

1. Z ZAGADNIEŃ EPISTEMOLOGII I IRRACJONALIZMU

JAROSŁAW GOWIN

Perspektywizm – poszukiwanie trzeciej drogi. O epistemologii Ortegi y Gasseta

Każda teraźniejszość - również teraźniejszość filozoficzna - wyrasta z żywej tkanki przeszłości, która ofiarowuje człowiekowi zestaw prawd, przeświadczeń, dogmatów; przekazuje także wiele nie rozstrzygniętych wątpliwości i pytań. W dziedzictwie minionych wieków prawdom towarzyszą przeto znaki zapytania, podważające pewność tych prawd, ujawniające ich cząstkowość i niewystarczalność. Zadaniem każdej epoki jest uporanie się z barierami, na których utknęła przeszłość, dopełnienie i przewyciężenie jej horyzontu problemowego; drogą wiodącą do realizacji tego zadania jest zdobycie historycznej samoświadomości.

Jeżeli przenieść te rozważania na teren filozofii, jasne się stanie, że filozof musi prowadzić podwójny dialog: dialog z rzeczywistością oraz dialog z dawnymi systemami, które tę rzeczywistość opisują. Warunkiem rozwoju filozofii jest pogłębienie przez nią samoświadomości, namysł nad sytuacją, w jakiej znalazła się refleksja filozoficzna i nad źródłami jej ograniczeń. Filozofia dochodzi do nowych prawd poprzez krytykę minionych poglądów, toteż uprawianie filozofii polega na uprawianiu historii filozofii - takie jest założenie całego systemu myślowego Ortegi y Gasseta.

W świetle powyższego stanowiska zrozumiałe jest, dlaczego tak wiele uwagi poświęca myśliciel hiszpański krytycz-

nemu rozważeniu filozofii minionych epok. Całą jego twórczość przenika dążność do przewyciężenia tradycyjnych odpowiedzi filozoficznych przy jednoczesnym zachowaniu tego, co w nich wartościowe. Filozofia Ortegi jest próbą wyselekcjonowania z dziejów myśli porozrzucanych okruchów prawdy i nowego, oryginalnego ich usystematyzowania - z tego też powodu wszystkie jego dociekania uwikłane są głęboko w kontekst polemiczny, bez naświetlenia którego zrozumienie poglądów Ortegańskich nie jest możliwe. Przedstawienie teorii perspektywizmu - będącej trzonem koncepcji epistemologicznych autora "Buntu mas" - rozpoczniemy więc od zaprezentowania polemiki, jaką podjął Ortega z rozwiązaniami tradycyjnymi. Podobnie bowiem jak w dziejach refleksji ontologicznej da się wyróżnić dwa typy stanowisk - realistyczne i idealistyczne, tak historia gnoseologii jest - według Ortegi - areną ścierania się dwóch innych zasadniczych postaw: relatywizmu i racjonalistycznego absolutyzmu¹. Spór relatywistów z absolutystami wyznacza ramy, w obrębie których porusza się współczesna teoria poznania. Rozpoznanie istoty tego sporu uważa filozof za krok wstępny do zbudowania właściwej koncepcji epistemologicznej.

Każda z analizowanych przez Ortegę postaw w swej skrajnej wersji formułuje odpowiedź na pytanie o prawdę w sposób wykluczający możliwość jakiegokolwiek pogodzenia z rozwiązaniem przeciwnym. Fundamentalna teza relatywistów głosi, że nie istnieje uniwersalnie ważna prawda; przeciwnie, istnieje wiele prawd, a każda z nich jest względna wobec podmiotu poznającego. Postulat powszechnej ważności prawdy to bezpodstawne uroszczenie i osłona dla dogmatyzmu pragnącego narzucić innym własny punkt widzenia. Odmienne stanowisko zajmują absolutyści: różnorodność i historyczna zmienność przekonań o prawdzie nie dowodzi - w ich opinii - ani nieistnienia trwałej i obiektywnej prawdy, ani niemożności odkrycia jej przez człowieka. Wiara w istnienie prawdy w sensie absolutnym to założenie zwolenników kultu wszechmocy Rozumu.

