

### **Milijana Sladojević-Maleš**

Univerzitet u Banjoj Luci, Filozofski fakultet, Bulevar vojvode Petra Bojovića 1a, BA-78000 Banja Luka  
milijana.sladojevic-males@unibl.rs

## **Klasični njemački idealizam u tumačenju Ortege y Gasseta**

### **Sažetak**

*Namjera je autorice u ovom radu prikazati specifičnosti Orteginog recepcije Kantove i Hegelove filozofije. S jedne strane, pokazat će se da je za razumijevanje Kantove filozofije jedna od presudnih činjenica ta da je Kant bio Nijemac i čovjek modernog doba. S druge strane, bit će prikazano i zašto je »kopernikanski obrat« u Kantovoj filozofiji za Ortegu y Gassetu najhrabriji preokret u ljudskoj povijesti te kako ga Ortega y Gasset konkretno razumijeva. U dijelu rada posvećenom recepciji Hegelove filozofije bit će prikazano kako se neke od Hegelovih ideja o filozofiji povijesti pojavljuju u Orteginom konceptu povijesne znanosti, tj. kako ih on razumijeva, preuzima, kritizira, tumači i preinačuje.*

### **Ključne riječi**

José Ortega y Gasset, modernost, subjektivnost, refleksivnost, bitak, historiologija, historijska stvarnost, *a priori* jezgra, duh naroda, krajolik

## **Uvod**

Iako se možda po obujmu filozofske produkcije ili čuvenju svog filozofskog nasljeđa teško može mjeriti s primjerice njemačkom ili francuskom tradicijom, španjolska filozofska misao ipak nije propustila osvrnuti se na klasičnu njemačku filozofiju i ponuditi njeno autentično razumijevanje. U tom kontekstu Orteginog recepcija ove filozofije svakako nije slučajan izbor. Dva su razloga tomu: prvo, Ortega y Gasset je najplodniji, najznačajniji i, uvjetno rečeno, najpriznatiji španjolski mislilac, što ga čini savršenim kandidatom za predstavnika ove tradicije; drugo, možda i važnije, klasična njemačka filozofija tek njegovom zaslugom postaje šire poznata/prepoznata u Španjolskoj. Prema Orteginim riječima, za njegove mladosti u Španjolskoj čitao se jedino Krause dok se o samom Kantu ili Hegelu znalo vrlo malo. Nastojeći promijeniti takvo stanje stvari Ortega y Gasset 1923. godine pokreće časopis (i izdavačku djelatnost) *Revista de Occidente* kojim je nastojao, pored klasika, prijevodima pokriti i sve važnije tokove tadašnje suvremene njemačke filozofije. Ortegin filozofski interes međutim nije ležao u pukoj popularizaciji ove misli niti u nekakvoj apologetskoj interpretaciji Kanta ili Hegela u smislu vraćanja njihovim filozofskim rješenjima. Takvo vraćanje na prethodne filozofije Ortege y Gasset odbacio je kao nedopustivu neautentičnost i potpuni filozofski promašaj. Budući sin svog vremena i predstavnik (u to vrijeme dominirajuće) filozofije života, on je upravo kao zahtjev vremena proklamirao nadilaženje svakog idealizma (pa tako i idealizma klasične njemačke filozofije). A to nadilaženje, kako ga je Ortega y Gasset zamislio, daleko je od nekritičkog odbacivanja ili odricanja svake vrijednosti Kantovoj i Hegelovoj filozofiji. Naprotiv, ono se sastoji u slobodnom postavljanju pred te filozofije tražeći,

prihvaćajući i dalje razvijajući samo ono što je u toj misli »živo« i instruktivno za vrijeme iz kojeg se ona promatra.

### **Kant kao Nijemac i čovjek modernog doba**

Orteginu tretiranje Kantove filozofije u potpunosti je određeno njegovim specifičnim pristupom filozofiji u cjelini, kojeg karakterizira zahtjev da se u obzir uvijek uzima odnos cjeline života autora i njegove filozofske doktrine te da se u prošlim filozofijama uzima u obzir samo ono što je u njima (ostalo) živo. U tom kontekstu Ortega y Gasset analizira odlike modernog doba ali i odlike »germanske duše« koje su odgovorne za opći karakter Kantove filozofije te predstavljaju ključ za njeno ispravno razumijevanje. U Kantovom djelu sabrana je moderna epoha sa svim svojim vrlinama i ograničenjima i to u pojednostavljenom i jasnom vidu gotovo u vidu satnog mehanizma, kako to kaže Ortega y Gasset. Opruge koje pokreću mehanizam kod Kanta iste su one opruge koje su, više ili manje vidljivo i u različitim oblicima, djelovale na povijest još od renesanse. Otići će Ortega y Gasset i korak dalje tvrdeći da etape u razvoju kriticizma odgovaraju etapama razvoja kapitalizma i da svakako »nije slučajnost da je Kant odlučujuće impulse za svoje završno djelo primio od engleskih mislilaca. Engleska je prije kontinenta stigla do viših formi kapitalizma«. <sup>1</sup> Međutim, ne radi se o tome da bi ovakvo shvaćanje bilo približavanje stavovima historijskog materijalizma (koji Ortegu y Gassetu, prema njegovim riječima, ne može interesirati), niti o tome da se kritička filozofija shvaća kao puka posljedica kapitalizma. Radi se o tome da su i kapitalizam i kriticizam proizvodi istog tipa čovjeka, modernog čovjeka, kojeg odlikuje nepovjerljivost, opreznost i nesigurnost. Zbog opreznosti i nesigurnosti u sebe koje odlikuju buržuja, on se mora baviti prije svega postizanjem sigurnosti i to kroz izbjegavanje opasnosti i obranu. Ortega y Gasset tako će upravo u Kantovoj filozofiji iščitati »gigantsku projekciju buržujске duše«. <sup>2</sup> Indikativno je u ovom slučaju, naglašava Ortega y Gasset, da Kant pita kako je (i je li) moguća spoznaja svijeta, stvarnosti i stvari, a ne kako su mogući svijet, stvarnost ili stvari. Duh se tako bavi samim sobom, svojom sposobnošću spoznaje, a ne svijetom. Ovo zanimanje duha samim sobom, kao opća karakteristika filozofije još od renesanse, nije ništa novo ni kod Kanta, ali je specifično po tome što je kod njega »nezanimanje univerzumom« dovedeno do krajnosti:

»S odvažnim radikalizmom izmješta iz metafizike sve ontološke probleme i probleme stvarnosti i zadržava isključivo problem spoznaje. Nije mu važno znati, nego znati da li se zna. Drukčije rečeno, više od znati važno mu je ne pogriješiti.« <sup>3</sup>

Tako se sva moderna filozofija, prema Orteginom mišljenju, korijeni u strahu pred greškom. Kantova »moderna« opreznost i suzdržanost pojačane su još i prirodnom suzdržanošću, usamljenošću, samousredotočenošću i prije svega refleksivnošću njegove germanske duše. Otud i naglašavanje Kanta kao Nijemca – za njegovu filozofiju koja poništava svijet presudna je njegova njemačka duša. Prvobitno iskustvo njemačke duše pri pojavljivanju jest samoća, ona se zatiče sama na svijetu, zatvorena u sebe bez neposrednog kontakta s bilo čim drugim gdje očiglednošću za nju postoji samo njeno vlastito ja. Svijet je ovdje uvijek samo ideja, činjenica svijesti u koju ga je refleksivna pretvorila; svijet nikad nije neposredno viđen, nego je uvijek prelomljen kroz ja. Neophodno je, smatra Ortega y Gasset, da se ova gotovo patološka »zamjena teza« prepoznaj/prizna kao paradoks ukoliko se uopće želi shvatiti njemački duh. Naime, u prirodnom poretku objekt van svijesti jest ono što je primarno jer nema svijesti ako nije svijest o nečemu. Bivanje svjesnim same

svijesti uvijek je sekundarna pojava. Upravo tu i leži paradoks, smatra Ortega y Gasset, što Nijemac počinje od onog što je sekundarno, što nužno dolazi poslije i od njega pravi ono što je primarno. Kant je tako tragični predstavnik subjektivističke njemačke duše koja želi dohvatiti svijet, a ne uspijeva:

»Kritika čistog uma veličanstvena je historija ove borbe. Jedno usamljeno Ja bori se da osvoji društvo svijeta i drugih Ja – ali ne nalazi drugo sredstvo da ih zadobije do da ih stvori unutar sebe.«<sup>4</sup>

Ovo je udes svekolike njemačke filozofije, smatra Ortega y Gasset. Ona je uvijek pokušaj da se svijet konstruira i tako zadobije. Neposredan odnos prema svijetu njoj je nedostižan. Tako se i pojam samosvijesti, kao osnovni pojam moderne filozofije, rađa upravo iz njemačke duše. Pojam koji se, tvrdi Ortega y Gasset, teško prevodi i teško razumijeva izvan njemačke tradicije.<sup>5</sup> Za Nijemca je usamljenost prirodno stanje, dok je to, recimo, za južnjaka najveća kazna i nemogućnost. Ortega y Gasset će za primjer uzeti Marka Aurelija, koji čak i kad piše samom sebi ne uspijeva ostati sam:

»Ne vidimo tamo jedan duh koji se sakuplja unutar sebe samog, nego, naprotiv, jedno ja koje se projektira izvan sebe samog u fiktivnog dvojnika, koje od sebe samog pravi vanjskog prijatelja i njemu upućuje mudre opomene i mlaka priznanja. U djelu Marka Aurelija nedostaje upravo intimnosti.«<sup>6</sup>

S druge strane, Ortega y Gasset navodi Leibniza, s njegovim svijetom monada u koje ne prodire ništa i koje su jedne od drugih potpuno izolirane, ili Kanta, koji osjećanje usamljenosti dovodi do krajnosti i kod kojeg postoji samo jedno jedino ja koje je »centar i periferija stvarnosti«. Iz ovog je jasno, smatra Ortega y Gasset, zašto je Kant pored svih mogućih i mnogo očiglednijih stvari odabrao i u temelj svega položio baš refleksivnu svijest.

