

Съвременна философия
Contemporary Philosophy

ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАСЕТ И ХЕРМЕНЕВТИЧНАТА ФЕНОМЕНОЛОГИЯ (Ортега, Х. – Г. Гадамер и П. Рикьор)

Томас Доминго Мората¹⁾
Университет Комплутенсе

Резюме. В статията се дискутират четири аспекта на разглежданата тема: първо, рисковете и трудностите при контекстуализиране на философията на Ортега; второ, характеристиките на херменевтичната феноменология от Хусерл до Рикьор от гледна точка на ситуирането на Ортега; трето, ортегианската интерпретация на опита на превода като ключ към разбирането на философията на Ортега; четвърто, приносът на Ортега към съвременната херменевтика.

Keywords: Ortega, Ricoeur, contemporary hermeneutics, translation, metaphor

„(...) Подозирам, че Вие сте последният оцелял от една изчезнала порода хора, нещо като последния Абенсерах²⁾, тъй като сте способен да вярвате, че не Вие, а другият има право.³⁾“

„Не е лесно да се осъзнае, че другият може да има право, че човек може да постъпи несправедливо спрямо себе си и собствените си интереси. Има едно прекрасно религиозно размишление на Киркегор, озаглавено „Върху утешителното в мисълта, че винаги сме несправедливи спрямо Бог.“ Това утешение, което в случая е приложено спрямо религията, в действителност е изначална даденост, формираща целия ни човешки опит. Трябва да се научим да уважаваме другите и другото, това ще рече, че можем и да нямаме право. Трябва да се научим да губим в играта – този процес започва към двегодишна възраст, а вероятно и още по-рано. Онзи, който не се научи рано да губи, по-късно никога няма да се справи напълно с по-сериозните задачи в живота си.⁴⁾“

Настоящата статия е опит да се изпълни една трудна и в известен смисъл новаторска задача. Философията на Ортега-и-Гасет продължава да бъде жива

и актуална. Тези страници не са просто поредица от думи и израз на благодарност към този, чиято философия ни научи на толкова много и ни помогна да осветлим поне малко от тъмнината на живота, да разберем и изясним нейната сложност. Те са опит за разбиране, т.е. за „интелектуална любов“, както самият Ортега напомня в „*Размишления върху Дон Кихот*“.

Най-подходящият начин да покажем актуалността и виталността на учението на Ортега е да посочим по какъв начин то присъства в съвременната философия и по-конкретно в едно от нейните най-важни и фундаментални течения: херменевтичната философия. Основната теза, която ще защитя тук, е, че философията на Ортега се вписва изцяло и адекватно в това мисловно направление. Неговата философия придобива значение и важност в съответствие с темите и методите на тази мисловна традиция. Нямаме предвид само М. Хайдегер (1889-1975), а преди всичко Х.-Г. Гадамер (1900-2002) и П. Рикьор (1913-2005). Причисляването на философията на Ортега към херменевтичната феноменология ми изглежда толкова естествено, че би трябвало да я считаме за една от нейните съставни части. Разбира се, бихме могли да попитаме: възможно ли е да му припишем принадлежност към едно мисловно направление, което не е познавал, към автори, с които едва ли е имал контакт, при това с толкова големи поколенчески, географски и културни различия помежду им? Това може да стане, ако не се ограничим до „обвивката“ на философията му и вземем под внимание нейната дълбочина и крайна цел.

Изложението ни ще се развие в поредица от фази или моменти. Първо, ще отбележа защо е важно и необходимо да се осъществи коректна контекстуализация на възгледите на Ортега, без да пренебрегваме нейните рискове и трудности. Второ, ще характеризирам херменевтичната феноменология в нейното развитие от Хусерл (бащата на феноменологията) до Рикьор с оглед на интереса ни към Ортега. Ще покажа като пример как някои от неговите фундаментални идеи и по-значими приноси моменти помагат за развитието на тази философска школа, засягайки темата, която ми се струва основна – преводаческият опит. Подобна тема изглежда второстепенна, но според мен е ключова за разбирането на философията на Ортега както сама по себе си, така и в херменевтичното ѝ измерение. Като заключение схематично ще посоча приноса на философията на Ортега за съвременната херменевтика (в частност) и за съвременната философия (по принцип) в светлината на този нов прочит на философията му, която винаги има нещо да ни каже и на която сме задължени да обърнем внимание.

