

HUSSERL IN ORTEGA: O KRITIKI KULTURE V FENOMENOLOGIJI

Ortegov odnos do Husserlove fenomenologije je v zadnjih desetih letih postal ena najpomembnejših točk kritike španskega filozofa. Kar se je njegovim učenecem zdelo že izčrpano vprašanje, se je izkazalo za odločilno pomembno. V ta odnos je marveč vgrajen sklepnik razumevanja te filozofije.¹ Odvisnost Ortebove filozofije od Husserlove fenomenologije sem poskušal dokazati na drugem mestu, pri čemer sem prišel do sklepa, da tvorijo *Logične raziskave*,² *Ideje*³ in raziskave fenomenologov v Husserlovem göttingškem krogu nujen okvir za ključne pojme Ortebove teoretične filozofije.⁴ Pri kritiki Ortebovega odnosa

¹ Pojasnitev tega odnosa je brezplodno iskati pri Spiegelbergu, tako v prvi izdaji njegove knjige *The phenomenological movement*, kot tudi v tretji, ki je odvisna od nezadostnih pojmovanj Juliana Mariása. CFR. op. cit. str. 672, Bern, 8. Tudi tam citirano knjigo Moróna Arroye so dela Philipa Silverja, Nelsona Orringerja; Pedra Cereza in moja lastna dela daleč preseгла. Stališče Spiegelberga do P. Silverja je mogoče zavrniti z izsledki raziskav omenjenih avtorjev.

² Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Husserliana [Hua], 18. zv. (1975), 19. zv. (1984), 20. zv. (2002).

³ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua, 3. zv. (1976). Prim. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica [SM], 1997, (Filozofska knjižnica ; zv. 41)

⁴ Prim. moje spise: »La fenomenología de Ortega y Gasset«, prvo poglavje knjige »Ortega, cien años después«, izšlo v: *Centro de la UNED*, Málaga 1987, str. 95–137. »Ortega, filosofía alemana y postmodernidad«, *Agora, papeles de filosofía*, Universidad Santiago, št.10, 1991, str. 13–33.

do Husserla pa je pomembno, da datiramo posamezne Ortegovе trditve, ker potem lahko ugotovimo, da trditev, kako da je presegel in zapustil Husserlovo fenomenologijo, takoj ko jo je spoznal, namreč izvira šele iz poznih let, natančno, iz leta 1929.

Po prvi svetovni vojni pa je Ortega napisal zelo veliko, mogoče celo nekatere svojih najbolj znanih knjig, ki so posvečene politični in kulturni kritiki in v katerih bi bilo seveda neutemeljeno iskati Husserlov vpliv. Mednje spadajo *Nastanek in propad Španije*,⁵ *Tema našega časa*⁶ in *Vzpon množic*.⁷ Iz teh let, natančno iz prvih mesecev leta 1929, izvirajo tudi njegova najpomembnejša predavanja, objavljena kot zpuščina pod naslovom *Kaj je filozofija?*, v katerih Ortega filozofijo razumeva še pod Husserlovim vplivom, čeprav je občutiti tudi že Heideggrov vpliv. Toda v teh knjigah in predavanjih najbolj pade v oči to, da v njih ne zasledimo samo številnih idej, trditev in pojmovanj, ki jih je pri Husserlu najti šele v njegovih zadnjih spisih, temveč da si avtor v njih utira pot k prehodu v *radikalno realnost*, kakor imenuje transcendentalno subjektivnost, na način, ki je zelo podoben tistemu iz *Krize evropskih znanosti*.⁸ Tako lahko v njih zasledimo kritiko »imperializma« naravoslovne metode prav v Husserlovem smislu. Vse to pa govori o tem, da lahko pri Ortegi zasledimo prav takšen razvoj, kakršnega je ubrala fenomenologija po prvi svetovni vojni pri Husserlu in s tem postala izrecno kritično premišljanje takratnega položaja kulture v Evropi.

Ugotovimo lahko, da je Ortega neodvisno od Husserla fenomenologijo uporabljal kot kritiko kulture, pri čemer se zdi zanimivo raziskati, kakšna je povezava te kritike s Husserlovo teoretično fenomenologijo. Na ta način lahko dobimo vpogled v funkcijo fenomenologije. Branje Ortege bi potem lahko veljalo za poskus uvoda v fenomenologijo, v katerem bo prišla v ospredje enotnost teoretične in praktične fenomenologije.

»Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica«, *Revista de Occidente*, maj 1992, str. 107–127. in v: *Ensayos sobre Ortega*, UNED, 1994.

⁵ *Gesammelte Werke* (Zbrana dela), odslej GW, Deutsch Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1978, II.

⁶ prav tam

⁷ GW, III. prim. slov prevod, SM 1985.

⁸ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hua, 6. zv. (1976), 29. zv. (1991). Prim. *Phainomena* št. 45/46, str. 5–18.

V mojem predlogu so seveda nedokazane predpostavke, ki jih tukaj ne morem izčrpno izpeljati, potrebno pa jih je vsaj omeniti. Najpomembnejša se morda nanaša na poseben Ortegov odnos do Husserla, Ortega je namreč vedno mislil, da je Husserlova fenomenologija čisto teoretična, zato le stežka praktično uporabna. Zanj je čisto spoznanje bistva, težko si jo je torej predstavljal kot kritiko kulture. Temu bi potem sledila predpostavka, da je Ortegov kritika kulture fenomenološka kritika. Obe predpostavki vključujeta tudi neko določeno pojmovanje Husserlove fenomenologije, ki bi ga tudi rad orisal, vendar le toliko, kolikor je potrebno za razumevanje mojega poskusa.

