

ЮГОЗАПАДЕН УНИВЕРСИТЕТ „НЕОФИТ РИЛСКИ”

Лазар Георгиев Копринаров

**DII CONSENTES, ИЛИ ЗА СОЦИАЛНАТА И ПОЛИТИЧЕСКАТА
ФИЛОСОФИЯ НА ОРТЕГА-И-ГАСЕТ**

АВТОРЕФЕРАТ

на дисертация за присъждане на научната степен
Доктор на науките

Благоевград 2011

Увод

В средиземноморската митология *dii consentes* са богове близнаци, които се раждат, живеят и умират заедно. Ортега-и-Гасет използва няколкократно тази метафора, за да изрази идеята си за неотделимостта на света и субективността¹. Тя „покрива” и усилията му по теоретичното преодоляване на дихотомията „вътрешно-външно”, както и за справяне с дуализмите „персонално - социално” „обществени структури - човешки действия”.

Тази метафора може да послужи като обобщение на лайтмотивите в социалната и политическата философия на испанския мислител. Фундаментът, върху който се гради тази философия, е разбирането, че човекът е невъзможен без *социалното* и същевременно – за да запази в себе си своята индивидуалност, неповторимост, „човешкост” – е (или трябва да бъде) в интензивна опозиция на *социалното*. В учението на Ортега-и-Гасет *персоналното* и *социалното* са неотделими реалности, които са в перманентен открит или латентен конфликт, както и в процес на взаимобоогатяване. В този смисъл социалното и персоналното са като митологичните богове-близнаци, които умират едни без други, макар че същевременно са непримирими и в опозиция помежду си.

Метафората *dii consentes* присъства също така в основата на разбирането на Ортега-и-Гасет за политическото устройство на обществото. Съгласно това му разбиране, за да отговаря на човешката „природа”, *политическото* в съвременните му измерения трябва да съчетава в себе си принципите на либерализма и на демокрацията. Нито едното, нито другото сами по себе си, без продуктивното им и противоречиво взаимодействие, са достатъчни гаранции за доброто общество. Тази конфликтна двуликост бележи също така разбирането на Ортега-и-Гасет за отношенията между „политика” и „мета-политика”, т.е. между практиката в политиката и философското проектиране на политическата практика. В единия случай е налице ориентация към ефикасността, а в другия към истината. Ортега-и-Гасет не е адепт на интелектуалистката, управлявана от философи държава на Платон. В същото време той съвсем не е склонен да приеме „чистия” прагматизъм на самоволните политици. Испанският мислител

¹ José Ortega y Gasset, *Obras completas*. Revista de Occidente, Madrid 1963, t.VII, 417, t. VIII, p. 51-54, t.XII, p. 388.

приема, че политикът и мета-политикът са си взаимно потребни, въпреки постоянно тлеещия конфликт между тези две роли, режисирани от различни принципи. Затова метафората *dii consentes* е подходящ обобщаващ образ както за социалната, така и за политическата философия на Хосе Ортега-Гасет. Впрочем, те двете са взаимнообвързани у испанския мислител – втората следва от първата, тя е нейната проекция на терена на политическото.

I. Предмет, подходи и структура на дисертационния труд

1. За предмета и подхода

Предмет на дисертацията е социалната и политическата философия на Хосе Ортега-и-Гасет (1883 – 1955), която има ограничено присъствие у нас и продължава да бъде твърде слабо проучена от българската академична общност². Естествено, в испаноезичния свят, Италия и САЩ съществуват десетки монографични изследвания, в които творчеството на Ортега-и-Гасет се разглежда в социално-философски и политически ключ. Заслужават отбелязване трудовете на автори като П. Сересо Галан, И. Санчес Камара, Х. Осес, А. Елорса, М. Ферейро, Л. Пеликани, Х. Рейли, Дж. Грахъм и др. Общата цел на

² Българската културна общественост закъснява в опознаването на творчеството на Ортега-и-Гасет, ако разглеждаме този процес в европейски мащаби. Първият превод на негови текстове се появява едва през 1935 г., когато списание „Българска мисъл“ публикува откъса „Достоевски и Пруст“ от есето на Ортега-и-Гасет „Мисли за романа“. Това става десет години след отпечатването му на испански език. През 1938 г. Атанас Далчев и Константин Константинов превеждат от френски език „Бунтът на масите“. Две години по-късно списание „Огнище“ публикува в шест последователни броя целия текст на „Мисли за романа“. През 1946 г. излизат кратки откъси от „Размишления върху Дон Кихот“, поместени в публикуваната от издателство „Хемус“ брошура „Сервантес и Дон Кихот“. Следващото представяне на Ортега-и-Гасет на български език е с „Мисията на библиотекаря“, отпечатан през 1948 г. Широкото присъствие в България на естетическата и отчасти на философската мисъл на Ортега-и-Гасет започва след 1984 г., когато под съставителството на проф. И. Паси са издадени почти всички естетически есета, както и „Бунтът на масите“ (1993). Макар че по-голямата част остават все още без български превод, през последните десет години бяха представени на българския читател и някои от философските съчинения на Ортега-и-Гасет – „Човекът и хората“ (1999), „Размишления върху Дон Кихот“ (2000), „По повод на Галилей“ (2004), „Изследвания върху любовта“ (2005) и „Безгръбначна Испания“ (2010). Независимо от вече наличната широка достъпност на творбите на Ортега-и-Гасет, рецепцията му като осмисляне на неговите идеи е с бедна история. Книгата на Соломон Леви „Между философията на живота и екзистенциализма“, публикувана през 1967 г., има заслугата да бъде първата монография за Ортега-и-Гасет в т.н. „комунистически блок“. Но целта на книгата съответства на духа на времето, в което е написана – не е да бъде разбран, а да бъде категорично отхвърлен разглеждания автор. Пробив в тази догматична интерпретация прави Исак Паси с естетическия портрет, направен през 1984 г. и разширен с културологически аспекти десет години по-късно. Важен принос за културологичната рецепция на Ортега-и-Гасет има Иван Стефанов, който в „Природата на културата“ (1998, 2001) не просто цитира, а „прилага“, интегрира, реципира някои от идеите на испанския мислител. Към българската интерпретация на ортегианските идеи следва да се добави и социално-психологическият анализ на „Бунтът на масите“, съдържащ се в монографията на Дончо Градев „Психология на масите“ (2005). През последните 15 години социалната и политическата философия на Ортега-и-Гасет е била изследвана от Л. Копринаров, намерила публикационен израз в монографиите „Европеизацията на Европа. Идеята на Хосе Ортега-и-Гасет“ (1994), Либерализмът на Хосе Ортега-и-Гасет (1995) и „Социалната философия на Хосе Ортега-и-Гасет“ (2010).

този дисертационен текст е не толкова да обобщи резултатите от тези изследвания, колкото (като използва тези публикации в позитивен или критичен план) да разгледа *социалното* и *политическото* в нова перспектива. В тази нова перспектива социалната философия на Ортега-и-Гасет се третира не като отделен „сегмент” на философското му учение, а като срез, пресичащ на практика всички негови теми.

В повечето от досегашните изследвания (М. Ферейро, Х. Осес, А. Елорса и др.) *социалното* или *политическото* се анализират сами за себе си, в тяхното **експлицитно** присъствие в учението на Ортега-и-Гасет³. Тези изследвания се самоограничават единствено до онова, което испанският мислител пряко говори за тези категории. В настоящия дисертационен труд се оценява като ограничаваща и подвеждаща интерпретацията, която се фокусира главно върху експлицитните характеристики, дадени от Ортега на *социалното* или на *политическото*. Защиатава се тезата, че обхватното и адекватно представяне на социалната и политическата философия на Ортега-и-Гасет става възможно, ако се излезе отвъд простото сумиране на тези експлицитни определения. „Случването” на *социалното* носи своеобразието на мястото и времето, в което то се случва. Същевременно диалектиката на социалното и персоналното се проявява в тясна зависимост от областите, в които се осъществява човешката дейност (език, изкуство, история, политика и т.н.). Затова по-интересното и заслужаващото внимание са не толкова директните размишления на Ортега-и-Гасет за социалното и политическото, колкото начинът, по който той анализира «случването» им в различните прояви на човешкото битие⁴. Съответно, задължително условие за теоретичен достъп до това „случване” е употребата на разнообразни аналитики за проясняването му. В тази нова перспектива социалната философия на Ортега-и-Гасет се третира не като отделен сегмент на философското му учение, а като срез, пресичащ на практика всички негови теми.

³ М. Ферейро, която е автор на пространната монография „Социалната теория на Ортега-и-Гасет: привичките” директно заявява: „Претендирам да следвам стриктно думите на Ортега и се стремя неговият глас да ме води в рамките на възможното.” (Maria Isabel Ferretero Lavedan, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2005, p.17).

⁴ На подобна оптика се позовава американският изследовател Джон Грахам. Като анализира „Човекът и хората”, Дж. Грахам пише, че това произведение „де-конструира обществото чрез радикален анализ на неговите базисни „реалности”, но само за да го *ре-конструира* на други равнища, да го „ре-хуманизира” (John T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset. A systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, University of Missouri Press, Columbia and London 2001, p.100).

На това основание в дисертационния труд е осъществен анализ на *социалното и политическото* в различни полета на човешката жизнедейност, които са били предмет на изследванията на испанския мислител. По този начин се създава възможност да се проследят проекциите на ортегианската социална философия в политиката. Размишленията на испанския философ за същността на политиката – за човека в полето на политиката и за политиката в човешката дейност, както и неговата „идея” за Европа, - не са нещо отделно и независимо от ортегианската философия на социалното. Те са естественото продължение/приложение на тази философия. Ако в единия случай Ортега-и-Гасет търси пътя за теоретичното преодоляване на дуализмите „персонално и социално”, „социален ред и индивидуалност”, „обществени структури и човешки действия”, във втория – в своята философия на политиката – той се старае да гарантира теоретично свободата на човека в мрежата на социалната подреденост, както и да обоснове добрата политика като такова подреждане на социалните взаимодействия и на колективността, при което плурализмът в човешките общности и търпимостта помежду им са достатъчно осигурени.

Подходът към философията на Ортега-и-Гасет предполага използването на специфична херменевтична стратегия – от текстовете върху конкретни теми към *под-ставената* им, *про-извеждащата* ги, *под-държащата* ги философска доктрина. Разбира се, този подход е целесъобразно да се допълва и с обратното движение – от достигнато познание за доктрината към повторен поглед към подробностите. Защото, както вярно отбелязва американският изследовател на ортегианската философия Х. Рейли, „съвсем лесно е да се разбере повечето от онова, което казва Ортега-и-Гасет; значително по-трудно е да се овладеят разклоненията на неговата мисъл, което ще рече, пълният смисъл на онова, което той казва”⁵. Изолираното разглеждане на отделни произведения или идеи на Ортега-и-Гасет, без да бъдат поставени в контекста на поддържащата ги доктрина, прави недостатъчно надеждни – несъответни в достатъчна степен или бедни, „плитки” – изводите за тези идеи и произведения.

Представянето и анализът на ортегианската социална и политическа философия са обвързани с тези съображения и се ръководят от посочените подходи - чрез изясняването на тази проблематика да се добие възможност за по-глобален поглед върху философията на Ортега-и-Гасет и, същевременно, да се задълбочи

⁵ H. Raley, Jose Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity, Alabama Press, Alabama University 1971, p.8.

и уплътни анализът на конкретни прояви на *социалното* в езика, изкуството, историята, политиката, гледани от перспективата на отношението „*социално – персонално*”.

2. За изложението и неговата структура

Дисертацията се състои от увод, четири глави, епilog и списък на цитираната литература. В първата глава на дисертационния труд се изясняват три аспекта на темата: произходът на социалното, неговите характеристики и „случването” му в различните полета (в познанието, езика, изкуството) на човешката жизнедейност. Втората глава е посветена на историческата промяна на социалността. В нея се анализират три измерения/нива на историчността на социалното: вярванията, разбирани като историческото априори на социалния свят на хората; поколенията като социално-антропологически механизъм за осъществяване на историческите промени и кризите като механизъм за смяна на социалните светове. В третата глава се разглежда политическата философия на Ортега-и-Гасет, интерпретирана като продължение на неговата социална философия и като теоретична защита на принципите на либерализма. Осмислянето на политическата доктрина на Ортега-и-Гасет не може да стане, без употребата на три „ключа” – неговата философска антропология, в която се конституира схващането за либерализма като „радикален възглед за живота”, испанските обстоятелства, които са непрекъснато интензивно предизвикателство за политическото теоретизиране на Ортега-и-Гасет, както и неговата персонална предразположеност към политически изяви. Употребата на тези три „ключа” за разбирането на политическата философия предопределя структурирането и основните теми в тази част на дисертационния труд. В центъра ѝ стои ортегианската философска защита на либерализма, визията за ролята на интелектуалеца в политиката и за мястото на политиката в човешкия живот, както и платформата на Ортега-и-Гасет за либералната модернизация на Испания. Последната глава е посветена на „европейската идея” на Ортега-и-Гасет, когото справедливо определят като „декан” на идеята за единството на Европа. В тази глава на дисертацията са открити три аспекта в „европейската идея” на Ортега-и-Гасет: генезисът, кризата и възможното бъдеще на Европа.

Дисертацията има следната структура:

Увод

1. Социалното и неговото битие

- 1.1. Животът - радикална реалност
- 1.2. Социалното – властта на привичното
- 1.3. Перспективизмът – онтология и епистемология на плурализма
- 1.4. Езикът – себеизява и социална принуда
- 1.5. Изкуството - социална продуктивност

Exkurs 1. Осигурява ли щастие културата: Ортега-и-Гасет срещу Фройд

Exkurs 2: Комуникативното тяло – от Ортега-и-Гасет към Бурдийо

2. Промяна и криза

- 2.1. Вярванията – социалното априори на историята
- 2.2. Поколението - трансмисия на историята
- 2.3. Кризата - норма/драма

Exkurs 3: Запада ли Западът?: Ортега-и-Гасет и Шпенглер

3. Между философията и политиката

- 3.1. Пътят към политиката
- 3.2. Либерализмът като възглед за живота
- 3.3. Европеизацията на Испания: либералната реформа

Exkurs 4: Ортега-и-Гасет срещу Мигел Унамуну, или за множествените модернизации

4. Европейската съдба

- 4.1. Европа като исторически пробив
- 4.2. Заплаха за демокрацията. Демокрацията като заплаха
- 4.3. Европа и нациите.

Епилог

Цитирана литература

Както се вижда от структурирането на дисертацията, между отделните глави са интегрирани кратки „отклонения” - *exkurs*. Ходът на изложението се прекъсва преднамерено от „отклоненията” с намерението с тяхна помощ да се очертае по-пълно профила на ортегианската концепция. Чрез тези *exkurs* се търси възможност една или друга идея на Ортега-и-Гасет да бъде разгледана не само *ad intra*, но и *ad extra* - в успоредица, върху по-широк идеен фон, в контекста на

други автори. Целта на тези фрагменти, по неизбежност бегли и кратки, е да създадат своеобразен режим на задочен диалог и сблъсък на смисли, с намерението да се улесни и задълбочи по този начин рецепцията на идеите на Ортега-и-Гасет, както и да се открият условията за тяхната перспективност.

Авторите, които са подбрани за тези съпоставки (Фройд, Шпенглер, Унамуно и Бурдийо), са в някаква степен случайни. Естествено, те биха могли да бъдат и други. Изборът е донякъде случаен, но подборът сам по себе си се дължи на определено намерение. Принципът е, от една страна, да са автори, към които Ортега-и-Гасет заявява пряко отношение, да са за онова време значими мислители, чиито идеи са били предмет на адмирации, или на дълбоко обмислени критики от страна на испанския философ. Фройд, Шпенглер и Унамуно са тъкмо такива автори. Първите двама са били своеобразни законодатели в европейските интелектуални среди на идеи, които са фундаментални за самия Ортега-и-Гасет – за смисъла на културата и историята, за кризата на Запада. И двамата са въведени в културен оборот в Испания до голяма степен от самия Ортега-и-Гасет. Същевременно както идеите на Фройд, така и тези на Шпенглер, са в периметъра на ортегианската критика. Не по-малко значим за оформянето на интелектуалната фигура на Ортега-и-Гасет е Унамуно. Ортега-и-Гасет би бил друг, различен, ако я нямаше срещата му с автора на „Трагичното чувство за живота на хората и народите”, този негов учител и съперник, адмириран приятел и антагонистичен опонент. Диалогът и дебатът между Унамуно и Ортега-и-Гасет е в продължение на десетилетия живецът на испанския интелектуален и политически живот. Заедно с това техният идеен сблъсък по повод модернизацията на маргинализираната по това време Испания се оказва твърде поучителен за осмислянето на т.н. европеизация на периферията на Европа.

Принципът за подбор на автори за успоредиците има обаче и друга страна. В него е заложено намерението да се прекрачи времето на Ортега-и-Гасет, да се мине „отвъд”, като идеите му се съпоставят с други идеи, породени в по-късно интелектуално пространство. По този начин да се провери способността им да бъдат ефикасни извън своето време, да се долови има ли все още жизнен пулс в тях, да се потърси отговор на онова знаменито питане на Бенедето Кроче *chiò che è vivo è chio che è morto* (какво е живо и какво е мъртво). Любима теза на Ортега-и-Гасет е, че историята е винаги идване от нещо и отиване към нещо. Краткият *exkurs*, в който се сравнява ортегианската визия за жестикулационния

характер на езика с концепта за *хабитус* у Пиер Бурдийо, преследва тъкмо такава цел – след като в основния текст е представена генетичната връзка на ортегианската философия на езика с тази на Хумболд, да се изтегли линията и към един от пунктовете, към които тя „отива”. Ако разбирането е проясняване и „знание как да се продължи” (Л. Витгенщайн), опитът да се разбере определена идея на Ортега-и-Гасет придобива допълнителна подкрепа, ако в предприетите успоредици се изтеглят и някои перспективни линии, които ориентират „как да се продължи”.

Към характеристиките на избраните подходи, към структурата и стилистиката на изложението следва да се добави, че работата е осъществявана с нагласата не да „претегли”, а да представи, не да съди, а да проумява учението на Ортега-и-Гасет. Като в онази знаменита сентенция на Спиноза – „не се смей, не плачи, не проклинай, а разбирай”.

Дисертационният труд е в общ обем от 302 стандартни страници, от които 290 стр. основен текст и 12 стр. с цитирани литературни източници на български, испански, английски, немски и руски език.

II. Тематични акценти и тези

В съответствие с такава визия за предмета, целта, подхода и структурата на проучването, в дисертационния труд са изведени на преден план, анализирани и оценявани следните аспекти на социалната и политическата философия на Ортега-и-Гасет:

1. За „природата” и битието на *социалното*

1.1. Социално-философската програма на Ортега-и-Гасет е ориентирана към целта да се хуманизира социалното познание, като се анализират социалните отношения не от някаква утопична, универсализираща гледна точка, а в перспективата на индивидуалното битие. Това обяснява защо възгледите на Ортега-и-Гасет за *социалното* се основават на доктрината му за човешкото битие.

