

РЕПУБЛИКА СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

Филозофски факултет

Институт за филозофија



**Проектот за човекот и неговите општествени
претпоставки во филозофијата на Хосе Ортега-и-Гасет**

- магистерски труд -

Ментор:

Проф. д-р Ристо Солунчев

Кандидат:

Златко Поповски

јуни, 2019

РЕПУБЛИКА СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

Филозофски факултет

Институт за филозофија



**Проектот за човекот и неговите општествени
претпоставки во филозофијата на Хосе Ортега-и-Гасет**

- магистерски труд -

Ментор:

Кандидат:

Проф. д-р Ристо Солунчев

Златко Поповски

јуни, 2019

АПСТРАКТ

Затоа што патиме, ние признаваме дека сме криви.

Хегел

Интересно е што на ниво на нашиот национален хоризонт – земајќи ги предвид и околните, главно географско–семантички лауреати на поимот „Балкан“ – водечкиот шпански мислител на кого современата светска критика му припишува генијалност еднаква на онаа на Гоја (Francisco Goya), речиси и не истражуван. Или, поблаго кажано, од одредени причини не е преведуван на македонски јазик веројатно најголемиот шпански публицист, Хосе Ортега и Гасет (Jose Ortega y Gasset). Ако на неговата спекулативно-лексичка дарбина и се додаде и есеистичката брилијантност со која што тој располагал, тогаш претходната забелешка и тоа како „добива на тежина“. Оваа забелешка значајно придонесе при одбирот на Ортега и Гасет како темат на ова магистерско истражување, кој што после темелно исчитување на мноштво критички есеи нему посветени, како и под влијание на моите драги и почитувани професори и реализатори на едукативно-образовниот процес – дефинитивно беше потврдено. Ортега-и-Гасет, на локално рамниште не е истражуван посериозно, освен ако не се земе предвид дека е елабориран инцидентно и вон програмските рамки, на институтот по Филозофија (при УКИМ). Иницијативата тој да се обработи потекна од двајца професори на катедрата по филозофија – обајцата вљубеници во пишаниот збор, изразити ерудити и, покрај сферата на филозофијата, познавачи и на културалната проблематика и ситуации. Се работи за професорите д-р Ферид Мухиќ и д-р Коле Јовановски. Причини за ваквите проценки и односот на медиумските фактори (да го земеме за пример и з д а в а ш т в о т о) спрема Ортега (на локалното ниво) најверојатно биле рефлексите на една силна идеологија што доминирала во идеолошки поларизираниот свет – на овие простори, каде што не само уметноста, образованието...културата...туку и сите други облици на „општествената надградба“, на општествената суперструктура – биле под влијанието на идеологијата на марксизмот. За среќа, таквата “општествена диоптрија“ веќе ја изгуби својата о с т р и

н а, посебно во смисла на општествена парадигма во која што е (неотповикливо) доминантен политичкиот дискурс на марксистичката идеологија. Практично, во таа насока е и забелешката на Mario Vargas Llosa : „противно на верувањето што превладувало во времето на доминаацијата на марксистичката мисла – дека шпанскиот философ е добро да се спакува на таван, и добро да се посипе со нафталин – добар дел од неговите идеи, откриција и судови се живи и важечки и во современието“.¹ Значи, отпорот кон тоталитаристичките системи – без оглед дали станува збор за радикално-идеолошки обоени политики на „левицата“ или „десницата“ – коинцидира со ставовите, и уште повеќе со активностите на овој голем шпански либерал и противник на сите видови на притисоци, искористувања и алиенација што го деградираат човекот, односно претставуваат подлога за социо-патолошките пројави.

Сепак, на овој исклучителен философ, културолог, есеист и поборник за слободата на човекот доделени му се соодветни вреднувања и пиетет на просторите на бивша Југославија (или бившата СФРЈ, сеедно) и во тој контекст постои забележителен превод на Ортега и Гасет. Во таа смисла, покрај тоа што на српско-хрватски т.е. хрватско-српски јазик (сега и на хрватски, односно српски) му е преведено капиталното дело *Бунтот на масите*², преведено му е и веројатно најзначајното дело за неговата философија, делото *Што е философија*³, а има и други преводи – *Посматрач*⁴, *Размисли за техниката*⁵, *За Љубовта*⁶..(а постои и превод на *Медитации за Кихот*). Преведуван е на целиот балкански простор, со забелешка дека заслужената презентација овој, заедно со Унамуно веројатно најимпозантен шпански мислител од минатиот век, ја добива дури во последната деценија од тековниот 21.век, на начин на кој што еден великан со таков импозантен профил и треба да се превземе и преведе, прикаже и покаже.

¹ Hose Ortega i Gaset. *Šta je filozofija, ?*, Zagreb, Demetra, 2004, str,369. Ни философијата (во потесна смисла), ниту пак културата (општо земено) – не би смееле да претставуваат проста вежба на извесна реторичка акробација, гимнастика за избраните духовници. Мисијата на Ортега коинцидира со интелектуално-прониклива пенетрација во *секојдневниот живот* – многу пред француските егзистенцијалисти да ја постават и развијат својата теза за „компромисноста“ што интелектуалецот треба да ја актуализира и надградува, по однос на своето време и општество. **Токму оваа идеја Ортега ја епицентрализира (во сферата на своите философеми за „човекот“ и неговата општествена димензија.**

² Hose Ortega i Gaset: *Pobuna masa*, Gradac: Alef, 1988.

³ José Ortega y Gasset: *Što je filozofija?*, Zagreb: Demetra, 2004.

⁴ Ortega i Gaset, Hose: *Posmatrač*, Beograd: Clio, 1998.

⁵ Hose Ortega i Gaset: *Razmišljanja o tehnicima*, Gradac: Alef, 1996.

⁶ Hose Ortega i Gaset: *O Ljubavi*, Beograd: Mono i Manjana, 2006.

За разлика од просторите на т.н. Југо-Западен Балкан, рецепцијата на Ортега-и-Гасет е многу поопфатна во земјите на Западниот Свет – Ортега е интензивно преведуван не само во Европа, ами и во Америка (во обете Америки). Во извесна смисла Ортега претставува куриозитет: за разлика од мноштвото писатели на шпанското јазично подрачје кои биле преведувани многу ретко, селективно и постхумно – Ортега-и-Гасет, уште од самите почетоци на својата кариера не само што го предизвикал вниманието во „двете“ Америки, туку поголемиот дел од неговите најзначајни дела се преведени и на англиски јазик, само неколку години по нивното објавување на шпански, предизвикувајќи широка заинтересираност во круговите на високото образование и на учените. Во тој контекст Марио Варгас Љоса (Mario Vargas Llosa) во шпанските медиуми ќе забележи дека варијабилниот респект што му се укажува на Ортега, во голема мера соодветствува и со пониската рангираност на шпанскиот јазик (и култура) во споредба со англискиот јазик – а посебно во однос на ф р а н ц у с к а т а култура.⁷

Доволно ќе биде да се истакнат само неколку забелешки за Ортега-и-Гасет за да се насети ореолот што околу него сè посилено блеска. Според Курциус (Ernst Robert Curtius) заправо Ортега бил тој што на Германците, во третото десетлетие на дваесеттиот век, им ги повратил смислата и задоволството на философијата. Јулијан Маријас (Julián Marías) вели дека Ортега постанал мит, вистински мит, сончев мит што го збогатил крвотокот на Шпанија засилувајќи ги нејзините културни рефлексии врз светот. На вистината за воља, името на Ортега-и-Гасет е на самото чело не само на шпанската, туку и на сета европската култура – пред Velázquez, Murillo, Zurbarán, Alonso, Cano, Gracián, Calderón, пред Feijóo, Jovellanos, Larra, Valera, Galdós, Menéndez Pelayo, пред Baroja, Azorin, D'Ors, Pérez de Ayala, Antonio Machado... Концепцијата на човекот што ја протежира Ортега, во голема мера се темели врз осуда на алиенацијата (бидејќи отуѓувањето секогаш оди на штета на слободата, како најзначајна цел на човекот), како и врз осуда на парадоксот на напредокот. Имено, Ортега -и- Гасет ја истакнува дехуманизирачката улога на современата техника, приближувајќи се на тој начин до современата философија на егзистенцијата. Тоа оттаму што претставниците на философијата на егзистенцијата исчекоруваат пред позитивизмот и го надминуваат

⁷ „Да беше Француз, Ортега денес ќе беше подеднакво познат и читан како што тоа беше Сартр, чија што егзистенцијалистичка философија ‘на човекот во ситуација’ ја антиципираше – изложувајќи ја во поубава проза – преку сопствената теза за човекот и за неговите околности. Да беше Англичанец, би бил втор Бертранд Расел, голем мислител и истовремено значаен ‘дивулгатор’ токму како него. Но тој беше само Шпанец (...). Време е културата на нашето доба конечно да го осознае и препознае Ортега-и-Гасет, бидејќи тој го заслужува тоа“.

Пасус објавен во дневникот “El país”, во Мадрид, 21. јануар, 2001. г.

во повеќе точки, но првенствено со тоа што детектираат мноштво облици на отуѓување – во прв ред отуѓувањето што е резултат на современата техника ?! Ортега вели дека треба да се почне од начелата на философијата – со тоа што не треба да стане збор за никаков програм („програмот“ е-вели- всушност резултат), па затоа треба да стане збор, попрво за пренесување на едно искуство: искуството на философирањето. Тоа „искуство на философирањето“ кај Ортега е сепак преобемно (во смисла на „пребогато“), па затоа тежиштето на ова истражување кое е фокусирано на „Ортегиниот концепт на човекот“ – покрај тоа што се концентрира на дел од неговиот философски хоризонт – цели кон интерпретација на она најзначајното, кон произбликот на неговата философска суштост. Целта е, попатно, не само да се укаже на негативните последици на современиот технички развој, ами да се лоцираат и нивните извори и да се промислат позитивните можности како нивна разрешница и перспектива.

СОДРЖИНА

ВОВЕД	9
I. ХУМАНИСТИЧКИОТ ХОРИЗОНТ НА ХОСЕ ОРТЕГА-и-ГАСЕТ И НЕГОВИТЕ ФИЛОСОФСКИ ИМПЛИКАЦИИ	16
1.1 Животот и творештвото на Хосе Ортега-и-Гасет и одредениците на неговата философија.....	16
1.2 Философскиот оптикум на Ортега-и-Гасет и неговиот концепт за човекот: потенцијали, слободата како императив и перспективи.....	26
1.3 Философијата како нужност при човековата самоизградба: кварталната цикличност во природот кон философијата и нужноста од човековата самоизградба.....	33
1.4 Хосе Ортега-и-Гасет како шпански предвесник на егзистенцијализмот и релацијата помеѓу Ортега, Киркегор, Хајдегер и Сартр: философски паралели.....	38
1.5 Ортега -и- Гасет и концептот на човекот во етичко-естетски клуч.....	62
II. КРИЗАТА НА МОДЕРНАТА И ПРОЕКТОТ НА ОРТЕГА ЗА НЕЈЗИНО НАДМИНУВАЊЕ: КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈА НА РАЦИОВИТАЛИЗМОТ И НА ПЕРСПЕКТИВИЗМОТ	72
2.1. Изворните толкувања на елитите и масите.....	74
2.2 Философската визура на политичко-психолошката парадига.....	78
III. ОРТЕГИЈАНСКИТЕ ПРЕТПОСТАВКИ НА ЧОВЕКОТ-МАСА versus МАСИФИКАЦИЈАТА ВО ДОБАТА НА ТРАНСХУМАНИЗМОТ И ПОСТХУМАНИЗМОТ	80
3.1 Конвевацијата како првичен општествен белег, хомогеноста и историскиот разум.....	80

3.2 Растежот на масификацијата како општествен чинител: современото, масификацијата на современото, парадигмата на спектаклот и перспективи...	84
3.3 Глобализацијата како огледало на владеењето: атак врз интринсичните активности – во функција на масификацијата, виталитетот на пазарот и нивелирање на профитабилноста	86
IV. ХОЗЕ ОРТЕГА -и- ГАСЕТ И НЕГОВОТО ТОЛКУВАЊЕ НА РЕЛАЦИЈАТА: ЧОВЕКОТ - МАСА И ЧОВЕКОТ – ЕЛИТА.....	90
4.1 Воведни забелешки и претпоставки.....	90
4. 2 Хосеовите претпоставки за појавата на човекот маса, современите белези на човекот маса и глобализацијата како акцелератор на масификацијата.....	100
4. 3 Човекот како вистински пример наспроти човекот како лажен пример: автентичната и неавтентичната егзистенција и Хајдегеровите импликации наспроти концепцијата на Ортега.....	108
ЗАКЛУЧОК.....	114
БИБЛИОГРАФИЈА.....	123

Вовед

Магистерскиот труд опфатен со тековниот назив „Проектот за човекот и неговите општествени претпоставки во философијата на Ортега-и Гасет“ претпоставува едно критичко преиспитување на философските импликации во творештвото на големиот шпански мислител и книжевник – Хозе Ортега-и-Гасет. Попрецизно, се работи за преиспитување на неговата философска позиција од аспектот на *функциите, манифестациите и отелотворените културални начела и општествени одредници на поединецот*, во рамките на социјалната и културната, односно социо-културната парадигма – преиспитување, значи на битните чинители кои ја одредуваат општествената повестност, односно кои за корелат ја имаат и *философијата на повеста*. Културата е многу важен поим и претставува значајна парадигма во рамките на целиот труд, па со оглед на нејзината суштност (а, во рамките на истражувањето), може накусо да се забележи дека „културата“ може да се детерминира како: „институционализирано или неформално организирано продуцирање и репродуцирање на значења, смисла и свест, и уште претставува мулти-дискурзивен поим, чија смисла се менува од дискурс во дискурс“ (Ѓаџиновиќ 2001: 63-64). Со оглед на мноштвото проблематични и спорни моменти (од позиција на теориско согледување, а некогаш и идеолошко поставување) при толкувањето на одредени *аспекти на историските сили* – од *историјата како супстрат на виши идеи* кои се само непотполно изразени во поединечните историски појави (една платонистичка метафизика); од пенеуматичното сфаќање на историјата и доминацијата на поимот *Kunstsoollen* (поимот на т.н. „уметничка намера“)... па сè до доминацијата на *историскиот материјализам* (како претпоставен наспроти „уметничката намера“ или „иманентниот формален закон“, а во смисла дека историскиот развој е *дијалектички процес* во кој што секој чинител е во состојба на движење и е подложен на непрекинати промени на значењето, при што ниту еден чинител не е *еднострано активен*) – сите чинители се *заедно поврзани* во нераскинлива заемо-зависност. Истражувањето на философската позиција на Ортега-и-Гасет (како, во суштина *елитистичка варијанта*) – добива на атрактивност и поради следните, неодминливи координати на философската парадигма кај Ортега: *неговото специфично толкување на Дилтај*, пренесено врз шпанската општествена „ситуација“, а и поради занимливите пресеци и самосвојни надградби, изведени преку аспектите на

Хајдегеровото философирање, меѓутоа и во полемика со него. Од првокласно значење е одредницата на Ортега-и-Гасет која е комплемент во неговата философска архитектоника на „концептот на човекот“, детерминирање според кое човекот попрво има *историја* отколку *трајна суштина*. Во таа насока, човекот треба да го досегне *животниот ум*, а овој белег – на нивото на индивидуалецот – следствено ќе важи и за општеството како целина. Комплексната мисла со која го опфаќа општеството пак, во суштина е билатерална: додека од една страна општеството се толкува како *изведен и не-изворен облик*, од друга страна, Ортега сугерира *прилагодување кон општеството*, сметајќи го општеството како *залог на нашата сопствена слобода*. Ортега-и-Гасет ја надминува оваа противставеност со помош на една компромисна идеја за *меѓусебно зависните облици*, идеја според која ниту „чистата индивидуалност“, ниту пак „чистата колективност“ не се имплицативни, не се продуктивно-конструктивни, пожелни и соодветни за коректно и дезалиенирано егзистирање – со издржлива морална, односно етичка перспектива која што секој индивидуум, повикувајќи се на соодветниот режим од права и обврски (во кој главниот акцент „ја нагласува и потврдува“ слободата) ја заслужува. Неговата философија репрезентира еден облик на *егзистенцијалниот витализам*, така што животот е онаа суштинска стварност во која *треба да се образува знаењето*, и во контекст со која Ортега заговара учење за „животниот ум“. Токму *животниот ум* е оној динамичен конектор и „средство“ со чија што помош човекот успева да опстои во космосот. Ова прилично асоцира на Ернст Касирер, философот кого Ортега-и-Гасет многу го почитувал. Толкувајќи и разлачувајќи ги „конкретниот“ и „апстрактниот“ ум, Ортега прави дистинкција и помеѓу *идеите* и *верувањата*. Според Ортега, токму верувањата го формираат подрачјето во чии што рамки се надградува и се одвива животот. Додека верувањата му соодветствуваат на „конкретниот ум“, „апстрактниот ум“ се занимава со проблематиката на идеите. Земајќи ја предвид тематската преокупација, потребно е да се подвлече трипартитната потцртаност на животот – имено, секој човечки живот е резултат на три темелни фактори, на три меѓусебно комплементарни одредници: **знаење, околности и случај**.⁸ Философскиот концепт на Ортега-и-Гасет е далеку од површен и надминувајќи ги

⁸ Под знаење, философот го подразбира *типот на човекот*, го подразбира *сплетот од суштински белези* што учествуваат во изградбата на *неповторливоста на секоја единка*... Под *околности* го подразбир *окружението*, сложената датост во која егзистира поединечното Јас; околностите се суштинското надополнување – а со тоа и *чинител на животот*; Околностите кореспондираат со способностите и личните вештини на единката – со кои ја градат животната „статика“ и „динамика“. Случајот е нешто непредвидливо, неочекувано и е „натрапник“ кој упаѓа во интелегibilниот систем што го градат *знаењето и околностите*.

едностраноста и симплифицираните следства продуцира комплексна и занимлива содржина и интригантни повеќеслојни спекулативни елаборации. Оттука и предметот на истражување подразбира комплексни философски, чија што поврзаност и иследување ги трасираат и заокружуваат задачите и замислите со кои реферира проблемот на истражувањето. Обопштено кажано, клучните поими што го фундаираат предметот на истражувањето, се огледуваат во Гасетовите толкувања на *човеко-маса*, *човеко-елита*, повестноста на *доживувањето* (Erlebnis) на *вистината*, *културата како план* (со чија помош човекот се ориентира во својата општествена и повестна фундираност), во толкувањето на *политичките*, *социјалните* и *етичките* рефлексии на човековото општествено битие, кое, од друга страна е радикално **индивидуално**, **интимно** и **автентично**.

Во прилог на творечките квалификации и значења на овој голем шпански автор, говори и фактот дека студијата *Бунтот на масите*, како најамбициозен *социјално-философско-антрополошки* обид на Ортега-и-Гасет, е дело кое после Сервантесовиот *Дон Кихот* е најчитаното дело напишано на шпански јазик воопшто. Елаборациите што ги претпоставува ова истражување, всушност ќе се базираат и врз преиспитувањето и на други, значајни студии⁹ на Ортега-и-Гасет: *Philosophy and History* (есеи посветени на Ернст Касирер), *Дехуманизација на уметноста*, *Медитации за техниката*, *Што е философија*, *Човекот и кризите* и други. Со оглед дека значителниот опус на Ортега-и-Гасет е изведен во шпанското јазично говорно подрачје, за иследувањето на претпоставените идеи и во насока на зацртаната целисходност на истражувањето или зацртаните цели и целиња, покрај српско-хрватските (т.е. српски и хрватски) преводи, мошне добро послужија и англиските преводи на делата. Овој податок ќе рефлектира и врз степенот на истраженост на Ортега-и-Гасет – како на локално, така и на регионално рамниште, и пошироко.

Во ова истражување, есенцијалните одредници се во сообразност со Гасетовите толкувања на *човеко-елита*, *човеко-маса* и *масовното општество*, потоа *културално визуирираниот човек*, *човекот посматрач* (homo spectator), *човекот патник*

⁹ José Ortega y Gasset (1883-1955) заедно со Унамуно (Miguel de Unamuno) се веројатно најголемите шпански философи. Гасет е роден во Мадрид. Философската наобразба ја стекнува во неокантовската школа во Марбург кај Херман Коен (Hermann Cohen), а потоа продолжил на Мадридскиот универзитет. За неговата философска мисла може да се каже дека поминува низ повеќе различни фази, за на крајот да се задржи на едно специфично егзистенцијално стојалиште на т.н. *животен хуманизам*. Напишал повеќе од седумдесет дела, од кои на англиски е преведен еден дел, а преведувани се и на бившите југословенски простори.

(homo viator) кој е иманентен на современите услови, создадени (не случајно) во рамките на глобализацијата.¹⁰ Значи, потребно е, во таа смисла на посебен начин да се обрне внимание на поимите кои го лоцираат и заокружуваат проблемот, загатнувајќи ги улогата и значењето на *техничкиот развој* – како причинители на надогачкиот техницизам. Целата проблематика конститутивно е профилирана како од антрополошки премиси (на конзервативниот либерализам, пред сè), всушност така и од ставови на полето на социјалната педагогија, ставови на егзалтирање на националното, практикување на философската пропедевтика во функција на толкување на *масите и елитите во општеството*, при што Ортега радикално го критикува *масовното општество*. Меѓу другото, авторот ја испитува и издржливоста на *критиките упатени на Ортега-и-Гасет*, особено критиката дека *современата социологија не ги верифицирала неговите тврдења*, потоа критика на неговото толкување на значењето на елитите... итн. Во денешни услови, кога во контекст на теоријата на општеството се повеќе се говори за т.н. диригирана масификација, секое истражување на општествените групи (и нивни аtribute) добива на значење. Особено ако се земе предвид развојот на науката и техниката и растечкото отуѓување што го продуцира тој развој, философските ставови и студии на Ортега-и-Гасет, т.е. неговите „медитации за техниката“ – добиваат нова и уште попримамлива визура. Запрашаноста за рефлексите од ваквата алиенација, која во општеството експандира на полето на *индивидуалноста*, бидејќи го зафаќа индивидуумот (и тоа зафаќање, тие рефлексии се во негативен контекст – затоа што на индивидуумот му го *стеснуваат просторот за слободно одлучување и формирање на сопствената личност*). Ортега е радикален противник на било какво ограничување на слободата, така што според ставот на Ортега индивидуумот треба да има потполна слобода за да може во секакви околности (на пример, кога мноштвото преферира да каже „да“) – сепак да ја избере „одречната опција“ и да каже „не“! *ако и опсегот на критичкото образование*. Така, истражуваната проблематика финализира кон испитување на *високата концентрација на репресија на индивидуумот*, со забелешка дека во модерната држава таа проблематика се актуелизира како потрага по можности за релаксирање на тензиите, односно како потрага по патот *како да се избегне програмирањето на современиот човек*.

¹⁰ Глобализацијата, развојот на т.н. „Нови медиуми“ и „општеството на спектаклот“...сето тоа е одраз на брзиот развој на науката и техниката – а на ингениозен начин и со брлијантен есеистички израз било предочено од Хосе Ортега и Гасет.

Ортега-и-Гасет е мошне занимлив и автентичен мислител и според некои критичари неговата философија е една од *најтешките* (не само комплексните) философии во повеста. Можеби е тешко без повеќегодишно иследување да се пренесе „во неколку реда“ неговата оригинална верзија за човекот и светот, меѓутоа тоа сепак може да се изведе на таков начин, за таа – таа да се насети.

Предмет, цели и задачи на истражувањето

Предметот на истражувањето – како суштински аспект на проблемот – ќе го задржи авторот врз прашањето за императивот на слободата и врз можностите за практикување на тој императив од страна на поединецот во општествени рамки вклучувајќи ги политичките, етичките и социјалните општествени импликации. Попрецизно кажано, истражувањето ќе се идентификува со Ортега-и-Гасетовите философски проекции на човекот и човекувањето, проценувајќи ги и евалвирајќи ги од позиција на денешното, *пост-доба*. Покрај тоа што начелно, расправата се фокусира врз „проектот на човекот“ што го востановува Ортега, се проценува и специфичната философска позиција на Ортега-и-Гасет, неговиот *рацио-витализам*, неговите *егзистенцијалистички премиси*, *феноменолошката* и *херменевтичката* позиционираност, *структуралниот* методолошки приод...

Целта е да се покаже степенот на *философска* (и етичка) издржливост на Ортега-и-Гасетовиот „проект на човекот“, вклучувајќи ги и неговите импликации на политички, интелектуален, социјален, етички и естетски план. Во координација со претпоставените цели и целиња, покрај разбирањето на философијата на Ортега и Гасет и нејзиното претставување и поставување во функција на разоткривање на идеите на самиот Ортега (идеи кои, во прв план се однесуваат на *конципирањето на човекот*) – се подразбира и одредена философска интервентност или критичка согледба, од аспект на авторот на ова иследување, како и евалвација на претпоставките на Ортега (коишто во најголем дел ги „преживеаа“ нападите на бескомпромисната и неретко „паушална“ критика). За да се постигне целта која е комплексна и опфатна, потребно е да се реализираат определени *задачи на истражувањето*. Така, треба да се постави затегнат и автентичен философски (но и интелектуален, социјален, етички и естетски) профил на Ортега-и-Гасет, она што преку неговото творештво ќе рефлектира и врз неговата човечка димензија и ќе нѝ го долови како: идеолошки релаксиран и слободен мислител,

противник на национализмот и на сите видови на идеолошки догми, противник на верскиот фанатизам и на експлоатацијата, демократ, атеист и хуманист.

Задачата претпоставува повеќенасочно истражување на *философијата на егзистенцијата (и егзистенцијализмот)* со концептуално репрезентирање и на специфичната философска позиција на Ортега-и-Гасет, во тие рамки. Бидејќи истражувањето треба да се движи во рамките на определена *философско-политичка и етичка, култур-философска и егзистенцијална* референтност, потребно е истражувањето да се фокусира врз дела кои се коресподентни со истражуваната проблематика. Истражувањето се спроведува на теориски план и вклучува преиспитување на *философијата на егзистенција и егзистенцијализмот* (земајќи ги предвид и различните варијанти), а се претпоставува и *феноменолошката школа* – па, како задача ќе се наметне позиционирањето на философијата на Ортега-и-Гасет, по однос на споменатите школи и правци, а исто така и по однос на одредени философи, како на пример Descartes, Dilthey, Husserl, Nicolai Hartmann... и други. Поставен во рамката на егзистенцијализмот и историцизмот, *рацио-витализмот* на Ортега отвара широк интелектуален простор за философското испитување на човекот (како од *животот и околностите* предодредено суштество), овозможувајќи при тоа и увид во специфичната и оригинална и во интегрален метафизички опсег систематски конципирана философија на Ортега. Конектирајќи ги традиционалните епистемолошки параметри со добро аргументираните самосвојни согледби и иновативни предлози, Ортега приложува еден мошне издржливо конструиран – и во крајна линија, метафизички – систем, кој што, темелејќи се врз историски премиси и повестните параметри обезбедува неповторлива, традиционално позиционирана философско-историска варијанта, во секој поглед исклучителна и за современата философија, и за културата воопшто.

Научни методи кои ќе се применат во истражувањето

Истражувачката постапка во магистерскиот труд започнува со план на литературни единици без кои трудот нема да може да ги исполни нормите и критериумите и да го мине прагот на успешност. Со оглед дека расправата, односно истражувањето с еоднесуваат на философијата на Ортега-и-Гасет, ќе биде користен целиот методолошки инструментариум што соодветствува на философските науки. Така на пример, неодминливи се методите на *анализа и синтеза, апстракција* и

конкретизација. Следејќи го редоследот на постапките, после прибирањето на факти и нотифицирањето на белешки за работа и планирање на работењето, ќе се користат следните методолошки постапки: *класифицирањето, дефинирањето, генерализацијата, објаснувањето, предвидувањето, контролирањето и вреднувањето*.

Од општите методи ќе ги изложиме: *методите* (односно *методата*) на *анализа* и *синтеза*, методите на *апстракција* и *конкретизација*. Секако, неодминлива е употребата на *генерализацијата* и *специјализацијата*: генерализацијата се пројавува преку *поимање* и *индукција*, додека специјализацијата се јавува како *класификација* и *дедукција*. Со оглед дека истражувањето, во најголема мера го опфаќа Ортега-и-Гасет, ќе се толкува (употребува) *феноменолошкиот метод, херменевтичкиот метод...* а и *дијалектичката метода* без сомнение исклучително податлива и плодотворна ќе биде употребувана како неопходна. Понатаму, во насока на попластична интерпретација и анимација на расправата, повикувајќи се на Ортега-и-Гасет, чија што философија се иследува во овој труд – на методолошката апаратура ќе ѝ се приклучи и „биографскиот“ метод, метод кој го основа и практикува самиот Ортега.

Конечно, ќе се користат и *компаративната метода* и *интерпретативната метода*.

I. ХУМАНИСТИЧКИОТ ХОРИЗОНТ НА ХОСЕ ОРТЕГА-и-ГАСЕТ И НЕГОВИТЕ ФИЛОСОФСКИ ИМПЛИКАЦИИ

1.1 Животот и творештвото на Хосе Ортега-и-Гасет и одредениците на неговата философија

Барај, трагај,
Иднината е сочинета

од трагања.

Хосе Ортега-и-Гасет

Хосе Ортега-и-Гасет (Jose Ortega y Gasset) несомнено е најголемото и најславното име на шпанската мисла во модерното доба, а покрај него, според многумина, може да се истакне само Мигел де Унамуно. Роден е во Мадрид, на 9-ти мај 1883 година, каде што и починал (18-ти октомври 1955 год.), во семејство на влијателни интелектуалци. И таткото и дедото му биле новинари, книжевници и автори на политички списи: дедо му по мајка бил оснивач и сопственик на влијателниот весник *El Imparcial*, во кој што – од 1879 година – работел и таткото на Хосе, а во 1910 станал и директор. Весникот, подоцна (со оглед на традиционалната шпанска патријархалност) преминал во наследство на вујкото на Хосе, Рафаел Гасет. Со оглед на тоа Ортега умее честопати да каже дека е роден „над печатарската ротација“.

Своето образование Хосе Ортега-и-Гасет го започнува во езуитската школа, колегиумот *Miraflores del Palo* во Малага, каде што совршено ги совладал старогрчкиот и латинскиот јазик (до својата четиринаесетта година), а 1897-98 год. бил на универзитетот *Deusto* во Билбао (кој бил езуитски исто така), каде што ги започнал своите студии по право, филозофија и книжевност. Во 1902 год., во својата деветнаесетта година, дипломирал филозофија и книжевност на универзитетот во Мадрид – за во 1904 и да докторира на истиот универзитет – но, од областа на историјата. Во почетокот на 1905 год. Ортега се наоѓал во Лајпциг и Берлин, а во 1906. и 1907 во Марбург, каде што следи универзитетски предавања, најчесто од областа на филозофијата и естетиката. Таму се запознава со неокантовското учење на N. Hartmann, H. Cohen, P. Natorp, G. Simmel. А после неговото усовршување во Германија држи низа исклучително значајни предавања ширум Европа и Америка, веќе овенчан со славата на автентичен мислител. Од 1908 год. Ортега е професор по филозофија на *Високата школа за наставници* во Мадрид, а кон крајот на 1910 год. (на само 26 години) е избран за професор по метафизика на универзитетот во Мадрид. Тука Ортега со својата оригиналност веднаш ги придобива симпатиите на студентите и постанува нивниот најомилен професор. Наредната година тој повторно престојува во Марбург, во Германија. Треба да се истакне дека во овој период конечно се вообличува Хосеовата трајна врска и фасцинираност од германската култура. Така, за него Европа е пред сè Германија: „Германската душа ги содржи во себе највозвишените толкувања на она човечкото, т.е. на европската култура“, пишува Ортега во 1909 година. Две години

подоцна запишува дека „вистината е германски производ“, дека „германската култура е единствениот вовед во суштествувачкиот живот“.¹¹

За Ортега-и-Гасет овие формативни години се едно специфично време, време во кое што ќе започне да проникнува и да се експандира зародишот на неговите афинитети за социо-философската проблематика, како и за културно-философската парадигма на Европа (прашања кои нераскинливо ги оврзува со к о н ц е п т о т н а ч о в е к о т, со „повесното значење“ како суштост – и н а и н д и в и д у у м о т и н а с о ц и у м о т)! При тоа, повеќе од забележителна постанува сознајбата дека живиот, динамичен дух на Ортега ќе ги избегне сите примки на догматско толкување на социјализмот (особено од аспект на наметнување на идеолошкиот догматизам, којшто е императив на т о т а л и т а р и с т и ч к и т е аспирации на надоаѓачкиот „комунизам“ и неговата тенденција на окостување на владеечката гарнитура), а во согласност со тоа ќе се менуваат и неговите ставови и идејни препораки, родени во жарот од потребата за една нова, не само возобновена – туку наполно преродена Шпанија. Во полемиката со Габриел Мауро (од 1908 год.) тој и се придружува на една специфична идеја за социјализмот, опстојувајќи во тие рамки се до 1914 година (кога ќе започне периодот на т.н. *рациовитализам* во неговиот духовен развој). Станува збор за една реформистичка варијанта (во која што е доминантен моралниот протест) и еден повеќе неодреден хуманизам – наспроти на пример, марксистичкото учење за класната борба и економијата. Таквиот пак социјализам во Шпанија го негувале Пабло Иглесијас, Фернандо де Лос Риос или Бестеиро, додека во Германија најблиски му биле неокантовците. Либералниот социјализам втемелен врз Наторповата *Sozialpädagogik* (објавена во Штудгарт 1909 год.), која Ортега ја читал напоредно со трудовите на Херман Коен, е *теоријскиот темелник* на неговите предавања од 1910 година, насловени како *Социјалната педагогија како политичка програма*.¹²

Кога станува збор за раните погледи на Ортега, не можеме а да не го забележиме фактот дека тие се дел од бранот на политичката реконструкција на Шпанија (а која што е резултат на падот на Шпанија во 1898 год.). За да може прецизно да се следат длабокоумните промислувања и активности на Ортега-и-Гасет потребен е навистина

¹¹ *Obraz completas* (во натамошниот текст OC), I, Revista de Occidente, Madrid, 1966, str. 501, 207, 210.

