

SZEMPONTOK AZ „ÉLET” FOGALMÁNAK JELENTÉSVÁLTOZÁSAIHOZ ORTEGA Y GASSET BÖLCSELETÉBEN

A XX. századi polgári filozófia történetének egyik rendkívül nagy népszerűsége szert tett, ugyanakkor ellentmondásoktól nem mentes, életműve egészét tekintve korántsem feldolgozott gondolkodója a spanyol José Ortega y Gasset. Tanulmányunkban megkíséreljük, hogy Ortega igen heterogén munkásságának szövevényéből kiemeljünk egy szálat, az *élet* fogalmát és szempontokat adjunk e kategória *majdan kidolgozandó, részletes kritikai analízise számára*.

Filozófiatörténeti közhely, hogy egy gondolkodó életművének elemzéséhez, értékeléséhez elengedhetetlenül szükséges filozófiai pályafutásának ismerete.¹ (Természetesen az életút egyáltalában nem azonosítható a gondolkodói fejlődéssel, amit a filozófia történetének nem egy figurája — a legplasztikusabban talán Schelling — illusztrál.) Ortega y Gasset esetében különösen ez a helyzet, hiszen egy ízig-vérig mediterrán karakterű, környezetét állandó dialógust folytató, a spanyol és európai szellemi és történelmi valóság legapróbb rezdüléseire is élénken reagáló filozófusról van szó. Ennek következtében rendkívül fontos Ortega munkásságának és a vele kapcsolatos kortárs filozófiai áramlatoknak párhuzamos, — jelen tanulmányban természetesen csak vázaltszerű — kifejtése.

Az Ortegaról szóló szakirodalomban már jónéhány kísérlet történt az életmű periodizálására.² E munkák közül az egyik legalaposabb, filológiai szempontból megbízható, Európa filozófiai életére is széles kitekintést nyújtó mű Ciriaco Morón Arroyo monográfiája³, melynek eredményeit dolgozatunkban messzememenően felhasználtuk. Morón Arroyo az életrajzi adatokat, Ortega filozófiai nézeteit és az őt ért elméleti hatásokat egyaránt figyelembe vevő és ezeket szerves egységbe fogó analízise során négy többé-kevésbé jól elkülöníthető fejlődésbeli szakaszt különböztetett meg, melyeket egy-egy filozófus nevével jelölt, így utalt arra a gondolkodóra, aki Ortega szellemi horizontját időszakonként alapvetően meghatározta. A négy filozófus: Hermann Cohen, Max Scheler, Oswald Spengler és Martin Heidegger. E gondolkodók munkássága jelentette azt a szellemi vonzóerőt, amely köré Ortega igen szerteágazó és egészében esszéisztikus jellegű filozófiájának „erőterei” — így az élet kategóriájával kapcsolatos fejtegetései is — elrendeződtek.

I.

Ortega munkásságának „szárnypróbálgatásai” az 1900-as évek elejére estek; ezt a rövid, kezdeti periódust az útkeresés és az ebből következő bizonyos fokú eklekticizmus jellemezték. Nietzsche és Schopenhauer, Renan és Bergson hatottak rá, de nézeteik sem tartalmilag, sem formailag nem álltak össze egységes egészzé, a benyomások kaleidoszkóp-szerű tarkaságban helyezkedtek el egymás mellett. A filozófiai profil megformálásának, kialakulásának időszaka nagyjából 1905-től vette kezdetét. Ortega tanulmányokat folytatott több német egyetemen, járt Lipszében és Berlinben,

de a legdőntőbb hatást a neokantiánizmus fellegvárában, Marburgban töltött közel egy év jelentette, ahol Cohen és Natorp befolyása alá került.

A még részletes feldolgozásra és marxista értékelésre váró neokantiánus irányzat alapvetően úgy alakította át Kant filozófiáját, hogy a rendszerből következetesen kiiktatta a Kant számára elvileg megismerhetetlen „magánvaló dolog” fogalmát és a valóság egészét logikai jellegűnek tartotta, ami a newtoni matematikai fizikára épülő tiszta gondolkodás segítségével ragadható meg. Cohen az empirikus tartalomtól megfosztott „tisza ész” Kant által használt fogalmát a „tisza gondolkodás” vagy „tisza megismerés” kategóriáival helyettesítette, mellyel a logikai szerkezetűnek tekintett valóság nézete szerint adekvátan megismerhető. A Kant filozófiájára jellemző dualizmus tehát végső fokon szcientisztikus feloldást nyert, ami a marburgi iskola tagjainál nem vezetett fiziko-matematikai monizmushoz, hiszen más, a newtoni típustól különböző megismerésformák is megtartották viszonylagos autonómiájukat, de mindvégig alárendelt szerepet játszottak. A marburgiak világképének egységét a logika, azaz a fiziko-matematikai gondolkodás mint legmagasabb szintű megismerésmód biztosította. Az emberiség kultúrája szoros kapcsolatban állt, szinte feloldódott szcientisztikus jellegű világképükben. Helyesen állapította meg ezzel kapcsolatban Vajda Mihály, hogy „...elméletükben az egész emberi kultúra centrumává az egzakt tudomány válik, sőt maga a kultúra, az emberi alkotás egésze azonossá lesz a tudománnyal.”⁴ Kantiánus indíttatásából következően Cohen rendszerében helyet kapott az etika és az esztétika is, de másodrendűvé degradálódtak a tiszta gondolkodás osztatlan egyeduralma mellett.

A fiatal Ortega szellemi fejlődésére igen nagy hatást tett a Marburgban eltöltött közel egy esztendő, asszimilálta Cohen és Natorp nézeteit, így filozófiai pályafutásának első, nagyjából az 1910-es évek közepéig tartó szakaszát túlzás nélkül minősíthetjük neokantiánus jellegűnek. Hol és hogyan helyezkedik el, milyen szerepet játszik e szigorúan tudományos rendszerben az élet kategóriája? A kérdésre adott legegyszerűbb válasz az 1910-ben keletkezett *Ádám a paradicsomban* c. tanulmányában rejtőzik.⁵

Természetesen nem teológiai jellegű munkáról van szó; a cím szimbolikus és az esszé részint filozófiai, részint esztétikai problémákat boncolgat. E tematikai dualizmus egymást kiegészítő egységét épp az élet egyértelműnek korántsem nevezhető, de végső fokon mégis egységes alapszemléletet sugalló kategóriája biztosítja.

Filozófiai szempontból Ortega egy rendkívül tágran értelmezett, önmagában is kettős „élet”-fogalmat használ: „A kövek, az állatok élnek: életek. Az állat látszólag saját ingereitől meghatározottan mozog; fájdalmat érez, kifejlődnek testrészei: ez az élete. A kő örök álomba merülve hever, mély álomban, ami a földre nyomja; a tehetetlensége az élete, az ő. De sem a kő, sem az állat nem szerez tudomást arról, hogy él.”⁶ Az idézet szerint az élet az egész univerzumot átfogó, a valóság valamennyi jelenségére alkalmazható kategória. Első pillantásra úgy tűnik, mintha egy, a középkori hylomorfizmusra jellemző misztikus vízióról vagy reneszánsz panteizmusról lenne szó; valójában épp fordítva áll a helyzet, mivel e látszólag irracionális szemléletmód mögött végső fokon az abszolútizált racionalizmus misztifikációja bújkik meg. Egy dolog életén ugyanis Ortega nem a dolog mélyén rejlő valamilyen misztikus lelket ért, hanem a dolog létét — „egy dolog élete a léte”⁷ — mely lét a tiszta relációk összességében oldódik fel. Tehát egyetlen dolog sem azonos önmagával, hanem relációinak teljessége és az univerzum sem egyéb, mint viszonyokká szublimálódott dolgok totalitása. Az ember lényegileg abban különbözik az „élő világ”-tól, hogy tudatosul benne az élet és intellektusa segítségével képes megragadni, azaz törvényekben rögzíteni e relációkat. Ezt a folyamatot emeli ki Morón Arroyo is, mikor az alábbiakat írja:

„Az univerzális élet az ember teremtésével kezdődött a földön;... az ember létezése előtt a valóság káosz; amikor az ember egy szempontból veszi szemügyre a káoszt, ez kozmosszá változik, elrendeződik egy fókusz körül. E fókuszra vonatkoztatva — ami módszer, intelligencia — a dolgok intelligibilis helyet kapnak; így abban a mértékben önmaguk, amennyiben a többihez kapcsolódnak; ezért mondja Ortega, hogy minden egyes dolog léte tiszta relációkban oldódik fel.”⁸ A valóság egészére jellemző élet és az ember specifikumát adó univerzális élet — melynek kezdetét a tanulmány szimbolikusan Ádám megjelenésével illusztrálja — ezek szerint szintetizálhatók, a szintézis alapját pedig a gondolkodás képezi. Az élet kategóriája tehát teorikusan azt fejezi ki, hogy a relációk összességéből álló univerzum egésze a matematikai fizika logikáját felhasználó ráció segítségével végtelenül hosszú idő alatt az emberiség által tökéletesen meghódítható, birtokba vehető. A racionalisztikus „élet”-fogalom így szervesen beilleszkedik egy egészében coheni ihletésű világképbe.