Темата за човека във философията на Ортега-и-Гасет е не една сред многото, а неговата изходна, „радикална” тема. Защото според Ортега-и-Гасет не може да се разсъждава за битието, без да се осмисли най-напред спецификата на онази реалност, в чиито рамки се оформя самият въпрос за битието. Всичко друго е

следствие от *живеенето* на човека - не поради производност от него, а защото доближаването, възприемането, отношенията *към* и *със* „другото“ стават само „отвътре“ на човека, разиграват се единствено и само на сцената на човешкия живот. В този смисъл Ортега-и-Гасет нарича човешкия живот „радикална“, т.е. коренна реалност - реалност, от която „изникват“ другите реалности, без това да означава липса на независима от човека действителност.

Ортега-и-Гасет полемизира както срещу реализма, така и срещу идеализма, (в това число и срещу феноменологията на Хусерл⁶, макар че очевидно е поел много влияния от него), защото според испанския мислител преди каквото и да е разграничение между субект и обект, между „материални вещи“ и „мислещи субстанции“, има нещо друго - „моят живот“: „аз“ съм този, който гледа света и светът е това, което е гледано от мене, аз съществувам за света и светът съществува за мене. Изходният факт не е, както у Декарт, мисленето, което свидетелства за *мое* съществуване. Изходно е *мое* съ-съществуване със света, което е тъкмо „моят живот“. „Аз“ съм аз и моите обстоятелства“ - това е изходната формула на ортегианското схващане за човека, установена в „Размишления върху *Дон Кихот*“ (1914), първата книга на испанския философ. По-късно Ортега-и-Гасет ще каже в „Няколко лекции по метафизика“ (1933), че „аз не съм нищо повече от съставка на моя живот: другата са обстоятелствата

⁶ Съществува обширна полемика за влиянието на Хусерл върху ортегианската философия. В тази полемика са очертани няколко позиции. Според най-ранната от тях (Julian Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación, t. I-II*, Revista de Occidente, Madrid, 1973), Ортега-и-Гасет е бил повлиян от Хусерл, но бързо е „преболедувал“ това влияние и след 1914 г. е оформил своя оригинална философия – „философията на жизнения/историческия разум“. Друга линия в интерпретацията на Ортега е очертана от един от най-задълбочените му изследователи: П. Сересо Галан смята, че до края на 20-те години на миналия век Ортега-и-Гасет се развива в руслото на една феноменология, която по-късно ще бъде разгърната от Мерло Понти (Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Ariel Filosofía, Barcelona 1984). Но според тази интерпретация Ортега попада след прочита на „Битие и време“ под влиянието на Хайдегер – едно влияние, което е донесло не само позитиви за развитието на ортегианската философия. В рамките на дебата има и трета позиция (Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germanicas*, Madrid, 1979), в която преобладава разбирането, че философията на Ортега-и-Гасет е своеобразен хипертекст, съчетаващ в себе си многообразни немски влияния. През последните години се очертава още една линия на интерпретация (John Thomas Graham, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*. University of Missouri Press 1994), осмисляща философията на Ортега-и-Гасет в хоризонта на американския прагматизъм. Х. Сан Мартин, заедно с някои американски изследователи (P.W.Silver, *Ortega as Phenomenologist*. New York, Columbia University Press 1978), отдавна разработва тезата, че след краткото си ранно увлечение по марбургското неокантианство Ортега-и-Гасет попада в руслото на феноменологията и дори след „раздялата“ си с Хусерл не отпада от това русло. Х. Сан Мартин разграничава критичната риторика на Ортега от нивото на влияние, което му е оказал Хусерл. Ортегианската критика на феноменологията се интерпретира от Сан Мартин като погрешно не/до/разбиране, но и като критика, която в някаква степен е изпреварила еволюцията на Хусерл по посока на „жизнения свят“ (вж. Javier San Martin, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998). Пол Рикьор, един от онези мислители, които са излезли „от ръкава“ на Хусерл, твърди, че историята на феноменологията е в по-голямата си част история на ереси, защото много от последователите на Хусерл са намирали своя път тогава, когато са напускали своя учител, следвайки обаче майсторски начертаната от него линия. В края на краищата това е като че ли вярно и за отношението на Ортега-и-Гасет към феноменологията.

или светът”⁷.

От тази изходна позиция Ортега-и-Гасет извежда поредица от фундаментални белези на човешкото битие. То, човешкото битие, е **ставане чрез дейност**. Друг негов белег е, че то е **„самота, радикална самота”**. Това не означава единственост, самотност, уединеност, още по-малко следва да се тълкува, че човекът е единственото съществуващо нещо. Смисълът на тази радикална самота е в това, че човекът, намиращ се сред безброй различни неща – нежива природа, животни, хора и т.н., е сам сред тях, доколкото *никой не би могъл да го подмени в изживяване на собствения му живот*. Към белезите на човешкия живот Ортега-и-Гасет прибавя и това, че животът е битие, което се осъществява в определен хронотоп. Че човекът винаги е в **конкретна ситуация, сред определени обстоятелства**, които се структурират не сами по себе си, а „през” перспективата на целите и ценностите на съответния живот. Човекът винаги е някъде и някога – на определено място и в определено време. И като разгръща дейността за самоосъществяването си, той среща съдействие, благоразположение или подходящ ресурс от едни части на тази конкретна среда, а от други – съпротива, безполезнаост, отблъскване. Така реалността, в която се живее, се оказва **жизнен свят**, структуриран в различни прагматични полета. Обстоятелствата на човешкия живот добиват своя персонална „геометрия” – структурират се в зависимост от целите и ценностите на конкретния живот, заобиколен от тези обстоятелства. Ортега-и-Гасет изтъква още един съществен белег на човешкия живот: той непрекъснато е подложен на заплахата да престане да бъде себе си, тъй като **нищо предварително не му е гарантирано**. Свободен да избира, човекът носи огромната отговорност за себе си чрез този избор.

1.2. В основата на доктрината на Ортега-и-Гасет за социалното е заложена идеята, че човешкият живот се осъществява в поле, белязано от непрекъснато напрежение между човешката воля за себеизява и социално налаганата – макар и полезна – принуда. Животът на човека е биологично непредопределен, той носи същностните белези на откритост и свобода. Ако остане неограничена, тази свобода би предизвиквала и поддържала неотклонен хаос. *Социалното* е механизмът за преодоляване на възможния заплашителен хаос в човешкия живот. То е анонимна власт, която овладява индивидите, структурирайки полето на тяхната дейност. В доктрината на Ортега-и-Гасет *социалното* е продукт на

⁷ Ortega y Gasset, Obras completas, tercera ed., t. XII, p.63.

човешка дейност, то е човешко „откритие”, което при преповтарянето си се е реифицирало, т.е. загубило човешкото си авторство – то е „никой конкретно”.

Основният въпрос в ортегианската теория на *социалното* е как и защо човекът произвежда социалната реалност и, обратно, кои са начините, чрез които тя в една посока улеснява живота на хората, преодолява хаоса в техните взаимоотношения, осигурява възможност човекът да има история, а в друга заплашва онова в човека, което е индивидуалният живец в него. *Човекът и социалното са две конфликтни, но неразделими реалности* – такава е общата постановка в ортегианската теория на социалното. Ортега-и-Гасет обаче не остава на това абстрактно ниво. Както отбелязва в „Човекът и хората”, „за да видим шуплите на камъните, с които е изградена една катедрала, трябва да престанем да виждаме катедралата”⁸. Затова в много от произведенията си той подлага на деконструкция една или друга човешка дейност, за да открие как се реализира това конфликтно дуално единство между личното и социалното – в езика, в изкуството, в поколенията, и т.н.

1.3. Ортега-и-Гасет определя човешкото битие не само като „събитие” („правене” на себе си в сблъсъка и с полезните ресурси на обстоятелствата), но и като съ-битие, като битие, **отворено** за Другите – „първото, с което се среща влизащият в живота човек, са другите хора”, човекът е a *nativitate* (по рождение – Л.К.) отворен за другия на себе си.”⁹ Но формите на общуване с Другите зависят от степента на съвместност и реципрочност. Човешките отношения се разполагат в диапазон между два полюса – от пълна интимност до пълна анонимност. Отношенията, разположени в близост до първия полюс, са отношения, в които хората участват персонално, с личния си живот. На тяхна основа се оформя нивото на *между-индивидуалното*. Това са отношения с персонално участие: между родителите и децата, между учителя и ученика, между обичания и обичаната, между приятелите. Най-висшите му прояви са дружбата и любовта, т.е. взаимодействия, при които човек участва в своята цялост и неповторимост. „Между-индивидуалното” е поле, в което действията и отношенията са „авторски”.

Другото измерение на отношението към Другите е онова, което Ортега-и-Гасет определя като **социално**. То, сравнено с между-индивидуалното, има съвсем

⁸ Хосе Ортега-и-Гасет, *Човекът и хората*, изд. „Наука и изкуство”, С., 1999, с. 56.

⁹ Пак там, с.157.

различна реалност. При него действията се оформят с друга логика. Това са анонимни действия. Често употребяваните от Ортега-и-Гасет аналитични примери за реалността на „социалното“ визират машинално действие при поздрава или съдържанието на отношенията между човек, пресичащ улицата, и спирация го регулировчик. И в двата случая във взаимоотношенията няма персонално съдържание. Извършвани от отделния човек, те нямат за същински субект „този“, „същият“ човек. Това са действия, които са наложени, упражняват натиск и са екстра-индивидуални, макар и осъществявани от конкретни индивиди. Става дума за **типизирани** социални взаимодействия. А те, колкото повече са отдалечени от реалните междуиндивидуални отношения, колкото повече са дистанцирани от ситуацията „лице в лице“, толкова по-анонимни стават. Така Ортега-и-Гасет прави (по подобие на А. Шютц) първото структуриране на обществото – то е представено като система от концентрични кръгове около отделния човек. Всеки следващ, отдалечаващ се кръг увеличава степента на дистанция и анонимност на човешките взаимоотношения – съответно, те преминават през различни идентификационни маркери (от „ти“ през „ние“ до „те“).

Ортега-и-Гасет определя тази **анонимна** реалност като социална-та реалност и я обозначава с понятието „**привички**“ (*usos*¹⁰). Според него обществото е устойчиво човешко съжителство, чиято възможност и основание е в наличието и действеността на определена съвкупност от „привички“¹¹. Те представляват

¹⁰ Преводът на *los usos* се натъква на затруднения. Ортега-и-Гасет, който е радикален противник на философските „технизми“, използва дума от всекидневния език, в която се съдържат различни значения. В английските издания на Ортега-и-Гасет се среща превод както като *use* или *usage*, така и като *habit* или *custom*. (cfr. John T. Graham, *The Social Thought of Ortega y Gasset. A systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, University of Missouri Press, Columbia and London 2001, p.121-122). В руските преводи на Ортега-и-Гасет *los usos* обикновено се превежда като „обичай“ (вж. А. Руткевич, *Социальная философия мадридской школы*, Изд. Московского университета, М. 1981, с.131; А. Зыкова, *Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета*, изд. „Наука“, М., 1978, с.144-146). С оглед замисъла на Ортега-и-Гасет приемам за подходящо *los usos* да се превежда на български като „привички“, „привичност“, тъй като в съдържанието на тази дума пулсират такива „семейни сходства“ с привичното като „рутинност“, „анонимна власт“, „правилност“, „автоматизирано действие“, „рецептурно неосъзнавано знание“ и т.н., които са имплицирани в понятието на Ортега-и-Гасет.

¹¹ Понятие „привички“ у Ортега-и-Гасет е близко по смисъл на понятието „институции“ във философската антропология на А. Гелен (вж. Gehlen A., *Der Mensch*, Wiesbaden 1976, първо издание – 1940 г.). Подобно на испанския философ, А. Гелен третира човека като „недостатъчно животно“, доколкото човекът е с редуцирани инстинкти в сравнение с животното. Тази редукция на важни инстинкти осигурява на човека отвореност към природата и пластичност в неговото поведение. Но пластичността трябва да се дисциплинира, да се укроти, да се опитоми, да се вкара в режим, при който е налице известна устойчивост срещу потенциалния хаос. За тази цел е необходимо въвеждането на някакво регулиране. Според Гелен обществото се гради върху основата на системи от стереотипни и устойчиви, трайни привички. Определяйки сериите от привички като „институция“, Гелен подчертава, че те създават условия за стабилизиране на човешката психика. Ортега-и-Гасет има аналогично

исторически акумулирана власт и са средство за наследяване на социален опит, както и за канализиране на взаимодействията на хората.

За Ортега-и-Гасет е неприемлива позицията на екзистенциализма, според който социалното – тъкмо защото е израз на колективността – е причината и проявата на неавтентичност в човешкия живот. Според испанския мислител социалното и персоналното са различни начала, но тъкмо в това си различие те са взаимно необходими, допълващи се начала: социалното прави възможно персоналното, а персоналното от своя страна е винаги инкорпорирано, макар в различна степен, на различни нива, в социалното.

1.4. За да се добие представа за смисъла, влаган от Ортега-и-Гасет в понятието „привички”, в дисертационния текст се изясняват редица въпроси: за характеристиките и произхода им, за начина на тяхното конституиране, за типологията на привичките, както и за тяхното „упражняване”, изчерпване и подмяна.

Ортега-и-Гасет отбелязва няколко характеристики на „привичките”. **Първо**, от гледна точка на индивида те винаги са **анахронични** - рудимент, форма на власт, идваща от миналото, начин на активно, живо присъствие на миналото – нещо, чието възникване и бъдещо оформяне като социална власт е станало назад във времето, преди да се е превърнало и да бъде употребено като „привичка”. Привичките са с персонален произход, обществото е неспособно на творчество, то може само да използва, да администрира резултатите на индивидуалната иновативна дейност. С времето обаче авторството се загубва и неговият резултат става „привичка”, ако се е сдобил с характера на анонимна власт. Така човешките творения, изобретения, постижения добиват втори живот. Ортега-и-Гасет оценява конституирането на привичките върху основата на „някогашно” персонално творчество като механизъм за **спасяване на отминалия човешки живот**.

Второ, „привичките” са **иррационални**. Поради дистанцията между времето на възникване и времето на упражняване на властта на привичките, техният смисъл обикновено остава отвъд прага на рационалното им осмисляне. „Привичките” са

схващане, но при него привичките се тълкуват в по-малка степен като стабилизатори на човешката психика и в по-голяма – като стабилизатори на жизнения свят на човека.

реифицирани продукти¹² на човешката дейност, те са „дехуманизирани“ човеци.

Трето, „привичките“ са **принуда** с потенциална заплаха за санкции. Ортега-и-Гасет пише: „Те са действия, които извършваме по силата на обществен натиск. Този натиск се изразява в изпреварването от наша страна на „моралните“ или физическите репресии, които нашето обкръжение ще упражни над нас, в случай че не постъпваме по този начин. Привичката е механично налагане.”¹³ В качеството си на типизирани образци на действие привичките осъществяват специфична форма на контрол, доколкото се предполага, че излизането на поведението от нормата на тези типизирани образци се санкционира от общественото мнение или от специализирани институции за контрол.

Четвърто, „привичките“ са **полезни**. Ортега-и-Гасет има двойствена оценка към „привичките“ от гледна точка на индивидуалния живот. От една страна той определя обществения живот в качеството му на система от привички като квази-природа – „ирационален, механичен и брутален като природата“. Но заедно с това подчертава и неговия полезен, позитивен характер. Ортега-и-Гасет систематизира три категории в ефектите на „привичките“. От една страна, те осигуряват възможността да се предвижда поведението на непознати хора, на абстрактния Друг. Служейки като типизирани образци на поведение и взаимодействия, привичките създават условията за **предсказуемост и за рутинизация** на отношенията, включително между напълно непознати хора. От друга страна „привичките“ са **трансмисия на историята**. Те осигуряват, включително и чрез натиск, наследяването на историята. Третият полезен ефект на „привичките“, посочен от Ортега-и-Гасет, е тяхната **„енергоспестяваща“ роля**. „Привичките“, като автоматизират голяма част от човешкото поведение и му предоставят готови решения, „рецептурно знание“ (по терминологията на П. Бъргър и Т. Лукман) за постигането на жизнени улеснения, допринасят за възможността човекът да съсредоточи своя живот в определени направления и действия, без да се разпилява. Заедно с това „привичките“ са в някаква степен механизъм за преодоляване на асоциалните нагласи сред хората. Чрез тях се

¹² По-късно П. Бъргър и Т. Лукман ще определят реификацията по подобие на Ортега-и-Гасет: „възприемане на продуктите на човешката дейност *тъй сякаш* те са нещо различно от човешките продукти – факти на природата, резултати от космични закони или проява на божествена воля. Овещненият свят е по дефиниция дехуманизиран свят. Той се преживява от човека като чужда фактичност, като *opus alienum*, над който няма никакъв контрол, вместо като *opus proprium* на собствената му производствена дейност“. (П. Бъргър, Т. Лукман Социалното конструиране на реалността. ИК „Критика и хуманизъм“, С. 2000, с. 109).

¹³ Ортега-и-Гасет, Човекът и хората, с. 11.

създават своеобразни зони на безопасност.

Ако обобщим, „привичките” са утаен социален опит, чрез който се създават условия за типизиране на човешкото поведение и човешките взаимодействия, за осъществяване на пряк или косвен контрол върху тях, за осъществяване на своеобразна нормативна ориентация на човешките действия. Макар и да са реалност, чужда и в някаква степен враждебна на автентично човешката, на спонтанната човешка дейност, „привичките” имат положителни ефекти. Те са опасни и, едновременно, необходими. Опасни са, защото могат да всмучат в себе си човешката индивидуалност и да я „механизират”. Но са необходими, полезни са, защото иначе човекът би започвал всяка сутрин да започва живота си отново. Привичките са начин за подреждане на социалния опит. Те създават свързано пространство между хората - **осъществяват социалната връзка** между тях, в резултат на което се формира и поддържа единно социално пространство.

Ортега-и-Гасет типологизира „привичките” в две групи – слаби и силни „привички”. Разграничението между тях е по степента и инструментите за осъществяване на принудителност. Една от типичните „слаби” привички е езикът, който се владее от човека, но пък от друга страна – и може би в по-голяма степен – човекът е във владение на езика. Силни „привички” са държавата и правото, които оказват не само силен натиск, но и разполагат със специализирани органи за санкциониране на отклоненията. Те обаче са част от системата на „привичките”. В този смисъл Ортега-и-Гасет развива ползотворната идея, че държавата е само част - макар и силно видима - от обществото. Не по-малко важно и перспективно е и разбирането му, че на правото трябва да се гледа като на нещо специфично, но заедно с това вградено в обща система с етоса, общественото мнение и т.н.

Важен елемент в анализа на Ортега-и-Гасет е осмислянето на **начина на упражняване на „привичките”**. Няма две еднакви форми на поздравяване, няма два еднакви начина на използване на едни и същи езикови структури. Това е ясен знак, че упражняването на „привичките” предполага импровизация, т.е. прилагането на привичките не е еднолинеен и социално хомогенен процес, а **взаимодействие между социалното и персоналното**. В доктрината на Ортега-и-Гасет присъства идеята за същностно единство на персоналното и социалното, макар двете реалности да са с различна „природа”. Културата и животът, социалното и персоналното са неотделими и нуждаещи се едно друго.

Съществуват човешки актове, които винаги са конституирани от два същностни компонента – социален и персонален, макар че във всеки конкретен случай съотношението им е различно. Ортега-и-Гасет противопоставя, но същевременно обвързва социалното и персоналното като взаимно потребни и взаимодопълващи се съставки на човешката дейност. Заедно с това той не само си дава сметка, че съотношението на двете съставки в различните човешки прояви е различно, но превръща проследяването им в различните сфери на човешката дейност в своя изследователска задача.