Jak jednak uzasadnić możliwość poznawczego dostępu człowieka do owej sfery ponadczasowych esencji? Zarówno relatywizm, jak absolutyzm zgadzają się co do tego, że warunkiem możliwości poznania jest istnienie pewnego pokrewieństwa między naturą podmiotu poznającego a naturą samych prawd. Relatywiści utrzymują wszakże, iż pokrewieństwo takie nie zachodzi i że człowiek jako istota wielorako uwarunkowana nieuchronnie zniekształca obraz rzeczywistości. W innym duchu rozstrzygają tę kwestię absolucyści; Ortega przypisuje im pogląd, że pomiędzy naturą prawdy a modusem bytowym podmiotu poznającego zachodzi zasadnicze podobieństwo. Podmiotem poznającym nie jest bowiem - zdaniem absolutystów - konkretna, żyjąca jednostka, ale wspólna wszystkim ludziom abstrakcyjna świadomość. Właśnie ów inteligibilny rdzeń umożliwia człowiekowi kontakt z preegzystującą poza czasem prawdą absolutną.

Ustosunkowując się do sporu między relatywizmem a absolutyzmem, dochodzi Ortega do wniosku, iż z oboma stanowiskami wiążą się jakieś nieprzezwyčajalne trudności. Szczególnie czytelnie występują one w przypadku relatywizmu. "Relatywizm to w ostatecznym rachunku sceptycyzm - powiada Ortega - zaś sceptycyzm jako sprzeciw wobec wszelkiej teorii jest teorią samobójczą"². Innym "śmiertelnym grzechem" relatywizmu jest pochopne wnioskowanie o tym, że prawdom brak powszechnej ważności z faktu, że mogą być odkryte tylko w pewnych epokach i wyłącznie przez niektórych ludzi. Wytłumaczenie, jak się to dzieje, że chociaż psychiczny akt odkrycia prawdy dokonuje się w czasie, to jej pozaczasowy status bytu nie ponosi uszczerbku, jest - w przekonaniu Ortegi - zagadnieniem, na które filozofia powinna znaleźć odpowiedź; tymczasem relatywiści uznają problem za rozwiązany dokładnie w miejscu, gdzie się on dopiero pojawia. W gruncie rzeczy pogląd relatywistyczny nie jest więc odpowiedzią na pytanie o prawdę, lecz jego unieważnieniem.

Obiekcje autora "Buntu mas" budzi także rozstrzygnięcie absolutystyczne. Co prawda, absolutyści mają słuszną broń - postulat powszechnej ważności prawdy, jednakże sposób, w jaki uzasadniają swe stanowisko, uważa Ortega za zupełnie chybiony. Warunkiem możliwości wiedzy jest - wedle absolutystów - istnienie uniwersalnego podmiotu poznającego. Z tego względu konstruują oni sztuczny model człowieka jako istoty wyposażonej w ponadczasowy i niezależny od wpływu okoliczności rozum. Dokonując takiego zabiegu obrońcy prawdy absolutnej zamazują autentyczny obraz człowieka przez unieważnienie historycznego wymiaru jego życia. Albowiem - jak sądzi Ortega - czas to podstawowy wyznacznik egzystencji ludzkiej. Człowiek nie jest bytem niezmiennym, substancjalnym, człowiek bezustannie się zmienia, jest czystym stawaniem się. "Człowiek, jednym słowem, nie ma natury, człowiek ma historię. Wyrażając to inaczej: czym natura jest dla rzeczy, tym historia, jako *res gestae*, jest dla człowieka"³. Ontologiczna specyfika człowieka sprawia, iż wszelkie poznanie musi uwzględniać "kontynent historii". Tymczasem z punktu widzenia absolutyzmu historia nie posiada żadnego sensu, przedstawia się jako łańcuch pomyłek; zmienność opinii jest - dla wyznawców czystego rozumu - świadectwem pogrążania się człowieka w otchłani bezrozumnej spontaniczności. Mówiąc zwięźle, absolutyzm jest stanowiskiem antyhistorycznym: pomiędzy prawdą a czasem wykopuje nieprzekraczalną przepaść. Na gruncie absolutyzmu nie sposób wytłumaczyć co sprawia, że dana prawda może być ujawniona tylko przez określonego człowieka, przez żyjącą w określonej epoce jednostkę. Przyczynę obawy przed historią widzi Ortega w absolutystycznym przeświadczeniu, że poznanie może dojść do skutku jedynie wówczas, gdy obraz rzeczywistości nie jest w najmniejszym nawet stopniu "zabarwiony" przez podmiot, jako że wszelkie subiektywne zabarwienie oznacza deformację.