Az eddigiek során megpróbáltuk néhány mondatban összefoglalni azt a filozófiai bázist, melyen a tanulmány voltaképp esztétikai természetű fejtegetése nyugszik. A ráció, a tudomány segítségével feltárt élet ugyanis absztrakt, melyen belül a konkrét dolgok funkciója csupán arra korlátozódik, hogy a törvényt hordozza, mintegy testi-anyagi valóságában jelenítse meg. Az absztrakt életen túlmenően azonban Ortega beszél a szintén viszonyok totalitását tartalmazó egyéni, individuális életről is, melyet néha a vitalitás terminussal jelöl. Nézete szerint ez az élet a tudományok logikai apparátusával megragadhatatlan, a konkrét élet birodalmának meghódítása csak a művészetek segítségével, bizonyos értelemben a művészetekben valósítható meg.

A Zuloaga festményeinek elemzéséből kisarjadó esztétikai meditációban hangsúlyozza, hogy a művészet igazi témája a kapcsolatok teljességét magába záró élet ábrázolása. A művészet ennek megvalósítása során a tudománnyal ellentétes utat fut be; míg az előbbi a valóság dolgait absztrakt összefüggésekben, törvényekben oldja fel, addig az utóbbi ellenkezőleg jár el, konkretizál, individualizál. A konkretizálás során megvalósítandó totalitás azonban reálisan nem kivitelezhető, csak virtuálisan lehetséges. Ennek következtében a festőnek nem a dolgot kell lemásolnia, hanem a festményben a dolog teljességét kell visszaadnia, új magasabb szintű életre emelve ezzel a tárgyat. Így a művészetnek — különösen a festészetnek — az ábrázolás során „...dezartikulálni kell a természetet az esztétikai forma artikulálása végett.”⁹ A festészet adekvát közege, kifejezési lehetőségeinek határa a kétdimenziós tér, kiindulópontja pedig a figurák, a térelemek viszonya. „A tér a koexistencia eszköze: a térnek köszönhető, hogy egyidejűleg különböző dolgok léteznek. Innen van az, hogy... egy kép annál tökéletesebb, minél jobban utal a vászon egy négyzetcentiméterére a többire. Ez a koexistencia feltétele...”¹⁰ Így a festményen ábrázolt dolgok, jelenségek mintegy kilépnek magukból, túlmutatnak önmagukon, az életet sugallják, ami — immáron nem csupán elméleti, sem csak esztétikai értelemben, hanem bizonyos fokig mindkettő egységeként — nem más, mint „...együttélés, koexistencia, viszonyok finom hálójának szövedéke.”¹¹ Ez a festményben konkretizálódott, eredetileg individuális élet a relációk totalitásának megjelenítésével tértől és időtől független, örök létté lényegül át és behatol a kultúrába, annak integráns része lesz. Végeredményben a festészet — általánosabban: a művészetek — feladata a teljes élet ábrázolásán keresztül az örök élet meghódítása. A festészet örök, ideális témája az ember a természetben, prototípusa pedig Ádám a paradicsomban. „Ki Ádám? Mindenki és senki sem: az élet. Hol van a paradicsom? Északi tájon vagy délen? Nem fontos: az élet hatalmas tragédiájának mindenütt jelenlevő színtere.”¹²

Úgy véljük, nem szükséges felhívni a figyelmet a tanulmány filozófiai és esztétikai eszme-futtatása között fennálló rendkívül szoros gondolatpárhuzamra. A gon-

dolatmenet mindkét valóságsszférában egy végeredményben idealizált kiteljesedés felé mutat, melynek hordozója az anyagi világon belül a dolgokat relációkban feloldó tiszta gondolkodás, a művészetekben pedig az örök emberit kereső és a kultúra zárt objektivációban rögződött tiszta érzés. A párhuzam mögött a tanítómester, Cohen áll, akinek esztétikai nézetei jelentős mértékben hatottak Ortegára. Igaz ugyan, hogy Cohen Esztétikája csak 1912-ben jelent meg¹³, Ortega szóbanforgó tanulmánya pedig 1910-ben keletkezett, de ez nem perdöntő, mivel Ortega 1907-ben Marburgban hallgatta Cohen esztétikai előadásait. Mint ismeretes, Cohen logisztikus rendszerében korlátozott helyet kapnak a művészetek, melyek csak az esztétika tudományának szűrőjén keresztül jutva nyerhetnek bebocsájtást az egészében racionalizált összképet mutató kultúra világába.

A coheni esztétika visszhangzik Ortega itt csak vázlatosan kifejtett kultúra-fogalmában, melynek igen jelentős eleme a festészet nemzeti jellegének háttérbe szorítása. „A festészet ideális témája... az ember a természetben. Nem ez a történeti ember, sem amaz: az ember, az embernek mint a Föld lakójának problémája. E problémát nemzeti típusra leszűkíteni annyi, mint anekdotikussá alacsonyítani.”¹⁴ A szöveg közeli hasonlóságot mutat Cohen Esztétikájának alábbi részletével: „A típus nem képezheti a művészet végső határát, mert csak az átlagembert jeleníti meg. Így a művészet mindig az etikai öntudat e két pólusa között mozog. A művészet éppúgy leszűkül, ha az egyén csupán nemzetivé válik, mint akkor, ha csak egyetlen ember képmása.”¹⁵ A coheni értelemben vett tiszta érzelem az, mikor az ember végtelen feladatként (unendliche Aufgabe) határozható meg. Ortega megfogalmazásában ez úgy hangzik, hogy „az ember: az élet problémája.”¹⁶ Végül — bár az érintkezési pontok sora még folytatható lenne — kiemelhető a szintén erős Cohen-hatást mutató Ádám-paradicsom, ember-környezet dualizmus: „A természet nemcsak úgy lép a műalkotásba, mint a tárgyi ember természeti feltételeinek összessége, hanem úgy is mint az ember környezete. Az embernek feloldhatatlan viszonyban kell maradnia a természettel és ugyanígy a természetnek az emberrel.”¹⁷

Részösszegzésként megállapítható, hogy Ortega életfogalmában — filozófiai profiljának egészéből következően — uralkodik a neokantiánus szemlélet. Az e módon megközelített és analizált élet integrálódik a matematikai fizika logikáján nyugvó tudományokba vagy a kultúrába és végső fokon idealizált jelleget ölt. A kiteljesedett élet vagy csak egy racionalizált világban vagy egy lényegileg racionálissá stilizált kultúra szférájában lehetséges. Így azonban az élet önmagával kerül ellentétbe; ideális színezete és történelemfelettivé misztifikált volta következtében önmagát fosztja meg kiteljesedésének konkrét folyamatától és ahelyett, hogy valódi teljességhez jutna, végeredményben üres absztrakcióvá változik. Ez az életfogalom radikálisan különbözik Ortega későbbi felfogásától, amennyiben épp az élet konkrét valósága, „itt és most”-ja hiányzik belőle.

II.

A spanyol gondolkodó filozófiai pályafutásának következő szakasza az 1910-es évek közepére és második felére esik. E periódus egyik legfontosabb műve az 1914-ben megjelent *Meditációk Don Quijotéről*¹⁸ című esszé. Az Ortega-interpretátorok nagy része megegyezik abban, hogy ez a könyv a később tanításának központi magjává vált ún. raciovitalizmus első expozíciója. Valóban, ha összehasonlítjuk az itt kifejtetteket a korábbi, döntően neokantiánus ihletésű korszak tanulmányaival, több eltérést figyelhetünk meg, melyekre rögtön kitérünk. Véleményünk szerint azonban

túlzás a későbbi Ortega koncepcióját belemagyarázni e korai írásába, olyan gondolatokkal felruházni, melyekhez még nem érkezett el, legfeljebb úton volt azok felé.