1. Необходимата контекстуализация на една философия

Да се контекстуализира една философия е винаги необходимо, колкото и това да ни изглежда неуместно. Контекстуализирането на философията на Ортега е нужно поради различни причини: 1) за да претеглим адекватно нейната

ценност и оригиналност; 2) за да отстраним поредица от контекстуализации и препратки, които са се доказали като слабо продуктивни, като несправедливи спрямо философията на Ортега, иначе казано – като неправилни.

Кой е Ортега в контекста на съвременната философия? Сред големите философии на XX век, като тези на Витгенщайн и Хайдегер, срещаме голямата фигура на Х. Ортега-и-Гасет. У него не става дума за преповтаряне на други философи и за отличен литературен стил (каквото биха искали да имат голяма част от мислителите), а за една от най-богатите и комплексни философски концепции на XX век. У него ще открием усилията да бъдат намерени онези адекватни понятия, с които да се осмисли животът, тъй като той е изплъзваща се реалност и изисква комплексно и гъвкаво мислене. Приносът на Ортега за съвременната философия се изразява в разширяване на обхвата, в който се осмисля понятието „разум“, в определянето на неговите разновидности. Рационалността не може да се мисли само в рамките на модела на научното познание. Тя трябва да се ситиуира в живота, защото в него се ражда и в него придобива смисъла си. Испанската философия никога не е достигала толкова високи върхове, както в нашата епоха с Ортега.

Ортега е сред най-големите философи на XX век, но също така – и за него това е по-важно – е възпитателят на един народ, на цяло поколение. Философията му притежава ясно изразена педагогическа, етическа и практическа насоченост. Той не само създава философска концепция, но я полага в служба на културата и на живота. Академичната философия е безполезна, ако не е способна да осветли всекидневните дейности на всеки от нас, на всички. Следователно философията на Ортега не е чужда на света, напротив, тя е отговор на обстоятелствата, сред които той живее – Испания през XX век. Следната фраза резюмира възгледите му: „Аз съм аз и моите обстоятелства – ако не ги спася, не мога да спася и себе си.“ Тази сентенция изразява централния момент във философията му и представя по неоспорим и ясен начин философските му възгледи. Задача на философа е да „спасява обстоятелствата“ и поради това, първото, което трябва да направи, е да ги разбере, да ги осветли. Философията на Ортега е, следователно, практическа, педагогическа, политическа философия – философия, която по призвание е обвързана с обстоятелствата.

Философията на Ортега е породена и може да бъде разбрана посредством осмислянето на конкретната реалност – животът в Испания с неговите особености, с добрите и лошите му страни. Не можем обаче да я сведем до едно от явленията в историята на испанската философия. Трябва да четем, да изучаваме и да разпространяваме философията на Ортега, не защото той е ИСПАНСКИ философ, а защото е испански ФИЛОСОФ. Философията му е подвластна на испанския контекст, в който е създадена, но в същото време тя е и универсална. Според мен коректното контекстуализиране на възгледите му

се състои в подчертаване на универсалния им характер, без да се пренебрегва тяхната специфичност. Това общо съждение има конкретно отражение в практиката. Философията на Ортега заслужава да заеме централно място в учебните програми на нашите университети, а не да бъде само красиво допълнение или концесия на обстоятелствата. Философията на Ортега не бива да бъде „разфокусирана“. Тази погрешна перспектива (а говорейки за философията на Ортега, би трябвало да кажем, че това е много сериозна грешка) се прави многократно.