U logici, reći će Ortega y Gasset, Kant odbacuje opažanje koje je primarni akt svijesti (jer ono što opažanje sadrži samo je kaotičan skup najraznovrsnijih utisaka i stoga još uvijek nije spoznaja). Iako će Kant reći da svaka spoznaja počinje iskustvom te da je bez ovog nema, u strogom smislu spoznaja počinje tek tamo gdje refleksija dohvaća ovo more utisaka i, raščlanjujući ga, reorganizira prema spoznajnim principima. Kao što u logici odriče opažaj, Kant u

»... etici odriče atribut dobrote svakom spontanom aktu, svakom osjećanju koje autohtono izbija iz dubine ličnosti. Kao i opažanje u spoznaji, osjećanje u moralu treba biti paralizirano, ispitano i bit će iskreno samo onda kada ga refleksivni um dobro pogleda i uzdigne na nivo 'dužnosti'«. <sup>7</sup>

1  
José Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, Revista de Occidente (Col. *el Arquero*), Madrid 1958., str. 13. Pod ovim nazivom, kao posebna knjiga, sabrani su i na jednom mjestu objavljeni sljedeći Ortegini tekstovi rasuti kroz različite sveske sabranih djela: »Kant, reflexiones de centenario 1724–1924«; »Filosofía pura, Anejo a mi folleto 'Kant'«; »La 'Filosofía de la historia' de Hegel y la historiología«; »En el centenario de Hegel«; »Guillermo Dilthey y la idea de la vida«; »Prólogo a la 'Introducción a las ciencias del espíritu' de W. Dilthey«.

2  
Ibid., str. 12.

3  
Ibid., str. 7.

4  
Ibid., str. 19.

5  
Njega je, prema vlastitim riječima, uvijek iznova zapanjivalo kako njemački studenti s lakoćom razumijevaju taj pojam i komotni su u njegovoj upotrebi, dok španjolski studenti tek uz veliki napor dolaze do njegovog razumijevanja.

6  
Ibid., str. 23.

7  
Ibid., str. 30.

Svuda je prisutna i očigledna Kantova »suspencija« neposrednosti. On od refleksivnosti počinje kao od onog prvog i, štoviše, proglašava je spontanošću samom. U tom paradoksalnom predstavljanju refleksivnosti kao spontanosti ogleda se njegova pedanterija u kojoj je, opet, smještena »mentalna snaga Nijemaca«. Ortega y Gasset slikovito će se izraziti pa će za Kanta kazati da pati od ontofobije, tj. užasava se svega neposrednog, jednostavnog, jasnog – užasava se stvari po sebi. »Osjeća potrebu za ogrtačem i pancirom«<sup>8</sup> svaki put kad mu se približi stvarnost, želi se obraniti od nje. I baš zbog ovog »osjećanja kozmičkog užasa«, filozofija bića pretvorit će se, od Kanta, u filozofiju kulture. Kultura zamjenjuje ili pokriva neposredan život koji je za Nijemca nepodnošljiv. Tako transcendentalni idealizam, smatra Ortega y Gasset, predstavlja neku vrstu obrambenog mehanizma.

Razlog Kantovog odbijanja neposrednosti i prezira svih »prvih osjećanja« leži u činjenici da je u tim slučajevima duša pokrenuta objektima, svijest je receptivna i time pasivna. Ono na čemu Kant kao Nijemac inzistira aktivnost je subjekta, a ova, opet, ne počinje dok se ne pojavi refleksija. Tek je u refleksiji subjekt u svom pravom elementu, on uspoređuje, organizira, odlučuje, tj. istinski djeluje. Djelovanje, aktivnost – eto vrhovne odlike njemačke duše koja je porodila refleksiju i položila je u temelj stvarnosti. Tek kroz refleksiju subjekt može nesmetano i slobodno djelovati iz samog sebe i nije ograničen bilo čime osim sobom samim. Snažna moć refleksije koja odlikuje Nijemce pokretačka je snaga sve njihove filozofije i osnova njenog pravilnog razumijevanja. Iz ove vizure također i odlike Kantove filozofije, kao što su opreznost, sumnja, zastajanje pred stvarnošću, dobivaju novi izgled i novo mjesto. Sumnja nije presudna kod Kanta, ističe Ortega y Gasset, jer on nije sumnjičav po vlastitoj prirodi, dakle kao Nijemac, nego samo kao moderni čovjek a to je, opet, jedna »historijska nijansa« koja dolazi tek na drugo mjesto. Temeljna je njegova odlika aktivnost, čvrsta utemeljenost u sebi samom, a sumnja je poslužila samo kao sredstvo koje će dokazivanje te utemeljenosti i omogućiti.

### Promjena smisla pitanja o bitku

Da bi se Kant ispravno razumio potrebno je stalno imati na umu da Kant ni nema svoju filozofiju, opominje Ortega y Gasset. Zamaglivanju te činjenice doprinijeli su, u velikoj mjeri, neokantovci svojim isključivim inzistiranjem na kriticismu i zanemarivanjem svega ostalog. Da bi se izbjegle slične greške i stranputice u razumijevanju Kanta, Ortega y Gasset podsjeća da Kantove *Kritike* ne sadrže Kantovu filozofiju, već su, prema njegovim vlastitim riječima, samo priprema za sistem koji se tek ima izgraditi. Jedini je razlog zašto Kant nije imao filozofiju taj što je nije stigao imati, i to doslovno. Pritom Kant nije jedini komemu se to dogodilo, slična sudbina zadesila je i Platona, koji tek pred kraj života dolazi do spoznaja na kojima bi, eventualno, mogao izgraditi svoju filozofiju.<sup>9</sup> Radi se o vrlo zanimljivoj koincidenciji između »dva najoriginalnija mislioca čovječanstva« čije filozofije su istovremeno bile najinspirativnije i izvršile najveći utjecaj na filozofsku misao općenito.

»Ta koincidencija dodatno je usložnjena i ovom: ni Platon ni Kant nisu došli do toga da imaju filozofiju zato što su bili dva sporo razvijajuća duha, stigli su do zrelosti svoje inspiracije tek onda kada je prošla zrelost njihovog života.«<sup>10</sup>

Ovoj prošloj zrelosti Kantovog života Ortega y Gasset pripisuje i teški, gotovo nepristupačan stil samog njegovog izlaganja. On naročito ističe dva zahtjeva koja se moraju ispuniti da bi se kod Kanta moglo jasno vidjeti ono »živo«

pitanje i u potpunosti shvatiti njegov značaj: prvo, mora se ozbiljno i strogo baviti samom filozofijom, i drugo, mora se prestati poklanjati pažnja Kantovoj »filozofiji«. Drugim riječima, neophodno je zaroniti ispod svih *Kritika* i izvući »rijedak biser« Kantove originalnosti. Ovaj je, konačno smo došli do toga, sadržan u čuvenoj Kantovoj formulaciji o uvjetima mogućnosti iskustva kao uslovima mogućnosti predmeta iskustva, odnosno u formulaciji da o stvarima znamo samo ono što smo prethodno stavili u njih.