S svojim predlogom, da branje Ortegov kritike kulture lahko služi kot uvod v praktično plat fenomenologije, Ortego postavljam na posebno mesto v fenomenologiji; Husserl je namreč fenomenologijo v osnovi uvedel kot ovrženje napačnega nauka o znanosti. Šele po vojni je videl, da ima ta napačni nauk o znanosti tudi svojo kulturno plat, tako da je bilo krizo nauka o znanosti mogoče videti samo kot znamenje globlje krize evropskega človeka. Pri Ortegi je bilo drugače. Filozofijo je od vsega začetka razumel kot politično praktiko. Zanj je bil položaj Španije najpomembnejši problem življenja. Španija mu je prizadevala bolečine, tako je trdil. Zategadelj je bil zanj celoten smisel filozofije političen.

Svoj sestavek bom razdelil na tri dele. V prvem bom na kratko ponovil tri zgoraj omenjene predpostavke. V drugem bom poskušal predstaviti Ortegov kritiko kulture iz dvajsetih let, posebej pa v njegovi knjigi *Upor množic*. V tretjem bom naposled poskusil dokazati, da je to kritiko mogoče izpeljati iz fenomenološke teorije in da je zelo podobna kritiki kulture, ki jo je Husserl izpeljal v svojem zadnjem delu, *Krizi evropskih znanosti*, v smislu uporabe fenomenologije. S tem poskušam podpreti svoj predlog, da prihaja pri Ortegi neposredno do izraza enotnost teoretične in praktične plati fenomenologije ter da zato lahko velja fenomenološko branje njegove filozofije kot dejanski uvod v fenomenologijo.

1. Predpostavke moje raziskave

Vnaprej sem omenil tri nujne predpostavke svojega predloga. Prvi je povezan s trditvijo, da je Ortega zapustil fenomenologijo takoj, ko jo je spoznal, namreč leta 1913. Že maja tega leta je namreč bral *Ideje o čisti fenomenologiji*. Vendar

je položaj bolj zapleten. Njegove izrecne trditve o preseganju fenomenologije izvirajo namreč šele iz leta 1929, medtem ko je že junija 1913 objavil vrsto kratkih spisov o tej Husserlovi knjigi, ki so morda celo njena prva obravnava zunaj meja Nemčije, v kateri Ortega resnično čudovito recipira in razumeva fenomenologijo. V teh kratkih spisih lahko sledimo zares prekrasnemu prikazu fenomenološke metode, ki odgovarja na vprašanje, kaj je fenomenologija. Ta po Ortegi nastopa v treh korakih, kot zor, v eidetski redukciji in naposled v fenomenološki redukciji. V istem mesecu je Ortega imel predavanje,⁹ ki je bilo odločilno za razumevanje zgodovinsko-filozofskega mesta in pomena zora ter za razumevanje njegove filozofije kot filozofije, ki presega novokantovstvo in se zapiše fenomenološkemu načelu. Razen tega Ortega v njem pravilno ugotovi, da gre v fenomenologiji, po njegovem takratnem razumevanju, za novi spoznavni model, ki presega prejšnje. Ta načela so bila za Ortego odločilna, ko je poizkusil neposredno življenje opisovati z nezainteresiranega gledišča, kar naj bi bil prvi in nujni prispevek filozofa, ki tako postane *El Espectador*, nezainteresirani gledalec.

42

Tukaj seveda ne morem prikazovati, kako je Ortega uporabil in recipiral različne fenomenološke pojme, tako kot tudi ne težav, ki jih je takoj videl v teoriji redukcije in ki so ga šele po letu 1929 pripravile do priznanja, da gre pri fenomenologiji v bistvu za novoveški spoznavni model. Na tem mestu bi omenil le svoje prepričanje, ki ga seveda ne morem dokazati, da je Ortega zelo globoko razumel intencijo fenomenologije in da je filozofiral iz nje, da pa tudi on nikoli ni mogel preseči teorije redukcije in je zato navsezadnje prišel do zaključka, da se je Husserl s to teorijo znova povrnil v novoveško filozofijo. Zase je menil, da je novi fenomenološki model spregledal takoj, ko je spoznal, da teorija redukcije še vedno operira z novoveškim modelom. Zato je v uvodu za nemško izdajo svoje avtobiografije dejal, da je fenomenologijo zapustil takoj, ko jo je spregledal.

Fenomenologija je za Ortego spoznanje bistva. Na začetku je bila ta naloga nujna in temeljna. Kljub temu je bila zanj fenomenologova nezainteresiranost

⁹ Predavanje z naslovom »Sensación, construcción, intuición, je bilo žal objavljeno šele leta 1979, v istem zvezku kot tudi posthumno objavljena predavanja o psihologiji, ki jih je izdal Paulino Garagorri pod naslovom *Psychologische Untersuchungen* (Psihološke raziskave). V *Obras Completas* (odslej OC), Madrid, *Revista de Occidente*-Alianza Editorial, XII, 487–499; v nemščini »Empfindung, Konstruktion und Intuition« (Občutje, konstrukcija in intuicija), v: J. San Martín: *Schriften zur Phänomenologie*, ur. Karl Alber, Freiburg 1998, str. 35–49.

pomanjkljivost, ker se ji je z abstrakcijo bistva izmaknilo življenje, Ortega pa je hotel opisovati človeško življenje. Zato je izrazil svoje začudenje, ko je bral začetek *Formalne in transcendentalne logike*,¹⁰ kjer se Husserl posveti krizi pojma uma v znanostih. Po njegovem mnenju se Husserl ni sposoben ukvarjati z zgodovino. Ortega se tolaži, češ da je to Husserlovo početje nekaj postranskega in časovno pogojenega in da se je lahko pripetilo le v tistem času.¹¹ V taistem spisu, ki izvira iz leta 1941, poroča o tem, da je izvedel za Husserlova Dunajska predavanja, ki da naj bi bila celo že objavljena v Beogradu in v katerih naj bi Husserl razložil pojem zgodovinskega uma. Seveda bi bilo potemtakem vse njegovo pojmovanje fenomenologije nezadostno, vendar se Ortega tudi tokrat tolaži s tem, da spis povsem nekritično pripiše Finku.