Поради тези *основания на перспективата* искам да представя връзката на философията на Ортега с херменевтичната феноменология на Хайдегер, Гадамер и Рикьор. Ще се фокусирам по-конкретно върху последните двама, които адекватно могат да бъдат наречени представители на „херменевтичната феноменология“. Оставям настрана Хайдегер не защото няма значение, а защото заслужава отделно изследване. От друга страна, същественото в отношенията между Ортега и Хайдегер касае тъкмо обратата на феноменологическата традиция към херменевтиката. Обрат, който в случая доближава Ортега повече до възгледите на Гадамер и Рикьор и го отдалечава от неяснотата и безизходните положения на философията на Хайдегер. От трета страна, концентрирайки се върху връзката между философията на Ортега и теориите на Гадамер и на Рикьор, които са по-късни и по-близо да нашата ситуация, искам да се абстрахирам от изследванията, посветени на отношението между Хайдегер и Ортега. От академична гледна точка подобни изследвания са ценни, но често са безплодни, защото се ограничават до това да посочват кой е бил първи, кой какво е казал или кой кого преповтаря, забравяйки съществените въпроси. Затова, говорейки за херменевтичната феноменология на Ортега, бих искал да внеса глътка свеж въздух.

И така, аз ситуирам творчеството на Ортега в контекста на херменевтичната феноменология. Но трябва да отбележа, че тази контекстуализация, това включване не е лесна задача и произвежда множество проблеми. Затова ще го представя само като възможно предложение и ще го скицираме. Да се дефинира философията на Ортега е трудно, а още по-трудно е да се дефинира херменевтичната феноменология. Изпадаме в затруднение, защото трябва да определим какво представлява феноменологията и какво е херменевтиката. Феноменологията е комплексна мисловна традиция с многобройни „лица“. Същото важи и за херменевтиката, а нещата се усложняват още повече, ако съчетаем двете традиции и започнем да говорим за херменевтична феноменология. Последната може да бъде разбирана по различен начин в зависимост от интерпретацията на нейните представители. Дали тя е собствено характерното за Хайдегер, или на Гадамер, или на Рикьор? Съществуват много мнения и изследвания, подходящи за всички типове вкус. Все пак смятам, че херменевтичната феноменология придобива конкретни

очертания благодарение на приносите на Гадамер и на Рикьор. Ще се осмеля да допълня – и благодарение на приносите на Ортега. Неговата философия ни помага да разберем много от основните херменевтични теми и да осмислим фундаменталния херменевтичен въпрос, както ще покажа с анализа на преводаческата дейност.

Реализирането на коректно сравнение, връзка и контекстуализация между философиите на Ортега, Гадамер и Рикьор изисква да се съобразим с основните рамки на тези философии или казано с терминологията на Ортега: с техните „корени“, „основания“ и „противници“⁽⁵⁾. Трите философии имат общи „противници“, т.е. борят се с еднакви врагове и фантазми като: позитивизма, неокантианството, идеализма и утопизма. Имат еднакви „основания“, затова често са критикувани по сходен начин – един от общите елементи в техните основания е феноменологията на Хусерл. До известна степен имат и общи „корени“ – традицията и по-конкретно западната традиция, както и класиците, и някоя взаимно споделяни вярвания. Става дума за сходни „корени“, „основания“ и „противници“, макар и моделирани по различен начин в зависимост от обстоятелствата, при които живее всеки един от тези мислители. Връзките и приликите обаче не могат да заличат различията. Това са трима мислители, всеки със свой профил, различен от другите, които обаче могат да бъдат свързани помежду си, защото казват – когато става дума за съществено – по различен начин едно и също нещо. Това е причината да ги обвържем в обща мисловна традиция. Но в какво се състои тази традиция? Какво представлява херменевтичната феноменология?

2. Херменевтичната феноменология

2.1. Херменевтичната феноменология като философско предложение⁽⁶⁾

а) Феноменологията като основа за херменевтичната мисъл

Феноменологията е една от най-важните и плодотворни школи на XX век. Възприемана повече като метод и подход, отколкото като завършена и окончателна доктрина, тя е винаги актуална и жива. Знаменитият девиз на феноменологията – „Назад към самите неща!“ – е интерпретиран от всеки философ по различен начин, но всички са съгласни, че е необходимо да се върнем към най-конкретното, близкото и фундаменталното, да преминем отвъд културата, абстракциите и предразсъдъците.