Az Elmélekdedések egyik központi témája az élet és a kultúra viszonya. Erről eyebekek közt az alábbiakat írja: „A kultúra purifikált tárgyakat nyújt nekünk, melyek valamikor a spontán és közvetlen élethez tartoztak, de most, hála a reflexió munkájának, tértől és időtől, enyészettől és szeszélytől függetlennek tünnek. Az ideális és absztrakt élet zónáját alkotják, melyek örökké bizonytalan és problematikus személyes existenciánk felett lebegnek. Egyéni élet, közvetlenség, körülmény — különböző nevek ugyanarra a dologra: az élet azon részeire, melyekből még nem távozott a bennük rejlő szellem, *logosz*.”¹⁹

A szöveg első pillantásra közeli rokonságot mutat Marburg szellemével, amennyiben a kultúra itt is az élet felett lebegő, tértől és időtől független idealitásként jelenik meg. Változást nem is elsősorban a kultúra, mint inkább az élet fogalmának, jelentés-tartalmának módosulásában fedezhetünk fel. E módosulás lényege pedig az, hogy az élet, a spontán élet pluralizálódik, nyitottabbá válik a dolgok, a konkrét valóság felé. Míg korábban az életnek — ha egyáltalában polgárjogot akart kapni — a marburgi konstruktivizmus szellemében kellett elrendeződnie és a kultúra szuverén birodalma a tudomány-erkölcs-művészetek szentháromságában öltött testet, addig most az élet a korábbi béklyóktól megszabadított lüktető spontaneitás és a kultúra sem más, mint reflexió a spontán életről. „A kultúra minden műve tolmácsolás, — az élet megvilágítása vagy kifejtése. Az élet az örök téma, a kimeríthetetlen tartály, az égő csipkebokor, melyből Isten hangja szól. A kultúra — művészet, tudomány vagy politika — politika — jegyzet, az életnek egy olyan önmagába visszaverődő módja, mely által csiszolódik és rendeződik. Ezért egyetlen kultúrális mű sem őrzi meg azt a kérdéses jelleget, mellyel az egyszerű élő valósághoz kapcsolódik. Azért gondolkodik a bölcs, azért reszket a költő, azért emelkedik akarata sáncára a politika hőse, hogy legyőzze az élet zabolátlán áradatát.”²⁰ Az élet — mint ahogy erre az idézetben is találunk utalást — épp spontaneitása, közvetlensége miatt egyben problematikus is és a kultúra feladata az, hogy a ráció, a fogalom segítségével az életet biztossá, biztonságossá tegye. „A kultúra itt nem maga az egész élet, hanem csak a biztonság, a szilárdságnak, a világosságnak egy pillanata. És nem arra használták a fogalom szerkezetét, hogy felépítsék vele az élet önkénytelenségét, hanem, hogy megerősítsék azt.”²¹ Azonban ez nem iktathatja ki, nem szüntetheti meg a spontán vitalitást, hiszen „...a kultúra és az értelem nem gyökerei, hanem csak virágai az Életnek.”²²

Ortega felfogásának módosulása a művészeteket illetően is változást mutat, meglazulnak a Marburgban kikovácsolódott esztétikai nézetek eresztékei. Megmarad ugyan a művészet elvont, történelemfeletti jellege, de míg a marburgi szisztéma az életnek a kultúrában történő teljes feloldódását, asszimilálódását követelte meg és ezzel magát az életet is üres elvonatkoztatássá változtatta, most az ideális művészet meghagyja a spontán életet természetes feldolgozatlanságában, ami bizonyos fokú dualizmus kialakulásához vezet: „A művészi műnek fényt-hozó, ha úgy tetszik *luciferi* hivatása van, a szellem többi formáját kell megvilágosítania. Az a művészi stílus, mely nem tartalmazza saját tolmácsolásának kulcsát, csak kétes értékeket teremt. A nagy stílus olyan mint egy csillag-világ, mint egy magas hegyorom, melyen győzelmesen török meg az élet világossága. A művész nem úgy ontja a verseket, mint virágait a márciusi mandulafa: fel kell emelkednie saját maga, saját életének önkéntessége, természetessége fölé. A nagy művész méltóságos saskörzésekkel repül saját szíve és a körülötte levő világ fölött. Ritmusai, színei, vonalai, érzései mögött hatalmas elmélkedő-képességet fedezhetünk fel. Minden nagy stílust viharok-feletti nyugalom leng körül.”²³

Mindezek a — csupán néhány idézettel illusztrált — változások egy Marburg szellemét elhagyni készülő, távozóféltben levő filozófust mutatnak. Felvetődik a kérdés, hogy milyen motívumok hatására történt meg ez az eltávolodás, kik lendítették tovább Ortegát, kik voltak szellemi mozgatóerői? A módszertani változások mögött kétségtelenül felfedezhetjük Max Scheler befolyását, aki 1913-ban írta meg *A szimpátia érzelmének fenomenológiája és elmélete* c. munkáját.²⁴ Ezekben az években dolgozott *Formalizmus az etikában és az anyagi értékétika* című művén is.²⁵ A szerelem persze egyiküknél sem döntően érzelmi jelentésű; inkább egyfajta módszertani beállítódást jelent, melynek értelmében a szerelem nyitás, kitarulkozás a dolgok felé hogy megragadhatjuk azok igazi lényegét. Ez a beállítódás témák sokaságával lát el bennünket, melyek rubintszínű bora kicsordul a kultúra (tudomány-erkölcs-művészetek) neokantiánus metszésű aranykelyhének peremén. Scheler hatása természetesen nem jelenti nézeteinek szolgálai átvételét, hiszen azok egy általános értékelmélet keretein belül fogalmazódtak meg, Ortega pedig a dolgokra transzponálja e módszertani előfeltevéseket, így később, mikor Heidegger egy új ontológia nevében radikális bírálatnak veti alá a scheieri axiológiát, Ortega — bizonyos határokon belül — joggal utalhat a Meditációkra, mint az ontológiai fordulat egyik előzményére.

Georg Simmel a másik gondolkodó, aki messzemenően meghatározta a Meditációk gondolatkörét. *A kultúra fogalma és tragédiája*²⁶ című 1912-ben megjelent munkájában — melyben az élet és a kultúra viszonyával foglalkozik — megállapítja, hogy a kultúra nem más, mint kulturális produktumokat létrehozó teremtő aktus. Noha a kultúrtermékek az életből erednek, e szférából kiemelkedve mégis saját életet élnek a kultúra immanens logikai törvényei szerint. Az ebben az értelemben használt kultúrfogalom — atemporalitásával és biztonságot nyújtó voltával együtt — fellelhető Ortega esszéjében is.

Scheler és Simmel hatása ellenére azonban még nem szakadnak el, legfeljebb meglazulnak azok az ideológiai szálak, melyek Ortegát Marburggal összekötik, ezért jogosnak érezzük Morón Arroyo összegző szavait: „...a *Meditációk Don Quijotéről* nincs ellentétben Marburggal és annak horizontján sem esik kívül: az Elméletek váza továbbra is a kultúra, mint az élet *teljessége*. Ebben az értelemben Max Scheler és Simmel összhangban vannak Marburggal. Ezenfelül Ortega fenntartja, hogy a kultúra elvekből kiinduló konstrukció, ami hiányzik a másik két filozófusnál. Azonban velük együtt, Cohennel szemben kiemeli az *élet teljességét*. Ez arra az útra vezet, melyen majd elérkezik az élet primátusához; de a Meditációkban ez még nem történik meg.”²⁷

III.

Ortega pályafutásának következő szakasza az 1920-as éveket öleli fel. E korszak egyik legjelentősebb — és az „élet” értelmezése szempontjából különösen fontos — munkája az 1923-ban megjelent *Korunk feladata*.²⁸ Az alábbiakban először megkíséreljük felvázolni a mű keletkezési körülményeit, célját és fő gondolatmenetét — melynek középpontjában az élet analízise áll —, ezt követően kitérünk az Ortegát ért szellemi hatások érintőleges ismertetésére, végül megpróbálunk rövid, kritikai szempontokat sem nélkülöző értékelést adni az esszéről.

Úgy véljük, nem szükséges hangsúlyozni, hogy a könyv válságkorszak terméke. Jelenti ez egyfelől a természettudományos világnép megrendülését, hiszen — mint köztudott — az einsteini relativitás-elmélet csak az 1920-as évek elején tett szert nagyobb népszerűsége (Ortega épp a *Korunk feladata* egyik függelékében foglalkozik

az einsteini világgéppel, tehát abban az időben, mikor Bergson is megjelenteti *Tartam és egyidejűség* című munkáját). A radikális természettudományos változások mellett másfelől jelentős társadalmi megrázkódtatások is történtek, melyek a világháború, a forradalmi mozgalmakon, az 1917-es oroszországi földinduláson túl sajátos spanyolországi eseményekkel is színeződtek, nevezetesen a spanyol gyarmatosítók 1921-ben Marokkóban elszenvedett katasztrófális vereségével, ami nagymértékben hozzájárult Primo de Rivera reakciós katonai diktatúrájának bevezetéséhez 1923-ban.

A — nyugodtan mondhatjuk — krízishangulatból következően a mű célkitűzése egyrészt feltárni azokat az okokat, melyek az európai kultúra alapvető megrendüléséhez vezettek, másrészt felvázolni a kiút perspektíváit, meghatározni korunk feladatát.