W relatywizmie i racjonalistycznym absolutyzmie uwidaczniają się - zdaniem Ortegi - dwie przeciwstawne tendencje.

Relatywista zdecydowany jest respektować bezgraniczne bogactwo życia, uznawać wartość indywidualnych sposobów patrzenia na rzeczywistość. Akceptuje pluralizm optyk poznawczych i obrazów świata, jednak w konsekwencji zmuszony jest do rezygnacji z nadziei na adekwatne poznanie rzeczywistości oraz do zgody na traktowanie życia jako niezrozumiałego w ostateczności chaosu. Głosciciel drugiego ze stanowisk, absolutysta, dokonuje odmiennego wyboru: "dla ratowania prawdy wyrzeka się życia"⁴. Absolutyzm deprecjonuje wartość subiektywnych świadectw, przekształca człowieka w przeźroczyste, abstrakcyjne medium. W ostatecznym zatem rozrachunku Ortega traktuje relatywizm i absolutyzm jako stanowiska w kwestii wartości⁵. Relatywizm broni suwerenności tego, co skończone, nawet za cenę pograżenia się człowieka w bezładzie faktyczności; absolutyzm z kolei poszukuje wartości obiektywnych, konstytuujących ponadhistoryczną sferę harmonii - w zamian za to zmuszony jest do uznania doczesności, historycznego życia człowieka za wyjałowioną z wartości dziedzinę pozorów i ułudy.

Jeśli chodzi o węższe, gnoseologiczne rozumienie absolutyzmu i relatywizmu, to każdej z tych teorii przyznaje Ortega częściowo rację, zarazem wszakże krytykując je za popadanie w jednostronność. Ekstremalizm tradycyjnych rozstrzygnięć powoduje, że dla filozofii współczesnej nie do przyjęcia jest "ani racjonalistyczny absolutyzm, który ocala rozum, a unicestwia życie, ani relatywizm, który ocala życie zrywając z rozumem"⁶. Niewystarczalność antytetycznych teorii przejawia się nie tylko na gruncie epistemologii; również psychologia, biologia, a nade wszystko fizyka współczesna dostarczają argumentów na rzecz postulatu syntezy skrajnych stanowisk. Szczególną rolę przypisuje Ortega teorii względności Einsteina. Teoriopoznawcze wnioski implikowane przez odkrycia niemieckiego fizyka uznaje autor "Buntu mas" za potwierdzenie swych własnych ustaleń zawartych w doktrynie perspektywizmu.

Analiza tradycyjnych stanowisk w kwestii prawdy służy Ortedze za podstawę do sformułowania samodzielnej koncepcji epistemologicznej. Zanim przedstawimy ową koncepcję, poświęćmy nieco uwagi wskazaniu na historyczne inspiracje "nauki o punkcie widzenia", jak nazywa myśliciel hiszpański teorię perspektywizmu.

