Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

10.1515/sectio-2015-0019

A N N A L E S
U N I V E R S I T A T I S M A R I A E C U R I E - S K Ł O D O W S K A
L U B L I N – P O L O N I A

VOL. XL, 1 SECTIO I 2015

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

PIOTR DOMERACKI

Wspólnotowi, choć samotni. Paradoksy Ortegowskiej filozofii życia

The Community Although Lonely. Paradoxes of the Ortegian Philosophy of Life

> […] istota każdej rzeczy sprowadza się jedynie do jej relacji z pozostałymi[1].
>
> Gdy człowiek stawia na ziemi stopę, depcze zawsze po stu śladach[2].
>
> Na dnie owej absolutnej samotności, jakim jest nieodwołalnie nasze życie, pojawia się wciąż nie mniej istotna tęsknota do czyjejś obecności[3].
>
> Z głębin radykalnej samotności, jaką nieodwołalnie jest nasze życie, wynurzamy się stale z nie mniej radykalnym pragnieniem towarzystwa i społeczności[4].

VIVO QUIA ABSURDUM

Filozofia José Ortegi y Gasseta, niezależnie od jej rzeczywistego ciężaru gatunkowego i opinii, jakie się na jej temat wygłasza, nie przestaje zajmować uwagi kolejnych pokoleń badaczy, nie tracąc na atrakcyjności i wydając się przy tym niezwykle aktualną, a do tego filozoficznie ważną, by nie rzec – doniosłą, choć

[1] J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, wybór i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1980, s. 57 (*Adam w raju*, pkt 6).

[2] *Idem*, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, pkt 6, s. 57. Toż samo por. *idem*, *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, wybór S. Cichowicz, Warszawa 1982, s. 371 (rozdział 2: *Życie osobowe*).

[3] *Idem*, *Człowiek i ludzie*, s. 377 (rozdział 2: *Życie osobowe*).

[4] *Idem*, *Wokół Galileusza*, przeł. E. Burska, Warszawa 1993, s. 55.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

zapewne nie brak w niej miejsc, poglądów i tropów naznaczonych określonymi mankamentami, tudzież takich, które zdążyły się już zużyć bądź które od zawsze budziły mniej lub bardziej uzasadnione kontrowersje. Witalizm tej filozofii, dzięki pożenieniu go z *ratio*, wybija ją ponad przeciętność oglądu, chroniąc udanie przed powierzchownym sądem i rozpływaniem się w efektownej aforystyce. W zajmującym nas tu szczególnie kontekście filozofii życia – wraz z jej antropoetycznym balansem fundującym interesujące implikacje moralne – głębia myśli, szerokość widzenia, otwartość perspektywy, nieszablonowość podejścia, konsekwencja wywodu, plastyczność obrazu i twórczy rozmach łączą się i mieszają z momentami zawahań, chwilami zwątpienia, zwrotami akcji, niepewnością konkluzji, a bywa, że także i przeczeniem sobie. Wszystko to jednak nie o słabości, mitrędze ni mizerocie zaświadcza, lecz o potędze, subtelności i uważności ortegizmu, unikającego w ten sposób przekleństwa sztywności, schematyczności, szablonowości i konformizmu w ujmowaniu rzeczywistości tego, co samo – by powtórzyć za Jerzym Kmitą – wymyka się uniwersaliom, wszelkiemu indeksowaniu, logarytmizowaniu, aprioryzacji i tym podobnym. Takie jest życie – zarazem przedmiot i podmiot Ortegowskiej filozofii. Ambiwalencja, wielorakość, niezborność, skomplikowanie życia z konieczności czynią podobną destylowaną z niego filozofię.

Do zasadniczych określników życia należą wspólnotowość z jednej i samotność z drugiej strony. Istnieje wiele przesłanek, które każą utrzymywać, że życie ma charakter z istoty wspólnotowy. Równie wiele argumentów istnieje jednak za tym, by potwierdzać raczej jego samotnościowy aspekt. Tym, na czym przede wszystkim koncentruje się moje przedłożenie, jest teza, że Ortega y Gasset należy do największych w dziejach i najciekawszych filozofów samotności, rozwijających, a nawet więcej – i to znacznie, bo doprowadzających do kulminacji wielowiekową tradycję zmagań z egzystencjalnym ujmowaniem istoty samotności, prowadzącym do uznania tej ostatniej za istotę i określnik samej egzystencji. Hiszpański racjowitalista, z hermeneutyczną precyzją i fenomenologicznym wdziękiem, zdaje sobie jednak przytomnie sprawę, że „Jedyność nie ma nic wspólnego z samotnością”[5], że nie podobna przyznać racji ani tym, którzy życie widzą wyłącznie wspólnotowym, ani tym także, którzy jedynie w samotności upatrują jego spełnienia. Racja bowiem winna pochodzić nie z nas samych, lecz z życia. Ono zaś podpowiada, że przy całej jego rozumności i zorganizowaniu, tym, co je napędza, jest wewnętrzny paradoks. I choć, być może, niejednemu czy niejednej hermeneutyczne koło tak czynionych ustaleń zda się łamać kości i miażdżyć golenie rygorystycznego do szpiku, logicznego myślenia, zachwiewając kręgosłupem obsesyjnie wyglądanej w nauce pewności, to jednak nie wypada Ortedze odmawiać powagi ni racji, bo znaczyłoby to odbierać je samemu życiu. Ono zaś, jak słusznie konstatuje y Gasset, nieprzerwanie karmi się trudno

[5] Por. *idem*, *Człowiek i ludzie*, s. 375 (rozdział 2: *Życie osobowe*).

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

pochwytną, a jeszcze mniej zrozumiałą dla nas ambiwalencją[6], sprawiającą, że chociaż jesteśmy wspólnotowi, to jednak samotni, i to do tego stopnia, że jedno warunkuje drugie, a człowiek powstaje u ich skrzyżowania, nie będąc ani samotnikiem, ani wspólnotowcem, lecz – jakkolwiek znów paradoksalnie to zabrzmi – jednym i drugim zarazem.