¹² Респектот на Ортега и Гасет кон неокантовците се гледа и по тоа што на својот прв син – кој му се родил во Марбург – му го дал името според Херман Коен – Херман.

прецизен филозофски компас кој што, за да се поседува, потребува нужно исполнување на една норма: темелно согледување на волуменозниот опус на Хосе Ортега-и-Гасет, норма тешко исполлива во оваа наша средина, каде што и најсериозните изучувачи и пасионирани читатели тешко дека можат да пронајдат повеќе од 3 - 4 негови дела. Згора на сето тоа и оној мал број коментари што по повод делото на Ортега и Гасет можат да се најдат, меѓусебно се неизнивелирани - па дури во одредени сегменти и спротивставени. Ќе забележиме само еден пример. Додека според Б. Куќић Хосе Ортега-и-Гасет духовно и припаѓа на *Генераџијата 98*, Билјана Буквић (десеттина години подоцна, т.е. во 1998 год.) забележува дека почетокот на дваесеттиот век е периодот на полниот творечки замав на таа *Генераџија 98*, но Ортега иако им е духовно близок, не им припаѓа ним, туку ќе биде на челото на следната генерација на Маранјон, Перес де Ајала, Пикасо и Хуан Рамон Хименес пред сè. Иако не сум доволно компетентен за да проценувам по кое прашање кој, колку, и до каде е во право, сепак поблиска ми е последната одредница, особено ако се земе предвид аргументот што и го приложува Буквић:

„(...) за разлика од *“Генераџијата 98“*, Ортега не се задржал на чисто естетскиот однос кон Шпанија, туку отишол чекор понатаму во преиспитувањето на шпанската традиџија, смело разбивајќи ги сите општи одредници, рудиментирани предрасуди и окостени фрази, но и нудејќи свои видувања на препородот“ (Bukvić 1988: 193).

А најумните шпански глави на тоа време (познати како *Генераџија 98*): Унамуно, Асорин, Валје – Инклан, Бароха, А. Мачадо, Маеста... ги здружиле своите сили, барајќи излез од кошмарот во кој западнала нивната татковина (на сето згора, Шпанија ги загубила и своите последни колонии, Куба и Филипините), а оваа духовна елита препознавајќи го патот кон преродбата, акцентот го поставила врз *автентичното шпанско наследство, тежнеејќи кон навраќање на сопствените корени*. Ортега-и-Гасет (рековме, исчекорил понапред од нив), а еден аспект од своите видувања на преродбата го навестил во својата прва значајна книга: *Размислувања за Кихот (Meditaciones del Quijote)*. Значајно е дека во ова свое дело Ортега-и-Гасет ги истакнува *европеизацијата на Шпанија* и *воздигнувањето на нејзиното духовно ниво* како нужен и примарен услов за преродба. Тој исто така нагласува дека под европеизација на Шпанија подразбира враќање на келтските корени, воспоставување рамнотежа помеѓу нејзиното медитеранско и германско наследство барајќи при тоа „(...)да не го

присилуваат да биде само Шпанец, доколку да се биде Шпанец за нив би значело само човек од сончевите плажи (...).“ Хосе, исто така, побарува да не поттикнуваат во неговата душа братоубивствена војна, да не го подбужнуваат Ибериецот во него и неговите ибериски, диви, рефлексивни страсти – против синокосиот и синоок Герман – медитативен и сентиментален, бидејќи Германите, како што тоа со поетски намек го изразува Ортега, „воздивнуваат во пределите на неговата душа, каде што, инаку, самракот царува“.

Философијата на Ортега и Гасет е екстремно тешко да се класифицира, со оглед дека овој врвен мислител, е еден од ретките во современата историја којшто со совршена јаснотија се осврнува кон проблемскиот карактер на философијата сфатена преку нејзините принципи на активноста. Следствено на оваа забелешка, и неговата философија не би можела да биде интерпретирана во педантно-академски манири. Доколку целокупното внимание се насочи кон единството на неговата мисла – се соочуваме со опасноста да се изгуби вкусот за неговата есеистика, мислејќи притоа на нејзината целосна варијабилност. Интенцијата кон разновидноста на проблемите кои Ортега ги обработува – го замаглува витализмот на неговата кохерентна мисла, со кој всушност се проникнува неговата проблематика. И тој самиот смета дека единствениот плаузибилен пристап во чии основи понираат прашањата суштествени за реалноста на човекот (хуманистичката реалност) – е токму нарацијата. Оттука се поставува прашањето за соодветноста на методот кој што би ја објаснил неговата философија – земајќи ја предвид и неговата биографија како неодвоив комплемент. Може да се каже дека апстрактноста на биографскиот метод – се конкретизира во изразот, а прецизното значење на оваа методолошка опција го надминува хронолошкиот редослед, бидејќи и според самиот Ортега поимот „биографија“ претставува чисто технички термин кој што наведува на специфични, систематични структури наменети да го опфатат животот – и достигнувањата на човекот во него. Тука може да се случи конфронтација со извесни збунувачки и опасни концепции, кои се мошне чести кај философските концепции. Со цел да се разбере одредена содржина што ја носи дадена мисловна парадигма, потребна е и одредена нарација на нејзините фази, односно когнитивно степенување при толкувањето, а за да се разберат тие фази или состојби – неопходно е да се претпостави идеја (зародиш) која би се однесувала на системот како целост. Или, кажано во една ортегијанска смисла –постоењето на конкретен систем потребува негово промислување кое се однесува на неговата „отвореност“, а не затвореност.

Ортега секако не е философ кој што претпоставува системи во хегелијанска смисла. Фактите говорат дека наместа Ортега наведува забелешки за самиот поим „философски систем“, но поимната детерминација на „систем“-от, како терминот „Битие“ кај Аристотел, на пример, по прво имплицира на едно аналошко – отколку на едно еднозначно промислување. Значењето на поимот „систем“ не е „силно“ – значење кое што системот го превзема кога е во потполност формализиран. Меѓутоа, не би смеело да се сфати ни како „слабо“, односно како значење редуцирано само на стилот на пишување (и покрај тоа што Ортега е врвен стилиста), релативно унифициран методолошки пристап. Тоа носи некакво суптилно значење кое зависи и од двете опции : од неоспорноста и уверливоста на неговата мисла и од навраќањето на темите. Оттука следи и претпоставката за „отворената систематизација“ кај Ортега. И поимањето на философијата е подеднакво повеќесмислено како и поимањето на системот, така што терминот „философија“ и гледа дека не поседува прифатено значење, освен она кое што се темели на фактот дека разновидноста на човековите мисли е забележена во делата кои што претендираат да бидат „философски“ – така што определбата на спецификата на определен автор дека е „философ“, потребува научна претпазливост во обидот да се овозможи минималноста на појаснувањето на значењето кое што го носи „повеќесмисленоста на философијата“. Хосе Ортега-и-Гасет го надминува нивото на научник кој создава определен филозофски систем: тој е мислител, професор кој што поаѓајќи од својот универзитетски предмет – метафизиката - реализирал една полнокрвна и духовно - исклучителна пловидва по сеуште вознемирените и мрачни, но со тоа и хумано-поттикнувачки и интелектуално – креативни води на Шпанија. Ортега-и-Гасет сметал дека европската цивилизација која што била производ на креативната елита, започнала да дегенерира во варварство заради растечката сила на масите, на кои – како што вели:

„(...) им недостасува менталната дисциплина и посветеност на разумот, за да може да опстојат европските интелектуални и културни традиции“ (Peri 2000: 193).¹³

Комплексниот, длабоко промислен и рациовиталистички постамент на философијата на Хосе Ортега-и-Гасет, со посебно преферирање на *елитизмот* како општествена нужност и неговото залагање за *активното* (сметајќи дека е неодминливо

¹³ Podetalno : Marvin Peri: *Intelektualna istorija Evrope*, Clio, Beograd, 2000, str. 579.

потребно човековото превозмогнување на она што е само контемплативно и естетско доживување), како и критиката на општеството и индивидуата, на депресивно - трагичните рефлексии на животот и живеачката – попрегледно ќе бидат разгледани и протолкувани во натамошниот, содржински дел од излагањето.

Мошне значајно е да забележиме дека Ортега-и-Гасет не ги изедначувал масите со работничката класа, ниту пак елитата со благородништвото. Според него, суштествената одредница т.е. она според кое *човекот-маса* се разликува од *човекот-елита* - не е класната припадност, туку е разумот, разумот треба да биде оној општествен *punctum saliens* и негов *spiritus movens*. *Човекот-маса* има банален ум и себеси не си поставува високи мерила, тој е инертен додека го движат надворешните присилби – вели Ортега-и-Гасет. Кога *човекот-маса* ќе се соочи со проблем, тој:

„(...) се задоволува со првата помисла која што ќе ја пронајде во својата глава и руинира... сè што е поинакво, сè што е одлично, индивидуално, означено и избрано. Секој оној што не е како сите други, кој не мисли како останатите, ризикува да биде елиминиран“.¹⁴

Таквите интелектуално вулгарни луѓе, изјавил Ортега, не можат да го разберат или очуваат процесот на цивилизацијата. Фашистите се пример на тој бунт на масите:

„За време на фашизмот за прв пат во Европа се појавува еден тип на човек, човек кој што не сака да изнесува причини (да образложува, л.з) ниту да биде во право, туку едноставно покажува дека е решен да го наметне своето мислење. Тоа е таа нова работа: право да не се биде разумен рачио на ирационалното. Оттука јас согледувам дека најевидентната манифестација на новиот менталитет на масите е резултат на нивната одлука да владеат со општеството, а без способност да го чинат тоа“ (Ortega y Gasset 1957: 63).¹⁵

Човекот-маса не ја почитува традицијата на разумот, вели Ортега-и-Гасет; тој не се впушта во рационални дијалози со другите за *логички да го (од)брани своето мислење*.

¹⁴Поопширно види : Hose Ortega y Gasset: *The Revolt of the Masses*, Norton, New York, 1957, str. 63, 18.

¹⁵ Op. cit. str. 73.

„(Затоа што неговите мисли не се ништо друго освен желба искажана со зборови) (...) тој човек маса би се чувствувал загубен кога би прифатил дискусија. Оттаму, таа нова работа во Европа е да се прекине со дискусиите и да се изразува одвратност кон сите облици на интеркомуникација кои што подразбираат прифаќање на објективни норми, кои што одат од конверзација до парламентот... и прифаќање на науката. Тоа значи дека постои отфрлање на обичниот живот востановен врз култура што е подложена на норми, и враќање кон состојбата на обично варварство“ (Ortega y Gasset 1957: 74-75).¹⁶

Човекот-маса го отфрла разумот и го возвишува насилството, *што е краен израз на варварство*. Ако Европа сака да се спаси од фашизмот и комунизмот, рекол Ортега-и-Гасет, *елитата мора да ги подржи цивилизираните вредности и да обезбеди раководство на(д) масите*. Со други зборови, перспективата на спасот и цивилизацискиот развој, според Ортега-и-Гасет, безисклучно лежи во активноста на човекот елита. Иако неговата мисла минала низ различни фази, неговото фундаментално и конечно стојалиште генерално може да се нарече – *животен хуманизам*.

Како што вели Силвија Монрос – Стојаковиќ, Ортега како филозоф и ја вратил филозофијата на земјата во која било полесно да се страда од трагичното чувство на животот – отколку да се живее.

Сега ќе наведеме уште еден пример, по повод она што уште предходно го забележавме како важно – различното толкување на Ортега во смисла на една буквална конотација:

a. William L. Reese во своето познато дело *Dictionary of philosophy and religion*, забележува дека:

„Ортега бил професор по метафизика на мадридскиот универзитет, во периодот од 1911 до 1952 година, кога заминал во пензија... па сепак, предавањата ги држел само до 1936 година“ (Reese 1996: 617).¹⁷

¹⁶ Оп. cit., стр. 73-74.

¹⁷ Поопширно види кај –William L. Reese: *Dictionary of philosophy and religion*, Humanities Press, New Jersey, 1996, стр. 617.

Она што е невестинито, а во еден свој дел од текстот е уште полошо – наведува на погрешен заклучок, ќе го воочиме од пообемното и поекспликативно – но барем коректно толкување на Монрос-Стојаковиќ и ќе заклучиме поинаква состојба во врска со еден долг и според ставовите многу значаен период од животот и активностите на Ортега-и-Гасет:

б. Слободоумниот Ортега по убедување бил републиканец и во периодот кога немирите во Шпанија кулминираат (на преминот помеѓу втората и третата деценија на дваесеттиот век), во кругот на интелектуалците со слични ставови околу него, го имал и – секојпат за преврат расположениот - Пабло Пикасо. Откако по изборите во 1931 година Републиката конечно била воспоставена, Ортега ниту малку не отстапил со својата принципиелност и, како човек кој што хронично боледувал од сите видови конформизам – чувствувајќи мачнина од нив, остро истапил и изнесувал цврсти забелешки за нередите, неизвесностите и насилието кои што и натаму владееле во општеството. А после падот на Републиката и победата на националистичките сили на чело со генералот Франко, Ортега потполно се повлекол од политиката и ја напуштил Шпанија. До 1945 година живеел во Франција, Холандија, Аргентина, Португалија и, одвреме – навреме во САД. Дури во 1948 година дозволено му е да се врати во Шпанија, но *на Универзитетот и на катедрата која што ја основал, никогаш повеќе не му било дозволено да се врати* – она што познатиот експерт William L. Reese, од некои причини пропуштил да го забележи.

Колку бил значаен и сакан Ортега-и-Гасет може да се забележи и од податокот дека на неговиот погреб во Мадрид, покрај присуството на најважните личности од културниот и јавниот живот на тогашна Шпанија, присуствувале и му оддале почит повеќе од илјада негови некогашни студенти и непоколебливи следбеници. А неколку дена по погребот на овој шпански великан, студентите на универзитетот од кој што Ортега бил отстранет (и на кој повеќе немал пристап), масовно го посетиле неговиот гроб и порачале дека сепак не е сè загубено. На овој значаен говор биле прочитани и следните зборови:

„(...) оваа последна почест на Ортега-и-Гасет му ја оддаваме ние кои можевме да бидеме негови студенти, ние кои тоа не бевме, и ние кои што сме страдалници заради празнотијата што остана кога тој ја напушти - од познати

причини - својата катедра по метафизика. Ние сме ученици без учител. Но не е сè загубено...Остануваат неговите книги“ (Ortega y Gasset 2002: 248).¹⁸

Хосе Ортега-и-Гасет пак, што се однесува до книгите што им ги оставил на идните поколенија, (пред сè на љубителите на длабокото и хумано промислување на животот), навистина го задолжил човештвото со човечното, со кое што е проникнат неговиот волуменозен творечки опус.

¹⁸ Jose Ortega y Gasset: *Estudios sobre el amor*, Madrid, 2002, str. 248 (превземено од поговорот по повод преводот на дванаесеттото издание на ова дело во Мадрид 2002 год. Првото издание е во 1939. од Espasa – Calpe, Argentina. Кај нас преводот и изданието се во реализација на Mono i Manana, 2006 год. под наслов *O ljubavi.*).

1.2 Философскиот оптикум на Ортега-и-Гасет и неговиот концепт за човекот: потенцијали, слободата како императив и перспективи

Ако од позиција на философско-спекулативен и критичко-рефлексивен, односно научно валиден аспект се соочиме со задачата – на одредено дело, автор, движење и сл. да му се процени положбата во дискусионата поврзаност во културно-философското и уметничкото современие, н а ј п р в и н како обид за неговото значенско, теориско или философско-етичко и естетско – а со самото тоа и вредносно проценување и толкување, а потоа и како позиционирање на скалилото на културно-уметничките случувања и значења (и тоа, како за поднебјето каде што се постанува, така и многу пошироко, земајќи ја предвид неговата хумано-флукуиращка претпоставеност), тогаш кон името и делото на Ортега-и-Гасет треба да се пријде со исклучителна истражувачко - методолошка сериозност, критичка коректност и внимание. Најамбициозниот *социјално-филозофско-антрополошки* обид на Ортега-и-Гасет¹⁹ е книгата *Бунтот на масите*, дело кое после Сервантесовиот *Дон Кихот* е најчитаното дело напишано на шпански јазик воопшто. Евидентна е интенцијата на Ортега да сочини една *органска доктрина за масите*, за нивната превласт во современите општества или, поинаку кажано, *за нивниот бунт*-како најважен фактор на нашето време. Процесите на масификација кои што процедираат во сите општествени сфери (од економијата, производството и распределбата, до науката, културата, обрасците на однесување во секојдневието и моралот) и видот на личност што ним најповеќе им соодветствува, т.н. *човек-маса* (*el hombre – masa*), се во фокусот на Хосеовите интересирања и промислувања. Овој вид на личност Ортега-и-Гасет го втемелува не само во своите филозофско-антрополошки огледи, туку и во своите стојалишта по прашањата на моралот и историјата. Секако, за да може релевантно да ги интерпретира „човекот-маса“ и „човекот-елита“, евидентни се неговите суперпозиции – во смисла на философско промислување на човекот како „бивствување“ (кажано со лексиката на Хајдегер) и методолошки-операбилно координирање на неговите

¹⁹ Литерарниот превод се чини коректен и како што го изведува академик, д-р Љубомир Тадиќ (Ортега -и- Гасет), и покрај тоа што во најголемиот дел од преводите, името на Ortega y Gasset се среќава во транскрипцијата Ортега и Гасет. Со оглед на почитта и довербата кон академик Тадиќ, во трудот се употребуваат обете варијанти како валидни.

философски, во таа смисла. Од голема важност е и фактот што Ортега е исклучително богат и сестран дух, со нагласена креативност и дарбина за повеќето општествени и хуманистички науки - а не само дух кој е фокусиран исклучиво на философско-спекулативни достигнувања. Овој брилијантен философ и есеист, може да се идентификува и како општествен теоретичар, педагог, културен критичар и естетичар, политичар и етичар. Доволно е како пример да се наведат само психологијата и социјалните истражувања (и покрај тоа што станува збор, сепак за философски приод, постамент - и при практикувањето на овие науки).²⁰ Кога нештата аналитички ќе се проследат, средат и (прет)постават, во центарот на неговата философска фокусираност – остануват човекот и уметноста и покрај тоа што во неговата т.н. „прва фаза“ (објективистичкиот период на Ортега) под влијанијата на неокантизмот, пред се, философот дури ги позиционира „стварите“ како приоритетни по однос на „субјектот“!? Меѓутоа сите тие напори, несогласици со самиот себе – а на патот на подлабоки философски обсервации и поприфатливи и понапредни идеи, Ортега полека ги превозмогнува и се потемелно ја заокружува својата парадигма на човекот и можностите за подобрувања – како на неговите сушти белези, уште повеќе на неговата „социум-димензија“ или општествени можности (во смисла на естетско - етичкиот код на хоризонтот на општествените комуникации). Ортега темелно ја изучува философијата и се соочува со детални (но и деталистички) корекции, при оформувањето на своето философско-теориско стојалиште. Спекулативните почетоци кај Ортега, покрај тоа што започнуваат во Шпанија – за посериозен исчекор може да стане збор дури после студиите во Германија (1905-1907), период во кој особено е значаен Марбург каде под силно влијание на неокантовците Hermann Cohen и Paul Natorp (претставници на т.н. „нео-кантовска левица“).²¹ Влијанието на нео-кантизмот бидува надминато од влијанието на Хусерл и феноменологијата, а значајна е

²⁰ И покрај тоа што е општо-познато дека „Философијата е темелот на сите науки“, попрецизно објаснето : „fenomenologijata i sociologijata“ во своите заемно-научни пенетрации и опсервации се идентични (и содржат методолошки валиден инструментаријум) со она кон кое што, Ортега, преку својата философска диоптрија – и самиот цели : релациите помеѓу „изворно општественото“ и „валидното иследување на врската помеѓу индивидуата, поединецот – и општеството“, потоа, употребата на феноменолошкиот метод при истражувањето на поединецот во философски.

²¹ Под рефлексите на нео-кантовците Cohen и Natorp, Ортега се приближува кон т.н. **комунитарна онтологија**, што всушност укажува на неприфаќање на капитализмот, попрецизно – на неговата *laissez-faire* форма.

и философската сообразност помеѓу Ортега и Хусерл, по прашањето на Декартовото „*cogito ergo sum*“: имено, обајцата сметаат дека картезијанскиот диктум можеби е нужен, ама не и доволен услов за да се разбере и протолкува стварноста. Во тој контекст се одвива и спекулативното „маневрирање“ преку коешто Ортега го отфрла и *деализмот* (бидејќи претставува варијанта според која *стварноста се „центрира“ околу егот*), и го отфрла – како што самиот го нарекува – „древно-средовековниот“ *реализам*²² (според кој што стварноста е *вон субјектот*), фокусирајќи го својот философски оптикум на поинаку толкувана и посложена *стварност*! Таквата, „ортегијанска стварност“ се темели исклучиво на – ако се употреби оригиналниот израз на Ортега и Гасет – “*Yo soy yo y mi circunstancia*” (Ortega y Gasset 2004 : 757).²³ После „првата фаза“ на неговиот животен пат, за оваа „втора фаза“ е карактеристичен *перспективизмот*²⁴, а воедно и неговото посериозно бавење со „философијата на социјумот“ и местото и улогата на поединецот во општеството, земајќи ги предвид и меѓусебните значења на релацијата *субјект – заедница* (општеството). За Ортега се мошне значајни активностите кои одат во прилог на подобро истражување, промислување и проценување на самата живеачка на човекот, така што и на хоризонтот на политиката тој е децидно против секаков вид на тоталитаризам, отфрлајќи го фашизмот, меѓутоа и комунизмот (поради сличните, тоталитаристичко-апсолутистички аспирации за „тотално владеење“). Значајно е што овој голем шпански мислител го обележуваат политичките ангажмани, меѓутоа и низа јавни активности и ангажмани кои се во функција на „повеќе слобода“ за човекот, поширок опсег на можности, подобрување на егзистенцијалните околности и надминување на теророт и насилието

²² Најверојатно Ортега го именува своетовидување на реализмот на тој начин (како „древно-средновековен“) поради фактот што *најстарата употреба на поимот „реализам“* се појавува во *схоластичките адаптации и интерпретации на старогрчката философија, а во добата на средовечието* !

²³ Ова е клучната максима на Ортега -и- Гасет и преведно на македонски би соодветствувало : „**Јас сум јас и моите околности**“. Ортега секогаш ја позиционира оваа максима како *епицентрална* за неговата философија, а самиот израз се појавува во , исто така исклучително важното дело – со кое и започнува неговата т.н. „*втора фаза*“ (*перспективизмот*): станува збор за *Медитациите за Кихот*, (*Meditaciones del Quijote*, 1914.)

²⁴ *Перспективизмот*, концизно изразено се темели врз аксиолошка парадигма – со тоа што вредноста на Вистината е проблематична и никојпат неможе да биде *согласна* како идентична . Накусо, Ортега поаѓа од ставот дека секоја индивидуа има – и *различно*видување на светот и негово различно разбирање. Се работи за длабока мисла, промислување кое само на прв поглед, лапидарно можеби делува - невалидно.

за кои нема место во еден нормален и убав свет – Ортега учествува и во осниованњето на магазини, часописи и весници, а неретко умее и лично да истапи и јавно да ги презентира своите политички видувања и убедувања.

Не е невообичаено разгледбите на *човекот-маса* најповеќе да се класифицираат во каталозите на социолошката литература, а за прашањата и одговорите на таа проблемност социолозите да се сметаат за најповикани. Ние тука ќе мораме да забележиме дека колку и да им е тоа интересно на социолозите и антрополозите, тие нема да можат ниту да и се доближат на суштината на поентата на Ортега – без да ги разберат неговите филозофски промислувања. Затоа сметам дека е клучно накусо да изложиме барем некои од основните параметри на филозофијата на Ортега-и-Гасет, пред да сè префрлиме на останатите суштински точки на овој вовед.

Ортега е пред сè метафизичар, а неговото конечно стојалиште може да се нарече *животен хуманизам*. Животот, имено, е *суштинска стварност*. Тоа претпоставува тежнеење кон самоостварување кое секогаш е во потрага по изворноста. Што значи тоа?

За да го објасни своето толкување на човекот Ортега поаѓа од претпоставката дека *знаењето е вкоренето во животот*, поточно во *животниот ум* – како еден вид на верување, облик во кој содејствуваат *идеите, знаењата, мислењето*..

Тој прави разлика помеѓу *апстрактниот ум* и *животниот ум*, при што приоритетот му го доделува на животниот ум. Ова учење е засновано врз цврстото уверување на Ортега дека токму животниот ум е средството со кое човекот *in ultima linea* успева да опстои во космосот. Тоа е учење за *рациовитализмот*, а самиот поим рациовитализам е востановен од Ортега.

Апстрактниот ум го негува апстрактниот начин на мислење и оперира со идеите, неговата активност се засилува кога верувањата ќе почнат да слабеат. Сепак, апстрактниот ум е субординат на животниот ум, бидејќи животниот ум претставува синтеза на верувањата, идеите, мислењето и знаењето. Животниот ум е оној ум кој – според Ортега – навистина е конкретен, исполнет, разновиден и разноличен. Според Ортега, основните цели на филозофијата се концептуализирани (практично „опфатени“) во потрагата по *Битие* на „Светот“, Битие преку чије истражување и Мартин Хајдегер го фиксира своето методолошко-операбилно настојување да изврши

темелна реконструкција на самата Философија.Ортега ќе ја експлицира оваа своја идеја преку дополнително појаснување, според кое што – токму ова „темелно Битие“ радикално се разликува од кој и да е *контингент* или пак *интермедијално суштество*, како што се разликува и од содржината што ја имплицира неологизмот на Ортега, чија содржинска суштост го опфаќа „она што е зададено“ (тука Ортега смета на „она што е зададено“ – *в о н а ш а т а с в е с т*). Поинаку образложено, станува збор за фактот (врз кој Ортега инсистира) – дека секоја содржина на свеста, по дефиниција е *ф р а г м е н т а р н а* и не може (преку нејзина било каква операционализација или методолошко-методички пристап) да се разоткрие смислата на „постоењето“ и „светот“, така што бараната *с м и с л а* – со помош на философијата, како знаење кое единствено го отвара патот кон овој склоп на прашања и ги трасира парадигмите на вистинските, валидни одговори – возможно е да се лоцира само во „целоста,односно *ц е л и н а т а*“ и во она „т е м е л н о Б и т и е“!? Ортега го мисли субјектот, *и н д и в и д и у м о т* на еден многу покомплексен начин, во форма во која што – нераскинливо од *с у б ј е к т о т* – егзистира и неговото *о к р у ж е н и е*. Или како што оваа идеја Ортега и „технички“ ќе ја опојми: „*с у б ј е к т о т* и неговите *о к о л н о с т и*“ – и со тоа ќе ја приближи до *с о ц и ј а л н а т а ф и л о с о ф и ј а* (или уште повеќе, до *ф и л о с о ф и ј а т а н а п о в е с т а*).

Философскиот проект на Ортега -и- Гасет – кој практично би можел да се нарече и негов „животен проект“ – најопшто би можел да се подели во **т р и ф а з и**:

1.Прва фаза : оваа фаза се нарекува и како „о б ј е к т и в и с т и ч к а“ (1902–1914) и ја одликува влијанието на т.н. *г е р м а н с к а џ к о л а* на „нео-кантизмот“ и влијанието што оставило длабоки траги врз Ортега – влијанието на *ф е н о м е н о л о г* о т Хусерл (Edmund Husserl). Имено, Хусерловото лого „кон самите ствари“, Ортега го практикува за уште понагласено да ја подвлече и потврди идејата за „*приматот на с т в а р и т е и и д е и т е - в р з л у ċ е т о*“.

2.Втората фаза е фаза на „перспективизмот“ (1914-1923) и оваа фаза започнува со делото кое самиот Ортега ќе го идентификува како свое врвно достигнување: „Медитации за дон Кихот“ (*Meditaciones del Quijote*), како и делото „Посматрач“ (*El Espectador*)...

3. Третата фаза го опфаќа периодот на „*р а ц и о в и т а л и з м о т*“ (1924-1955) во која настанува и неговото најпознато, најчитано – и според критиката *н а ј з н а ч а ј н о*

дело: „Бунтот на масите“ („*La rebelion de las masas*“). Во сообразност со поимот „рациовитализам“ (*r a c i o v i t a l i s m o*), Ortega y Gasset ќе го скова и следниот најзначаен поим за неговата философија – поимот : „витален разлог“, односно „разлог со животот како темел“ (*razon vital*). Треба да се напомене и фактот дека Ортега го мисли и толкува „виталниот разлог“ како идентичен со „повесниот разлог“. Тој став се градуира врз идејата дека ни поединците, ниту општествата не се разделени (во смисла на дистингвирање) од своето минато.²⁵ Мошне близок до ставот на Дилтај (според кого е неизбежно епистемолошкото значење на минатото, без методолошки и логичко - морално валидни философско-научни опсервации на минатото, невозможни се валидни научни познанија ниту на с е г а ш н о с т а) Ортега ќе исфрли една – за век и веков – препознатлива сентенца: дека „човекот нема природа, има повест“! Ортега, практично се бави со епистемолошката парадигма, со познајниот статус на повестното знаење и во таа насока настапува како критичар на философијата на повеста – се со цел на потесно поврзување помеѓу философските и повесните ставови и целиња.

Визурата на наш познајниот свет (значи „светот“ како познание), плус полидимензионалниот простор во кој што се сепак, носечките столбови на субјектот се – дејствијата наши како производ на умот и резултатите од активностите на човекот (секако, човекот како род, општо земено), кои се позиционирани пред оптикумот на „критичката философија на повеста“, тие се проблематика и предмет на нејзиното истражување – според Гасет.

²⁵ D i l t h e y (Дилтај) многу проникливо ќе ја спекулира таквата ситуација – за да можеме да ја разбереме нашата сегашност, нужно мора да го разбереме, да го сфатиме нашето м и н а т о.

1.3 Философијата како нужност при човековата самоизградба: кварталната цикличност во природот кон философијата и нужноста од човековата самоизградба

Истражувајќи ја философијата и нејзините можности – во прв ред нејзината општествена функционалност и придонесите за човекот од нејзиното теоретско и практично операционализирање – Ортега ќе реализира и едно (фундаментално за неговиот философско-методолошки строеж) радикално одвојување во рамките на кое жестоко ќе го спротивстави својот *в и т а л и с т и ч к и п е р с п е к т и в и з а м* на сувопарниот и со академски задув „сеопфатно-логички метод и пристап“ на Коен. Поради тоа дел од критиката ќе забележи како Ортега (во Марбург) повеќе му се доближил на критичкиот нео-кантизам – отколку на нео-кантизмот. Како и да е, Ортега начелно се спротивставува и на Кант, меѓутоа тој поседува и извонредно висок степен на самоконтрола и култура во однесувањето, па за својот престој во Германија ќе се изрази најпофално, забележувајќи дека „престојот во Германија, во Марбург пред се, претставувал *conditio sine qua non* по однос на неговиот интелектуален и философски развој.

Што се однесува до философијата на Ортега-и-Гасет, неодминлива е неговата исклучителна улога за движењето познато како „Генерација 14“, неговата водечка улога во презентацијата и интерпретацијата на *п е р с п е к т и в и з м о т*, како што е клучен застапник и на *в и т а л н и о т и п о в е с т н и о т р а з л о г*. Ortega y Gasset го претпоставува субјектот како *н е о д в о и в* конгломерат на „Јас“-то и „неговите околности“, односно инсистира врз фактот дека сето она од што е опкружен *ч о в е к о т* (од *ф и з и ч к и т е*, преку *п о в е с н и т е* – па до *д у х о в н и т е* околности), дејствува толку моќно врз индивидуалецот/субјект, што ја изградува неговата „втора половина“, Следствено на тоа, „доживувањето на тие околности“ – контекстуирано во стилот на перспективизмот – ја претставува автентичноста и посебноста на секоја душа (индивидуа) на еден посебен и судбински радикален и, од останатите различен начин.

Ортега потепено ја надградува и продлабочува својата философија, пред се философија на човековите *о п ш т е с т в е н и* и *п о в е с н и* реалности – доволно е само да се погледне неговото автентично концептуализирање на поимите на:

„современи/современоста“, „генерација“, потоа концептуализирањето на идеите на : „витален и повесен разлог“, на „перспективизмот“ итн., .Секако, од најголема важност е поставувањето и толкувањето, односно перцепцијата на човечкиот живот како темелна стварност и поради драматичната различност на поединечните егзистенции Ортега го именува овој свој поим-концепт и како „настан“!²⁶ Ортега е и метафизичар, така што неговата анализа на *о н т о л о ш к а т а р а з л и к а* помеѓу „суштество“ и „автентично суштество“ (и тука „суштество“ – е коресподентно со она „суштество“ – што кај Хајдегер е „бивствување“, едноставно идентификативно преку *Dasein*-от) е насочена кон егзистенцијата на индивидуумот . Конечно, во парадигмата на човекот Ортега ја претпоставува и интерсубјективноста (како интеракција) помеѓу „Јас“-то и „Другите“ на хоризонтот мапиран од општество/општества или нации.

Со своето значење и важење се наметнува и следната одредница, преку која Ортега го пројавува својот профил на еден модерен истражувач, рефлексивен како мислител – според него **теориите на поевста** се *извори на знаењето* и токму заради тоа – се конципираа идејата за *тенденцијата на поврзување на „поимите на умот“ - со „поимите на повесната временитост“*. И по ова прашање се забележуваат речиси идентични интереси и кај Ортега - и кај Хајдегер , меѓутоа, со оглед на опфатноста и сложеноста на философските размисли кај обајцата, потребно е огромно внимание при конципирањето на истражуваната проблематика, како и при вниманието да не се “претрча“ „од еден кај друг“ и, конечно, да се експлицираат што поконцизни но, секако - и коректни одговори. Ортега е строг критичар, меѓутоа тој мошне аналитички остро и методолошки коректно го критикува пристапот на позитивистите кон поевста, конструктивно влијаејќи врз постанокот на еден *с о в р е м е н к о н ц е п т* на поевста или поточно – промовирајќи го начелото за постоење на „поврзаност“ и „значења “*во човековата поевст, а кое што произлегува од „принципот на континуитет“* (принцип кој им е иманентен на поединците, поточно на *и н д и в и д у а л н и т е ж и в о т и*)!