Samo pojęcie perspektywizmu czerpie Ortega z prac mistrza swej młodości - Nietzschego. Perspektywizm w rozumieniu niemieckiego filozofa łączy w sobie dwa przekonania: relatywizm poznawczy oraz pluralizm. Pluralizm opiera się na stwierdzeniu, że nie istnieje żaden uniwersalny podmiot poznania gwarantujący obiektywność wiedzy. Spekulatywne konstruowanie jakiegoś czystego, pozaczasowego umysłu wypacza właściwy obraz rzeczywistości, zapoznaje konstytutywną różnorodność i zmienność przejawów życia. Prawdziwymi podmiotami poznania są różniące się od siebie, niepowtarzalne jednostki, nadające zjawiskom subiektywne znaczenie i niezdolne do zajęcia uniwersalnie ważnego punktu widzenia. Dopełnieniem pluralizmu jest zasada relatywizmu poznawczego. Wykazuje ona - zdaniem Nietzschego - że te same zjawiska mogą być interpretowane na wiele różnych sposobów, a każdy z tych sposobów jest równie prawomocny. Zjawiska nie posiadają obiektywnego sensu, lecz jest on im narzucany przez indywidualną perspektywę. Ostateczną konsekwencją Nietzscheańskiego perspektywizmu stanowi tedy zaprzeczenie możliwości jakiegokolwiek uniwersalnie ważnej wiedzy oraz przekonanie, iż człowiek musi poruszać się w sferze mniej lub bardziej użytecznych fałszów⁷.

Naturalnie, relatywistyczne konsekwencje epistemologii Nietzschego nie pozwalają Ortedze na pełną jej akceptację. Tym, co ceni w niej jest dążność do rehabilitacji ważności indywidualnych sposobów widzenia rzeczywistości. Zaletę perspektywizmu autora "Woli mocy" stanowi rozwianie złudzeń dotyczących możliwości dotarcia do uniwersalnie ważnej perspektywy poznawczej, jego wadę natomiast - przekreślenie na-

dziei na jakiegokolwiek adekwatne poznanie. Mówiąc krótko, filozof hiszpański aprobeje pluralistyczne założenia epistemologii Nietzschego, odrzucając jej relatywizm.

Drugim źródłem inspiracji dla perspektywizmu Ortegi była filozofia Kanta, odczytywana w duchu szkoły marburskiej. Oto jak stanowisko epistemologiczne myśliciela królewieckiego przedstawia współczesna interpretatorka: "świat widzi się z określonego miejsca, mając przed sobą pewną uzależnioną od tego miejsca perspektywę. Perspektywy, które można ogarnąć z różnych miejsc, jakie dane jest zajmować człowiekowi, tworzą pole widzenia, już nie tyle tej czy innej jednostki, lecz w ogóle rodzaju ludzkiego, z racji jego takiej, a nie innej natury, z racji tego, co niekiedy nazywa się ludzką skończonością. Toteż owo pole widzenia jest z definicji nieprzekraczalne, wyobrażać sobie wyjście poza nie to snuć rojenia - rzeczywiste wyjście byłoby równoznaczne z wyzwoleniem z kondycji ludzkiej"⁶. Pole widzenia wyznacza granice możliwego doświadczenia, stawia bariery, poza które ludzkie poznanie nie jest w stanie wykroczyć. Wszelako - co niezmiernie istotne - wewnątrz owego pola istnieje możliwość zdobycia wiedzy intersubiektywnie ważnej. Atrakcyjność swoistego perspektywizmu Kanta bierze się dla Ortegi właśnie stąd, że daje on gwarancje obiektywnego poznania, pozwalając tym samym ominąć rafy relatywizmu. Tym natomiast, co oddala filozofa hiszpańskiego od stanowiska Kanta, jest przekonanie tego ostatniego, że prawomocny punkt widzenia jest tylko jeden, że ma on charakter gatunkowy, czyli - innymi słowy - że istnieje uniwersalny podmiot poznania.

Perspektywizm w wydaniu Ortegi stanowi próbę pogodzenia poglądów, które w koncepcjach Kanta i Nietzschego wzajemnie się wykluczały. Jak uzgodnić przekonanie o uniwersalnie ważnej prawdziwości naszych sądów z prz-świadczaniem, że indywidualne i każdorazowo odmienne punkty widzenia na rzeczywistość zachowują swą wiarygodność - oto pytanie, na które w swej teorii poznania perspektywicznego starał się odpowiedzieć hiszpański myśliciel.