PRIMUM VIVERE, DEINDE PHILOSOPHARI

Zacznijmy jednak od początku. A na początku – parafrazując znany nowotestamentowy passus – było życie, a życie było u człowieka i człowiekiem było życie. Ulegając presji tego, co w jednej z ostatnich swoich książek Umberto Eco nazywa „szaleństwem katalogowania"[7], spróbujmy w kilku zdaniach określić, z czym mamy do czynienia, obcując z wyrafinowaną myślą y Gasseta. Niewątpliwie jest tak, jak się rzekło, że filozofia Ortegi jest prędzej wyrafinowana niźli autorska. Nie należy tego traktować jak zarzut, lecz jak stwierdzenie oczywistego faktu. Jakkolwiek unosi się nad nią – jak to ujął Émile Boutroux – „duch niemiecki"[8], to jednak – jak zgodnym chórem zaświadczają Ernst Robert Curtius[9] i Stanisław Cichowicz[10] – nie ma w niej śladu epigoństwa. Ortega, według słów tegoż Cichowicza, „pozostaje sobą"[11]. Biorąc za dobrą monetę rozpoznania światlejszych znawców i komentatorów spuścizny madryckiego filozofa, jak wymienieni, przyznajmy jednak, tytułem wątpliwości[12], że jeśli nie duch, to przynajmniej cień filozofii niemieckiej, ze szczególnym uwypukleniem Simmlowskiej, Diltheyowskiej i Heideggerowskiej jej odmiany, rozlegle i odczuwalnie spoczywa na Ortegowskim koncepcie. Czyż jednak znów można lub/i należy czynić mu z tego zarzut, gdy wiadomo powszechnie, że filozofię swą – skąd i jaką by ona nie była – autor *Buntu mas* programowo i konsekwentnie wprzęga w dalekosiężny, poza- i ponadfilozoficzny projekt restauracji i proklamacji zeuropeizowanej hiszpańskości?[13] Poza tym, jak chyba wolno sądzić, nie o filozofię bój się w ortegizmie toczy, a o samo życie, które każdą filozofię poprzedza i warunkuje. Więcej nawet, istnieją uzasadnione przesłanki, by twierdzić, że Gassetowska filozofia

---

[6] Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, cz. 1: *Filozofia życia*; *José Ortega y Gasset (1883–1955)*, Kraków 2009, s. 178.

[7] Por. U. Eco, *Szaleństwo katalogowania*, przeł. T. Kwiecień, Poznań 2009.

[8] Zob. E. Boutroux, *La nature et l'esprit*, Paryż 1926, s. 78.

[9] Por. E.R. Curtius, *Ortega*, „Merkur", Monachium, maj 1949.

[10] S. Cichowicz, *Ortega y Gasset albo pasja życia. Wstęp*, [w:] J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, s. 14–18.

[11] *Ibidem*, s. 14.

[12] Por. D. Leszczyna, *Projekt filozofii witalnej w ujęciu José Ortegi y Gasseta*, „Roczniki Filozoficzne" 2009, t. 57, nr 1, s. 129, 136, 139.

[13] Por. np. S. Cichowicz, *op. cit*., s. 12.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

życia stanowi w istocie rodzaj autowiwisekcji – „pytania, w którym chodziło już tylko o niego samego”[14], a także o to, „czy ze wszystkim jest jak z tym, o czym właśnie się myśli samemu, i czy jest, jak być powinno […]”[15]. Z tego punktu widzenia, jeśli zgodzić się na tę zbiografizowaną, rodem z Diltheya[16], perspektywę, konfrontacja z „życiożerną”[17] myślą y Gasseta może polegać już nie tyle na umetodycznionym weryfikowaniu bądź falsyfikowaniu jej przesądzeń[18], ile na identyfikowaniu się z nią lub braku takiej identyfikacji. Aktualność lub wsteczność, atrakcyjność lub repulsywność Ortegowskiej „witazofii” – jeśli wolno się tak neologicznie wyrazić – biorą się, jak mniemam, nie z żadnych jej obiektywnych bądź dających się zobiektywizować walorów (chyba tylko przypadkiem), lecz z hermeneutycznej możliwości autoidentyfikacji z jej *dictum*, polegającej na znanej z gadameryzmu „fuzji horyzontów”[19], lub jej braku. Mimo szczelinowości ujęcia obranej perspektywy badawczej, hiszpański filozof dokonuje – wydawałoby się – niemożliwego. Z jednej bowiem strony sprawnie unika Scylli subiektywizmu, na który chronicznie cierpiał krytykowany i przekraczany przez niego filozoficzny idealizm, z drugiej zaś równie umiejętnie radzi sobie z Charybdą wiecznie obiektywizującego i racjonalizującego wszystko, co napotka na swej drodze, „kulturalizmu” – według określenia Stanisława Cichowicza[20]. Tymczasem:

> Obiektywne ideały muszą budzić subiektywny oddźwięk, żeby mogły kogokolwiek żywo obchodzić. Nakazom kultury muszą odpowiadać nakazy życia; obok wartości transcendentnych, które kultura podsuwa życiu, trzeba umieć dojrzeć wartości immanentne, które do kultury wnoszą najprostsze i najbardziej złożone czynności tego życia[21].

Filozofię Ortega y Gasset wyobraża sobie jako integralną dziedzinę życia, tym znaczniejszą, że pozwalającą się mu wyartykułować, a za pośrednictwem filozoficznej artykulacji paradoksalnie zaistnieć[22], osiągając samoświadomość.

---

[14] *Ibidem*, s. 14.

[15] *Ibidem*, s. 8.

[16] Por. W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przeł. G. Sowinski, Kraków 1993 (szczeg. fragm. poświęcone zagadnieniu biegu życia i (auto)biografii, pkt 4: *Wokół tajemnicy życia*, s. 76–95).

[17] Jest to termin samego y Gasseta. Występuje on np. w eseju *Krytyka barbarzyństwa*. Zob. J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, s. 33.

[18] Na temat znaczenia i roli uprzedzeń, przesądów i przed-sądów zob. *ibidem*, s. 45–46 (esej *Adam w raju*, pkt 1).

[19] Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007 (np. cz. 2, II: *Zarys teorii doświadczenia hermeneutycznego*, rozdział 1, pkt d: *Zasada dziejów efektywnych*, s. 420; cz. 2, II, rozdział 3: *Analiza świadomości efektywnodziejowej*, pkt C, ppkt b: *Logika pytania i odpowiedzi*, s. 513–514).

[20] S. Cichowicz, *op. cit.*, s. 21.

[21] *Ibidem*, s. 21–22.

[22] O kreacyjnej mocy artykulacji argumentatywnie przekonuje Charles Taylor w swoim *opus magnum*. Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

Filozofia i życie są zatem, by tak rzec, organicznie ze sobą zrośnięte, podobnie jak intelekt i zmysły. Parafrazując Immanuela Kanta[23], można powiedzieć, że życie bez filozofii jest ślepe, a filozofia bez życia pusta. Oba ogniwa są zatem silnie, nierozerwalnie i nieodmiennie ze sobą sprzężone. Wynika z tego, że życie polega także na filozofowaniu, filozofowanie zaś okazuje się niczym mniej ani więcej, jak tylko jedną z manifestacji życia.