Според Ортега постојат степени на стварноста, а кое ниво одредена индивидуа ќе успее да го досегне – *зависи од тоа колку таа ќе успее да и се доближи на својата изворност како суштина*. Парадигмата на човекот, Ортега ја концептуализира врз

²⁶ Овој поим е идентичен со појмот „настан“ или, „случка/случување“ („догодување“ - да го дозволиме овој неологизам како синонимен на „настан“) кај Мартин Хајдегер (со тоа што Хајдегеровото толкување, разбирање на поимот е уште покомплексно).

следниот фундамент: врз обидот да се идентификуваат најзначајните аспекти на човекот како индивидуум... за понатаму да премине на иследувањето на општествената на човекот (приближувајќи се во мноштво ставови, сепак кон левицата. Интригантно е можеби сознанието дека Ортега, и покрај тоа што стоел зад хумани, социјално-праведни вредности во општеството, сепак му придавал голема предност на „проектот“ на елитата, во споредба со, или по однос на – способностите, моралот и другите социо - културни одредници на човекот-маса. Како естетичар, пак, Хосе Ортега -и-Гасет може да се определи како мислител, чии што философски елаборации со голема прецизност ги идентификуваат настаните (поточно - проблемите) – во одредена соодносност со уметноста. Со неверојатна философска видовитост, неговото толкување на започнатиот процес на дехуманизација на уметноста ги препознава почетоците на промислена дезориентација во Уметноста, од која, понатаму ќе произлезат оние проблеми со кои ќе се соочи уметноста – а кои, на тој начин и ја дисквалификуваат (уметноста), со тоа што импутираат нејзини белези кои и се присушти: Убавото, а во поспецифични ситуации не се поштедени ни Доброто, ниту пак Вистината. Во таа насока би било методолошки операбилно – но и коректно, секако – да се прикаже состојбата на човекот по однос на влијанијата на уметноста. Во таа насока, сосема би било оправдано (и пластично заокружено) да се претстави и овој, веројатно најзначаен локус во кој се темели философскиот интерес на Ортега: улогата и значењето на *Естетско-етичкиот ethos* – како поим преку кој што Ортега „ја гледа“ релацијата човек–уметност, без да заборава да ја подвлече и нагласи и е т и к а т а, како темелно проникната/поврзана со е с т е т и к а т а. Додека ги реализира своите мисловни креации на хоризонтот на философијата, кај *Ортега -и- Гасет* се исчитува и една возвишена мисловна и книжевна архитектоника, веројатно најеклатантен пример на философско-книжевните вредности на Шпанија.

Ортега исто така смета дека човекот ги заобиколува примките на животот преку усвојување и развивање на **културните форми**. Меѓутоа, културата и цивилизацијата не се една иста работа²⁷ – инсистира овој филозоф. Цивилизацијата е само еден аспект на културата, и доколку индивидуата не трага по вистината (дозволувајќи си и задоволувајќи се само со практикување на техничко – технолошките придонеси) таа ги

²⁷ Според Ортега и Гасет **културата** е поширок поим од поимот цивилизација, поинаку кажано – поимот **култура** е суперординиран во однос на поимот цивилизација (којшто, во тој случај ќе биде уште и субординат) .

слабее своите врски со внатрешната, природна изворност. А тоа е најширокиот и најбезбеден пат да се влезе во клубот на *човекот-маса*.

Невозможно е да се толкува *човекот-маса* вон релацијата со *човекот-елита* и без да се толкува општеството (барем онака кско што овие поими ги промислува Ортега-и-Гасет). Со оглед на тоа, во содржината на овој труд, излагањата за *човекот-маса* често пати се форматирани како релации.

Ортега-и-Гасет исклучително добро го дијагностицира *трупањето на масите* како чинител кој што е во *растеж*, иако основната идеја всушност произлегува од *чувството на исчезнување на елитното малцинство со аристократски дух* (а кое – според Ортега – ја создало Западната цивилизација). Таквото *елитно малцинство* најповеќе го елиминираат идеологиите со својата насилна мобилизација на масите, под логото на *директна акција*. Во натамошното излагање на овој труд сметам дека проблемската суштина (при експлицирањето на *човекот-маса*) би било пожелно да се разлаци во две целини. Имено, едниот дел да ги опфати и накусо да ги обработи идеите на *трупање, воздигнување и растеж на масите* – додека другиот дел би го опфатил прашањето - *кој владее со светот*.

Секако дека на овие прашања треба да им предходи *прашањето на општеството*. Впрочем Ортега и поаѓа од своите објаснувања на општеството и историјата, а најзначајната и фундаментална одредница за општеството (според него) е **конвивацијата**. Токму сваќањето на конвивацијата овозможило Ортега да го претпостави и обединувањето на Европа.

Што се однесува до една од најзначајните преокупации на Ортега-и-Гасет (философската аналитика на масите), се чини дека *бунтувањето на масите* коинцидира со една *радикална деморализација на човештвото*. Времето во кое што живееме кадарно е за остварувања – но не знае што попрво би остварило, тоа е вешто во сè – но не е господар на самото себе. Се чувствува загубено во сопственото изобилство, па токму од тоа потекнува чувството на противречност, чувство иманентно на мноштвото современи души. А таа противречност е двојност сочинета од чувствата на препотентност и несигурност.

Ортега-и-Гасет е противник и на левата и на десната струја (со тоа што, ако прецизно се нивелираат неговите ставови – „тасот“ сепак превагнува на л е в а т а

страна), така што тој децидно се оградува особено кога се во прашање радикалните варијанти на „левите“ и „десните“, односно тоталитаристичките системи пројавени – било како фашистички (екстремна варијанта на „десните“), било како комунистички (како екстремна варијанта на „левите“) . Според Ортега, да се биде припадник на било која радикална опција значи да се стане имбецил - обете се всушност форми на морална хемиплегија, бидејќи и едната и другата варијанта ветуваат *револуции и тирании*. Тој смета дека ни комунизмот, ниту пак фашизмот не афирмираат ништо посебно и ништо искрено. Не прифаќајќи ги, тој останал доследен на своето слободољубие, ризикувајќи го во тоа вриежно време веројатно и својот живот.

1.4 Хосе Ортега-и-Гасет како шпански предвесник на егзистенцијализмот и релацијата помеѓу Ортега, Киркегор, Хајдегер и Сартр: философски паралели

Идеите не се раѓаат од силата.

Антонио Мачадо

Многубројните предходници на е г з и с т е н ц и ј а л и з о т, како и на философијата на егзистенцијата за време на долгата историја на мислата многупати се споменувани, толкувани или споредувани. Алфонс де Веленс на пример јасно укажал на она што Сартр му го должи на Киркегор и, особено на Хајдегер. Со оглед на темата и околностите во таа смисла, сметам дека дигресиите и подлабоките навлегувања во таа проблематика ќе дадат појасна согледба и на философскиот профил на Ортега -и- Гасет (Jose Ortega y Gasset). Тоа оттаму, бидејќи егзистенцијализмот се совпаѓа со одредени философски претпоставки на Ортега, поточно, концептуализирајќи ја општествената димензија на човекот, а понатаму и уште неколку одредници со „езистенцијалистички намет“, Ортега го навестува егзистенцијализмот со својата автентична философска визија на човекот, брилијантно есеистички „распослана“ по неговиот философски и животен пат : пат што флукутира и на кој што, чекор по чекор – помеѓу идеализмот (кој што го пренагласува духот) и р е а л и з м о т (кој фокусирајќи се врз стварите, нив и ги пренагласува) – Ортега успева да го изгради автентично и со забележителна философска ерудиција својот философски израз, зацврстувајќи го и стабилизирајќи го - притоа - со моќно тежиште: со п р и о р и т е т о т на ж и в о т о т на ч о в е к о т (како прва клучна одредница)) и преку координирање со моќната хегелијанска поставка–синтеза : амалгам од „ интеракција помеѓу с у ш т е с т в о т о и с т в а р и т е , во забележителна - хегелијанска смисла“ (како втора клучна одредница)! Поинаку кажано, животот претставува – според Ортега-и-Гасет – само д р а м а, избрана во егзистенцијалистички манир. Практично, критичарите умеат да ја идентификуваат философско - егзистенцијалната парадигма на Ортега, најчесто именувајќи ја и

назначувајќи ја како *философија на животот* и *егзистенцијална феноменологија* ²⁸, затоа што за Ортега најзначајените нешта во философијата се: *б и в с т в у в а њ е т о* (суштествувањето) и *ч о в е к о в и о т ж и в о т*. Со оглед на ова детектирање на јадрото на философијата, тогаш секоја интервенција што се однесува на „суштеството“ и „суштествувачкото“, секоја нивна промена, односно философски третман кој е корегибилан или влијае на нивното изменување – мора да повлече и соодветни промени кај философијата воопштено. Поинаку кажано, секоја реформа или философска интервенција на *и д е ј а т а н а с у ш т е с т в о*, мора да рефлектира со радикална реформа во философијата, воопшто. Така, претпоставувајќи го Ортега како философ близок до егзистенцијализмот – или уште попрецизно, како поборник на т.н. „философија на животот“ (*Lebensphilosophia*), евидентно е дека „философијата на животот“ која е епицентрална за Ортега, всушност „созрева“ во неговата „прагматична метафизика“. Прагматичната метафизика на Ортега-и-Гасет има свои корени кај William James, а нејзината инспирација е поткрепена и од методата на т.н. „реалистичка феноменологија“ (индикативна и кај Edmund Husserl).²⁹ Егзистенцијализмот своите корени ги темели уште кон крајот на, веќе предминатиот 19. век во брилијантните философски и книжевни дела – грандиозни културални артефакти за иднината – чии креатори се Киркегор и Ниче. Егзистенцијализмот претставува исклучително значаен и опфатен философски бран, кој што настапува во името на *п р и о р и т е т о т* на егзистенцијата – над есенцијата, во прв план се поставува *с у б ј е к т о т н а ч о в е к о т* – „не само како субјект кој што размислува, туку како субјект кој што е и дејствен, кој што чувствува, се работи за жива индивидуа“ (John Macquarrie 1972 : 14-15).³⁰ Покрај

²⁸ Треба да се земе предвид дека философскиот хоризонт на Ортега -и- Гасет е многу поатрактивен и кај него би можел да се детектираат уште и : *рациовитализмот* (*raciovitalismo*), *перспективизмот*, *прагматизмот*, *(раниот) неокантизам*, *либерализмот*, *историзмот* и „*поуцентизмот*“ – а заокружени во рамките на неговите темелни интереси : *разумот*, *повеста* и *политиката* – чија методолошка операционализација Ортега, секако, ја реализира од позициите на философијата.

²⁹ Токму поради методата што ја „превзема“ одј Хусерл и нејзиното автентично (но сепак „Хусерловски препознатливо извориште“) методолошко практикување – Ортега е и именуван како **прото - егзистенцијалист** (според поголем дел од критиката, уште пред Martin Heidegger).

³⁰ Занимливо е што кај најголемиот број на припадници на ова движење (земајќи ја предвид и нагласената диферентност кај егзистенцијалистите) е нагласена идејата на *а в т е н т и ч н о ж и в е е њ е*, *v.s.* *н е а в т е н т и ч н о т о ж и в е е њ е*. Оваа идеја е присутна уште кај величествениот книжевник (не само брилијантен философ) – Серен Киркегор.

нагласената важност за „автентично живеење“, во чиј што контекст евидентни се различни философски интерпретации (и кои треба да се претстават и образложат малку подлабоко), би било најприкладно најпрвин да се истакне дека „идејата за автентичноста“, практично своите корени ги има уште во далечното минато (иако во поконцизна, или според некои „посимплифицирана“ форма).³¹ Се чини дека е прикладно и важно да се всредоточиме на некои современици на Ортега, меѓутоа и на одредени, нему „философски сродни“ мислител при интерпретацијата на прото-егзистенцијалистичка позиција на Ортега-и-Гасет. Во тој контекст ќе биде накусо иследен е г з и с т е н ц и ј а л и з м о т, односно неколку негови репрезентативни претставници, а во паралела се толкува и клучната философска претпоставка на Ортега: *животот на човекот и неговиот најзначаен белег* (или поинаку кажано - животот на човекот и слободата на поединецот да ја/да ги востановува самиот *најзначајната/најзначајните одредница/одредници во сопствениот живот* ?? Во таа смисла Ортега е сепак прилично близок до Киркегор (кого што, за жал - од нему знајни причини..не го почитува како философ), а близок е, на пример до него, во следниот punctus : кога Киркегор смета дека ниту општеството, ниту религијата – ами „самиот поединец, индивидуумот сам е одговорен за осмислувањето на својот живот и за сопствената живеачка, која треба да биде искрена, страсна и, автентична“ (Watts 2003: 3-4).³² Ортега не го оспорува значењето на социјалните координати во чии што локуси „се изнедруваат“ императивите за поединецот, како што наспроти нив се развива (во својата автентичност и неповторливост) и секоја човечка единка. Треба само да се знае дека – и покрај тоа, суштоста и припаѓа непосредно на индивидуата., на личноста со своето себство. Сепак, ова е слично како кај Киркегор. Оттука, почитувајќи ги претходно наведените методолошко-аналитички „чекори“, загатнати со проблематиката на „егзистенцијализмот“, се насетува дека „философијата на егзистенцијата“ може да се насре и преку философската диоптрија кај Хосе Ортега и Гасет(земајќи ги тука предвид и некои од останатите философски параметри на Ортега). добро би било да се

³¹ Изворно, резонанцата на оваа идеја – според критиката (на пр. Adolf Uriel : „*Drustvo*.54 (6), str. 530/532) – премостува векови и доаѓа од *Делфското пророчиште*, над чиј што влез пишувало : „*Спознај се самиот себе си*“ ?! И покрај симплифицираниот израз-препорака, а може да се каже и морална одредница, толкувањето на „Спознај се..“ е поставено правилно – во однос на парадигмата на егзистенцијалната философија, општо земено.

³² Подетално , може да се види : Walter Lowrie , *Kirkegaard's attack of the christianity* , Princeton, 1969, pp. 37-39.

започне со основоположникот на егзистенцијализмот, Серен Киркегор – кој самиот не сакал да се нарекува „егзистенцијалист“.³³

Може слободно да се забележи дека основоположник, или зачетник на „философијата на егзистенцијализмот“ (без оглед на внатрежните несогласувања и меѓусебните побивања помеѓу нејзините припадници) неспорно е Серен Киркегор (или данскиот Сократ, како што го нарекувале). Ортега и Гасет, пак е шпанско - аргентински³⁴ врвен философ и есеист, критичар на општеството и на неговата социо-културна визура – или со еден збор п у б л и ц и с т. Во тој контекст Ортега практикува усовршена и специфично - операбилна методологија, која потпаѓа во рамките на социо-психолошката визура на општеството, односно философско-социолошките и културално-философските парадигми, но и парадокси. Веројатно најзагадочен парадокс некои мислителите настојувале егзистенцијалистичката философија – кај Киркегор - да ја дефинираат како борба на верата против разумот, како “неразумска борба – додава Скиака – за возможното или, поточно, за невозможното“. Заради тоа, кога Унамуно му се спротивставува на Хегел, пишувајќи дека е “она, што е навистина реално и **рационално**, дека разумот гради врз **ирационалностите**“, кога станува против разумот, кога го навредува и гази, не сакајќи да му се потчини, неговиот јазик е јазик на страстите – **а не јазик на разумот**, и на тој начин ширно ги отвара портите на поплавата од завојувачкиот рационализам, на кој што е, впрочем и посветено ова тековно и полемичко иследување, денеска спориме. Поинаков е случајот со Ортега-и-Гасет (тој впрочем се наоѓа во фокусот на нашето интересирање сега) и со неговата улога на предходник, со сите сличности или врски со некои видови на егзистенцијализмот. На прво место, бидејќи тие можни врски би можеле да се бараат (и тоа делумно кај Хајдегер и Сартр), но не и кај Киркегор. Тоа најверојатно е резултат на една латентна одбивност која што Ортега ја чувствувал кон Киркегор – и, со самото тоа, наспроти бројните разлози за воодушевување, кон Унамуно – а која што дури во една од неговите постхумни книги („**Поимот на принципите кај Лајбниц**“, 1958) излегла на виделина. При тоа се мисли на двете поглавја на самиот крај на книгата: “Драматичната страна на философијата“ и “Ведрата страна на философијата“. Секако

³³ Интересно е што и Хајдегер за себе велел дека „не е егзистенцијалист“ и за првпат тоа го изразил во едно писмо до Јасперс (и тоа уште во далечната 1919.год.,) !

³⁴ Бидејќи во два наврати (на подолго) престојувал во Аргентина – како бегалец пред режимот во Шпанија – Ортега толку ја засакал Аргентина што понатаму се

дека ни таквите наслови, ниту пак наклонетоста на Ортега кон оваа другата, не можеле премногу да ги изненадат – и покрај тоа што откривале некои интелектуални тајни, т.е. вистинските разлози за одредени “симпатии и несогласувања” - неговите вечни читатели. Аспектот на Ортега т.е. неговата страна е „**ведра**“, а за да се избегнат грешки, би било поприкладно да ја наречеме „**животна**“. Ортега пак онаа другата „**драматична**“ страна ја смета за непријателска или туѓа. А токму тој **витализам** - или попрецизно **рациовитализам** – го наведува Ортега, на прво место да му противречи на Хајдегер, кога овој тврди дека “философијата треба јасно да докаже дека Животот е Ништожност, а не забележувајќи дека, чинејќи го тоа, веќе покажува дека не е вистина тоа што го говори.“ За Ортега дури и фактот песимистички да се размислува во философијата, “открива дека во основата на животот...постои - покрај ништожноста и тегобноста - и безгранична ведрина која, покрај останатото, води кон големата игра што ја претставува теоријата и особено, нејзиниот највисок степен, философијата“. Не потсетува исто така, дека уште во првите текстови за „исклучителноста на ‘трагичното чувствување на животот‘ која што пак ја застапувал Унамуно – тој и ја спротивставува ‘ведрата и забавна смисла‘ на егзистенцијата“. Овој став на Ортега, колку што ги открива сличностите со витализмот на Дилтај, толку и се оградува од Хајдегеровиот егзистенцијализам за кој што истакнува (Ортега) дека го претставува “огромното назадување“, бидејќи **нас**, во однос на феноменолошкиот напредок “нештата да се согледуваат онакви какви што се“ не враќа кон „патетика“, „гестукулирање“, со “заstraшувачки зборови“. Сето тоа го потсетува – анегдотски, ама живо – на одредена поезија од Еспронседин која била многу популарна и во која се говори за гробиштата и „смртта што е секаде наоколу“. Со еден збор, **Ортега**, доследен и верен на својата идиосинкразија, со своите вечни склоности, не верува во “романтичното чувствување на животот“, вината ја префрла – постапувајќи во согласност со својот вроден, класичен темперамент – **врз романтизмот** и ја насочува одговорноста на еден човек, „обичен комедијант од Копенхаген: Киркегор; од кого истата песна преминала прво на Унамуно, а потоа и на Хајдегер.“ Помеѓу другото тој го нарекува Киркегора и „Хегелова марионета која што сакала да биде анти-Хегел“, покрај тоа што го исмејува неговиот „провинцијализам“, токму така како што вешто ја исфрла немилосрдната стрела и врз Унамуно:

„Познавав уште еден човек кој што неверојатно личи на Киркегор, па заради тоа така добро го познавам и овој“.³⁵

Но, се чини дека е сосема доволно за да се разбере односот на Ортега спрема неговите „со-беседници“ кои, впрочем не ги почитувал (од аспект на нивното философско контекстуирање) – губејќи ја од видот нашата цел: со оваа полемика, колку таа и да е интересна и полна со занимливи показатели и детали – да му се одземе простор на етички поважниот диктум на Ортега во кој се среќаваат неговите симпатии, почит и пофалби. Тоа има приоритет пред неговата одбивност – неговата неодминлива наклонетост кон „ведрата страна на философијата“ и етички и стилистички треба да се претпоставува како едно од неговите животни-креативни начела. Во согласност со своите философски гледишта и интерпретативни приоритети Ортега тврди дека „соодветствувачки тон за философската мисла не е мрачната сериозност на животот, туку ведрината на спортот, игрите“, и со таква цел тој прави излети во играта и митот, религијата и философијата, непрестанувајќи да ја истакнува својата одбивност кон драматиката и отстапките од било кој вид. Покрај тоа, тој без престан повторува уште една причина за своето несогласување – попрво притаено и внатрешно отколку експлицитно – слично на она што го чувствувал и Менендес Пелајо како пресудна одредница во своето непријателство кон учењето на Краузе. Со еден збор, за тоа е „виновна“ една естетски визуирана причина: неговиот (Краузеовиот) невозможен јазик и неговиот тежок стил. Меѓутоа, Ортега знае да зборува (а пред сè и да каже) нешто и помеѓу редовите: нему не му пречело во една од неговите последни статии да прикаже и високи културни и етички манири („За дијалогот во Дармштат“, 1951) – се обидел мошне џентлменски да го појасни, ако не и да го брани, Хајдегеровиот стил. Ако од една страна признава дека „германските мислителите секогаш се приклонувале кон еден тежок стил“, и дека мнозина од таа држава го сметале Хајдегер за „лош писател кој што го измачува германскиот јазик“, од друга страна пак тврди дека „ако и не е писател во

³⁵ Во врска со ова што сега го излагаме, а земајќи ги предвид и неговите години во Германија, Ортега пишува неусилено и искрено: „Што се однесува до Киркегор, ни тогаш ниту пак подоцна, не можев да го читам (...). Од неговиот стил се разболувам веќе на петтата страница (...). Возможно е дека кај него постојат брилијантни идеи, но неговиот книжевен израз ме спречи да стасам до нив (...). Она што тој го нарекува ‘егзистенцијалистичка мисла’, родена од мисловниот очај, ги има сите предуслови воопшто и да не биде мисла, туку самоволна и претерана одлука, а исто така и ‘непосредна акција’. Заради тоа прилично се сомневам дека една филозофија може исправно да се нарекува ‘филозофија на егзистенцијата’. Плажата на која што доплови мојот чамец не беше таа погрешна ‘егзистенцијалистичка мисла’. Плажата на која мојот чамец доплови не беше таа погрешна ‘егзистенцијалистичка мисла’, туку она што јас самиот набрзо го нареков ‘филозофија на животниот разум’, кој што е и во својата суштественост и во самиот корен животен, но не е заради тоа ‘помалку’ разум.“

вистинска смисла на зборот, тој има за возврат воодушевувачки философски стил“. Но, под претпоставка да не е доволно задоволителен овој евидентен факт, ефикасна и продуктивна е сознајбата од тоа време – дека без сомнение ќе жалат сите (особено оние кои не го „доживеале“ тој стил на Хајдегера од близу, како Хосе Гаос на пример). Имено, Хосе Гаос ја имал среќната околност да го слуша Хајдегера „во живо“, што веднаш потоа мошне инспиративно го навело овој следбеник на Ортега, пред сè, да го преведе Хајдегеровото ремек-дело: **“Sein und Zeit“**, за прв пат на шпански јазик...компензирајќи ја на тој начин владеечката максима за “безкомпромисната нељубезност“ на егзистенцијалистите кон читателот, бидејќи – да се потсетиме уште еднаш - „јасноста е философска љубезност“. Покрај овие поимовни и формални несогласувања и разлики со егзистенцијализмот, постои еден очигледен факт. При средбата со шпанските читатели (колку овие слабо и да го познавале делото на Ортега) – со книгите на Сартр и со книгите на неговите следбеници, не била потребна особена истенченост за во нив да се препознае слика на одредени идеи и да се откријат веќе познатите профили. Во таа смисла се чини практички коректно и методолошки показно да се заокружат некои фундаментални белези кај авторите, така што подвлекувајќи го најочигледното – да се изведе јасна и концизна споредба на нивните интелектуални и философски визији и ставови, по одредени прашања. Сосема е убедливо и методички соодветно, претставувањето да се започне со следниот пасус:

„Човекот кој што нема никаква подршка и без никаква помош е осуден да створи човек“ (се мисли на поимот на човекот како „иднина“, како „проект“, како она што „тој самиот од себеси го создава“, слободен да “бира“, но заробен во една одредена „ситуација“)..., споредете ги – вели Гиљермо де Торе – овие поими на Жан Пол Сартр концентрирани во делото **“L’existentialisme est un humanisme“** (1946), со поимите на Ортега (на пример од предговорот од делата од 1932). Поимната и спознајната слика се изострува откако читателот ќе се соочи со следните ставови, преку кои Ортега го интерпретира човекот :

„Човекот е слободен, го сакал тоа или не, затоа што, повторно – го сакал тоа или не, во секој миг е принуден да одлучува што ќе биде“, тврдејќи дека „треба секој да оди по својот пат“, дека “неговиот правец се воочува кога склоностите на секој поединец ќе се судрат со околностите“ и, потсетувајќи на она што го напишал во своето прво дело – „Медитации за Кихот“ (1914): „Јас сум јас и моите околности“, споредете го значи тоа и ќе останете вчудоневидени од толкуте сличноси. И има уште многу во таа насока, но

доволни се и неколку примери. Својот постулат дека егзистенцијата и предходи на есенцијата Сартр ќе го аргументира мошне концизно и јасно, забележувајќи дека – Човекот најпрвин се раѓа, односно дека тој најпрвин мора да се појави во светот, па дури потоа може да се дефинира. Следствено на овој став, Сартр понатаму ќе резимира дека тој (човекот): „Ќе постане човек дури подоцна, и тоа онаков каков што самиот себе се створил. Човек е само она што од себе (тој, л.з.) ќе го створи. Тоа е првиот принцип на егзистенцијализмот“ (де Торе 2001 : 432).³⁶ И додека оваа мисловна опсервација на Сартр потекнува од една конференција во 1946 година, речиси една деценија претходно (поточно, девет години порано, во 1935 год.) Ортега-и-Гасет, во „Историјата како систем“ ќе запише: „Човекот е суштество кое се создава самото себе, суштество со кое традиционалната онтологија се среќава дури на крајот и кое што одбива да го разбере: *causa sui*. Со таа разлика што *causa sui* само морал да се ‘напрегне’ и да биде *causa* на самиот себе, но не и да одреди што е тоа *свое* кое што ќе го предизвика“ (де Торе, 2001: 433). Тука може да се забележи дека Ортега-и-Гасет однапред и во контекст на својата концепција на човекот го има разбрано и определено (како непроменливо) *тоа свое*!? Уште понатаму, толкувајќи го „во својот клуч“ човекот – Ортега и Гасет ќе навести дека нештата не сè толку едноставни, ами напротив, тие се комплексни и динамични, па „човекот мора не само да се создава самиот себе си, туку што е многу полошо, мора да го одреди и она што ќе биде. Тоа е *causa sui* на квадрат (...). Тој витален програм е јас-то на секој човек, она што го избрал помеѓу различните можности на *Битие* кои во секој миг му се нудат“ (де Торе 2001: 433).

Обидот да се детектира блискоста помеѓу Ортега и Сартр, би можел да се лоцира во идеата според која „човекот е слободен, детерминизмот е лага“, односно дека – како што ќе забележи де Торе – „човекот е само она што (самиот л.з.) ќе го створи од себе и, според тоа, дека животот може да се дефинира како проект (...)“ (де Торе 2001: 433). Според Гиљермо де Торе, токму тоа е идејата која е присутна како стожер на егзистенцијалистичките хоризонти и кај Ортега и кај Сартр, идеја која што не е можеби изразена на идентичен начин, меѓутоа е сообразна кај обајцата според суштината што ја рефлектира. Додека, на пример Ортега вели дека е *за слободна сила*, без оглед дали тоа *самиот го сака или не*, Сартр ќе ја истакне својата поента дека –

³⁶ За оваа проблематика види повеќе – Гиљермо де Торе: „Историја авангардних књижевности“, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Нови Сад, 2001, стр. 427-467

човекот, всушност е осуден да биде слободен. Таа „осуденост“ Сартр ја појаснува со човековата „одговорност“! Имено, кога човекот еднаш е „фрлен во светот“, тој постанува и одговорен за сите свои активности, за сето она што го работи на полето на неговата егзистенција, односно постоење. Според Сартр – човекот е беспомошен – а тоа произлегува пред сè од фактот што, според Сартр, човекот не може да смета на некаква помош од „оностраниот свет“ (во теистичка смисла).³⁷ Во тој контекст, благодарейќи на одредниците на Сартровиот егзистенцијализам човекот е суштество кое е беспомошно и нема никаков изговор вон рамките на неговата реална егзистенција, па така тој може да смета на својата слобода како на единствена и најважна потпирка во животот. Бидејќи е, за Сартр поимот на слободата темелен поим, слободата тој ја толкува – во прв план – како состојба која суштествува главно како *слобода на изборот*! Ако сега се земе предвид еден друг, исклучително значаен предвесник на егзистенцијализмот, Мартин Хајдегер (за него постојат многу аргументи според кои неговата философија е обоена со многу нијанси на егзистенцијализмот – меѓутоа повеќе и прилега одредницата „философија на егзистенцијата“)³⁸, тогаш може да се дистингира Хајдегеровото „Суштество на далечините“, „Суштество на кое му е иманентна грижата“, „Суштество кон смртта“, од она што кај Сартр постанува „човек, залудно патење“. Ако во паралела се приклучи тука и Ортега, тогаш неодминлива е забелешката дека според шпанскиот философ *слободата претставува и можност на избор*, што ја подразбира и *способноста да не се прифати нужноста* (значи, поимот „слобода“ кај Ортега има многу широк опсег, можеби и најопфатен – доколку се направи споредба со Сартр, или Киркегор на пример)³⁹.

Ортега може да се идентификува како претходник и според податокот дека уште во далечната 1922 година, тој творечки се изјаснува против *рационализмот* – “*bete poire*“ на денешните егзистенцијалисти – но, без притоа исцело да зајде во другата крајност, во *витализмот*. Хосе Ортега ќе изгради еден нов философски поим, кој ќе биде именуван како *рациовитализам* и ќе претставува (во книгата „**Тема на нашето време**“) синтеза на претходните два поими – „рационализмот“ и

³⁷ Сартровиот егзистенцијализам има атеистички корени, самиот Сартр политички потпаѓа под марксистичката струја за која што е непојмливо постоењето на Бог или слични, онострани сили – па целокупната човекова егзистенција (од раѓањето, па до смртта) може да се идентификува како хронолошки ограничена и овоземно-суштествувачка.

³⁸ Уште во 1919 год., во писмото до Карл Јасперс, Хајдегер самиот за себе си кажал дека „не е и не може да биде одредуван како припадник на некаков егзистенцијализам“.

³⁹ Со Хајдегер работите се далеку посложени, па со оглед на тоа и самиот поим на „слободата“ може да има и поинаков контекст и варијабилно концептуирање.