Spodeći prethodno spomenutu formulaciju na tradicionalno idealističko stanište o bitku kao mišljenju, neokantovci su u potpunosti promašili njen smisao, smatra Ortega y Gasset. Pitanje »Što je bitak?« razumijevano je kroz čitavu povijest filozofije, sve do Kanta, tako kao da se pita kojem rodu stvari pripada ovaj predikat. I svaki dani odgovor, od Talesove vode do Leibnizove monade, bio je odgovor na ovako (pogrešno) shvaćeno pitanje. Smjenjivali su se u filozofskoj misli različiti objekti dostojni toga da budu nosioci ovog predikata: supstancija, ideja, bog, um itd. »Uvijek kada se reklo 'Bitak je Mišljenje', razumijevalo se da je mišljenje (...) bilo Biće, da je bilo 'stvar' kojoj izvorno pripada predikat Bitak.«<sup>11</sup> Naime, nikada se nije zadržavalo na samom predikatu, nego se uvijek direktno tragalo za (najsavršenijim) objektom čiji bi to predikat mogao biti. I idealizam i realizam, u svojim pokušajima davanja odgovora na pitanje o smislu bitka, odredili su bitak kao biće. Time su završili u dualnosti mišljenje–bitak. Čak i idealizam koji sâm mišljenje proglašava bitkom to mišljenje ipak razumijeva kao neko biće po sebi. U tome se, prema Ortega y Gasset, i sastoji »greška« koju Kant uočava i ispravlja. On je prvi, smatra Ortega y Gasset, koji pitanje o bitku razumijeva (i u skladu s tim pokušava dati odgovor) kao pitanje o samom predikatu bez upravljanja na objekt ili predmet koji je njegov nosilac. Dakle, kada se pita što je bitak, ne pita se koji predmet ili objekt polaže pravo na ovaj predikat, nego što je bitak sâm kao predikat. »Najveća greška čitave filozofske tradicije do Kanta bila je pretpostavka da stvari imaju bitak, same po sebi, na vlastiti rizik i odgovornost.«<sup>12</sup> To pitanje bitka kao predikata nije se, do Kanta, ni naziralo kao posebno pitanje jer bitak je bio »ono navlastito« bića, najapstraktniji i najosnovniji karakter stvari, njeno *po sebi*.<sup>13</sup> I ovdje dolazi Kant koji, nasuprot čitavoj filozofskoj tradiciji, tvrdi da stvari za nas nisu po sebi, da nemaju bitak po sebi. Jedini bitak koji imaju je onaj koji sâm spoznajni subjekt postavlja u njih. Štoviše, ne samo da stvari nemaju bitak već ni spoznajni subjekt, ono ja, nema bitak po sebi, nego ga sam sebi i stvarima postavlja, intelektualno ga postavlja, dakle, mišljenjem. Time se opet stiže do idealističke tvrdnje o bitku kao mišljenju, ali ovaj put, smatra Ortega y Gasset, ispravno shvaćene. Bitak je mišljenje ne zato što bi mišljenju pripadao predikat bitka, nego zato što je postavljanje bitka u svijet i samog sebe intelektualno, misaono postavljanje bitka od strane mislećeg subjekta.

8  
Ibid., str. 31.

9  
J. Ortega y Gasset se poziva na dijalog *Sofist* u kojem Platon priznaje da je griješio cijelog života vjerujući da je važno kretati se od stvari ka idejama, dok je, zapravo, najvažnije pokazati kako su ideje prisutne u stvarima.

10  
J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 48.

11  
Ibid., str. 50.

12  
José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2007., str. 229.

13  
J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 50.

Kant je ovakvim pristupom, smatra Ortega y Gasset, promijenio smisao ontološkog pitanja o bitku a kao posljedica se javlja promijenjen smisao samog odgovora. Kada se, u ovom promijenjenom kontekstu, kaže da je bitak mišljenje, misao nije više shvaćena kao nekakva stvar po sebi, kao jedina stvarnost koja uistinu postoji niti su bića, tj. »stvari svijeta«, kao drugorazredne, svedene na misao kao na ono primarno.

»Ali ne radi se o bićima, nego o tome da bitku bića – kakva god ona bila, tjelesna ili duhovna, sve dok su spoznatljiva – nedostaje smisao ukoliko se u njemu ne vidi nešto što samim stvarima pridolazi onda kada misleći subjekt stupa u odnos s njima.«<sup>14</sup>

Drugim riječima, subjekt je taj bez kojeg nema bitka i koji tek postavlja bitak »u univerzum«. Ovo pridolaženje nečega samim stvarima, prema Kantu, nikako ne smije biti shvaćeno tako kao da se pojam neke stvari (objekta, predmeta) proširuje dodavanjem novog predikata koji joj pripada, nego tako da se misaonim aktom subjekta postavlja predmet pojma. Zato će Kant i kazati da bitak nije nikakav realan predikat, nego samo pozicija stvari:

»Biće očevidno nikako nije neki realan predikat, to će reći neki pojam o ičemu što može pridoći uz pojam neke stvari. Ono je samo pozicija jedne stvari ili izvjesnih odredaba po sebi.«<sup>15</sup>

Da bi pojasnio što to zapravo znači, Kant će navesti primjer logičke i ontičke (kako će je Heidegger nazvati) upotrebe bitka kod pojma boga. U logičkoj upotrebi, kod suda »Bog je svemoćan«, bitak nije nikakav predikat, nego kao kopula suda (»je«) služi samo tome da poveže subjekt i predikat, tj. »ona samo stavlja predikat u odnos prema subjektu«. <sup>16</sup> Međutim, ako se kaže: »Bog jest«, onda više nije riječ o subjektu (ili pojmu) Bog kojem se pridaje neki drugi pojam kao predikat kojim se dani pojam proširuje, nego se uzima jedan subjekt sa svim svojim predikatima i postavlja se kao postojeći, tj. »predmet stavljam u odnos prema mome pojmu.«<sup>17</sup> U oba slučaja radi se o »upotrebi« bitka koja je misaona, razumska upotreba bitka, dakle, upotreba bitka od strane mislećeg subjekta. U logičkoj upotrebi radi se o postavljanju odnosa između subjekta i predikata jednog suda, dok se u ontičkoj ili objektivnoj upotrebi bitka radi o poziciji ili postavljanju odnosa između ja-subjekta i objekta.<sup>18</sup>

Kada Heidegger, naglašavajući značaj Kantovog promijenjenog shvaćanja pojma bitka, kaže da kod Kanta bitak nije realan predikat, on to objašnjava i tumači Kantovom doslovnom upotrebom riječi 'realan', koja ne znači 'stvaran' kao 'postojeći', nego 'stvarstven', koji pripada stvari. Tako bitak nije ništa stvarno u smislu stvari pripadno kao stvarstveno, nego nešto što se tiče, prije svega, samog subjekta i njegove aktivnosti. 'Bivstvovanje' i 'jest', sa svim svojim značenjima i promjenama, pripadaju vlastitom području. Oni nisu ništa stvarsko, to jest, za Kanta, ništa predmetno.<sup>19</sup> Stoga bitak nije realan predikat, nego pozicija kao postavljanje, kao pred-metanje. To isto će naglasiti i Ortega y Gasset:

»Bitak nema smisao osim ukoliko se odnosi na subjekt koji, kao čovjek, ima potrebu za njim. Štoviše: on se sastoji isključivo u jednoj radikalnoj ljudskoj potrebi.«<sup>20</sup>

Bitak je tako i kod Ortege y Gasseta shvaćen isključivo kao proizvod subjekta i to kao rezultat njegove potrebe da utvrdi bitak stvari ne bi li se tako i sam utvrdio u životu, koji za njega predstavlja nesigurnost i neizvjesnost. Međutim, tako utvrđen bitak nikad nije bitak stvari po sebi, pogotovo nije sama stvar, nego samo jedna subjektivna »intelektualna shema«. Ovom konstrukcijom subjekt se služi da bi »učvrstio« stvari jer su one, zavisno od okolnosti, promjenjive i svaki tren drukčije. Kako je čovjek osuđen na interpretaciju, osmišljavanje i projektiranje vlastitog života, on mora imati nešto čvrsto s

čim može računati u svojim planovima. To »čvrsto« je bitak stvari koji subjekt, također, sâm proizvodi i postavlja. Obzirom da subjekt postavlja bitak stvarima/bićima svijeta, uključujući i samog sebe, bitak stvari pretvara se u jedan akt. Ortega y Gasset će, s obzirom na ovo određenje bitka kao akta, reći da Kant možda nije bio u potpunosti ni svjestan onoga na što je »nabasao« a što sasvim mimo namjere izbija iz njegovih *Kritika*. To je pojam »postavlja-jućeg i samopostavljajućeg ja« koji tek posljednjih godina Kantovog života izrazito zaokuplja njegovu pažnju a iz kojeg će na veličanstven način crpiti Fichte, Schelling i Hegel.<sup>21</sup>

Međutim, kod ovog određenja bitka kao akta mora se biti naročito oprezan, upozorava Ortega y Gasset, da se ne bi ponovo zapalo u ono od čije kritike se krenulo. Akt se ne smije shvatiti kao bitak u onom starom smislu gdje bitak kao predikat pripada aktu, tj. akt se ne smije pretvoriti u neku »kvazistvar«, u stvar po sebi. Bitak je, zapravo, rezultat akta subjekta jer ga ovaj proizvodi i postavlja – otuda je bitak pozicija stvari, on je sam odnos subjekta i stvari.