To pomeni, in to bi bila moja druga predpostavka, da je v fenomenologiji vselej najti dve usmeritvi, prva je tista, ki vse razumeva, izhajajoč iz *Idej* iz leta 1913, ki torej dobo in redukcijo zapopade v novoveškem jeziku in modelu; in drugo, ki interpretira fenomenologijo, vračajoč se iz *Krize*, kjer transcendentalna subjektivnost nastopa v generativni in socialni povezavi in je zato v bistvu zgodovinska. Prvi način razumevanja operira še v novoveškem modelu. Resničnost in predstava sta razcepljena. Doba zagotavlja dostop do življenja zavesti, ki se pojavlja kot /njeno? xx/ področje. Težave takšnega jezika so Husserla pripeljale do novega pojmovanja, ki je našlo svoj izraz v dvajsetih letih, posebej v njegovih številnih delovnih rokopisih, od katerih je nekaj zelo pomembnih objavljenih v VIII. zvezku *Husserliane*.¹² V teh besedilih je Husserl tako kritičen do izrazja, ki ga je uporabil v *Idejah*, da gre že za novo pojmovanje, ki vsekakor pomeni dokončno slovo od kartezijanstva, če naj uporabimo Landgrebejeve besede. To novo pojmovanje odpira pot h *Krizi*. Vprašanje je, kje leži fenomenologija, v prvi ali drugi smeri. Menim, da je samo fenomenologijo treba razumeti teleološko, tj., da je sama zase neko gibanje, ki se pokaže šele v svojem razvoju, tako da *Ideje* hočejo izraziti več, kot zmorejo. Ortega je zapo-

¹⁰ Edmund Husserl, *Formale und transcedentale Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Hua, 17. zv. (1974).

¹¹ Prim. Ortega y Gasset, »Über das Denken, seine Theurgie und seine Demiurgie«, *GW*, IV, Deutscher Verlags-Anstalt, 1978, str. 198. Ortega pravi: »Vsakdo, ki mu je jasno, kaj predstavlja Husserl – kot filozofski pojav s kar največjim vplivom za celo obdobje – bo lahko bral te vrstice le z največjo ganjenostjo ... Četrtič, ker je to, kolikor vem, edini odlomek v njegovem celotnem delu, kjer je govor o dejstvu, ki presega področje znanosti, ki znanosti prerašča in zaobsega – skratka, kjer je govor o splošno človeškem dejstvu.«

¹² Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Hua, 8. zv. (1959).

padel to intencijo, ni pa je mogel združiti s teorijo redukcije in dobe. S to intencijo vselej operira, vendar pa sam zapusti to, kar pojmuje kot legitimno fenomenologijo.

Zdaj pa se bom posvetil tretji predpostavki, ki je pravzaprav več kot le predpostavka, je hipoteza mojega dela in jo je mogoče izvesti iz drugih predpostavk. Kakor bomo kmalu videli, je bila Ortegovna kulturna kritika zelo intenzivna. Nikoli je ni označil kot fenomenološko, tako kot tudi njegova filozofija nikoli ni veljala za fenomenološko. Če predpostavimo fenomenološki karakter njegove filozofije, potem moramo ugotoviti, da ima fenomenološki karakter tudi njegova kritika. To pa je že bolj hipoteza kot predpostavka. Zato bi rad prešel k Ortegovi kritiki kulture.

2. Ortegovna kritika kulture

44

Ortega je svoja fenomenološka razmišljanja začel v *Meditacijah o Don Kihotu*,¹³ svoji prvi knjigi iz leta 1914, in sicer kot opis dveh nasprotujočih si kulturnih drž, namreč sredozemsko španske, povsem intuitivne, neposredne, nekultivirane in nemške, ki svet podredi delu in disciplini pojma. To, o čemer sanja Ortega, je sinteza obeh kulturnih drž in v tem vidi rešitev Španije. Svetovna vojna pa mu je pokazala, da je ta sinteza še veliko nujnejša, ne samo za Španijo, temveč tudi za Evropo, saj je delo pojma pripeljalo do takšnega pojma uma, v katerem je bilo neposredno življenje tolikanj zatrto, da je bilo zares tudi izničeno.¹⁴ Na tej točki Ortega poglobi svojo kritiko, ki jo je začel že v *Meditacijah o Don Kihotu* in ki kaže na usmeritev njegove prihodnje kritike kulture.

Dejali smo že, da je za Ortegovo recepcijo fenomenologije že od vsega začetka odločilnega pomena vprašanje preseganja novoveškega spoznavnega modela. Že v *Meditacijah o Don Kihotu* govori o novoveški posebnosti, ki bo odslej odločilnega pomena za njegovo kritiko kulture, namreč o težnji novega veka, da daje prednost takšni podobi človeka, v kateri človek postane kvantiteta in faktum, tako da to, kar je o njem napisanega znanstveno (Darwin) ali literarno (Flaubert), že izhaja iz takšne podobe človeka. Tako Ortega že leta 1914! Na začetku dvajsetih let torej ugotovi in zapopade, da v tej novoveški posebnosti

¹³ Ortega y Gasset, *Meditacije o Don Kihotu*, Ljubljana : Družina (Zbirka Sidro; 26. zv.), 2003.

¹⁴ Prim. Phainomena 33/34, str. 274–266.

tiči novi in nevarni pojem uma, ki je odgovoren za najglobljo kulturno krizo Evrope. S tega vidika Ortega s svojim spisom *Tema našega časa*, ki izvira iz enega njegovih predavanj iz leta 1921, poskuša pripomoči k tej sintezi in k razglasitvi te bistvene naloge naše dobe.