Създателят на феноменологията е Хусерл. Феноменологията се ражда като реакция срещу една конкретна ситуация и форма на мислене, бележеща начина на живот – позитивизма. Според позитивизма само фактите имат стойност и само те трябва да се вземат под внимание. Феноменологията показва несъстоятелността на този начин на мислене: *фактите не са независими от нас*, човешките същества. Психологизмът, като редуцира човешките творения (например науката, в това число и математиката) до психологически и биологич-

ни факти, редуцира и човешкото същество до съвкупност от факти и забравя за неговата рационалност. Амбицията на феноменологията е да възобнови идеята, че човекът е рационално и свободно същество. Не съществуват само факти и ние самите не сме факти. Те зависят от нас и ние зависим от фактите. Те не са независими от човешките същества и не могат да ни се представят като неизменна реалност. Всеки факт, всяка реалност е такава според формата на отношение с нея, според съзнанието и всяко съзнание е такова в зависимост от връзката му с фактите. В това се състои фундаменталното откритие на феноменологията: интенционалността. Всяко съзнание е насочено към нещо и всяко нещо е такова, каквото е, за нечие съзнание. Всеки обект и всяка област на обектите имат свой специален начин на даденост. Едни обекти не могат да бъдат третираны като други. Например, не са едни и същи математическите обекти (уравнения, цифри и т.н.) и чувствата (омразата, любовта). Това е била грешката на позитивизма и затова критическата позиция на феноменологията се състои в неговото отричане. Социалните, етически и политически приложения на феноменологията са безкрайни⁷⁾. Това е основата на херменевтиката и нейната философска предпоставка.

б) Херменевтичният обрат на феноменологията

Ако е трудно да очертаем жалоните на историята на философията, още по-трудно е да го направим по отношение на херменевтиката⁸⁾. По принцип херменевтиката се дефинира като теория на интерпретацията и като такава се е развивала от класическата епоха до настоящето. Характерно за модерната херменевтика, която започва развитието си с философията на Шлайермахер през XIX век и с философията на Дилтай между края на XIX и началото на XX век, е, че предприема философска рефлексия върху интерпретацията, а не само създаването на практическа херменевтика⁹⁾. В това направление се вписват усилията на Хайдегер¹⁰⁾ и на Гадамер: те си задават не толкова въпроса за правилата на коректната интерпретация, колкото за онова, което всъщност се случва в интерпретирането. По този начин херменевтиката се обръща към феноменологията, защото я интересува опитът в интерпретацията и разбирането, откривайки, че разбирането е характеристика на човешкия живот и утвърждавайки като последица от това универсалния характер на херменевтичния въпрос. Едновременно с това обръщане на херменевтиката към феноменологията се случва и обратното – обръщането на феноменологията към херменевтиката. Изразът „херменевтична феноменология“ придобива смисъл с наслагване на подобни преходи и традиции.

Поради напластяването между двете направления и непрекъснатите взаимни преходи е много трудно подобна философия да бъде прецизно дефинирана. Херменевтичната феноменология не е теория, тя не е някаква догма, а се определя най-вече чрез практиката и упражняването ѝ. Една от нерешените задачи е да се определи до каква степен е филиз, ерес или бунт срещу феноменологията

на Хусерл. Всички представители на херменевтичната феноменология тръгват от Хусерл, но твърдят, че го надграждат, защото му липсвало радикалност.

За автори като Хайдегер, Гадамер и Рикьор феноменологията, претендираща да бъде последователна, се трансформира в края на краищата в херменевтика. Тази идея се появява у Хайдегер в особена форма, която в някаква степен е парадигматична за останалите мислители. Ако феноменология означава да се видят нещата, които се оказват „увити“ в смисли и значения, те следва да се размаскират, т.е. да се интерпретират. Затова феноменологията се превръща в херменевтика. За да отстоява последователно своя проект, феноменологията придобива херменевтична ориентация. Ако „самите неща“ са завоалирани от езиците, традицията и историите, то феноменологичният девиз „Назад към самите неща!“ може да се реализира само като се интерпретират; за да се стигне до същността на нещата, необходима е „деструктивна“ работа, която да пробие лингвистичната и културната повърхност на изследваните обекти. На свой ред, херменевтичният опит на интерпретацията е феноменологичен, защото целта му е да достигне до самите неща, като зачита начина, по който се явяват. Подобен подход позволява да се достигне до основните въпроси по заобиколен начин или чрез анализи, постепенно доближаващи се до изследваните теми; това е темата за херменевтичния кръг, за който говори Гадамер, за спиралата на Рикьор, както и метода „Йерихон“ на Ортега. Това са различни форми за анализ на опита, живота или културата, верни на феноменологията. Самият Ортега казва, че приема феноменологията, и в същото време я изоставя. Имайки предвид цялостното му творчество, с изключение на някои изолирани твърдения, това изоставяне представлява по-скоро форма на оставане в нея: формата на херменевтиката¹¹⁾.