»Ne govori nam [bitak], stoga, o stvari po sebi – na ovom mjestu Kant je bio u pravu – nego o stvari u našem životu, o njenom unutarživotnom značenju. Potražite korijen značenja koje nosi bilo koji pojam i vidjet ćete da je ono što je u njemu mišljeno uvijek veza između neke stvari i nas.«<sup>22</sup>

Time se tvrdi nešto gotovo heretično: bitak nije nikakva stvar, ma kako ona savršena bila, on čak nije ni ništa stvar(stve)no, nego je rezultat subjektovog teorijskog akta: »Neophodno je da se pred ‘stvari’ postavi jedan subjekt obdaren mišljenjem, jedan teorijski subjekt da bi one stekle mogućnost da budu ili ne budu.«<sup>23</sup> Bitak se tako javlja u stvarima tek pri sudaru s općom teorijskom aktivnošću, kaže Ortega y Gasset. Teorija je akt subjekta, a kao takva ona je uvijek pitanje i to pitanje o bitku. Bitak i zadobiva smisao tek sa stanovišta pitanja i potrage za njim od strane jednog subjekta. Do ovakvog shvaćanja bitka, prema Orteginim riječima, moglo se doći samo prethodno razdvajajući dva značenja samog termina ‘bitak’ – bitka kao određenog bića i bitka kao predikata – reformirajući time zastarjelu vrijednost pojma bitka kao bitka po sebi. Upravo to je učinio Kant i tek odatle se, tvrdi Ortega y Gasset, u pravom svjetlu vidi zašto se kod njega ispostavlja nemogućim govoriti o bilo kakvom bitku a da se prethodno ne istraži kakav je sam spoznajući subjekt koji bitak postavlja. Drugim riječima, ne radi se o tome da je Kant uočio grešku stare metafizike, koja je propuštala istražiti čovjekove spoznajne mogućnosti pa je za posljednicu takvog istraživanja, koje je sam poduzeo, Kant dobio promijenjen smisao pitanja o bitku. Upravo suprotno, tek razdvajajući dva značenja ovog pojma i koncentrirajući se na bitak kao predikat, kao proizvod akta subjekta (tj. bitak kao poziciju stvari), Kant je mogao postaviti zahtjev za istraživanjem subjektivih spoznajnih moći.

14  
Ibid., str. 51–52.

15  
Imanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd 1958., str. 498.

16  
Ibid.

17  
Ibid.

18  
Usp. Martin Hajdeger, *Putni znakovi*, Plato, Beograd 2003., str. 399.

19  
Ibid., str. 396.

20  
J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, str. 226.

21  
J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 52.

22  
J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, str. 232.

23  
J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 52.

## Novi pojam bitka kao osnova za Kantovo oslobađanje od idealizma

To što je bitak pitanje, a time subjektova teorijska aktivnost, odnosno mišljenje, nije ni najmanje obvezivalo Kanta na idealističko rješenje, tvrdi Ortega y Gasset. To je ono »ultraživo« čitave njegove filozofije a što su propustili uvidjeti neokantovci ali i svi ostali mislioci: to što mišljenje, tj. subjekt, postavlja bitak u stvari i bića ne povlači za sobom i pretvaranje stvari i bića u mišljenje ili u subjekt. »Ustvari, razvoj njegovih ideja vodi subjektivnom idealizmu; ali ja čvrsto stojim iza toga da se najdublji sloj kantizma, njegova izvorna jezgra, može savršeno osloboditi ovog tumačenja.«<sup>24</sup> Ne samo da Kantova filozofija, u svojoj biti, više nije nužno subjektivizam nego ona nije nužno ni idealizam. Iako je Ortega y Gasset generalno zaokupljen kritikom i nadilaženjem idealizma (koji identificira sa subjektivizmom<sup>25</sup>), on će Kanta osloboditi i jednog i drugog određenja, razvijajući njegove postavke na temelju ovakvog shvaćanja bitka u pravcu povezivanja subjekta i objekta. Ovo Ortega y Gasset čitanje Kanta sažeto će iznijeti Morón Arroyo na sljedeći način:

»Kod Kanta se po prvi put lomi ova statičnost i izoliranost bitka: Kritika bi bila otkriće da se ono po-sebi bitka sastoji u bitku-za razumijevanje. Prije svake konkretizacije bitka u biću, bitak ima smisao, on je bitak-otvorenost ka čovjeku, kao što i mišljenje ima jedno po-sebi koje je biti otvoren ka bitku.«<sup>26</sup>

Kant, prema Morón Arroyo, povezuje bitak i razumijevanje a Ortega y Gasset na temelju toga pravi još samo jedan korak zamjenjujući Kantovo razumijevanje životom, pa ta veza sada, na potpuno Ortegino zadovoljstvo, izgleda ovako: moj život znači biti otvoren ka bitku, a bitak nije ništa po sebi »osim u mjeri u kojoj bi bio za mene.«<sup>27</sup> Kant bi sasvim sigurno i sam došao do toga, uvjeren je Ortega y Gasset, da je samo »stigao«, sudeći po onom spomenutom zakašnjelom interesu za »postavljajuće i samopostavljajuće ja« (drugo je pitanje bi li mu to i dopustila njegova »refleksivna« njemačka duša, a o tom Ortega y Gasset ne kaže ništa).

Izbjegavajući greške i zamke subjektivizma neophodno je, ipak, priznati subjektu ono što mu pripada. Spoznaja je »subjektivnost od glave do pete« jer je ona aktivnost subjekta koji je čovjek. Međutim, svaki pojam ili ideja tog subjekta zahvaćaju nešto što je objektivno, ideja je uvijek ideja o nečemu, a ne sama o sebi. Tako su svaki pojam ili ideja pojam ili ideja subjekta koji njima zahvaća objekt. Time je pojam istovremeno subjektivan i objektivan, što je ustvari paradoks ako se subjekt i objekt razumijevaju kao potpuno odvojeni »entiteti«, koji se opet gubi ukoliko se subjekt i objekt shvate tako da je subjekt otvoren prema objektu i ka njemu se kreće, dok objekt zadobiva smisao samo ako postoji neki subjekt kojem se raskriva. To je način na koji se njihov odnos mora promatrati da bi se izbjegle jednostranosti i realizma i idealizma te nadišao subjekt–objekt dualizam. U svjetlu ovakvog shvaćanja odnosa subjekta i objekta, u kojem su oni jedan za drugog konstitutivni,<sup>28</sup> i čuvena Protagorina rečenica dobiva sasvim drukčije značenje od onog koje joj je obično pripisivano. Naime, to da je čovjek mjera svih stvari preuzimano je i tumačeno od strane mnogih, pritom najčešće omalovažavano, a u nekim slučajevima gotovo »pretvoreno u glupost« (naročito kod pozitivista i relativista, reći će Ortega y Gasset). Tajna valjanog razumijevanja Protagorine fraze leži u obraćanju pažnje na samu riječ »mjera«. Čovjek je mjera svih stvari jer one nemaju mjeru u sebi samima. Njihova mjera, to što one jesu, način na koji jesu to što jesu, njihov je bitak. A ovaj, opet, podrazumijeva čovjekovu intervenciju. To bi, smatra Ortega y Gasset, bio plodan pravac u istraživanju Kantove filozofije koji bi, umjesto prošlog, pružio »jednog budućeg Kanta«.



## Hegel i kritika povijesne znanosti

Sam Ortega y Gasset ozbiljno je nastojao ispravno odrediti i utemeljiti povijesnu znanost te ju je u tom smislu pokušao zasnovati kao historiologiju. Iz njegove analize stanja u povijesnoj znanosti proizašao je nimalo prijatan zaključak da ona još uvijek nije dodirnula nijedan radikalni problem. Ona se, zapravo, ni ne bavi problemima jer je u cijelosti svedena na historiografske tehnike pa, strogo govoreći, i nije znanost, nego agregat tehnika za prikupljanje povijesnih podataka. A prikupljanje podataka i puko opisivanje događaja samo su pomoćna sredstva povijesne znanosti, nikako znanost sama. Otuda nezadovoljstvo i zahtjev za njenom korjenitom reformom i to, ni manje ni više, po ugledu na fiziku. U historiologiji se, naime, zahtijeva ista ona promjena do koje je u fizici došlo s Galilejem – uvođenje *a priori* konstrukcija. To, istovremeno, ne znači i podređivanje povijesti filozofiji, a još manje hegelovsku dominaciju logičkih kategorija u njoj. Ortegina historiologija svakako zadržava specifičnost svog duhovnog sadržaja, zadržava i svoje tehnike, ali im pridružuje jednu stvar koja je istovremeno odlučujuća – *a priori* jezgru ili *a priori* konstrukciju. Iako se historiologija treba ugledati na fiziku u nekim elementima, razlika njihovog predmeta uspostavlja i karakteristične razlike među njima kao znanostima. Pozivanje na fiziku sasvim jasno nije i poziv da se duhovne znanosti ustroje u cjelini prema fizici. Treba imati na umu da je jedan od osnovnih razloga za Ortegino razilaženje s neokantovcima upravo taj što su matematičkom fizikom gušili izvorni sadržaj i specifičnosti unutrašnjih zakona duhovnih znanosti.

Ortegino specifično shvaćanje empirijske znanosti ono je što mu uopće omogućuje da uspoređi povijest i fiziku. Empirijska znanost, kaže Ortega y Gasset, pored danog sadržaja i osjetljivih fenomena uvijek sadrži i čistu pojmovnu konstrukciju, a to se često gubi iz vida jer se u sintagmi ‘empirijska znanost’ zastane kod određenja ‘empirijska’ a potpuno izgubi iz vida ono ‘znanost’. ‘Znanost’, u ‘empirijska znanost’, upravo označava *a priori* konstrukciju kojoj se pridružuju čulni podaci označeni onim ‘empirijska’. Udio i raspored spomenutih elemenata u svakoj pojedinačnoj znanosti ovise o specifičnosti njihovih predmeta.