2. За перспективизма като социална онтология и епистемология на плурализма

2.1. Доктрината на Ортега-и-Гасет за перспективизма, поела в себе си значимо влияние от идеите на Лайбниц, Ницше и Хусерл, съчетава в себе си епистемологичен и онтологичен релативизъм. Според Ортега-и-Гасет всеки човек, общност или епоха, поради социалната «архитектура» на своя жизнен свят, заема „безподобно” място в битието. Оттук произтича, че животът му е незаменим, а неговата гледна точка към реалността – неповторима. Съответно, всеки човек, общност, епоха, участват по свой начин в постигането на истината. От което пък могат да бъдат изведени в теоретичен план важни последици както с епистемологичен, така и със социално-философски характер.

За Ортега-и-Гасет пътят към истината преминава през Другите, защото никой не я притежава сам по себе си, извън комуникация с Другите, различните по място и време на своя живот. Всеки човек, общност, епоха, разположени в различна социална ситуация, с различен хоризонт, не могат да стигнат до нещо повече от частична истина. Но частичните истини, отворени една към друга, се разширяват до онази синтезирана истина за действителността, която би била всеобщата истина на Бог, защото частичните истини са истини и за него. Този епистемологичен плурализъм има у Ортега-и-Гасет продължение като защита на плурализма в социален, културен и философско-политически план.

2.2. В трактовката си на перспективизма Ортега-и-Гасет противодейства в две посоки - срещу абсолютната релативизация на човешките образи на света и срещу рационалистическата абсолютизация на човешката неутралност на истината. От една страна той се разграничава от Ницше, който използва същото понятие, за да подчертае абсолютната зависимост на усвояването на света от

влеченията и интересите на хората, от „волята за власт”. От друга страна Ортега-и-Гасет, тук вече в съзвучие с Ницше, се противопоставя на рационалистическата доктрина за наличието на универсална и вечна истина, подценяваща човешката индивидуалност, нещо повече - създаваща алиби за поробването на индивидуалността от диктата на разума. Субективистичният релативизъм, отхвърлящ всяка възможност за адекватно познание, е неприемлив за Ортега-и-Гасет. В тълкуването на испанския философ перспективата я има, защото човешкият живот като „живот-в/с-тяло” не може да няма своето „тук”, не може да не заема определено *място* в структурата на реалността. Според него в самата реалност е заложено условието чрез човека реалността да придобие структурираност. В своите „Психологически изследвания” Ортега-и-Гасет нарича индивида „орган и пипало на Вселената”¹⁴. Чрез хората, всеки от които е разположен в различни „места”, Вселената постига опознаване на себе си в своето цялостно многообразие. Самата реалност има такава „природа”, че предопределя индивида да я възприема в определена перспектива. Така, докато у Ницше перспективизмът клони към субективистичен релативизъм, за испанския философ перспективизмът е онтологически предопределен плурализъм на жизнените светове на хората. Перспективите в тълкуването на Ортега-и-Гасет не са проява на човешката субективност, а са компоненти на реалността, получаващи своето осъществяване чрез отделния човек. В този смисъл индивидите са „органи и пипала”, чрез които Вселената се самоовладява, осмисляйки се в неизчерпаемото си разнообразие. Перспективата я „има” чрез човека, но той е поставен в нея поради „природата” на реалността.

Ако първото несъгласие на Ортега-и-Гасет е несъгласието с тезата на субективистичния релативизъм, в която се отхвърля възможността индивидът да стига до каквато и да е обективна истина за света, второто му несъгласие е с рационализма, третиращ постигането на истината като преодоляване на индивидуалността. Тази двойна съпротива на Ортега-и-Гасет - срещу субективистичния релативизъм и срещу рационализма - се дължи на несъгласието му с начина, по който те третират участието на човека в истината. Ортега-и-Гасет сочи, че ако субективистичната интерпретация на познанието греши, като счита, че истината е истина само за един определен субект, то грешката на рационализма идва от обратната посока - от убеждението, че истината е постижима в степента, в която човекът се отървава от

¹⁴ José Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, Madrid 1981, p.143.

партикулярността си. В единия случай човекът „употребява” истината. Истината не се третира като качество, съотносимо с реалността, а като човешката „тук-и-сега” полезна фикция. В нея няма обективност и затова тя не може да разчита на друга споделеност, освен на наложената от силата на авторитета, властта или полезността. В другия случай истината се мисли по такъв начин, че човекът се оказва в ролята на „употребяван”, доколкото истината, третирана от позицията на вечността, като нещо универсално, тотално, абстрактно, за да бъде постигната, налага на човека да се освобождава от особеното в себе си, от своето „място- време”, сиреч от своя изконен перспективизъм. В единия случай истината се субективизира, оставайки без обективно съдържание. В другия тя се анонимизира, доколкото се мисли като възможна чрез неутрализирането на човешката индивидуалност. С доктрината си за перспективизма като онтологически релативизъм Ортега-и-Гасет се стреми да преодолее както анонимността на истината и произтичащото оттук обективно подценяване на човешката индивидуалност в обществото, така и субективистичното изпразване на истината от обективно съдържание, което не може да не произвежда най-вече хаотичен, конфликтен, недIALOGИЧЕН плурализъм в общественото пространство.

2.3. Реформата на идеята за истината, осъществявана от Ортега-и-Гасет с доктрината му за перспективизма може да бъде сведена до **формулата за човешкото участие в истината**, която се разгръща в три взаимно конкретизиращи се тези: *че истината е личностна*; *че чрез участието си в истината човекът изпълнява морална мисия*; *че истината предполага диалог*.

В тълкуването на Ортега-и-Гасет **истината е личностна**, тъй като всеки човек гледа на света от „своето място” и „своето време”¹⁵, от своя „хронотоп”, който е негов и само негов, защото друг човек не може да бъде на същото място, по същото време, със същата биографична съдба. Както се казва в едно приложение на „Темата на нашето време”: „В космическия спектакъл няма зрител без определено място. Да искаш да видиш нещо и да не искаш да го видиш от едно определено място, е абсурд”¹⁶. От това обаче не следва, счита Ортега-и-Гасет, че щом е корелативна на определена гледна точка, истината не може да притежава

¹⁵ Биографичното време и историчността на човека, задължителното му „място” в историята са вторият, не по-малко важен източник на перспективизъм – човекът е не само на дадено място, от което възприема света, но е разположен заедно с това в определено време, включително във времето на собственото си ставане, от „където” гледа на света.

¹⁶ José Ortega y Gasset, t. III, p.237-238.

и наиндивидуална валидност. Синтезът на личностното и наиндивидуалното е възможен поради факта, че перспективизмът на човешкото присъствие в света се произвежда не по силата на някакъв индивидуален произвол, а поради обективната структурираност на самата реалност. Както образите на един пейзаж, гледан от различни гледни точки, са различни, оставайки същевременно обективни, не-фиктивни, така и истините, винаги лични, могат в същото време да бъдат и наиндивидуални.

От тезата, че всеки човек заема свое, „безподобно” място в битието, от което произтича, че животът му е незаменим, а неговата гледна точка към реалността и истината за нея - неповторими, Ортега-и-Гасет извежда следващата си теза: **че верността към себе си е единствения начин за живот в истината и единственият начин да поддържаш отговорността си пред Другите.** Така разбрана, верността към себе си се оказва проява не на себичност, а на алтруизъм - бидейки автентичен, ти обогатяваш другите чрез себе си, чрез истината, до която само ти си способен да стигнеш. В едно от ранните си, програмни есета, носещо названието „Перспективизъм и истина”, Ортега пише: „Откъдето гледам аз, никой друг не гледа, това, което виждам аз, никой друг не го вижда. Незаменими сме, необходими сме.”¹⁷ Това гледище, почти буквално повторено и в друго основополагащо изследване на Ортега-и-Гасет, в „Тема на нашето време”, очертава **моралните импликации** в ортегианското схващане за истината: липсата на респект към собственото отличие и към Другостта е безотговорност едновременно и към себе си, и към другите, защото некултивирането или изопачаването на една незаменима онтологическа перспектива означава безвъзвратно изгубване на уникален елемент от истината, на която е способно само човечеството в своята пълноценна цялост.

Джон Стюарт Мил, един от авторитетите на Ортега-и-Гасет, счита свободата на мненията условие и гаранция на истината. Според него ограниченията за „другоячемислещия” са заплаха за постигането и за действеността на истината. Аргументацията на английския либерален философ може да се сведе до следното негово твърдение: истината ще пострада, дори когато „другоячемислещият” не казва истината, защото истина, на която не се противоречи, истината без конкуренция и опониране, загубва жизнеността си. Затова според Дж. Ст. Мил конформизмът и единомислието са убийствена среда

¹⁷ Ibid., т. II, p. 19.

на истината. С тезата си за перспективизма и за личното участие в истината Ортега-и-Гасет подсилва тази пледоария в защита на плурализма. Ако аргументацията на Дж. Ст. Мил е най-вече с гносеологически характер, Ортега-и-Гасет отива по-нататък: разкрива онтологическия плурализъм и неговото морално гарантиране като главно условие за постигането на истината и за живеенето с нея. За Дж. Ст. Мил „истината е постулирана, но единствено като абстрактна идеална цел [...], която можем да преследваме само ако сме отворени към всяка възможност и зачитаме всяко мнение”¹⁸. В доктрината на Дж. Ст. Мил поддържането на разномислието, дори изкуственото създаване на конкуриращи се мнения, в случай че опонирането е анемично, е нещо като полезна хитрост, като ефикасен метод за приближаване към истината. Ортега-и-Гасет поддържа друга теза: плурализмът не е инструментален метод за достигане на истината, а е нейната собствена, автентична изява. Според него единствената фалшива перспектива е тази, която претендира за единственост. Съответно, за испанския философ поддържането на плурализма чрез вяност към себе си, към собствената перспектива, е равнозначно на морално ангажиране. Ортега-и-Гасет пише: „Индивидът, за да завладее максимум истина, не би трябвало, както векове са му проповядвали, да подмени своята спонтанна гледна точка с друга, образцова и нормативна, която обикновено наричат гледище за нещата *sub specie aeternitatis* (от гледна точка на вечността - Л.К.). Гледната точка на вечността е сляпа, тя не вижда нищо, просто не съществува. Вместо нея нека се постарее да бъде верен на едноличния си императив, който репрезентира индивидуалността му”¹⁹. Така Ортега-и-Гасет очертава кръга на една морално-културно-политическа взаимозависимост - **всеки човек е отговорен за плурализма, а плурализмът, от своя страна, е условието за автентичен живот на всеки човек.**

Третата теза на Ортега-и-Гасет - за **истината като споделяне** - произтича от първите две. Щом истината за човека е винаги „истина-от-себе-си”, влизаща в света чрез всеки и само по този начин, и щом всеки със своя „поглед” върху истината постига такъв аспект от действителността, до който може да има достъп единствено той, по необходимост следва, че естественото място на истината е в пространствата на комуникацията, на с-поделянето. За испанския мислител истината присъства във взаимодопълването на гледните точки, тя е

¹⁸ Г. Химелфарб, За свободата и либерализма. Мил срещу Мил, „Център за изследване на демокрацията”, С., 1993, с.25.

¹⁹ José Ortega y Gasset, t. III, p.237.

функция на „разноречието“, на споделянето, на диалога. Комуникацията, разбирана като интегриране на индивидуалните гледни точки, е необходимото усилие по постигането на единство между човешките „единичности“. Животът в истината предполага комуникация - всеки се нуждае от всички, разширява истината на другите, с-поделайки „своята“ истина. Истината преминава през Другите. Бидейки различни по силата на онтологическия плурализъм, хората не могат да бъдат безразлични един към друг. Ортега-и-Гасет оценява различието само по себе си като добродетел, а „другостта“ - като основополагащо човешко богатство.

2.4. Според доктрината на Ортега-и-Гасет за перспективизма всеки човек заема свое, „безподобно“ място в битието, от което произтича, че животът му е незаменим, а неговата гледна точка към реалността - неповторима. Оттук следва: че плурализмът, бидейки онтологически заложен чрез човешката неповторимост и незаменимост, е естественото състояние на обществото; че всяка истина, когато претендира за привилегирована позиция, упражнява насилие; че взаимната отвореност на хората чрез диалог и толерантност не само не ги нивелира, но е единствения адекватен начин за обогатяване на действителността; че човекът, като носи отговорност за собствената си неповторимост, в същото време поема отговорност и пред другите хора, защото битието на всеки е богато посредством неповторимостта на всички.

В дисертацията се защитава тезата, че полагайки плурализма като носещата конструкция на човешкото съжителство, като условие и проява на обогатяваща социална връзка, Ортега-и-Гасет отдава първостепенно значение на личностното начало в обществото и културата. Патосът на перспективизма е срещу разбирането на културата като императивна форма, която очаква и изисква от човека подчинение. За Ортега-и-Гасет „ахилесовата пета“ на епохата на модерността е разбирането, оформило облика на тази епоха, според което културата е „милост или награда, с която човекът трябва да допълни живота си.“²⁰ Обратно, доктрината за перспективизма е форма за утвърждаване значимостта на участието в културата „от себе си“, чрез *личния ангажимент* на всеки човек. Това е доктрина в контраст с парадигмалното за модерността третиране на културата като съвкупност от абстрактни и универсални ценности, които се налагат над отделния човек и водят в края на краищата до

²⁰ Хосе Ортега-и-Гасет, *Човекът и хората*, с.116.

хомогенизиране на културните пространства. Казано с днешна терминология, ортегианският перспективизъм е бунт срещу „Големите наративи” - бунт срещу диктата на утопиите в науката, морала, религията, изкуството, които се създават от „ничие място”, но претендират да са валидни за всички „места” - бунт в името на „микрокаузите” (Ю.Кръстева). Впрочем, Ортега-и-Гасет го изрича с почти днешен речник: „За когото малкото е нищо, за него и великото не е велико”²¹.

3. За езика като човешка себеизява и социална принуда

3.1. За Ортега-и-Гасет езикът е *форма на живот*. Езикът се интерпретира от испанския философ като ангажимент на човека към себе си, към Другия и към обстоятелствата, в които се живее. Испанският философ смята, че тази битийна обвързаност на езика с човешкия живот остава извън възможностите на лингвистите, редуциращи езика до абстрактна знакова система, до „вещ”. Затова не се сродява с теориите на лингвисти от своето време, а с идеи на Хумболд. Ортега-и-Гасет се интересува не от системата на езика, а от *употребата* на езика. Него го занимава езикът не като резултат, а езикът в неговото *fiere*, ставане, правене и разваляне, в конкретното му прилагане. Той знае: „ако двама казват едно и също... то не е същото”²², защото еднообразно казаното в различни ситуации носи различен замисъл и предизвиква друго осмисляне. Ситуацията е част от казането. Затова вниманието на Ортега-и-Гасет не е привлечено от теории за лексиката, граматиката, фонетиката. Той се занимава най-вече с актовете, чрез които конкретният човек осъществява конкретната употреба на езика. Разглеждани в тази перспектива, езикът и човекът се оказват един спрямо друг в драматична, конфликтна ситуация. Ортега-и-Гасет изостря до крайно противоречие различието между езика като социална реалност и езика като израз на волята за самоизразяване, между езика като зададеност и езика като индивидуално пораждане. Според него човекът притежава езика, но същевременно той самият е притежание на този език. Езикът овластява човека със способности за експресия и за интерпретация на живота, с възможността да назовава и изразява „нещата” в себе си и извън себе си. Но така овластеният човек е в същото време във владение на езика - като го ползва, попада под неговата невидима, анонимна и анонимизираща власт, тъй като смисловият ресурс на „заварения” език се налага и превръща човека в своеобразен заложник на „готовата” социална система на езика. Като има предвид готовия език, общоразбираемата знакова система на оформилия се в хода на историята език,

²¹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p.51.

²² *Ibid.*, p.209.

Ортега-и-Гасет пише: „нашите езици са анахронизъм, когато говорим, сме жалки заложници на миналото.”²³ В доктрината на испанския философ езикът е онази „мека сила”, чрез която обществото нахлува „безшумно”, „неумолимо”, „без видимо насилие” и се разполага в индивидуалното битие. Но то, индивидуалното битие, няма по-голям шанс да стане изразимо и „четимо” от общността, освен чрез този език. **Езикът е проява на социален натиск върху човека и същевременно възможност за самоизразяването на човека.**

3.2. Ортега-и-Гасет третира мълчанието като конституиращ фактор на езика. Когато Ортега-и-Гасет разглежда по подобие на Хумболд езика като „светоглед” и, съответно, като колективна субективност на националната общност, той го осмисля като своеобразно сито, с което се улавят едни аспекти на света, но през което други изтичат. Всеки национален език „устройва” света по своему. Няма два езика, които да представляват света като един и същ свят. Мълчанието - „премълчаването” на едно заради друго, което е обвързано с различната социално-практическа траектория на отделните народи, с различните им мисловни хоризонти - се оказва условието, без което езикът би бил невъзможен. Мълчанието го има, и то е с различен профил в различните национални езици, защото те се натъкват на една непреодолима граница в опита си езиково да устроят света - изправени са пред невъзможността да „преповторят” света по еднакъв и универсален начин.

Езикът има обаче и друга ограниченост, която влита в езиковата тъкан допълнително мълчание. Това мълчание се маркира от неизбежната според Ортега-и-Гасет езикова не(до)изразимост на човешката индивидуалност. Езикът, „готовият език”, подръчен в човешкия живот, не предлага достатъчно възможности да се изпълни волята на човека за себеизразяване чрез словото. Испанският философ визира отношението между „този” език и човека като отношение на вечен сблъсък, зад който стои непримиримостта между човешката неповторимост и социалната природа на езика. Човешкото битие съдържа изконно вградена потребността да интерпретира онова, с което живее. Езикът е отговор на тази битийна потребност. Човекът поражда езика като условие да интерпретира живота си, в това число да се самоизрази, да даде външна форма, да обозначи своя спонтанен, вечно обновяващ се вътрешен свят. Подобно на Хайдегер, и Ортега-и-Гасет смята, че „мястото, откъдето говорим”, е

²³ Ортега-и-Гасет, Хосе, Есета в два тома, т. 2, с.178.

вътрешният свят на човека. Но езикът, в качеството си на общо достояние, тъкмо за да е способен да постига социална ефикасност, спъва индивидуалното себеизразяване. Той се оказва филтър, през който индивидът трудно се промъква. Ортега-и-Гасет пише: „Езикът върши доста добра работа за математически формули и доказателства; но вече пренесен в областта на физиката, започва да бъде многозначен и недостатъчен. Колкото повече разговорът навлиза в по-значими, по-човешки, по-животрептящи теми, нараства неговата неточност, непохватност и обърканост.”²⁴ В този смисъл езикът „немее”, наложително мълчи толкова повече, колкото повече става дума за човека в неговата конкретност. Уникалното е осъдено да бъде тайна. Макар и „личният език” да е по принцип непостижим, човек изпитва необходимост от нещо такова, страда от меланхолия по липсващия личен език.