Rzeczywistość może być oglądana tylko z jednostkowych perspektyw - w tym punkcie Ortega w pełni podziela zdanie relatywistów. Nie istnieje żaden uniwersalny punkt widzenia. Akty poznawcze dokonywane są przez pogrążone w historii indywidua - mają więc z konieczności charakter niepełny i subiektywny. Na tym stwierdzeniu kończy się jednak Ortegianańska aprobata dla relatywizmu; od tego momentu jedynym partnerem w dialogu będzie dla Ortegi absolutyzm.

W przekonaniu obrońców Rozumu adekwatność poznania wymaga całkowitego oczyszczenia obrazu rzeczywistości z ingredientów podmiotowych; mówiąc inaczej, prawda jest dostępna tylko w warunkach zupełnej bierności podmiotu. Tymczasem - zdaniem Ortegi - fakty świadczą, że podmiot spełnia w procesie poznawczym rolę aktywną. Funkcja jego polega mianowicie na dokonywaniu selekcji, na wyborze spośród nieskończonej liczby elementów składających się na rzeczywistość pewnej ich części. Obrazowo można by podmiot poznający przyrównać do zanurzonej w strumieniu sieci przepuszczającej wyłączenie to, czego kształt i forma odpowiadają wielkości oczek. "Nie można skupić uwagi na jakiejś rzeczy nie odwracając jej jednocześnie od innych. Uwaga jest zatem jak gdyby wiązką promieni, które kierujemy ku pewnej strefie przedmiotów pozostawiając wszystko dookoła na pastwę półmroku i nieuwagi"⁹. Selektywność mechanizmu naszego aparatu odbiorczego nie prowadzi jednak do wypaczenia obrazu poznawanej części świata. To, co przedostaje się do wnętrza naszej świadomości, dociera tam w postaci nienaruszonej. W tym sensie każdy akt poznawczy odsłania cząstkę prawdy i zarazem z konieczności tylko cząstkę.

Jednostka postrzega rzeczywistość z właściwego sobie punktu widzenia. Oznacza to, że dla każdej sprawy istnieje wiele perspektyw, a wszystkie one zawierają jakiś pierwiastek prawdy. "Każde życie jest punktem widzenia na wszechświat"¹⁰ i każde jest niezastąpionym organem badawczym. Każdy punkt widzenia oświetla pewien aspekt Uniwersum, dlatego

z różnicy między subiektywnymi oglądami nie należy wnosić o fałszywości któregoś z nich. Fałszywy jest bowiem tylko ten punkt widzenia, który nie dochowuje sobie wierności, nie akceptuje swej niepełności, roszcząc sobie pretensje do wyrażania absolutnej perspektywy. Żywa w absolutyzmie wiara w istnienie wyróżnionego, absolutnego stanowiska obserwacyjnego to utopizm, to patrzenie na rzeczywistość z miejsca, którego nie ma. "Każda istota ma swój własny krajobraz, w którym się porusza. Krajobraz ów przystaje raz mniej raz więcej do naszego. Przyjęcie jednego jedyne medium, w którymby się wszystkie żyjące istnienia pomieścić mogły, jest dowolne i bezpłodne"¹¹. Punktem widzenia jest każdy naród, pokolenie, epoka. Punktem widzenia jest nawet Bóg. Wszechwiedza, jaką religia przypisuje Bogu, nie może wynikać z zajmowania przez Niego uniwersalnego, ponadludzkiego punktu widzenia; perspektywa boska pozwala pojąć prawdę absolutną tylko z tej racji, że nieskończoność Stwórcy umożliwia Mu jednoczesne przyjęcie punktu widzenia każdego z nas. Częstkowa prawda każdego z ludzi zachowuje swą ważność również dla Boga. Odwracając słynną formułę Malebranche'a powiada Ortega, że ludzie są oczyma Boga¹².