»Moguće je da se u povijesti nikada neće dogoditi da *a priori* jezgra, čista analitika, zavlada ostatkom njene anatomije kao znanosti, kao što se to događa u fizici; ali ono što se čini očiglednim jest da bez njega nema ni mogućnosti povijesne znanosti.«<sup>29</sup>

24  
Ibid., str. 54.

25  
Ortega će reći da je subjektivizam jedna tupa, nezgrapna stvarnost koja se krije pod imenom filozofskog idealizma. Razlog ovog poistovjećenja leži, smatra Morón Arroyo, u Orteginoj uopćenoj, a ne tehničkoj ili analitičkoj upotrebi termina ‘subjektivizam’ i ‘idealizam’. Idealizam je za Ortegu y Gasset, kao opća tendencija modernog doba, svaka pozicija koja stvarnost čini zavisnom od spoznaje ili ljudske volje. Ovakav idealizam je subjektivizam jer u njemu subjekt ne mora pratiti »objektivne linije stvarnosti«. Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid 1968. str. 83.

26  
Ibid., str. 357–358.

27  
Ibid., str. 358.

28  
»Mene nema osim u mjeri u kojoj postoje druge stvari, i nema drugih stvari ukoliko nisu za mene. Ja nisam one i one nisu ja (anti-idealizam), ali ni ja nisam bez njih, bez svijeta, niti su one bez mene za kojeg njihov bitak tek može imati smisao (anti-realizam).« J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 55.

29  
Ibid., str. 76.

Štoviše, vrlo je lako pokazati da je taj *a priori* element na određeni način oduvijek bio prisutan, samo što ga povjesničari nisu bili svjesni. Svaki put, kaže Ortega, kada se za neku činjenicu ili događaj kazalo da je to »povijesna« činjenica ili događaj, *a priori* je već bio uveden. Sam čin imenovanja nečeg »povijesnim« već je pridruživanje *a priori* određenja pukim činjenicama i podacima. Na to ukazuje još i Hegel u svom uvodu u *Filozofiju povijesti*, upućujući povjesničarima istu onu optužbu unošenja *a priori* kategorija u povijesti, koju su povjesničari koristili protiv filozofa:

»Ni obični i osrednji povjesničar, koji možda misli i tvrdi, da se drži samo primalački, predavajući se samo onome što je dano, nije pasivan sa svojim mišljenjem, pa donosi sa sobom svoje kategorije i gleda kroz njih na ono što je pred njim.«<sup>30</sup>

Ortegina analiza povijesti kao znanosti pokazat će da ona nije samo dokument i kritika izvora. Na taj pogrešan zaključak navodi enormna količina posla koji se ulaže u potragu za dokumentima i u njihovu analizu. Kvaliteta rezultata, nažalost, uglavnom je obrnuto proporcionalan količini uloženog truda, naglašava Ortega y Gasset. Prikupljanje dokumenata i njihova filološka analiza su značajni, bez njih nema povijesne znanosti, ali oni nisu presudni. To su samo sredstva ili tehnike koje joj trebaju poslužiti u pribavljanju podataka.

»Ali podaci su ono što je dano znanosti – ona počinje dalje od njih. Znanost je djelo Newtona ili Einsteina, koji nisu pronašli podatke, nego su ih primili ili zahtijevali. Jednako tako, historija je vrlo različita stvar od dokumentacije i filologije.«<sup>31</sup>

Upravo na ovom mjestu dolazi do izražaja neizmjerena Hegelova zasluga i značaj. On će se u svojoj *Filozofiji povijesti* »s iznenađujućom pronicljivošću« oštro obrušiti na filologe, oglašavajući ih neprijateljima povijesti. Kritička historija je, naime, dominantan oblik pristupa povijesti u Njemačkoj Hegelovog doba. Ona se sastoji u provjeri vjerodostojnosti historijskih narativa te inzistiranju na umješnosti i oštroumnosti povjesničara-tumača, koji pri tumačenju obično iznudaže od spisa više nego što je u njima sadržano.

»Kod nas se tako zvana viša kritika isto tako domogla i povijesnih knjiga kao i filologije uopće. Ta viša kritika trebala je onda da bude opravdanje da se pribavi pristup svima mogućim nehistrijskim izrodima tašte uobrazilje.«<sup>32</sup>

Ova »kreativna« interpretacija povijesti, koja pri tumačenju uvažava osobne sklonosti različitih pojedinaca kao interpretatora, nezamisliva je za Hegela. On zauzima stav da poviješću suvereno vlada unutrašnji zakon uma koji je usmjeren prema samo jednom cilju – postizanju svijesti o slobodi – stoga ne uvažava nikakva odstupanja niti osobne preferencije u tumačenju. Glasovita kritika izvora na koju se poziva ovdje ne znači mnogo, ako nešto i znači, pa će Ortega y Gasset s obzirom na Hegela duhovito primijetiti: »Jedno stoljeće kasnije na silu mu dajemo za pravo: s tolikim izvorima poplavljeno je područje povijesti.«<sup>33</sup> I sam Ortega y Gasset negativno će ocijeniti svaki filološki rad na polju povijesti ukazujući na njegovu besmislenost kao posljedicu odsustva »jasne svijesti o povijesnim problemima«, kojoj bi ti podaci eventualno poslužili. Nasuprot bogatstvu podataka i preciznosti u njihovom rukovanju, stoji intelektualna bijeda u »upotrebi konstruktivnih ideja«.<sup>34</sup> Ovaj nerazmjer između podataka i ideja, prisutan u povijesnoj znanosti njegovog doba, osnovni je motiv Orteginog zasnivanja historiologije kao cjelovite povijesne znanosti.

U skladu s tim, Ortegin interes za Hegela vezan je prije svega za njegovu filozofiju povijesti. Ne toliko za Hegelovo tumačenje iste koliko za način njegovog pristupa problemu povijesti i povijesnoj znanosti u cjelini. Činjenica

je da je prva objavljena knjiga Historiološke biblioteke, koju Ortega y Gasset pokreće, zapravo prijevod Hegelove *Filozofije povijesti* i ona svjedoči o tome koliko važnu ulogu mu pridaje. Jedna napomena koja stoji među Orteginim radnim bilješkama o Hegelu jasno i precizno to pojašnjava:

»Jedna historiološka biblioteka dužna je početi od ove Hegelove knjige. Ne zato što se njegova doktrina čini najboljom, već zato što je ona najradikalnije, najcjelovitije i najodređenije ispitivanje koje je do danas provedeno nad materijom koja, odgovarajuće prečišćena, čini temu historiologije: povijesna stvarnost.«<sup>35</sup>

Povijesna stvarnost sastoji se tako od jednog nepromjenjivog dijela, koji predstavlja njenu *a priori* jezgru, i od promjenjivih data. Upravo sama *a priori* struktura zahtijeva da joj se, od strane »filologa i arhivara«, osiguraju točno određeni podaci. »Utvrđivanje te kategoričke jezgre, onog bitno povijesnog, primarna je tema historiologije.«<sup>36</sup> Nepromjenjiva *a priori* struktura povijesti, na kojoj Ortega y Gasset inzistira, nije logička subjektivna forma koja joj se izvana nameće. To je struktura imanentna samoj povijesti oko koje se onda, pri rekonstrukciji neke povijesne epohe ili povijesti u cjelini, raspoređuju i organiziraju različiti podaci i činjenice. To je važno zapaziti, inače se historiolški pristup ne bi posebno ni razlikovao od Hegelovog viđenja povijesti.

Kako zahvatiti povijesnu stvarnost u cjelini, a ne samo djelomično, glavna je Hegelova preokupacija koju Ortega y Gasset prepoznaje i ističe. Kako, dakle, zahvatiti povijest u apsolutnoj istinitosti, a ne samo kroz različite točke gledišta koje nužno, otkrivajući samo jednu stranu, zapostavljaju sve ostale. Potrebno je, sasvim sigurno, naći jednu točku gledišta koja bi bila univerzalna i apsolutna, točku s koje bi nam se raskrila povijest u svoj svojoj raskoši i zakonitosti a koja bi, istovremeno, obuhvatila, povezala i objasnila sve moguće strane povijesne stvarnosti. Ovo zahtijeva, prije svega, da se utvrdi što je sama apsolutna stvarnost ne bi li se onda moglo pristupiti objašnjenju iste u njenom povijesnom manifestiranju. Međutim, samu apsolutnu stvarnost povijesnog procesa, kao i točku njenog cjelovitog promatranja, Hegel niti traži niti nalazi unutar povijesti same. On je prethodno utvrđuje u *Logici*, u kojoj je identificira kao ideju koja se onda kao duh ili um može pratiti u svom povijesnom manifestiranju:

»Kada se Hegel približi povijesti, on unaprijed zna što se u njoj moralo dogoditi i tko je onaj netko njenog događanja. On povijesnom pristupa autoritarno, ne sa željom da uči od povijesti, nego, obratno, odlučan da ispita je li se povijest, je li se ljudska evolucija ponašala kako treba, hoću reći, je li ispunila svoju dužnost uklapanja u istinu koju je filozofija otkrila.«<sup>37</sup>

Hegelovo viđenje povijesti, u kojem dominira »radikalni spiritualizam«, Ortega y Gasset će prikazati kao dramu koju igra samo jedan lik i čiji je sadržaj jedan strasni monolog. U prvom činu drame duh nije svjestan svoje izgublje-

30

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb 1951., str. 29.