Сцената, върху която се разгръща драмата между личното и социалното в езика, е конкретната употреба на езика. Разкриването на тази драма, твърди Ортега-и-Гасет, трябва да бъде главната грижа на езикознанието. Затова според него лингвистите погрешно осмислят езика, когато го мислят като обект, като някаква абстрактна структура. Езиковата същност се разкрива в живата и индивидуална употреба на езика. В перспективата на такава динамична концепция познанието на езика предполага проникване в механизма, чрез който езикът не само се възпроизвежда, но и непрекъснато се променя и твори. Езиците имат своя генезис в някакво неопределено и много далечно минало, но тяхното създаване е перманентен процес. Затова за вдъхновения от Хумболд испански мислител верният път към езика е в третирането му не толкова като *ergon*, колкото като *energeia*.

С такава цел Ортега разграничава „говорене” (*hablar*) и „изказване” (*decir*) като две крайни типологични употреби на езика. Под *говорене* той разбира използването на вече готовия, изградения, наложен от социалното обкръжение език. *Изказването* е другият полюс на речта - то е опит за преодоляване съпротивата на готовия език, бунт срещу анонимизиращата власт на този език, порив за автентичност на изказа. *Изказването* е от-криване на личността чрез езика, което не може да стане без обновяваща езикова продуктивност от нейна страна. Ползването на езика като *изказване* е процес на „постоянно стълкновение между индивида, личността, която иска да *из-каже* новото, което

²⁴ Пак там, с.172.

е възникнало в нейния вътрешен свят, а другите не го виждат, и вече готовия език - продуктивното стълкновение на изказването с *говоренето*.²⁵

Според Ортега-и-Гасет поетът възплъщава максимума на този потенциално заложен в човека бунт на неповторимо-личното срещу привичното в езика, онзи бунт, който иначе всеки човек предприема, предпочитайки *изказването* пред *говоренето*. Поетът е „върхът“ в тези усилия, защото поезията не е разкрасяване на езика, а възстановяване смисъла на думите, освобождаване на думите от анонимизиращата власт на неличната им употреба. Ортега-и-Гасет пише под линия в изследването си за Веласкес: „Строго погледнато, поезията не е език. Тя използва езика като материал, за да го надхвърли и да изрази неща, които езикът *sensu stricto* не е в състояние за изрази. Поезията започва там, където завършва действената способност на говора. Така тя възниква като ново измерение на словото, несъпоставимо с неговата собствена природа²⁶. От гледната точка на испанския философ поезията е онази дейност в/с езика, в резултат на която мълчанието - мълчанието заради стълкновението между човешката неповторимост и социалната природа на езика - отстъпва крачка назад. Поетът е на една ръка от постигането на лелеяния, макар и окончателно невъзможен *личен език*. Пътят из територията на мълчанието се проправя от поезията.

3.3. За Ортега-и-Гасет езикът е неразделна част от цялостната човешка изразност, той е, по думите му, „частен случай в общата жестикулация, каквато е човешката телесност.²⁷ Затова разбирането на „мълчащия“ смисъл предполага не само *вслушване*, но и *вглеждане*. Защото в говора на човека присъства и „говор“, който се излъчва от неговата телесност. Ортега-и-Гасет разглежда човека в неговата телесност като актьор, изпълняващ ролята на вътрешното си битие. Той си дава сметка, че човешкото тяло не е „чисто“ природна даденост. Че в него са имплицирани социални кодове. И е нужна съответната кинестетично развита сетивност, за да се проумее в съответната ситуация онова, което се „казва“ от човешката телесност. Няколко десетилетия по-късно, като разработва концепцията си за „хабитуса“, обозначаващ утаяването на практика в човешкото тяло, френският мислител Пиер Бурдийо ще развие - вървейки по свой път - идеята, че човешкото тяло е социо-културно обработено и носи в себе си историята и биографичната траектория на съответния човек. И затова пред

²⁵ Ortega y Gasset, Obras completas, tercera ed., t. VII, p.140.

²⁶ Хосе Ортега-и-Гасет, Есета в два тома, т.2, с.369.

²⁷ Пак там, с. 257.

погледа на Другия то е способно да говори, да поднася смисъл. Както изяснява Бурдийо в „Практическият усет“, тялото функционира като език, който говори вместо човека - език, най-често неподвластен на човешкия контрол, говорещ „заради“ човека“, без той сам да го желае и експлициращ дори онова, което самият човек не знае. Ортега-и-Гасет, без да разгръща нашироко темата за функционирането на тялото като език, очевидно я въвлича в концепцията си и я смята за твърде съществена в един обхвратен анализ на езика. Видимата организация на речта, „у-зряната“, попадналата в поле-зрението жестикуляция, постига уточняване на речта, увеличава осмислеността на казаното. Жестикуляцията разбулва, разопакова част от смисъла, който иначе би останал недостъпен. Макар и да не го изрича пряко, Ортега-и-Гасет пледира в рамките на херменевтиката на разговора да се впише като обогатяващ инструмент една херменевтика на погледа.

4. За социалното битие на изкуството

Могат да бъдат открити три посоки – и съответно три етапа - в ортегианския анализ на сложното, многопластово взаимодействието между изкуството и обществото. Макар и да подлежат на идентифициране в цялото му естетическо творчество, тези три посоки на анализа са концентрирани в различни биографични етапи на Ортега-и-Гасет. Във всяка от тях присъства, макар и в различни перспективи, темата за социалната продуктивност на изкуството.

4.1. Първоначално естетическите интереси на Ортега-и-Гасет се групират около *две теми* - социалната съдържателност на изкуството и раждането на романа като нов жанр, предизвикан от „обстоятелствата“ на Ренесанса. В контекста на тези две теми Ортега-и-Гасет осмисля романа като художествено-светогледното огледало на проблематиката на света, произведена от разпада на условията за съществуването на епоса. Според испанския философ, както по-късно за Лукач или Бахтин, романът е антипод на епоса. И това е така, защото епосът и романът са естетическите изразители на две радикално различаващи се социо-културни епохи.

Като съпоставя епоса и романа, Ортега-и-Гасет откроява три типологични противоположности между тях. Първата е в различната им тематично-времева ориентация. Испанският философ обяснява съществуването на епоса с действието на митологизиращото съзнание, което разслоява дихотомично действителността на "първоначално" време и време на бита, "предварително",

неизменно време, и време на текущата, незавършена действителност на човешкото съществуване във всекидневието. Епосът естетизира абсолютното минало, романът - настоящето в неговото ставане.

Втората типологична противоположност между епоса и романа произтича от различията между тях в изграждането на образа на човека. Епическият герой е взет от преданието като „вече” поетичен. Той е "готов" и в друг смисъл: завършен като съдба, героят съвпада със себе си. Несравним е с никого от реалността. Романният протагонист не идва от преданието, затова не притежава ореол от поетичност. Произхожда от "улицата", от реалния свят на автора и читателя. Незавършен е, защото не е тъждествен на себе си - жизнените му планове винаги го държат раздвоен между действителността и идеала, а с това го поставят на разстояние от собствената му завършеност.

Третата противоположност произтича и се изразява в коренно различния повествователен модус, характерен за епоса и за романа. В епоса авторът е разтворен в своя обект, "забравя" се в него, интересното са героите и събитията. Рапсодът не твори, а "обработва". В романа интересно е само авторското присъствие, авторската активност. Не описаното, а описването е интересно в романа. Епосът поглъща вниманието с изобразеното действие, романът - с начина на изобразяване. Романистът не е изобретател на приключения.

Сравненията между епоса и романа водят Ортега-и-Гасет до извода, че за да се обясни възможността на романа, е потребно да се изясни по какъв начин литературното изобразяване на настоящето може да придобие естетическо качество. За Ортега критичният момент в разбирането на романното е естетическата възможност на "реализма", т.е. начинът, по който настоящето присъства в романа. В тълкуването на Ортега появата на романа се оказва нещо извънредно - надхвърля появата на „още един” жанр. С романа се прави културен пробив. Романът е естетическо откритие - открива за изкуството на словото материка на "съвременната действителност".

4.2. Релацията „изкуство – общество” интересува Ортега-и-Гасет в „първата” му естетика по още един начин: като въпрос за бъдещето на изкуството, в частност - на романа. Той завършва „Размишления върху *Дон Кихот*” с погребална сцена: Бувар и Пекюше погребват поезията в името на правдоподобие и детерминизма. Според Ортега-и-Гасет епохата, обладана от духа на

позитивизма, който се стреми да заличи разнообразието в действителността, е „несвоевременна“ за благополучието на романа. По-късно, в есето „Мисли за романа“ (1925), той подновява тезата си за възможната смърт на романа: „жанрът роман, ако не е окончателно изчерпан, изживява несъмнено последния си период...“²⁸. Идеята за настъпването на неподходящо за романа време има своя генезис в романтическата естетическа доктрина. Сродни в прогнозата за вероятна „смърт на романа“, романтиците и Ортега-и-Гасет имат различия в преценките за това, накъде е тласкан романа в пошлата действителност на XIX век. Според Фр. Шлегел романът загубва себе си, защото авторите са принудени да търсят изход от гнетящата, сива действителност в сфера, където фантазията им би се движела по-свободно - в екзотичното, престъпното, приключенското, ненормалното. За да се спаси, романът се изопачава, намирайки утеха - по ироничното определение на романтика - в „полицейското“. Авторът на „Размишления върху *Дон Кихот*“ вижда края на романа в подчиняването му на изискванията за реализъм, отъждествявайки го с натурализма. Без да използва такъв термин, Ортега-и-Гасет в случая разглежда литературата като „социо-културен институт“, налагащ определени норми за създаването на фикцията реалност, като тези норми са исторически променливи величини. „Ако поизстискаме малко общоприетото понятие за реалност, - пише той - ще забележим, че реално за нас е не това, което действително става, а онзи начин на ставане, който ни е привичен. В този смътен смисъл реално е не толкова видяното, колкото предвиденото; не толкова това, което е пред очите ни, колкото онова, което знаем. Когато в своята последователност събитията направят непредвиден завой, казваме, че това ни изглежда измишльотина“²⁹. Макар и не по същия, но по подобен начин - чрез „привичности“ - се конституира както всекидневната реалност на хората, така и художествената реалност. Според Ортега-и-Гасет реализмът в своята ориентираност към натурализъм налага при конституирането на художествената реалност „привичностите“ за правдоподобие. От което романът, чиято сила е в създаването на нови светове, в сблъсъка и напрежението между различни човешки светове, поместени в обхващащата ги фиктивна реалност, не може да не линее. Предвиждането за настъпващо израждане и възможна смърт на романа - предвиждане, което не заема голямо място, но поставя съществен акцент в схващанията на Ортега-и-Гасет - е обект на критика от страна на много интерпретатори. Основният аргумент на неговите критици се свежда до

²⁸ Хоце Ортега-и-Гасет, пак там, с. 530.

²⁹ Jose Ortega y Gasset, op. cit, t.I, p.379.

изброяването на големи писатели и значими романи, появили се по времето или след ортегианската прогноза. Подобна аргументация обаче не попада напълно в целта. Наличието на големи романи и романисти през XX век е надежда, но не е гаранция, че смъртта на романа няма да се състои. Пък и дали романът тъкмо в десетилетията непосредствено след песимистичната ортегианска прогноза не преживя нещо като смърт? В статията си „Пренебрегнатото наследство” известният писател и мислител Милан Кундера твърди, че при определени обстоятелства умирането на романа става тихомълком, „без да скандализира никого”. Защото може да умре, без да изчезва. Налице са *„романи след историята на романа”*³⁰.

4.3. Ако в ранната си естетика Ортега-и-Гасет насочва внимание по посока от обществото към изкуството, през 20-те години той се фокусира в обратната посока – как изкуството се оказва фактор, внасящ диференциация в полето на публиката. Тогава започва да слага акцент върху изкуството като особена **социална** сила, като „агент”, способен да се намесва в структурата на обществото, да играе диференцираща роля спрямо публиката, да бъде социално-стратифициращ фактор. Създаваното ново изкуство е с мисията да противодейства на деперсонализацията на хората в епохата на човека-маса. Дехуманизираното изкуство се осмисля от Ортега-и-Гасет като размирно и социално-критично изкуство. Неговата социалност не е в съдържанието му, а във функцията му да провокира, да разграничава вкусовете, да диференцира публиката.

4.4. В последния етап от живота си Ортега-и-Гасет „следи” сложното преплитане между индивидуалното и социалното в битието на художника и в битието на неговите произведения. Няколко са фундаменталните измерения (полетата) на отношенията, в които се осъществява животът на художника в качеството му на художник: към действителността, към собствената му дейност, включително към нейните резултати, както и към публиката и институциите на художествения живот. Във всяко от тези отношения Ортега-и-Гасет открива и проследява драмата на художника, поражда от сблъсъка между жаждата за себеизява и нормите на художествения живот, между индивидуалното и натиска на силите, оформящи съответното художествено поле. В изследванията за Веласкес и Гоя произведенията на двамата художници се анализират не толкова

³⁰ M. Kundera, *The Art of the Novel*, London - Boston 1988, pp.4-11.

в изкуствоведски план, колкото като специфична форма на **социална постъпка**, като форма на поведение. Пишейки биографии на Веласкес и Гоя, Ортега-и-Гасет се фокусира преди всичко върху институцията „художник“ в онази епоха - проучва социалния статус на художника, обществените представи за професията на художника, както и проекциите на тези представи върху съдържанието на творчеството на двамата художници.

Ортега-и-Гасет поема в дългия си път из естетическата проблематика в различни посоки, но без да изоставя един въпрос, който го занимава от самото начало и обобщава неговите теоретични дирения – как е възможно изкуството да бъде едновременно толкова провокативно и „противоестествено“ спрямо привичното в живота, но едновременно с това и дори тъкмо с това си качество да се оказва такава потребност на обществото, от която то не може да се лиши, как изкуството е обществено продуктивно в своята „противоестественост“. По един или друг начин Ортега-и-Гасет търси отговор тъкмо на този въпрос и в „Размишления над *Дон Кихот*“, и в „Дехуманизацията на изкуството“, и в изследванията върху творчеството на Гоя и Веласкес.

5. За вярванията като най-слабоподвижното ниво на социалността

Ортега-и-Гасет изследва «случването» на *социалното* не само в синхронен, но и в диахронен план. Той анализира социалността както в отделните области на човешката жизнедейност – в структурирането на света, в овластяването на езика, в обществената продуктивност на изкуството и т.н., така и в нейната историческа променливост. Испанският мислител въвежда три категории, за да проследи **диахронността на социалното** - вярванията, поколенията и кризите. *Вярванията* се интерпретират като най-дълбокият и слабоподвижен пласт на социалното, *поколенията* – като мярна единица за промените в/на социалността, а кризата – като драматично, но естествено състояние на преход от едни към други вярвания, т.е. като процес на радикална промяна на социалността.

5.1. Категорията „вярвания“ (заедно с допълващата я категория „идеи“) има фундаментално значение във философията на Ортега-и-Гасет. Тя е носител на *двоен* смисъл. От една страна обозначава онова до-рефлексивно равнище на човешкото съзнание, което служи и като „почва“, и като „хоризонт“ на неговата продуктивност. Ако социалното е анахронизъм, т.е. начин на активно, живо присъствие на миналото в настоящето, **вярванията са най-анахроничното и слабоподвижно ниво на социалността**. И в това си качество са базисното

колективно ниво на индивидуалния човешки живот. От друга страна Ортега-и-Гасет си служи с това понятие, за да назове главните различия между историческите епохи. Вярванията са, от една страна, фундаментът на социалния свят, а от друга - мяра на макросоциалната промяна, на историческите епохи.

Очертана най-общо – в макромащаб и в съдържателна перспектива – социално-историческата промяна се третира от Ортега-и-Гасет като „промяна-**на**-света” и „промяна-**в**-света”. Първият тип промяна се осъществява при преход от едни към други **вярвания**, вторият – при движението на **идеите**. За испанския философ промяната на вярванията е макропромяна: сменя се, така да се каже „социалното а priori”, рамката на историческата епоха. Докато промяната на идеите – най-често по-ефектна и очебийна – е движение, понякога мащабно и значимо, с малки или с огромни последици за обществото, но винаги вътре в онази рамка, която се предопределя от действащите вярвания. **Вярванията осигуряват идентичност на историческите епохи.** Когато се променят идеи, тези промени не водят до смяна на идентичността на историческата епоха, която е фундирана от вярванията; докато със смяната на вярванията настъпва качествена промяна на идентичността на епохата, тоест ражда се нова социо-културна епоха.

5.2. Ортега-и-Гасет третира вярванията и идеите като структуроопределящи нива в социалния свят. Той ги разграничава по начина на съществуването им, по функционалната им насоченост, както и по темповете и последиците от тяхното обновление. Вярванията и идеите се различават по формата на битието си, по упражняваните от тях функции, по начина на промяна и по социалния и културен ефект от тази промяна. Видяно в крупен статичен план, обществото се разполага между фундамента на вярванията и надстройващите се етажи на идеите. Обгледано в друга, динамична перспектива, то се оказва най-вече смяна на вярвания и на идеи. Докато с новите идеи се внася „промяна-в-света”, обновата на вярванията носи със себе си „промяна-на-света”. В единият случай се случват вътрешни промени, в другия се сменят парадигмите на вътрешните промени.

Ортега-и-Гасет осмисля „идеите” като интелектуална продукция, а „вярванията” като неосъзнавано светопораждане и код на мисленето. И у отделния човек, и в съответната епоха съществуват, според Ортега-и-Гасет, два типа идеи – собствено идеите, това, което се мисли със съзнанието, че се мисли, и, от друга

страна, вярванията, **за** които не се мисли, но **без** които не се мисли. Идеите – и, съответно, човекът, епохата – са неразбираеми, ако не бъдат разбирани в контекста на вярванията, тъй като вярванията са онзи най-дълбок социо-културен пласт („носещата конструкция на света”), в чиито рамки и с чийто материал се прави всичко останало в човешкия живот.

Ортега-и-Гасет разграничава идеите и вярванията не по съдържание, а по начина на човешкото **отнасяне** към тях и по **функциите** им в човешкия живот. Идеите могат да имат вярно или невярно съдържание, докато вярванията са вярвания не поради вярност на съдържанието си, а защото се вярва в тяхната реалност. С вярванията се „има предвид” нещо, с идеите се мисли нещо. Ортега-и-Гасет третира както идеите, така и вярванията като исторически – пораждани и отмиращи – явления. Различната им историчност обаче произвежда качествени различия в отношенията към идеите и вярванията. Макар че и вярванията идват и си отиват, те са с такава дълготрайност, че изглеждат за човека вечни. Ортега-и-Гасет пише: „Във вярването не се влиза; сякаш изведнъж, по магически начин се откриваш сред него, сякаш вечно си бил там”³¹. **Вярванията са „дългата” историческа реалност**, която ги прави да изглеждат несътворени, неотменими, вечни – самата реалност. Затова отношението към вярванията и идеите съществено се отличава. Човекът се **отнася** към идеите, с вярванията живее. Като съзнава условността на идеите, човекът се отнася – положително или отрицателно, пристрастно или индиферентно – към идеите, заема една или друга **позиция** към тях. Между идеите и човека винаги има някаква дистанция, дори когато човек е готов да умре заради определена идея. Дистанцията, тоест съзнанието за несъвпадение, се дължи на факта, че човекът никога не може да отъждестви живота си със своите интелектуални продукти, цялото – с неговите производни. Човекът **намира** идеите, но той самият **се намира** във вярванията. Човекът **открива** идеите, във вярванията **е**. До идеите се стига с разум, до вярванията човекът не стига: те са просмукани в него, човекът е пропит с тях дотолкова, че не може да ги разграничи от реалността, за която са създадени. Вярванията са за него нещо безусловно. Отношението към идеите, към физическия, поетичния или религиозния свят, формиран от тях, е такова, каквото е отношението към картата на една малко позната местност, през която трябва да се премине. Отношение на осъзната условност. Вярванията формират свят на неосъзната условност. Макар и условен, този свят се приема като

³¹ Ortega y Gasset, Op. cit., t.V, p.502.