„витализмот“. Со синтезата на тие два поими, овој философ практично ќе ги постави темелите на царството на виталниот разум, кое ќе ја обележи *т р е т а т а ф а з а* на неговите философско-есеистички креации. Споредбата помеѓу философските поенти на Ортега кои го детерминираат човекот и Сартровото фокусирање на *х у м а н и з м о т* (кај Сартр е евидентен обидот да се изедначи *е г з и с т е н ц и ј а л и з м о т* со хуманизмот⁴⁰ се чини дека имаат многу слични интенции и целиња. Од друга страна, ако се земат предвид хронолошките координати на творештвото на обата автори, се забележува дека идеите кај Ортега се постари од ним сличните – а застапени кај Сартр. Бидејќи не постои јасна доказност за превземање од страна на Сартр, а воедно и поради евидентното различје кај Сартр – по однос на философијата на Ортега, било какво резимирање во таа насока би било избрзано или пак погрешно. Секако, не може наполно да се затвори опцијата дека Сартр, во извесна смисла - односно на извесен начин и до одредена степен, го следел Ортега. Така, постојат истакнати претставници на философијата, на критичката философија, на историјата на философијата или на историјата на идеите (впрочем, како и на останатите, пред сè философски дисциплини) кои го застапуваат мислењето дека Сартр во поголема мера е следбеник на Ортега, меѓутоа постојат и мислители кои што по ова прашање ја држат спротивставената опција. Како и да е', превладува веројатноста дека сите овие сличности, било Сартр непосредно да ја познавал мислата на Ортега и Гасет – или не, таа влијаела на него. Понатаму, ако се земе предвид Мартин Хајдегер, ќе се забележи дека голем дел од критиката *н е г о* ќе го посочи како инспиратор, како генијално упориште врз коешто се надградувале философските постигнувања и варијанти и на Ортега и на Сартр. Стојалиште кое е веројатно издржливо во оној дел во кој се мисли на инспиративното влијание или на одредени поттикнувања, но дали тука има и нешто повеќе од тоа ? Ако се земе предвид т.н. „хронолошка вистина“ тогаш, во најмала рака прашањето останува отворено, а тасот повторно превагнува на страната на Ортега, бидејќи неговите ракописи датираат пред 1927. год., односно пред појавувањето на Хајдегеровото најзначајно дело (кое е воедно и контекстуирано со проблематичните забелешки) – делото *Битие и време* (“*Sein und zeit*“). Бидејќи оваа (барем *ф а к т о г р а ф с к а*) вистина Ортега мошне јасно ја обзнанил во еден есеј за Дилтај, тоа предизвикало одредени конфронтации помеѓу двајцата великани, иако, земајќи ја предвид нивната висока култура, перфектно истенчен етички профил и центлменско однесување –

⁴⁰ Сартр објавува и труд под насловот „Егзистенцијализмот е хуманизам“

нивните, понекогаш мошне жестоки расправи и никогаш нема да исчекорат надвор од рамките на коректно соговорништво и полемика на теми кои се актуелни или загадочни. Конечно, „откривањето“ на било какви плагирања или превземања помеѓу Ортега и Хајдегер (во обете насоки), би претставувало, најпросто кажано – неуспешен обид, дегутантно проникнат и со не-етички очекувања. А во контекст на една таква, „поостра“ комуникација, како една од најзанимливите и најогнени изјави на Ортега и Гасет упатена на Мартин Хајдегер, веројатно би можела да се идентификува забелешката во која Хосе Ортега ќе го префрли следниот „недостаток“ на Хајдегеровиот дотогашен философски проект: “Кај Хајдегер – ќе каже Ортега – постојат само еден или можеби два важни поими кои што не постоеле во моите книги од пред тринаесет години. На пример: Идејата на животот како немир, загриженост и несигурност... можат буквално да се најдат во мојата прва книга „Медитации за Кихот“, објавена 1914.“ (де Торе 2001:434). Земајќи ги предвид овие факти, де Торе ќе резимира на начин во кој „патосот“ нема да го идентификува како некаква нагласена индивидуална флоскула со која ќе ја етикетира, на пример оваа интелектуална офанзива на Ортега – туку сите евидентни, односно евидентирани формулации што се присутни и кај Ортега, и кај Хајдегер... ќе ги припише на *духот на времето*, на *специфичните околности*, кои *концентрично флукутираат со интензивни бранови во сферата на суперструктурата и дејствуваат индуктивно и на меѓу-општествените или меѓу-државните релации*, особено како содржини на *културата*. Или, кажано со лексиката на Гиљермо де Торе резимето може да се изложи преку следната негова забелешка, во која што е високо нивото на концентрација на претходните забелешки, односно на пошироката експликација /критичките коментари по прашањето на полемиката помеѓу Ортега и Гасет и Хајдегер! Концизно конципирано, тоа е изложено во следниот запис или заклучна согледба на де Торе, во која стои: „Не отфрлајќи ги овие факти, сепак многу повеќе сакам да го наречам коинцидентен овој елемент кој што, за да ги објаснам аналогните осмози и егзосмози во книжевноста, често пати го нарекував ‘дух на времето’, влијание на една одредена атмосфера која ги зафатила сите духови што биле нурнати во неа“ (де Торе 2001: 434 - 435). На тој начин, во својот критички осврт де Торе како да сака да го аболира Ортега во етичка смисла – што ќе се покаже како „погрешен впечаток на читателот“ за еден принципиелно исправен приод (на де Торе): земајќи ја предвид природата на односот помеѓу Ортега и Хајдегер и познавајќи ја добро природата на нивните *етички профили*, знаејќи претходно дека односот помеѓу овие врвни философи е специфичен, меѓутоа и исклучителен, коректен

и крајно отворен кога се во прашање и несогласувањата, противставените толкувања на одредени проблеми и поими – де Торе ја идентификува, всушност вистинската природа на состојбите и односите во кои творат, критикуваат и комуницираат големите духови за кои што и самиот говори.⁴¹

Постанува јасно дека Ортега е еден од првите кои што застанал против *идеалистичкото ограничување* или *алиенацијата*, му се спротивставил на рационализмот (како ограничен и еднонасочен), истапил против сфаќањето и толкувањето на философијата само како наука за познанието – претпоставувајќи им на таквите, симплифицирани толкувања и разбирања на философијата едно далеку посложено и автентично толкување, според кое тежиштето на философијата би требало со најголема сериозност (и важност) да се фокусира врз *виталното*. Само така осмислена и насочена, земајќи ги предвид и нејзините рефлексии врз полето на книжевноста и книжевното творештво – може да се очекува релевантен поттик кон востановување и концептуализација на одредени вредности, а следствено на тоа – и приоритети. Земајќи го предвид ваквото стојалиште, потребно е да се обрне посебно внимание спрема одредниците кај кои во паралела е евидентно следното: *приближување кон човекот и кон проблемите* кои се карактеристични за едно човечко суштество. Во таа смисла се наведува и забелешката дека важечката философија “се гризнала сама себе си за опашката, не излегувајќи од самата себе“, што ќе резултира со размислите за едно уште посериозно приближување кон човекот – а при коешто се повеќе се прифаќало стојалиштето дека важечката философија изгледало како да се претвора во *стерилна философија на философијата*. Како што ќе забележи самиот Ортега – се чинело дека за философијата (после Кант) постанал поважен методот на познанието на светот, од самиот свет – што потенцирало впечаток дека философијата, сметајќи го светот за нешто „второстепено“ – се ориентирала кон други и помалку важни, маргинални прашања. Следствено на сето тоа не е изненадувачки што насоката кон која се движи “новата школа“ (нова единствено

⁴¹ Исто, стр. 434-435 Постоеле во повеста специфични околности, п(р)ојави неповторливи и тешки за прецизно „интелектуално-духовно“ скенирање, особено проблематични кога во определена социо-културна средина, за релативно кратко време (во контекст на „историското време“ дури експресно брзо) се појавува огромен број на великани, кои, како да се поттикнати од силата на симетрични општествени вектори. Проблемот ескалира кога доаѓа на ред прецизна „детекција“ на изворноста на определени одредници - инаку препознатливи (помалку или повеќе) кај речиси сите генијални духови, особено кога треба да се разоткрие причината за бројноста на великаните и да се лоцира нејзината, сепак општествена зададеност и позиционираност...? Ваков еклатантен пример имаме во Германија, хронолошки земено

заради експанзијата и популарноста) – а која е насочена кон стварноста и има егзистенцијалистичка визија (при што во еден континуитет им се давала предност на метафизичките проблеми и на конкретниот човек) – на крајот ќе ги воодушеви сите реципиенти. Во паралела се актуелизира и прашањето за философската позиција на Жан-Пол Сартр и неговите гледишта.⁴² Постојат и други релации кои предизвикуваат интерес комплементарен на загатнатата проблематика, која начелно ја претпоставува релацијата помеѓу *Ортега и егзистенцијализмот*, попрецизно – го нагласува прашањето: *дали Ортега е н р о т о-егзистенцијалист?* На овој начин насловениот поднаслов, покрај аналитичко преиспитување на основоположниците на егзистенцијализмот (и неговите најзначајни претставници во Европскиот контекст), накусо ќе бидат евидентирани и неколкумина најзначајни шпански мислители (преку нивните релации со европските егзистенцијалисти) – а се цели кон посредно разбирање на централната личност, на мислителот на кој што му е посветено истражувањето : Хосе Ортега и Гасет! Во таа група на „шпански духовно продлабочени мислители“ може да го вклопиме и подвлечеме и Антонио Мачадо, т.е. релацијата помеѓу Антонио Мачадо и Хајдегер, на пример. Конечно, по повод релацијата Антонио Мачадо – Мартин Хајдегер накусо треба да го запазиме она што е најважно, при што „претходењето“ не е толку битна работа – колку што тоа е врската со егзистенцијализмот. Затоа некои критичари се обидуваат да укажат на одредени сличности со Антонио Мачадо, особено со монолозите на неговото *alter ego*, Хуан де Маирена. Но, гледано одблизу факт е дека во неговиот случај (случајот на Антонио Мачадо) не може да стане збор за ништо што наликува на претходник, па Хулијан Мариас ќе ја затвори оваа загатнатост докажувајќи дека Мачадо едвај делумно го познавал Хајдегер и егзистенцијализмот?! Вистината е дека сето тоа би можело да се сведе на (суштински) споредби на поетските интуиции...и ништо повеќе. Приказната со Хајдегер може да се „развлекува“, да се лоцираат „заеднички точки“ макар во смисла на претходење ...итн., меѓутоа сето тоа се должи на можностите што произлегуваат, прво: од комплексно-сеопфатниот патос на Хајдегеровиот (честопати

⁴² Поставува актуелен и критичкиот осврт спрема Сартровата философска конструкција и насоченост – а не само експанзијата на неговата мисла, која што, на хоризонтот на марксистички ориентираните следбеници доживува еден вид на апотеоза !? Во тој контекст добива „на тежина“ и прашањето – дали антирационализмот на Сартр (земајќи го, меѓутоа тука предвид и неговиот разурнувачки атеизам) би можеле во иднина да воспостават рамнотежа со размислите и стојалиштата на некои други, значајни мислители, какви што се - на пример - Габриел Марсел...или пак Карл Јасперс?? Ова прашање и токму овие философи се ставени „во контекст“ поради нивните христијански погледи и елаборации (особено нагласени кај Г. Марсел)..

повеќеслоен) израз или интерпретативна мултилатералност на претставените разбирања, второ: врските кои можат да се претпостават помеѓу егзистенцијализмот и специфично-продлабениот „фон“, психолошко-духовни жици на шпанскиот дух, и трето: определеното повестно, интелектуално-креативно, социо-културно и поетски-творечко стојалиште – од кое што настапува Антонио Мачадо (и сообразната критика) при „нивелирањето“ на својата критичка диоптрија, а во контекст на „релациите со Хајдегер“. Перцепцијата на истражуваната „блискост“ помеѓу Мачадо и Хајдегер би останала „ветва“ и со евидентна површност (колку и да е аналитичкиот пристап методолошки компатибилен и ефикасен), во секој случај инфериорна – наспроти надополнетиот конструкт, кога на таа иста релација ќе се приклучи и Ортега. Тогаш се добива еден вопотполнет, трипартитно аналитички достапен корелат, во кој што улогата на Ортега разоткрива мноштво значења и одредници во контекст на тематот – а преку испитувањето на егзистенцијализмот и релациите што можат да се претпостават помеѓу ова значајно движење и Хајдегер, Мачадо и Ортега -и- Гасет?!

Додека Мачадо се држел само до еден вид на учењето на Хајдегер – тегобноста, мачнината, Ортега веројатно уште пред Хајдегер философира за „автентичноста“, односно за „автентичниот живот“ (егзистенција). Во обид да се запази редоследот на интерпретацијата, би било конструктивно доследно најпрвин да се протолкува и образложи започнатата релација помеѓу Антонио Мачадо и Мартин Хајдегер: се работи за обид (аргументативно оскуден, бидејќи е заснован само врз една линија на „поврзаност“) да се поврзат – Хајдегеровиот творечки профил и оној на, неспорно брилијантниот шпански поет, Антонио Мачадо. Сепак, посочениот когнитивно-поетски фон во стиховите на Мачадо (од 1907 година), „тегобноста/тегобата“ (јансата) претставува и важен философски локус во координатниот систем и на Мартин Хајдегер – меѓутоа, ако се земе предвид методолошката темелност во разбирањето и толкувањето и операбилната исцрпност (во приодот и излагањата) на Хајдегер – ова „заедничко“ опојмување („означување“ би бил премногу банален, „рабациски“ израз во зададениот контекст) претставува недоволен, минорен аргумент во прилог на „тезата за блискост или претпоставено влијание“ помеѓу Мачадо и Хајдегер. Неспорно е дека „тегобноста“, јансата е присутна кај обајцата – кај Мачадо најповеќе со поетско значење (со тоа што на поетството не може да му се одземе философската суштост... во подлабока смисла или не, сеедно), додека кај Хајдегер јансата е само еден вектор, координата, *егзистенцијал* (иако мошне важен), во неговата исцрпна *егзистенцијална*

аналитика на бивствување-то. Тегобата најпрвин може да се сфати како сеопфатен психички фактор, состојба која не е пожелна, ниту пак може релевантно да се објасни (освен оние нејзини пројави поврзани со физиолошки, психички или социјални депресији или рефлексии), меѓутоа секојпат е присутна и воочлива и претставува ненадминлива и неменлива егзистенцијална присушност на човекот, и тоа попрво како егзистенцијалистички немир кај Мачадо (Sorge), наспроти вистинска тегобност (Angst) кај Хајдегер. Понатаму, треба да се забележи и дека „немирот“ најчесто прогресира во уште посериозен облик, се преобразува (метаморфозира) во Хајдегеровото *Angst* (тегоба). Исто така, според Мачадо, можат да се подвлечат определени врски помеѓу *егзистенцијализмот* и одредени, длабоко вкоренети и препознатливи жили, самосвојни на шпанскиот дух. Станува збор за оние белези кои што Антонио Мачадо ги идентификува како сообразни со Хајдегеријанскиот профил, предочувајќи го, притоа другото Хајдегерово стојалиште кое успеал да го „лоцира“, препознавајќи ја во тој „локус“ Хајдегеровата философија к а к о философија која му е упатена на самиот човек – и тоа попрво на „обичниот човек“, отколку на еден „студент на философија“. Овој аргумент на Мачадо изгледа премногу бегло за да претендира на соодветната релевантност и философското важење (кон кое стреми). Имено, Хајдегеровата парадигма на релацијата „човек“ – „свет“ подразбира *онтичко и онтолошко* значење: „онтичката“ смисла ги подразбира врските помеѓу бивствувачкото (суштествувачкото), поточно. разоткривањето на врските помеѓу „стварите“ (од страна на човекот како „тукабитие“), уште попрецизно – го подразбира разбирањето на светот како севкупност на прирачното и предрачното (не - светот како севкупност на физичките ствари и појави), додека „онтолошката“ смисла светот ја добива (за човекот) – кога човекот ќе „излезе“ од сферата на ката-дневието, од сферата на секојдневното практикување како постојано и секојдневно згрижување – постанувајќи егзистенција. Значи, „онтичката смисла“ не е во некаква метафизички визуирана, замислена целина (како исцелост на постоењето) супстанцијално фундирана, туку претпоставува мултилатерален мрежен конгломерат од врски и односи помеѓу бивствувачкоста (суштествувачкоста) како севкупност, а која Хајдегер ја подведува под поимот „орудија“. Или, „(о)нтички сфатениот свет може да се идентификува со целината од суштествувања, која што се состои од низа целисходности со кои се бивствува во секојдневието“ (Životić 1973: 85).⁴³

⁴³ Тука може да се појасни дека „бивствува“ (суштествува) ...во смисла на „бивствување“ – само

Онтолошката димензија на светот се разликува од „онтичката“ по тоа што има значење на *егзистенцијалите* (во контекст на *егзистенцијата*). Ова е доста комплексна проблематика и затоа се чини доволно да ги детерминираме поимите „*прирачност*“ и „*предрачност*“ – кои се поврзани со „инструменталното значење на светот“ и неговата расположивост за човекот. Имено, кога светот се толкува како „*прирачност*“ - тогаш тој претставува „реалност која што ни се открива во сферата на нашето секојдневно *згрижување* (Besorgen), во сферата на остварување на нашите секојдневни потреби. Кога светот го толкуваме како структура на „*предрачноста*“, тогаш го толкуваме со рационални поими и категории“ (Životić 1973: 85). Многу важно е да се забележи дека „Онтолошката смисла на световноста претставува егзистенцијална одредница на *бивствување* како конечна трансценденција. Таа смисла се разоткрива преку *стрепењето* (јансата) и *грижата* – во разбирањето на конечноста (временитоста) на на *бивствувањето*. Рационално-логичките поими се *explicita* на светот како целисходни орудии; егзистенцијалите се *explicita* на онтолошката смисла на светот“ (Životić 1973: 85). Линијата на врска (што ја открива Мачадо), сепак не е доволна за да може да се верификува неговото толкување за „блискост“ или „влијанија“ во кои се предпочува – Хајдегер. Таа аргументативна недоволност и бледост (покрај тоа што е за почит самиот обид на поетот) може да се увиди и од следната забелешка на Мачадо: „Оние кои не му се обраќаат на еден човек – говореше одлучно (Мачадо) низ устата на Хуан де Маирена – не му говорат на човекот; а оној кој што не му говори на човекот, не му говори никому“ (Де Торе 2001: 435).⁴⁴ Да се погледне сега Ортега и неговата „философска комуникација“ во аналитичката разгледба што е во тек, попрецизно кажано во сообразност со прашањето на егзистенцијализмот – би било методолошки неопходен и принципиелно конструктивен акт. Воопшто не е непознато дека Ортега, не само за време на првата деценија од изминатиот, 20. век (1900 - 1910 год.) престојувал во Германија – со цел да ги усовршува своите научни знаења и познанија, Ортега, а како што ќе забележи еден друг, исто така голем философ од тоа време, Ернесто Граси (Ernesto Grassi) – туку престојувал и кон крајот на третата деценија (од минатиот век),

човекот. Суштествувачки (бивствувачки) се сите ствари, појави...итн.,вклучувајќи го и човекот како нешто што е „суштествувачко“. Меѓутоа, единствено на човекот може да му се припише способноста за б и в с т у в а њ е ! Хајдегер го означува човекот со еден мошне сложен поим, поимот „*Dasine*“.

⁴⁴ Де Торе ова дополнително ќе го коментира со ставот дека - едно вакво, радикално фокусирање на *хуманизмот врз единката, поединецот* - практично е присутно во текот на сета, непипшана шпанска философија...и тоа уште од времето на Сенека.Ова генерализирање или лоцирање на мислата на Мачада во рамките на хронолошки долг временски период, само ја потврдува оценката за нејзината „бледост“(по прашањето на Хајдегер и влијанието), изложена во овој пасус.

во годините: 1929., 1930. и 1931. – кога честопати Граси, Ортега и Зубири (Xavier Zubiri) заедно и со одушевување ги следеле предавањата на Мартин Хајдегер (Grassi 1970: 10).

И додека за Хајдегер би можело да се каже дека го разбира приоритетот на *егзистенцијата* епистемолошки (поради тоа што смета дека процесот на познание на *Битие*-то мора да започне со анализа на анализа на *бивствување* - или со други зборови - со анализа на човекот)⁴⁵ – за Жан - Пол Сартр *егзистенцијата* претпоставува во прв план онтолошко осознавање, затоа што инсистира на фактот дека прво мора да биде зададена, да постои *егзистенцијата*, а само потоа *есенцијата* (само со својата реализација како првичност и нужност, *егзистенцијата* може да ја оствари својата суштина). Со оглед на исклучителната опширност и комплексност на ова подрачје, земајќи ги предвид и отворените можности за реплика, противречење (несогласување) со помал (или поголем) дел од критиката, како и самосвојните одговори на определена проблемска загатнатост – потребно е, во рамките на соодветна методолшка интервенција (конкретизирајќи, апстрахирајќи и практикувајќи го индуктивно-дедуктивниот пристап, пред се..) да се лоцираат само некои од клучните белези на *егзистенцијалистичката* визура, а кај мислителите што се обработуваат (вклучително и компаративно-аналитичките толкувања на нивните концепции). Сартр, на пример се разијдува со Хајдегер по многу прашања и проблемски апсолвирања на хоризонтот на *егзистенцијализмот*, а во тој контекст и по прашањето на автентичноста. Меѓутоа, само една забелешка – со еклатантна преференција – и забелешката за диферентноста помеѓу Хајдегер и Сартр добива своја непобивлива верификација: додека според Хајдегер (а се работи за прашањето на „автентичноста“) „единствено смртта обезбедува вистинско остварување на човековото суштество, затоа што само само во смртта човекот е самиот со себеси и единствено тогаш е свој“⁴⁶ (Golubović 1991: 27) – според Сартр, пак, смртта не и припаѓа на *онтолошката структура* на „суштеството - за - себе“, затоа што, како и раѓањето претставува прост факт. Со други зборови – според Сартр – во смртта не се реализира, не се остварува т.н. „најавтентична можност“, туку се случува токму

⁴⁵ Затоа што „човековата *егзистенција*“ го опфаќа „разбирањето на *Битие*“ како свој елемент, своја одредба – и тоа е особено истакнато или водечки императив кај доцниот Хајдегер, Хајдегер после „Пресвртот“.

⁴⁶ Во толкувањето на Хајдегер (дека „само во смртта човекот е сам со себеси и единствено во смртта тој е „свој““) треба да се истакне и неологизмот кој што Хајдегер го сковал во тој контекст, како „*Sein zum Tode*) ! Ова е веројатно еден од најзначајните поими кај Хајдегер, исклучително важен кај „доцниот“ (или „позен“) Хајдегер и може да се идентификува во контекст на неговото толкување на човекот како „Суштество за Смрт“ (или „кон Смртта“).

спротивното – се укинува било каква можност. Оваа проблематика (со оглед дека во неа Сартр речиси радикално му се противставува на Хајдегер) францускиот философ - егзистенцијалист ја објаснува маркантно, продлабочено и во обид за аргументативно - функционална доследност да го следи „противникот“ и нивото на кое што тој „ја разбира“ философската загатнатост на *автетичноста како егзистенцијал* (којшто, во случајот е најголемиот мислител на изминатиот, 20. век) и е „противник“ само во една метафоричка смисла. Од философските „пенетрации“ на Жан - Пол Сартр во проблемноста на смртта, би можел да се извлече заклучокот дека: смртта претставува апсурд и во потполност претпоставува алиенација, се работи за тотално „исклучување“ на *субјектот* во сите негови, досега познати и препознатливи облици на „егзистенцијалниот праксис“ – вклучувајќи ја тука реалноста и реалитетите, имагинацијата и фантазмите, односно фантазмогориите...сето „досега видено“ и „што би можело тоа да биде“ !? Мошне интересна и концизна е Сартровата забелешка за смртта, во која *смртта* тој ја идентификува како *триумф на Другиот* (над починатиот, упокоениот)!? И кај Сартр (како и кај Хајдегер) постои т.н. „доцна фаза“ – односно може да се говори за „позен Сартр“. И токму во својата доцна фаза, Сартр ќе изведе маркантно дистанцирање од одредени ставови до кои држел претходно, а тоа досега одредена радикална дистинкција кога ќе се спореди неговото подоцнежено дело *Критика на дијалектичкиот ум* – со неговото најобемно (кога веќе не е и најуспешно) дело, *Битие и ништоста*. Постојат, како што е веќе кажано, повеќе *промени на ставот* кај „доцниот“ Сартр, а како значајна за ова поглавје, ќе се подвлече Сартровата философска промена на хоризонтот на неговата претходна приклонетост кон марксизмот. Промената не се состои, поправо, во напуштање на марксистичките, во најголемиот дел полит-идеолошки позиции – станува збор за незадоволството на Сартр од она „мртво ткиво“ на марксизмот, кое и самото ги поприма одредниците на „култ“, на неменливост, на зададености кои што сè посилено претендираат на извесна „титуларност“ во сферата/подрачјето на поставеност, а Сартр стреми кон корекции на марксистичката философија, во одредени локуси и претпоставки. Во поширока смисла, се работи за т.н. „егзистенцијалистички марксизам“, во чии рамки соодветствува и критичко-философската визура на самиот Сартр, додека проблемот врз кој што ќе се фокусира разгледбата што следи - е проблемот со индивидуумот, односно индивидуалниот праксис. Попрецизно изложено, како што тоа е прикажано од проф. Голубовиќ (Zagorka Golubović) – додека марксизмот го истиснал моментот токму на тој, индивидуален праксис, губејќи го од видот неговото значење (сè повеќе),

егзистенцијалниот марксизам „настојува да ја види индивидуата во актот на доживување на сопственото отуѓување, кое што доаѓа од *материјата* и од *анонимноста на заедницата*“ (Golubović 1991: 39). Во таа насока настапува и Сартр, па така тој ќе ја изложи сопствената формулација на решение (на проблемот) велејќи дека „основата на отуѓувањето не лежи просто во различните облици на меѓучовечките односи, туку во фактот дека човечките односи се длабоко проникнати со оскудности, како и со стандардизирана материја во процесот на објективација, т.е. процесот на реификација *произлегува од серијализацијата*, преку која се изразува инертноста на материјата“ (Golubović 1991: 39). Сартр – особено во својата „позна“ фаза (во делото *Критика на дијалектичкиот разум*) – и придава големо значење на *општественоста*, и тоа „конститутивна моќ“ која реперкуира врз формирањето на индивидуата. Групата тој ја толкува како „почеток на човечноста“, како заедница во која се зачнува „човечувањето“, а со самото тоа тука лежи и *откритието на слободата*. Меѓутоа, тука треба да се земе предвид (сега според толкувањето на М. Постер на Сартр) – дека Сартр, настојувајќи да не „попадне“ во идеата на можност на востановување на некаква над - човечка сфера на *Битие*, на групата гледа како на „заедница“ која се темели врз *индивидуалните акции*. Отука не е тешко да се заклучи зошто Сартр не признава „посебна егзистенција“ на групата – која би се одвивала надвор од рамките на „индивидуалните акти“, дистингвирано од дејствијата на индивидуумот. Накусо, тоа е така затоа што групата *одново и одново се конституира и тоталитизира* (значи, процесот на конституирање на групата е непрекинат) – само по основ на *индивидуалниот динамизам, преку дејствијата на нејзините членови – како индивидуалитети*⁴⁷. За Ортега најзначајни одредници се оние кои потекнуваат од *профилот на индивидуата*, резултирајќи понатаму во *профилот на групата* : групата, според тоа, може да има карактер на „маса“ или пак на „елита“ и индикативно е тоа што првата има тренд на зголемување, додека втората е во опаѓање. Ортега го толкува „Јас“-то како самосвојна и неповторлива зададеност која се наоѓа во светот на

⁴⁷ Работите, меѓутоа повторно се усложнуваат – а јадрото на проблемот е во зголемувањето на моќта на групата, чиј растез (расеж на моќта) кореспондира со зголемените побарувања на групата (кога таа е во состојба на внатре-оцврстување, кога станува „група-во-фузија“) ...односно кога групата ќе започне со своите конструктивни дефинирања и ќе го наметне барањето за свој „онтолошки статус“ – како императив. Секако, тоа е императив упатен до многу пошироката заедница, кај која веќе постои и „супра“ и „супер“ структура. Со други зборови *институционализирано општество*. Тоа „општество“ (најчесто држава, но може да биде и *провинција* – во рамките на „држава“..итн.) како реакција на *барањето за „онтолошки статус“* – а за да не се дозволи распаѓање (практикување на било какви деструктивни варијанти) на групата, односно „од“ групата – се востановува најлошата првентивна, владеење на теророт! Практикувањето на овакво владеење најпрвин го реализира (на самите почетоци) материјата, а подоцна „се координира“и го превземаат институциите.

„конкретни околности“ (чие што одвивање непрекинато „тече“ во времето) – а значењето на тие околности (или „прилики“, кои за секоја индивидуа се *посебни* и *различни*) зависи од *одлуките* и *дејствијата* на субјектот, тие се исто така уникатни и различни меѓусебно како што, впрочем се и индивидуумите. Бидејќи околностите или „приликите“ својата зададеност ја имаат во *просторот* и *времето* (и тоа како „динамични“ и во непрекината променливост) – тие нужно имаат и своја историјска димензија. Следствено – што е исклучително важно, според Ортега – секја човечка индивидуа има *историја*. Потребно е, при иследувањето на Ортега две работи:

1. Да не се донесуваат пребрзи заклучоци и тој да се споредува паушално, површно или според одредниците на останатите философи кои само по ориентацијата укажуваат на „Јас“-то и „Свет“-от. На пример, додека кај Спиноза „светот“ е сè (како што во писмото до Хегел ќе забележи Шелинг), токму кај Шелинг постојат индиции (кои секако се индиции – само на прв поглед) да се појават „инсинуации“ за голема блискост со Ортега. Станува збор за Шелинговото толкување на Јас-то и Светот, кое што може да се детектира во одредени текстови, меѓутоа треба да се знае дека всушност се работи за неговото толкување на *Јас-то и светот - во рамките, или на хоризонтот на свеста*.

2. До погрешни заклучоци може да се дојде, до колку не се земе предвид дека Ортега е „постапен“ – но никако и „површен“, затоа е потребно тој да се чита темелно, односно „во широчина“. Ова е слично со впечатокот што владее во нашата средина за Ортега (вклучувајќи тука и сериозни философи) – дека неговиот опус „и не е така голем“. Тоа произлегува од специфичните околности кои оневозможиле на овој автор посериозно да му се пријде (што Ортега со полно право заслужува) и посериозно да се презентира (и преведе, во тој контекст) на нашиот публикум, односно да му се овозможи онаа рецепција која Хозе Ортега и Гасет ја заслужува. Овој исклучителен шпански философ има создадено ингениозен творечки опус и е еден од најплодните философски автори, меѓутоа сликата за него – барем на овие простори – е искривена и по ова прашање. За жал.

* * *

Заклучно, одделот за егзистенцијализмот и егзистенцијалистите кој е загатнат со *философската релација* помеѓу Хосе Ортега-и-Гасет и некои еминентни зачетници на егзистенцијализмот, резултира со сознанието дека – Ортега и Гасет не би можел во потполност да се идентификува како „егзистенцијалист“, меѓутоа, земајќи ги предвид неговите цели и целиња (особено неговите философски пенетрации во *човековата егзистенција* и, следствено на тоа, неговите *истражувачки резултати* – „автентичната“ и „неавтентичната“ егзистенција, на пример) може да се каже дека постојат реални индиции, според кои Ортега би можел принципиелно да се идентификува како *п р о т о е г з и с т е н ц и ј а л и с т* ! Со цел накусо да се операционализираат клучните забелешки и претпоставки од овој оддел и на тој начин да се воспотполни *философско-интелектуалниот* профил на ингениозниот шпански мислител, како и потребата да се зацврсти и појасни идентификационото проседе (во функција на *тематот на истражувањето*), се чини дека е методолошки целисходна обработката на овој пасус, чии што клучни сегменти заклучно се конципирани, односно изложени тука. Во таа смисла се и овие заклучни проценки и претпоставки.

Во времињата кога одговорите на религијата почнале да стануваат недоволни или недоречени, кога спласнува самодовербата на рационалистите од осумнаесеттиот век – а просветителството започнало да се повлекува, во философијата „се случува“ Хегел! Тој ќе биде бастионот на едно ново време, но пред сè – на една нова философија, градител на еден напреден идеен хоризонт на кој што, тој меѓу првите ќе расправа за проблемот на осаменоста..на предусловите за алиенација... на прашањата за тоа кои и какви влијанија го придвижуваат човекот кон врвот или кон дното на општествената хиерархија ?! Значаен прилог за разрешување на многуте прашања што го притискале тогашното современие (но чија актуелност продолжила да живее и да го п(р)обудува духот на философите, социолозите, психолозите... духот на интелектуалците, општо земено) може да се детектира и во рамките на планот на методиката (особено поглавјата за самоотуѓувањето и осаменоста во културата, во неговата „Феноменологија на духот“, а која е вистинско ремек-дело на умот – за умот). Но без да се потегнуваат сега поголеми дигресији, би било доволно да се забележи дека таквото решение на Хегел не ги апсолвирало сите прашања (што не би требало и да се очекува од еден философ) и во таа смисла е репрезентативен примерот на Киркегор или Ниче, на пример. Тие веќе го забележуваат општиот процес на нивелација и појава на масите, ја идентификуваат осаменоста на индивидуалната свест (како фундаментална

причина за појава на „човекот-маса“) и нејзината абсорпција во група, меѓутоа тука не треба да се заборави следната работа: дека станува збор за едно ново време (кое генерално ја иницира нивната критика), односно дека не станува збор за некаква „погрешна насока“ или „погрешки во философијата“ кај самиот Хегел. Напротив, тој е иницијаторот, оној што практично ги предизвикува новите размислувања. Од фундаменталната или онтолошка анализа на егзистенцијата, која што ја превзема еден друг, брилијантен философ – Мартин Хајдегер – настанува концепцијата на „неавтентичен човек“, „анонимен човек“ (das Man), кој е резултат на „неавтентичната егзистенција“. За неавтентичниот човек основен белег е неодговорноста, т.е. особината својата одговорност да ја префрла врз Другиот. Наместо да се соочи со прашањата за *смислата и одговорноста во животот*, тој се вкостува во тривијалностите и лесно се поведува по другите и се потчинува на нивните претпоставки, размисли, активности и планови така што е „лесен плен за секоја идеологија“. Нивелирајќи се околу себе, сето она што е вулгарното, тој го прави, го доживува – како јавно, па така интимноста постанува нешто што нему му е страшно, дури и неговиот најлут непријател, а светот го редуцира на една непосредна состојба во која што сите нешта се предметени. Тоа претпоставува ситуација која по своите белези многу брзо се претопува во алиенација, во оттуѓеност во чие што бездно неповратно пропаѓа „неавтентичниот“. Габриел Марсел - на пример - и Алфонс де Веленс сметале дека Хајдегеровата анализа на т.н. „неавтентичен човек“ е претерана во своите одредби, па потребува корективни ублажувања и конструктивни преозначувања. Мошне важно е да се забележи дека Хајдегеровиот песимизам, во одредени точки ги надминува останатите егзистенцијалисти (и протоегзистенцијалисти), а собено е интересно што меѓу нив се вбројува и Ниче..Имено, додека за Киркегор, Маркс, па дури и Ниче постои надеж, за Хајдегер не постои надеж кога е во прашање човекот. Аналитички интерпретирано, *егзистенцијалната конституција на човекот* е оној клучен фактор кој што, најчесто ја предизвикува неминовноста на човековиот пад, (според дел од критичките толкувања), иако би било доволно да се оди до квалификативот дека „Хајдегеровите ставови, можат – од одредена перспектива детектирани и идентификувани – да се одредат како песимистички“. Понатаму, една од конструктивните забелешки се темели врз фактот дека Ортега го читал и ценел Хајдегера, а антропологијата на Ортега-и-Гасет заснована исто така врз анализа на двојството „автентично“ и „неавтентично“ (како одредници на човековиот живот, или поточно: „егзистенцијали“) во својот истражувачки оптикум вјадрува уште еден, мошне важен аналитички пристап и детерминација на општеството

– неговата поделба на „маси“ и „одбрани малцинства“. Или кажано со малку изменета лексика – на „човекот-маса“ и „човекот-елита“.