31

J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 74.

32

G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 26.

33

J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 74.

34

Ibid., str. 75.

35

José Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*, Edición crítica de Domingo Hernández Sánchez, Fundación José Ortega y Gasset – Abada editores, Madrid 2007., str. 164–165.

36

J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 81.

37

Ibid., str. 105.

nosti, ne zna ni da je izgubljen niti da treba početi potragu za sobom. U tom činu on je čista priroda ili drugobitak, on je izvan sebe. Drugi čin počinje pojavom povijesti, pojavom svijesti, tj. pojavom čovjeka. S čovjekom završava priroda i počinje duh, odnosno, duh postaje svjestan sebe i svoje izgubljenosti u drugobitku. Priroda je, tako, u spomenutoj drami samo priprema, postavljena scena na kojoj se tek treba pojaviti povijest. U takvoj scenografiji um je, kako smo vidjeli, prvobitno izgubljen, zatim postaje svjestan svoje izgubljenosti te konačno otpočinje potragu za samim sobom. Ova potraga, međutim, ne odvija se na bilo koji način, nego posredstvom duha različitih povijesnih naroda, koje sam apsolutni duh bira kao sredstvo samospoznaje. Kod Hegela to, međutim, ne može biti bilo koji narod: »Jedini lik – Duh – umnožava se u ‘nacionalne duhove’ velikih istinski povijesnih naroda – a ne pretpovijesnih ili ‘prirodnih’ – : Kina, Egipat, Indija, Perzija itd.«<sup>38</sup> Povijest je, dakle, kod Hegela vrlo precizno i usko shvaćena – podrazumijeva samo one narode koji su bili u stanju formirati državu, dok van povijesti ostaju čitavi narodi i njihove sudbine osuđeni na pretpovijest. Manifestirajući se preko različitih naroda na putu samospoznaje duh postaje na neki način vezan za određeno mjesto, tj. za određeni krajolik, kako to kaže Ortega y Gasset. Duh, dakle, biva na neki način određen mjestom koje zauzima onaj narod kroz koji se duh manifestirao. Ovim se neminovno nameće pitanje o odnosu tla i naroda koji ga naseljava, čime se stiže na područje geografije. Pitanje je, dakle, koliko značajnu ulogu u procesu odvijanja povijesti igra geografija. Odgovori koje su ponudili Ortega y Gasset i Hegel nisu potpuno istovjetni, ali se bitno ni ne razlikuju.

### »Duh naroda« i geografija

Hegel će svakako primijetiti vezu između geografije i povijesnog razvoja duha i osvrnut će se na nju, ali joj neće dati odlučujući značaj. Utjecaj geografije u smislu topografije ili klime, prema Hegelu, u najboljem slučaju može biti samo povoljniji ili nepovoljniji po povijesni razvoj, ali ne može odlučujuće utjecati na njega.

»Svijet obuhvaća u sebi fizičku i psihičku prirodu; fizička priroda također utječe na svjetsku povijest. No duh i tok njegova razvoja jest ono supstancijalno.«<sup>39</sup>

To je sasvim očekivan odgovor jer bi suprotno značilo podređivanje razvoja duha materiji, odnosno prirodnim uvjetima i okolnostima. A ovo je, naravno, nezamislivo jer je duh apsolutna stvarnost koja samu sebe u potpunosti određuje i ne može od bilo čega drugog zavisiti. Duh je slobodan, to prije svega znači slobodan od prirode ali i slobodan za sebe, tj. isključivo samim sobom određen – slobodan i sposoban da samome sebi zapovijeda. Nije dovoljno biti oslobođen od nečega, Hegel će to posebno naglasiti, jer biti slobodan od nečega negativno je određenje koje još uvijek ne znači i biti kod samog sebe, doći do samog sebe – a upravo to je cilj razvoja duha i pozitivno određenje slobode.<sup>40</sup>

Ovo samoodređenje ili slobodno propisivanje i nametanje zakona samom sebi moguće je tek u državi. Otuda za Hegela razvoj duha i povijest počinju tek s državom, dakle, kod onih naroda koji su bili u stanju napraviti otklon od prirode i formirati državu.

»Duhovna povijest bit će za njega povijest Države. Zbog toga ne spadaju u povijest divlji narodi, bez zakona, bez zapovijedi, bez javne moći.«<sup>41</sup>

Ali upravo se ovdje upliće element geografije. Hoće li narod uopće biti sposoban od onog prirodnog okrenuti se samome sebi i posvetiti unutrašnjoj organizaciji u formi države ovisi prije svega o geografskim uvjetima u kojima živi. Ekstremni uvjeti života, kao što su ekstremna hladnoća ili ekstremna toplina, onemogućuju čovjeku posvetiti se bilo čemu osim svom prirodnom okruženju i neprekidnoj borbi s njim u cilju održanja. Dakle, prvi uvjet okretanja čovjeka od prirode k samome sebi jesu umjereni ili povoljni geografski uvjeti života. »Te prirodne razlike moraju se dakle prije svega smatrati i kao posebne mogućnosti, iz kojih se duh probija, pa daju na taj način geografski osnov.«<sup>42</sup> Iako su narodi i »prirodni tip lokaliteta« u uskoj vezi, prirodu ipak, kaže Hegel, »ne valja ocijeniti ni previsoko ni prenisko«.<sup>43</sup> Veza koja postoji između zemlje i naroda, za Hegela, ipak nije uzročna veza u kojoj zemlja proizvodi i odlučujuće oblikuje narod. Određenost i specifičnost naroda duhovnog su porijekla i njima, na neki način, korespondiraju specifičnosti i odlike zemlje na kojoj taj narod živi. Hegel će se potpuno zadovoljiti ovim utvrđivanjem postojanja određenog stupnja korespondencije između nekog naroda i zemlje koju on naseljava te ovaj odnos neće dalje razvijati. Ni za Ortegu y Gasseta geografija neće imati presudan značaj u povijesnom razvoju naroda, ali će odnosu između zemlje i naroda posvetiti više pažnje nego Hegel. Reći da među njima postoji određena korespondencija, za Ortegu y Gasseta, naprosto nije dovoljno. On će pokušati pokazati kako je ta korespondencija uopće moguća i kako do nje dolazi. Iako je ovim mnogo obećao, Ortega y Gasset nije pružio mnogo više od Hegela kada je riječ o rastumačenju ovog odnosa.

Ono što na odlučujući način oblikuje sudbinu jednog naroda Ortega y Gasset zove »povijesnom inspiracijom naroda«, koja se ne može svesti ni na što geografsko niti čak »zoološko«. Tome ide u prilog i činjenica da isto geografsko područje, čak i s istim »antropološkim materijalom«, daje različite povijesti, a ne proizvodi uvijek jednu te istu. Pored spomenute povijesne inspiracije, Ortega y Gasset ističe još jednu važnu činjenicu koja je uglavnom previđana – migraciju naroda. Naime, govori se o vezi naroda i zemlje koju on nastanjuje; ta se veza pokušava utvrditi i objasniti na različite načine, pri čemu se ispušta iz vida da narodi nisu oduvijek bili i zauvijek ostali na istom tlu. Oni su se, zapravo, oduvijek kretali. Napuštali su tlo za koje su prethodno bili vezani i vezivali se za neko novo, drugačije mjesto. Upravo iz ovog ugla Ortega y Gasset će pokušati rasvijetliti odnos između određenog tla i naroda koji ga naseljava, a svoje stavove o tome uobličiti će u tzv. teoriju pejzaža. Uzimajući u obzir činjenicu da su se narodi u povijesti kretali, prvo je pitanje koje se nameće: »Zašto se jedan narod, koji se seli, iznenada zaustavlja i vezuje za određeni krajolik?«<sup>44</sup> Ortegin odgovor na ovo pitanje biće da između duha jednog naroda i određenog krajolika postoji izvjesna sklonost. Narod u svom

38

Ibid., str. 111.

39

G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 33.

40

Hegelovo pozitivno određenje slobode kao bivanja kod samog sebe Ortega y Gasset će odlučno odbaciti u jednoj svojoj radnoj zabilješci koja glasi: »Usamljenik nije slobodan jer ne može izaći iz sebe. Zatvor nije samo zatočenje u drugom nego samoća bez drugog. Treba ući i izaći [...] Poželjno je duhu pridati slobodu ali ne i definisati ga njome, ne činiti

od nje njegovu supstanciju.« J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*, str. 150.