A könyv alapproblémája — korábbi munkáihoz hasonlóan — ez esetben is az élet és a kultúra egymáshoz való viszonya. Ortega szerint korunk egyik fő jellegzetesége e két valóság-szféra belső egységének felbomlása, minek következtében Európát a — döntően, de nem kizárólag ismeretelméleti jelentéstartalmat hordozó — relativizmus illetve racionalizmus egymást mereven kizáró kettőssége uralja. Ismeretelméletileg a relativizmus feloldja az igazságot az emberi élet állandóan mozgásban levő, dinamikus sokféleségében. A racionalizmus az ellenkező végletbe esik; abszolút és változatlan igazságot posztulál, melynek megragadásához elengedhetetlenül szükséges minden eleveenség és spontaneitás, egyszóval az élet egészének kizárása. Relativizmus és racionalizmus — általánosabban megfogalmazva: élet és kultúra — egyaránt hamis végkövetkeztetéshez jut el; hol az élet „falja fel” gyermekét, a kultúrát, hol a kultúra kebelezi be az őt szülő életet. Végeredményben mindkét megkövesedett álláspont egyoldalú, melyek közvetíthetetlen ellentétben állnak egymással szemben. Nézete szerint ez a dualizmus Európa jelenlegi válságának lényegi alapja, de egyben felszíni tünete is, ebből következően korunk feladata az élet és a kultúra szintézise, reintegrációja.

Itt merül fel a kérdés, hogy megvalósítható-e ez a feladat, és ha igen, hogyan? Ortega válasza a kérdés első részére feltétlenül igenlő, a második részre adandó felelet azonban már összetettebb. Felfogása szerint a szintézis azért lehetséges, mert a kultúra voltaképp vitális termék, a spontán életből sarjad ki. „Most adhatjuk meg a „kultúra” szó pontos jelentését. Ezek a vitális, és ezért szubjektív, intraorganikus tevékenységek — objektív törvényszerűségek valóraváltói —, amelyek egy életen kívüli mozzanathoz igazodnak, ezek a tevékenységek jelentik a kultúrát. E kifejezés nem bizonytalan jelentésű. A kultúra bizonyos élettani tevékenységekben áll, amelyek nem inkább és nem kevésbé élettaniak, mint az emésztés, a helyváltoztatás.²⁹ Ha viszont a kultúra az életben gyökerezik, meg kell határozni, körül kell írni az élet fogalmát, melyet Ortega—Simmelt parafrázálva, akinek szerepére még visszatérünk — a következőképpen definiál: „Az ember élete... egy transzcendens dimenziót rejt magában, mintegy kilép önmagából és részt vesz valamiben, ami nem ő, más, mint ő. Ezt a dimenziót a gondolkodás, az akarat, az esztétikai érzés, a vallásos érzület alkotja. ...Az élet — mondja Simmel — pontosan az, hogy több, mint élet; ami immanens benne, az önmagán túlvezető mozzanat.”³⁰

Az élet egyfelől spontán kreativitás, másfelől állandó túllépés önmagán, ami a kultúrában objektívválik, abban nyer kiteljesedést. Ennek következtében a tradicionális, XIX. századi — alapvetően neokantiánus fogantatású — kultúrafogalom módosításra szorul; élet és kultúra immanens kapcsolatát illusztrálandó, a kultúra imperativusait ki kell egészíteni a megfelelő vitális imperativusokkal.³¹

IMPERATIVUS

	<i>Szellemi</i>	<i>Vitális</i>
gondolkodás	igazság	őszinteség
akarás	jószág	cselekvési kedv
érzés	szépség	gyönyörködés

A kettős imperativusok tehát élet és kultúra egységét hivatottak megvalósítani.

További vizsgálódást igényel, hogy korunk alapvető dichotómiája mikor alakult ki, hiszen „...nem szabad elfelejteni, hogy a kultúra, a ráció, nem öröktől fogva vannak a földön.”³² E rövid történetfilozófiai visszapillantás időrendileg legkorábbi állomása az ókori kelet, melyet Ortega — lényegileg szellemtörténeti kiindulópontján túlmenően nézetünk szerint nem indokolatlanul — élesen szembeállít Európával. „Índiában vagy Kínában sem a tudomány, sem a morál nem érte el soha, hogy független hatalommá váljék és a spontán életen... uralkodjék. A keleti ember többé-kevésbé mély vagy találó gondolkodása sohasem függetlenítette magát a szubjektumtól, hogy szert tegyen arra a tiszta objektív egzisztenciára, amit, például, az európai tudat előtt egy fizikai törvény képvisel. ...a Kelet... kultúrája nyilván kevésbé kultúra, mint a miénk, kevésbé gyökeresen valósítja meg azt az értelmet, melyet a kultúra szónak mi adunk. Európa dicsősége és néha tragédiája viszont éppen az, hogy az életnek ezt a transzcendens dimenzióját a végső konzekvenciáig elhordozta.”³³

Élet és kultúra, spontaneitás és ráció a klasszikus görög korban, Szókratész fellépése idején válnak el egymástól; ez az eltávolodás gyors és radikális. Szókratész felfedezi a folyton változó, állandó mozgásban levő dolgok mögött a tiszta fogalmak birodalmát, melynek nyugodt méltósága mellett a spontán élet ironikus gesztussá törpül: „*Szókratész korának feladata* tehát abban a szándékban állott, hogy a spontán élettől eltávolodva, azt a tiszta értelemmel háttérbe szorítsa. ...ez a törekvés bizonyos dualitást ültet létünkbe...”³⁴

Alapvetően ez a felfogás hatja át a „keresztényi lelkületű” középkort, melynek a földi élet iránt érzett egészében lekicsinylő attitűdje túlon túl ismert ahhoz, hogy részletesen foglalkozzunk vele. „...a keresztény nem az élet feletti megfontolásokból indul ki, hanem annak a kinyilatkoztatásából, hogy egy legfőbb realitás, az isteni lényeg, minden tökéletesség forrása.”³⁵

A következő lépcsőfokot a XVIII—XIX. század jelenti, ami Ortega szerint úgy bírálta a múltat, hogy közben annak foglya maradt és a ledöntött évezredes bálványok helyébe azok modern megfelelőit állította. „A kultúra, a legfőbb érték, amire a két „pozitív” század törekedett, ugyancsak ultravitális entitás, amely a modern értékelésben ugyanazt a helyet foglalja el, mint amelyet azelőtt az örök boldogság töltött volt be. ...A legfőbb realitás — Jószág, Igazság, Szépség — attribútumai eltorzultak, elszakadtak az isteni személyiségtől és maguk váltak istenségekké.”³⁶

Végeredményben az egész európai fejlődés félresiklott, vakvágányra tévedt és miközben állandóan az általa kreált abszolút értékek felé tekintgetett, elvesztette szeme elől az élet talaját, melyből eredetileg származott. „Elérkezik a pillanat, amelyben maga az élet, amely mindezt teremtette, leborul a saját műve előtt és szolgálatába áll. A kultúra objektívalódott, szembefordult a szubjektivitással, amely létrehozta. Ob-jectum, Gegen-stand ezt az ellenpontot jelenti, amely saját magára támaszkodik és szembefordul a szubjektummal, mint ennek törvénye, szabálya, kormányzata.”³⁷

Ortega úgy véli, hogy a XX. század képes megszüntetni ezt a dualizmust és egyesíteni fogja az életet a kultúrával, aminek döntő mozzanata az, hogy a tiszta ész „mondjon le” és adja át helyét a vitális észnek. „Korunk feladata, hogy a rációt ves-

sük a spontán mögé. ...Az új korszak feladata a viszony teljes megfordítása s annak a kimutatása, hogy a kultúrának, a rációnak, a művészetnek, az etikának az életet kell szolgálnia.”³⁸

A mű rövid, kritikai értékelése előtt szeretnénk néhány mondatban felvázolni azokat a gondolati forrásokat, melyekből Ortega merített. Élet és kultúra kapcsolatának vizsgálata igen elterjedt, népszerű — ha úgy tetszik: „divattéma” — volt a kor Németországában, tehát a spanyol gondolkodó sem a téma eredetiségére, de a kérdés megoldásának újszerű voltára sem tarthat igényt.

A *Logos* 1912-ben közölte Simmel A kultúra fogalma és tragédiája című tanulmányát, melynek gondolatai felbukkannak 1918-ban megjelent *Életszemlélet*³⁹ című könyvében is. A simmeli fejtegetések — melyekre egy korábbi idézetben már utaltunk — igen nagy hatást gyakoroltak Ortegára, de a párhuzamok mellett lényeges különbségek is megfigyelhetők. Az egyik ezek közül abban áll, hogy Simmelnél a spontán élet aktív és gyakorlati, de nélkülözi az Ortegánál fellelhető biológista tónust, ami elsősorban spanyolországi hatásokra vezethető vissza.⁴⁰ Emiatt a spontán élet simmeli fogalma nem annyira fiziológiai jellegű, inkább a mindennapi élet fogalma illik rá. A másik lényeges eltérés az, hogy Simmelnél az élet önmagában nem a legfőbb érték, csak amennyiben a kultúra szolgálatába áll. Így a kultúra kevésbé vitális színezetű, mint Ortegánál.