Preseganje modernosti v Ortegovem mišljenju ni ostalo brez posledic. Filozofije se je učil pri marburškem novokantovstvu, ki zanj predstavlja jedro razsvetljenstva. Ortega meni, da je razsvetljenstvo za novokantovce predvsem ustvarjanje znanosti in vzgoja za moralo. Spoznavati pomeni tvoriti teorije za reševanje problemov. Po novokantovstvu predstavlja neposredno življenje človekovo živalsko plat, ki jo je treba potlačiti in privedi do discipline znanosti in morale. Po Ortegi izvirajo španski problemi prav iz tega, da ni razvila modernosti. Problem Španije izvira iz pomanjkanja znanosti in morale. Zato je bila Ortegov nalog v času, ko je še pripadal novokantovstvu, prispevati k razvoju modernosti v Španiji. Torej se je moralo tudi njegovo preseganje novokantovstva oz. modernosti s fenomenologijo zrcaliti v njegovi oceni španskega položaja. In to zaznamo takoj, že v njegovi znameniti knjigi *Nastanek in propad Španije* iz leta 1921, in sicer v zadnjem poglavju. Če je bil prej španski problem pomanjkanje modernosti, je Ortegov pogled zdaj drugačen: To, da španski narod ni bil »moderen« narod ali da to vsaj ni bil v zadostni meri, nas v tem obdobju ne sme preveč žalostiti. Vse namreč kaže, da gre t. i. »novi vek« h koncu.¹⁵ Isto idejo načne v svojih predavanjih *Kaj je filozofija*, kjer znova govori o priložnosti za ponoven vzpon tistih narodov, ki jim v novem veku ni šlo najbolje, ker jim je bilo težko razumeti, kaj je subjektivnost in kaj naj bi bila zavest.¹⁶

Toda kaj je modernost? Sta to zgolj znanost in morala, kakor meni novokantovstvo? Je to le razsvetljenstvo? Ena izmed najbolj zanimivih raziskav Ortegovega dela bi bila ta, da bi orisali njegov celotni razsvetljenski pojmovni okvir, saj je vso njegovo filozofijo treba razumeti kot preseganje modernosti. V prej citiranem besedilu iz leta 1921 Ortega podaja značilnosti modernosti: racionalizem, demokratizem, mehanicizem, industrializem in kapitalizem; to so teme in splošne novoveške tendence. Temeljna tema raziskave pojma razsvetljenstva v Ortegovi filozofiji bi bilo prav vprašanje, v kakšnem odnosu je vse to s filozofijo in novodobnimi modeli spoznanja in človeka. Seveda lahko v zvezi s tem nakažemo le nekaj smernic.

¹⁵ *Espana invertebrada*, OC. III, 123 isl., nemški prev. *Aufbau und Zerfall Spaniens*, GW, III, 7 sl.

¹⁶ *Qué es filosofía?*, OC VII, 369; *Was ist Philosophie?*, GW. V, 313 sl.

Vsekakor je nujno omeniti zelo pomembno razliko med različnimi stoletji novega veka. Predvsem nam mora biti jasno, da 19. stoletje filozofsko še spada k novemu veku. Novoveškost tega stoletja so presegli le nekateri misleci, namreč tisti, ki so vplivali na razvoj fenomenologije, npr. Brentano in Dilthey. V nekem besedilu, ki ga je Ortega napisal za svojo knjigo *Upor množic*, a ga kasneje ni vključil vanjo, lahko vidimo, kako je Ortega sodil 19. stoletje in njegov odnos s stoletjem pred njim. Devetnajsto stoletje je prevzelo in razvilo ideje osemnajstega. Osemnajsto pa ni poznalo ne demokracije, ne eksperimentalnega znanstvenega razvoja, ne industrializacije, zato ni moglo vedeti, kako bodo ti koncepti učinkovali na človeško naravo. Dolžnost 19. stoletja, ki pa jo je to stoletje popolnoma zgrešilo, je bila presoja, kakšne bodo prave posledice rabe idej 18. stoletja. Jasen primer tega je položaj izvedenca v znanostih, ki je izum 18. stoletja. V tistem stoletju je bil začetnik specializacije znanstvenik, ki je bil še odprt za celoto znanosti. 19. stoletje je še bivalo iz ozračja 18. stoletja, zato se ga nevarnost novega položaja še ni dotaknila. Drug in pomemben primer: 19. stoletje je uvedlo in razvilo demokracijo. Demokracijo je razumelo v kontekstu komplementarne etike, ki je, recimo, cenila določene vrednote človeškega sobivanja in nekako vplivala na demokracijo. Vendar pa komplementarna etika ni rezultat demokracije. In tako Ortega ugotavlja: Kako se ne bi spraševali, ali bo tisti, ki je bil vzgojen v čisti demokraciji, sposoben demokracije, če mu manjka komplementarna etika?¹⁷ Ali je mogoče o vsem odločiti z navadno večino glasov? Enako velja za specialista. Ali se bo še lahko ukvarjal z znanostjo, če je izgubil vsakršen stik s temelji znanosti, s pojmom uma, s pojmom resnice? Znanstvenikov začetka ali sredine 19. stoletja ta nevarnosti še ni zadevala, ampak v teku stoletij lahko polagoma opazimo, kako znanstveni nauk čedalje bolj izgublja vsakršen stik s temi temeljnimi pojmi. Rezultat nove podobe človeka je recimo psihologizem. Po njem je človek čisto dejstvo. Prav to pa želi ovreči fenomenologija.

Toda izvor problema ni v popačenju, ki bi lahko bilo posledica 19. stoletja. Ortega je šel globlje in je ta problem odkril že v samem razsvetljenstvu, namreč v načinu, kako je razsvetljenstvo razumelo um. V svojem spisu *Tema naše dobe* predstavlja probleme, kot je npr. pojem uma, ki segajo vse od racionalizma, prek transcendentalne filozofije pa do novokantovstva. Dejali smo, da je v novokantovstvu spoznanje predvsem tvorjenje teorije in da se fenomenologija, nasprotno, obrača k zoru. Model novokantovstva pa je v osnovi

¹⁷ *La rebelión de las masas*, ur. P.Garagorri, Alianza Editorial, priloga III, str. 293

model racionalizma, ki zasnuje um ločeno od neposrednega življenja. Ta pojem uma je vir kritičnega položaja kulture v naši dobi, kar je, kot bomo takoj videli, tema znamenite Ortegove knjige *Upor množic*.