41

J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 116.

42

G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 86.

43

Ibid.

44

J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 114.

kretanju, kaže Ortega y Gasset, zastaje na određenom tlu, tj. kod određenog krajolika zato što mu se ovaj sviđa. Ni manje ni više, bez ikakvih dodatnih objašnjenja osim jedne poetične slike:

»Za mene, ustvari, postoji jedan simbolički odnos između nacije i teritorija. Narodi emigriraju u potrazi za svojim srodnim pejzažom, koji im je u skrivenoj dubini svoje duše obećao Bog. Obećana zemlja je obećani pejzaž.«<sup>45</sup>

Koliko god Hegel bio kratak, nejasan i neodređen oko toga što bi spomenuta korespondencija između naroda i tla točno trebala značiti, ni Ortega y Gasset nije ništa jasniji u svojoj tvrdnji o postojanju sklonosti duha jednog naroda prema određenom pejzažu. Gotovo da i nema neke bitne razlike između njegovog i Hegelovog odgovora, osim terminoloških nijansi i nekoliko činjenica koje Ortega y Gasset ima u vidu a Hegel ne razmatra. Ukratko, Ortega uvećana pažnja prema ovom problemu nije dala i recipročan rezultat. To što je Hegelova korespondencija između duha naroda i tla kod Ortege y Gasseta konkretnije pretumačena u sklonost naroda prema određenom tlu, još uvijek ne govori ništa zaista konkretno o tom odnosu, niti upućuje u jasno određenom pravcu njegovog razjašnjenja.

## Hegel i Amerika

Iako je krajolik njegova neiscrpna inspiracija i tema, Ortegu y Gassetu, s obzirom na Hegela i geografiju, ipak je višeanimalo posve drugo pitanje. A to je problem koji za Hegela i njegovu koncepciju povijesti predstavlja Amerika. Kako se povijest, po Hegelu, završava s Njemačkom njegovog doba u kojoj duh u potpunosti dolazi do svijesti o slobodi, Amerika je jedna velika zagonetka. Na toj zagonetki zadržat će se i Ortega y Gasset te u jednom članku pod nazivom »Hegel i Amerika« (1928) detaljno prikazati Hegelovo viđenje Amerike ali i svoju vlastitu interpretaciju tog viđenja. Kao rijetko kada, Ortega y Gasset neće iskoristiti stavove jednog mislioca samo kao poleđinu za iznošenje vlastitih, nego će u doslovnom smislu interpretirati Hegelovo prikazivanje Amerike. Ortega y Gassetu bit će izazov u skladu s Hegelovom zamisli povijesti, pozivajući se na njegove stavove i u sâmo njegovo ime, eksplicitno smjestiti Ameriku unutar te zamisli. Ovom zadatku on pristupa oduševljeno i uzbuđeno, uvjeravajući nas da će ta interpretacija biti doslovnija, stroža i više hegelovska nego što je to Hegelov tekst sâm. Ortega y Gasset će, prema vlastitim riječima, iz konteksta destilirati jasne zamisli i zakone koje Hegel nije precizno formulirao, ali koje je implicitno naznačio. U jedno takvo implicitno naznačeno određenje spada i smještanje Amerike u pretpovijest. Hegel neće nigdje eksplicitno svrstati Ameriku u pretpovijest, međutim, Ortega y Gasset tvrdi da je to svrstavanje u Hegelovoj *Filozofiji povijesti* nesumnjivo sadržano. Potvrdu ovakve svoje interpretacije on nalazi u Hegelovim opisima Amerike te u činjenici da je ova tema obrađena u onom dijelu *Filozofije povijesti* koji je posvećen geografiji. Naime, Hegelovi opisi Amerike naglašavaju njenu nezrelost u svakom pogledu: od geofizičkih odlika, preko flore i faune, »primitivne« indijanske kulture do kolonijalnog državnog uređenja.<sup>46</sup> Životinjske i biljne vrste primitivne su, slabije razvijene i manje izdiferencirane u odnosu na one u Europi. Geomorfne karakteristike svjedoče o fizičkoj nezrelosti tzv. Novog Svijeta. O njegovoj nemoći i slabosti svjedoči i brzina kojom je autohtona indijanska prirodna kultura nestala u susretu s duhovno nadmoćnim Europljanima.<sup>47</sup>

»Nije pretjerano tvrditi da Hegel vidi Ameriku – u njenoj geologiji, u njenoj fauni, u njenim Indijancima i, kao što sada primjećujemo, u njenom kolonijalnom potomku – kao jedno trajno djelinjstvo Ekumene.«<sup>48</sup>

Sve je ovo čini savršenim kandidatom za ono prirodno, za pretpovijest. U ovakvom Hegelovom prikazivanju Amerike Ortega y Gasset iščitava iz konteksta, baš kao što je i obećao, nikad od Hegela posebno formulirani osnovni zakon povijesti. U najkraćem, Ortega y Gasset ga formulira na sljedeći način: »Povijest ili oduhovljenje Univerzuma funkcija je gustoće naseljenosti.«<sup>49</sup> Drugim riječima, da bi se duh oslobodio svoje uronjenosti u prirodu i pojavio kao duh, ne smije pred ljudima biti slobodnog prostora, nego moraju živjeti zgusnuto i stiješnjeno. »Podvrgnuto pritisku, čovječanstvo kipi duhovnošću čime otpočinje prava povijesna avantura.«<sup>50</sup> U Europi se, to i Hegel kaže, upravo uslijed zgusnutosti stanovništva i nedostatka prostora rađa država u svom najvišem obliku. Ortega y Gasset na temelju toga, kao neku vrstu potvrde i produbljenja, postavlja hipotetičku situaciju premještanja gusto naseljenog i visoko duhovno razvijenog dijela europskog naroda u široki neograničeni prostor, te pita što bi u tom slučaju rekao Hegel. U njegovo ime odgovara sljedeće: »Ovaj dio sadašnjih Evropljana, živeći na velikim prostranstvima, unazadio bi se u svojoj duhovnoj evoluciji i umnogome bi ličio na jedan primitivan narod.«<sup>51</sup> Zato Hegel i inzistira na Americi kao bitno primitivnom svijetu. Čak i kada bi oživio i vidio sva čuda američkog svijeta i života, Hegel ne bi promijenio mišljenje, ustrajan je Ortega y Gasset. Sav napredak i raskoš američkog života za njega bi i dalje bili samo mehaničko razvijanje europske kulture, njeno pretrajavanje, a ako bi išta posebno i vrednovao, to ne bi bilo europsko kulturno nasljeđe, podvlači Ortega y Gasset, nego »vještine njenog novog i zdravog barbarstva« koje bi eventualno mogle proizvesti njenu svjet-sko-povijesnu važnost.

Jedna je štura rečenica sve što će Hegel sebi dozvoliti kazati o budućnosti Amerike jer upravo »kao zemlja budućnosti ona nas se uopće ništa ne tiče.«<sup>52</sup> Hegel se, naravno, neće baviti proricanjima jer to ne pristoji jednom filozofu, a sasvim izvjesno ne pristaje ni uz njegov sistem, te će Ameriku, iz prethodno navedenih razloga, izostaviti iz razmatranja povijesti i zadovoljiti se time da o njoj navede samo odgovarajuće napomene, prije negoli zaista stupi na »povijesno tlo«. Kako kod njega u povijesti imamo posla samo s »onim što je bilo i s onim što jest«, Hegel će Ameriku, upravo zbog njene dimenzije budućnosti, nužno smjestiti u pretpovijest – uvjerava nas Ortega y Gasset.

»Nakon svega to nije iznenađujuće. Ako za nju kažemo da je budućnost, kažemo da još uvijek nije ono što će biti ili što može biti. A upravo ovo je Priroda.«<sup>53</sup>

Priroda je ono što je priprema za duh, čija stvarnost se sastoji u tome što će postati duh, ali to još uvijek nije. Tako postaje sasvim jasno, kaže Ortega y Gasset, »kako smo smjestili budućnost u apsolutnu prošlost koja je prirod-

45  
Ibid.

46  
José Ortega y Gasset, »Hegel y América«, u: *Obras completas, Tomo II*, Editorial Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2004., str. 673.

47  
G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 87.

48  
J. Ortega y Gasset, »Hegel y América«, str. 675.

49  
Ibid., str. 678.

50  
Ibid.

51  
Ibid.

52  
G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 92.

53  
J. Ortega y Gasset, »Hegel y América«, str. 673.

na Pretpovijest, Geografija.«<sup>54</sup> Zato nije nimalo slučajno, nastavlja Ortega y Gasset, što Hegel o Americi govori upravo u onom dijelu svoje *Filozofije povijesti* koji je posvećen geografiji, za koju znamo da je i sama isključena iz povijesti. Uzimajući sve rečeno u obzir, ipak ostaje pomalo nejasno kako onda prostor igra tako veliku ulogu da ni u Europi, »da su još egzistirale šume Germanije«, nikad ne bi došlo do Francuske revolucije. Hegel je, isključujući geografiju iz povijesti, u povijesnom razvoju duha dao mnogo značajniju ulogu jednoj geografskoj kategoriji nego što je to, izgleda, bio spreman i priznati.