A *Logos*-nak ugyanabban a számában jelent meg Rickert Vitális értékek és kulturális értékek című tanulmánya, melynek gondolatanyaga megtalálható az 1920-ban publikált *Életfilozófia* c. munkájában is. A tanulmány „élet”-fogalma rendkívül pontatlan, többértelmű, néha erősen biológista; alapmondanivalója, hogy az élet nem önérték, csak eszköz értékek létrehozására és csak ez az autentikusan humánus élet. Az értékek pedig úgy vitalizálhatók, hogy az életet a kultúrértékek szolgálatába állítjuk. Ezek a gondolatok — módosított formában bár, de — szintén megtalálhatók a Korunk feladatában.

Végül jelentős Spengler befolyása is, akinek 1918-ban megjelent *A nyugat alkonya* című művének hatására fordul Ortega érdeklődése a történelem felé. Ezt a Korunk feladatában található — korábban ismertetett — történetfilozófiai fejtegetés is illusztrálja.

A müről szóló rövid értékelésünket mindenképp azzal az általános természetű megállapítással kellene kezdenünk, hogy a Korunk feladata — ellentmondásossága, belső következetlenségei ellenére, melyekre rögtön kitérünk — Ortega egyik legjelentősebb alkotása. Fontossága nézetünk szerint abban áll, hogy tudatosította a kor polgári közvéleményében a kapitalizmus újabb válságperiódusát. Ennek következtében a könyv legmaradandóbb részei azok a fejtegetések, melyek — alapvetően polgári talajon állva, de — feltárják, nyilvánvalóvá teszik a polgári társadalomban uralkodó elidegenedett viszonyokat, annak ellenére, hogy a diagnózis és a terápia végső fokon tüneti marad. Ortega úgy véli, hogy az elidegenedés alapja élet és kultúra kettéválása és e válságjelenség elemzése során tagadhatatlanul értékes részkonzekvenciákhoz jut, melyek néhány esetben anticipálják Heidegger későbbi fundamentál ontológiáját, illetve történetfilozófiáját. Így pl. négy évvel a Sein und Zeit megjelenése előtt analizálja a Gegenstand szót és ebben az emberrel idegen tárgyi világ nyelvi kifejeződését véli megpillantani; az európai — alapvetően racionalisztikus — fejlődés történetfilozófiai áttekintése pedig előlegzi azt a kritikai mozzanatot sem nélkülöző szemléletmódot, melyet Heidegger később metafizikai korszakként határoz meg.

E részeredmények ellenére ugyanakkor a korunk feladata több alapvető fogyatékoságban szenved, fejtegetései számos esetben elfogadhatatlanok. Az első és talán legsúlyosabb kifogás a biológizáló alaptónus ellen emelhető, mégpedig két szempont-

ból is. Ez egyrészt Ortega racionalizmus-ellenes kritikájával áll kapcsolatban, ami dióhéjban úgy foglalható össze, hogy az európai racionalizmus — mint ismeretes — egyeduralomra tört és az ontológiailag heterogén valóság egészét racionális jellegűvé homogenizálta. Ennek az irányzatnak a legkonzekvensebb képviselője a hegeli rendszer, melyben az anyagi és a szellemi valóság egésze feloldódik a logika egyneműsítő közegében és végeredményben pánlogizmushoz vezet. Ortégának e homogén racionalizmust illető bírálata helyes, de kritikája során az ellenkező vélelethez érkezik és — mivel nem ismeri e ráció dialektikusan ellentmondásos ontológiai státuszát — metafizikus szemléletet juttat érvényre, a „pánbiológizmus bűnébe esik.” Amíg Hegel a valóságot, különösen a társadalmi lét egészét a tiszta logika „rangjára emeli”, addig Ortega „lefokozást” hajt végre, amennyiben a társadalmi létet egy nála alacsonyabb létszférára, a biológia szintjére degradálja és ezzel a hegelivel ellenkező előjelű homogenizálást valósít meg. Másrészt a biológizmus — önmagában véve hibás kiindulópontján túlmenően — Ortega filozófiai pályafutásának szempontjából is szellemi tehertétel, mivel a Heideggert anticipáló fejtegetések e biológizáló horizont keretein belül fogalmazódtak meg és sohasem érték el egy fundamentál ontológia radikalizmusát. Ezért Ortega hiába tartott igényt időbeli prioritásra Heideggerrel szemben, követelése csak egyes gondolatok esetében jogosult, egészében viszont indokolatlan. Az élet fogalma a Korunk feladatában mindvégig biológizáló, illetve pszichológiai: „Az emberi élet kitüntettetten pszichológiai élet.”⁴¹ Emiatt válik nála központi jelentőségű történefilozófiai kategóriává a generáció, melynek problematikájára dolgozatunkban nem térhetünk ki.

Ortega felfogásának további hiányossága, hogy az általa is bírált élet — kultúra merev dualizmusa között hiányoznak a társadalmi lét közvetítő kategóriái, hiszen az elidegenedett kultúra csak következménye és legfeljebb szimptomája az elidegenedett társadalmi viszonyoknak. Emiatt a reszintetizáló törekvés is elvont, illuzórikus marad, a kettős imperatívus elmélete sem oldja fel az ellentétet, legfeljebb nyilvánvalóbbá teszi azt és kifejezi a megszüntetésére irányuló óhajt. A jelenség spontán terminológiai lecsapódása a kétértelmű kategóriák használata, melyek hol az étellel, hogy a kultúrával egyező jelentésűek, így pl. maga a kultúra egyik szövegösszefüggésben „spontaneitást”⁴², máskor „szellemi életet”⁴³ jelöl.

Összegezve az eddig elmondottakat megállapíthatjuk, hogy a Korunk feladata részértékei ellenére is meglehetősen problematikus mű, melynek végkövetkeztetései erősen vitathatók és ma már filozófiailag is messze túlhaladottnak mondhatók. A könyv legfőbb érdeme talán „korhúsége”, az, hogy igen jól élénk tudja varázsolni a korhangulatot.

IV.

Ortega munkásságának utolsó, időben leghosszabb periódusa az 1920-as évek végével kezdődik és a filozófus 1955-ben bekövetkezett haláláig tart. A radikális fordulópontot 1927, a Lét és idő megjelenése jelenti és Heidegger hatása a továbbiakban messzemenően meghatározza Ortega filozófiai profilját. Ortega Heideggerhez való viszonya — akire először 1929-ben utal — igen jelentős, de legalább annyira ellentmondásos is. Az ellentmondásos viszony alapja az, hogy Ortega egyrészt rendkívül nagyrabecsüli, elismeri a német filozófust, másrészt kezdettől fogva jellemző rá egyfajta ideges féltékenység Heideggerrel szemben, több kategóriát illetően időbeli elsőbbséget követel. Ez már 1929-ben tapasztalható, midőn Madridban a *Mi a filozófia?* című előadásorozaton az alábbi észrevételt teszi: „Ezek a mindennapi kifejezések mint valahol találni magunkat, világ, foglalkozni valamivel, most szakter-

minusok az új filozófiában. Hosszasan lehetne beszélni mindegyikről és így csak arra hívom fel a figyelmet, hogy az alábbi meghatározás: „élni annyi mint egy világban találni magunkat”, csakúgy mint e konferencia valamennyi fő gondolata megtalálható a műveimben. Főleg az egzisztencia gondolatára hívom fel a figyelmet, mely számára időbeli prioritást követel. Ezért nagy örömet jelent annak elismerése, hogy az új német filozófus, Martin Heidegger az, aki legtovább jutott az élet analizisében.”⁴⁴

Megmutatkozik ez az ellentmondásos viszony a heideggeri filozófia megismerése után használt terminológiában is, amennyiben egyrészt jónéhány kategóriát, nyelvi fordulatot átvesz, másrészt ezeket gyakran más értelemben használja, néha homályossá vagy többértelművé teszi őket, gondosan retusálja a fogalmakat, hogy ezek munkássága korábbi szakaszaira is transzponálhatóak legyenek, mellyel szintén szellemi előidejűségét igyekszik bizonygatni. Több fontos heideggeri fogalmat pedig mellőz.

Az alábbiakban kísérletet teszünk arra, hogy tömören összefoglaljuk Ortégának az élet fogalmával kapcsolatos legfontosabb nézeteit. Megpróbáljuk összevetni Heidegger és Ortega ontológiájának alapkategóriáit, ügyelve a hasonlóságok melletti nem lényegtelen eltérések kimutatására is. Ortega e kérdésekkel — egyebek mellett — két előadássorozatban foglalkozott, az elsőt 1929-ben tartotta *Mi a filozófia?*⁴⁵ a másikat 1932—33-ban *Metafizikai előadások*⁴⁶ címmel.