1.5 Ортега-и-Гасет и концептот на човекот во етичко-естетски клуч

Денешното доба – накусо наречено „постдоба“, во суштина е именувано според германскиот поим што означува „пост - фактичност“, односно според англискиот поим што значи „пост-евидентност“. Така, попрецизното означување би требало да се изведува како „постфактично доба“ или „постевидентно доба“. Во таа насока треба да се истакне дека овие назив не се произволни или безобврзно зададени, ами дека своите корени ги имаат во промените што во планетарна смисла го имаат видоизменето профилот на светот на човекот – во идеолошка, аксиолошка...а пред сè и најпрво во техничко-технолошкиот и научен, по геометријска прогресија забрзан развој. Што се однесува до композитноста на сегашното општество, би било аналитички погрешно и етички некоректно кога на ова „contemporary society“ не би му биле признаени барем следните одредници: *императивот на (растечка) конкурентност*, а потоа и *растечката конкурентност - патем - да биде аргументирана од валидни параметри на м о к т а*, одхосно фактот дека - *нужноста од супериорност е и самата по себе видлива – во однос на останатите* (пред сè нему) *конкурентни општества*. Околностите, рамките во кои може да се лоцира тежишната точка кај современите општества не се радикално видоизменети во споредба со нивното минато – односно, теориските претпоставки начелно се препознатливи, исто како што е препознатлив и изворот на потенцијата (како нужност на сегашноста). Секако, со оглед на значително видоизменетата „супер“ и „супра“ структура (како најсимплифицирано, билатерално маркирање и репрезентирање на општеството), се менуваат (попрецизно - се усложнуваат) и полит-економските истражувања и толкувања на структурата која го детерминира денешното општество. Од друга страна би било и невалидно превидувањето (кое всушност е осмислено и испланирано) на воинствената конкурентност која владее во светот, која во изградените околности неможе ниту да се примири – а камоли во потполност да се превозмогне или супституира!?⁴⁸ Станува збор за нужни параметри и сили кои би било неразумно да се „отфрлат“ – бидејќи на

⁴⁸ Било какво „с у п с т и т у и р а њ е“ подразбира имплементација на нов начин на распределба, промени на идеолошкиот и политичкиот курс во целост – се подразбира еден сосема нов општествен систем во кој не може да се одмине ни прашањето на *отстапки во системот на сопственост, вреднување и владеење – како со д о б р а т а, така и со луѓето*.

нив се темели динамиката, опстојот и развојот на „денешнината“ (која во прв ред се „препознава“ како глобализација на денешното, т.н. п о с т - д о б а...) и кое што, во спротивно не би била оваква каква што е, а денешната визура на светот не би можела да се очува, да опстои? Проблемот е во незаобиколивата вистина, дека општествата би можело да се идентификуваат како напредни или силни – коресподентно со можта што ја поседуваат, моќта која воопшто не е само политичка ами се однесува и на сферата/системот на знаење кое тоа општество го „има“ во својата суперструктура („супраструктурата“, најопшто земено е резултат на основната, биполарна претстава, односно поделба на општеството на: „супраструктурата“ и „суперструктурата“ - и кажано со марксистичката лексика ја претставуваат „општествената база“ и „општествената надградба“). Оттука, може да се насети дека носечката компонента е, во согласност со пазарната конкуренција –императивот на побрз развој, на откривање нови технологии. Моќта⁴⁹ се префрла од воените академии – и започна да ги метастазира останатите општествени институции (така што дури и огнена надмоќ не врши работа, како изолирана од останатите општествени јазли : без оглед на „синтезата на моќта“) бидејќи „огнената надмоќ“ сега е само дел од воените технологии кои се’ повеќе се ослонуваат врз „нови знаења“, „поинакви вредности на почит и респект во општеството“, формирање на алијанси со видоизменети морални стандарди што доминираат, рапиден развој на био-технологиите и постапно засилување на, сеуште недоизградените одредници и непознатите опции на настапувачкото, „п о с т - д о б а“. Воените технологии моќеби се најелитното достигнување денес, види - Ги Дебор-овото (Guy Debord)⁵⁰ општество на спектакл.⁵¹

Каков би можел да биде тој, секако координиран простор во кој станува збор за естетиката? Една работа е сигурна: во допирна близина, би морале да присуствуваат и притоа да бидат „во контекст“ и Уметноста и Естетското, „естетското како неизбежно, што од друга страна укажува на блискоста помеѓу делото и *aisthesis*—от. Кога уметничкото дело е секундарно во споредба со „околностите“ (обата случаи се однесуваат на објективноста), тогаш мора да постои и субјективниот чинител на

⁴⁹ Проблематиката на моќта мошне ингениозно, но и мошне атрактивно (а при тоа оставајќи простор за само мал број на забелешки или можни корекции) – ја толкува Фуко (Michel Foucault), а потоа и Агамбен (Giorgio Agamben).

⁵⁰ Guy Debord . *Drustvo spektakla*, 2003, Beograd : A.Goljanin.

⁵¹ Guy Debord . *Society of the Spectacle*, 2002, New Yourk : Bureau of Public Secrets.

„уметничкото дело“, односно единствениот фактор што може да го репрезентира или практикува тоа „преку делото“. Субјектот е значи сега нужен мост преку кој што се концептуализираат објективните белези на „уметничкото дело“? А исто така не може да се заобиколи ни интересот за прашањето – како тоа уметноста се процесуирала во „културни практики“? Може ли воопшто да се говори за уметност денес, дали оваа состојба денес е конечна, така што и перспективата на ова прашање е неповолна по уметноста? Конечно, претендирајќи да не се оддалечуваме од хоризонтот на зацртаниот темат (како суперординиран по проблематиката на ова поглавје: етичко-естетскиот концепт во философијата на Ортега-и-Гасет), следи обид за репрезентација на споменатата проблематика – проследена со критички осврт.

Релацијата помеѓу „смислата на животот“ и „естетското доживување“ не започнува со Ортега и има повеќе претставници кои што, земајќи ја предвид автентичноста на секој од нив, не ја осмислуваат и претставуваат парадигмата „естетско-етичко“ на идентичен начин, а некои од нив дури ни на сличен начин!? Значајна одредница на овој пристап е и докажаната констатација дека врската помеѓу „смислата на животот“ и „естетското доживување“ е во фаза на постапно, но непрекинато опаѓање – или како што тоа ќе го искаже Перниола (Mario Perniola), дури „постои ризик таа врска да се прекине во рефлексите на Германецот Карл Јасперс (1883-1969) и Шпанецот Хозе Ортега -и- Гасет (1883- 1955)“ (Перниола 2005: 45). Таа тензија што се заканува да доведе „до прекин“, својата потенција ја носи (поточно, нејзиниот потенцијал е носен) од определбата кај обата наведени философи акцентот да го постават врз животот, врз самата егзистенција. Во таа смисла и за Јасперс и за Ортега токму животот е оној цврст носител на соодносот, на врската помеѓу „смислата на животот“ и „естетското доживување“ – па со оглед на тоа животот е носителот на потребите и захтевите кои што уметноста многу често не успева задоволително да ги реши. Земајќи ја предвид ситуацијата што е евидентна кај обата автори (и кај Јасперс, и кај Ортега), дека акцентот е поставен врз „смислата на животот“, која што, всушност има е т и ч к а д и м е н з и ј а – не може да изненади ниту фактот дека таа етичка димензија превагнува по однос на уметноста и нејзините параметри. За подобро да се разбере овој систем на односи, би било аналитички прикладно најпрвин да се детектира разликата (која сепак постои) помеѓу е т и ч к и т е к о н ц е п т и на Јасперс и на Ортега. Имено, додека етичкиот концепт кај Јасперс се движи во насока на т е о л о г и ј а т а, попримајќи одредени онто-теолошки т.е. религиозни ставови и толкувања –

кај Ортега централната поента има социо-политички тоналитет, односно се конотира една социо-политичка димензија во која егзистенцијалните параметри носат лаичка смисла и кореспондираат со „човекот маса“. Кај Јасперс пресудните рефлексии доаѓаат од Киркегор (Soren Kierkegaard), големиот дански мислител наречен уште и „дански Сократ“, кој што смета дека „етичката“ и „естетската“ форма се дистингвираат до алтернативност. Според него, *естетското* го карактеризира интензитетот на доживувањето (па во таа смисла кореспондира *истражувањето на она што влијае врз доживувањето*, откритијата на дејствија, обличја, норми..во тој контекст), додека *етичкото* го детерминираат во прв ред *изборот и одржливоста на избраното* (како *повторување, безотстапност*) – што се одлики на човекот (земајќи го предвид моралот на тоа време, библиските импликации... родовата привилегија на мажот, всушност), или попрецизно кажано – на мажот. Изборот на Јасперс при толкувањето на Ортега не е случаен, тој е методолошки прикладен и аналитички соодветен затоа што обата философи, покрај нивниата нагласена заинтересираност за *естетското* и *естетиката* – сепак ориентацијата ја фокусираат врз *етичкиот акт*, како вистински чинител и потписка во животот на човекот, во потрагата по одговор за проблемите на „смислата на животот“. Сличноста на Ортега произлегува од околноста што тој е ученик на Коен, а Коен ја трансформира кантијанската етика – како неокантовец – во „наука за чистото хотење“. Дека уметноста доживува длабока преобразба во 20. век и дека значително е променета нејзината положба и улога – свснати се обајцата, и Ортега и Гасет и Јасперс. Своите опсервации Јасперс ги конципира така што кај уметноста идентификува *дегенеративни процеси*, што значи дека Јасперсовите квалификативи за процесите и промените што ја зафаќаат уметноста, негативно се предзначени. Аргументацијата за своите негативни оценки, Јасперс ќе ја резимира преку следните образложенија: 1. дегенерацијата сообразува со процесот преку кој уметноста ја губи својата *автентичност* и *сериозност*; 2. претходните депресии доведуваат до преобразба на *кодот на уметноста* (поточно на деструирање на *кодот*) – што ќе ја спушти уметноста на ниво на *обична игра*. И Ортега го застапува речиси истото стојалиште: според него, уметноста се денивелирала речиси непосредно до *играта* и *спортот*, нешто што има двонасочна врска со „инфантилноста“ во која попаднал западниот свет. Со други зборови, Западот „подетинува, затоа што за многу кус период уметноста доспеала на „периферијата на животното искуство“, поради силната

девитализација⁵² што ја зафатила. Овој брз пад на уметноста е фрапантно брз и деструктивен, затоа што уметноста – ќе забележи Ортега – веќе на почетокот на 20. век содржи исклучително значење и рефлектира (особено поезијата и музиката) огромна важност за човекот и општеството – или за духот и душата (параметрите на културата, според Алфред Вебер).⁵³ Според Ортега, уметноста на почетокот на минатиот (20. век) рефлектира огромно значење, кое би можело да се конципира во следните две точки: 1. поради содржините со кои подржувала, надградувала, усовршувала... односно кои им ги посветувала (ангажирајќи се да се решат) мошне сериозните *егзистенцијални проблеми* на тоа време ; 2. поради *вредносните квалитетивни* – достоинството и возвишеното⁵⁴ кои таа уметност и тоа како ги поседувала, а со претходно наведените ангажмани уште посилно „ги подвлекла“ како свои иманенти, во случајот - *квалитети*. Кога се работи, конечно, за *играта* (кај Ортега повеќе станува збор за *спортот*), мошне индикативна е забелешката на Данко Грлиќ (Danko Grlić) кој ќе забележи во својата *Estetika III* дека е несомнено точна „констатацијата на Ortega y Gasset (1883-1955) дека спортот е спорт само тогаш кога се практикува играта“ (Grlić 1978: 61). Или искажано со зборовите на самиот Ортега: „Спортот е напор кој што човекот го прифаќа во потполна слобода и од чисто уживање, додека работењето претставува напор кој се извршува со оглед на очекуваниот резултат“ (Grlić 1978: 61). Тука е очигледна разликата помеѓу играта и работата, односно природата на трудот што се вложува во првиот и во вториот случај. Ако меѓутоа се земе предвид фактот дека *играта* („спортот“ според лексиката на Ортега, во случајов) има *естетска* - меѓутоа и *етичка* димензија, се потврдуваат забелешките на почетокот на овој пасус дека Ортега го поставува акцентот многу повеќе на *етичкото* отколку на *естетското*... дури и кога говори за *естетиката* и *естетското*, тој речиси редовно ја имплицира и *етиката*, не заборавајќи да го подвлече нејзиното *приоритетно значење*. И во естетиката Ортега останува доследен на своите философски ставови, а следниот пример ќе ја потврди принципиелната со која Ортега го практикува својот перспективизам, на

⁵² Процесот на „девитализација“ како декаденција *par excellence*, Ортега ја овековечува во својот прочуен памфлет – *Дехуманизација на уметноста* !

⁵³ Алфред Вебер, иако долго време запоставуван, конечно е поставен на местото на кое му припаѓа : рамо до рамо со брат му Макс Вебер, со Макс Шелер... Според него *културата* е област на духовниот и душевниот живот на човекот, негово доживување на светот и давање смисла на тоа доживување која што го добива својот израз во *религијата, уметноста и сличните акти или институционални активности*. (Veber 1987: 7).

⁵⁴ Возвишеното е мошне важна одредница на Естетиката и е во контекст со Уметноста, за тоа посебен и опфатен осврт дава македонскиот философ и естетичар Иван Џепароски, во своето дело *Естетика На Возвишеното* .

пример. Се работи за еден *перспективистичко-естетски став* – во книжевноста (ако може така да се каже), со оглед на позициите на Кроче (Benedetto Croce) и Ортега, кои најпрвин поаѓаат од толкувањето на „уметничкиот процес“, како *духовен, теоретски и интуитивно-изразен*. Поентата е во фактот дека Кроче непопустливо настојува научно да ја легитимизира тезата за *неповторливост на интуитивно-изразувачките факти*. Накусо, се инсистира на принципиелна неможност на преводот, затоа што „изразот е *species* кој што не може да функционира како *genus*“ (Grlić 1979: 135/136). Следствено, не може нешто што веќе има своја *естетска форма* да се сведе на друга *естетска форма* (Grlić 1979: 136). Ортега е дури и порадикален по однос на оваа проблематика – тој во своето дело *За човекот како утописко суштество*, не само што се заложува за стојалиштето на Кроче (дека е невозможно со преводот „да се пренесе“ и неговата *естетска димензија, односно вредност*), ами оди уште понатаму... Според Ортега е невозможно да се преведат *било какви говорни акти, односно разбирања*. Тоа е така, образложува Ортега (и тука во полна мера доаѓа до израз неговиот *перспективизам*) затоа што *под еден ист збор* – секој си ја замислува својата *конотација*, а која е *неповторлива*.⁵⁵ / Секако, тука не станува збор за разбирање на овие ставови – во рамките на некаков *лапидарен буквализам*, па да се мисли дека авторите говорат за „невозможно разбирање...или преведување“, станува збор за *неможност да се пренесе „вредносното тежиште“*, или *„естетската димензија и автентичност“*,...итн. / Од друга страна треба да се подвлече дека и *естетската архитектоника* (на Ортега) има *атомистички карактер*. Ортега го отфрла ставот дека е „се со сешто поврзано“, но исто така своетовидување никако не го толкува „како прифаќање на некаков хаос ..што на прв поглед и се наметнува, после перцепцијата на идеја која имплицира засебност и неповрзаност. Впрочем, поради тоа е потребно исцело да се исчитува философијата на Ортега, па дури и тогаш се неизбежни значителни потешкотии при неговото толкување, односно разбирање. Во својот спис *Есеј за естетиката во форма на пролог* (што всушност е во склоп на делото *Медитации за Кихот*), Ортега ќе истакне дека *уметноста, во суштина е ирационализација*, и дека таа постои на едно *поинакво рамниште, поинаков хоризонт* – од оној на кој е поставен и суштествува *животот!* Појаснувајќи ја понатаму оваа референца на Ортега, издржливо е да се каже дека само навидум уметноста – според Ортега – ја прави евидентна интимноста на животот (и интимното во животот), додека во реалноста статусот, позиционираноста на уметноста

⁵⁵ Ортега го истакнува *францускиот јазик* – како пример и во прилог на аргументацијата на својата теза за – *невозможноста на преведување* !

е забележително поинаква. Поставена и анализирана во рамките на реалноста уметноста егистира по рабовите на реалноста и движејќи се по граничната линија како *лимес на реалниот свет* – таа „одзема реалност од реалноста, заменувајќи ја со својата сетилна транспозиција“ (Перинола 2005: 47). Поинаку кажано, Ортега и Гасет уметноста ја толкува како дел од реалноста, меѓутоа дел кој што „самиот се наметнал со својата *гранична појавност*“, како таков бидува „проголтан од или во човековиот творечки локус“ за да и се „врати на реалноста видоизменето, односно во вид на *ентитет кој што е сетилно транспонентен (и транспониран, секако)*. Како да се одговори на парадоксот кај Ортега, парадоксот кој произлегува од *идентификацијата* (или идентификација, која можеби е само скалило во процесот - а не процесот исцело, во потрага по *карактерот на целисходноста* при противставеноста што лежи – при *сфаќањето на животот како работност, дејственост опфатена од случајности како околности* – во одбирот и уште повеќе, во *можностите*, концептот на животот да се операционализира– или „како *ексклузивен избор, или како еднозначна детерминација*“?) Значи, помеѓу овие две противставени позиции (во кои може да се најде, да биде - еден „субјект), при што во првиот случај *субјектот* настојува да ја задржи својата „отвореност“ (што е и „слобода“ во егзистенцијата,) која ја претпоставува непрекинатата можност на „слобода на изборот“, субјектот ја има моќта како право на „ексклузивен избор“ – а во вториот случај, субјектот е „под одредбите на *еднозначна детерминација*“, прашање е *каде е лоцирана целисходноста?* Во случајот кога субјектот е предзначен со „ексклузивитет на избор“ или „отвореност“, или во вториот случај, кога „субјектот е предзначен со *еднозначна детерминација*“, („околностите “ го „затвораат“ субјектот)? Се чини дека Ортега го ја преферира „отвореноста“... другата опција го канализира патот кон толпата, создавајќи го „човекот-маса“. Што доминира во претходно поставеното равенство, „естетскиот“ или „етичкиот“ *заеднички именител*? Примерот со Леонардо го усложнува решението, ако кај Леонардо (се мисли на Леонардо да Винчи, секако), покрај генијалниот живототворен активитет (или поточно би било – во рамките на генијалниот живототворен активитет) се иманентни и *фрагментарноста* и *недореченоста* - како што ќе оцени Јасперс - тогаш дали неговиот живот се одвива во „естетската“ или во „етичката“ димензија? Понекогаш и сосема обичните работи можат да збунат, сосема обичните прашања мораат да „апстинираат“ за одговор... но дали е баш така? Еве уште еден пример: и покрај тоа што во светот кружи митот за седумте (некаде и за осумте) светски чуда, во прочуените *Соломонови приказни* се истакнуваат *три еклатантни*

светски чуда и – едно *неразбирање*. Премудриот Соломон вели: „Три работи ми се чудесни, а четвртата не ја разбираам: патот на орелот во небото, патот на змијата по карпата, патот на бродот среде море; и патот на мажот кон девојката“ (Pić 1979: 114). Одговорот кој што за царот Соломон претставувал загатка, денес му е јасен речиси на секој средношколец со просечно воспитание и просечно образование и едукација, тајната е во тоа што нема друга тајна освен „времето“. Но во случајов се работи за „културна“, односно „цивилизацијска“ временска дистанца па проблемите што во ситуацијата на „самозапрашаност и исчудување“ во која се нашол царот Соломон биле, неспорно, проникнати и со чувството на *илузија*. А „илузијата“ има параметри кои се и тоа како поврзани со уметникот и уметноста – исклучително е во таа смисла делото на Артур Кестлер (Arthur Koestler), дело во кое Кестлер ја анализира илузијата методолошки прецизно, креативно новаторски и научно плодно и валидно, во сферата на нејзината *моќ*, *вредносни одредници* и *динамиката на движење* (Koestler 1969: 300-310). Говорејќи за *илузијата*, Ортега неа ќе и ја припише – на науката, меѓутоа земајќи го предвид неговото конструктивно-опсежно и креативно-комплексно философско образложување/експлицирање, тоа – освен строежот на сферите што и припаѓаат на општествената суперструктура (вклучително и уметноста) – нема да биде предмет на натамошното излагање. Битно е да се истакне дека, според Хосе Ортега науката, философијата, религијата и уметноста имаат иста улога како и поезијата, односно поетските дела и тоа се еден вид одбрамбени механизми на човекот, насочени против испроблематизираната и трауматизирана стварност на денешницата. А проблемот го потсилува и фактот што дури и овие „одбрамбени сфери“ започнале да опаѓаат, да ја губат својата општествена моќ поради дехуманизацијата, која, предизвикана од техничко-технолошкиот рапиден развој рефлектирала врз деструктивните процеси што ги зафатиле сите сфери на „надградбата“, вклучувајќи ја тука и уметноста. По тој повод Ортега ќе го напише својот брилијантен есеј *Дехуманизација на уметноста*.

Интересно и значајно е, на крајот од овој оддел да се истакне дека Јасперс и Ортега се многу блиски и на полето на толкување на философијата, според универзалниот философски оптикум преку кој го лоцираат современиот философски живот и ја претпоставуваат перспективата на философијата, општо земено. И на Ортега и на Јасперс им е во потполност страна идејата за некаков „крај на философијата“, помислата и претпоставката за нејзино надминување и укинување – како што е тоа случајот кај Маркс или Хајдегер, или пак кај Фукујама (Francis Fukuyama) со тоа што

последниот ги ревидира своите ставови по прашањето за „крајот“. Ставот на Ортега по прашањето за суштоста на философијата - земајќи ја предвид основната методолошка претпоставеност на тематот - не е експлицирано во посебен оддел, меѓутоа може да се сретне во рамките на првата глава, пред сè, но и во одредени дескрипции и понатаму...Што се однесува до претходните експликации и толкувања на „етичко-естетската“ концептуализација на уметноста што ја претпоставува славниот шпански мислител Josè Ortega y Gasset, заклучно може да се подвлече неговиот акцент на *етичката димензија*, да се нагласи неговата философска далекувидост по прашањето на *опаѓањето и дехуманизацијата на уметноста*, неговото предвидување на настапот на *квази-уметничките новотариш*, на надоаѓањето на *креативниот стерилитет* кај сè побројниот „човек-маса“, итн. Како витални за оваа проблематика, потребно е да се забележат прашањата што ги упатува философот: *Дали мноштвото (толпата) кое со своето присуство, практично соучествува во продукцијата на „сурогт-делата“-сеушите би можело да се нарече „публика“?* Ставот на Ортега по одговорот на ова прашање е јасен – тој децидно вели дека „кога секој еден кој што *не-ужива во не-делата* (квази-делата, з.а.) *се здобива со статусот на член на публиката, тогаш уметничката публика исчезнува*“ (Petrović 2016: 395). Ортега ќе го постави исто така важното прашање: „Ако се прифати постоење на *уметност без дело*, во која е најважно однесувањето на *квази-уметникот* и присуството на *квази-публиката*, мора ли да се прифати и *естетиката на квази-уметноста*? Дали со фокусирање на безначајноста на *концептуалната уметност* естетиката ќе постане бесмислена?“ (Petrović 2016: 395) .

Покрај Ортега и Гасет, евидентен е значителен број на философи, естетичари, теоретичари на уметноста, социолози и др. според кои сметаат дека „човекот-маса“ нема доволно *потребни сознајби, капацитет и др.способности според кои би можел „да ги проценува доследно уметничките дела“*, па во тој контекст и *уметничката публика* - не може да произлезе од *масите*. Во сообразност со претходните белези, координати и *опаѓање на уметноста* - како *уметност*, се појавуваат нови културни форми - најчесто именувани како „културни практики“ и феноменот на „кич-културата“, кој што, истиснувајќи ја *уметноста и нејзините координати* - го превзема пазарот и постанува доминантен „културен производ“. Токму „кичот“ денес ја добива верификацијата на „титулар на тезгите за културни производи“, постанувајќи значаен инвентар кој што е носител на профит и со тоа е „аминуван“ како „специфична вредност“ (каде, она „специфична“ може да се чита и како „не“) на пазарот на современиот човек. Уметничките дела се потврдуваат редовно за време на нивното

постоење (преку респектот на реципиентите - или „публиката, која е *уметничка*“), што не е случај со не-уметничките културни практики, каде што доминира - „кич - продукцијата“. Улогата на Ортега и Гасет во предвидувањето, толкувањето и критиката на сите овие феномени поврзани со уметноста е исклучително прецизна во претскажувањето и зачудувачки точна во *философско-критичките* опсервации и толкувања, со тоа што Ортега речиси никогаш не пропушта тие феномени да ги контекстуира во нивната меѓузависност, со социумот во кој што се случуваат и , неретко дејствуваат како *mein-stream*.

II. КРИЗАТА НА МОДЕРНАТА И ПРОЕКТОТ НА ОРТЕГА ЗА НЕЈЗИНО НАДМИНУВАЊЕ: КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈА НА РАЦИОВИТАЛИЗМОТ И НА ПЕРСПЕКТИВИЗМОТ

Со оглед на потребите, а особено со оглед на специфичностите како неодминлива суштественост на натамошното излагање, мислам дека е пригодно најпрвин да ја поставиме релацијата *елита–маса* (како нужна опозиција на предходно споменатите ентитети). Опозицијата *елита–маса* егзистира според сваќањето дека *целото општество е хијерархизирано*, односно дека строго егалитарното општество претставува *емпириска невозможност*. Тоа значи дека во целокупното општествено, помалку или повеќе *организирано* групирање, *некои личности имаат повеќе власт отколку други*, без оглед на што таа власт се темели, и какви и да се облиците на нејзиното извршување. Таа вистина била вкоренета долго време во искуството на традиционалните општества. Фредерик Ле Пле (Frederic Le Play) очигледно го слави минатото пишувајќи дека:

“(...) во секое напредно општество секој ги почитува своите обврски на послушност кои човечкиот род ги востановил преку обичаи. Синот го слуша таткото, жената мажот, слугата господарот, работникот газдата, војникот офицерот, граѓанинот цивилната власт; сите всушност му се подредуваат на она што е пропишано со божјиот закон. Правилата за послушност, востановени со закон или со обичај, во потполност го обврзуваат подредениот, дури и тогаш кога надредениот не го исполнува сето она што е должен (да го исполни, л.3); непослушноста се казнува – за било каков случај да станува збор.”⁵⁶

И покрај заложбите на конзервативните, религиозни општествени сили денес повторно да го „запишат“ човекот – внатре во парадигмата на „природното право“, поимот на **хуманото е**, под двојниот притисок на **глобалните економски интереси** и **современите научно-техички достигнувања** многу поширок и поопфатен. Ситуацијата не е нималку сјајна ако се земе предвид дека после: **постмодерните**,

⁵⁶ Frederic Le Play: *Euvres*, tome II, La reforme de la societe; Le travail, Paris, Editions d'histoire et d'art, 1941, str. 24.

постиндустријските, постколонијалните, посткомунистичките – па дури и *постфеминистичките* „состојби“ – станува се поочигледно дека светот зачекорил во еден *постхуман метеж*.⁵⁷ Во времето на просветителството под поимот „човекот“ и општеството се истакнувале и мислеле „картезијанскиот субјект на *cogito-mo*, потоа „кантовската заедница на разумни суштества, или во социолошката лексика се истакнувале граѓанинот како *субјект*, кој што има, го поседува правото, кој што е сопственик на имот(и)...итн.“ (Wolfe 2010a: 15- 56). Значајно е да се забележи и дека денес стануваат сè почести и позначајни дебатите на кои се расправа, поточно – се преиспитуваат можностите за „доградба на човекот“. Од каде сега тоа? Секако дека одговорот им е на мнзина јасен - во контемпорарната и доминантна култура се водат дебати кои се протегаат од строго работни дискусии за роботиката, протетичките технологии, неврологијата и биогенетскиот капитал – па се до матните *new age* визии на трансхуманизмот и технотрансцендентноста! Како и да е, односот спрема постхуманото има две оции, радикално противставено предзначени: тоа во академските кругови и култура или се слави како *нова граница на критичката и културалната теорија* – или пак се негира, отфрла и избегнува како *последно во низата на иритантни „пост“ помодни хирови*. Како и да се нарекува сегашното доба, неодминлив е фактот дека *Модерната* одамна ги одживеала своите „последни дни“, така што секоја „одбрана“ е бесмислена и без резултат.

⁵⁷ Овој поим, оригинално се испишува/ исчитува како *posthuman predicament*, синтазма која сè почесто се среќава во говорот и литературата и ја означува состојбата во којашто „ние“ се наоѓаме (а би било соодветно да се каже и дека „сме затекнати“ во „глобализираното и технолошки посредувано општество“ на современиот капитализам. Суштински, поимот *posthuman predicament* е сообразен со поимот *posthuman condition* (вториот поим е кованица на *Лиотар*).

2.1 Изворните толкувања на елитите и масите

Елитизмот настанал од критиките на егалитарните идеи како што се демократијата и социјализмот. Според оваа доктрина, владеењето на елитите е неизбежна и пожелна карактеристика на општествениот живот, или пак, е факт што означува една жална состојба. Класичните елитисти меѓу кои најзначајни се Вилфредо Парето, Гаetano Моска и Роберт Михелс – *го застапувале првото стојалиште*. Според нив демократијата не била ништо повеќе од *глупава илузија*, затоа што политичката моќ секогаш ја поседува привилегираното малцинство: *елитата*. На пример, во делото *Владеечката класа*, Моска тврдел дека во сите општества постојат две класи на луѓе – класата што владее и класата со која се владее. Според него ресурсите, односно средствата кои се неопходни за владеење, секојпат се *нерамномерно распоредени*, а освен тоа малцинството (кое патем е единствено) - и во парламентарната демократија секогаш ќе биде во состојба да ги *манипулира и да ги контролира масите*.

Парето тврдел дека квалитетите кои што се потребни за да се владее, се оние кои што го означуваат *едниот од двата психолошки типа*:

а. *Лисици* т.е. оние кои владеат со помош на лукавство и способни се да манипулираат со одобрувањата на масите; и

б. *Лавови* кои вообичаено владеат со присилба и насилство.

Михелс пак развил алтернативна низа од аргументи кои што се засновани *врз тенденцијата* во сите организации (колку и да изгледале тие организации демократски), дека моќта се концентрира во *малечка група на доминантни личности* кои се во состојба да влијаат врз донесувањето на одлуки – а никако во рацете на *обичните, апатични членови*. Оваа појава тој ја нарекол *железен закон на олигархијата*. Ваквото сваќање на бирократската моќ подоцна го развил Џејмс Бернам, кој што во неговото многу значајно дело *Менаџерска револуција* (1941 год.) тврдел дека, заради техничкото и научното знаење и административните способности кои ги поседува, класата на менаџери владее во сите индустриски општества – и капиталистички и социјалистички.

Од современите теоретичари ќе го истакнеме најпрвин Рајт Милс, чиј што приказ на структурната моќ во САД имал значајно влијание. Наспроти плуралистичкото сваќање на широката демократска распределба на моќта, тој во *Елитата на моќта* (1956 год.) ги прикажува САД како држава со која владее мрежа на водечки групи. Според него, таа *елита на моќта* ја сочинува триумвиратот на крупниот бизнис (особено индустриите насочени кон сферата на одбрана), потоа американската војска и конечно – политичките формации кои концентрично се поставени и ближат кон претседателот. Заснована врз *економската моќ, бирократската контрола и можноста за пристап до највисоките нивоа на извршната власт*, *елитата на моќта* е во состојба да влијае врз клучните историски одлуки, особено во сферата на одбраната и надворешната политика, како и на стратешката економска политика. Моделот на *елитата на моќта* подразбира дека либералната демократија во САД - во голема мера е измама. Изборните притисоци воглавно ги неутрализираат средните нивоа на власт (Конгресот, Владите на државите, итн.), па групите од типот на организирано работништво, или од типот на малите претпријатија или лобистите на потрошувачите – реално се во можност да влијаат само врз маргините на политичкиот процес. Дури и уште повеќе, елитистите тврдат дека емпириските истражувања ги потврдуваат заклучоците на плуралистите само затоа што некои (во тој период – Дал и останатите) го запоставиле значењето на недонесување на одлуки како показател на моќта.⁵⁸

Меѓутоа, некои елитистички теоретичари тврдат дека владеењето на елитата е во согласност со демократската одговорност. Додека моделот на *елитата на моќта* ја претставува елитата како *единствено тело* кое го поврзуваат заеднички интереси, *компетитивниот елитизам* (понекогаш се нарекува и демократски) го нагласува значењето на ривалството, конкурентската борба помеѓу елитите. Поинаку кажано, имаме поделба на елитата која ја сочинуваат водечките личности на спротивставените групи и интереси. Ова стојалиште обично се доведува во врска со реалистичкиот модел на демократија, кој што Јозеф Шумпетер го има прикажано во својата книга *Капитализам, социјализам и демократија*. Електоратот (избирачкото тело) може да одлучи која елита ќе владее, но не е во состојба да ја промени околноста дека власта секојпат е во рацете на некоја елита. Овој модел на компетитивен елитизам, Ентони

⁵⁸ Се мисли на Роберт Дал и неговата книга *Кој владее? Демократијата и моќта во американскиот град* (1961 год.).

Даунс, (1957 год.) го развил во економска теорија на демократијата. Всушност, изборното натпреварување доведува до создавање на *политички пазар* на кој политичарите се однесуваат како *претприемачи свртени кон превземање на власта* - а гласачите како *потрошувачи кои што гласаат за онаа партија чија што политика најдобро ги одразува нивните стремежи*. Даунс тврдел дека системот на слободни и натпреварувачки избори обезбедува демократско владеење, со тоа што власта и ја доделува на онаа партија чија што: *филозофија, вредности и политика* се најблиски до стремежите на најголемиот дел од гласачите. Како што рекол Шумпетер – демократијата е владеење на политичарите.

Масовно општество (mass society) терминологски често се употребува – пред сè во контемпорарна смисла – да се означи оној вид општество што е истовремено големо во однос на своето население, и прилично лабаво и аморфно во својата општествена структура, политика и економија. Во идеалниот вид масовно општество, индивидуализмот е широк во моралот, хедонизмот го одредува потрошувачкото однесување, а општите либерални сваќања преовладуваат над семејството, соседството, црквата и училиштето. Во стереотипните масовни општества (за кои говорат на пр. Шпенглер, Хана Арент и многу други), масите се гледаат како плодно место за деспотизам. Наведено е што ним им е иманентно; со својата лабавост, својата атомизизирана - наместо органска природа, масовното општество се смета не само за поттик за создавање на централна власт, делумно заради ендемската потрага по политичката заедница – туку и како *идеален вид општество* за целите и желбите на тоталитарните водачи, (што е примарна причина заради која тие го поттикнуваат неговиот растеж). Главно, масовното општество се гледа како многу веројатна последица на индустријализмот и демократијата. Според длабокоумните промислувачи, како на пример Бург, Боналд, Хегел, Колриџ, Токвил и други, двете револуции (се мисли на Француската револуција и Индустриската револуција) довеле до ерозија и деструкција на старите врски на сродство, каста, црква, гилда, село или град. Практично доаѓа до темелни промени. На пример, Бург ја воочува дезинтеграцијата на традиционалното (под влијание на новата, револуционерна, популарна власт), и создавањето на масите како последователност на таквите случувања, т.е. констатира – во врска со масите – *неопштествен, неграѓански, неповрзан хаос на елементарните принципи*.