От друга страна е предизвикателна и заслужава коментар „алергията“ (ако си позволим тази дума) на Хусерл към херменевтиката – термин, който той почти никога не е употребявал. Хусерл свързва херменевтиката с историзма на Дилтай и в този смисъл със скептичния релативизъм, който придобивал нов „блясък“ в ученика му Хайдегер. Но херменевтичният речник, както добре е показано от Рикьор, не е чужд на на Хусерл, както и на много от неговите понятия, стигайки включително до това да характеризира своя философски проект и собствения си анализ като „херменевтика на живота на съзнанието“¹²⁾. Обръщането на феноменологията към херменевтиката, налично под различна форма във философиите на Хайдегер, Гадамер, Рикьор и Ортега, до голяма степен произхожда от трудните моменти в проекта на Хусерл, а понякога и от не-феноменологичните предпоставки на неговата феноменология¹³⁾.

в) Ортега и Рикьор като „херменевтични феноменолози“ във визията на Гадамер

Установеното от мен наличие на толкова тясна връзка между трима автори, принадлежащи на различно време и различни географски традиции, може да изглежда преувеличено. Съществуват обаче важни следи, които ще разгледа-

ме, за да разкрием тази връзка и да ѝ дадем консистенция. Ще се спра върху един малко анекдотичен, но важен случай.

През 1983 г. Гадамер участва в честването на стогодишнината от рождението на Ортега. През май посвещава конференция в памет на Ортега, проведена в аулата на Факултета по философия в Университета Комплутенсе в Мадрид, с красноречивото заглавие „Феноменология, херменевтика, метафизика“¹⁴). В нея не се правят директни препратки към Ортега, но изглежда многозначително, че отдавайки му почит, са използвани термините: „феноменология“, „херменевтика“ и „метафизика“. Следователно Гадамер осмисля философията на Ортега в рамките на тази мисловна традиция със силни метафизични претенции. Случаят не свършва дотук: десет години по-късно Гадамер участва в честване на Рикьор в Германия и куриозно представя с малки вариации същата лекция под заглавието „Phénoménologie, herméneutique, métaphysique“¹⁵). Ако оставим настрана очевидните критики към това удобно „средство“ на Гадамер, то е много важно за тезата, която защитавам тук. Гадамер ситира Рикьор в същата мисловна традиция като Ортега, и ще кажем с известна ирония, че тъкмо затова си служи с едни и същи лекции на аналогични чествания.

Възпоменавайки Ортега и Рикьор, Гадамер представя собствената си философия като близка до тяхната. Схематично ще проследим основните моменти, някои от които се явяват развитие на вече споменати идеи:

1) За Гадамер феноменологията е едно от „основните направления на нашия век. То се заражда като възобновяване на априоризма, за да се окаже съпротива срещу многопосочните усилия на науката към натурализъм и редуccionизъм. Интенцията на феноменологията е сходна с тази на неокантианството, но избягва неговите проблеми, защото не редуцира проблемите на философията до теорията на познанието. Така е при неокантианците, защото тръгват от „factum на науката“ като последна верификация на самия опит.

2) Следователно позитивизмът и неокантианството по различен начин осъществяват „забележително стесняване на значението на понятието „опит“ в човешкия живот“. Критиката на това „стесняване“ е големият принос на феноменологията на Хусерл. Философията му е философия на опита, каквато е и самата херменевтика. Хусерл е прескочил ограниченията на научната концепция за опита и поставя темата за жизнения свят (*Lebenswelt*) като универсална тема на философската рефлексия. Терминът се появява по-късно, но дескриптивният метод и призивът на Хусерл „Назад към самите неща!“ ни насочват в същата посока. Гадамер използва същия термин в цялото си творчество и го счита за един от големите приноси на Хусерл.

