siebie i zastanawia się nad swoim

⁷⁷ *Idem*, *La rebelión de las masas*, *op. cit.*, s. 469.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 471.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 490.

miejszem w świecie nie ulegnie unicestwieniu. Wątpienie jest przejawem myślenia i refleksji, a także dążenia do coraz wyższych form życia, w tym także doskonalszych form życia społecznego. Z tego względu nigdy nie opowiedział się po stronie myślicieli wieszczących zmierzch Zachodu, lecz pozostał prorokiem brzasku, który widział w kryzysach i katastrofach nie zapowiedź ostatecznego upadku człowieka, lecz impuls do jego dalszego rozwoju. „Nie przypominam sobie – pisał w *Meditaciones de Europa* – aby jakakolwiek cywilizacja upadła z powodu wątpliwości. Pamiętam natomiast, że umierały one zwykle na skutek skostnienia swoich tradycyjnych wierzeń i sklerozy przekonań”⁸⁰. Wątpienie jest więc gwarancją żywotności, przetrwania i autentyczności naszej cywilizacji. Jest to również konstytutywny element określający ludzkie życie, albowiem „wątpliwość stanowi twórczy żywioł i najgłębszy pokład w człowieku”⁸¹. 

DOROTA LESZCZYNA – dr hab., filozof, politolog, adiunkt w Zakładzie Filozofii Nowożytnej na Uniwersytecie Wrocławskim, zainteresowania badawcze: XIX i XX-wieczna filozofia hiszpańska, nowożytna i współczesna filozofia niemiecka, XIX i XX-wieczna filozofia polska.

DOROTA LESZCZYNA – Ph.D., D.Sc., philosopher, political scientist, assistant professor in the Department of Modern Philosophy at the University of Wrocław. Research interests: the nineteenth and twentieth-century Spanish philosophy, modern and contemporary German philosophy, Polish philosophy in nineteenth and twentieth century.

⁸⁰ *Idem*, *Sobre un Goethe bicentenario*, [w:] *idem*, *Obras completas*, t. VI, s. 559.

⁸¹ *Ibidem*.