Во текот на деветнаесеттиот век започнува да се наслушнува чекорот на масите, започнува да се насетува *времето на масите* што надоаѓаат, а во паралела и чувството на страв што ја следи оваа појава. Јасни рефлексии и креативен и читлив израз на овие стравови даваат, пред сè Киркегор, Токвил, Буркхарт и Ниче, толкувајќи го на еклатантен начин ваквото време, коешто настапува – кажано во ортегијански контекст – како директен резултат на демократијата и нејзиното промовирање и залагање за мнозинството. Заложбите за поредок во кој што ќе владеат масите, ќе предизвикаат посебна ерозијата на светите, обединувачки верувања, додека крајниот и сеопфатен резултат на оваа дисперзивна тенденција во општеството – процес кој што ја доби интелектуалната, духовната (а во најголем дел и идео-политичката) поддршка на речиси сите философи на масовното општество – беше појавата на нова форма на апсолутна власт без преседан: власт што е истовремено и резултат на масовното општество и единствено средство за неговото управување. Според Шпенглер (Oswald Spengler) иднината на Западното општество треба да се идентификува преку масите и кајзеризмот. Ортега-и-Гасет (во своето епохално дело *Бунтот на масите*) во 1929 година го протолкувал и експлицирал не само масовното општество, туку мошне аналитички го лоцирал и масовниот човек, (*човекот-маса*), како човечко суштество произведено од културната дезинтеграција и општествениот атомизам, и на тој начин и во тие услови, *претворено во природен плен на тоталитарните деспоти*. Значајно е дека масовното општество во својата суштина претставува една илузија, фантазмогорична обвивка на тоталитаризмот.⁵⁹

Конечно, тука се претпоставува дека уште долго време терминот *масовно општество* нема да ги надмине своите, не само непријатни конотации, туку ниту својот потполно негативен предзнак.

2.2 Философската визура на политичко-психолошката парадигма

Во ова поглавје, истражувачката преокупација ќе се задржи на проблемноста на *политичката психологија* и *политичката антропологија*, научни дисциплини чии што

⁵⁹ Оваа позиција Хана Аренд ја експлицира во својата грандиозна студија за рускиот и германскиот тоталитаризам: *Почетоци на тоталитаризмот* (*The origins of Totalitarianism*, 1951.).

фронтален развој и настап во последниве децении се повеќе ја актуелизира нивната позиција и нивното значење, во рамките на општествено-политичките и хуманистичките науки. Нивното значење/важење станува сè понагласено, особено во сферата на *политичката психологија*. Поразителните последици за човековата слобода кои што во минатиот дваесетти век беа предизвикани од авторитарните и тоталитарни режими - од една, и недоволниот познаен потенцијал на општествено политичките науки целовито да го објаснат постанокот на овие режими – од друга страна, довеле до потсилено интересирање за психолошките претпоставки на политичките појави. Така, во центарот на вниманието се фокусираат односите на моќта и индивидуите (субјектите) – а исто така и обидите да се објасни суштината на она што ги одредува психолошките причини во политичките дејности и партиципирања во политичката живеачка. Во таа смисла, значајно е да ја нотифицираме *конзервативната политичка психологија* кон крајот на деветнаесеттиот век (мислиме на делото на Ле Бон: *Психологија на масите* од 1885 год.), при што е евидентно острото реагирање на процесите на демократизација во општеството (бидејќи во тие процеси биле воочени причините за засилена и рационалност и непресметливост при донесувањето на политичките одлуки). Изедначувајќи ја демократизацијата со масификацијата, овој правец во политичката психологија го завзел стојалиштето дека на граѓанинот од масата му недостасуваат нужните сознајби да донесе добро одмерен политички суд, а кој всушност е предуслов за исправна политика. И Фројд (S. Freud) во почетокот на дваесеттите години (на дваесеттиот век) ја истакнувал ирационалноста на масата и нејзината потреба да биде водена – бидејќи со транспозицијата на функцијата на *Над – Јасто* врз водач, тој (водачот) постанува главна раководечка инстанца на масата.

Клучните прашања на политичката психологија постанале прашања за политичката социјализација и манипулација. Напоредно со истражувањата на релацијата *маса-водач*, во прв план експандирале повеќе проблеми помеѓу кои, покрај комплексната проблематологија на масите, и проблемите на елитите (елитата). Така психолошките објаснувања на политичките феномени станале неодминлив чинител на познајните можности на современата политикологија.

Како што може да се заклучи, најголемиот број на критичари на тоталитаризмот, согласен е според барем два битни белези на овој феномен:

1. Дека тоталитарните системи *го укинуваат принципот на поделба на власта* и го воспоставуваат принципот *на единство на власта*, така што, спротивно на либералниот систем и традиција, не е повеќе возможно еден облик на власт - да го контролира и стопира другиот (на пр. законодавството – управата, а судството – обата облици); и
2. Дека на тоталитарните системи им е својствено постоење на тоталитарни движења (и на нив соодветни идеологии и партии);

Во повеќе наврати покажавме дека современата теорија на либералната демократија и (на неа) иманентната критика на тоталитаризмот, е поткрепена и со *традиционалната критика на масите* и масовното движење (кои уште одамна, како родоначелници на оваа проблематика, ја подготвиле Le Bon, Ortega y Gasset, J. Burhart, T. S. Eliot и E. L. Ederer), а која пак се потпира врз критиката на демократијата, развивана од А. Токвил, Џ. С. Мил, М. Вебер и Р. Михелс⁶⁰ (Tadić 1988: 385).

⁶⁰ Во овој контекст е значаен прилогот на Љубомир Тадиќ за демократијата, демократијата, инаку, според Ортега е најлош облик на владеење во општеството.. Ljubomir Tadić: *Nauka o politici*, Rad, Beograd, 1988, str. 385.

III. ОРТЕГИЈАНСКИТЕ ПРЕТПОСТАВКИ НА ЧОВЕКОТ-МАСА *versus* МАСИФИКАЦИЈАТА ВО ДОБАТА НА ТРАНСХУМАНИЗМОТ И ПОСТХУМАНИЗМОТ

3.1 Конвивацијата како првичен општествен белег, хомогеноста и историскиот разум

Ортега на исклучителен начин го дијагностицирал трупањето на масите како општествен чинител во пораст, запознавајќи не најпрвин со своите согледби на општествената анатомија и нејзините круцијални точки. Една од нив е конвивацијата. Поаѓајќи од конвивацијата како општествен *punctum saliens*, како поодна точка од која што дури понатаму се формираат сите други општествени механизми, и инсистирајќи на диференцирање на *историскиот* од *чисто географскиот* поим на општествената просторна, физичка детерминираност (која е ограничена во споредба со првата) – Хосе Ортега-и-Гасет не е само предвесник, туку е и класик на стојалиштето за обединета унија на Европа.

Со други зборови, на народите не им било невообичаено да суштествуваат со другите народи. А тој живот со другите - конвивенцијата - претпоставувал дури и во состојби на војна, наместо конечно истребување на непријателот – пренагласките да бидат врз еден натпреварувачки дух најповеќе во смисла на престиж, докажување. При тоа најмалку било важно на историскиот простор да му соодветствува физичкиот простор, географски именуван како Европа. Значи, историскиот простор се мери според дострелот на една трајна и делотворна конвивенција. Тоа е општествен простор и оттука може да заклучиме дека конвивенцијата и општеството се подеднакво вредни поими, термини со исто важење. Од самиот факт за конвивенција по автоматизам постанува општеството. Конвивенцијата ги лачи од себе обичаите, навиките, јазикот, правото, јавната власт.

Од сето ова, според Ортега, една од најголемите заблуди на т.н. модерна мисла е да се побрка поимот на општеството со поимот на здружување (кое што му е речиси наполно спротивно). Општеството не се создава по пат на спогодби врз база на волјата, туку се случува токму спротивното: секоја спогодба по основа на волја претпоставува

дека општеството веќе постои, дека луѓето во него живеат заедно, па спогодбата може да се однесува само на некои допрецизирања на овој или оној облик на конвivenција, во веќе постоечкото општество.

Хомогеноста може да биде лоша или добра, плодна и пожелна. Хомогеноста е добра од аспектот дека Европа не е неподвижно нешто, туку рамнотежа. А рамнотежата, вклучително и рамнотежата на власта, е стварност која што суштински се темели врз постоењето на плуралитети (плуралитетите подразбираат состојба на динамика). Со исчезнување на мноштвото плуралитети исчезнува и динамичното единство. Тоа мноштво од европски облици кое што без престанок цути од коренот на своето темелно единство, враќајќи се повторно во него (и на тој начин одржувајќи го), е најголемото богатство на Западот.

Но, по целиот континент започнала да доминира една друга форма на хомогеност која се заканува сосема да го проголта тоа богатство. Насекаде започнала инвазијата на новиот вид на човек, набрзина создаден. Тоа е *човекот-маса*.

Следната значајна забелешка се однесува на односот на Ортега кон историјата и неговото толкување на т.н. *историски разум*. Ортега смета револуциите се осудени на неуспех. Во неговата критика за пример ја дава Француската револуција. Имено, во револуциите *апстракциите* тежнеат да се подигнат против она што е конкретно. Токму заради тоа револуциите во својата суштина носат безисклучен неуспех. Проблемите на луѓето не се апстрактни. Бидејќи се историски, тие се исклучиво конкретни проблеми. И со нив, како со проблем, може да оперира само *историскиот разум*. Историскиот разум ја открива празнотијата на секоја општествена револуција, на секој обид општеството да се промени со брз преврат. Разликата помеѓу историјата на човештвото и природната историја се темели врз фактот дека историјата на човештвото никогаш не може да започне одново. Човекот никогаш не е оној првиот човек: тој го започнува својот живот од една определена височина која што ја досегнал со натрупување на минатото. Затоа и Ниче го определува над-човекот како суштество *со најдолго помнење*.

Од средината на 19-тиот век се забележува една специфична појава или по прво може да се каже една општествена специфичност, поврзана со животот на европеецот: приватното суштествување, осамено или скриено, недостапно на јавноста, светот, околината, станува гибелно тешко. Под влијание на осаменоста човекот најчесто ја

конституирал и промислувал својата лична перспектива, своите судбоносни чинители и одредници – но на сето тоа наеднаш му се спротивставила една чудна појава. Апстрактното божество на колективитетот повторно започнало да ја спроведува својата тиранија предизвикувајќи пустош во Европа. Корените на тој антииндивидуален бес веројатно потекнуваат од фактот дека масите длабоко во себе чувствувале беспомошност и страв пред судбината. На едно место Ниче запишал дека примитивните општества, беспомошни под притисокот и несреќата на животот - секој оригинален, индивидуален, личен акт го прогласувале за злосторство, а човекот кој што би се осмелил својот живот да го мине во самотија, го прогласувале за злосторник. Однесувањето морало наполно да биде во согласност со општоприфатените правила.

Ортега забележал дека во негово време мноштвото повторно чезнее за стадото. И со жар сакаат да газат низ животот, збиени густо, по колективна патека, руно до руно, со наведната глава. Заради тоа многу европски народи талкале во потрага по овчарот и по неговиот овчарски пес.⁶¹

Во согласност со метафизиката на Ортега-и-Гасет, попрецизно во согласност со неговото рациовиталистичко учење, би требало да забележиме неколку поенти:

а. Математичкиот и физичкиот рационализам се бават со апстрактното, додека историскиот разум оперира со конкретното. Луѓето ги надминуваат животните проблеми преку културните форми. Науката, филозофијата, религијата и уметноста, имаат еднаква функција како и поетските дела – тоа се човечки творби насочени против проблематичната стварност. Кога ќе се спореди со стварноста, науката не е ништо повеќе од фантазмогорија. Човекот, според тоа, нема ништо толку суштествено колку што е тоа историјата. Таквата состојба му наложува да го досегне животниот ум. Тоа е императив. Ова истото е релевантно и за општеството.

б. Според Ортега формирањето на знаење како императив на животот е една од најзначајните, суштински работи. Заради тоа, животот претставува суштинска стварност. Суштинската стварност е редовното самоостварување кое што непрекинато трага по својата изворност. Зошто се создава, настанува, *човекот-маса*? Доколку индивидуата ја прекине или под критичната точка ја ослабее реализацијата на оваа

⁶¹ Не може а да не забележиме, речиси со стопроцентна видовитост, дека Ортега ни ја претставува сликата која што со лице на двоглав аждер – во обата случаи со мустаци – ќе стане левијатанот над Европа.

задача, нејзиниот живот станува помалку стварен и таа ги губи шансите да го открие својот вистински, внатрешен повик.

в. Ортега проценувал колку тогашниот просечен човек бил во состојба да ја продолжи модерната цивилизација и колку тој, или колку нему, му била присушта културата. Аномалијата од која што произлегува најголемата опасност за општеството потекнува од човекот-маса. Тој е чинител *par excellence*, со негативен предзнак како функција на општествениот хоризонт, како растечка природа чии што одредници се квантитативни, но чија динамика за жал, се одвива по геометриска прогресија.

3.2 Растежот на масификацијата како општествен чинител: современото, масификацијата на современото, парадигмата на спектаклот и перспективи

На самиот почеток најпрвин ќе го истакнеме феноменот на *полното, исполнетото*. Толпата во својот растеж и “виталност” ги присвоила местата и сите сочиненија на цивилизацијата. Натрупувањето, полнотијата, се првиот познаен фактор, нешта што најпрви се согледуваат. Поимот на масата, мноштвото, е квантитативен и визуелен. Општеството од секогаш е едно динамично единство на два фактори: *малцинствата и масите*. Додека малцинствата ги сочинуваат поединци или групи од поединци кои според нешто се истакнуваат над одредени квалитативни претпоставки, масата е збир од зомби-луѓе, медиокритети кои што не успеале да се надминат себеси најпрво заради самите себе. Маса е *просечниот човек*. Сосема е очигледно и јасно дека нормалното создавање на едно мноштво подразбира идентичност на желбите, идеите и начинот на живеење на поедниците кои што го сочинуваат. Може да се каже дека тоа се случува во сите општествени групации. Колку-годе пробрани да се. Но, тука постои и извесна разлика.

Во групите кои според суштината не се мноштво, а уште помалку маса, ефективното поистоветување на нивните припадници се одвива според некоја желба, идеја или идеал кој што по себе го исклучуваат мноштвото. За да настане малцинството, елитата – секој нејзин член мора од мноштвото да се издвои од *посебни разлози* и при тоа тие разлози да бидат *релативно-индивидуални*. Дури потоа, дополнително доаѓа до поистоветувањето со кое што *поединецот се обединува во елита со останатите членови*. Тоа поистоветување е секундарно, после мигот или актот преку кој секој член на елитата веќе се има издвоено од масата.

Строго земено, масата може да се дефинира како психолошки фактор и не е нужно да се чека на појавата на поединецот во мноштвото за тој да биде детерминиран како припадник на масата.

“Кога пред нас имаме еден единствен човек, со точност можеме да знаеме дали тој е човек-маса или не е. Маса е сето она што не се проценува по себе – било да е тоа според критериум на добро или зло – од некои посебни причини,

туку се чувствува *како сиот останат свет* и при тоа е лишено од било каква нелагодност, и дури напротив, се чувствува сосема добро што е истоветно со сите останати. “⁶²

Некој човек попрво ќе прифати да биде етикетиран како медиокритет наоѓајќи оправдување во својата едноставност и не гледајќи ништо лошо во својата недаровитост – но никако нема да се чувствува како *човек-маса*. Сите белези на човекот-маса, поим кој се преплетува низ целиот текст, посебно се акцентирани или во својата изворна форма цитирани во наредната глава.

⁶² Оп. cit., стр. 37.

3.3 Глобализацијата како огледало на владеењето: атак врз интринсичните активности – во функција на масификацијата, виталитетот на пазарот и нивелирање на профитабилноста

Суштината или карактерот на една нова историска епоха бездруго е резултат на определени промени. Тие промени може да бидат внатрешни или надворешни, т.е. во визурата на човекот и неговиот дух од една - или како формални и механички - од друга страна. Во рамките на овие вторите, секако, најважна е транспозицијата на владеењето.

Во дамнешно време, ова круцијално прашање се однесувало на секоја заедница поодделно. Во Европа (вели Ортега), животниот стил вообичаено се однесувал на Модерното доба, што според него имплицира едно акцентирано сивило. Се работи за т.н. *епоха на европската хегемонија*, а под *управување* тука се подразбира спроведување на *материјална власт и на физичка присилба*. Управувањето пак, претставува една меѓучовечка релација која што, од аспект на силата – никогаш не слабее.

Во горенаведената конотација доминантна е улогата на *јавното мнение* кое е подредено на законот на историската гравитација. Значи, владеењето во крајна линија претставува духовна моќ бидејќи јавното мнение води кон одредено мислење т.е. надвладување на определен дух. Тоа го потврдуваат и историските случувања.

Покрај човекот-маса постојат и народи-маса. Овие вторите не го респектираат постоечкото (и она што му е иманентно на општествениот систем) но, бидејќи не се кадарни да замислат нешто ново, оригинално или напредно (со кое би го супституирале *веќе постоечкото*) – тие внесуваат тензии во општеството, тензии кои што честопати предизвикуваат немири, преврати, општествен вриеж кој што е плодно тло дури и за војни.

Понатаму, Ортега обрнува особено внимание на проблемноста иманентна на настанокот на државата. Тој вели дека тоа е невозможно доколку умот на пооделните народи не е способен да ги напушти традиционалните структури на некој (веќе

постоечки) облик на заедничка живеачка. Затоа, на почетокот државата е дело на апсолутна имагинација, сила која што го ослободува човекот. Исто така, националната држава ги воедначува разликите со помош на црвени крвни зрнца и изговорени гласови. Значи, државата соодветствува со веќе постоечката заедница според *крвта и јазикот*. Но, вистинското прашање (во врска со оваа проблематика) во суштина е морално прашање. А при тоа проблемот што се пројавува од човекот-маса – суштински произлегува од неговата неподложност на било кој морал.

Постојат критичари кои ја авторизираат глобализацијата како „позитивен и напреден феномен“, исто како што постојат автори кои го критикуваат феноменот на глобализацијата. Во насока на овие последните може да се забележи дека навистина се мали изгледите *стравот* и *јансата* кои, поради општата несигурност што заради техницираниот и извештачен живот ја преплавуваат Европа (и светот) – би можеле туку-така да исчезнат или да се повлечат – пред сè заради забрзаниот атак на најновите технички и научни откритија, односно, попрецизно детектирано – заради примамливоста и соблазливоста со кои техничките откритија го предизвикуваат човекот, затскривајќи го своето „целосно лице“ и деструктивноста која што едновременно им е присушта. Брзиот развој на науката и порастот на техничко-технолошките достигнувања рефлектира врз сите „тежишта“ во кои постои и тлее „човечкото и човечноста“, па и врз феноменот на *религијата* во современиот свет. За проблематиката со *феноменот на религијата* во современиот свет, мошне добри увиди можат да се добијат кај двајцата истакнати германски философи – Мартин Хајдегер и Карл Јасперс, кои не биле некои верници, како што не биле ниту неверници во догматска смисла толкувано. Тука, за разлика од Хајдегер кој што „хијатусот во мислењето“ во верата и науките го жигосал како „зол удес на *Битие-то*“ (Heidegger 1972: 325),⁶³ Карл Јасперс, за возврат на Хајдегер – *христијанската вера* едноставно ќе ја „супституира“ (замени) со *философска вера*, потфат со кој односот на душата спрема Бога слободно ќе го протолкува како „движење на егзистенцијата спрема трансценденцијата“ (Jaspers 1974: 46)⁶⁴. Може да се идентификуваат и поинакви промислувања, па во таа смисла ќе биде наведен уште Gerhard Krüger, кој што ќе ја преферира можноста за превладување на раздор помеѓу *верата* и *модерната наука* со

⁶³ Овде станува збор, поточно искажано – за Хајдегеровиот спис „Der Spruch Anaksimander“

⁶⁴ Подетално во Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube. Gastvorlesungen* (München: K.Piper, 6 1974), стр. 46.

повторно превземање на „макар основната насока на грчкиот начин на поставување на теолошкото прашање“ (Ђурић 2001: 90).

Навраќајќи се повторно на тежишната точка на глобализационите процеси (која што најповеќе соодветствува со загатнатиот темат на трудот) – нужно е да се забележи дека „оние што ја подржуваат глобализацијата“ имаат зад својата поддршка – или политички, или пак економски „бонуси“ кои во нивниот социум им обезбедуваат „повисоко скалило на моќ“, односно *подобра егзистенција, пропратена со посилна сатисфакција и , секако, самодоверба*. Нивните аргументи се исцрпуваат, генерално земено, во една парадигма – која може да се согледа преку исказот на Günter Ropohl: „динамиката на техничкиот развој не следи никаква таинствена самозаконитост, туку сосема одредени процеси на поставување на цели и донесувања на одлуки, процеси кои, штом ќе станат провидни, можат да се подложат на *демократската контрола*“ (Ђурић 2001: 90). Со оглед дека е сосема јасен „пазарно профитабилниот корен“ на глобализацијата – ширење на светскиот пазар за дистрибуција на ресурси, стоки, услуги..и превземања на „извори на ресурси и ангажман на што поефтина работна сила“ – во рамките на овој труд, истражувањето се фокусира на рефлексите на појавите *врз индивидуумот, врз човекот* со цел да се идентификуваат *деструкциите, опструкциите* и останатите социо-патолошки појави, кои во современиот свет на *масификација и техничко-технолошки и наушен напредок* постануваат се потешко бreme за поединецот-индивидуум. Со други зборови, целењето е да се прикаже и „другата страна на медалот“ на толку фалениот напредок, односно да се покаже дека *едностраното гледање на претходно наведените белези на напредокот* (кој е „дефинитивен“ и „неспорен“ гледано само од економски аспект, кој е во функција на „моќта“, а се реализира со помош на една друга „алатка“- политиката) – напосто е илузија. Затоа нималку не зачудува што денес сè поотворено се зборува за т.н „јанусовско лице“ на модерниот технички и научен напредок, при што сè понагласена станува онаа „друга страна“, темна и грда – а која е нераскинливо поврзана со „онаа другата“и настапува едновременно со неа. Таа „друга страна“ е поубава и подобра, меѓутоа таа е најпрвин *непрофитабилна и е темелната потпирка на моќта во светот*. И уште повеќе, таа е вистинскиот креатор и на „*процесот на глобализација*“. Може да се каже дека *глобализацијата уште повеќе го забрзува процесот на „масификација“*, така што овие два современи феномени одат „рака под рака“и невозможно е сега да му се застане на патот на ниту едниот од нив.

Секако дека овие процеси го имплицираат и **етичкото прашање** на одговорноста спрема *природата*, но и спрема *човекот*, етиката принципиелно не затајува и е *операбилна и насекаде активна*, таа е, може да се каже *епицентрално активна - во паралела со нарушувањата и опасностите од девастација на светот и на човекот*. Проблемот е во моќта што ја поседуваат светските мега-компаниии, и политиката што стои зад нив. Во таа смисла и во современата философија наголемо превладеало уверувањето дека наследената *христијанска етика* не е доволна повеќе, бидејќи го има предвид само односот на човекот „кон ближниот свој“ – меѓутоа не и спрема *далечниот Друг*. Со оглед на тоа нагло е зголемен и бројот на обиди за систематска разработка на „императивите од нов вид“, или на „аналитичката етика“ – независно од било какви религијски содржини или метафизички втемелувања. Еден од најпознатите, меѓутоа и „најоспорувани“ примери претставува „етиката на иднината“, односно „етиката за целото идно човештво“, чие што тежиште е врз односот на *човекот спрема природата* – и тоа во еден опфатен и широк круг на сеуште неродените поколенија.⁶⁵ За природата на денешните морални судири и противставувања, несогласувања и претензии говори еклатантно Алистер МекИнтаер (Ѓурић 2001: 86).

⁶⁵ Види Hans Jonas, „Das Prinzip Verantwortung“, Франкфурт а.М.: Insel, 1974.

IV. ХОЗЕ ОРТЕГА–И-ГАСЕТ И НЕГОВОТО ТОЛКУВАЊЕ НА РЕЛАЦИЈАТА: ЧОВЕКОТ-МАСА И ЧОВЕКОТ- ЕЛИТА

„Животот е она што го правиме од него.
Патувањата се патниците. Она што го
гледаме не е она што го гледаме, туку она
што сме.“

Фернандо Песоа: *Книга на немири*

4.1 Воведни забелешки и претпоставки

Според Ортега-и-Гасет, за единството на Европа треба да се зборува како за нешто реално и издржливо, а не да се претпоставува дека тоа е некоја фантазија, нешто имагинарно и неостварливо. Напротив, Ортега ќе го идентификува како „фантазија“ она спротивното: верувањето дека Франција, Германија, Италија, или Шпанија, се независни и посебни стварни целини. Ваквото сваќање за Европа, вели Ортега, не им е достапно на сите бидејќи Европа не е статично нешто, ствар, туку една рамнотежа⁶⁶ (Gaset 1988: 45-55). Европа „се движи“, а природата, насоката и резултатите на тоа „движење“ зависат од околностите на техничко-технолошкиот развиток и научните достигнувања. Тоа е токму она што го загрижува Ортега, параметрите на „развојот“ имаат и свое „наличје“, „друга страна на медалот“ која што го иницира песимизмот кај шпанскиот философ: Ортега во таа смисла му се приближува на Хајдегер, па и на шпанецот му се прикажува „црно петно“ не само при помислата на судбината на Европа – ами и при размислите за иднината на целото човештво. Ортега со голем усет и аналитичка ефикасност ќе дојде до научно валидни и критички прецизни сознајби, забележувајќи ја експанзијата на Европа и ширењето на целиот континент..Или

⁶⁶ Уште во осумнаесеттиот век, историчарот Робертсон таа европска рамнотежа ја нарекол “*the great secret of modern politics*” (големата тајна на модерната политика). Ортега вели: “...тој унитаристички карактер на величественото европско мноштво јас би го нарекол добра хомогеност, плодна и посакувана како хомогеноста што го навела Монтеѕкје, а и Балзак, да ја доживеат во смисла на една грандиозна континентална фамилија...”

изразено со неговата лексика – целиот континент започнал да се шири движејќи кон една триумфална доминантност: *облик на хомогеност – како облик чиј што фундаментален конституент е човекот-маса*. Од исклучителна важност не е толку фактот што Хосе Ортега го идентификувал процесот на *масификација*, туку неговото откритие на причините на самиот феномен и неговата општествена природа, како и методолошки-научно принципиелните предвидувања на *перспективата на феноменот на масификација*. Не помалку значајна е аналитичката дескрипција на „човекот-маса“, бидејќи не може да стане збор за обичен *неологизам* како *expletivum* („уфрлен“ во неговите философеми), туку се работи за резултат на постапно спроведена философска постапка, која изобилува од дополнителни и експлетивни проценки на ингениозниот Ортега. Во таа насока, философот го толкува „човекот-маса“ како тип на човек кој е набрзина создаден, „склопен“ врз некои евтини и недоветни апстракции - како обопштувања кои што најмалку го претпоставуваат квалитетот, (креативноста, критичкиот момент, изградба на автентично однесување..и др.). Со оглед на тоа, кога се идентификува „човекот-маса“ потребно е да се забележи „неговата униформност“, да се подвлече дека станува збор за човек кој што, како истоветен е распространет ширум цела Европа – од едниот до другиот нејзин крај. Се работи за човек кој што е вкалапен во еднородни матрици, а при различните единки на *човекот-маса* – нема разлики. Тој „униформно - обезличен“ од потребната автентичност, човек, е причината што ширум целиот континент царува морбиден задуф, вид на една ветва и не-продуктивна едноличност. *Човекот-маса* е човек од кого предходно е исцедена неговата сопствена историја, тој нема внатрешност од минато, туку е кроток и покорен на сите т.н. интернационални дисциплини, како што тоа ќе го опише Ортега. Според шпанскиот мислител не станува збор за вистински човек, туку само за неговата лушпа, неговата „облека“ се состои од чисти *idola fori*; внатрешноста му е безбојна, незабележителна, не постои – исто како што му недостасува и интимноста како неотуѓиво негова..На „човекот-маса“, накусо – му недостасува неговото *автентично Јас*. За човекот-маса евидентна е ненаситна, речиси анимална глад и додека има силна вера во своите права, тој никако не верува (затоа што не ги респектира) во обврските: тоа е човек што не поседува обврзувачка благородност, а наместо тоа, мошне сообразно му е да биде – *sine nobilitate* – сноб. „Овој сеопшт снобизам, кој така очигледно се јавува кај денешниот работник – вели Ортега – ги заслепил душите; затоа тие не можат да разберат дека целата зададена структура на европскиот живот треба да се надмине, а при тоа да не се загрози сериозно нејзината внатрешна многукратност.“(Gaset 1941:15).

Лишен од сопствената, посебна судбина, снот, меѓутоа, нема чувство, осет – дека на овој свет постои за да направи нешто konkretno „sвое“, нешто што е одредено и трајно. Тој не е кадарен да свати дека постојат засебни мисии и особени пораки. Затоа е *противник на либерализмот*, онака како што глувиот човек е непријател на изговорениот збор – како што луцидно се изразува и споредува Ортега. Слободата во Европа одсекогаш значела ослободување за човекот, овозможување да биде она што навистина е – подразбирајќи го, секако императивот на *автентичноста* и правото на *сопствен избор и реализација*.

Значи, продолжува Ортега-и-Гасет:

“Најплодните и најдраматичните прашања допрва доаѓаат откако добро сме го одредиле *денес–доминантниот тип на човек*, што го нареков ‘човек-маса’ (Gaset 1988: 25)”⁶⁷

Земајќи ги предвид претходните референци и појаснувања на Ортега и Гасет, се наметнуваат одредени прашања, чие што значење е неспорно: дали таквиот тип на луѓе (се мисли на феноменот на „човекот-маса“) може да се измени, можат ли да се надоместат тешките недостатоци кои во изобилие обилно му се (му постанале) својствени, (толку тешки, што ако не се искоренат, неизбежно ќе доведат до пропаст на Западот), дали тие маани воопшто можат да се коригираат? Одговорот на ова прашање – гледано од денешна перспектива, посебно – има исклучителна важност – бидејќи проблемноста со *масите* и *масификацијата* постануваат толку тешки и опасни, што ако не се изнајдат решенија (барем за извесни корекции и ублажување, за имобилизации во социумот) тие ќе доведат до пропаст на Западот, или до тешки социопатолошки изобличувања на западното општество – што му доаѓа една и иста работа!? Тешкотиите се темелат врз пвеќе одредници и состојби, најповеќе бидејќи станува збор за херметички човек, запетлан во себе си, кој што не е „отворен“ во вистинска смисла, не е приемчив кон било каква виша инстанца. Според Ортега – состојбата е навистина повеќе од тешка, се случува колабирање на вредностите во општеството и се загрозува неговата хумана перспектива. Дел од критиката смета дека можеби има извесна надеж во широкоградиот солидаризам., забелешка која што тешко може да

⁶⁷ Во контекст на масификацијата, убаво ќе забележи Шпенглер, дека епохата на „масите“ е исто така и епоха на „масивноста“ – големите облакодери не се ништо друго освен прилог на масификацијата во општеството..

стане операбилна и функционална. А овој поим не е оперативен бидејќи до ден денес во него се нема конципирано мноштвото историски и социјални идеи, за воопшто да може да изгради еден цврст систем – па затоа рефлексите одат само до нивото на некое неодредено човекољубие. (Со оглед на просторната ограниченост како еден проблем – и длабокоумното промислување, но и извонредната книжевна дарбина на овој голем шпански филозоф како втор проблем, не можам да го одбегнам впечатокот дека со изоставување на некои од неговите размисли, му нанесувам неправда. Но, немам друго решение.)

Според едно соодветно конспектирање на излагањата на Ортега-и-Гасет – особено кога станува збор за релацијата *човек-маса* и *човек-елита* (како една од фундаменталните релации на тематот) – се чини дека е методолошки порелевантно, поекспликативно, да не се парцијализираат овие два типа на луѓе, туку низ самото излагање да се нагласуваат и разјаснуваат, образложувањето да се изведува во еден паралелизам (изнесувајќи ги сите приложби и аспекти на обата поима) и, притоа да се акцентираат разликите и перспективите од (нужната) коегзистенција на овие два (во општеството) суштествувачко - доминантни типа на луѓе. Во социо – философскиот мисловен систем, евидентно е дека промислувањата на Ортега-и-Гасет еволуираат кон приорирање на аристократијата, став кој што бил присутен и во неговите поранешни гледања на животот и историјата, во неговата метафизика на *природната нееднаквост на луѓето*.⁶⁸ Во таа смисла Ортега ќе напише:

“Јас сум социјалист од љубовта кон аристократијата. Под аристократија (според Гасет, л.з.) се подразбира таква општествена состојба во која што одлучувачко е влијанието на најдобрите...она што ми е важно е најумешните, најблагородните, најправедните, најубавите мислења, без оглед на тоа дали владеат или не, да ја стекнат превласта која што им припаѓа во срцата на луѓето...Човештвото не може да живее без аристократите, без силните и најодбрани луѓе. Ако би можел да живее без нив, социјализмот не би имал смисла. Затоа што она што е големо, длабоко во социјализмот, неговата историска мисија, она кон што со несопирливата енергија на космичките сили – тежнее, всушност и е создавањето на вистинските аристократии. Денес со светот

⁶⁸ Тука може да се забележи дека покрај природната нееднаквост, голема улога одигруваат и условите во општеството, неговиот полит-економски, идеолошки, религиозен ...итн. профил, како и неговата моќ да ги амортизира влијанијата „од надвор“.

владаат капиталистите. Сегашната аристократија се состои не во внатрешните, духовни квалитети на луѓето, туку во анонимната материјална, квантитативна сила: во парите“ (Gasset 1960: 75).