Swoistość rozwijanej przez autora "Buntu mas" "nauki o punkcie widzenia" polega na tym, że fakt istnienia perspektywy wiąże ona nie tylko z selektywnością mechanizmu ludzkiego aparatu poznawczego. Perspektywa - jak utrzymuje Ortega - to jeden ze składników rzeczywistości kosmicznej, decydujący o sposobie jej organizacji. Same rzeczy sytuują się wobec podmiotu w różnych odległościach, narzucają mu określony dystans i łączą się w niepowtarzalne konfiguracje. Struktura perspektywy jest niezmienna i niezależna od podmiotu poznającego. "Perspektywa jest porządkiem i formą, jaką rzeczywistość przyjmuje dla tego, kto ją obserwuje. Jeśli zmieni się miejsce, jakie zajmuje obserwator, zmieni się także perspektywa. Natomiast jeśli obserwatora zastąpi się innym w tym samym miejscu, to perspektywa pozostaje identyczna"¹³.

Zgodność między strukturą rzeczywistości a ukształtowaniem naszych władz poznawczych nie jest dziełem przypadku. Aby ją wytłumaczyć, trzeba przyjrzeć się sposobowi pojmowania przez Ortegę związku łączącego podmiot ze światem. Zdaniem filozofa podstawową realnością ontologiczną jest "życie", czyli dwubiegunowa struktura, której członami są podmiot i świat - współegzystujące jako swe korelaty. Człowiek i świat nie są bytami niezależnymi, lecz istnieją wyłącznie w obrębie dynamicznej sieci wzajemnej komunikacji. Nie ma sensu mówić o jednym w oderwaniu od drugiego. "Kiedy pojawia się życie ludzkie - jak powiedziałem - pojawiają się ipso facto dwa człony lub czynniki, oba równie pierwotne i zarazem nierozłączne: człowiek, który żyje oraz okoliczności, czyli świat, w jakim człowiek żyje"¹⁴. Relacyjna teoria życia rzuca światło na kwestię, czym właściwie jest perspektywa: nie jest tylko subiektywnym schematem organizującym, za pomocą którego umysł porządkuje dane spostrzeżeniowe, nie jest także elementem rzeczywistości fizycznej rozpatrywanej w oderwaniu od podmiotu. Perspektywa rodzi się na obszarze "pomiędzy", w łonie struktury współtworzonej przez osobowość i świat; perspektywa jest określoną stroną rzeczywistości percypowaną przez określony podmiot poznający.

Ugruntowanie perspektywizmu na koncepcji życia rodzi określone konsekwencje. W skład życia poszczególnego człowieka - podstawowego związku ontologicznego - wchodzi odmienne rzeczy, odmienne okoliczności; wynika z tego, że światy różnych ludzi są w stosunku do siebie nieprzenikliwe, a najwyżej po części zbieżne. Rzeczywistość oglądana z odmiennych punktów widzenia rozszczepia się na szereg mikroświatów, ukazuje każdemu obserwatorowi inną ze swych stron, zamykając go w kręgu spraw niedostępnych do końca poznaniu innych ludzi. W takim właśnie, epistemologicznym sensie należy rozumieć następującą wypowiedź Ortegi: "Nie istnieje więc zakładana uprzednio rzeczywistość jedyna i niezmienna, jest tyle rzeczywistości, ile jest punktów widzenia"¹⁵.

Jak już zaznaczyliśmy, kategoria perspektywy służy w epistemologii Ortegi do pogodzenia przekonania o obiektywnym znaczeniu prawdy z tezą orzekającą, iż instrumentem poznania jest indywidualna, historycznie uwarunkowana świadomość. Jednostkowa wizja odzwierciedla część prawdy pod warunkiem, że człowiek jest w zgodzie ze sobą i z własnym punktem widzenia. Tak więc kryterium prawdziwości stanowiłaby swoiście rozumiana autentyczność, równoznaczna z wiernością wobec własnej sytuacji egzystencjalnej i własnej roli w całości kształcie wszechświata. Sumowanie autentycznych indywidualnych perspektyw umożliwia pogłębienie naszej znajomości świata. Człowiek coraz wszechstronniej poznaje rzeczywistość w trakcie rozwoju historii. Uchwycenie prawdy nie jest - jak żądają się absolutyści - aktem jednorazowym; prawda ujawnia się stopniowo w czasie¹⁶. Fakt, iż przekonania uchodzące ongiś za prawdziwe są odrzucane przez następne pokolenia jako błędne, nie dowodzi względności prawd; świadczy jedynie o zmianach w orientacji, w nastawieniu ludzi. Zmienność sposobów odczuwania świata przez człowieka sprawia, że dokonuje on wciąż nowych wyborów prawd - stosownie do swej wrażliwości vitalnej, zapoznając jednocześnie znaczenie innych prawd. Określonym typom ludzkim odpowiadają określone typy przekonań¹⁷.