Filozofia nie jest więc – konkluduje y Gasset – nauką, lecz, jeśli można tak powiedzieć, nieprzyzwoitością, jest bowiem obnażaniem rzeczy i samego siebie, oblekaniem ich jedynie w nagość – w to, czym naprawdę są one oraz ja jestem – i nic więcej. Dlatego, jeśli w ogóle jest ona możliwa, to jest autentycznym poznaniem – jakim nie są nigdy nauki *sensu stricto* – będące po prostu technikami użytecznymi dla zręcznego posługiwania się rzeczami, dla subtelnego korzystania z nich. Filozofia zaś jest prawdą, okropną i rozpaczliwą, samotną prawdą rzeczy[24].

W związku z tym filozofia nie odnajduje siebie w aktach „wery-fikacji", lecz co najwyżej „wery-dykacji". Filozof/filozofka nie czyni (nie stwarza) prawdy (co źródłowo sugeruje termin 'weryfikacja'), lecz prawdę mówi (zeznaje), dając o niej intelektualne świadectwo (co wyraża termin 'werydikacja'). Proszę zauważyć, wbrew pierwszemu wrażeniu, że w przytoczonej wypowiedzi mniejszą rolę odgrywa refleksja metafilozoficzna, większą zaś unikające pretensjonalności „techniki filozoficznej"[25] dociekanie „prawdy rzeczy"[26]. A prawdą tą, jak twierdzi y Gasset, staje się sama filozofia. Jest to prawda „okropna i rozpaczliwa", nade wszystko zaś samotna.

RES DRAMATICA

Tu spotykają się ze sobą główne szlaki Ortegowskiej filozofii życia: filozofia właśnie, życie, no i samotność; a jako że życie może być tylko ludzkie[27], wszystko inne bowiem jedynie egzystuje[28], dołącza do nich również człowiek. W ten sposób wkraczamy na scenę dramatu rozgrywającego się między wymienionymi i w każdym z osobna. Tak oto Ortegowska filozofia staje się filozofią dramatu; życie – „dramatycznym dialogiem między Ja i rzeczami oraz osobami, które to Ja

M. Gruszczyński [*et al*.], oprac. nauk. T. Gadacz, Warszawa 2001, s. 179 (cz. 1: *Tożsamość i dobro*, rozdz. 4: *Źródła moralne*, pkt 1).

[23] Por. np. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 74 (cz. 1: *Transcendentalne nauki o elementach*: *estetyka transcendentalna*, § 1).

[24] J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 438 (rozdział 5: *Życie międzyjednostkowe. My – ty – ja*).

[25] *Ibidem*, s. 439.

[26] *Ibidem*, s. 438.

[27] *Ibidem*, s. 366 (rozdział 2: *Życie osobowe*).

[28] *Ibidem*, s. 365–366. Por. E. Górski, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Wrocław 1982, s. 74.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

otaczają”[29]; człowiek zaś – *res dramatica*[30]. Wszystko to zostaje podlane wzmagającym dramatyczność ich położenia sosem samotności, naznaczonej dramatem z samej swej istoty.

Życie, ze swej istoty, nie jest tragiczne, lecz dramatyczne, a jako takie nastręcza kłopotów nie tylko tym, którzy nad nim reflektują, lecz również – jeśli nie przede wszystkim – tym, którzy je przeżywają. Część tych kłopotów z istnieniem, jak je w tytule jednej ze swoich najbardziej rozpoznawalnych prac określił Henryk Elzenberg[31], jest poważna i zajmująca, a część zupełnie błaha i niewymagająca; część pojawia się nagle, w sposób mniej lub bardziej zaskakujący, a część daje się przewidzieć jako trwale zrośnięte z życiem; część wreszcie bywa epizodyczna, a część rozciąga się chronicznie na cały bezmiar życia. Niezależnie od tego, jaką konkretnie wypełnione są treścią ani jaki jest ich dystans czasowy, jedna, dwie lub może trzy kwestie nie ulegają w tym kontekście wątpliwości, że mianowicie, po pierwsze, życie zawsze niesie ze sobą określone trudności; po drugie, nikt, póki żywy, nie jest od nich wolny, mimo usilnych i wielorakich dążeń do ataraktycznego wyzwolenia się od nich; po trzecie, wśród frasunków życiowych znajdują się takie, które wynikając z samej życia istoty, występują powszechnie w populacji żyjących, nikogo nie szczędząc ani nie omijając, pozostając też niezależnymi od dowolnych ich działań, myśli, zamiarów, uczuć i woli. Sam Ortega podkreśla, że „Można by mówić o niezliczonych atrybutach tej dziwnej i dramatycznej rzeczywistości, jaką jest nasze życie”[32], jednakże tylko niektóre z nich zasługują na baczniejszą uwagę i docieklejsze omówienie. Uwidacznia się w nich pewne podobieństwo do Heideggerowskich egzystencjałów. Należą do nich: rzuconość, położenie, światowość (otoczenie)[33], zatroskanie, wolność, projektowanie, odpowiedzialność, autentyczność, otwarcie (altruizm)[34], współ-bycie, rozmowa, „życie *moné*”[35] (samotność). Znamienne, że te kłopotolubne manifestacje – określniki życia („witaminanty”), *materialiter* mnogie, zróżnicowane i zmienne, *formaliter* pozostają niezmienne i jednakie, przy zachowaniu ciągłej zmienności życia. Rodzi się z tego paradoks – nie pierwszy, nie jedyny i nie ostatni u Ortegi – przejawiający się z jednej strony w idącym za Diltheyem stwierdzeniu nieokreśloności, niejednoznaczności, historyczności i związanej z nimi

[29] T. Gadacz, *op. cit.*, s. 177.

[30] J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 8, Madrid 1962, s. 52. Zob też: *idem*, *Historia como sistema*, Madrid 1979, s. 36; *idem*, *Człowiek i ludzie*, s. 346 (rozdział 1: *Wejście w siebie i alteracja*). Por. E. Górski, *op. cit.*, s. 75. Zob. też: E. Górski (red.), *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, Kraków 1982, s. 91.

[31] Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002.

[32] J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 366–367 (rozdział 2: *Życie osobowe*).

[33] *Ibidem*, s. 378.

[34] *Ibidem*, s. 446, 450, 452 (rozdział 5: *Życie międzyjednostkowe. My – ty – ja*).

[35] *Ibidem*, s. 376 (rozdział 2: *Życie osobowe*).

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

ciągłej zmienności życia, przy równoczesnym – z drugiej strony – dekretowaniu określoności, jednoznaczności, ahistoryczności i wynikającej z nich niezmienności poszczególnych jego atrybutów.