„самата” реалност. За човека те не са **картина** на света, а **самият свят**. Човекът се е заселил сред идеи, превърнати във вярвания, които той приема за реалността, за самата реалност.

5.3. Вярванията в качеството им на най-дълбинния, най-неподвижния пласт на социалността играят ролята на историческа рационалност. Те осигуряват живота с кредит от миналото. Живеейки „тук и сега”, човек строи живота си в отговор на предизвикателствата на настоящето, но през призмата на общоприетите вярвания, т.е. на онези безсъзнателни инвариантни основания, в които присъства историята. **Чрез вярванията човекът асимилира, без да знае, „разум” от историята.**

В прекия смисъл на думата вярванията са ирационални, тъй като влизането им в действие в човешкия живот не се опира на рационални обосновки и мотиви. Идеите, както пише Ортега-и-Гасет, „затова са идеи, защото наред с точния им смисъл ние представяме и основанията, които обосновават тяхната истинност или показват погрешността им”³². За вярванията не се търсят оправдания – не са им необходими. Но този факт не ги прави антирационални, тяхната рационалност идва от миналото. Вярванията са носители на специфична, историческа рационалност, те са „разумът” на историята.

Макар и да са най-дълготрайният, стабилизиращият пласт в културата – онова, което определя основанията и рамките на съответната епоха, нейната парадигма – вярванията подлежат също като всичко друго на изчерпване и на изместване от нови вярвания. Нещо повече, Ортега-и-Гасет счита, че колкото по-активна е една култура, толкова по-бързо се стига до проблематизирането – следователно, до обезсилването – на съответните ѝ устои.

6. За ролята на поколенията при промените в/на социалността

Чрез схващането си за поколенията Ортега-и-Гасет разработва своя доктрина за структурирането на обществото и за ритъма на социално- историческите промени. В основата ѝ испанският философ полага няколко тези:

- за поколенията като основен елемент на общественото структуриране;
- за вътрешната нехомогенност на поколенията;
- за съжителството на поколенията като източник на многомерна

³² Ibid., t.V, p. 500.

темпоралност в обществото;

- за взаимодействията между поколенията като механизъм за промяна на социалността.

6.1. За Ортега-и-Гасет поколението има своята биологическа предпоставка, но то е най-вече историко-културен и социален феномен: „Възрастите са преди всичко възрасти на живота ни, а не на организма ни – това са отделните етапи, на които се разчленява жизнената ни дейност”³³. Връстниците са естествено обединени не защото са с еднаква или близка рождена дата, а защото попадат в еднакъв свят, потопени са в общи вярвания, предизвикани са да търсят отговори на общи екзистенциални проблеми. Вътрешно-генерационното сцепление е предпоставено от близостта в годините на раждането, но се дължи и идва като необходим израз на общосподеления жизнен и социален опит, на относително еднакъв времеви хоризонт на връстниците, очертани от съвместно преживените значими събития и изпитания, от общите значими проблеми, с които трябва – живеейки – да се справят.

В рамките на тази доктрина човекът е показан в обектна позиция, като подвластен на обществото чрез неговата генерационна структура. Жизненият път на отделния човек силно зависи от обстоятелствата на поколението, от неговия профил, от принадлежността му към дадено поколение. Неговата активност, собствената му субектност, е в трайна и устойчива зависимост от перспективата на поколението, към което принадлежи – от начина, по който то се вписва в обществото, от специфичната му визия за света.

6.2. Ортега-и-Гасет третира поколенията като своеобразна съединителна тъкан в историята. Те са в основата на непрекъснатостта на историята, тъй като чрез тях се улеснява и осъществява както приемствеността, така и обновлението в историческия процес. Според испанския мислител всяко поколение се намира *между* други (поне) две поколения – онези, които са преди него и след него; то неизбежно следва и същевременно предшества, съответно предходното също следва и предшества и т.н., оформяйки цялостната верига на историята. Като определят условията за живота на следващите кохорти и оформят основите за формиране на техния „свят”, поколенията се оказват механизъм на трансмисията на историята. Както пише Ортега-и-Гасет, „всяко човешко поколение носи в

³³ Ортега-и-Гасет, По повод на Галилей, изд. „Рива”, С., 2004, с. 52.

себе си всички предходни и е един вид ракурс на всеобщата история. И пак в този смисъл трябва да приемем, че миналото е настояще, ние сме негов синтез, че нашето настояще е изградено от материята на това минало и следователно миналото е едно настояще – то е лоното, утробата на настоящето.”³⁴ Така всяко поколение се оказва наследник на цялата история преди него и с това – брънка от веригата на дългото историческо време.

Но поколението е не само наследник, то същевременно е субект на историческа обнова, агент е на обществени промени. Всяко ново поколение идва, според Ортега-и-Гасет, с нов достъп до социо-културното наследство на обществото, в което е разположено. Онова, което е струвало усилията на предшествениците, се възприема от наследниците като нещо естествено. Предишната новост вече е загубила ефекта на появата си. Вече утвърдена, станала общоприета, тя става и нещо безвъпросно. При следващото поколение обаче безпроблемното, саморазбиращото се, безвъпросното започва да предизвиква съмнения. Живеейки в руслото на традицията, членовете на това поколение се сблъскват с нови, необясними проблеми - дошло е „ново” време. Традицията вече не помага с обясненията си. Наследството, поставено на изпитанието на следващата епоха, се преоценява, „подмладява” се. Започва освобождаването от него - идва редът на следващото поколение, което заживява в алтернативни светове, освободено от фасцинацията на наследството. Новите поколения - поради различната си позиция спрямо действителността - не само наследяват, но и непрестанно реформират миналото. Трансмисията на социалното се осъществява чрез селективен подбор, осъществяван от новите поколения. В доктрината на Ортега-и-Гасет „новото” идва от „младото” – иновационният процес в историята е ювентизационен процес. Така в учението на испанския философ поколението се оказва своеобразна пресечна точка между резултати и откривани възможности – между наследяване и иновация, между постигнатото и разкритието на нови възможности пред следващите поколения и пред историята. Генерациите са формата за съществуване и осъществяване на традиция и трансмисия в историята, за нейното поддържане в състояние на непрекъснатост, но и на отвореност, на откритост към промени.

Ортега-и-Гасет не счита, че смяната на поколенията е само по себе си достатъчният фактор за иновациите. Съгласно неговото схващане обновлението

³⁴ Пак там, с.50.

има своя обяснителна детерминанта и във вътрешната разнородност на всяка генерация. Поколенията не са хомогенни образowania, нямат монолитен характер. Те притежават своя вътрешна структура. Макар че всички членове на едно поколение са еднакво потопени в анонимния живот на общите вярвания, тоест в общовалидната, наследена от предшествениците им интерпретация на света, едни от тях - елитът, „отбраното малцинство”, тези, които следват императива на себенадмогването - изпреварват общото време, живеят по-напред, вглеждат се по-автентично в бъдещето. Другите - мнозинството, „масата”, тези, които приемат „готовото” в социалната и културната реалност за достатъчно - се движат в опашката на времето. Така във всяко поколение се осъществява едно постоянно напрежение - между „синхронията” на общите идеи и вярвания и „диахронията” на различната ангажираност с бъдещето. Съществува диференциация на „водещи” и „водени” не само *между*, но и *вътре* в поколенията. Характерът на взаимоотношенията между масата и елита, тоест степента на сплотеност на поколението, определя типа на историческото време. Конфликтите между масата и елита пораждаат „полемични” епохи, а сплотеността между водени и водещи произвежда „кумулятивни” епохи – епохи на постепенно, непрекъснато, трайно, но много бавно натрупване и обновление на социалния опит.

6.3. Според Ортега-и-Гасет от съжителството на различни поколения се произвежда социална „хетерохрония” в обществото, която се оказва източник на обществена динамика. Носители на различни социални времена в рамките на „единното” настояще, формалните съвременници са исторически неравностойни социални субекти. Човешкото битие, според Ортега-и-Гасет, е битие във времето. Човекът не просто съществува, той се осъществява. Времето му не тече, а изтича. Бъдещето, миналото и настоящето на старика не са бъдещето, миналото и настоящето на живеещия редом с него юноша или на човека, стигнал „на попрището жизнено средата”. Възрастта не е биологическа мярка, а утаеното в човека качествено, социално време. Така във всяко „днес” са разквартирувани различни жизнени времена. И тъкмо тази хетерохронна смес, тъкмо различната перспективно-ретроспективна насоченост в живота на различните съжителстващи поколения поражда и обяснява както диференциацията в подхода към традициите, така и вътрешната генерационната немонолитност, дележа на безгрижна за бъдещето „маса” и на силно ангажирания с бъдещето елит.

Парадоксът в това схващане на Ортега-и-Гасет - за съжителството и смяната на поколенията като начин на осъществяване на социалната промяна, като своеобразен антропологичен механизъм на историята - е, че там, където се намира силата и ползотворността на подобна теза, същевременно е и мястото на нейната уязвимост. Безспорно, това схващане отваря интересни перспективи за осмисляне „пълноводието“ в историческото време, за антропологическите измерения на херменевтичните проучвания. Един и същ социален факт е нещо различно в света на различните, макар и съжителстващи в дадената епоха поколения. Заедно с това е ползотворно да се прилага като своеобразна епистемологична стратегия за разбиране на историческия живот идеята на Ортега-и-Гасет, че поколението е „зрителният орган, [...], чрез който историческата реалност се възприема в действителната си и осезаема истинност”³⁵. Но заедно с това акцентът, поставян от Ортега-и-Гасет върху разновремението на „едновременните” поколения, е силно уязвима точка в неговото схващане. Всъщност, макар и тръгващ от идеята за неповторимостта на всяко историческо време, Ортега-и-Гасет разглежда **измененията** във функциите на възрастовите групи на фона на някакъв **неизменящ** се свят. Испанският философ не се съобразява с факта, че промените в темповете и характера на общественото развитие произвеждат промени и във взаимоотношенията между поколенията, налагат нови възрастови стратификации, моделират по новому жизнения път на индивида. Социо-културните промени наистина се осъществяват в значителна степен чрез специфични взаимодействия между поколенията. Но самите взаимодействия между тях са в пряка зависимост от подвижността, от скоростта на социо-културните промени.

6.4. Двойствена оценка предизвиква и друга важна постановка в ортегианската доктрина за поколенията. Испанският философ има евристичната идея да разглежда позицията на всяко поколение като позиция „между” предшественици и следовници. Ако се осмисли в целия ѝ потенциал, особено при условието да не се ограничава само до „съседни”, непосредствено следващи се поколения, тази идея имплицира една двойна оптика – себеотнасяне на поколенията както към миналото, така и към бъдещето. Което предполага, че едно поколение се самоосмисля, изгражда своята идентификация и има социални последствия от осъществяването си в ролята

³⁵ Пак там., с.65

на „наследник“, но и в ролята на „родител“. Тъй като поколенията осъществяват историческата динамика и прокарват пътя между миналото и бъдещето на съответното общество, всяка генерация носи както дълг, така и отговорност – дългът на патримониализацията, но и отговорността за превенция на щети и за създаване на условия, касаещи бъдещите поколения. Ортега-и-Гасет борави обаче само с едната оптика – тази, при която поколенията се разглеждат единствено в перспективата „настояще – минало“. Човешките генерации се визират като носители на сложни взаимоотношения, но главно спрямо предходните генерации - като наследяващи и оспорващи, като продължители и опоненти, като трансмисия и трансформация на **миналия** социален опит. При всички случаи - само с оглед на предшествениците или на останалите съжителстващи поколения. Очертал една евристична перспектива с тезата си, че всяко поколение е „между“ поколенията, Ортега-и-Гасет пропуска да я разработи в параметрите „настояще – бъдеще“. А за съвременния свят тъкмо тази релация се оказва с фундаментална важност. Общественото осъществяване на поколенията винаги е имало последици и е придобивало някакво историческо „ехо“ при следващите поколения – целенасочено или изобщо без да си дава сметка, всяко поколение засажда върху обществената почва нещо, чиито плодове узряват и ще бъдат откъснати много по-късно, когато него вече няма да го има. Този своеобразен историко-антропологичен алтруизъм, на който до голяма степен се дължи историята, е забелязан още от И. Кант. Като отбелязва този „загадъчен порядък“, той пише в „Идея за една обща история от гледна точка на космополитизма“ (in weltbürgerlicher Absicht) той пише: „Удивително е, че по-старите поколения сякаш са били само с тази воля ангажирани, да полагат усилия за следващите поколения като им подготвят стъпало, а те, опирайки се върху него, да издигат още по-високо зданието, предназначено от природата, и всичко това, за да могат по-сетнешните поколения да имат щастието да живеят в това здание, за чието построяване са работили не едно от предшестващите поколения (разбира се, непреднамерено), без каквато и да било надежда лично да се възползват от плодовете на своя труд”³⁶. Но Кант, който в съответствие със своето време осмисля темата с подразбирането, че историята е прогрес, не е можел да си даде сметка, че този поколенски алтруизъм не гарантира непременно едно благоприятно наследяване и не осигурява с неизбежност за

³⁶ Kant's Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Abhandlungen nach 1781, Berlin und Leipzig, 1928, S.20.

следващите поколения благополучие или поне по-добри, по-благоприятни условия за техния живот.

Съвременните поколения са положени в друга парадигма, в чиито рамки дългосрочното бъдеще е несигурно и неосигурено. Става дума за бъдеще, където ще се разположи животът на множество следващи човешки генерации, но което е потенциално заплашено от непредвидимите, кумулативни действия на днешните поколения. В подобен контекст и ръководен от разбирането, че човечеството е все повече заплашено най-вече от самото себе си, известният немски философ Ханс Йонас разработи през 80-те години на миналия век т.н. „етика на отговорността”. Изходно начало в неговото учение е тезата, че ако човечеството иска да гарантира своето непрекъснато съществуване, трябва да се ръководи от съзнанието, че отговорността за неговите действия – особено при наличието на действия с кумулативен характер - се разпростира и отвъд границите на *предвидимите* последствия от тези действия. Фундирана от императива „действай така, че последствията от твоето действие да бъдат съвместими с перманентността на един автентичен (echte) човешкия живот на Земята”³⁷, етиката на отговорността предполага солидарност на поколенията – солидарност не само „тук и сега”, между съжителстващите генерации, но и „през” времето, с онези човешки съвкупности в едно необозримо бъдеще, които могат да бъдат уязвими от някаква „сегашна” непредпазливост. Днешните поколения са отговорни в своя избор на живот да не допуснат, работейки в интерес на сегашното благополучие, непоправими негативни последици в бъдещето. Като релативизира настоящето, вписвайки го в обща перспектива с едно безсрочно бъдеще, бъдещето на рода, Х. Йонас разширява както времевия хоризонт на отговорността, така и нейния субект. Интерпретирайки отговорността като отговорност за човешкия род, т.е. за непрекъснатата поредица на следващите поколения, Х. Йонас изисква темпорално разширяване на обекта на отговорността. От друга страна, визирайки отговорността като ангажимент на сегашните поколения, немският философ придава нова модалност на субекта на отговорността – отговорността се превръща **от персонален в генерационен**, в общочовешки дълг. Това разширяване на обекта и на субекта на отговорността намира обобщаващ израз във формулата: „Включвай в твоя сегашен избор бъдещата цялост на човека като съ-обект на

³⁷ Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a.M., 1984, S. 36.

твоята воля”³⁸. Х. Йонас пледира за „съвест на силата” - ако не притежава съвест за последиците върху бъдещето, съвременното общество е с такава мощ, че може със своите сегашни действия да осуети, да прекрати съществуването на бъдещите поколения. „Съвестта на силата” означава съвременните поколения да поемат етическото бреме на отговорността за едно бъдеще, носещо белега на безсрочност.

Разгледани по този начин, отношенията между поколенията придобиват нов вектор – към бъдещето. Те не бива да се тълкуват изключително в параметрите „социално наследяване – социално обновяване”, върху които са съсредоточени размишленията на Ортега-и-Гасет. Тези отношения не следва да се структурират само от „погледа” на настоящето към миналото, но също така – все повече – и като отношения между настоящето и бъдещето. А това ще рече да се разглеждат както в параметрите „наследяване – обновяване”, така и в параметрите на дълга и отговорността на днешните човешки генерации към поколенията, които ще живеят в пространството на едно дългосрочно бъдеще. Подобна стратегия в интерпретацията на отношенията между поколенията не е чужда на Ортега-и-Гасет. Той полага много усилия в отхвърлянето на идеята за прогреса като априорно гарантирана насоченост на историята. Още по-съществен и основополагащ в неговата философия е принципът за темпоралната ексцентричност на човешкото битие: човекът живее от бъдещето към миналото, става такъв, какъвто става, защото прави живота си с оглед на проекта за себе си, с оглед на желаното предвиждане за себе си. Този принцип има своята проекция и в разбирането му за историята. Испанският философ пише: „Помним миналото, *защото* чакаме бъдещето и с оглед на бъдещето...”³⁹ Но очевидно 20 - 30-те години на XX век, когато Ортега-и-Гасет разработва учението си за поколенията, не са давали достатъчно социални и културни основания за всестранното експлоатиране на идеята за „междинната” позиция на поколенията. Ортега-и-Гасет визира взаимоотношенията между поколенията само в хоризонта на наследяването и обновлението на социалната реалност. Така евристичната му идея за позицията на поколенията като позиция „*между*” остава недостатъчно оползотворена.

³⁸ Ibid.

³⁹ Пак там, с. 114.

7. За кризата като норма/драма

Ортега-и-Гасет разсъждава над темата за кризата на обществото в много от съчиненията си. Прави го поради три фундаментални причини. Интересът му към осмислянето на „обществото- в-криза” е резултат от една страна от кризисните умонастроения, обхванали Европа през 20-те години на XX век. От друга страна Ортега-и-Гасет е в някаква степен „философ на кризата” по силата на разбирането си за мисията на интелектуалеца. От трета страна фокусирането му върху общественото „из-кризване” е резултат на това, че в съгласие със собствената му философия на историята общественото неизбежно преминава периодично през етапи на дълбоки кризи, чрез които се самообновява. Кризата се мисли от Ортега-и-Гасет като драма, но и като норма на социалната промяна.