Če po racionalizmu, oz. po novokantovstvu, zaničujemo neposredno konkretno življenje, tako da leži smisel samo v umu ali v predstavi, v teorijah, se neposredno življenje v odnosu do smisla izprazni, postane nesmiselno, ostane brez vrednosti, postane nekaj, kar je le rezultat faktov. Konkretni človek faktično postane »nekaj«.

Znanosti torej raziskujejo ta dejstva in njihove odnose in so pri tem zelo uspešne. Njihov uspeh je mogoče takoj uporabiti za povečanje blagostanja. Vendar pa sta z rezultati te znanosti in povzdigovanjem njihovega metodičnega postopanja kot zgled vsakršnemu znanju povezana tudi brezsmiselnost in pomanjkanje vrednosti konkretnega življenja. Pojem uma v teh znanostih je podvržen nekaterim načelom, npr. nujnosti izključevanja vsakršne subjektivnosti, tj. vsega, kar se nanaša na smisel in vrednost, da bi se lahko omejili le na dejstva. To pripelje do imperializma fizike¹⁸ oziroma do terorja laboratorijev,¹⁹ kakor temu pravi Ortega.

47

Fenomenologija pomeni za Ortego preseganje modela modernosti, tj. spoznavnega modela, tipičnega za novokantovstvo in racionalizem. Seveda pa pomeni tudi tisto pojmovanje razuma, ki je pojem uma zastavil kot nekaj življenju tujega. Ortegov osnutek življenja, ki ga je razumel kot nalogo našega obdobja, je oživitev uma, s tem ko tega vnovič zasidramo v življenje. Ne gre ne za racionalizem, ne za vitalizem, temveč za živi um, za um v konkretnem življenju, v življenju vsakega posameznika.

Poleg te diagnoze Ortega vztraja še pri neki drugi, zelo pomembni točki, ki nam bo pomagala naprej. Racionalizem je hotel priti do nespremenljive, z večnimi zakonitostmi izražene teorije sveta. Tako bi lahko postal tudi gospodar prihodnosti, nespremenljive prihodnosti. Ta posebnost racionalizma je ena odločilnih točk Ortegove kritike, in sicer v dveh temeljnih smereh. Prva je pozitivna in v njej se živi um nujno kaže svojemu bistvu ustrezno kot neposredno življenje, ki se razpira kot zgodovinski um, kot um zgodovine. To je Ortega izrazil že zelo zgodaj, vsekakor še preden je prebral Heideggrovo delo *Bit in*

¹⁸ *Qué es filosofía?*, OC VII, str. 295; *Was ist Philosophie?*, GW. V, 338.

¹⁹ Prav tam, str.298, nem. prev., str. 341.

čas in prek njega verjetno odkril Diltheya. Živi um je zgodovinski. V enem izmed spisov, napisanih še pred *Bitjo in časom*, Ortega zahteva, da na novo razvijemo smisel zaznavanja, s katerim naj bi zaznavali zgodovinski smisel človeškega življenja. Kajti izguba smisla zgodovine ali neposrednega življenja se pojavi hkrati z racionalizmom. Za racionalizem je zgodovina napovedljiva vnaprej. Storiti moramo le to, da odkrijemo to napoved. Racionalizem je v temelju nezgodovinski. Novi, živi um bi moral biti zgodovinski.

To so torej temeljni elementi Ortebove kulturne kritike. Izhaja iz filozofske diagnoze izgube živosti uma, ki je povezana z izgubo smisla za konkretno, neposredno življenje. Njegov predlog zato pomeni ponovno oživitev uma. Toda vse to so predlogi in teoretične diagnoze. Kaj se je pravzaprav zgodilo v resničnosti, v evropski družbi? Kako se je razvijal ali uresničeval ta manko živosti uma, smiselna izpraznitev neposrednega življenja? Kakšno posledico so imeli uspehi znanosti na naraščajoči ugled prepolovljenega znanstvenega uma? Odgovor na to vprašanje leži v *Uporu množic*, v najznamenitejši, pa tudi najbolj napačno razumljeni knjigi Ortebe y Gasseta.

48

Tukaj lahko podam le nekaj namigov o tem, kaj se mi pri tej knjigi zdi temeljno. Opozoriti želim na to, da je najpomembnejša zmot, ki jo je morala utrpeti ta knjiga, da so jo obravnavali kot knjigo o politiki,²⁰ pa tudi kot knjigo o sociologiji. Je namreč mnogo več od tega. Zdi se, kot da je Ortega v njej napravil za bistveno tisto, kar je mogoče samo zgodovinsko, oziroma da se je zavzel za takšno vrsto družbe, ki dedičem razsvetljenskih idealov enakosti vzbuja globok odpor. Poleg tega so knjigo brali samo zase, ne oziraje se na Ortebovo celotno delo, in to tudi v Španiji, čeprav gre v njej za fenomenološko kritiko modernosti v zvezi z dejansko kulturo takratnega človeštva v Evropi. Zato bi lahko dejali, da gre pri tem po eni strani za negativno plat pozitivnega predloga ponovne oživitve uma, tj. programatičnega preseganja modernosti, ki jo Ortega uporabi po recepciji fenomenologije, po drugi strani pa za rezultate s tem povezane raziskave o kulturni dejanskosti družbe, v kateri vlada neživi um modernosti.