Dramatyczność życia przejawia się więc w dwóch zasadniczych aspektach: funkcjonalnym (czynnościowym) i temporalnym (czasowym). Człowiek – żyjący zatem jako istota dramatyczna, realizuje swoje życie, a zarazem siebie, w przedsiębranych aktach, stając się *homo agens* – jest istotą działającą, dla której 'nie działać' równoznaczne jest z 'nie istnieć'. A ponieważ każde działanie przebiega w czasie, rozpięte na retencyjno-protencyjnej cięciwie, toteż człowiek winien być postrzegany także jako *homo temporalis* – istota z góry podległa czasowi i tylko w takim trybie nim rozporządzająca. To nie czas należy do człowieka, lecz to człowiek należy do czasu. Gdy czas przemija, przemija także człowiek wraz ze swoim życiem. Nie można nie przemijać; niepodobna nie przeminąć. Ortega daleki jest jednak od wyciągania z tej przesłanki heideggerowskiego wniosku, zgodnie z którym ludzkie życie nieodmiennie i nieodwołalnie wychylone jest i zmierza ku śmierci. Zanadto konkluzja taka musi się wydać pesymistyczna, zbyt blisko jej do tragicznego obrazu życia, o krok już od niej do fatalizmu.

VITA SOLITARIA VEL SOLITUDO

Bodaj najsilniej akcentowaną w pismach y Gasseta przypadłością, cechą, znamieniem czy atrybutem życia jest samotność (przy zastrzeżeniu, że są to na razie jeszcze zaledwie wstępne, wprowadzające, robocze jej przybliżenia w tym kontekście). Wziąwszy pod uwagę zbudowany przez Ortegę łańcuch ekwiwalencji zachodzących między życiem – żyjącym (człowiekiem) i samotnością[36], można powiedzieć, że filozofia y Gasseta jest tyleż filozofią życia, ile filozofią człowieka. Najchętniej jednak kwalifikowałbym ją jako jedną z pierwszych w historii filozofii, całkiem – jak sądzę – udanych prób zbudowania systematycznej filozofii samotności, w której samotność przestaje być już raptem marginesem życia, przesuwając się do jego centrum.

Dla Madrytczyka samotność zasadniczo to samo życie. Niezależnie od trudności, a być może także i kontrowersji, jakie się z tą tezą niewątpliwie wiążą, nie ulega kwestii, że w dziedzinie filozofii społecznej, ale też filozofii człowieka, filozofii moralnej, ba, również na gruncie ontologicznym, o tak osobliwej domenie, jak filozofia samotności nie wspominając, jest to teza nowatorska, ożywcza i przełomowa, co jednak nadal nie znosi jej problematyczności, lecz – co najwyżej – czyni ją donioślejszą.

Zamiast roztrząsać tę problematyczność, co jest zadaniem raczej dla historyka filozofii, na które nadto nie ma tu miejsca ani którego nie widzę obecnie

[36] Zob. np. *ibidem*, s. 366, 373.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

powodu specjalnie roztrząsać, koncentrując się na przybliżeniu samej idei, proponuję zobaczyć, na czym polega jej przełomowość, a następnie skonfrontować ją z jej antytezą, w czym najdobitniej wyraża się paradoksalność lub może tylko „pojednawcza dialektyka" – jak ją określa Stanisław Cichowicz[37] – Ortegowskiej filozofii życia.

PERSPEKTYWA ONTO-ESENCJALNA

Otóż, gdy prześledzić długie dzieje i powikłane losy zwykle okazjonalnych, rzadziej systematycznych, filozoficznych konceptualizacji samotności, zrazu wyjdzie na jaw, że z wyjątkiem doraźnych i wahliwych prób, czynionych w okresie średniowiecza przez Ryszarda Wiktoryna[38], czy w sposób bardziej systematyczny i pogłębiony, choć z marnym jeszcze skutkiem przez Jana Dunsa Szkota[39], zdecydowana większość filozoficznych penetracji ludzkiej kondycji, rozpatrywanej pod kątem samotności, sympatyzowała z podejściem, które nazywam onto--esencjalnym.

Wyraża się ono, z grubsza, w przekonaniu, że samotność jest okazjonalnym aspektem esencjalnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Samotność w ujęciu tym pojawia się raptem na powierzchni życia czy egzystencji, w ogóle nie sięgając jej istoty. Co więcej, samotność nie tylko nie jest w prezentowanej optyce ekwiwalentna wobec życia, jak to ma miejsce, o czym za chwilę, u y Gasseta, ale nie ma ona z życiem – tematyzowanym ontologicznie – zgoła nic wspólnego. Onto-esencjalizm w filozofii samotności honoruje sławetny dualizm podmiotowo-przedmiotowy, separując – znów wbrew Ortedze lub raczej to Ortega czyni to wbrew temu utartemu schematowi pojęciowemu – nie tylko podmiot od przedmiotu, ale – co ważne w kontekście dokonań y Gasseta – utożsamiwszy podmiot z człowiekiem, separując tegoż właśnie od jego własnego życia.

Tak oto, przy takim postawieniu sprawy, samotność z konieczności staje się co najwyżej incydentalną cechą człowieka – przypadłością konkretnej osoby, a nie definicyjną cechą życia jako takiego. W ten sposób samotność może się jawić wyłącznie jako dyspozycja, która dochodzi do skutku w wyniku splotu szeregu okoliczności, na które człowiek ma wpływ lub które pozostają poza jego władztwem. Z tego punktu widzenia rozwijany w ramach filozofii samotności dyskurs onto-esencjalny, wciąż powszechny i dominujący zarówno w nauce, filozofii, jak i potocznej świadomości ludzi, wydaje się trywialny. Samotność bowiem nie jest w nim niczym więcej, jak tylko rezultatem bądź cech osobowościowych

[37] S. Cichowicz, *op. cit.*, s. 14.

[38] Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958.

[39] Por. M. Koszkało, *Indywiduum i jednostkowienie. Analiza wybranych tekstów Jana Dunsa Szkota*, Lublin 2003.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

(na przykład introwertyczności lub mizantropijności), bądź/i okoliczności, w jakich się znajdujemy (na przykład tęsknoty za bliską nam osobą, z którą nie mamy kontaktu lub z którą przyszło nam się rozstać z takiego czy innego powodu). Oznacza to, że – patrząc z perspektywy onto-esencjalnej – samotność występuje wyłącznie albo jako cecha świadomości, albo jako cecha relacyjnego układu odniesienia. W pierwszym przypadku rozpatruje się ją jako fenomen psychiczny, w drugim jako fenomen społeczny. Pierwszy bada psychologia i kognitywistyka, do badania drugiego zaś czują się uprawnione socjologia, etnologia i nauki pokrewne. Nie ma tu mowy o żadnych ontologicznie relewantnych rozstrzygnięciach.