Бездруго, во сложените мисловни матрици, Ортега-и-Гасет не го диференцира „елитизмот“ од „аристократијата“ (онака каква што ја толкува тој), туку во крајна линија елитите може од одреден аспект да се претпостават и како субординат на аристократијата...Без оглед на позиционираноста на *елитите*, односно на нивниот однос спрема *аристократските кругови*, доволно е да се земе како валидна одредницата дека тие безисклучно егзистираат во рамките на таа аристократија.

Ортега, значи не инсистирал врз материјалниот, ами на *духовниот елитизам* – што подразбирало дека едно ново и силно општество може да го изгради единствено *едно морално и интелектуално избрано* малцинство! Само во такви околности – идеите, делата и доблеста ќе и бидат пример на „масата“ – за да го обликува своето однесување. Во своето најпознато дело *Бунтот на масите (La rebelion de las masas)*, Ортега на *човекот-маса* му го спротивставува *духовниот аристократ*, анализирајќи ги катастрофалните последици на отсуството на подобрите и држејќи до ставот дека масата не може да створи ниту организирана држава, ниту уметност, ниту наука (тоа е работа на поединците) – додека *народот* ги извршува само елементарните функции.

Секако, со оглед на фактот дека *оваа тема има своја антрополошка постава* – невозможно е (во таа конотација) да се одминат некои круцијални прашања. Така најпрвин ќе го изложиме накусо ставот на Ортега по прашањето за развојноста на човековиот ум. Имено, човековиот ум се развивал постепено, малку – по малку, според редоследот на биолошките нужности. При тоа *како прво* ќе нагласиме дека било неопходно, макар и во најмала мера, човекот да овладее со сферата на физичката стварност. Тоа се одвивало на таков начин што најпрви се искристализирале и втемелиле идеите (сетилно - поимливите идеи) за т.н. конкретни, супстиненцијални тела. Тоа се „архетипови“, тие се оној „материјал“ од кој се сочинети најстарите, најстабилните и најподобни пунктови за приклучување на интелектуалните реакции на човекот. Тие го претставуваат и нашиот најсигурен и најпобаруван збег, скривалиште во кое мислата ќе се релаксира кога ќе се умори и ќе ја загуби крепкоста, чувствувајќи потреба од одмор. Разлачувањето на двата најсушти компоненти на човекот, на живото тело од душата, ја подразбира спецификата на трудот кој што му е нужен на едно

апстрахирање, процес кој што сеуште во потполност не се искристализирал и не резимирал со втемелување во умот на човекот. Како што укажува Ортега, духот, душата или како и да се идентификува и именува комплексот на појави што и припаѓа на сферата на свеста, тој е во непрекината врска со телото .непрекинато е соединет со телото; кога-годе за тие појави да се посака оделно да се размислува, секогаш се практикувал истиот начин, истиот модус – *им се давала телесност*. Како што тоа убаво ќе го нотифицира Ортега: „му бил потребен повеќемилиениумски труд на човекот за да ја препознае таа чиста, запретана душа која што ја чувствувал во себе или претчувствувал дека борави во некои други живи тела“. Ортега смета дека е исклучително голем предизвик за човекот, креативно и духовно голем предизвик човекот да се соочи, да ги разбере и креативно да ги прилагодува кон своите потреби профиците на „просторот“ и „времето“⁶⁹, со тоа што таа креативност ќе се темели на соодветен морал и слобода на избор. Човекот има среќа, бидејќи предизвикот му е речиси хазарден – затоа што има ограничено животно време, па следствено е и смртен и тоа треба да го инспирира да го „успори времето“ (што е, секако метафора -тој треба да се „забрза“ себеси). Исто така, треба да го „смали просторот“ (што е слична алузија на нужноста човекот да напредне. „да забрза“? (Gaset 1941: 62)⁷⁰ Тука Ортега се надоврзува со следна значајна идеја, па ќе каже дека останокот на личните заменки упатува на *историјата на тој труд* и покажува како пополека се обликувала идеата за *Јас-то* – во бавното рефлексно движење од периферијата на надворешниот свет кон центарот на внатрешниот. Наместо јас, во почетокот се говорело: моето месо, моето тело, моето срце, моите гради. Дури и ние денес – вели Ортега – кога со извесен патос велиме јас, ја спуштаме раката врз градите превејќи гест кој укажува на *талогот на древното телесно поимање на субјектот*. Значи, човекот почнува да стекнува свест за себе со помош на стварите (нештата) кои што му припаѓаат. Присвојната замена и предхоува на личната. Идејата *мое* и предхоува на идејата *јас*. Потоа, многу подоцна, акцентот се префрла од нашите ствари – на *нашата општествена личност*. Улогата која што поединецот ја има во општеството, а таа всушност ги чини најдалечните пунктуси на периферијата на нашата личност, *ја превзема претставата за нашето*

⁶⁹ Токму забелешката на оваа идеја, ги иницира забелешките на Ортега дека во многу поими, па и идеи – му претходи на Хајдегер. Тие, секако, биле во пријателски односи и покрај меѓусебните остри полемики и противставувања.

⁷⁰ Ортега брилијантно надоврзува поента на поента, светот е околината потпирка на прилики и околности. Светот содржи многу повеќе од то што можеме да замислиме, дедека - сè што ние ќе замислиме, светот го има. светот е субординат на нашиот стварен живот. Тој е ал дел од светот како претстава, можност.

вистинско суштество. (Во јапонскиот јазик на пример, не постои ниту „јас“, ниту пак „ти“ ! Со оглед на оваа исклучителност, лицето кое говори за себе ќе каже: безначаен човек, неук, а наместо *ти* - ќе говори – уважено тело, во суперлатив итн., што кореспондира со спецификите на *јапонската традиција* (или *морал*). За „себе си“ се зборува во трето лице, како да станува збор за некој од околните предмети, па етикецијата ја превзема задачата во дадена ситуација да нѝ разјасни – кој од соговорниците е „безначаен Човек“ – а кој „уважено тело“ (Gaset 1941:69).⁷¹

Ортега тврди дека единствениот човеков излез – е излезот *(на)внатре, во себе си (внатресебе)*, кон суштествувањата всредоточеност каде што се наоѓа царството на идеите. Тоа движење навнатре – како што назначува Ортега и Гасет – го олеснува самата техника. Техниката, практично го опфаќа она мноштво од акти и размисли кои му овозможуваат на човекот полесно да преживее (и да „добие на време“) – како би имал можности и време да се врати на „себеси“ и да ја потврди смислата на човечкото суштествување. Овие исклучително значајни реализации човекот ги остварува со помош на техниката, со чија помош тој ја менува природата. Тука треба да се земе предвид дека токму природата му ја наметнала таа потреба на човекот, а тој – заради нужностите на преживување и опстој – бил принуден да ги надминува тековните препреки и непрекинато да гради и обезбедува, да очувува и надминува – така што многу постапно (но сигурно), минувајќи низ милениумите практично и самиот се „себе-изменува“, успевајќи да стане не само независен од природата – туку да постане и нејзин господар, „суверен“ кој владее и го контролира поголемиот дел од природата и природните закони и случувања. Значи човекот, на тој начин (како човек) престанал да биде зависен од неа (природата). Техниката постанува клучната „алатка“ со која се реализира прилагодување на околината кон поединецот – а не на поединецот кон околината, а човекот се потврдува себе си’ како „титулар на моќта“, односно како најмоќното суштество во природата. Така, според Ортега, човекот без реакција наспроти своето окружение – не е човек, и токму во таа „реакција“ се крие и причината на неговото развивање и напредокот. Ортега ќе го истакне токму фактот дека техниката не само што му го олеснува животот на човекот (создавајќи ја така неговата

⁷¹ Појаснувањето е превземено од есејот на Хосе Ортега-и-Гасет: *Двете големи метафори* (по повод двестегодишнината од Кантовото раѓање) и во овој пасус се говори за Јас-то, што значи дека постои насока и кон идентитетот и идентификацијата.

добросостојба), туку со нејзина помош се создаваат и „одвишности“ – во смисла на изобилие – што со себе носи и поинакви импликации...

“(...) но, токму тука се јавува и основниот проблем во односот на човекот и техниката, проблем, кој денес е поактуелен од кога и да е: техниката започнува да го обесмислува животот, па човекот од една страна *ја губи желбата за суштествувачко всредоточување*, а од друга страна *јакнее потребата за добросостојба*, мисли на дејствувањето а заборава на *нашите нерасипани длабочини*.” (Gaset 1996: 70)⁷²

Оттука произлегува и заклучокот, според кој – ако постоењето исклучиво како суштество на техниката (*animal instrument ificum, animal tools making*) за човекот претставува *можност да биде сè*, со оглед на тоа *тоа претставува можност и да не биде ништо определено*.

Мошне значаен белег на Ортега е *профилот* на неговата критика на „човекот-маса“ (во паралела со приоритетот, кој што – во општествена смисла – Ортега му го доделува на „човекот-елита“), при што мислителот настојува да се *коригираат* општествените параметри кои го „создаваат“ тој фамозен, неприкладен за социумот – и „непријатен“ при оценките на перспективата на општеството: „човек-маса“. Притоа, колку и да е критиката на Ортега остра – таа не е потценувачка, навредлива или потсмевачка и соодветствува со морално-етичките философско-критички, философско-политички или, накусо - општествени норми. Во суштина неговите претензии се хуманистички предодредени и проникнати со идејата на *неексплоатација*, односно *слободата* (пред сè *слободата* на избор, на остварување на *самостојноста* и *автентичноста на секој индивидуум засебно*). Ортега, значи смета дека секоја личност поседува *поеднакво вистинити согледби* на реалноста, на светот (споредено со *гледништата на сите останати индивидуи*) – па затоа – ќе истакне мислителот, **не постои една вистина**.⁷³ Понатаму следат философски поопфатни и методолошки поаргументирани концепции, во рамките на толкувањето на „ортегијанскиот човек“ и на антрополошко-метафизичките реферирања на шпанскиот философ по прашањата на *човекот, општествената динамика на современото, „пост-фактичко“ или „пост-*

⁷² Branko Kukič, Предговор кон делото на Jose Ortega-i-Gaset: *Razmišljanja o tehnici*, Alef, Gradac, 1996. Курзив, З.П.

⁷³ Тоа е суштината на *философијата на перспективизмот*, како една од клучните одредници на философскиот проект на Хосе Ортега и Гасет.

евидентно“ доба – едноставно идентификувано и познато како „постдоба“. Во таа смисла, како најзначајна се истакнува аналитичката детекција и толкување на „човекот-маса“, која е поврзана – како епицентрална истражувачка проблематика – со потребата да се лоцираат темелниците на едно ново општество, со ревитализирање (како превозмогнување на *критичните точки*) на клучните општествени корелати (а тие се “оски“ и на општествената база, но и на надградбата – со поинаква лексика означено, и на „супра“..и на „супер“- структурата), потоа Ортега го загатнува и прашањето на „отуѓувањето“ или „алиенацијата“ – поточно на нужноста од нивното надминување, во релацијата *техника* – последици од нејзиниот рапиден развој (кои се, иако тоа изгледа парадоксално ...*крајно деструктивни* и го претставуваат *вистинскиот извор* на општествената криза и девастација). Оваа забелешка ја претпоставува и централната оска, околу која се операционализираат клучните прашања и одговори, загатнати со „тематот“ на магистерското иследување. Забелешка, пак, која Ортега со длабок научно-теоретски усет и философско-методолошки, операбилен и принципиелно точен концепт - ќе успее да ја заокружи како исклучително значајно познание за идните генерации, за контемпорарното „пост-фактичко“ ... „пост-евиденцијоно“ време. Или накусо означеното „пост-доба“. Таа забелешка (со „нострадамусовски намет“) го концептуализира периодот на глобализацијата и мулти-медијалниот хоризонт на „Новите медиуми“ (како нужност за „глобалистичките практики“) – со тоа што како „претходница“ Ортега ќе го назначи *надоаѓањето на масите*, со сета деструкција што тие неминовно ја носат.

4. 2 Хосеовите претпоставки за појавата на човекот маса, современите белези на човекот маса и глобализацијата како акцелератор на масификацијата

Неколките идеи - како одредници - ја чинат структурно методолошката суштествувачкост (како поврзаност помеѓу сегментите – односно, помеѓу сегментарната поврзаност на горенаведените „идеи“ ..или „одредниците“) - се работи за оној профил на идеи кои се *операционализираат* во „системот кој е изграден од избраните идеи, кои дополнително (и нужно) се однесуваат како експликатори на денешниот профил на „светот“, и тоа преку неколку негови фундаментални координати: глобализацијата, масификацијата и новите медиуми (како факторот на поврзување и координирање на потребите на новото, пост-доба). Меѓутоа, пред да се премине на појаснување зошто и во кој контекст се одвиваат општествените предуслови и услови, како „образец“ за појавата на *елитите* и *масите*, Ортега најпрвин се запрашува каков е тој *човек – маса*, зошто преовладува во јавниот живот т.е. и во неговата политичка и во неговата неполитичка сфера и, конечно (или најпрво) зошто е таков каков што е и како постанал таков, би било методолошки покоординирано и експликативно појасно - најпрвин воведно да се реферира за глобализациониот феномен. **Глобализацијата** претставува феномен кој што и погодува на масификацијата (и ширењето на човекот-маса), меѓутоа треба да се земе предвид дека иницијативната референца се одвива и во спротивната насока – човекот-маса и погодува на глобализацијата во сите нејзини витални точки: брзото ширење на „глобализираниот простор“, зацврстување на параметрите на моќта (како нужни одредници на глобалните токови), ги потврдува смислата и значењето на *комуникационите јазли*, односно *изградбата на новите медиуми* (и преку нивното практикување, користење и плаќање на „услугите“ непрекинато партиципира во нивниот развој). Поимот глобализација се позачестено се користи при објаснувањето на појавите што го чинат современиот свет, овој поим не само што добива на интензитет, ами неговото значење/важење непрекинато се потсилува и тангира се пошироко поле на случувања/настани, појави и ствари – имено, реалниот свет постанува свет на *растеж на бројот на реалитетите*, меѓу другото? Меѓутоа, би било премногу тривијално, доколку поимот глобализација се сведе на ограничен број на претпоставки,

ствари или акти... подобро би било доколку под тој поим се подразберат наведените одредници – меѓутоа со неограниченост како предзнак. Искажано со една Аристотеловска лексика, во мноштвото расправи и дискутабилни соочувања глобализацијата може да имплицира – или поволни и делотворни, или пак кобни и деструктивни чинители за сегашното, контемпорарно општество ?! Накусо – „за поволен фактор станува збор кај оние што ја користат глобализацијата како објаснување за засилување на поедини индустрии на штета на некои други (индустрии, л.з.) или за забрзување на миграционите движења“...додека „за кобниот фактор станува збор кај оние што тврдат дека глобализацијата кон стален пораст на нееднаквостите помеѓу богатите и сиромашните земји или кон неповолни климатски промени“ (Abeles 2014: 25). Така глобализацијата постанува – како што ќе забележи Марк Абелес (Marc Abeles) α и ω за разбирање на настаните и превратите, на кои е изложено човештвото. Толкувањето на *антропологијата* и *антрополошките значења* денес предизвикува нерасчистени конфронтации помеѓу антрополозите. Имено, значајна група на антрополози го проблематизира прашањето, со тоа што смета дека неповратно сме зачекориле во едно ново време, во ерата на проточност на информации, луѓе и капитал – практично во еден *вмрежен свет*, а капитализмот триумфира благодарение на следствените (на претходното) сè посуптилни форми на експлоатација, каде што исклучително е важно производството на *вишокот на вредност* – благодарение на интелектуалниот труд.⁷⁴ Жан и Џон Комароф (J. and J. Comaroff) овој вид на капитализам го именуваат како „милениумски капитализам“, за кој што е важно тоа што е поврзан со слабеењето на *територијата* и *државата* – како здружени ентитети кои играле структурирачка улога во *западните општества* и чиј што модел им се наметнал и на земјите од т.н *трет свет* (уште пред деколонизацијата). Оваа анализа е комплексна, така што и *националната држава*, на пример, може да се „препозиционира“ во второстепен фактор (како резултат на постепеното слабеење - па и бришење на границите) – при што во прв план избиваат *миграциите*, што воопшто и не е некое изненадување ако се земе предвид се поголемата „забрзаност во општеството“, ситуација на *непрекинато и забрзувачко движење*! Поради наведените белези (надминување на еднозначноста – во вид на *еднозначна врзаност за територијата и националната држава*), антрополозите ја акцентираат „глобализацијата“ како

⁷⁴ Овде е потребно да се идентификува појавата на *прекаријатот* (прекарниот труд и прекарните работници), појава која што сè повеќе добива замав и е вид на решение за *абсорпција на работната сила*, со реализација на специфичен „вишок на вредност“.

иновативен феномен, кој што на *локализмот* и *национализмот*⁷⁵ му противставува различен пристап - со акцент на *компонентите на дијаспората*, а во еден свет кој непрекинато се менува (Aparadurai 2011: 35). Значи, феноменот на глобализацијата – како појава која кореспондира со *моќта* и *доминацијата на моќта во светот* – тешко дека ќе „стивне“, а уште потешко дека ќе исчезне. На него и понатаму ќе мора да се смета, со можност *превентивните мерки* да се бараат во насока на соодветни решенија, кои, во догледно време ќе мора да ја земат предвид неговата *присутност*. А глобализацијата оди во прилог на сè поинтензивната „продукција“ на „човекот-маса“. Понатаму би соодветствувало да се даде одговорот на прашањето - токму за „човекот-маса“, одговор кој што е, како и самото прашање – како што децидира Ортега – комплексен и суштински за човекот, како што претставува неминовна суштост и за самото општество. Како што ќе забележи Хосе Ортега-и-Гасет - и покрај тоа што човекот маса најпрвин е изнедрен во деветнаесеттиот век, неговото предвидување датира далеку пред тоа. Може да се каже дека и Хегел, во таа смисла апокалиптички говорел: „Масите земаат замав!“, додека Огист Конт пак најавувал дека „...без нова духовна моќ нашата епоха, нашата револуционерна епоха, ќе произведе вистинска катастрофа!“ Тука е и Ниче, кој од бреговите во Енгадин возвикнувал: „Гледам како расте плимата на нихилизмот!“ Во функција на порастот на народијата *најпрв* и по значење *доминантен* фактор е – да се изразиме со Марковата терминологија – развојот на производните сили (а во нивни рамки, особено пак развојот, усовршувањето на техниката и, аналогно – средствата за производство).

Според Ортега, никогаш порано просечниот човек ги немал сегашните „привилегии“ (што сепак е работа на „гледање на нештата“), никогаш претходно човекот не можел така лесно да ги средува своите економски потешкотии и да ги „ужива“ привилегиите на техниката, кои, неспорно го олеснуваат животот и му „даваат повеќе време“ да практикува нешто *по сопствен избор*. (При тоа потребно е да се нагласи дека Ортега ја застапува тезатадека историјата може да се предвидува – затоа и ги евидентира претходните мислители и нивните длабокоумни претскажувања). Додека релативно се смалувале огромните поседи и имоти, а животот на индустриските работници (пролетеријатот) станувал се потежок – *просечниот човек од било која*

⁷⁵ Како што ќе забележи Питер Дракер (Draker 2005: 137), најдобрите и најбистри прогнозери на исчезнувањето на националната држава се појавиле уште пред 200 год., започнувајќи од Имануел Кант во есејот од 1795. „Вечен мир“, преку Карл Маркс во „Одумирањето на државата“, до говорот на Бертранд Расел од педесетите и шеесетите години (на 20. век, л.з.).

општествена класа секојдневно добивал се поширок економски хоризонт. Тоа значи дека човекот може секојдневно да придодава и практикува нови луксузи, зголемувајќи го, всушност, арсеналот на животен стандард и можностите за релаксација и уживање. Со други зборови, положбата од ден на ден му станувала се посигурна и се посамостојна од влијанијата кои претходно, на различни начини го оптоварувале. Она што некогаш се сметало за подарок од судбината – се претворило во *право* за кое никому не се заблагодарува, туку тоа (право) едноставно се побарува. Така, на економската безгрижност и сигурност може да и се придодаде и комфорот и јавниот ред (како физичка сигурност) но, тоа се однесува на просечниот човек, додека работникот, за сета претходно наведена обезбеденост – мора крваво да се намачи. Меѓутоа и покрај сета комплексност на животот, заради *по геометријска прогресија динамичната развојност*, на луѓето им се чинел правно и граѓански рамноправен. Светот кој што од раѓање го опкружува овој нов човек – не го присилува да се одрече од било што и во било кој поглед, туку напротив, ги поттикнува неговите апетити кои што, начелно, можат бесконечно да растат. Тоа резултирало светот (на крајот на деветнаесеттиот и почетокот на дваесеттиот век), покрај поседувањето на сите совршенства и сите пространства со кои навистина владее, уште и да го убедува народот дека сосема извесно му следува побогата и посовршена иднина, како и уживање во спонтаниот и неисцрпен напредок. Тука треба да нотифицираме и една значајна забелешка на Ортега:

...“кога човекот од масата ќе се соочи со тој технички и општествено совршен свет, верува дека го создала мајката природа, и никогаш не ни помислува на генијалните напори на исклучителните поедници кои се вложени во неговата изградба. Најмалку...ќе ги допре и самата помисла...дека тие средства и помагала...се потпираат врз заплетканите човечки доблести со чие што слабеење – макар и најмало – многу брзо би дошло до уривање на сета таа величествена градба“.⁷⁶

Во таа конотација, најпрвин ќе укажеме на двата први и најзначајни белези на современиот *човек-маса*, а кои што егзистираат на психолошкиот дијаграм (според Ортега) на следниот начин:

⁷⁶ Jose Ortega-i-Gasset: *Pobuna masa*, Alef, Gradac, 1988, str. 67.

а. Може да го истакнеме слободното ширење на неговите (се мисли на *човекот-маса*) животни побарувања, а аналогно на тоа доаѓа и до ширење на неговата личност (личноста на *човекот-маса*); и

б. Вториот суштествен белег не е ништо друго туку една суштинска неблагодарност кон оние што му овозможиле (на *човекот-маса*) да живее лагодно и без некои посебни напрегања.

Обата (горенаведени) белези ја сочинуваат познатата *психологија на разгалено дете*. Така, навистина никој не би згрешил ако со таа психологија се послужи како со визир за согледување на душата на денешните (тогашни) маси. Новиот припадник на мноштвото, народијата – според Гасет – е наследник на древното, генијално минато, како по вдахновенијата, така и по вложениот напор, но, светот што го опкружува непоправливо го разгалил. Самиот поим *разгалување* според Ортега значи: со ништо да не бидат ограничени барањата, значи да се остави некому впечаток дека сè му е дозволено и дека нема никакви обврски. Еден, така втасан човек, меѓутоа, не ги искусил сопствените ограничувања. Во напорот да ги избегне сите надворешни притисоци, сите судрувања со другите суштества, најпосле почнува да верува дека само тој постои на светот, а при тоа се навикнува да не смета на останатите – особено да не смета на било кој евентуално понадмоќен од него самиот. Тоа чувствување на туѓата супериорност би можел да му го предочи само некој кој што (како посилен од него) – би го принудил да сопре, да се одрече од некои побарувања и конечно еднаш да се задоволи со она што го има. Така, би ја научил онаа основна дисциплина:

“Тука престанувам јас а започнува некој друг - чии можности се поголеми од моите. На светот изгледа постојат двајца: *јас и некој помоќен од мене*.“⁷⁷

Животната средина (како основна мудрост), секојдневно го учела обичниот човек на минатите времиња, бидејќи, некогашниот свет бил толку неуко организиран така што во него често пати се случувале катастрофи, и тоа без никаква: безбедност, изобилие и стабилност. Меѓутоа, новите маси се наоѓаат пред ареата преполнета со можности и се чувствуваат на сето згора сигурни. Ниедно човечко суштество не се заблагодарува на другиот - на пример што дише воздух, бидејќи воздухот не постои по

⁷⁷ Оп. cit. str. 68/69. Курзив, З.П.

ничија заслуга: му припаѓа едноставно на збирот на она што е тука, му припаѓа на она што го нарекуваме природно, затоа што тоа никогаш не недостасува. Ортега забележува дека тие разгалени маси се многу наивни кога сметаат дека таа материјална и општествена организација (која што, како и воздухот, им стои на располагање) е од исто потекло (како воздухот) и само затоа што е речиси подеднакво совршена, изгледа како да е дар од природата. Накусо ќе го цитираме она за кое Ортега вели дека е негова теза:

“(...) токму совршенството со кое 19-тиот век ги организирал некои од подрачјата на живеачката – повод што масите од уживатели не го сметаат за животна организација, туку тоа за нив претставува природен производ. Така се објаснува и одредува безсмислената душевна состојба, својствена на денешните маси: за ништо друго не им е грижа освен за нивната благосостојба – додека истовремено ги кинат сите врски за причините на таквата благосостојба.”⁷⁸

Бидејќи во предностите на цивилизацијата масите не ги гледаат волшебните изуми и творби кои што може да ги одржи, зачува, само голем, осмислен напор – тие веруваат дека нивната улога се сведува на тоа: „само неодложно да ги побаруваат *сите нешта* како да им е тоа природно право.”⁷⁹ Во бунтовите предизвикани од немаштија, масите обично бараат леб, а средството кон кое се приклонуваат за да ја остварат својата цел е – уништување на пекарите. Тоа може да го протолкуваме и како *симбол на однесување* – во пошироките и далеку посложени односи – на денешните маси кон цивилизацијата која ги храни.⁸⁰ Не станува збор дека *човекот-маса* е глупав. Напротив, денешниот припадник на масата е поостроумен од било кога дотогаш, него го красат многу поголеми интелектуални способности, но, проблемот е во нешто сосема друго: способностите ништо не му помагаат, поправо – нејасното познание дека ги поседува – му служи уште подлабоко да се затвори во себеси – и да не ги користи. Еднаш

⁷⁸ Op.cit. str. 68/69.

⁷⁹ Op.cit. str. 68. Курзив, З.П.

⁸⁰ Било каква маса, *плебејска* или *аристократска*, ако е препуштена на сопствените нагони таа секогаш ќе настојува да ги разори темелите на својот живот - *и тоа од чиста страст за таквиот живот*. Ортега вели дека симпатичната карикатура на таквата тенденција, тој *propter vitam, vivendi perdere causa*, секогаш ми наликуваше на настан што се случил во Nihara (село недалеку од Almerija, кога на 13 септември 1759 година, Карлос III-ти се прогласуваше за крал на еден мал, селски плоштад). Поентата се состои после крунисувањето, покрај тоа што се беа испиле тони вино и ракија, на кутрите селани им било наложено да ги испофрлаат сите залихи на жито, им биле земени речиси сите пари, па така за да ја изживее својата монархијска разузданост и веселба, селото се уништило самото себеси.

засекогш, тој го прифаќа сложениот комплекс од теми, предрасуди, изветвени идеи, празни фрази кои што само случајот во него ги наталожил и, со смелост која единствено наивноста може да ја оправда – се обидува да ги поттури било каде. Овој белег на масите уште на самиот почеток Ортега го означил како една од суштинските белези на нашето доба: простиот човек од масите не смета дека не е таков, дека е исклучителен, туку го прогласува и воспоставува правото на простотлак и просечност. Барем во европската историја, од нејзините прапочетоци до ден денешен, просечниот човек никогаш не верувал дека би можел да има идеи за било што. Тој имал: верувања, традиција, искуства, последици, духовни навики – но никогаш не се додворувал самиот на себеси дека поседува теоретски мислења (на пример за тоа како нештата стојат или како би требало да стојат, да речеме: во книжевноста или во политиката). Плановите и делата на политичарите биле за него добри или лоши, тој ги прифаќал или ги отфрлал, но неговото држење се сведуvalo само на еден вид на реакција – *позитивна или негативна* – на творечката активност на другите. Ни на памет не му паѓало на идеите на некој политичар да му ги спротивстави своите идеи; ниту пак да суди за идеите на еден политичар, според идеите кои што сметал дека ги има.

Така било и во уметноста и во другите видови на јавно живеење. Вродената свест за своите граници, чувството дека не е меродавен за теориски размисли, потполно му попречувале во тоа. Значајно е да забележиме дека како автоматска последица на сето тоа *на народијата никогаш не и било ни на крајот на паметот макар од далеку да одлучува во било кое подрачје на јавните дејности* (кои во најголема мерка всушност и имале теоретски карактер).

За разлика од тие времиња, денес просечниот човек има таксативни идеи за сè што се случува и што треба да се случува во вселената. Но, заради тоа ја изгубил навиката да слуша. Чуму слушање – кога во себе ги носи одговорите на сите тие прашања? Не е вистински час за слушање (вели Ортега), туку напротив: време е за судови, за одлуки, за изјави. Значи, нема такво прашање во јавниот живот во кое што просечниот човек на толпата, онака глув и слеп каков што е – нема да се вмеша и нема (макар и во обид) да го наметне своето мислење. Впечаток е, дека Ортега со извонреден усет го детерминира – не само **човекот** на своето време, ами се остваруваат и неговите предвидувања за тековната ситуација со современото општество и одликите и перспективата на современиот човекот, кои не се баш „најсветли“ на хоризонтот на контемпорарната цивилизаца и нејзината перспектива, општо земено.

4. 3 Човекот како вистински пример наспроти човекот како лажен пример: автентична и неавтентична егзистенција и Хајдегеровите импликации наспроти концепцијата на Ортега

Во својата книга *Безрбетна Шпанија*, Ортега навести една доктрина за постанокот на општеството, доктрина која што радикално се разликува од општоприфатените.

Специфичен е историцизмот на Ортега-и-Гасет, па така, според неговата доктрина човековото општество има само надворешни, неважни сличности со т.н. животински општества – кои што еволуционизмот ги поставува како појдовна точка при натамошните истражувања, проценки и стратификација на неговиот развој. Историското општество е суштински различна појава од глутницата, стадото, јатото, мравјалникот, кошницата, а може да се каже дека тоа, исто така, не настанало ниту со развојот на фамилијарната заедница. Попрво би можело да се каже дека таа, како „изведена институција“ (а не примарна) се појавува подоцна во однос на општеството (и тоа како облик на извесна внатрешна инкубација во него самото). Значи, општеството би претставувало пресудна и фундаментална појава која што не може да се поедноставува. Таквото уверување (вели Ортега) го поттикнало Аристотел да говори за човековиот политички нагон – со тоа што тој (се мисли на Аристотел) не одредува јасно каква би била функцијата на тој нагон. Забелешката на Ортега се состои во тоа што Аристотел не укажува – дали станува збор за нешто што неодредено го нарекуваме стремеж кон дружељубието, односно кон збивање во група, па оттука и кон еден безобличен соживот?

И кога би се кажале и други нешта во таа конотација – тоа не би било доволно. Нема општество без цврста структура, макар таа да е и многу едноставна. Нема општество доколку меѓу членовите не постои свест за припадност на една иста група. Размислувајќи и натаму во таа насока – вели Ортега – неминовно стекнувам силен впечаток дека доколку човекот постане пример во нешто, тој ги досегнува најголемите - за човекот достапни височини. Но, севкупната човекова потенција крие во себеси и

една маана, недостаток кој што обезсилува и извитоперува. Наспроти автентичната примерност, постои и лажна и порозна примерност:

1. Првата разлика помеѓу нив е во тоа што вистински примерниот човек никогаш нема за цел навистина да постане пример. Покорувајќи и се на длабоката нужност на своето суштество, тој, од длабочините на своето срце и се посветува на некоја дејност (без разлика дали станува збор за ловење или војување, љубов кон ближниот или науката, верата во Бога или уметноста). Низ тоа моментално непосредно, спонтано предавање на некоја активност – се постигнува одреден степен на совршенство – а тој воопшто и да немал таква намера – како неочекувана последица и неочекуван исход се случува тој да им стане пример на другите луѓе.

Кај лажниот пример духовната траекторија има спротивна насока. Тој непосредно одлучува да биде пример – а во *што* и *на кој начин* - е второстепено прашање (кое ќе се обиде да го реши подоцна). *Лажниот пример* не го интересира никакво определено дејствување; тој во ништо не чувствува глад за совршенството. Единственото што го привлекува и единственото кон кое тежнее е токму тој *социјален ефект на совршенството: примерноста*. Тој не сака да биде голем ловец или голем воин, ниту добар ниту мудар, ниту светиа. Тој не сака всушност, длабоко во себе, да биде било што. Единствено посакува на другите, во туѓите очи да биде: *образец и модел*. Тој не ја забележува контрадикцијата содржана во сопствената намера. Тоа е така бидејќи примерноста е автоматски и механички исход на некое совршенство, а тоа не се постигнува доколку не постои френетична љубов и страсно предавање на одредена активност. Во моментот кога на себе си ќе ја постави како цел, таквата примерност веднаш ја одвраќа неговата личност од искрено воодушевување за секоја конкретна активност. Му преостанува само грубата форма на една реалност која што се остварува само со помошта на некаква содржина.

2. Оттука следи втората коренита разлика помеѓу едниот и другиот вид на примерност. Добриот пример не може да биде тоа доколку не е плодотворен, творец на нешто. Лошиот пример пак не создава ништо позитивно ниту вредно. Тој не е вистински способен, ниту мудар, па дури не е ни добар. Оној кој што има намера да биде добар во очите на другите – тој не е навистина добар. Па така, заклучокот на Ортега ќе биде дека намерата да се биде примерен, во самата своја суштина е олицетворение на неморалот.

Јаловоста на лажниот пример е непобивлива последица на неговата намера. Бидејќи тој не чувствува автентична привлечност од било какво позитивно дејствување, ниту пак ужива посебна надареност за било што, тој постојано во својот живот повеќе ќе го потенцира совршенството во неработењето отколку во работењето. Познавајќи и сеуште познавам некои од тие примерни луѓе (вели Ортега) и секогаш ми причинуваше исклучителна забава набљудувањето на лукавството кон кое што прибегнуваат за да го одбегнат сето она што значи творештво, конкретна работа, домислувајќи како јаловоста да ја прогласат за позитивна вредност. Затоа лажниот пример во интелектуалната сфера ќе инсистира *кон нагласување на високопарно апстрактно расудување*, инсистирајќи на она што е комплицирано, неизвесно, што е всушност сушта афирмација или негација.