Az első alapvető különbség Heidegger és Ortega között a lét fogalmának alapvetően eltérő értelmezésében rejlik. Mint ismeretes Heidegger filozófiájában a lét a legátfogóbb, legegységesebb kategória: „A lét mint filozófia alaptémája nem egy fajtája a létezőnek, és mégis minden létezőre vonatkozik. Egyetemessége magasabb annál, hogy keressük. A lét és a létstruktúra minden létezőn túl és egy létező minden minden lehetséges meghatározásán kívül fekszik. A lét maga a transzcendens.”⁴⁷ Transzcendens voltából következően a lét Heideggernél fogalmilag megragadhatatlan, az ontikus szférán túlnyúló ontológiai kategória, ami élesen szembeáll a lét tradicionális, Heidegger szerint az európai fejlődés ún. metafizikai korszakára jellemző interpretálásával.

Ortega szintén bírálja a tradicionális létfogalmat, melyet azonos — véleménye szerint helytelen — módon ragadott meg mind az „ókori realizmus” mind az „újkori idealizmus”, amennyiben a lét mindkét esetben végső, önmagán nyugvó, statikus kategóriává vált. Descartes ezen álláspont legkonzekvensebb képviselője, aki a szubsztanciát úgy határozza meg, hogy „*quod nihil aliud indigeat ad existendum*.”⁴⁸ A szubsztanciális lét tehát egyben sufficiens, azaz elégséges lét. Ortega e mozdulatlan, holt léttel szemben dinamikus létfogalmat próbál kidolgozni, melynek fundamentuma a szubjektum és az objektum egymást kétségbevonhatatlanul feltételező koexistenciája. A két létmozzanat egymást kölcsönösen feltételező voltából következően ez a lét nem sufficiens, hanem indigens, azaz szükséges szenvedő, hiányos, ezért dinamikus, cselekvő lét (*ser actuante*). Ortega dinamikus létfogalma tehát alapvetően abban különbözik a heideggeritől, hogy kizárja belső a transzcendenciát, miáltal a lét megmarad az ontikus szférán belül és elveszti a Heideggernél fellelhető ontológikus státuszt, így sokkal konkrétabb, profán kategóriává válik. Az ontikus és ontológikus megkülönböztetését elutasító, látszólag igen elvont metafizikai tételből messzemenő következmények adódnak, melyekre a későbbiekben még feltétlenül kitérünk.

E metafizikai természetű különbségtétel után próbáljuk meg szűkebbre vonni vizsgálódásunk körét. Mint ismeretes, a lét heideggeri analizise sohasem készült el, a Lét és idő-ben az általa kikerülhetetlennek tartott és a lét analizise számára előfeltételként tekintett emberi létezés, a *Dasein* elemzésével foglalkozik, hiszen nézete szerint az ittlét „itt”-je az, amiben a lét feltárul, megragadható. Láttuk, hogy Ortega Heideggernél sokkal evilágibb, mozgalmassabb létfogalmat használ, melynek fókuszában az

élet áll. Azonban még mielőtt rátérnénk az ittlét ill. élet fogalmi között feszülő alapvető tartalmi különbségek kimutatására, szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy Ortega továbbra is az élet kategóriáját használja, így implicite visszautasítja Heideggernek az „élet” hagyományos, az életfilozófiákban használt terminusa ellen irányuló fundamentál ontológiai kritikáját: „Az élet sem nem tiszta tárgyyszerű meglét, de még nem is ittlét... Az élet egy sajátos létmód, lényegszerűen azonban csak az ittlétben közelíthető meg... Az ittlét ezzel szemben ontológiailag sohasem határolható meg úgy, hogy életként (ontológiailag meghatározatlanlanként) és még valami másként jelöljük.”⁴⁹ Ortega minden valószínűség szerint azért ragaszkodik az élet fogalmához, mert így továbbra is érvényesnek tekintheti egyes korábbi — racio-vitalista ill. az azt megelőző — korszakában tett részmegállapításait. Megmarad tehát a kategória, de ismét — Ortega pályafutása során immáron negyedszer — ruhát cserél, új jelmezben, gyökeresen megváltozott jelentéstartalommal libben elénk. Az 1927 után használt életfogalom nem biológiai jellegű, elhalkul, háttérbe szorul a korábban oly harsány biológizáló hangvétel: „Mi az életünk, az életem? Naiv és nem megfelelő volna a kérdésre a biológia definícióival válaszolni és sejtekről, szomatikus funkciókról, emésztésről, idegrendszeréről stb. beszélni. Mindezen dolgok erős fundamentummal bíró hipotetikus valóságok, melyeket a biológia tudománya konstruál, ami az életem egy tevékenysége, ha azt tanulmányozom vagy annak kutatásával foglalkozom. Az életem nem az, ami a sejteimben zajlik... Bármit is mondjanak a testemről és bármit tegyenek ehhez a lelki alkatomról a pszichológia segítségével, ez már másodlagos sajátosságokra vonatkozik, melyek feltételezik a tényt, hogy élek és csak élve bukkannak rá, látják meg, analizálják, kutatják a testi- és lelki- dologiásgokat. Következésképp effajta válasz mégcsak nem is érinti azt az őseredeti valóságot, melyet most definiálni szándékozunk.”⁵⁰

Ittlét és élet azonban e szellemi pálfordulaton túlmenően is radikálisan különböző, egymással semmiképp sem azonosítható kategóriák. Heideggernél ugyanis „az ittlét ontikus kitüntetettsége abban áll, hogy ontológikus”⁵¹, tehát az ontikus valóság áttörése és a léthez való eljutás az ittléten keresztül valósítható meg. Ortega életfogalma — eltérő metafizikai indíttatásából következően — nem enged meg hasonló interpretációt, mivel nála nincs transzcendens lét. Az élet analízise során használja ugyan az áttetsző lét (ser transparente) fogalmát, de Heidegger ittlét-jétől eltérő értelemben. „Az élet nem misztérium, hanem épp az ellenkezője: a nyilvánvaló, a legnyilvánvalóbb létező és tiszta létéből, tiszta áttetsző létéből következően okoz gondot az, hogy elmerüljünk benne.”⁵² Heidegger és Ortega filozófiai kiindulópontjának különbözősége tehát nem teszi lehetővé, sőt kizárja ittlét és élet fogalmainak azonosítását.

Menjünk tovább egy lépéssel és kíséreljük meg összehasonlításunkat méginkább konkretizálni, szűkíteni. Heidegger konzekvens analízise az ittlét egyik létmódusához az ún. világban-lét (In der Welt-sein) fenoménjéhez vezet. A világban-lét Suki Béla interpretálása szerint „olyan átfogó és egységes fenomén, amely elsősorban nem a kozmikus világot jelenti, hanem az emberi valóságot, azt a módot, ahogyan az ember számára a természeti, az eszköz jellegű és az emberi környezet adva van, illetve ahogyan ebben a környezetben az ember existál.”⁵³ Nézetünk szerint ez az a kategória, mellyel Ortega életfogalma leginkább kapcsolatba hozható, „Az élet világban-lét”⁵⁴. Azonban a metafizikai kiindulópont eltérő voltából következően — ami Heideggernél ontikus és ontológikus megkülönböztetését, illetve egy transzcendens létfogalom posztulálását, Ortégánál pedig ennek tagadását jelenti — teljes azonosságról most sem beszélhetünk. Mivel Heideggernél az ittlét autenticitása a transzcendens lét felé való nyitottságban rejlik, a világban-lét az ittlét elidegenült létmódusává degradá-

lódik, ami elsősorban az átlagos mindennapiság önmagában véve nem mechanikusan bekövetkező, hanem bizonyos mértékig szubjektíve vállalt, tehát személyes mozzanatot is tartalmazó kategóriájával jellemezhető. Itt természetesen különbséget kell tennünk a között, amit Heidegger tekint elidegenedésnek és amit mi tartunk elidegenedett látásmódnak Heidegger filozófiájában, hiszen a polgári társadalomban létező elidegenedés-formákat úgy bírálja, hogy közben ennek foglya marad és végső soron egy még totálisabb elidegenedés áldozatává válik. Ez abban nyilvánul meg, hogy egyrészt az önmagában nem negatív jelenségként felfogott átlagos mindennapiság az ittlétnek — legalábbis Heidegger szerint — nem szükségképpen érvényesülő elidegenedett lézési módja, másrészt maga az ittlét heideggeri fogalma is az elidegenedett szemléletmód kategóriális kifejeződése. Ortega immanens létfogalmából következően viszont a világban-lét, az élet az emberi létezés specifikus terrénuma, tehát önmagában nem elidegenedett létszféra. Dolgozatunkban nem térünk ki arra, hogy e különbségtől eltekintve formai hasonlóságokat fedezhetünk fel a világban-lét struktúra-mozzanatai között, amennyiben mindketten három részelemet különböztetnek meg, bár ezek arculálása Ortégánál szintén egyéni színezetű.