PERSPEKTYWA ONTO-EGZYTENCJALNA

Zgoła odmiennie przedstawia się to na gruncie Ortegowskiej metafizyki życia. Niekwestionowaną zasługą madryckiego filozofa, którą koniecznie należy tu odnotować, jest przesunięcie akcentów z perspektywy onto-esencjalnej na perspektywę onto-egzystencjalną. W dokonaniu tym Ortega, obok Emmanuela Lévinasa[40], wybija się i na historyczne pierwszeństwo, i na samodzielność, wytyczając filozofii samotności nowe szlaki, a równocześnie odkrywając przed nią nowe lądy. Na ile jest to udana w sensie praktycznym (na przykład możliwości radzenia sobie, przy skorzystaniu z tego konceptu, z samotnością lub jej terapeutycznego opanowywania) próba – bo sugestywności tego podejścia niepodobna kwestionować – nie nam, a przynajmniej nie mnie rozstrzygać.

Wraz z Ortegą, podzielając jego założenia, wyruszamy w intrygującą podróż w głąb życia, zostawiając za sobą aż nazbyt dobrze znane pejzaże onto-esencjalnego odniesienia do rzeczywistości. W pierwszych krokach, na starcie, przychodzi nam, wraz z Ortegą, pożegnać schematyczność myślenia w kategoriach dualizmu podmiotowo-przedmiotowego[41]. Mniejsza już o parantele tego typu propozycji z dokonaniami Martina Heideggera. Zawieszenie obowiązywania podmiotowo-przedmiotowej optyki staje się możliwe dzięki powrotowi i reartykulacji tego, co źródłowe, pierwotne, najpierwsze i co stanowi matecznik wszystkiego innego, z czego wszystko inne wyrasta i na co się orientuje. Według Ortegi taką pierwotną, „bezwzględnie pierwotną"[42], „pierwszą", „rdzenną" i „podstawową" rzeczywistością[43] jest życie – a powtarza to po wielekroć aż do znudzenia. Chodzi rzecz jasna o życie ludzkie[44] – choć pachnie to na odległość kłopotliwym

[40] Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.
[41] Por. S. Cichowicz, *op. cit.*, s. 12, 16–17.
[42] Zob. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 412 (rozdział 4: *Pojawienie się „Innych"*).
[43] Zob. np. *ibidem*, s. 431 (rozdział 5: *Życie międzyjednostkowe. My – ty – ja*).
[44] Por. np. *ibidem*.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

antropocentryzmem i nie najlepiej świadczy o konsekwencji autora prowokującego w ten sposób kolejne paradoksy; najpierw bowiem życie wynosi on ponad człowieka i wszelką istność, by zaraz potem postawić go nad życiem, definiując je wyłącznie jako życie ludzkie, właściwy człowiekowi sposób istnienia[45].

I tu zaczyna się problem. Choć dla Ortegi intencyjnie to „Człowiek jest problemem życia"[46], to wydaje mi się, że tak naprawdę jest odwrotnie, mianowicie, że to życie jest problemem człowieka. Niezależnie od kierunku, w jakim podąża to rozstrzygnięcie, jedno nie ulega kwestii: jest problem i trzeba się z nim jakoś zmierzyć. W czym go upatruję, i to u samego podnóża Ortegowskiej racjowitalnej refleksji? Otóż, upatruję go w tym, że y Gasset albo nie potrafi, albo nie może jednoznacznie się określić po stronie tego, czy życie ze swej istoty opisane jest na samotności, czy na wspólnocie lub odwrotnie, czy w życie wpisana jest samotność, czy też raczej dążenia wspólnotowe. Ambiwalencja? Paradoks? Absurd? A może należałoby przyjąć, że życie jest tego rodzaju porządkiem (*ordo vitae*), dla którego poszukiwanie jednoznacznych i niesprzecznych kategoryzacji i określeń okazuje się *in effectu* zawodne i bezcelowe? Niewykluczone, że tropione u Ortegi sprzeczności nie są zakorzenione w jego myśleniu i dokazywaniu

[45] Tu zresztą napotykamy kolejny paradoks. Zdaje się, że w obcowaniu z filozofią y Gasseta zdążyliśmy się już do tego z wolna przyzwyczaić. Życie bowiem, według Ortegi, nie ma ram gatunkowych, lecz zawsze jest czyjeś konkretnie, a tymczasem rozróżniając między życiem, które nieodmiennie przysługuje wyłącznie samemu tylko człowiekowi, a egzystencją, która jest formą istnienia wszystkich pozostałych jestestw, autor *Buntu mas* buntuje nas przeciw sobie, czyniąc niepotrzebny mętlik spowodowany wprowadzeniem tego rozróżnienia. Nic to wszak, że życie „oznacza ściśle i wyłącznie życie poszczególnego człowieka, czyli zawsze i tylko moje życie" (*ibidem*), skoro to człowiek żyje, a kamień, drzewo czy zwierzę już tylko egzystuje – oczywiście w Ortegowskim sensie słowa. Por. *ibidem*, s. 365–366 (rozdział 5: *Życie osobowe*). Wynika z tego niedwuznacznie, że życie, owszem, jest także życiem poszczególnego człowieka, ale z uwagi na to, że żyje tylko człowiek – człowiek jako taki – nie sposób nie myśleć o życiu w kategoriach gatunkowych jako o cesze gatunkowej człowieka. Ot i paradoks. Jeśli dołożyć do tego jeszcze cokolwiek zagadkowe, acz potoczyste i radosne wynurzenia Ortegi na temat życia rozdętego zakresowo do granic przyzwoitości, gdy powiada on w eseju *Adam w raju*, że żyją wszystkie rzeczy (i kamienie, i zwierzęta), a nie tylko człowiek (*idem*, *Adam w raju*, [w:] *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, pkt 5, s. 54 i pkt 6, s. 56), to wypada już tylko, będąc dostatecznie umęczonym żywiołowością rozmiłowanego w ambiwalencji myślenia, rozpaczliwie, w poddańczym geście rozłożyć opadłe ręce. Na usprawiedliwienie autora, w tym ostatnim przypadku, można powiedzieć chociaż tyle, że przypisując życie zupełnie wszystkiemu, zarazem – jakby przytomniejąc – pospiesznie dodaje, iż życie ludzkie tym różni się od każdego innego, że tylko człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że żyje, a więc że tylko człowiek żyje świadomie. I tu jednak zastawione są na nas kolejne intelektualne sidła. Jeśli bowiem przedtem jasno i zdecydowanie twierdziliśmy za Ortegą, że tym co odróżnia człowieka od kamieni i zwierząt jest życie, to teraz, gdy także im wspaniałomyślnie pozwoliliśmy ożyć, tym co różnicuje byt ludzki od bytu kamienia czy zwierzęcia nie jest już życie, lecz świadomość. Każdy chyba przyzna, że w ten sposób doprowadziliśmy do diametralnej pojęciowej, ba, ontologicznej zmiany. Ktoś musi wziąć za to odpowiedzialność. Tym kimś, z całą pewnością, jest sam Ortega.