Ако после длабокото размислување за нешто, понесени од сопственото откритие, го изложиме својот став, *лажниот пример* нема да ни каже и да потврди дека *навистина е така*, ниту пак да одрече и да каже дека *не се согласува*, дека *го мисли спротивното*, туку ќе ни каже дека *е возможно*, најверојатно *е возможно*. Кој би можел да знае? После оваков однос, човек може да остане посрамотени од сопствената површност и поткренатото его, чувствувајќи се - едновременно - и воодушевен од супериорноста што царува во тој човек (човек од масата), кој никогаш не ја заборава генијалната вистина дека умот може да биде во заблуда. И потребна е најмалку цела минута за да се сфати дека нашата сентенца, наспроти својот силен догматски аспект, го носи во себе тој сеопшт сомнеж кој нераскинливо го следи секое човеково расудување и кој, со самото тоа не е ни потребно секојпат да се формулира.

Говорејќи понатаму за *лажниот пример*, негова битна одредница е дека тој не ја почитува книжевноста, бидејќи, како по правило, тој за неа нема дарбина. Според неговото мислење, книжевникот секогаш се изложува на ризик, а „ризикот“ се состои во тоа што нему, уметноста, најчесто му служи како изговор за самоистакнување. Бидејќи „лажниот пример“ по својата природа е суетен речиси до ‘сржта – сето она што го работи, всушност го работи за да остави впечаток врз Другиот, или, што е положбата варијанта - на самиот себеси. Оваа конклузија доаѓа од фактот што тој се претворил во набљудувач на самиот себе, на сопствениот лик (како Нарцис), па така, речиси со манијакална ревност е наклонет насекаде да ја препознава (и практикува) гладта за самоистакнување. Бездруго, бидејќи нему му е страна (а страна му е, бидејќи му е непозната) едноставната и благородна љубов кон творештвото. Ортега ова ќе го

појасни преку една типично шпанска (што е разбирливо) и мошне пластична наратија, велејќи дека – оној кој нема обичај да оди на корида, ако понекогаш и отиде, го чиии тоа бидејќи *не* му придава значење на тоа одење. Меѓутоа, Ортега оди уште понатаму со својата аналитичка експликација, продлабочувајќи ја. Според Ортега, кога се работи за *лажниот пример* треба да се земе предвид дека – начелно простиот факт на *не посетување* на коридата, *лажниот пример* го претвара во *позитивен подвиг*. Во контекст на претходната забелешка, Ортега ќе приложи уште еден впечатлив приказ – имено (вели Ортега), „лажниот пример“, кога патува, најповеќе ќе ја сака третата класа – и тоа не заради некои конкретни причини (недостаток на пари, желба да ги набљудува припадниците на нижите слоеви) – туку исклучиво заради тоа да не патува со првата класа.

Значајно е да истакнеме дека подготвеноста да им се придава важност на безначајните работи претставува непогрешлив симптом на лажната примерност и неизбежно се пројавува во сè, бидејќи оној што секогаш од себеси очекува единствено големи нешта, не е во состојба да и се предаде на ниту една определена активност (со оглед на неговата опседнатост само со сопствената примерност).

Наместо да настојува да се истакне во некоја важна задача од сферата на вишите човечки содржини (посветувајќи и се без афектирање) – лажниот пример мора прво да им придаде важност на безначајните работи, за дури потоа во нешто да може да биде пример(ен). А бидејќи е многу полесно да не се работи отколку да се работи, неговиот хероизам ќе се состои пред сè од одрекувања и воздржувања. Според Ортега:

“Лажниот пример не е толпа, народиште, туку толпа на квадрат, и како таков активно се волуменизира, набабрува меѓу декадентните народи (кои се лишени од силовитата глад за живот). Ширум светот плебсот чувствувал некоја магијска почит кон тие чудни луѓе што се воздржуваат – толпите на квадрат. За разлика од плебсот, оние најгоропадни слоеви секогаш ги презирале, бидејќи, за да почитуваат некој човек – (тие) никогаш не го прашуваат што не работи, туку напротив – што (тој) работи“⁸¹ (Gaset 1998: 45).

⁸¹ Jose Ortega y Gasset: *El Espectador (Posmatrac)*, превземено од есејот *Наравоучение: не бидете примерни* – а чие што сиже е започнато уште во делото на Ортега *Безрбетна Шпанија*.

Примерниот човек мора прво да ја компензира ништожноста на своите норми (оние што се негативно одредени и се однесуваат на безначајните нешта со огромна, претерана строгост со која тој се придржува до нив). На тој начин, одбегнувајќи го секој исклучок од зацртаното, неговото однесување добива извесна комична величественост.

Моралното совршенство, како и секое совршенство – ако се парафразира Ортега – претставува нешто налик на спортска доблест, респектибилност и коректност спрема Другиот (ова секако подразбира прифаќање и практикување на етичката димензија), практикување на џентлменски однос при активностите (во општеството и спрема заедницата) и при комуникацијата (со Другиот), нешто што со величественост му се придодава на она неопходното и прекупотребно. Според Ортега, моралното совршенство треба да биде зачинето и со малку иронија бидејќи е илузорно да се очекуваат совршени морални акти, а при тоа човекот *да не се гледа* самиот себеси без „одредена доза“ на патетика. Чистата морална исправност претставува нешто со што е бесмислено човек да се бави – бидејќи претставува минимум барања. Меѓутоа, никој и не бара од нас некакво *совршенство* (според Ортега); ние самите си го наметнуваме императивот на „совршенството“, или пак тежееме кон него, со помош на апсолутно слободниот избор на нашата волја. А тоа, без сомнение е така - затоа што таквиот избор умее да причини големо задоволство. Затоа, оној човек кој во нешто е совршен ужива понекогаш да отстапи од сопствените принципи и, така да кажеме, да падне во грев. Нешто сосема друго е идолопоклонството (станува збор за „идолопоклонство спрема принципите“) – небаре тие во својата суштина носат апсолутна вредност, па стануваат неопходни „самите по себе“. Принципот на совршенството е вреден едноставно (и единствено) како што тоа е целта во една трка, во еден натпревар. Важно е да се трча кон него, но оној кој до него не ќе стаса – заради тоа нема да биде ниту убиен, ниту посрамотен. Како што нагласува Ортега, исто така е недопустливо од примерноста и доблеста *да се направи професија* – и тоа е причината што *мудриот човек* ужива одвреме – навреме да не ги почитува (или уште поконкретно) - да ги покажи принципите кои што самиот си ги наметнал. Ужива да ја нарушува својата вистинска примерност за накратко *да земе здив помеѓу сопствениот живот и апстрактното совршенство* – кое е неговата вистинска цел. Егзистенцијата значи, живеењето - не треба да биде парадигма, туку спокоен протек помеѓу моделите, живеење кое нè приближува кон нив, кон различјето од „кодови“, „модели во

социумот“, кои во исто време и ги заобиколува. на достоинствен начин. Одоко, онака како што добрата проза ја дефинирал Ниче, што од следното парафразирање може да се долови : *таа вечно се твори по углед на стихот, и речиси во еден миг со него и ќе се преплете, за сепак на крајот, во пресудниот миг, тивко и на прсти – да му избега.*

Заклучно, може да се забележи дека има некаква вистина во зборовите на самиот Ортега, според кои тој, практично ги забележал и истакнал речиси сите поенти и проблеми кои ги обработува Хајдегер – пред него. Колку и да изгледа оваа изјава провокативно, Хајдегер и Ортега и покрај нивните жолчни и темпераментни дискусии (што попрво наликувале на расправи) – меѓусебно биле во коректни односи, па и уште повеќе од тоа, тие негувале едно искрено и длабоко пријателство.

ЗАКЛУЧОК

Толкувањето на ортегијанскиот *концепт на човекот* подразбира соодветен и исцрпен методолошки пристап во пребогатиот мисловен опус на ингениозниот шпански философ Хосе Ортега и Гасет, истражувачки пенетрации кои водат, *in ultima linea* до нераскинливиот (во својата комплементарност и поврзаност) „амалгамен“ сооднос помеѓу *човекот и животот*, комплексна и нераскинлива врска за која Ортега ќе го изгради, во својата *трета философска фаза* поимот **рациовитализам**. Секако, во рамките на истражувањето можат да се евидентираат уште неколку клучни (и содржинско-значенски мошне сложени) поими, преку кои Ортега дополнително ја креира философската архитектоника на *концептот на човекот*. Во таа смисла се покажува исклучително продуктивно и, се чини завршно методолошки-операбилно толкувањето на *к о н ц е п т о т н а ч о в е к о т* – а кое ни го предочува и како „појаснување на својата завршна мисла за *човекот*“ самиот Ортега и Гасет – толкување кое шпанскиот философ го резимира во едно од своите најзначајни дела: *Што е философија*. Дополнителната важност на овој, и од методолошки аспект исклучителен запис се огледува во фактот што тоа дело е едно од последните размисли на Ортега (изложени претходно во неговите предавања) и е објавено постхумно.⁸² Според Ортега и Гасет, животот е бездруго вистинската радикална стварност (очигледна, непосредна, индивидуална) и не ни е даден готов, туку ние *самите мораме да го создаваме*, и тоа *во секој миг од нашата живеачка*.

Животот е *непрекинато избирање* за тоа што ќе бидеме, тој е *непрекинато усовршување, непрекината задача, должност, бавење* (*quehacer*) со нештата, *исполнет со напнатост и докажувања* (токму заради тоа е и драма), *несигурност, борба*, а човекот во него е *суштество кое самото себе си се креира*, кое во секој миг одлучува што ќе биде. Животот претставува еден *faciendum*, а не еден *factum*, интензивна активност во која поединецот опстојува само ако изискува за себе си повеќе и ѝ се оттргнува на инерцијата и просечноста. Вистинскиот, автентичен живот, според Ортега

⁸² J.Ortega y Gasset. *Što je filosofija*, Demetra, Zagreb, 2004.

е еден проект, непрекинато усовршување и надминување на самиот себеси, вокација, настојување да се реализираат повисоките цели (*el yo...es un proyecto de vida*).

Идејата за Јас-то, за личноста како проект на животот *е корен на два типа на живеење*: автентичен и неавтентичен.

Автентично живее оној кој што ја исполнува својата вокација, својот витален проект, оној што се повикува на нормата која наметнува супериорно однесување, едно постојано незадоволство од самиот себе и од затекнатите состојби, оној што напорно дејствува кон реализацијата на еден повисок идеал на живеење, оној што го прифаќа животот како дисциплина. А тоа го можат само подобрите, одбраните, видни, исклучителни индивидуи – и токму тие го претставуваат аристократскиот идеал на човекот – според Ортега–и–Гасет. Поинаку кажано, тоа се одредниците на *човекот-елита*, при што е забележителен ставот на Хосе, според кој *човекот-елита* ја има способноста да живее *автентично* и може да одговори позитивно и активно на моралните иманенции на социумот во којшто егзистира, исполнувајќи ги притоа и етичките императиви во општеството. За разлика од него – *човекот маса* нема капацитети да им одговори на животните предизвици со *автентична егзистенција*, тој е како „вејка на ветерот“ кој без отпор им се предава на општествените бранови, без да има способности и можности да ѝ се спротивстави на стихијноста што ги развиорува масите, расфрлајќи ги *неавтентичните индивидуи* (кои го сочинуваат *мноштвото* во дадено општество) во различни и претходно некоординирани насоки. Оттука оже да се извлече и заклучокот дека *човекот-маса* е морално недоветен и уште повеќе – *етички некохерентен и лабилен*, па токму оваа негова инкомпатибилност и слабост го претставува *изворот на владеење со масите*. За да не се добие погрешен впечаток, *елитата* (која, според Ортега треба да го координира општеството и да го води) нема и не треба да има експлоататорски афинитети, како што е тоа случај со тоталитарните режими (во прв ред ортодоксната *левица* и *десница*: *комунизмот* и *фашизмот*), туку треба да реализира едно *хумано општество*, да го инхибира растежот на масите и да инсистира врз чесни и алтруистички односи меѓу луѓето. Сепак, иследувањето на философското мапирање на општеството и на човекот (како поединец), кое навистина на брилијантен начин го изведува шпанскиот философ – нема да го остави рамнодушен секој внимателен читател: имено, кај Ортега е препознатлив и песимистичкиот тоналитет, се забележува недоверба во иднината на човештвото, недоверба чие што јадро се поклопува, практично со еден апсурд. Ортега, слично како што тоа ќе го

толкува и Мартин Хајдегер – смета дека *апсурдот* лежи во односот помеѓу техничко-технолошкиот напредок (од една страна) и постапното разнебитување на многу *етичко-естетски* одредници на човекот, лоцирани – главно – во сферата на општествената суперструктура или надградба (од друга страна). Произлегува дека се случува некаква *социопатологија*: развитокот на материјалната (или економска, или производствена) база (именувана и како „општествена супра-структура), предизвикува деструирања во сферата на „општествената надградба“ (означена со полит-економската терминологија и како општествена суперструктура).

Просечниот пак, обичен човек, не тежнее кон сето тоа – тој го изневерува сваќањето на животот како проект, му се препушта на самозадоволството (со оглед на белезите што му се иманентни на *човеком-маса* – воочливо е тој да се подразбере како хедониста. Уживателството и пасивноста чинам дека му се дури и неговата *specifica prima*. Приклонувајќи им се како следбеник и субординат на сите подобри од него, тој живее само во сегашноста, *нема историска свест* како што нема ниту *личен* и *автономен живот*. Тоје е – со други зборови кажано – неавтентичен и му припаѓа на мноштвото, т.е. на масите, *vulgusot*, тоа е оној *Massenmensch* кај Хајдегер.

Ортега своите анализи, меѓутоа ги изведува мошне суптилно, проникнувајќи дури до најситните финеси во проблемноста што ја разрешува, па во таа насока оди до такви промислувања во кои вели дека *секој витален гест е гест или на господарство, владеење, или е гест на ропство*. (*Tertium non datur*.) Робството значи живеење од друг(ите), според нив, а не од самиот себе. Значајно е да се забележи дека токму ваквото, инертно живеење *ја произведува масата како траен генерички тип на човековото однесување*, со развиени и стабилни стереотипии и нивелација во ставовите, мотивацијата и општествените активности.

Значи општеството – според Ортега – е едно постојано, динамично единство од два (генерални) чинители: масите и малцинствата од екстраординарни, врсни, одбрани поединци.

Малцинството е единствениот вистински создател на историјата, и масата е повикана и должна да следи, да слуша. Историјата (за што и предходно во одредена конотација е говорено) познава само две епохи: епоха на формирање на аристократијата и епохата на декаденцијата на овие аристократи, т.е. *кога масата се крева против аристократијата*.

Понатаму, човековото општество е *дотолку општество – доколку е аристократско* и престанува да биде човечко општество штом се *дезаристократизира*. Водењето на општеството кон напредок, морално и материјално усовршување – според Гасет – паѓа на товар на квалификуваните и подобри елементи од секоја генерација, на кои што аморфната маса (свесна за сопствената инфериорност и неспособност) треба да се потчини и да ги следи нивните напатствија. Така, општеството всушност е еден апарат за усовршување.

Доколку попусти механизмот *вистинска елита - послушност* (или, тој механизам може сосема коректно да биде претставен и преку релацијата примерност – послушност), *резултанта е бунтот на масите*. Бунтот е во суштина непослушност на масите, кои не сакаат да му се препуштат на *управувањето и водството од подобрите*.

Ортега вели дека не може да се читаат страниците на пример на Комунистичкиот манифест, а при тоа (халуцинантно) да не се наслушнува ритмичкиот марш на едно бескрајно мноштво кое што напредува. Во таа смисла Ортега истакнува дека уште Шатобријан говорел за инвазија на варварите, а Ратенау (говорел) и за вертикална инвазија на варварите, а сето тоа се синоними за бунтот на масите. Ортега оди дотаму своето време да го нарече *брутално владеење на масите*, а своите погледи за човекот–маса ги распростира дури на цели народи, говорејќи за *народи-маси (pueblos – masa)*. А кои се впрочем тие народи–маси? Ортега вели дека тоа се оние народи кои што се одлучни во бунтот против т.н. големи творечки народи, а тие народи-маси главно се лоцирани во Европа. Главниот виновник за ова владеење на масите, според Ортега, е пореметувањето на традиционалната хиерархија на вредностите и општествените структури што со себе ги довела Француската револуција од 1789 година (и која што им овозможила на масите во деветнаесеттиот век да влезат во политичкиот живот).

Идеите за народен суверенитет, општо право на глас, еднаквост и правата на човекот, го первертираат либерализмот (исклучително квалификуван од Ортега) – во верзија на т.н. доктринарен либерализам, чии застапници биле: Гизо, Роже, Којар и Брољи. Тоа доведува до непослушноста на масите.

На бунтот на масите исклучително му погодуваат и модерната идеја за демократија, образованието и техниката – кои, според Ортега се клучните фактори, конституенси на амбиентот во кои се создава човекот–маса. Како што го спротивставил

либерализмот на демократијата (возможно е да се биде либерален но не и демократ), така Ортега остро ја разлучил индивидуата од општеството. Накусо, како Ортега го брани својот индивидуализам?

Одбраната на индивидуализмот ја изведува на тој начин што го обвинува сето она што е колективно, општествено: општественото е сфера на неавтентичното, сфера на присилби, на принуди – во која *индивидуата безисклучно губи*. Социјализацијата значи, според Ортега, се толкува како загуба на индивидуалноста, *како дезиндивидуализација*. Максимумот на индивидуалноста се постигнува (или се досегнува) само преку настојувањето да се вметнеме, да се инкорпорираме во редовите на примерните, врсни подобри (или најдобри) поединци, т.е. станува збор за аристократските елити. Кај Ортега пимот аристократија нема смисла на социјална класа, туку е конотација на личниот (персонален) квалитет, кој што варира веќе според тоа како Ортега ја развива идејата на животот. Ист е и случајот со терминот маса. Но, има ли тука и проблеми – и кој од нив е круцијален?

Според Ортега до проблем доаѓа тогаш кога со овие антрополошко – етички содржини се настојува да се протолкува целината, тоталитетот на општественото и историјско случување, кога тие, без нужно посредување се преведуваат на јазикот на социолошко – политиколошката анализа. Токму тогаш доаѓа до симплифицирање на наложено – затегнатите конструкции, кога се случува (некоординирано) мешање на нивоата на анализа, конечно кога се случува превласт на прескрипцијата над реалитетот. Имено, се занемарува сплетот на интересите и структурите носени од практичното, конкретно-историското, економското, политичкото, правното и друго социјално дејание и мотивација на реално-историските актери.

Антропологијата пак на Ортега, покрај тоа што е екстремно-индивидуалистичка и идеалистичка, уште е и лишена од социокултурните аспекти кои што всушност го обликуваат животот на човекот. Негативното вреднување, на пример, бунтот на масите – се оправдува со тоа што се смета дека негативните атрибути на масите ним им се природени (да речеме – конгенитални): *од инстинктот на човекоубиството до деструктивностите, насилствата и рационалностите или непостоење на сензибилитетот за рационалните аргументи*.

Ортега многу добро знае, на пример, дека можноста поединецот да побарува повеќе од себеси зависи од неговиот социјален статус, материјални можности,

образование и барањата што ги поставува неговата околина. Тогаш тој премолчено, поимот маса ќе го поистовети со класите кои, како такви, се и помалку образовани и имаат помалку средства за социјална промоција.

Односите иманентни на власта, како и доминациите и покорувањата кај Ортега-и-Гасет се изведуваат од една апстрактна, метафизичка антропологија и од учењето за моралната каквост (така што тешко можат да послужат како средство за анализа на стварната социјална пракса и општествените судири). Ова потпаѓа во рамките на определени критички ставови кон толкувањата и промислувањата што ги изложува Ортега и делумно би можеле да се согласиме со нив.

Тоа е така бидејќи не се владее само со помош на ментални ставови и морални примери, туку и со средствата на реалната општествена моќ, лоцирани во социјалните институции и економијата.

Исто така и општествената историја не може да се објасни само со теоријата за генерациите, односно преку судирот на генерациите како борба помеѓу елитите на две различни генерации – каде што мноштвото осудено на тоа да биде маса *ја задржува* својата непроменлива природа да служи и да се владее со неа.⁸³

Антрополошките премиси на конзервативниот либерализам (кај Ортега) доаѓаат до полн израз: човечката природа е во просек коруптивна, поводлива, нагонска, некреативна, подложна на анимални расположенија кои ги создава непрекинатата борба за гол опстанок во текот на природната селекција. Таа е непроменлива, неисторична и во нејзиното обликување не се чувствуваат елементите на општественоста, колективниот живот и социјалните мотиви. Како таква, човечката природа (особено во оној просек кој што се пројавува во масите) е плодно тло за постанокот и делувањето на елитите, за перманентна хиерархија на водачите и водените, владетелите и потчинетите, бидејќи само исклучителните личности, кои се и надпросечни и одбрани (мал е бројот што може да се издигнат до тој степен на хиерархија) можат да бидат актери на историјата или општествените настани.

⁸³ Во таа смисла Ливиј рекол: “*Naec est natura multitudine, aut humiliter servit aut superbe dominatur*“.

Ортега-и-Гасет (после појавата на неговото дело *Бунтот на масите*), уште еднаш се обидел да им се врати на своите идеи за социјалната педагогија и практичното влијание на интелектуалните малцинства. На Ортега му се забележува и следното:

- дека без да го постави прашањето за редистрибуција на власта и богатствата, нагласувајќи дека во соработката помеѓу трудот и капиталот – трудот има подредена улога - залагајќи се за принудна, корпоративистичка синдикализација на сите Шпанци и дека, со оглед на тоа, Ортега завршува во една реторика за авторитарната модернизација на Шпанија од позиции на десницата.

Голема мечта на Ортега е да се создаде еден распространет национален фронт или, *голема национална партија која што ќе ги обедини во нацијата трудот и капиталот*. Во таа смисла тој уште вели дека капиталистите и работниците мораат да научат да се интегрираат под императивот на националните интереси.

Погледите на Ортега-и-Гасет за човекот-елита, човекот-маса и масовното општество трајно ги одбележуваат општествените науки на нашето време. Ако Ортега, според мислењето на Луис Аракистајн, *се претворил – со својот противреволуционерен индивидуализам – во профет на крахот на масите*, а елитите пак, со напредокот на индустриското општество *попрво се намножиле и прошириле* отколку што опаднале (Карл Манхајм), ако навистина *нема беганье од антитезата помеѓу масите и класите* (според Емил Ледерер) и заради тоа остануваме врамени во традиционалната визура на класното општество (*standesgesellschaft*), кое што се обновува врз евидентно поинакви основи - тогаш треба да додадеме дека современата социологија не го верифицирала тврдењето на Ортега . А тоа би значело дека бунтот на масите не довел и до владеење на масите.

Денешната теорија на општеството сè повеќе говори за т.н. диригирана масификација, каде што масата е резултат на планско манипулирање диригирано – и, што е поважно – спроведено од определени малцинства (државници, партиски раководители, експерти за економија, војска или јавното мислење, итн.). Луѓето, откорнати од својот природен амбиент и автентичните социјални клетки, и самите бегаат во една вештачки формирана маса (или попрво – сурогат на масата) како компензација за својот *загубен свет*. Како краен резултат на овие процеси се појавува т.н. *осамена толпа*, мноштво (како што забележува Рижман), или поинаку кажано – се случува трансформација на *поединецот во масовен фактор* на економијата (како

анонимна работна сили или како потрошувач), или на некоја друга сфера на јавното работење и односи.

Во техничкото, постиндустриско и диригирано општество се стеснува просторот за слободно одлучување и формирање на сопствената личност како и за критичкото образование. *Конформизмот, бегството од слободата автоматизацијата и деперсонализацијата* на човекот, накусо – високата концентрација на репресија во модерната држава – доведуваат до програмирање на човекот. А најголемиот проблем при тоа вкалапување на човекот лежи во фактот што таквата репресија (од страна на разнородни чинители, е во тоа што тие (сили) се вон влијанието на самиот човек и најчесто - вон неговите сваќања. Програмираната масификација на нашето време ја одбележува - пред сè, присилната социјализација и анестезирањето на критичкото мислење, принудното нивелирање на поединецот и општествените групи и активирање на една затапувачка униформност на вкусот и погледите на светот.

Со надминување на класичната форма на масификација сè повеќе се интензивира една модерна масификација, чија што фундаментална бележитост е наметнувањето на еден ист масификационен медиум врз поединците кои што меѓусебе се изолирани и просторно-временски разделени (при општата анонимност во неконтролираниот број на случаи). При недостатокот на било каква меѓусебна комуникација, контакт, тоа оди дотаму што тие (поединците), *дури и не знаат дека взаемно постојат.*

Денес масификацијата е универзална и ги опфаќа сите сфери на општествената живеачка, а како нејзина најгибелна последица ќе го истакнеме *исчезнувањето на свеста за меѓузависност и вистинска инхерентност на заедницата*, апатијата и аполитизацијата на поединците. Масификацијата е проблем кој предизвикува алиенација кај луѓето, алиенација која во денешно доба кое е и доба на *трансхуманизмот*, односно на *постхуманизмот*, доба кое накусо е наречено *пост-доба*. Поинаку одредено, ова доба го претставува и почетокот на *Постмодерната*, и како такво веќе е кон крајот на првата фаза на *Постмодерната* – која најповеќе се идентификува како *постмодернизам*. Досегачните случувања со масификацијата, глобализацијата, „човекот маса“ и „човекот елита“ беа методолошко - операбилни феномени подложни на, главно прецизна аналитика. Меѓутоа значајно е „предвидувањето“, перспективата на човекот – која најчесто била погрешно

предвидувана. Како што ќе забележи големиот современ експерт Питер Дракер (Peter F. Drucker) „(...) можеме да бидеме сигурни дека општеството во 2030 година ќе биде многу различно од денешното, и дека многу малку ќе потсетува на предвидувањата на денешните писатели на футуристичките бестселери (Дракер 2005: 216). Според него, информационите технологии ќе бидат значајни, меѓутоа далеку од најважни : тие ќе им ја препуштат доминантната улога на некои нови институции и нови теории, идеологии и нови проблеми, а во такви околности треба да се претпостави – не само местото и улогата, ами и соматиката и психо-физиологијата на човекот. Воопшто не е за изненадување ако се случат и промени во живите локуси. Но како тоа ќе се одрази врз мислењето, доживувањето и, конечно етиката? Останува да се види.

Работна библиографија

Примарни литература:

Belok, Selin. (2015) *Biti svoj sa Hajdegerom*. Beograd: Metella.

Triling, Lajonel. (1990) *Iskrenost i autentičnost*. Beograd: Nolit.

Meditaciones del Quijote (1914) Ortega y Gasset, Jose. (1984) *Meditations on Quixote*. New York: Norton.

Investigaciones psicológicas (1916) Ortega y Gasset, Jose. (1987) *Psychological Investigations*. New York/London: Norton,.

España invertebrada (1921) Ortega y Gasset, Jose. (1957) *Invertebrate Spain*. New York: Norton.

El tema de nuestro tiempo (1923) Ortega y Gasset, Jose. (1961) *The Modern Theme*. New York: Harper.

La deshumanizacion del arte e ideas sobre la novela (1925) Ortega y Gasset, Jose. *The Dehumanization of Art and Notes on the Novel*, Princeton University Press, 1972.

La rebelión de las masas (1929) Ortega y Gasset, Jose. (1985) *The Revolt of the Masses*. Indiana: University of Notre Dame Press.

¿Qué es filosofía? (1929) Ortega y Gasset, Jose. (1960) *What is Philosophy?*. New York: Norton.

Misión de la universidad (1930) Ortega y Gasset, Jose. (1962) *Mission of the University*. Princeton: Princeton University Press.

- Unas lecciones de metafísica* (1932–3) Ortega y Gasset, Jose. (1969) *Some Lessons in Metaphysics*. New York: Norton.
- En torno a Galileo* (1933) Ortega y Gasset, Jose. (1962) *Man and Crisis*. New York: Norton.
- Sobre la razón histórica* (1940 and 1944) Ortega y Gasset, Jose. (1984) *Historical Reason*. New York/London: Norton.
- Estudios sobre el amor* (1941) Ortega y Gasset, Jose. (1960) *On Love*. New York: Meridian.
- Historia como sistema* (1941) Ortega y Gasset, Jose. (1962) *History as a System and other Essays towards a Philosophy of History*. New York: Norton.
- Ortega i Gaset, Hose. (2006) *O Ljubavi*. Beograd: Mono i Manjana.
- Ortega i Gaset, Hose. (1988) *Pobuna masa*. Alef: Gradac.
- Ortega i Gaset, Hose. (1941) *Pobuna masa*. Zagreb: Zadružna štamparija.
- Ortega i Gaset, Hose. (1998) *Posmatrač*. Beograd: Clio.
- Ortega i Gaset, Hose. (1996) *Razmišljanja o tehnici*. Gradac: Alef.
- Ortega y Gasset, José. (2004) *Što je filozofija?*. Zagreb: Demetra.
- Petrović, Sreten. (2016) *Estetika u doba antiumetnosti*. Beograd: Dereta.
- Симоновска Сузана. (2008) *Духовноста во ерата на техниката*. Скопје: Аз-буки.

Секундарна литература:

- Abeles, Mark. (2014) *Antropologija globalizacije*. Beograd: Čigoja štampa.
- Axelos, Kostas. (1991) *Otvorena sistematika*. Zagreb: Naprijed.
- Apadurai, Arđun. (2011) *Kultura i globalizacija*. Beograd: Čigoja štampa.
- Argan, G. C. (1982) *Studije o modernoj umetnosti*. Beograd: Nolit.
- Assmann, Adelaida, Jan Assman. (1987) *Kanon und Zensur*. München.
- Assmann, Jan. (2008) *Kulturno pamćenje*. Tuzla : Zenica.
- Атанасовски, Иванчо. (1994) *Магијата на егзистенцијализмот*. Скопје: Метафорум.
- Bernstin, Ričard. (2000) *Odgovornost filozofa*. Beograd: Čigoja štampa.
- Blekburn, Sajmon. (1999) *Oksfordski filozofski rečnik*. Novi Sad: Svetovi.
- Botomor, Tomas. (2008) *Elite i društvo*. Novi Sad: Art print.
- Brajdoti, Rozi. (2016) *Posthumano*. Beograd: Univerzitet Singidunum.
- Canetti, Elias. (1984) *Masa i moć*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

- Де Торе, Гиљермо. (2001) *Историја авангардних књижевности*. Београд: Издавачка књижарница Зорана Стојановића Сремски Карловци.
- Dobson, Andrew. (1989) *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*. London: Cambridge University Press.
- Draker, Piter. (2005). *Upravljanje u novom društvu*. Novi Sad: Graph style.
- Erjavec, Aleš (ur.). (2016) *Estetske revolucije i avangardni pokreti 20. veka*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije i Orion Art.
- Golubović, Zagorka. (1991) *Antropološki portreti*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Grassi, Ernesto. (1981) *Moć mašte*. Zagreb: Školska knjiga.
- Ђурић, Михаило (2001) *Порекло и будућност Европе*. Београд: Плато.
- Horkheimer, Max, Theodor Adorno. (1989) *Dijalektika prosvetiteljstva*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Horkheimer, Max. (1989) *Pomračenje uma*. Sarajevo: Svijetlost.
- Ilić, Miloš. (1979) *Teorija i filozofija stvaralaštva*. Niš: Gradina.
- Jonas, Hans.(1979) *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am.M.: Insel.
- Kalanj, Rade. (2004) *Globalizacija i postmodernost*. Zagreb: Politička kultura.
- Kembel, Džeremi.(2005) *Lažljivčeva priča*. Beograd: Čigoja štampa.
- Kloskovska, Antonjina. (2005) *Sociologija kulture*. Beograd: Čigoja štampa.
- Koenen – Iter, Žan. (2005) *Sociologija elita*. Beograd: Clio.
- Ле Бон, Густав. (1921) *Психологија маса*. Београд: Књижара С.Б.Џвијановића.
- Lukić, Sveta. (1975/I) *Umetnost na mostu*. Beograd: Kultura.
- МацИнтсге, Аласдаир.(1985) *After virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Maze, Kaspar. (1989) *Bezgranična zabava 1850-1970*. Beograd: Službeni glasnik.
- Mangaberia Unger, Roberto. (1989) *Znanje i politika*. Zagreb: Globus.
- Monaghan, John, Peter Just. (2003) *Socijalna i kulturna antropologija*. Sarajevo: Šahinpašić.
- Moskovisi, Serž.(1997) *Doba gomile 1-2*. Beograd: Čigoja štampa.
- Остен, Манфред. (2005) *Покрадено памћење*. Нови сад: Светови.
- Pikon, Gaetan. (1960) *Panorama savremenih ideja*. Beograd: Kosmos.
- Ratković, Radoslav. (1976) *Ideologija i politika*. Beograd: Institut za političke studije.
- Rozen, Stenli. (2016) *Hermeneutika kao politika*. Novi Sad: Akademska Knjiga.
- Sultanovic, Vladimir. (1980) *Društvo, elita I tehnokratija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Supek, Ivan. (1995) *Filosofija, Znanost i Humanizam*. Zagreb: Školska knjiga.
- Sutlić, Vanja. (1967) *Bit i suvremenost*. Sarajevo: Veselin Masleša.

- Šešić, Dr Bogdan. (1977) *Čovek smisao i besmisao* . Beograd: Rad.
- Šešić, Bogdan.(1986) *Filozofija istorije*. Beograd: Matica Srpska.
- Tadić, Ljubomir. (1988) *Nauka o politici*. Beograd: Rad.
- Темков, Кирил.(2009) *Етика на културата*. Скопје: Дом на културата „Иван Мазов-Климе“ Кавадарци.
- Triling, Lajonel.(1990) *Iskrenost i autentičnost*. Beograd: Nolit.
- Zurovac, Mirko. (2008) *Metodičko zasnivanje estetike*. Beograd: Dereta.
- Životić, Milan. (1973) *Egzistencija, Realnost i Sloboda*. Beograd: Srboštampa.
- Đorđević, Jelena. (2009) *Postkultura*. Beograd: Clio.