7.1. Испанският философ отхвърля идеята за обществен прогрес, доколкото тя имплицира според него две утопични, опасни съставки: вярата за непрекъснат напредък заедно с вярата, че напредъкът е израз на необходимост. Определил идеята за прогреса като „идея на безотговорни и незрели умове”, Ортега-и-Гасет смята, че тя има пагубно обществено влияние, защото поглъща и притъпява у хората „радикалното чувство за риска, което единствено е същност на човека”. Според учението му в обществото няма нищо веднъж завинаги осигурено, гарантирано. Оттук следва, че всеки човек – и най-вече интелектуалецът, чието неизбежно призвание е да проблематизира съществуването, - трябва да бъде бдителен, да държи под око онова, в което и с което се живее, защото безгрижието към състоянието на обществото и липсата на непрекъснат ангажимент към него са с бедствени последствия и за тях, и за всеки човек. Цивилизацията, която и да е тя, но още повече модерната, софистицирана и сложна за поддържане, е в постоянна опасност да деградира. Защото тя се крепи не само на себе си, а на човешката отговорност пред нея и за нея – едно тежко бреме, на което според Ортега-и-Гасет може все по-малко да се разчита, защото културата и обществото на XIX в. не са подготвили хората за това бреме на отговорността. Ортега-и-Гасет е убеден: човекът-маса, мнозинството, което е излязло на авансцената на историята през XX век, е неподготвено да *служи* на културата, а само *си служи* с нея, ползва се от благата ѝ. Затова опасността от обществени сривове, от регресивни движения, става в тази ситуация особено голяма.

7.2. В контекста на тази си визия за битието на културата и обществото - крехко

и неосигурено, перманентно изложено на опасността от срыв, - Ортега-и-Гасет придава особено важна роля на интелектуалеца, който е длъжен по силата тъкмо на призванието си така да се вслушва в шума на ставащото, че да чуе изпреварващо опасностите, които то носи в себе си. Интелектуалецът се мисли от испанския философ като „лекарят” на обществените кризи – негово призвание и негов дълг е да ги диагностира изпреварващо, да алармира за тяхното приближаване. Ортега-и-Гасет не обвързва интелектуалеца с определени професии, не го идентифицира с някакъв модус или ниво на образование, не очертава профила му чрез обсега на неговите компетентности. Онова, което прави от човека интелектуалец, не е принадлежността му към някаква професия, приета да бъде разглеждана като интелектуална, а преди всичко наличието в този човек на една своеобразна дълбоко-вътрешна жизнена програма - преди всичко етосът да превръща „предполагаеми неща в проблеми”, да разглежда „опакото” им, да подлага на съмнение властта на привичното, да де-догматизира идеите, превърнали се в привичности, да не бъде в плен на господстващите идеологии. В този смисъл интелектуалецът е човек, който де-конструира социалното, разбирано в ортегианския смисъл като «власт на привичното».

Интелектуалец за Ортега-и-Гасет е преди всичко критичният спрямо социо-културното настояще човек, който разсъждава „върху собствената актуалност, върху актуалното поле на възможния опит” (Фуко). Като интерпретира Кант, Мишел Фуко очертава две понятия за критика: едната критика касае условията и границите на познанието, другата се реализира при осмисляне на въпроса „що е настояще и как да определи този негов елемент, който трябва да го разпознае, разгадае, отличи сред всички останали”⁴⁰. Първата критика е теоретична, втората – практическа. Фуко осмисля тази практическа критика като изкуството да не се оставяш да бъдеш управляван отвън. Ортега-и-Гасет тълкува в подобен смисъл специфичната жизнена позиция на интелектуалеца. Образът на интелектуалеца, създаван от испанския философ, е образ на човек, чието призвание е да проблематизира актуалността. Ангажиран с доктрината за социалното като битие, което от една страна носи улеснение за човешкото битие, но от друга е източник на незрима и безпощадна опасност поради дехуманизиращия автоматизъм на социалното, Ортега-и-Гасет откроява в мисията на интелектуалеца способността да разглежда действителността като „случай” на

⁴⁰ Мишел Фуко, М. Що е Просвещение? - В: Генеалогия на модерността, С., 1992 г., с. 140.

възможното, да подлага на съмнение условията за нейното конституиране.

7.3. Фокусирането на Ортега-и-Гасет върху темата за кризата има още един мотив. Испанският философ не може да не се обвърже с такава тема, защото тя е същностна част от общото му разбиране за историята. За Ортега-и-Гасет историята е процес, в който промените стават не само постепенно, почти незабележимо, но и на резки тласъци, с прекъсвания на последователността и приемствеността, със скок. Кризата е една от проявите - екстремната проява - на нещо перманентно в историята, на промяната. Кризата е едно необходимо „място” в историческата промяна, тя е преход - радикален преход от една към друга система на *вярвания*. В ортегианската философия кризата не се тълкува като враждебна случайност или като патология, макар че носи дезориентация и огромни затруднения за човека. Тя се осмисля като **прелом** - като драматично състояние на прехода от едно към друго нещо, от една система на вярвания към друга система, което означава от една към друга историческа епоха. Кризата не е изключителен случай в историята. Тя е **изострената драма на всяка фундаментална историческа промяна**. Историческата криза е време, което може да продължава дори векове. Ортега-и-Гасет смята, че в своята история Европа е преминала през две такива кризи, а в началото на XX век носи бремето на трета криза. Едната, „най-сериозната криза в историята”, е изтърпiana при прехода на гръко-римската цивилизация в християнска Европа. Другата е през Ренесанса, времето между XIII и XVI век, когато християнството се измества от рационализма на Новото време. Тогава човекът трябва да пресече пропастта, разделяща вярата, че Бог е истината, от вярата, че истината е в науката. Третата криза се приписва на периода, започнал след края на XIX век, когато според испанския мислител класическият рационализъм е изчерпил доверието в способността си да решава проблемите на съвременния човек. Тази криза придобива видимост в появата на човека-маса и в погубеното лидерство на Европа. Ортега-и-Гасет смята, че в основите на третата криза е изчерпването на проекта на Модерността. Третата криза е цената, заплатена за заблудите на рационализма. Испанският философ обаче е склонен да търси източника, зачатъка, изходната точка на третата криза не само в зададените от Просвещението посоки на развитие, но и по-отрано и дълбоко в европейската история – по подобие на Хусерл и Хайдегер, Ортега-и-Гасет е склонен да намери причини за „третата” европейска криза в ориентирите, зададени от древногръцката философия.

Макар че Ортега-и-Гасет анализира двете предходни исторически кризи, при които става отмирането на античността и средновековието, вниманието му е съсредоточено преди всичко върху третата, съвременната криза. Окупнено, тази криза се разгръща според Ортега-и-Гасет в два формата - като „бунт на масите” и като изчерпването на проекта на модерността. Бунтът на масите е проява, разположена на нивото на социалната феноменология, а изчерпването на проекта на модерността е означено от изчерпването на доверието към „чистия разум” като фундамент на Новото време.

7.4. Общото, което се изтъква от Ортега-и-Гасет при всяка от преживените в европейската история кризи е, че в качеството си на исторически кризи те са преди всичко криза на човека. Историческата криза засяга най-дълбоко тъкмо човека. Испанският философ сочи няколко общи прояви на „изкривването” на човека. Всяка криза започва със „социализация”, т.е. с поглъщане на индивидуалното от публичното. Ортега-и-Гасет пише: „Любопитно е, че всички исторически кризи настъпват с началото на епоха на еднообразие...”⁴¹. Другите измерения на кризата са „дезорентацията” на човека (загубеното доверие и обезсилването на социалното) и неговата „реварваризация” (отказ от подчиняване на изискванията на социалното: „епохата на смут и сътресения потапя човека в природата, превръща го в животно, тоест в дивак”⁴²). С тези три понятия Ортега-и-Гасет очертава профила на кризата на човека като израз на всяка историческа криза.

7.5. За разлика от Шпенглер, Ортега-и-Гасет не осмисля историята в метафизически ключ. У него историческото познание се дефинира като познание за човека – за човека в обществото и във времето. В това отношение той изпреварва методологическата „революция” в историографията, направена през 30-те години от историците около френското списание „Анали”. Марк Блок, един от бащите на школата „Анали”, като прави през 50-те години рекапитулация на идеите на тази школа, отхвърля разбирането на историята като знание за миналото и я идентифицира като знание за човека, за променящия се във времето човек. Такава е тезата и на Ортега-и-Гасет. Според него тъкмо променливостта на човешкия живот е предмет на историческото познание – не човешката психология, а „структурата на онази драма, която се разиграва между човека и света”. За Ортега-и-Гасет „изначалният въпрос на историята приема

⁴¹ Пак там, с. 122.

⁴² Пак там, с. 91.

следния точен израз: Какви промени е претърпяла жизнената структура? Как, кога и защо се променя животът?”⁴³. А отговорът на тези въпроси минава през поставяне на човешкия живот в контекста на социалното в неговите разнообразни прояви – вярванията като най-малко осмислените условия на човешкия живот, които обаче генерират общите схеми на поведение и мислене на индивидите; поколенията, осъществяващи трансмисия между възрастово структурираната общност и индивида; привичките, в които е утаен социален опит и т.н.

Разбирайки историята по такъв начин, Ортега-и-Гасет е еднакво дистанциран както спрямо ширещите се в просветителската парадигма идеи за историята като прогрес, така и по отношение на визията на Шпенглер, в която историята се мисли като процес, съдбовно водещ към смъртта на историята. За Ортега-и-Гасет историята – подобно на индивидуалното човешко битие - е *драма с открит изход*. Тя е своеобразно пулсиране на социалността, която периодично преминава през дълбоки кризи.

8. За политическата идентификация на Ортега-и-Гасет като философ с либерална ориентация

Ортега-и-Гасет се различава спрямо много от големите интелектуални фигури на XX век по това, че не е странял от политиката – и като тема за размишление, и като поле за дейност. Но за него са били еднакво неприемливи както директното пренасяне на политиката във философията и културата, така и стерилното отчуждение на философията и културата от политиката. Анализирайки различни текстове на Ортега-и-Гасет, в дисертацията се стига до извода, че испанският философ отсъжда за интелектуалеца да не бъде нито деполитизиран, нито обсебен от политиката. В подкрепа на този извод се сочи разграничението, което Ортега-и-Гасет прави между политиката като борба за власт или упражняване на властта и „мета-политиката”, чиято същност е в проектирането на обществени реформи. Като се проследяват различните ангажменти на Ортега-и-Гасет в политиката, се стига до извода, че той много рядко се е изявявал като политик, но почти не е преставал да се чувства като „философ-в-политиката”, т.е. „метаполитик”.

⁴³ Хосе Ортега-и-Гасет, По повод на Галилей, с. 26-27.

8.1. В дисертацията се защитава тезата, че политическата философия на Ортега-и-Гасет, както и неговата политическа практика, принадлежат към либералното движение на XX век. Има изследователи (П. Сепеда) , които интерпретират философията на испанския мислител като идеология, близка до консерватизма. Основанието им е елитаризмът на Ортега-и-Гасет и изостреното му внимание към ролята на традициите, появило се в края на живота му. Други негови критици (А. Елорса) са склонни да обявят политическата му философия за теория, която легитимира авторитаризма. Съществува и трета интерпретативна линия, при която се слага акцент върху младежките увлечения на Ортега-и-Гасет по неокантианския социализъм и като се изтъква запазеното пристрастие към социалната държавност, цялата му политическа философия се оценява като „либерален социализъм”. Тези посоки в интерпретацията на Ортега-и-Гасет се оценяват в дисертацията като резултат или на политически предубеждения, или на недостатъчно репрезентативни обобщения на неговите тези и политически прояви, вземайки за база отделни изказвания или оценки, породени от конкретни обстоятелства.

В дисертационния текст се поддържа тезата, че испанският интелектуалец изработва своята политическа философия в критичен диалог с три различни и до голяма степен противоположни доктрини – с консерватизма и с неокантианския социализъм, както и в опозиция на марксизма. Той проявява благосклонност към отделни техни идеи: предпочита реализма пред конструктивизма и политическото инженерство в политиката; отнася се с недоверие към универсалните политически формули; отрича революциите като средство за политическо развитие; същевременно отхвърля капитализма на XIX век заради неговия култ към утилитаризма; симпатизира на повика за повече социална справедливост, но радикално се противопоставя на марксисткото понятия за нея. Обективният прочит и цялостният анализ на политическата философия на Ортега-и-Гасет не може да не разпознае нейната либерална привързаност, намираща въплъщение в защитаваните принципи за приоритет на личността пред човешките общности; за ограничаване функциите на държавата; за защита на плурализма и толерантността; за предимство на свободата като независимост пред свободата като участие и т.н.

8.2. В дисертацията се защитава позицията, че либерализмът на Ортега-и-Гасет е нещо повече от политическа доктрина – не е въпрос на политически избор, а на философски следствия, разположени в полето на политиката. Едва ли би могло

да бъде иначе при философ, за когото индивидуалният живот е „радикалната реалност”, а животът се мисли преди всичко като „упражнение по свобода.” Като грешни се третираят както подходите, при които Ортега-и-Гасет се представя като буржоазен идеолог, търсещ легитимиране на класови интереси с помощта на философията, така и подходите, визиращи испанския интелектуалец като „чист” философ, излизащ на политическата сцена конюнктурно, поради принуда от обстоятелствата. Ортега-и-Гасет е и философ, и политически ангажиран интелектуалец. Той е обаче не „едното” *наред* с „другото”, а *едното заедно* с другото, дори – *поради* другото. Либерализмът на Ортега-и-Гасет е нещо по-обхватно от обикновено политическо пристрастие – той е преди всичко същностен възглед за живота, от който политическата доктрина произтича като негова последица.

9. За либерализма, демокрацията и за „опасната” демокрация

9.1. Като съпоставя принципите на демокрацията и на либерализма, Ортега-и-Гасет възобновява трайно присъстващата в либералната традиция дилема „позитивна – негативна свобода”, дилемата между свободата като участие и свободата като независимост. Той извежда чрез сравнението им различната политическа перспектива, която е заложена в тях. Ако демокрацията визира обхвата на носителите на обществената власт, либерализмът се ангажира с определяне и гарантиране на границите, до които може да се простира тази власт. Демокрацията отговаря на въпроса за начина на участие във властта, а либерализмът - за границите на властта. Демокрацията е защита на правото на мнозинството да упражнява властта, либерализмът е правото на защита на личността от властта. За демокрацията е важна ценността на равенството във властта, за либерализма - ценността на индивидуалната неприкосновеност, на защитеността от властта. Либерализмът, според Ортега-и-Гасет, е принципно несъвместим с каквато и да е тирания, защото неговият смисъл е да гарантира на всеки човек свободата на „самообладанието”, сиреч свобода от намесата и посегателствата на държавата и обществото върху територията на личността. Либерализмът се преценява като обществено-политическа бариера, която препятства нахлуването на *публичното* в частния живот на човека. Който и да е носител на политическата власт, ако неин мащаб е либерализмът, човекът е по принцип защитен от тиранията на мнозинството. Докато демокрацията, осигурявайки участие на мнозинството във властта, не се чувства задължена да съгради такава защита за автономия на личността. И когато се съблзни от утопията за екстраполиране на равенството от равенство на гражданите пред

закона към равенство на хората, демокрацията, бидейки свобода за участие във властта, се оказва тирания над личността. Затова за Ортега-и-Гасет демокрацията е допустима само в тази ѝ форма, при която демократичният принцип е *средство* на либерализма, тоест само под формата на либерална демокрация.

За испанския мислител, за когото личността има безспорен приоритет пред всякакви общности, главният проблем на едно общество е не кой управлява, а дали и доколко е гарантирана неприкосновена зона за свобода на индивидуалността. Според него съществено е не колко масово е участието на народа в управлението, а какви са границите на управленските правомощия спрямо индивидуалния живот. Затова за него нашествието на „човека-маса“ е не просто аспект на една културна криза, но и политически проблем. Бунтът на масите се тълкува от Ортега-и-Гасет като двойна опасност - веднъж пряко, доколкото човекът-маса е безотговорен към състоянието на обществото; и втори път косвено, доколкото като овладява властта, човекът-маса в името на демокрацията се противопоставя и подтиска либерализма. А либерализмът, според доктрината на Ортега-и-Гасет, е единственият политически принцип, който създава адекватна среда за човешкото самоосъществяване.

В доктрината на Ортега-и-Гасет демокрацията не може сама по себе си да гарантира свободата, защото главното в свободата не е правото да се участва във вземането на политическите решения, а правото да бъде защитена човешката автономия от намесата на всякаква политическа власт. В дисертацията се критикува това схващане на Ортега-и-Гасет с аргумента, че в него има омаловажаване на принципа, че най-доброто средство за човека да не допуска властта да се намесва в собствената му автономия е неговото лично и активно участие във властта или при определяне границите на властта. Недооценяването от Ортега-и-Гасет на този принцип е обаче обяснимо на фона на „бунта на масите“, когато главният проблем е издигането на бариера пред налагането на „всеобщата воля“. Иначе за испанския мислител демокрацията е не само допустима, но и необходима. Разглеждайки я като непосредствената връзка между индивида и политическата власт, като процедури по конституирането на тази власт, Ортега-и-Гасет оценява демокрацията като завоевание, което допринася да се десакрализира статуса на властта. Демокрацията в ортегианската концепция не само не е нещо несъвместимо с либерализма – напротив, тя е начин за неговото осъществяване, стига свободата за участие да бъде подчинена на свободата като независимост.

9.2. В дисертацията се отделя внимание на може би най-оспорваната теза в ортегианската мисъл – тезата за обществения дележ на елит и маса. Редица интерпретатори привиждат в елитаризма на Ортега-и-Гасет критерий за интерпретирането на неговата политическа доктрина като проява на консерватизъм. В дисертацията се защитава гледището, че елитаризмът на Ортега-и-Гасет е опит с нео-аристократични ценности да се тушират и коригират някои от уязвимите „места” на демокрацията - демагогията, приоритетът на количеството пред качеството, пропагандните манипулации, които са естествен спътник на демокрацията и т.н. Ортега-и-Гасет е особено чувствителен към неуважението спрямо независимите от властта и изградени върху самовзискателност личностни морални авторитети. Той е непримирим към своеволията на мнозинствата. Елитаризмът на Ортега-и-Гасет се интерпретира в дисертацията като предупреждение, че ако в едно общество не се поддържа йерархия, градена върху критериите на моралната авторитетност, самовзискателността и човешките личностни постижения, обществото е изложено на огромния риск и сигурната перспектива да изпадне в неподвижност и в края на краищата в разршителна криза.

10. За мястото на политическото в човешкия живот

10.1. В дисертацията се установява, че съпоставката между либерализма и демокрацията служи на Ортега-и-Гасет не само за изясняване на принципите им и за тяхното ранжиране, но също така за да се очертае мястото на *политическото* в човешкия живот. Като съпоставя и градира либерализма и демокрацията, Ортега-и-Гасет се стреми да предпази човека от наблюдаваното през XX век опасно преобръщане на приоритетите, когато критериите, ценностите и проявите в областта на политиката започват да изтласкват и да заемат мястото на други, по-важни човешки сфери и изяви. Когато принципите на демокрацията, политически по същността си принципи, започват да се налагат и в неполитически човешки пространства. Самата демокрация, чиято морална сила е десакрализирането на властта, може да бъде „сакрализирана” с приемането, че нормите ѝ се отнасят не само до политическото участие, но и до сферата на морала, културата, религията и т.н. Хипердемократията, „болестната демокрация”, както още я нарича Ортега-и-Гасет, е опасна не поради количеството, а поради качеството си – не защото е форма на нахлуване на масите в политиката, а защото неправомерно се екстраполират принципи и ценности, които имат легитимност и са ползотворно действени в ограничени области. Тезата на Ортега-и-Гасет гласи: като изравнява всеки и всички пред

закона, демокрацията е нещо превъзходно, но вън от тези граници тя е непригодна. В качеството си на юридико-политически регулатив, действен само в една обществена сфера, демократичният принцип би трябвало да се третира като едно от „прилагателните“ на живота – превръщането му във всеобщ жизнен принцип води до нелепости.