[46] *Ibidem*, pkt 6, s. 57.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

swoich racji, lecz tkwią u samych podstaw problemów, którymi się zajmuje. Może w związku z tym należałoby przyjąć, że Ortedze, z jego filozofią życia, bliżej jest do tradycji hermeneutycznego widzenia spraw i rzeczy niźli do ujmowania ich zgodnie z hermetycznymi, naukowymi rygorami. Sam y Gasset objaśnia, dając asumpt do takiego myślenia o jego filozofii, że nie jest ona żadną „nauką, lecz, jeśli można tak powiedzieć, nieprzyzwoitością, jest bowiem obnażaniem rzeczy i samego siebie, oblekaniem ich jedynie w nagość – w to, czym naprawdę są one oraz ja jestem – i nic więcej”[47]. A może w końcu to rzeczy same, w tym z pewnością życie, z istoty swej są hermeneutyczne? Pytanie to, z uwagi na jego ciężar gatunkowy i przepastność możliwych nań odpowiedzi, pozostawmy tu jednak nierozstrzygniętym.

Pierwszy paradoks, z jakim mamy tu do czynienia – określiłbym go mianem metaparadoksu – zdradza, najwyraźniej świadom jego istnienia, sam autor, powiadając: „O tym, co arcykonkretne, mówiliśmy abstrakcyjnie i ogólnie. Oto podstawowy paradoks *teorii życia*. Życie to jest życiem każdego poszczególnego człowieka, lecz jego teoria, jak każda teoria, jest ogólna”[48]. Nie ma tu specjalnie z czym dyskutować. Rzecz wydaje się nader oczywista i jednoznaczna.

O wiele bardziej interesujący wydaje mi się paradoks związany z istotowym określeniem życia, czym lub jakie ono jest *ex definitione*. A jest ono, jak stwierdza Ortega, zawsze, ściśle i wyłącznie życiem poszczególnego człowieka, czyli zawsze i tylko moim życiem[49] lub inaczej: „Życie jest tym, co indywidualne”[50]. Opisanie życia jako nieusuwalnie i niezmiennie zawsze tylko indywidualnego jest o tyle istotne i brzemienne w konsekwencje, że pozwala następnie orzec – skojarzywszy indywidualność ze swoistością (wyjątkowością, niespotykanością), tę zaś z nieprzekazywalnością – iż „ludzkie życie *sensu stricto* z racji swej nieprzekazywalności jest ze swej istoty *samotnością*, *absolutną samotnością*”[51]. Jest to zupełnie kluczowy dla zrozumienia przyjmowanej tu perspektywy badawczej ortegizmu i jego samego, ujmowanego w kontekście samotności, wątek: wyprowadzenie ostatecznych ontologicznych konsekwencji z podstawowego faktu syngularności życia.

---

[47] *Idem*, *Człowiek i ludzie*, s. 438 (rozdział 5: *Życie międzyjednostkowe. My – ty – ja*).

[48] *Ibidem*, s. 426 (rozdział 4: *Pojawienie się „Innych”*).

[49] Zob. *ibidem*, s. 431 (rozdział 5: *Życie międzyjednostkowe. My – ty – ja*).

[50] *Idem*, *Adam w raju*, [w:] *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, pkt 6, s. 58.

[51] *Idem*, *Człowiek i ludzie*, s. 372, 373–388 (rozdział 2: *Życie osobowe*). Zob. na ten temat: K. Polit, *Życie indywidualne a życie społeczne według poglądów José Ortegi y Gasseta*, [w:] T. Szkołut (red.), *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, Lublin 1997, s. 78–79, 83–84; *idem*, *Samotność jako centralna kategoria w filozofii człowieka José Ortegi y Gasseta*, [w:] P. Domeracki, W. Tyburski (red.), *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2006, s. 44.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

NIEZNOŚNA AMBIWALENCJA ŻYCIA

Ortegowskie rozumienie samotności lub raczej życia i człowieka w jej kontekście przynajmniej *formaliter* naznaczone jest wieloma podobieństwami do historycznych ustaleń Tomasza z Akwinu oraz Jana Dunsa Szkota, jakkolwiek *materialiter* znacznie się od nich różni. Najistotniejszym podobieństwem, zbliżającym y Gasseta bardziej nawet do Szkota niż do Akwinaty, jest konsekwentne, wręcz kategoryczne upieranie się przy absolutności, ultymatywności samotności. W samym tylko eseju *Człowiek i ludzie* określenie „absolutna samotność", wraz z jego zamiennikami w rodzaju: „skrajna samotność", „krańcowa samotność", „najgłębsza samotność", występuje co najmniej dwunastokrotnie[52] i z pewnością nie jest – jak by się zdawało – przypadkowe ani przejaskrawione, ani nazbyt afektowane, przy wszystkich kłopotach interpretacyjnych, jakie sprawia, szczególnie w konfrontacji z nader istotnymi – by nie powiedzieć wiodącymi – analizami autora na temat: otwartości, „stosunku społecznego", wzajemności, odwzajemnienia, responsywności, współistnienia, współ-życia, towarzyskości, altruizmu, bliskości, nostryzmu, naszości czy możliwości wspólnoty[53].

Postawmy więc na koniec pytanie, odnosząc się do zarysowanych wątpliwości, czy twierdzenie o absolutnym charakterze samotności można (jednak) utrzymać w świetle kierowniczej roli podstawowej tezy Ortegowskiej metafizyki życia, obejmującej sobą nieodmiennie ludzkie Ja i towarzyszące mu okoliczności[54]. Sam filozof po wielekroć i aż do znudzenia, na różne sposoby powtarza, podkreślając z naciskiem, że „Kiedy pojawia się życie ludzkie […] pojawiają się *ipso facto* dwa człony lub czynniki, oba równie pierwotne i zarazem nierozłączne: człowiek, który żyje oraz okoliczności, czyli świat, w jakim człowiek żyje"[55]. Cóż jednak to oznacza i jak się odnosi do twierdzenia o ostatecznie (jednak) samotnościowym charakterze życia? Czy istotnie między obu twierdzeniami zachodzi nieusuwalna sprzeczność, eliminująca możliwość utrzymania tego drugiego?