Videli bomo, da je v tej povezavi eden izmed odločilnih elementov, ki jih Ortega nahaja v družbi svojega časa – pa čeprav se zdi, da govori o nas –, izguba zgodovinskega smisla. Ortebova analiza po drugi strani dokazuje, da

²⁰ O običajnih zmotah v zvezi s tem delom glej Julian Marías, »Introducción a La rebelión de las masas«, v: *Acerca de Ortega*, str. 219 isl., ur. Espasa Calpe, Madrid 1991.

modernost, čeprav bi jo bila filozofija lahko presegla, ne samo živi naprej, temveč tudi vpliva na naše celotno življenje in se pretaka po njem. Položaj odnosa množic do manjšin je eden izmed simptomov učinkovanja modernosti. Pri tem običajno pozabljamo ne samo na to, da je treba to delo razlagati iz celotnega Ortegovskega fenomenološkega dela, ampak da je treba v njihovi sovisnosti zapopasti tudi elemente tega dela samega, kajti v takšnem razumevanju leži ključ! Družbe, vsaka družba, sestavljajo množice in manjšine, ki večini predlagajo in priporočajo modele ravnanja. Z izgubo zgodovinskega smisla, kar je učinek racionalizma, saj je po njem prihodnost že določena – to je po Ortegi tudi vsebina pojma napredek – razsvetljenstvo manjšine napeljuje k temu, naj se odpovedo ustvarjalnemu delovanju in postavljanju zgledov. Ob koncu moderne dobe se manjšine odpovedo svoji dolžni ustvarjalnosti in funkciji zgleда, s tem pa tudi raziskovanju prihodnosti, ki kot prihodnost pravzaprav ne obstaja več, saj je že vnaprej določena. Progresizem in utopizem sta bolniška postelja novodobnega racionalizma manjšin oz. intelektualcev.

Množice pa po svoji strani nimajo več modelov obnašanja, saj so usmerjene le nase. Toda v tej usmerjenosti se je zgodilo nekaj, kar je spremenilo psihologijo množic in posledično tudi možnosti njihovega obnašanja. Obstajala so že številna krizna obdobja, v katerih manjšine niso imele kaj ponuditi. V nekem smislu je krizno obdobje ravno pomanjkanje odlikovanih manjšin. Eden od pomenov svetovne krize je prav v tem. V našem obdobju pa so se množice spremenile, ker je razsvetljenstvo z novimi političnimi in ekonomskimi sistemi in posebej s tehničnim razvojem, ki ga je omogočila novodobna znanost, odprlo toliko možnosti, da je življenjski standard za večino ljudi v Evropi izredno zrasel. Kar je bilo prej namenjeno le manjšinam, je zdaj tudi možnost za večine. To pa je zelo vplivalo na množice in prav s tem vplivom se ukvarja Ortega, zato da bi razumel človečnost množic. Menim, da to izvede mojstrsko.

Zahodni svet je z nenehnim razvojem teh možnosti dosegel takšno celovitost olajšav, da so v njem vsi problemi, ki so bili v drugih obdobjih, kar velja tudi za obdobje razsvetljenstva, še resnični in življenjsko nevarni problemi, povezani npr. z zdravjem, lakoto, katastrofami, zdaj rešeni. S tega vidika svet ni več tuje in nevarno območje, temveč prej domovina, kjer se srečujemo s samimi gotovostmi. Skoraj vsi problemi, ki jih srečamo, so že rešeni in vse, na kar naletimo, je že gotovo. Nevarnosti so na videz majhne. Ta položaj, ki ga doživljamo od rojstva in nas ne sme puščati brezbrizne, je ustvaril novo psihologijo množic, ki je po Ortegi odločilna za presojanje trenutnega položaja.

Kaj in kakšen pa je človek množice, ki se je pojavil kot osnovni rezultat razsvetljenstva oz. moderne? Ortega uporabi štiri modele, da bi značaj človeka množice razumel resnično globinsko. Predvsem pa nam mora biti jasno, da človek množice ni družbeni razred, temveč vrsta človeka, ki jo je najti v vsakem razredu. Ti štirje modeli so zelo zanimivi in predstavljajo, preneseni na naš položaj, izreden prispevek h kulturni kritiki. V tem, kako so bili izbrani, pa prepoznamo vso Ortegov bistrovidnost. Človeka množice vidi kot razvjenega otroka, »zadovoljnega *senorita*« (mladega gospodiča) oz. dediča plemstva, ali pa, in to bi bil tretji model, kot uporniškega barbara. Zadnji, četrti vzorec človeka množice je specializirani znanstvenik. Te modele bom na kratko razložil in upam, da bo s tem razumljiva Ortegov kritika kulture, kritika, ki se ne nanaša na ekonomijo, temveč na tisto plast življenja, ki zaobsega celotno družbo in je zato lahko posebej uporabna za naš sedanji položaj, v katerem ekonomski problemi niso najpomembnejši. Ortegov kritika deluje tudi tam, kjer so ekonomski problemi rešeni, zato tudi presega idealno ekonomsko situacijo.

50

Psihologija razvjenega otroka je že dobro znana. Gre za otroka, ki mu je bilo dano vse, kar koli je zahteval, tako da se mu zdi svet celota gotovosti in olajšav, v katerem ni zunanega pritiska, in zato prične dejanskost identificirati s svojo voljo. Tako lahko tudi človek množice z olajšavami in gotovostmi, ki so jih ustvarili znanost, kultura in politična ureditev, sprejema svet kot celoto problemskih rešitev in gotovosti, ki jih mora le uporabiti, ne da bi zato potreboval kakršno koli lastno disciplino in ne da bi bil čemur koli zavezan.

Enako velja za samozadovoljnega *senorita*, tj. za sina bogatega očeta, ki je zanj rešil že vse težave in zato v življenju ne prevzema nobenih odgovornosti. Samovšečni *senorito* je znana oseba v južni Španiji, območju, kjer še obstaja veleposestniški sistem. V tem primeru dedič prebiva iz bogastva svojega očeta, s predpostavko – ta svojo potrditev nahaja v dejanskosti –, da ima namreč naravno pravico do takšnega načina življenja. Brez težav zapravlja napore svojih staršev. Točno to pa velja tudi za pripadnike plemiškega stanu, katerih predniki so bili izbrani ljudje, bojevniške ali ustvarjalne manjšine, ki so prispevale k uveljavljanju družbe, njihovi dediči pa sami niso prispevali ničesar več. Zanje je bilo rešeno vse, ne da bi bili družbi v čemer koli zavezani.