Az eddig elmondottakból kiderült, hogy Heidegger ontológiájának középpontjában az ittlét, illetve ennek analízise, Ortégában pedig az élet kategóriája áll, ami sem az ittléttel, sem annak elidegenült létmódjával, a világban-léttel nem azonosítható. Ittlét illetve élet alapvető különbségéből eredően eltér egymástól e két létfenomén különminációs pontja is, melyet mindketten az egzisztenciában vélnek megpillantani, persze korántsem azonos ontológiai tartalommal. Heidegger számára — mint ismeretes — az egzisztencia a világban-lét elidegenült szféráját transzcendáló, csúcspontjára érkezett ittlét. „Az ittlét lényege egzisztenciájában van. Ezért ezen a létezőn kimutatható jellegzetességek nem a valamilyen alakot öltő tárgyi létező meglevő tulajdonságai, hanem a számára mindenkor lehetséges létezési módok is, és csak azok.”⁵⁵ Az egzisztencia kategóriájával Ortega Metafizikai előadásaiban foglalkozik és azt a heideggeri megközelítésmódtól erősen eltérő értelemben használja. Az egzisztencia-hasonlóan Heideggerhez-nála is az ember kitüntetett ontológiai státuszával függ össze, de nem a transzcendens lét felé irányul, mivel ez Ortégánál hiányzik. Az egzisztencia fenomenje a spanyol gondolkodónál sokkal tradicionálisabb, közelítőleg azonos Arisztotelész enérgeia illetve a skolasztika actus-fogalmával, azok teleológiai túláltalánosítása nélkül. „Egzisztencia tehát *sensu stricto* kivitelezett, megvalósított létet jelent; összefoglalva: egy esszencia megvalósítását.”⁵⁶ Az esszenciát létrehozó dinamikus egzisztencia viszont feltételez egy közeget, melyben megvalósulhat. Bár ez az esszenciával szembenálló, töle idegen, heterogén valóság, mégsem azonos a minden emberi létszférán túl elhelyezkedő heideggeri transzcendens léttel. „Mondjuk az ,egzisztálni helyett: megvalósítani az esszenciámat. Ezesetben élni nem más, mint magamon kívül megvalósítani az esszenciámat, vagyis azt, ami vagyok; magamon kívül alatt azt értem, ami esszenciámon kívül van, ami nem az én esszenciám, egy létemtől idegen elemet.”⁵⁷ Az egzisztencia fenomenje tehát ellenkező irányba mutat Heidegernél és Ortégánál: az előbbi esetében túl az ontikus szférán, a létezők világán, a lét felé, az utóbbinál egyfajta integrálódást, beágyazódást jelent a világba. A két eltérő perspektíva konkrét gyakorlati konzekvenciáira a későbbiekben még visszatérünk.

Első pillantásra talán paradoxnak tűnik, hogy az — egyébként sokkal részletesebb elemzést igénylő — világ fenomenje Heidegger egészében sokkal komorabb, tragikusabb hangvételű filozófiájában kevésbé problematikus, mint Ortégánál. A német filozófus „világ”-fogalma — igen leegyszerűsítve — kimerül az emberi életet komfortossá varázsoló viszonyrendszerek, apparátusok teljességében. Az igazi konfliktus nem az ember és a világ, hanem a világban-lét átlagos mindennapisággá deg-

radálódott szférája és az ezen túlmutató transzcendens lét között feszül. Ortega esetében viszont „a világ mindenekelőtt... ellenállás velem szemben”⁵⁸, tehát bizonyos fokig megmarad a tradicionális szubjektum-objektum kettősség, a lét helyett a világ fenoménje idegen számomra.

Ahhoz, hogy fennmaradhassak az ellenállást kifejtő világban, foglalkoznom kell valamivel. E ponton szintén felbukkan egy heideggeri kategória, a gondoskodás (besorgen) spanyol megfelelője (ocuparse). Ortega szerint a világ abból áll, amivel foglalkozom, amivel elfoglalom magam, így a dolgok léte pusztán funkcionálásukra szűkül, azok önmagában vett, szubsisztens léte nem tematikus számomra.⁵⁹ Megfigyelhető, hogy bár a gondoskodás Ortega esetében is egy elidegenült létszférát takar, korántsem jelenti az átlagos mindennapiság mindent beborító egyetemességét, ami a heideggeri ontológia sajátja. Feltehetően ez a különbség is az eltérő metafizikai indíttatásra vezethető vissza.

Milyen szerkezetű az a világ, melyben foglalatostkodunk, tevékenykedünk? A kérdésre Ortega egyértelmű választ ad: a velem szemben ellenséges világ egészében determinált, az ember pedig abban különbözik a világ többi jelenségétől, hogy lehetőségei vannak. „Bármennyire is bizonyosak vagyunk abban, ami holnap történni fog velünk, mégis mindig lehetőségnek látjuk. Ez életünk másik lényegi és drámai attribútuma...”⁶⁰ A lehetőség, az egzisztencialista filozófiák kitüntetett kategóriája tehát itt is felbukkan, noha nem tesz szert olyan jelentőségre, mint pl. Heideggernél, aki a lehetőségnek a valóságnál magasabbrendű ontológiai érvényességet tulajdonít. Ortégánál a lehetőség nincs annyira túlértékelve; nem üres lehetőség, hanem konkrét alternatívák közötti választásba torkollik. Ortega tehát úgy határozza meg az életet, mint ami — a lehetőség illetve a választás révén — szabadság a determinált világban és ezzel egy alapvetően helyes ontológiai specifikum felismerésének peremére jut el. Azért nem tovább, mert ezt az összetett kérdést szubjektivisták kiindulópontjából következően rendkívül leegyszerűsíti, egyrésztől homogenizálja a valóságot, másrészt a lehetőségek között választó, társadalmiságától megfosztott szubjektum kísérteties, vértelen árnyá halványul.

Ha viszont a lehetőség, a választás alapvető emberi létkonstituensek, akkor állandóan határoznunk kell afelől, hogy mivé leszünk. Az élet tehát olyan lét, ami mozog, válik valamivé, így fő dimenziója a jövő. „...ha életünk annak meghatározásában áll, amivé válunk, ezzel azt akarom mondani, hogy életünk gyökerében a temporalitás attribútuma rejlik: annak eldöntése, amivé leszünk — következőképp a jövő.”⁶¹

Az élet alapvető dimenzióját képező jövő azonban új problémát vet fel, azt ti., hogy amik leszünk, amivé válunk állandó gondot okoz. Ime, újabb heideggeri egzisztenciálra (Sorge) bukkantunk, melyet Ortega már 1914-ben használt, de távolról sem fundamentál ontológiai kontextusban. A spanyol gondolkodó a gond hétköznapi kategóriájával (*cuidado*, ami feltehetően a latin *cura* szóból ered) szemben a *preocupación* terminust alkalmazza, egyrészt mivel ez elvontabb, mélyebb értelmű (gondot, aggodalmat jelent), másrészt azért, mert nézete szerint a *pre* időbeli prioritást sugalló előképző utal arra, hogy az élet minden foglalatosság, elfoglaltság (*ocupación*) előtt eredendően gond (*preocupación*). „...az élet gond és nemcsak a nehéz pillanatokban, hanem mindig és lényegileg az. Minden pillanatban döntenünk kell arról, hogy mit teszünk a következőben, mi foglalja le életünket. A gondoskodás (*ocuparse*) tehát mindenekelőtt gond (*pre-ocuparse*).”⁶²

Az életét mindenki saját maga éli, amiből az következik, hogy az élet alapkonsztituensét alkotó gond is személyes jellegű. Az emberek túlnyomó többsége azonban szeretne megszabadulni a vállukra nehezedő gondtól (*despreocuparse*). Ám a személyes gond lerázása egyben személyes életünk feladását is jelenti, melynek szükség-

szerű következménye, hogy behullunk a személytelen anonimitás birodalmába, középszerűvé válunk. „Amikor nem foglalkoztat az életünk, ... azt hánykódni hagyjuk, mint egy kötél nélküli bóját, melyet ide-oda sodornak a társadalmi áramlatok. Ezt teszi az átlagember és a középszerű nő, vagyis az emberek túlnyomó többsége. Számukra élni annyi, mint átadni magukat az egyöntetűségnek, hagyni, hogy az szokások, előítéletek, közhelyek bennük éljenek, éltessek őket és levegyék róluk az élet terhét.”⁶³ Könnyű felismerni a fejtegetés mögött a valaki (das Man) heideggeri kategóriáját, melyet Ortega hasonló értelemben alkalmaz.

Mint látható, Heidegger és Ortega hasonló módon analizálják korunk elidegenedett polgári társadalmát, melynek a közvéleményben objektiválódott, manipulált diktatúrája a konkrét egyént feloldja az elvont valakiben. Radikálisan különbözik viszont a két filozófus által felvázolt, e létformán túlmutató alternatíva. Ismeretes, hogy Heidegger megoldása az átlagos mindennapiság világát transzcendáló ún. autentikus létmód, melynek kulminációs pontja a halálhoz-mért-lét (Sein zum Tode). A halálhoz-mért-lét túlmutat az ontikus szférán, hiszen az elmúlásra, a halálra való állandó felkészülés a létezők világában megvalósíthatatlan. Így az autentikus létforma voltaképp nyitás a transzcendens lét felé és a kettő végső fokon a Semmiben olvad össze.