Czy więc Ortegowskie twierdzenie o absolutnie samotnym charakterze (ludzkiego) życia istotnie pozostaje nie do pogodzenia z poprzedzającym je spostrzeżeniem o jego relacyjności?[56] Otóż twierdzę, że nie. Istnieją, moim zdaniem, poważne powody pozwalające skorygować lub co najmniej osłabić skłonność

---

[52] Zob. np. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 372, 373, 375–377, 408, 430, 431, 435, 437, 444, 448.

[53] Wszystko to są określenia samego y Gasseta. Por. np. *ibidem*, s. 422–424 (rozdział 4: *Pojawienie się „Innych"*), s. 441–447, 450–453 (rozdział 5: *Życie międzyjednostkowe. My – ty – ja*), s. 492 (rozdział 7: *Niebezpieczeństwo, jakim jest Ktoś Inny i niespodzianka, jaką jestem Ja*) i nast.

[54] Na ten temat zob. np. *ibidem*, s. 367, 369, 374, 377–378, 380–381, 386–387, 389–390, 391–392, 492.

[55] *Ibidem*, s. 389–390 (rozdział 3: *Struktura „naszego" świata*).

[56] Por. *idem*, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, s. 60 (pkt 9).

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

do dysjunktywnego traktowania obu twierdzeń. Pokrótce je tu przedstawimy. Pierwszy i najważniejszy jest ten, że przekraczając ograniczoność kartezjańskiej dychotomii[57], nie tylko różnicującej, lecz, w istocie, oddzielającej od siebie – i to radykalnie – *res cogitans* (Ortegowskie Ja) od *res extensa* (Ortegowski Świat), Madrytczyk proponuje w zamian rozwiązanie, które Cichowicz zgrabnie nazywa „pojednawczą dialektyką całości i części"[58], dopuszczając tym samym do głosu to, co określam mianem „nieznośnej ambiwalencji życia". Otóż, w rozumieniu Ortegi rzecz cała nie sprowadza się do ani nie polega na antagonizmie między podmiotowym Ja i przedmiotowym Światem już z tej choćby racji, że Ja nie istnieje poza Światem, w który jest rzucone (wydane na jego pastwę)[59], podobnie jak nie ma Świata bez Ja (w tym sensie, że dopiero pojawienie się w Świecie Ja – które nie tylko jest jego składową, nie tylko się o niego biernie potyka, gdy ten stawia mu opór, w czym zresztą wyraża się jego istota [*resistir*, *re-siste*[60]], lecz które musi aktywnie, „chcąc nie chcąc, stawiać mu czoła i nieustannie, bez przerwy zderzać się z wszelkimi możliwymi składnikami tego świata"[61], wchodzi z tym Światem w ciągłe, rozległe i liczne interakcje, to wyzyskując z jednej strony jego [tego świata] praktyczność[62] i wynikającą z niej narzędziową przydatność i poręczność, to zmagając się z tkwiącymi w nim przeszkodami, brakami, ograniczeniami, zaporami, rafami, hamulcami, zawadami)[63]. Prócz tego, obcując tyleż w świecie, ile ze światem, nie tylko sam uprzytamnia go sobie, ale żyjąc w nim i przeżywając go – by tak rzec – zarazem współtworzy, jak i w pewnym sensie współstwarza ten świat tak, że w ogóle można o nim jako o świecie mówić, zawsze jednak z czyjejś i z jakiejś perspektywy. Okoliczności, otoczenie, świat to – precyzyjnie mówiąc – mój-świat-dla-mnie, Ja zaś to w istocie Ja-w-świecie-i-ze-światem. Czyste Ja nie istnieje, podobnie jak nie istnieje Świat w sobie.

---

[57] Zob. *idem*, *Człowiek i ludzie*, s. 373, 374–375 (rozdział 2).

[58] S. Cichowicz, *op. cit.*, s. 14.

[59] J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 369 (rozdział 2). Ortega mówi o tym wprost, jasno i wyraźnie, a przy tym kongenialnie do Heideggera: „Z nagła, nie wiedząc jak ani dlaczego, bez wcześniejszych zapowiedzi człowiek odkrywa siebie i ze zdumieniem stwierdza, iż przebywa z konieczności w określonej przestrzeni, nieprzewidzianej, nieprzygotowanej, teraz i tutaj pośród najściślej określonych okoliczności. […] Otóż ów świat, w którym żyjąc, muszę być, pozwala mi wybierać w *swoim obrębie* takie czy inne miejsce pobytu, ale nikomu nie jest dany wybór świata, w którym żyje: jest to zawsze ten świat, teraźniejszy. Nie możemy wybrać ani wieku, ani dat naszego życia, ani uniwersum, w którym będziemy się poruszać. Żyć, lub – być żyjącym – lub, co jest tym samym – być człowiekiem, nie zezwala na przygotowania ani wcześniejsze próby. Życie jest nam r z u c o n e [podkr. – P. D.] prosto w twarz". Cyt. za: *ibidem*, s. 367. Zob. też: *ibidem*, s. 391 i nast.

[60] *Ibidem*, s. 366.

[61] *Ibidem*, s. 374 (także wcześniej, s. 370 i w innych miejscach).

[62] *Ibidem*, s. 391–392, 412–414, 417, 419.

[63] *Ibidem*, s. 392, 411.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

Rozumowanie Ortegi, zdążające ku stwierdzeniu absolutności samotności, doprowadziliśmy do newralgicznego momentu. Tego mianowicie, że życie, które jest zawsze *moim* życiem, pozostaje nieprzekazywalne – lecz nie w sensie komunikacyjnym, jakoby nie można było nic o nim powiedzieć, ani też nie w sensie interakcyjnym, jakoby nie wchodziło ono w żadne relacje społeczne. Jego nieprzekazywalność tkwi u samych jego podstaw. Ma więc charakter ontologiczny. Należy do samej istoty życia, które jest zawsze i nieodwołalnie czyjeś, a dopiero poprzez to „czyjeś" staje się „jakieś". Ortega, kongenialnie do Emmanuela Lévinasa, posługuje się nawet w tym kontekście porównaniem naszego bezwzględnego przypisania do życia, którym jesteśmy, do niezbywalnego „uwięzienia" w nim[64], bez prawa do odroczenia, apelacji czy tym bardziej do amnestii.