10.2. Политиката в интерпретацията на Ортега-и-Гасет има инструментален характер, тя е „прилагателното на живота“. Нейното „субстанциализиране“ я прави опасна. Патосът на Ортега-и-Гасет срещу голямото политизиране е обясним за либерала, приемащ като първостепенна задача да разширява онова пространство на личността, което е защитено от намесата на обществото. Но проблемът за границите на политическото не се изчерпва с разглеждания от Ортега-и-Гасет аспект. Политическата практика показва, че понякога политическо е тъкмо искането да не се политизира. Приемането на една сфера за извънполитическа я освобождава от политическа, от обществена критика. Затова едно от най-изкусните прикрития на владеещите властта в дадена област на човешкия живот е да поддържат образа за нея като за неполитическа сфера. Създаването на предубеждение към политическото е често умишлен опит да се постави табу върху обсъждането на властовите структури в съответната област. Силното плурализиране на субектите на властта и разширяването на представите за характера на властовите отношения в съвременния свят рязко изострят и правят все по-труден проблема за балансирането на политическото и „неполитическото“ в човешкия живот. Очевидно, времената на Ортега-и-Гасет са били други. В това отношение той е по-близо до темите на класическия, отколкото на съвременния либерализъм.

11. За генезиса на Европа

11.1. В последната глава на дисертацията се разглежда идеята на Ортега-и-Гасет за генезиса на Европа. За да се изясни нейната *differentia specifica*, тя е поставена в едно по-широко теоретично пространство. Развита е тезата, че генезисът на Европа може се разглежда в две перспективи – като потекло и като поява: **потекло**, подготвило възможността на Европа, заложило ядрата на бъдещото ѝ историческо съдържание, насочило я към неповторима съдба; и **поява** във времето и мястото, предопределена от стечението на конкретни исторически обстоятелства. В едната посока се търсят духовните извори на Европа, сиреч онези традиции, които предопределят характера и особеностите в нейния исторически развои. В другата посока вниманието се концентрира върху начина,

по който се оформя Европа. В първия случай се пита най-вече *от какво*, а във втория *как* се ражда Европа. За мислители като Е.Хусерл, К.Ясперс, П.Валери проблемът за началото на Европа е проблем за европейските "начала", сиреч за онези първични, произволни традиции, които са предпоставили уникалния характер на нейното съдържание и са предопределили своеобразието на историческия ѝ развой. За Ортега-и-Гасет такъв подход е непригоден, защото не е достатъчно историчен и допуска една или няколко традиции да обсебят понятието за Европа. За него същинският въпрос е не „от какво”, а „как” започва Европа.

Ортега-и-Гасет е конкретен и категоричен, що се отнася до времето и начина на основополагането на Европа, но е преднамерено неопределен, засягайки генеалогията и съдържателните критерии на европейската идентичност. За испанския философ Европа е формирование с определен генезис и неопределимо съдържание. Мястото и времето, т.е. „обстоятелствата” на произхода, подлежат на дефиниране. Но Европа не може да се разпознае в една или друга традиция или в някаква тяхна конфигурация. Във визията на Ортега-и-Гасет Европа е „откритост”, която по принцип е без константни белези. Този подход на Ортега-и-Гасет към изясняване генезиса и идентичността на Европа е в унисон с неговата философска антропология. В полза на това твърдение говори очевидната аналогия между идеята на испанския мислител за Европа и доктрината му за човека. Както човекът, фундаментално свободен по „природата” си, е пътник в своето битие и става това, което сам направи от себе си чрез своята свобода, така и Европа е вечно "in via", на път, като постоянно ѝ се налага да избира и "прави" себе си. Подобно на човешкия живот, в който според испанския философ нищо не е по-сигурно от несигурността, Европа постоянно е изложена на риска да изпадне в криза, ако не се саморазвива. Дори когато проявява известна непоследователност и отъждествява Европа с някакви изначални нейни ценности, Ортега-и-Гасет извежда на преден план способността на Европа да се самопроблематизира, да се себенадмогва, да се самоосвобождава, да бъде в перманентен динамизъм. В духа на либералните принципи, настояващи за свобода от властта на традициите като условие за пълноценното битие на обществото и индивида, испанският философ настоява Европа да не бъде свеждана до която и да е нейна традиция.

11.2. Ортега-и-Гасет не търси отговор на въпроса за генезиса на Европа в едни или други традиции, а в историческия „пробив”, осъществен случайно на

определено място и в определено време и направил възможна Европа чрез интегрирането на „либералния дух” в пространството на класическия свят. Ортега-и-Гасет дава *гео-исторически* отговор на въпроса "как" се ражда Европа. Според него началото на европейската цивилизация е положено през VIII в. и се определя от два фактора: завладяването на Северна Африка от мюсюлманите и налагането на идващата от германските племена идея за персонална независимост. Възползвал се от гледището и фактологията на белгийския историк А. Пирен, Ортега-и-Гасет помества европейския генезис в прехода от античността към Средновековието, когато историческата сцена се измества от средиземноморския бряг към вътрешността на континента. За испанския мислител античността не е част от европейската история, гръко-римската цивилизация е само близък, родствен **пред-европейски** свят. Когато мюсюлманите овладяват Северна Африка, унищожавайки по този начин пръстеновидния облик на класическия свят, разположен върху територии от три географски континента, Средиземно море престава да бъде ос, около която се върти историята на античността. То вече не е жизнен център - конят измества кораба. Но изместването към вътрешността на континента предизвиква, според Ортега-и-Гасет, действието на втория фактор във формирането на европейската цивилизация - "либералния дух", принципът на персоналната автономност, организиращ живота на германските племена, които се разполагат върху териториите на Римската империя.

В дисертацията се установява, че Ортега-и-Гасет следва едно основно за класическия либерализъм разграничение между свободата като обществено участие и свободата като персонална независимост, между "позитивната свобода" и "негативната свобода". Тъкмо чрез това разграничение той гради идеята си, че Европа е ценностно пространство от нов тип, че е нещо твърде различно от класическия свят. Че докато Гърция и Рим се полагат върху понятието и практикуването на свободата като право на участие, европейският свят почва градежа си оттогава, когато започва да действа едно все още в зародиш, но отчетливо разбиране за свободата като личностна независимост от властта. Че Европа не би била възможна без нахлуването в пространството на Римската империя на германските племена, носещи със себе си една "прото-форма" на принципа за персонална независимост, на т.н. "негативната свобода". Че Европа би останала неосъществена без приноса на средновековието за пораждането на представата за "права на човека". В случая Ортега-и-Гасет подценява значението на християнството като източник на "либералния дух",

който зачева европейската ценностна система. Всъщност, християнството - като изравнява достойнствата на всички хора, бидейки всички божие подобие; като поставя отчетливо и с голямо напрежение проблема за моралния избор и за самоотговорността за качеството на собственото битие; като изгражда дихотомията Свят - Царство Божие и диференцира правомощията на произтичащите от тях "две" власти, давайки шанс на правото за независимост от властта на държавата – така християнството подготвя почвата, без която би била немислима появата на либералните ценности.

12. За антилибералния бунт като заплаха за европейското бъдеще

12.1. В дисертацията се установява, че Ортега-и-Гасет оценява двузначно ролята на демокрацията в европейската история. Според него пост-ренесансовата епоха е история на разширяване на човешките свободи и на успешни усилия за осигуряване на обществено благополучие. Но в същото време Европа е произвеждала и противоположността на тази своя тенденция – освобождаването и благополучието са вървяли ръка за ръка с обезценяването и обезвластяването на индивида, с неговата масификация, с опитите за насилствено „ощастливяване” на масите и т.н. С диагнозата си за кризата на „нашето време” като криза, намираща израз във „възкачването на масите на трона на социалното могъщество”, Ортега-и-Гасет диагностира тъкмо тази двойственост в историческия път на европейската цивилизация. Бунтът на масите е едновременно и резултат от социалното практикуване на либералните и демократичните ценности, и най-голямата заплаха срещу тях. Тази парабола в историята на Европа кара Ортега-и-Гасет да преценява **двойствено значението на демокрацията**. Той има приноса да опише и оцени като заплаха срещу демокрацията онези тенденции в европейския живот, които направиха възможни, привлекателни и осъществими тоталитарните утопии. Но не са малко усилията му и в обратната посока - да открие заплахите, произтичащи от несъобразената с етоса на либерализма демокрация. Защото според Ортега-и-Гасет „човекът-маса” не е патологично отклонение на европейската история.

12.2. Либералната демокрация, както я схваща Ортега-и-Гасет, е такава организация на обществото, при която задача на властта е да пречи някой да не пречи на другите. Един от най-забележителните пасажки на "Бунтът на масите" гласи, че либерализмът „прокламира решимостта да се съжителства с неприятеля, нещо повече - със слабия неприятел." Това "толкова прекрасно, толкова парадоксално, толкова изтънчено, толкова акробатично, толкова

противоестествено" състояние е силно уязвимо, рисково, защото за неговото поддържане са нужни големи усилия и от страна на индивида, и от страна на властта: усилия на индивида да отстоява себе си, признавайки правата на другите; усилия на властта да не се изкушава да етатизира живота на индивида, всмуквайки неговата социална спонтанност. "Човекът-маса", според Ортега-и-Гасет, е неспособен и незаинтересован от такива усилия. Неговият бунт, бидейки антилиберален, заплашва в същото време не само либерализма, но и същината на Европа, източника на динамизма и човешкото ѝ богатство - заплашва свободата за разнообразие, приоритетността на индивида пред общността, гаранциите срещу етатизацията. Така бъдещето на Европа, нейната "изключителност" спрямо останалите части на света, се оказва според Ортега-и-Гасет обвързано с перспективите на либерализма в Европа. Ръководен от това разбиране, Ортега-и-Гасет оценява европейските перспективи в зависимост най-вече от това, дали политиката в Европа ще се строи в съгласие с принципите на либералната демокрация, пренасящи морал в политиката, или на "хипердемокрацията, която превръща и морала в политика".

13. За нациите и перспективите на Европа

13.1. Ортега-и-Гасет е сред първите европейски интелектуалци, издигнали идеята за обединена Европа. Той третира обединителния проект като процес, в който трябва да се преодолее „нацията-държава”. Ортега-и-Гасет десакрализира нациите и свързаните с тях ценности. Европа на нациите е според него само *междинна фаза* в европейската история. Европа има бъдеще, което ще наподобява отдалеченото минало на средновековна Европа – когато тя не е била национално разграничена. В съвременната теория за нациите са очертани два полярни подхода. При т.н. „есенциалистки” подход нацията се интерпретира като изначален и неотменим факт, който рано или късно намира своята идеологическа легитимация и практическа изява. Про втория, „конструктивисткия” подход нацията е резултат на определени усилия – тя се строи, следствие на въображението, резултат е от определено „обработване”. В дисертацията се установява, че схващането на Ортега-и-Гасет може да бъде вписано в рамките на конструктивисткия подход. Той не приема онези интерпретации на нациите, които обвързват нацията с кръвно родство, пространствена общност, езиково единство и общи традиции. За Ортега-и-Гасет тези белези са следствия, а не причини. В неговата концепция нацията е резултат от сплотяващото чувство за съпринадлежност към определена голяма човешка

общност, поддържано – но не и пораждано – от общ език, територия, традиции, кръвно родство. За разлика от Ренан, Ортега-и-Гасет вижда основанията на нацията не в миналото, а в бъдещето. В рамките на ортегианското схващане – независимо от различно поставяните акценти през различните етапи от неговото творчество – нацията не е предопределеност, а **програма за дейност**. Основният срез на нацията в това схващане е *времето*. За Ортега-и-Гасет нацията е, по подобие на човешкото битие, своеобразно социално уравнение между миналото и бъдещето, в което превес има бъдещето.

13.2. В схващането на испанския мислител за необходимостта и възможността да бъдат преодолені нациите се съдържа своеобразен парадокс - бъдещето на Европа се определя в зависимост от възстановяването на миналото. Когато разсъждава за проекта "Европа като свръх-нация", Ортега-и-Гасет апелира към историята. За него европейската интеграция е процес с бъдеще, защото "зад" този процес е налице хилядолетна общоевропейска история. Бъдеща Европа предполага преоткриване на Европа, преди всичко на средновековна Европа. Нациите, създаващи впечатление за вечност, са всъщност съвременни, макар и продължително в битието си явление, оформило се на фона и чрез съдържанието на непресекващата общоевропейска ценностна реалност. От тази гледна точка единството на Европа като ценностна общност се третира от Ортега-и-Гасет не като въпрос на бъдещето, а като "много стар факт". Бидейки едновременно общо достояние и същевременно раздробена реалност, Европа винаги е предполагала своеобразен двуединен живот. Без да употребява тази терминология, Ортега-и-Гасет стига до идеята, че европейецът никога не е притежавал само едномерната национална идентичност. Описвайки човека от епохата на готиката, Ортега-и-Гасет твърди: "Средновековните народи [...] са били изправени пред необходимостта да живеят двоен живот. И феодалът, и селянинът са живеели в своя земен кът, притежавайки изключително малък хоризонт. Това е представлявало една порция от света, най-плътно наситена със смисъл за тях, най-близка и най-адекватна спрямо техните ментални средства. От друга страна, те са се чувствали принадлежащи на едно огромно историческо пространство, на Запада, от който са идвали много от техните принципи, норми, техники, знания, сюжети, образи..."⁴⁴ Минимум *двойната референтност* в идентичността на европейския човек - чувството за принадлежност към своя народ и към много голямата, континенталната общност - е според Ортега-и-Гасет постоянна характеристика на европейеца. Само че в историята неговите два референтни

⁴⁴ Jose Ortega y Gasset, Europa y la idea de nacion, p.259.

полюса никога не са били достатъчно уравновесени. В XVIII век превесът е бил на европейското, а в XIX - на националното идентифициране. Въпреки подозрителността си към всичко, свързано с Просвещението, Ортега-и-Гасет „симпатизира“ на XVIII век, наречен от него „прекрасен момент в европейското битие“. Това е според Ортега-и-Гасет времето, в което общоевропейското ниво на историята има своето най-безпрепятствено осъществяване.

13.3. Кредото на Ортега-и-Гасет е, че новият, обединителен проект, който трябва да приеме Европа, предполага националните държави да се самопреодолеят, като преоткрият вътре в себе си своята европейска идентичност и на тази база да улеснят формирането на новата, обединителна политическа идентичност - европейската "свръх-нация". Ортега-и-Гасет е склонен да гледа на бъдещето на Европа в нео-медиєвистки образи. Модерната "нация-държава" губи монопола си върху легитимно упражняваното насилие, суверенитетът и ефективността на отделната държава се поставят под въпрос в името на наднационални или субнационални структури, международният и вътрешният ред се градят от разнообразни политически субекти и власти, имащи както териториален, така и нетериториален характер, съществува сложно разклонена мрежа за изразяване и поддържане на отношенията на лоялност и съперничество и т.н. Тези процеси правят основателно питането дали не се завръща Средновековието. В своите виждания за бъдеща Европа Ортега-и-Гасет не си задава подобен въпрос, но не е далеч от положителния му отговор. При това с него той препотвърждава либералния характер на своята европейска идея. Основният патос на неговата визия за "свръх-нацията" е насочен към отстраняване на растящата и характерна за модерната епоха роля на националната държава. Освен това, по силата на либералните си принципи испанският мислител предупреждава, че преодоляването на нациите не бива да предизвиква хомогенизиране на континента и централизиране на властта в него. Ортега-и-Гасет предвижда отслабване ролята на националната идентификация, превърнала се през последните два века в приоритет на културна и политическа норма. Същевременно той настоява за съхраняване богатството на европейското разнообразие. По този начин Ортега-и-Гасет е в защита на шанса за подвижност, за увеличаване на избора от разширяващия се диапазон на личностните и колективните идентичности, което осигурява повече свобода и повече човешки права.

14. За европеизацията на Испания като либерална модернизация

14.1. В доктрината си за регенерирането на Испания, т.е. за нейната

модернизация, Ортега-и-Гасет „прилага“ както своята визия за Европа, така и възгледа си за либерализма. Той заема още в самото начало на своята интелектуална кариера отчетливо място в острите полемики на т.н. „Поколение 98“ за „възстановяването“ на Испания, т.е. за начините на излизане на страната от европейската ѝ маргинализация в края на XIX век. За Ортега-и-Гасет модернизацията на Испания предполага две взаимосвързани преобразования – либерална реформа на испанското общество и реформа на самия либерализъм.

Във визията си за европеизацията на Испания Ортега-и-Гасет се придържа към двуединен принцип – критика на националните реалности от позициите на европейските критерии и претворяване на европейските образци съобразно националния контекст и националните потребности. На основата на този двуединен принцип Ортега-и-Гасет гради отношението си към класическия либерализъм и предлага две стратегии за испанската реформа: „национализация“ на либерализма и „реалистична“ политика. Приемайки „стария либерализъм“ като най-добрата политическа изява на Европа, испанският философ същевременно настоява за неговото реформиране. Основните възражения на Ортега-и-Гасет срещу класическите либерални доктрини са за *прекален индивидуализъм* и за *абстрактен универсализъм*.

Възраженията на испанския либерал срещу абстрактността на класическия либерализъм са в две посоки. Едното несъгласие е, че така се опростява светът, като се прави опит еднообразно да се наложи принципът на свободата. Другото несъгласие е, че се абстрахира свободата от необходимата ѝ институционална инфраструктура.

Ортега-и-Гасет опонира на дедуктивния, конструктивистки либерализъм, който пренебрегва националните и исторически наличните "култури на свободата". Ортега-и-Гасет настоява за национални интерпретации на либерализма като задължително условие за неговата действеност. В полемиката си с испанския политик Романонес той пише: "За да се постигне действено една и съща свобода в Англия, във Франция и в Испания, е наложително да се изобретяват различни средства, защото трите народа са различни. [...] Прилагателното либерален не е достатъчно, за да определи една политика. Либералът трябва да национализира свободата."⁴⁵ Второто възражение на Ортега-и-Гасет – възражението срещу абстрахирането на свободата от съответната ѝ институционална инфраструктура - е своеобразно продължение на протеста му срещу претенциите за типизирано

⁴⁵ Jose Ortega y Gasset, Op. cit., t.XI, p.61.

налагане на либерализма. Противник на налагането на някакъв предварително конструиран, рационален модел, Ортега-и-Гасет се отнася с пълно недоверие и към възможността да се постигне осъществяване на принципа на свободата вън от контекста на адекватни и легитимирани с морален и политически авторитет институции. Той настоява за свобода, но не за някаква риторична, присъстваща само в политическия дискурс, в партийните програми и парламентарните дебати, свобода. "Не може да има свобода в Испания - пише той, - щом институциите, които я прокламират, не се ползват с пълноценен авторитет; но няма да имат авторитет, докато не са почитани; няма да бъдат почитани, докато не станат безхитростни и действени; но няма да бъдат безхитростни и действени, ако са загрижени само да бъдат либерални и не се грижат за националното съществуване, за другите най-неотложни проблеми."⁴⁶ Либерализмът, смята Ортега-и-Гасет, ще пусне корени в Испания, при условие, че се мисли и осъществява като програма за *цялостна* реформа на обществото.