Az Ortega által felvázolt perspektíva kevésbé pesszimista, ami — szigorúan elméleti szempontból — ontikus és ontológikus között tett heideggeri különbségtétel elutasítására vezethető vissza. A körülöttünk levő, Ortégánál korántsem olymértékben elidegenedett világban-lét mindennapisága evilági megoldást igényel és — bár korlátozott keretek között és szerfelett ellentmondásos formában, de mégis — cselekvést indukál. Nézete az alábbiakban foglalható össze: „1. az ember elveszettnek, hajótöröttnek érzi magát a dolgokban: *változás* (alteración). 2. az ember — energikus erőfeszítéssel — visszavonul intimitásába, hogy gondolatokat alkosson magának a dolgokról és az azok feletti lehetséges uralomról; *magába mélyedés* (ensimismamiento)... 3. az ember elmerül a világban, hogy egy előre kigondolt terv szerint tevékenykedjen benne; *cselekvés, aktív élet, praxis*.”⁶⁴ Ortégánál tehát az élet analízise pozitív végkicsengésű, egyfajta racionális praxisba torkollik, ami természetesen igen távol áll Marx gyakorlat-fogalmától. A kérdés részletesebb vizsgálatára dolgozatunkban nem térünk ki, csupán azt kívánjuk megjegyezni, hogy ez az élet elemzéséből adódó végkövetkeztetés olyan — az ontológiai alapkérdésektől látszólag igen távol álló — problémákra is rávilágít, mint Ortega egészében arisztokratikus elit-elmélete, melyet A tömegek lázadása c. művében fejtett ki.

A két ontológia rövid összehasonlításának végére érve megállapíthatjuk, hogy Ortega — bár messzemenően felhasználta a heideggeri gondolatokat — nem vádolható egyszerűen plagizálással, a Heideggertől átvett fejtegetések egy egyéni arculatú filozófiába integrálódtak. Ugyanakkor a két filozófus közül nézetünk szerint Heidegger *eredetibb, mélyebb, szisztematikusabb és következetesebb* Ortégánál, amit talán az élet kategóriájának fenti összevetése is alátámaszt.

*

Dolgozatunkban megpróbáltuk összegezni Ortégának az életre vonatkozó legfontosabb gondolatait és kimutatni azt, hogy ez távolról sem egyértelmű kategória, hanem a spanyol gondolkodó pályafutásának különböző szakaszain eltérő jelentést tartalmat hordoz. Jelen esetben eltekintünk egy hosszabb, elemző összefoglalástól, mindössze azt kívánjuk kiemelni, hogy az élet jelentése, érvényességi köre Ortégánál

fokozatosan beszűkül. A kezdet kezdetén az élet feloldódott a nembeli objektivációk teljességét jelentő kultúrában, a későbbiek során repedések támadtak ezen idillikus egységen és munkássága utolsó korszakára az élet személyessé zsugorodott, olyan végső vonatkoztatási ponttá vált, melyből kiindulva az egyén megpróbál egy többé-kevésbé optimista színezetű világgépet konstruálni. Az élet terének ez a beszűkülése — minden szubjektíve pozitív viszonytól függetlenül — plasztikusan mutatja azt a szemléletváltozást, melyet egy tipikusan polgári gondolkodó befutott 1905 és 1955 között, emellett kifejezi, hogy nemcsak a világ átalakítása, hanem annak pusztán elméleti megragadása, számunkra-valóvá tétele is egyre inkább illuzórikussá válik.

JEGYZETEK

- ¹ Ezt hagyja figyelmen kívül pl.: Santiago Ramirez: *La filosofía de Ortega y Gasset*, (Madrid, 1958). című munkája.
- ² Pl: José Ferrater Mora: *Ortega y Gasset*, Yale University Press, 1957.
- ³ *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, 1968.
- ⁴ Vajda Mihály: *A mítosz és a ráció határán*. Budapest, 1969. 182. l.
- ⁵ *Obras Completas* (a továbbiakban: O. C.) I/473—93. l.
- ⁶ O. C. I/479. l.
- ⁷ Uo. 481. l.
- ⁹ Id. mű: 94. l.
- ⁹ O. C. I/487. l.
- ¹⁰ Uo.
- ¹¹ Uo. 491. l.
- ¹² Uo. 492—3. l.
- ¹³ Hermann Cohen: *Asthetik des reinen Gefühls*
- ¹⁴ O. C. I/492. l.
- ¹⁵ Cohen: Id. mű I. kötet 166. l.
- ¹⁶ O. C. I/480. l.
- ¹⁷ Cohen: Id. mű 215. l.
- ¹⁸ O. C. I/309—400. l. A mű magyar fordításban is megjelent, Don Quijote nyomában címmel 1943-ban.
- ¹⁹ O. C. I/320. l.
- ²⁰ Don Quijote nyomában: 48. l.
- ²¹ Uo. 46. l.
- ²² Uo. 50. l.
- ²³ Uo.
- ²⁴ Max Scheler: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Max Niemeyer Vlg., Halle, 1913.
- ²⁵ Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921
- ²⁶ Georg Simmel: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, Logos, II (1911—12).
- ²⁷ Id. mű: 106—107. l.
- ²⁸ El tema de nuestro tiempo O. C. III/141—242. o. A magyar fordítás 1944-ben jelent meg.
- ²⁹ *Korunk feladata: 40—41. l.*
- ³⁰ Uo. 39—40. l.
- ³¹ Uo. 48. l.
- ³² Uo. 53. l.
- ³³ Uo. 51—52. l.
- ³⁴ Uo. 56. l.
- ³⁵ Uo. 67. l.
- ³⁶ Uo. 70. l.
- ³⁷ Uo. 50. l.
- ³⁸ Uo. 59. l.
- ³⁹ Georg Simmel: *Lebensanschauung*. München und Leipzig, 1918.
- ⁴⁰ V.ö. Morón Arroyo: Id. mű 120. l.
- ⁴¹ *Korunk feladata 20—21. l.* (A fordítást módosítottam — Cs. D.)
- ⁴² Uo. 50. l.
- ⁴³ Uo. 42. l.
- ⁴⁴ O. C. VII/415—16. l.

- ⁴⁵ Qué es filosofía? O. C. VII/275—420. I.
⁴⁶ Unas lecciones de metafísica Madrid, 1974.
⁴⁷ Martin Heidegger: Sein und Zeit Halle 1927. 38. o. (Idézi: Suki Véla: Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései. Budapest, 1976. 89. I.
⁴⁸ Idézi Ortega: O. C. VII/410. I.
⁴⁹ Heidegger: Id. mű. 50. I. (Idézi Suki Béla: Id. mű. 91. I.)
⁵⁰ O. C. VII/413. I.
⁵¹ Heidegger: Id. mű. 12. I. (V. ö. Suki Béla: mű; 98. I.)
⁵² O. C. VII/424. I.
⁵³ Id. mű. 114. I.
⁵⁴ O. C. VII/416. I.
⁵⁵ Heidegger: Id. mű. 42. I. (V. ö. Suki Béla: Id. mű: 95. I.)
⁵⁶ Unas lecciones de metafísica. 78. I.
⁵⁷ Uo. 79. I.
⁵⁸ O. C. IX/208. I.
⁵⁹ O. C. VII/428. I.
⁶⁰ Uo. 418. I.
⁶¹ Uo. 420. I.
⁶² Uo. 436. I.
⁶³ Uo. 438. I.
⁶⁴ O. C. VII/88. I.

THE CHANGES OF MEANING OF THE CONCEPT OF «LIFE» IN THE PHILOSOPHY OF ORTEGA Y GASSET

BY Dezső Csejtej

Summary

The changes of the concept of «life» in the philosophy of José Ortega y Gasset are attempted to be outlined in the paper. This central category of Ortega's philosophy had undergone significant alteration in its contents several times. In his first working period, from 1907—1914, the spiritual frames of the concept were determined by Hermann Cohen's neokantian philosophy. The effects of life philosophies, more exactly those of Simmel, Scheler and Spengler are characteristic of his second period: 1914—27. In Ortega's last and most important stage (1927—55) Heidegger's and Dilthey's influence is the strongest.

Деже Чейтеи

ПОНЯТИЕ «ЖИЗНИ» И ИЗМЕНЕНИЕ ЕГО ЗНАЧЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ ОРТЕГА ГАССЕТ

Резюме

В своей работе автор делает попытки определить изменение понятия «жизни» в философии Хосе Ортега Гассет. Содержание понятия «жизни» — как центральной категории философии Ортега претерпевает ряд изменений. На первом этапе своего творчества (1907—1914) идейные рамки этого понятия определялись неокантианской философией Германа Кизена. Для второго этапа его творчества (1914—1927) в первую очередь характерно влияние жизненной философии Зиммеля, Шелера, и Спенглера. На последний, самый значительный этап творчества Ортега (1927—1955) самое сильное влияние оказали Хейдеггер и Дилтей.