Ortegańskie przeświadczenie o wzajemnej korespondencji między typami osobowości a typami prawd przypomina nieco koncepcję typów światopoglądów Diltheya. Zdaniem myślicie¹a niemieckiego, światopoglądy stanowiące ekspresję osobowości swych twórców dają się powiązać w trzy niesprowadzalne do siebie typy. Każdy z tych uniwersalnych typów wyraża pewną postawę życiową i jest próbą całościowego opisu rzeczywistości. Jednak żadnemu z nich nie udaje się wykroczyć poza jednostronność swego punktu widzenia, "każdy z nich z tym - czytamy u Diltheya - wyraża w granicach naszego myślenia jedną stronę wszechświata. Każdy z nich jest zatem prawdziwy. Każdy jest też jednostronny. Nie dano nam możliwości oglądania tych stron razem"¹⁸.

Pomiędzy koncepcjami Ortegi i autora tych słów zachodzą jednak poważne różnice. Dla Diltheya światopoglądy są manifestacjami uniwersalnych, niezmiennych typów struktur psychicznych - to przeświadczenie nadaje Diltheyowskiej typologii światopoglądów charakter ahistoryczny, podczas gdy perspektywizm myśliciela hiszpańskiego odznacza się konsekwentnym historyzmem. Historyzm i dynamiczność ujęcia perspektyw sprawiają, że brak u Ortegi próby zbudowania typologii perspektyw; uzasadniają również żywioną przez tego filozofa wiarę w możliwość pozerzenia naszej znajomości Uniwersum. Możliwość taka jest w zasadzie wykluczona na gruncie typologii światopoglądów; w opinii Diltheya synteza cząstkowych prawd jest niewykonalna. Ponadto myśliciel niemiecki konsekwentnie podtrzymuje zasadę równoważności poszczególnych typów światopoglądowych, natomiast zapatrywania Ortegi w tej materii ewoluują w przeciwnym kierunku.

W pierwszym okresie swej twórczości Ortega skłania się ku uznaniu wszystkich punktów widzenia za jednakowo wartościowe i płodne poznawczo. "Wszystkie te rzeczywistości - pisze - są równorzędne, każda jest autentyczna, jeśli na nią patrzymy z właściwego jej punktu widzenia"¹⁹. Z biegiem czasu stanowisko Ortegi w tej sprawie ulega zmianie: "autentyczny obraz rzeczy daje się ująć jedynie z określonego punktu widzenia, a kto nie potrafi go przyjąć, ten nie powinien przesłaniać nam rzeczywistości swoją mętną wizją"²⁰. Ta ostatnia wypowiedź świadczy, że filozof dostrzega nie tylko możliwość, ale wręcz potrzebę hierarchizowania perspektyw. Nie wszystkie punkty widzenia są równie uzasadnione; niektóre obejmują szerszy horyzont spraw, inne zaś zawężają naszą optykę aż do granic deformacji.