Položaj uporniškega barbara ni bil nič boljši. Bil je predcivilizacijski človek, ki se je naučil uporabljati orodja civilizacije, vendar v osnovi zato, da bi jo napadel, npr. z orožjem, ki so mu ga z obrobja civilizacije priskrbovali pripadniki

prav te civilizacije. Človek množice napredek tehnike jemlje prav tako, kakor barbar uporablja orožje, povsem neodvisno od znanosti in tehnike, ki ga proizvaja in ne da bi institucijam, ki to znanost poganjajo, pripisoval kakršen koli ugled. Najstrašnejši primer današnjega barbarizma je za Ortego napačen odnos med splošno koristjo, ki jo priskrbi znanost, in zanimanjem ljudi zanjo. Tu se ne moremo slepiti in od tistih, ki tako ravnaajo, pričakovati kaj drugega kot barbarizem (str. 199). To pomeni, da mi, civilizirani Evropejci, sedimo na barbarizmu! Žal ni težko najti primerov za to.

Barbarizem pa se pri Ortegi ne navezuje samo na zaničevanje znanosti, ki omogoča proizvodnjo *commodities*. Obstaja še en temeljni element tega barbarizma. Rekli smo, da so za razvjenega otroka in zadovoljnega plemiškega dediča ugodnosti, ki jih uživajo, naravne, da so zanj naravna pravica. Torej, barbar biva v naravi in prav tako biva tudi človek množice, ki misli, da značilnosti njegovega, olajšav polnega sveta, izhajajo iz narave. Prepričan je, da so civilizacija, znanost, tehnika in politični sistem rojeni iz narave, s tem pa postane naravni človek barbar, za katerega pretenzije in zahteve civilizacije ne veljajo več. Človek množice je zares barbar. Zanj sploh ne veljajo več civilizacijska načela.

51

To potem pomeni povratak v barbarizem, ki mu hkrati sledi izguba zgodovinskega smisla. Po Ortegi danes opažamo mnogo večjo nevednost glede zgodovine kot v drugih časovnih obdobjih. Vodilni Evropejec dandanes o zgodovini ve manj, kot bi vedel XVII. in XVIII. stoletju. To priča o vračanju v barbarizem oziroma, kot ustrezno pravi Ortega, priča smo vertikalnemu vdoru barbarov. Barbari, ki so vdrl v Evropo, ne prihajajo od onstran rimskega imperija, temveč gre za vzpon notranjega barbarizma.

XII. poglavje je posvečeno barbarizmu znanstvenega specializma. Po Ortegi je specialist zrel sadež modernosti, načina, na katerega je znanost uspela in hkrati s svojimi sijajnimi dosežki preobrazila tiste, ki jih ti dosežki poganjajo naprej v ljudi množice, tj. v moderne barbare. Znanost človeku vsiljuje specializacijo, s čimer ta izgubi stik z živimi vrelci znanja in s splošnim umevanjem vesolja. Samo od tod pa dobijo smisel različni temeljni pojmi znanosti, kot so bit, resnica, um in znanstveno delovanje. Specialist postane nevedni modrec, kar je toliko nevarneje, ker je vedočo vladavino z nekega področja prenesel na druga, na katerih je nevedoč. Predvsem se bo nečimrno obnašal do življenjskih vprašanj, ki jih ignorira, ker je moder na svojem področju.

Značilnost človeka množice je tudi v tem, da se ne podreja nadrejenim silam, nadrejenim elementom vrednotenja, ki postavljajo zahteve. Ker je izgubil tudi zgodovino, iz katere bi lahko črpal napotke, kako se obnašati, je vezan le sam nase oziroma na spremenljive imperATIVE, kakršni so javno mnenje ali pa ugodje in *commodities*, kar je vse mogoče zelo enostavno manipulirati. Izpraznjenje osebnosti, ki ga je s seboj prinesla moderna človeškost, s seboj nosi velika tveganja za kulturo in za prosvetljevanje ravno v tem, kar ima za pozitivno. Znanost in kultura sta namreč v kočljivem ravnotežju, čeprav se zdita trdna kot kamen, kajti zaradi težav, ki prežijo, zlahka padeš v kremplje demagogov ali pa zahtevaš rešitve od države, s čimer se odpira prostor za totalitarizem, ki bo razrušil vsakršno avtonomijo znanosti.²¹

3. Fenomenološki karakter Ortegovе kritike kulture

52

Drugih aspektov Ortegovе kritike kulture ne morem predstaviti. Ob koncu želim izpostaviti rdečo nit, ki ji sledi Ortegovо delo od leta 1913, ko je sprejel fenomenologijo kot svojo temeljno filozofijo na osnovi svojega političnega stališča, iz katerega izhaja že od vsega začetka. Bistroidnost, s katero je probleme Španije diagnosticiral že v svoji novokantovski etapi, je morebiti že leta 1914, posebej pa po koncu I. sv. vojne, postala bistroidnost, s katero je napovedoval evropske probleme. Ortegovа pot je bila v prepoznavanju fenomenologije kot preseganju novoveškega spoznavnega modela. Njegova izkušnja pa je od vsega začetka ta, da se fenomenologija začneja z ovrženjem psihologizma. Psihologizem je teorija, ki za temelj znanosti postavlja človeško bitje kot golo dejstvo. Zadnje poglavje *Meditacij o Don Kihotu* nam že kaže Ortegovо bistroidno kritiko kulture. Darwin in Flaubert izražata kulturni okvir, ki ga mora fenomenologija preseči, kajti za fenomenologijo življenje nikoli ni golo dejstvo. Zatem bo Ortega sledil razvoju od racionalističnega razsvetljenstva do 19. stoletja in pozitivizma, skupaj z njegovo izgubo vrednosti in histoičnega smisla.