3) Във философията си Хусерл е планирал „огромна програма за феноменологично конституиране на всички и всяка валидност върху основата на аподиктичността на трансценденталното Его“. Критиката на този идеализъм обяснява последвалата промяна във феноменологичното движение. Възраже-

нията се появяват веднага от страна на Шелер и Хайдегер. Критиката към идеализма на Хусерл е повтаряща се тема във всички херменевтики, включително и във философията на Ортега, който е съгласен с Хайдегер и изпреварва в много аспекти критиката на Рикьор.

4) Определящи са приносите на младия Хайдегер благодарение на осъвременяването на Аристотел, осъществено от него. „Херменевтиката на фактичността“ и херменевтиката на „Dasein“ представляват големите заслуги на Хайдегер. Философията на късния Хайдегер също трябва да бъде разбрана като завръщане към по-ранните му убеждения: развитие на херменевтиката на фактичността. Това е основната теза, чрез която можем да разберем произведенията на Гадамер. Самият той смята, че приносът му към съвременната философия е продължение на този проект на Хайдегер.

5) Хайдегер извежда на преден план рефлексията върху езика. Цялото съвременно езикознание се оценява като „едностранно“: езикът е сведен до обект и е забравена неговата способност „да говори“, да се случва. За Гадамер, следвайки Хайдегер, езикът „е намеса (*Teilgabe*), участие (*Teilnahme*), сътруджие (*Teilhabe*). В езика не става дума за субект, който „се противопоставя“ на света на обектите (...). Чрез езика говорим един с друг, откриваме и развиваме общ език, на който се опитваме да се разберем, като „ние“ означава: другост, светът, другите човешки същества.¹⁶“ Много сходно разбиране за езика откриваме при Ортега.

6) Философията се разбира като диалог, който не е управляван от никого, а събеседниците се ръководят от самите неща. Следователно самият диалог е главният герой. Според Гадамер е важно да осмислим процеса на разбиране и диалога чрез модела на „играта“. Текстът, отделен от създателя си, се устремява към нас и трябва да отговорим креативно, да влезем в диалог, да играем, знаейки, че никога няма да изчерпим докрай разбирането. Трябва да запомним тези думи и да ги сравним с това, което ще ни каже Ортега за превода.

7) Херменевтиката не твърди, че всичко е език, както често я критикуват. Напротив. Езикът е отваряне, езиковостта на опита не предполага да се затворим в езика, защото „човекът не „притежава“ само език, логос и разум – той се намира в откритото, между възможността да пита и необходимостта да пита, отвъд всеки достижим отговор.¹⁷“

8) Следвайки пътя на науката, сме ограничили формите на живот на човечеството което се оказва с непредвидими последствия. Херменевтичният обрат разширява визията за света, отваря хоризонти, поставя под въпрос представата за света, доминирана от идеала на модерния научен метод. Благодарение на този обрат откриваме обратната страна на научната култура. Образованието и научната подготовка трябва да бъдат допълнени от хуманитарните науки, за да бъде обхванато по този начин цялостно „човешкото ин-формирание за живота“.

9) Задачата на херменевтичната феноменология е да „установи равновесие

между способността да се познава с цел доминиране и сократическата мъдрост, която е търсене на доброто без умисъл.“ Това е философия с ясна критическа, етическа и педагогическа амбиция.

Това е основата на херменевтичната феноменология, която се разкрива по отличен начин както във философията на Рикьор, така и във философията на Ортега. Както ще видим по-нататък, тя се изразява по парадигматичен начин във философията на Ортега, посветена на превода. Сега ще премина към представяне – по-скоро подсказващо, отколкото изчерпателно – на някои черти на философията на Ортега, които я доближават до онази мисловна традиция, която описах.