Należy się zastanowić, czy istnieje jakieś bezwzględnie obowiązujące kryterium pozwalające na dokonywanie wyboru między różnymi punktami widzenia we wszystkich sytuacjach, czy też dla każdej konkretnej sprawy trzeba wypracować osobne kryterium, osobną skalę wartościowań. Ortega nie udziela ni-

gdzie wprost odpowiedzi na to pytanie, jednak z pewnych jego rozważań da się zrekonstruować typ osobowości, postawę życiową najlepiej odpowiadającą wymogom poznawczym. Wydaje się mianowicie, że nie zadowalała go ani postawa czysto kontemplacyjna, ani czysto praktyczna. Najwłaściwszą - według Ortegi - jest postawa pośrednia, czyli punkt widzenia myśli, ale nie myśli chłodnej, niezaangażowanej, lecz myśli żarliwej, świadomej swej misji, jaką jest działanie.

Ostatecznie zatem koncepcja perspektywizmu przybiera postać apologii określonej postawy życiowej - postawy klerka, czy - jak nazywa ją filozof - postawy "arystokraty (duchowego - J. G.) na placu publicznym". Światopoglądowe konsekwencje "nauki o punkcie widzenia" wyraźnie wskazują na jej pozaepistemologiczne źródła. Swe teoriopoznawcze refleksje sytuuje Ortega na szerszym tle sporu o wartości. Rozstrzygnięcia epistemologiczne autora "Buntu mas" dostarczają jeszcze jednego przykładu konsekwentnej realizacji podstawowego motywu całego jego systemu filozoficznego: dążności do pojednania dwóch sfer wartości: tego, co jednostkowe i niepowtarzalne z tym, co uniwersalne.

PRZYPISY

¹Ową ostatnią postawę określa Ortega po prostu mianem racjonalizmu. Takie zastosowanie terminu "racjonalizm" z pewnością stanowi nadużycie, dlatego dla scharakteryzowania opisywanej przez myśliciela hiszpańskiego postawy stosujemy określenie "racjonalistyczny absolutyzm". Pozwala to zaznaczyć, iż chodzi tu tylko o skrajną wersję racjonalizmu. Nawiasem mówiąc, użytek czyniony przez Ortegę z pojęcia racjonalizmu dobrze oddaje stosunek, jaki w pierwszych dekadach naszego stulecia zajmowała wobec racjonalizmu większość filozofów. Powszechna niechęć wobec samego hasła "racjonalizm" udzielała się nawet tym, którzy - jak Ortega - byli obrońcami tradycji racjonalistycznej.

²Ortega y Gasset, Die Aufgabe unserer Zeit, Zurich 1919, s. 42.

³Ortega y Gasset, *History as a system*, New York 1961, s. 217.

⁴Ortega y Gasset, *Die Aufgabe...*, op. cit., s. 42.

⁵Ibidem, s. 50 - 51.

⁶Ibidem, s. 49.

⁷W sprawie charakterystyki perspektywizmu Nietzschego por.: Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 96 - 100.

⁸E. Bieńkowska, *W poszukiwaniu królestwa człowieka*, Warszawa 1981, s. 29.

⁹Ortega y Gasset, *Uwagi o powieści*, w: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Warszawa 1980, s. 348.

¹⁰Ortega y Gasset, *Die Aufgabe...*, op. cit., s. 105.

¹¹Ortega y Gasset, *Atlantydy*, "Droga" 1929, nr 2, 3, s. 184.

¹²Ortega y Gasset, *Die Aufgabe...*, op. cit., s. 109.

¹³Ortega y Gasset, *Meditationes del Quijote*, s. 30; cyt. wg: E. Górski, *Jose Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Wrocław 1982, s. 24.

¹⁴Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, w: *Bunt mas i inne szkice socjologiczne*, Warszawa 1982, s. 389 - 390.

¹⁵Ortega y Gasset, *Adam w raju*, w: *Dehumanizacja...*, op. cit., s. 48.

¹⁶W poglądzie tym zbliża się Ortega do stanowiska neokantystów, według których prawda jest procesem nieskończonym.

¹⁷Ortega y Gasset, *What is Philosophy*, New York b.d.w., s. 25.

¹⁸W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. 8, s. 222; cyt. wg: Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 242.

¹⁹Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki*, w: *Dehumanizacja...*, op. cit., s. 288.

²⁰Ortega y Gasset, *Wprowadzenie do Don Juana*, w: *Dehumanizacja...*, op. cit., s. 127.