Na Hegelovom »duhu naroda« i Orteginom »duhu vremena«, koji predstavlja sistem uvjerenja jedne generacije kao povijesne »jedinice«, dolazi do izražaja stvarna razlika u njihovom tretiranju povijesti. Ortega y Gasset, za razliku od Hegela, povijest izgrađuje iznutra, prepoznajući u njoj intelektualni okvir ili sistem koji proizlazi iz samog ljudskog života. Tako »duh vremena« određene generacije predstavlja duh imanentan toj generaciji, samoproizvođenje i samoodređenje te generacije koje joj nikako nije nametnuto izvana. Pritom svrha povijesti za Ortegu y Gasset nije unaprijed poznata i postavljena izvan povijesti, kao što je to slučaj kod Hegela, kod kojeg je riječ o napredovanju u svijesti o slobodi duha čijim dostizanjem se povijest i završava.<sup>55</sup> Naprotiv, ako se i može govoriti o nekoj svrsi povijesti, onda je to unutrašnja svrha omogućavanja budućnosti za čovjeka. Ne postoji, pored ovoga, nikakav drugi i unaprijed poznat cilj ili svrha prema kojoj se povijest kreće. Svrha povijesti, kod Ortege, pada u nju samu.

## Zaključak

Svaka epoha u povijesti, smatra Ortega y Gasset, zasnovana je na određenim temeljnim principima koje naziva uvjerenjima. Ovako shvaćena uvjerenja nisu osviještene ideje ili misli podložne interpretaciji, razmatranju ili bilo kakvom zauzimanju stava prema njima. To su ustvari najdublje pretpostavke na kojima epoha počiva, koje se podrazumijevaju i od kojih se uvijek polazi a da ih se nije ni svjesno. S druge strane, osviještenost o uvjerenjima jedne epohe, njihovo preispitivanje, promišljanje i dovođenje u pitanje znak su krize i propadanja te epohe. To zapravo znači da uvjerenja ne zadovoljavaju više postojeće potrebe vremena na adekvatan način. Promijenjene okolnosti zahtijevaju i nove principe koji bi bili u stanju zadovoljiti novonastale potrebe. Upravo iz ove vizure krize i smjene uvjerenja Ortega y Gasset će promatrati i krizu modernog doba kojoj je svjedočio na početku 20. stoljeća.

Identificirajući krizu modernog doba kao krizu subjektivizma i racionalizma na kojima ono počiva, Ortega y Gasset će, s pozicije života s koje nastupa, pozvati na njihovo nadilaženje kao jedini put izlaska iz krize. Idealizam, kao najviši izraz bezgranične vjere u um, suočen je s nesavladivim izazovima života nauštrb kojeg je vladao još od Descartesa. Potrebno je zato učiniti jedinu preostalu ispravnu stvar, a to je odgovoriti na zahtjev vlastitog vremena tako što će se nadići svaki idealizam i pronaći odgovarajući princip na kojem bi se mogla utemeljiti nova epoha. Ovaj obračun, međutim, neće podrazumijevati nekritičko odbacivanje racionalizma ili koncepta umnosti u cjelini. On zapravo podrazumijeva nadilaženje jednostranosti i pretjerivanja racionalizma s jedne te rehabilitaciju neopravdano marginaliziranog života s druge strane. Rezultat koji Ortega y Gasset tako dobiva adekvatno je povezivanje uma i života u kojem ni jedna strana ne odnosi prevagu, nego se, sasvim ravnopravno, uzajamno utemeljuju. Otuda i raciovitalizam kao naziv koji sam Ortega y



Gasset daje svojoj filozofiji. Nije, dakle, riječ o odbacivanju uma i otvaranju prostora za vulgarni iracionalizam ili voluntarizam, nego o tome da se um postavi na svoje mjesto i na zadovoljavajući način poveže sa životom. Ovakvo povezivanje subjekta i objekta, svijesti i svijeta ili, kako Ortega y Gasset voli reći, uma i života, postiže se kroz novi utemeljujući princip – princip ljudskog života kao radikalne stvarnosti. Novi koncept temeljne stvarnosti, koja je pretpostavka pojavljivanja svake druge stvarnosti, zahtijevao je i nove, adekvatnije metode njegovog razumijevanja. Njih je Ortega y Gasset pronašao u pojmovima životnog i povijesnog uma koji predstavljaju istaknutu značajku njegovog filozofskog pristupa.

Fizičko-matematički pojam čistog uma, koji je do tada suvereno dominirao filozofijom, Ortega y Gasset prepoznaje kao ograničen i nedovoljan. Kao fiksirani, univerzalni, transpersonalni i ahistorijski, um je podesan samo za jedno usko područje života, ali ne i za pristupanje životu u cjelini. Treba još jednom naglasiti da ovim ukazivanjem na nedostatnost čistog uma Ortega y Gasset ne poziva na njegovo ukidanje ili potpuno odbacivanje. On samo želi ukazati na to da čisti um, unutar samog života, ima ograničeno mjesto i precizno određenu svrhu – polje matematike i fizike. Problem je bio upravo u tome što se on kao čisti um nastojao protegnuti i na ona područja koje su mu, zapravo, nedostupna i nerazumljiva. Da bi se obuhvatila cjelina ljudskog života – koja, pored ostalog, podrazumijeva duhovni, društveni i povijesni život – bilo je potrebno pronaći novi oblik uma koji bi bio sposoban pristupiti mu na zadovoljavajući način. Na ovaj je zahtjev vremena Ortega y Gasset autentično odgovorio svojim pojmovima životnog i povijesnog uma te tako najavio kraj modernog i početak novog doba. Sebe je, bez ustezanja, proglasio jednim od rijetkih autentičnih mislilaca koji su sposobni sagledati zahtjeve tog novog doba i na odgovarajući ga način utemeljiti. Moderno je doba gledalo svijet iz perspektive znanosti, a čitav sistem uvjerenja modernog doba temeljio se na pojmu čistog, odnosno znanstvenog uma. Dvadeseto stoljeće, nasuprot ovoj, trebalo je naučiti promatrati svijet iz perspektive života i, sukladno tome, utemeljiti se na pojmu životnog, odnosno povijesnog uma. Da bi se to postiglo, bilo je potrebno raskrstiti sa svakim idealizmom.

Nastupajući s pozicije nadilaženja idealizma, Ortega y Gasset ipak ima uvažavanja prema klasičnoj njemačkoj filozofiji:

»Blok njemačkog idealizma jedna je od najvećih građevina koje su bile sagrađene na planeti. Sâm ovo bi bilo dovoljno da se pred univerzumom opravda i zadobije postojanje europskog kontinenta. U ovoj uzornoj konstrukciji moderno mišljenje dostiže svoj vrhunac.«<sup>56</sup>

Ortegin pristup, međutim, ne karakterizira postavljanje pred Kantove ili Hegelove noge, kako je to slikovito sam opisao, nego uspravno suočavanje s ovim filozofijama i beskompromisno inzistiranje na njihovim živim problemima. U skladu s vlastitom filozofijom, kao i sa zahtjevom vremena, Ortega y

54

Ibid.

55

Svakako bi trebalo napomenuti da, iako govori o cilju povijesnog kretanja koji vidi u postizanju svijesti o slobodi, kod Hegela ipak nema projekcije – on se uvijek okreće nazad. Navedenog cilja možemo postati svjesni tek onda kada se već nalazimo na njemu, ali ne i prije. Stoga je i naša formulacija, u kojoj se kaže da je svrha povijesti kod Hegela una-

prijed poznata, pomalo nezgrapna. Njome se, ipak, samo htjelo reći da svrha postoji i da je konkretno određena kao sloboda, iako se to može znati tek njenim ostvarenjem, tj. na samom kraju povijesti na kojem Hegel, prema vlastitom uvjerenju, stoji.

56

J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, str. 24–25.

Gasset će Kantovu i Hegelovu filozofiju promatrati iz perspektive životnog i povijesnog uma. Ta perspektiva pokazala je da, usprkos najavljenom i zahtijevanom kraju idealizma, Kant i Hegel još uvijek imaju što reći.

**Milijana Sladojević-Maleš**

### **Ortega y Gasset's Interpretation of Classical German Idealism**

#### **Abstract**

*In this paper the author's intention is to bring closer Ortega y Gasset's particular understanding of Kant's as well as Hegel's philosophy. His perspective, on the one hand, reveals that crucial thing in a proper understanding of Kant's philosophy is the fact that he was a German and a man of modern times, and on the other hand, it recognizes Kant's "Copernican turn" to be the bravest revolution in the human history. The part of the paper which explores reception of Hegel's philosophy shows how some of the Hegel's ideas on philosophy of history emerge in Ortega y Gasset's concept of historical science, that is, how they are being understood, accepted, criticized, interpreted, and modified.*

#### **Key words**

José Ortega y Gasset, modernity, subjectivity, reflexiveness, Being, historiology, historical reality, *a priori* core in history, spirit of the people, landscape