Owa nieprzekazywalność życia, analogicznie do Lévinasowskiej nieprzechodniości istnienia, nie sprowadza się wyłącznie ani jedynie do prostego faktu, że życie jest zawsze czyjeś. Chodzi tu o coś znacznie więcej, co dodaje mu dramatyczności, mianowicie o związaną z tym faktem i wynikającą z niego konieczność ciągłego wybierania i decydowania o kształcie, kierunku i jakości tego życia oraz – co ważniejsze – o to, że każdy z nas musi dokonywać tego sam, zupełnie sam, „bez możności uchylenia się, sam i wobec siebie, na własną wyłącznie odpowiedzialność"[65]. Nieprzekazywalność życia oznacza zatem także, jeśli nie przede wszystkim, konieczność ciągłego zajmowania się sobą, poszukiwania pomysłu na siebie, kierunkowania własnego życia, zmagania się z jego trudami, mierzenia się z okolicznościami, w których przychodzi nam żyć; przeżywania wszystkiego, co wchodzi w jego orbitę – wszystko samemu i na swój własny sposób. Nikt nie może mnie, jak zauważa y Gasset, zastąpić lub wyręczyć w rozstrzyganiu, co będę robił w życiu. Każdy „sam bowiem musi przecież zdecydować, że zdaje się na cudzą wolę"[66]. Ortegowska nieprzekazywalność życia wiąże się zatem, koniec końców, z przymusem wolności – bycia „na własny rachunek i własne ryzyko", ten zaś kulminuje w konieczności podejmowania samemu zawsze wyłącznie własnej odpowiedzialności, przed którą ani od której nie ma ucieczki[67].

[…] aby dać jego [życia – P. D.] ideę adekwatną, przynajmniej w pewnej mierze, chciałbym teraz – rzecze Ortega – podkreślić jedną, trącącą wielkim banałem: że życie jest nieprzekazywalne i każdy człowiek musi przeżyć swoje; że nikt nie może zastąpić Iksa w trudzie życia; że ból zębów, jaki czuje, musi być jego bólem i nie może przelać na nikogo innego ani jednej części tego bólu, że nikt jako jego przedstawiciel nie może wybierać ani rozstrzygać tego, co on uczyni ani czym będzie, że nikt nie może zastąpić go w odczuciach i pragnieniach, a wreszcie, że nie może zlecić bliźniemu myślenia w swoim zastępstwie, a więc tego, o czym myśleć musi, aby zyskać orientację w świecie – w świecie rzeczy i ludzi – i dzięki temu trafnie sobą kierować, a zatem, że

[64] *Ibidem*, s. 369. Por. E. Lévinas, *op. cit.*, s. 43–46.
[65] J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 370.
[66] *Ibidem*.
[67] *Ibidem*.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

musi nabierać przekonania lub go nie nabierać, widzieć oczywistości lub odkrywać absurdy na własny rachunek, bez udziału jakiegokolwiek namiestnika, zastępcy ani pośrednika[68].

Naturalną i oczywistą konsekwencją tego stanu rzeczy, wywołaną tym, że wszystko to za każdym razem muszę czynić sam, jest samotność.

Absolutność tak pojętej samotności nie uniemożliwia ani nie powstrzymuje jednostki przed wchodzeniem w kontakty społeczne z innymi ludźmi. Przeciwnie, budząc tęsknotę za nimi, wprost pcha ją w ich objęcia. Należy sobie jednak solidnie uprzytomnić, że ostatecznie nawet miłość, jak to przenikliwie odnotowuje Ortega, „Prawdziwa miłość jest przede wszystkim próbą wymiany dwóch samotności"[69]. Nie ma więc takiej relacji, do której zdolny jest człowiek, która by go, koniec końców, uwolniła z pęt samotności.

BIBLIOGRAFIA

Boutroux E., *La nature et l'esprit*, Paryż 1926.
Cichowicz S., *Ortega y Gasset albo pasja życia. Wstęp*, [w:] J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, wybór i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1980.
Curtius E.R., *Ortega*, „Merkur", Monachium, maj 1949.
Dilthey W., *Rozumienie i życie*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przeł. G. Sowinski, Kraków 1993.
Eco U., *Szaleństwo katalogowania*, przeł. T. Kwiecień, Poznań 2009.
Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002.
Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*, cz. 1: *Filozofia życia*; *José Ortega y Gasset (1883–1955)*, Kraków 2009.
Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.
Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958.
Górski E., *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Wrocław 1982.
Górski E. (red.), *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, Kraków 1982.
Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
Koszkało M., *Indywiduum i jednostkowienie. Analiza wybranych tekstów Jana Dunsa Szkota*, Lublin 2003.
Leszczyna D., *Projekt filozofii witalnej w ujęciu José Ortegi y Gasseta*, „Roczniki Filozoficzne" 2009, t. 57, nr 1.
Lévinas E., *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.
Ortega y Gasset J., *Człowiek i ludzie*, przeł. H. Woźniakowski, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, wybór S. Cichowicz, Warszawa 1982.
Ortega y Gasset J., *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, wybór i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1980.
Ortega y Gasset J., *Historia como sistema*, Madrid 1979.
Ortega y Gasset J., *Obras completas*, t. 8, Madrid 1962.
Ortega y Gasset J., *Wokół Galileusza*, przeł. E. Burska, Warszawa 1993.

[68] *Ibidem*, s. 372.
[69] *Ibidem*, s. 377.

Pobrane z czasopisma Annales I - Philosophy and Sociology **http://philosophia.annales.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 20:00:25

Polit K., *Samotność jako centralna kategoria w filozofii człowieka José Ortegi y Gasseta*, [w:] P. Domeracki, W. Tyburski (red.), *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2006.

Polit K., *Życie indywidualne a życie społeczne według poglądów José Ortegi y Gasseta*, [w:] T. Szkołut (red.), *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, Lublin 1997.

Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński [*et al*.], oprac. nauk. T. Gadacz, Warszawa 2001.

SUMMARY

José Ortega y Gasset's philosophy, regardless of its actual specific weight and a diversity of opinions which are delivered about it, does not stop occupying the following generations of researchers' attention, not losing in attractiveness and seeming to be very current as well, and also universally important and significant. The vitalism of this philosophy, thanks to combining it with *ratio*, stands above a mediocrity of overview, protecting successfully against a superficial judgement and melting into impressive aphoristics. Life – both object and subject of Ortega's philosophy, marked by ambivalence and complexity, with necessity makes the same as it the philosophy distilled from it. To the substantial attributes of life at Ortega belong communality, on the one hand, and loneliness on the other. There is a numerous of premises which are a sign of the communion dimension of life. There are so many arguments, however, for the lonely character of it. The main issue the article is concentrated on is a thesis that Ortega y Gasset belongs to the biggest-ever and the most interesting philosophers of loneliness, developing or even more – bringing to a culmination of the centuries-old tradition of struggling with existential determination of the essence of loneliness, that leads to acknowledgment of loneliness as an essential attribute of the human life.

Keywords: José Ortega y Gasset; philosophy; life; man; circumstances; loneliness; communality