S strani fenomenologije se kažeta dve nalogi, prva je pozitivna in predlaga program, namreč program za pravnjost, kar je Ortega v tistih letih razumeval kot ponovno oživitev politike in velikih idealov razsvetljenstva, tj. kot ponovno

²¹ Več o kritičnem pomenu te knjige, glej delo avtor pričujočega spisa: *Fenomenologia y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid 1996, 6. poglavje, str. 199 isl.

oživitev uma in demokracije – sam bi rekel pobistvenja demokracije. Demokracija ni nekaj, kar bi bilo treba preseči, kajti demokracija je absolutni rezultat, ki ga ni mogoče več preseči, kar pa ne pomeni, da se ne more spriditi. Demokracija je namenjena posameznikom v njihovem medsebojnem odnosu, niso posamezniki namenjeni za demokracijo.²² To, da stranke kvarijo demokracijo, bi bil po Ortega jasen primer neizpolnjevanja programskega predloga, saj demokracija v praznih besedah skrepeni in ostane brez prave demokratične substance.

Druga naloga je kritična. Ortega je globoko razumel kvantitativno redukcijo človeka v 19. stoletju, ki ga je povzročil znanstveni nauk psihologizma. Preseganje psihologizma naj bi vključevalo tudi preseganje vseh uresničitev psihologizma. Ta predlog bi utegnil biti povzet po *Logičnih raziskavah*. Toda Ortega fenomenologije ni razumel samo iz *Logičnih raziskav*, temveč tudi iz *Idej* iz leta 1913. Tedaj je fenomenologijo razumeval kot preseganje novoveškega modela spoznanja, tj. racionalizma in subjektivizma, v prid nekega drugega modela, po katerem leži vir v življenju vsakega posameznika. Ortega bo to kasneje poimenoval radikalna realnost. Vse se kaže v formi individualnega življenja. Od tod Ortega širi svojo kritiko, tako da kritike evropske družbe ne razume le v odnosu do pozitivizma in psihologizma 19. stoletja, temveč to stoletje vidi kot neposredni produkt 18. stoletja. Tedaj je racionalizem z idejo napredka povzročil takšno naravnost mislecev oz. intelektualcev, da ti pravzaprav postanejo slepi za zgodovinski smisel in s tem povsem nesposobni delovati kot intelektualci. Racionalizem, utopizem in revolucionarizem (revolucija se dobro zлага z utopizmom in racionalizmom) so povzročili odvrnitev mislecev od njihove naloge, biti misleci vodniki. Upor množic je le druga plat tega odpadništva intelektualcev zaradi racionalizma 18. stoletja. Zakaj lahko rečemo, da je ta ugotovitev fenomenološka? Po mojem mnenju zato, ker nam uporaba fenomenologije v zgodovini, tako kot to dela Husserl v *Krizi evropskih znanosti*, kaže novi vek kot boj dveh temeljnih motivov, transcendentalizma in objektivizma. V tem boju podleže transcendentalizem, ker je imel novoveški transcendentalizem slabe kali, ki so mu preprečevale, da bi predstavil pravi pomen človeškega življenja; zato je naposled podlegel naturalizaciji človeka oz. pojmovanju, v katerem je človek točka, v kateri je najti le določenosti. V tem se pokriva z objektivizmom, ki ga 19. stoletje z dosežki znanosti lahko samo podpira.

²² V izvirmiku: (...) Individuen für die Demokratie.

Našo pozornost lahko zbudi ugotovitev, da je Ortega, ki je po teh stopinjah šel v dvajsetih letih, posebej v začetku leta 1929, v predavanju z naslovom *Kaj je filozofija*, ki ga je imel kot uvod v filozofijo, hodil po podobni poti kot Husserl v *Krizi*. V drugem predavanju se loti analize tega, kaj znanost pomeni v naši kulturi in predstavi zožitev, ki jo prinaša položaj znanosti kot zgleda vsakršnega znanja za filozofijo. Kasneje v zelo zanimivi razlagi o smislu fizike pokaže na odvisnost dejanskosti fizike od predhodne dejanskosti, ki leži pred njo in iz katere prva jemlje smisel. V naslednjem koraku razišče, kaj znanost predpostavlja, in iz tega s pomočjo principa vseh principov, tj. z evidenco, slednjič pride do radikalne realnosti, kakor sam imenuje transcendentalno subjektivnost. Odkritje te realnosti dejansko pomeni presežanje novega veka in začetek neke nove dobe. Seveda je bil to *predlog intelektualcev, medtem ko je dejanskost nekaj drugega*. To je bila naloga *Upora množic*, knjige, ki, če jo beremo v tem kontekstu, predstavlja kritično analizo kulture s stališča fenomenologije.

Prevedel Matej Šetinc

54 LITERATURA

Ortega y Gasset: *Gesammelte Werke*. Deutsch Verlags-Anstalt, Stuttgart 1978.

Ortega y Gasset: *Sensación, construcción, intuición*. posthum., ur. Paulino Garagarri, v: *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1979. (V nemščini: *Empfindung, Konstruktion und Intuition* v: J. San Martin (ur.): *Schriften zur Phänomenologie*, Karl Alber, Freiburg 1998.)

Julian Marías: *Introducción a La rebelión de las masas*, v: *Acerca de Ortega*,. Espasa Calpe, Madrid 1991.

Javier San Martin: *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Centro de la UNED, Málaga 1987.

Javier San Martin: *Ortega, filosofía alemana y postmodernidad*. Agora, papeles de filosofía, Universidad Santiago 1991.

Javier San Martin: Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica«. *Revista de Occidente*, 1992, in v: *Ensayos sobre Ortega*, UNED, 1994.

Javier San Martin: *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid 1996.