Изправен пред целта да се европеизира Испания, Ортега-и-Гасет осмисля постигането ѝ чрез либералното реформиране на страната, чрез дълбоки и всеобщи национални преобразования, вдъхновявани от един реформиран - "хуманизиран" и "национализиран" – европейски либерализъм.

В дисертацията се установява, че с изискванията си за «национализация на либерализма» Ортега-и-Гасет става в известна степен един от предтечите на съвременните концепции за множествените модернизации⁴⁷. Тези концепции се позиционират срещу класическото разбиране за модернизацията, интерпретиращо западноевропейската модернизация като извънвремеви еталон, който следва да бъде възпроизвеждан от всички общества. Ортега-и-Гасет се бори не само срещу онези испански интелектуалци, които осмислят възможностите за регенериране на Испания чрез нейното капсулиране, чрез оставането при себе си, в лоното на традициите. Ортега-и-Гасет се противопоставя с не по-малка енергия и на перспективата, при която модернизационния процес се възприема есенциалистки, като следване на някаква безлична, вече отработена и осъществена от развития Запад логика на обществените промени. Той опонира както на самозатварянето, така и на подражателната модернизация на Испания.

⁴⁶ Ibid., p. 61.

⁴⁷ Вж. за множествените модернизации в книгата на Ш. Айзенщадт, който е един от „идейните бащи” на тази теоретична визия: Shmuel N. Eisenstadt, Multiple Modernities. Der Streit um die Gegenwart. Kulturverlag Kadmos, 2011.

14.2. Идеята на Ортега-и-Гасет за модернизацията на Испания се съпоставя в дисертацията с позицията на Унамуно. За да се възроди страната, тя трябва да се модернизира, т.е. да се европеизира, да поеме в себе си цялото модерно съдържание на развита Европа и най-вече – да преценява себе си не с мерилото на своите исторически традиции, а от висотата на европейското ниво. Тази интелектуална линия, следвана от Ортега-и-Гасет, намира израз в думите му, че испанският проблем е решим с европейски средства. Унамуно бележи друга, производна от романтизма, посока в дискусиата за испанската модернизация – Европа, съблазнена от етоса на успеха, от жаждата по материален комфорт, не бива да бъде образец за следване. Според Унамуно, който иронизира раболепието пред прогреса, пред фетишите на науката и рационализма, Испания ще влезе в Европа, ако Европа попие духовните уроци на Испания. Авторът на „Животът на Дон Кихот и Санчо” не приема европеизацията най-вече защото вижда в нея опасност от испанска имитация на чуждото, на европейското. Като осмисля отношенията между различните общества, Унамуно откроява редица модуси на подражанието, които рушат тяхната автентичност. В хода на взаимодействията си общества изработват митологеми едно за друго – образи, в които реалните черти се смесват с предвзети, произволни, изкълчени наглед. Възприемайки се една друга през тази изкривяваща оптика, културите губят сетивата си за действителните стойности на своите партньори. Унамуно не се задоволява обаче да посочи само този пряк начин за изопачаване на културите. Той отправя вниманието си и към един по-прикрит и поради това по-вредоносен „апарат” за изкривяване на културните взаимодействия. Когато една култура не цени високо себе си, тя обикновено е склонна не само директно да подражава на други култури, но и да възприема техния образ за нея като своя действителна същност. Така тя въвежда чуждите, натрапени предразсъдъци в своето „кръвообращение” и нанася непоправими щети на самобитността си. Унамуно е дълбоко убеден, че народ, който се самоподценява и живее без чувство за собствено достойнство, колкото и активно да пристъпва върху световната сцена, реално не умее и не влиза в диалог с другите народи. Чуждопоклонната култура е самообезличаваща се култура. От такова ксенофилно самообезличаване се страхува Унамуно, когато издига гласи си срещу европеизацията на Испания. Той се противопоставя на модернизацията, осмисляна като европеизация. Унамуно разработва по същество една консервативна и в този смисъл анти-модернизационна стратегия за „Испания като проблем”.

В съвременната културфилософия съществува тезата, че разбирането за културата като *Bildung*, т.е. като **образ-оване**, като формиране според предварително поставен цел, задача, образ, се отмества, за да даде място на друго схващане, което третира културата като **изначално лоно**. Всъщност тези две линии в схващането за културата са с дълга мисловна традиция. За просветителите културната същност се свежда до всемогъществото и универсалността, до космополитизма на разума. Движението по неговите закони освобождава човека от „духа на мястото”, от лоното на историята, от мерките на националното. Според романтиците, обратно, човек е не толкова носител на универсален разум, колкото е персонификация на своя народ, а народният дух, като влага същността си в културата, я прави разнообразна и национално неповторима. Унамуно следва романтическата идея за националния дух като най-дълбока културна същност. Можеш да разбереш сънародниците си, но от това не следва, че разбираш родината си. Тази теза се аргументира от испанския мислител с твърдението, че „в душата на Испания живеят и действат освен нашите души – душите на тези, които днес живеем, и душите на всички наши предци.”⁴⁸ Културата е в тази „съборност”, в органичната връзка на времената, в духовната спойка, в „мистичното съпричастие” на всички с всичко. Тя не се разполага върху повърхността на живота, а извира от неговите дълбини. И всеки опит за поединично пренасяне на европейските ценности е обречен на неуспех. Затова културите не се поддават лесно на пренос, на частичен обмен, на обичайно пресаждане. Те са с твърде дълбоки корени и със своя съдба, предопределена от „дългите вълни” на историята.

Ортега-и-Гасет заема още от самото начало на своята интелектуална кариера друго място в острите полемки за пътищата на испанското „регенериране”. Той разсъждава като либерален философ срещу консерватизма на Унамуно. За Ортега-и-Гасет бъдещето на Испания е възможно само в европейска перспектива – чрез либерална модернизация, която да европеизира Испания. Еднакво загрижени за Испания, Унамуно и Ортега-и-Гасет са с дълбоки различия в преценките си за нейните традиции и още повече за нейната съдба, за пътя ѝ към бъдещето. Нищо друго не сближава Унамуно и Ортега-и-Гасет така силно, както тревогата им за съдбата на Испания. И нищо друго не ги противопоставя така антагонистично, както гледището им за необходимото бъдеще на Испания. Ще бъде обаче погрешно, ако разбирането на Ортега-и-Гасет за модернизацията на

⁴⁸ Унамуно, Есеистика, Университетско издателство „Кл. Охридски”, С. 1983, с.414.

Испания се осмисля като неудържимо антагонистично спрямо визията на Унамуну. Защото и за Ортега-и-Гасет модернизацията не означава имитиране или повърхностен пренос на „чуждото” в „своето”. Европеизацията на Испания се интерпретира от Ортега-и-Гасет като процес, който не е нито само „вземане”, нито само „даване” – тя е споделяне.

15. За днешния прочит на ортегианските теми и тези

В епилога на дисертацията се прави рекапитулацията: макар да се е противопоставял на писането за вечността, Ортега-и-Гасет не остава само при своето време. Испанският философ определя класика като човек, който се бори и след смъртта си – като го приемат за духовно потребен или продължават пристрасно да го смятат за опасен, като го вплитат в нови и нови дебати, като го оспорват или преосмислят, надстройват, продължават. В този смисъл Ортега-и-Гасет е класик – много от въпросите, които поставя, и отговорите, които дава, продължават да бъдат на дневен ред.

15.1. С доктрината си за социалното и персоналното Ортега-и-Гасет е изключително съзвучен с очевидно нарастващата тенденция в съвременното социално и хуманитарно познание към изместване на перспективата от изучаването на някакви абстрактни обществени структури и универсални социологически закони към всекидневния свят на хората, от „големите наративи” към теоретично реконструиране на непосредствения жизнен свят на хората. Социално-философската програма на Ортега-и-Гасет е програма за теоретично пренасочване към света на всекидневния живот, към начините на неговата социална подреденост. Програма, която тематизира всекидневния свят на хората, разбиран като двуединство на обективни и субективни реалности, които са както в перманентен открит или латентен конфликт, така и в непрекъснат процес на взаимнообогатяване. За Ортега-и-Гасет, както и за много съвременни социални философи е от първостепенна важност да се изследват социалните отношения не с инструментариума на обезличаващите, дехуманизиращи подходи, а чрез „връщане на научните практики и езика към тяхната родина - към всекидневния живот”(Мишел де Серто).

15.2. Тема на нашето време са и някои от политическите тревоги и предупреждения на Ортега-и-Гасет. Това става очевидно, ако се проследят водещите идеи в либералната доктрина на Ортега-и-Гасет и се изведат съдържащите се в тях предупреждения за нашето време. Ако (следвайки и

продължавайки направеното от И.Санчес Камара⁴⁹) се обобщят идеите и принципите, характеризиращи либерализма на Ортега-и-Гасет, могат да се очертаят редица изводи и предупреждения, които не могат да не бъдат преценявани като актуални:

- *Индивидуалната свобода като висш критерий за оценяване на политическата практика.* Ортега-и-Гасет не допуска субординиране на свободата под друга ценност. Равенството или благополучието се разглеждат като необходими, но подчинени на свободата цели;
- *Либерализмът като начин за преодоляване на кризата на парламентаризма.* Идеята за либерална реформа на парламентаризма е насочена към търсенето на процедури, които да не допускат маргинализиране на парламентарните малцинства.
- *Либерализмът като двойно предпазване:* от опасностите на индивидуалистичния дезинтегриращ егоизъм и от опасностите на държавния патернализъм. Желана е всяка интервенция на държавата в икономиката, която допринася за повече свобода на повече хора.
- *Приоритет на свободата пред равенството.* Голямото неравенство намалява шанса на свободата. Но тиранията не дава шанс за постигането на равенство.
- *Властта като неизменен ограничител на свободата.* Дори демокрацията при определени условия е прикрита форма на тиранията.
- *Несъчетаемост на либерализма с релативизма и нихилизма.* Либерализмът предполага търпимост към Другия, но не и търпимост към нетърпимото.
- *Нито свръхполитизирание, нито аполитизиране.* В човешкия живот трябва да се отдаде на политиката само дължимото, т.е. нито повече, нито по-малко от необходимото за постигането на такива колективни решения, които благоприятстват поддържането и развитието на условията за свободата.
- *Съвместимост на либерализма с аристократизма.* Либерализмът приема принципа на превъзходството. Човешкото уравниване унищожава условията за обществено развитие.
- *Хуманистичност на либерализма.* За Ортега-и-Гасет либерализмът е хуманизъм, защото е последователната защита и последователното полагане на условия за проява на човешката свобода, която е фундамент на човешкото битие.

⁴⁹ Sanches Camara, I., El liberalismo de Ortega y Gasset. –en: Revista de Occidente, num. 108, 1990, p.81-85.

15.3. Анализът на политическата философия на Ортега-и-Гасет води до някои предупреждения за потенциалните опасности, съдържащи се в посттоталитарните общества и в глобализационните процеси.

- *Демокрацията като възможност за изтънчена тирания.* Ортега-и-Гасет е особено чувствителен към неуважението спрямо независимите от властта и изградени върху самовзискателност личностни морални авторитети. Елитаризмът на Ортега-и-Гасет е предупреждение, че ако в едно общество не се поддържа йерархия, градена върху критериите на моралната авторитетност, самовзискателността и човешките личностни постижения, обществото е изложено на огромен риск. Че ако - пак поради загърбване, пренебрежение, унищожение на личностните авторитети - демокрацията започне да се отъждествява с правото на мнозинството да заглушава с демократични процедури гласа на малцинствата, тази демокрация е просто фасадата на една по-изтънчена тирания.
- *Национализиране на либерализма.* Друго предупреждение за опасностите на съвременния глобализиран свят се съдържа в идеята на Ортега-и-Гасет – една идея, скандализираща част от универсалистски настроените либерали – за необходимостта либерализмът да се "национализира". Положил големи теоретични усилия, за да докаже, че много от бедите на XX век са плод от корените на рационализма, от изкушението да се постигне едно тотализиращо познание и от произтичащите от него социални утопии, Ортега-и-Гасет е противник на абстрактните обществени модели, включително на абстрактния либерализъм. Вместо това той настоява за "национализиране" на либерализма. За национализиране, което при него означава две неща: адаптивно прилагане на либералните модели за обществени промени и изграждане на институционална инфраструктура на свободата. Ортега-и-Гасет предупреждава: ако се обича само свободата, тя всъщност не се обича. Свободата без подходяща структура на обществените институции остава свобода на равнището на политическата реторика и рай за авантюристи и политически спекуланти на равнището на практиката. Деструктивните процеси и обратите в развитието на част от страните от посткомунистическото пространство, които бяха се ангажирали с либерални реформи, но не съумяха да изградят необходимата за това институционална инфраструктура, са горчивото доказателство за валидността на предупреждението, че абстрактният либерализъм е политически и практически силно уязвим.

- *Либералната демокрация като заплаха в себе си.* Тази проекция на идеите на Ортега-и-Гасет произтича от една от водещите му тези - за заплашената отвътре либерална демокрация. За това, че давайки богати плодове – висок стандарт, разширен спектър на човешките възможности и т.н. - либералната демокрация създава подходящи условия да се „инфантилизира“ мнозинството от населението: да живее безотговорно, да очаква наготово, да бъде несамокритично и самодоволно. За това, че "човекът-маса" не е пришълец, а е плод - може би най-опасният плод - на либералната демокрация. Ортега-и-Гасет е сред първите, които съзират тази вътрешна заплаха. В днешния свят, дълбоко белязан от драматичните изпитания на XX век, либерализмът вече не носи първоначалния си безоблачен оптимизъм. Предупреждението, че битката за свободата е постоянна, че никакви обществени и политически постижения не могат да бъдат алиби за човешката безотговорност, има характера на лайтмотив в творчеството на Ортега-и-Гасет.

III. СПРАВКА ЗА ПРИНОСНИТЕ МОМЕНТИ В ДИСЕРТАЦИЯТА

1. За първи път в българската философска и политологическа литература се прави цялостно проучване на социалната и политическата философия на Ортега-и-Гасет. Досегашното присъствие у нас на този мислител - най-значимият испаноезичен философ на XX век – е едностранчиво: предимно естетическо – и в този смисъл непълноценно. *Социалното* и *политическото* обаче не са периферни теми в творчеството на Ортега-и-Гасет. Обратно, както се аргументира в дисертационния труд, те са с фундаментална роля в архитектурата на неговото творчество.
2. Приложен е нов подход към изследване на *социалното* във философията на Ортега-и-Гасет. В досегашните изследвания то се анализира най-вече само за себе си – проучването се самоограничава единствено до онова, което испанският мислител пряко говори за него. Интерпретацията, фокусирана главно върху експлицитните характеристики, дадени от Ортега на *социалното*, се оценява в дисертационния труд като ограничаваща и подвеждаща. Защищава се тезата, че обхватното представяне на учението на Ортега става възможно, ако се излезе отвъд простото сумиране на тези експлицитни определения. „Случването” на *социалното* носи своеобразието на мястото и времето, в които се про-явява. Същевременно то е в тясна зависимост от областите на човешката дейност (език, изкуство, исторически процес, политика и т.н.). Съответно, условие за теоретичния достъп до това „случване” е употребата на разнообразни аналитики за проясняването му. На това основание в дисертационния труд е осъществен анализ на *социалното* в различни полета на човешката жизнедейност. По този начин се създава възможност за нова перспектива към философията на Ортега-и-Гасет – тя придобива характера на социална философия. Така осмислена, социалната философия на Ортега-и-Гасет не е сегмент от философията му, тя е срез на цялата му философия.
3. Защищава се тезата, че политическата философия на Ортега-и-Гасет е продължение/приложение на неговата социална философия.
4. На фона на съществуващите противоречиви интерпретации на политическата философия на Ортега-и-Гасет (консервативен философ; философ, легитимиращ авторитаризма; неокантиански социалист и т.н.), в

дисертационния труд е аргументирана тезата, че политическата философия на Ортега-и-Гасет се разполага в руслото на либерализма.

5. Социалната и политическата философия на Ортега-и-Гасет са конкретизирани в неговата интерпретация на «идеята за Европа». Идентифицирани са следните тематични и интерпретативни «ядра» във неговата философска доктрина за Европа – за европейския генезис, станал възможен с ислямското прекъсване на средиземноморския «пръстен» на античната цивилизация и с налагането на «негативната свобода» на варварските нашествия; за либералните реформи като начин за европеизация на периферийните общества; за антилибералния бунт като заплаха за европейското бъдеще; за нациите като междинна фаза в европейската история.
6. При анализа на идеите на Ортега-и-Гасет за европеизацията на Испания се защитава тезата, че в този случай испанският философи се проявява като своеобразен предтеча на съвременните концепции за множествеността на модернизациите.
7. Формулирани са изводи от ортегианската либерална доктрина за рисковете, на които са изложени посттоталитарните общества – за необходимостта от «национализиране» на либерализма; за опасностите от своеволието на мнозинството и пренебрегването на принципа на елитаризма; за заплашената отвътре либерална демокрация.

IV. ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Монографични изследвания

- 1.1. Социалната философия на Хосе Ортега-и-Гасет, Университетско издателство „Неофит Рилски”, Благоевград, 2010, 365 с.
- 1.2. Либерализмът на Хосе Ортега-и-Гасет, Multitrade&Microprinting, С., 1995, 144 с.
- 1.3. Европеизацията на Европа. Идеята на Хосе Ортега-и-Гасет, изд. Институт по културознание, С., 1994, 118 с.

2. Статии и студии

- 2.1. Копринаров, Л. (2010). Начала и бъдеще на романа: Ортега, Лукач, Бахтин. – в: „Семантика, Естетика, Култура”. Университетско издателство „Неофит Рилски”, Благоевград 2010, с. 33-49.
- 2.2. Koprinarov L. (2010). „El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”
[/http://shaf.filosofia.net/Congresos/Congresos/ComTeruel/Comunicaciones_Teruel/Koprinarov.html/](http://shaf.filosofia.net/Congresos/Congresos/ComTeruel/Comunicaciones_Teruel/Koprinarov.html/).
- 2.3. Копринаров, Л.,(2010). *Романното* в ранната естетика на Хосе Ортега-и-Гасет. – „Философски алтернативи”, 2010, 4, с. 138-151.
- 2.4. Копринаров, Л., (2010). Ортега-и-Гасет: играта като самопреодоляване и освобождаване от себе си. – в: NotaBene №13.(<http://notabene-bg.org/read.php?id=140>).
- 2.5. Копринаров, Л.,(2009). Хосе Ортега-и-Гасет: мълчанието – опакото на езика”. – в: „Език и свят”, Университетско издателство „Неофит Рилски”, Благоевград, с. 18-37.
- 2.6. Копринаров, Л.,(2007). Осигурява ли щастие културата? Фройд и Ортега-и-Гасет. - в: Психоанализата: идеи и последователи, Университетско издателство „Неофит Рилски”, Благоевград, с.142 – 160.

ЦИТИРАНИЯ на публикациите по темата на дисертацията:

1. Graham J., The Social Thout of Ortega y Gasset. University of Missouri Press, Colombia and London, 2001. p.325.
2. Стефанов, И., Природата на културата, второ изд. Аскони-Издат, С.,2001, с.11, 56.