2.2. *Философията на Ортега: една херменевтична феноменология*

Философията на Ортега е цялостна и комплексна, но до известна степен разпръсната. Ако не я познавахме, бихме казали, че ѝ липсва система. Това съвсем не е така. Тя не е систематична в смисъла на класическата философия или философията на Хегел, но има ясно изразен стремеж към структура, ред и точност. Намерението ми не е да излагам основните моменти на тази „система“, нито да представям по изчерпателен начин темите на неговата философия. Бих искал само да посоча няколко идеи, в които дотук описаната херменевтика намира отклик у Ортега, и които същевременно представляват развитие и на самата херменевтика – това е тезата на настоящата статия.

1) От чистия разум към жизнения разум: интерпретация и опит

Един от големите приноси на Ортега е новата концепция за разума. Разумът е най-мощният човешки инструмент. Той е фундаментът на културата и на жизненото развитие на народите. Не става дума обаче за абстрактния, студен и безпътен разум, описан от европейския рационализъм и чрез него съответно от науката. Разумът произлиза от живота и затова неговото използване и практикуване следва да ни помага да изживеем живота си пълноценно. Затова чистият рационалистичен разум трябва да се трансформира в жизнен разум. Да се разбира и познава не означава да се анализира и изследва, раздробявайки обекта, а да се контекстуализира, да се свързва, да се асоциира. Жизненият разум е наративен и исторически¹⁸⁾. Няма друг начин да си дадеш сметка за живота, освен разказвайки живота. Жизненият разум е исторически и наративен разум. Това е философия, която допринася за развитието на нова, по-пълна и неизключваща рационалност. Трябва да бъдем рационалисти, но трябва да защитаваме „цялостния разум“. След Ортега други испански философи като Субири, Самбрано или Фератер Мора се посвещават на преодоляване на тесните граници, в които се движи нашето разбиране за разума. Чувстващият интелект (Субири), поетичният разум (Самбрано) и интегралният разум (Фератер) са другите имена на разума, който престава да бъде чист – свързан е с опита и е ориентиран към обстоятелствата. Жизненият разум е херменевтичен разум.

Жизненият разум се ражда от опита и затова е търсене на смисъл, ориентация и познание в света, стреми се да ориентира и единственото му средство е интерпретацията. Ортега продължава херменевтичния пробив, направен от Ницше – друго от големите и референтни имена на съвременната херменевтика¹⁹⁾.

2) Антропология на фантастичното и отговорно животно

Философията на Ортега същевременно е и антропология – една от най-вдъхновяващите и продуктивни антропологии на съвремието. Тя прави от феноменологична гледна точка равносметката на онова, което сме, на човешкото битие, на човешкия живот. Ако животът е многостранен и объркващ, като го обясняваме, следва да запазим тази множественост, двусмисленост и многозначност. За Ортега антропологията се превръща в първата философия, тъй като животът е радикална реалност. Радикалната реалност, която философът търси и описва, не е светът, нито съзнанието, а съзнанието в света и светът в съзнанието. Радикалната реалност е съ-съществуване, взаимозависимост и корелация между света и мен, това е човешкият живот (припомнете си изложената по-горе дефиниция на феноменологията и херменевтиката, които са толкова близки до това схващане). Единствено животът представлява реалността и съществуването в техния радикален смисъл. Той е първоначалното, изходното, а всичко друго е ситуирано и вкоренено в него.

След като е съзрял „новата философска земя“, Ортега предприема задачата да я опише и характеризира. Такова начинание не е предприемано дотогава и затова липсват инструментите, т.е. понятията. Толкова ново е онова, което трябва да се осмисли, че класическите философски термини вече не ни служат. В подобна ситуация са били Ницше, както и Хусерл и Хайдегер. На първо място, Ортега многократно твърди в произведенията си, че животът като радикална реалност не е биологичният живот. Природните науки, биологията могат да ни кажат съвсем малко за живота в неговия радикален смисъл. Животът се разбира от биографична гледна точка, не от биологична. Животът е това, което правим и изживяваме.

Във философията на Ортега откриваме многобройни места, в които той анализира човешкия живот, описва неговата структура, неговата консистенция. Описва го като открита, многостранна реалност. В това описание се вписват понятия като: „призвание“, „аз“, „личност“, „сюжет“ и т.н. Да се живее, означава да правим живота си и да си даваме сметка за това; означава да го разкажем. Човешкият живот е с наративна идентичност от началото до края, от раждането до смъртта. Да се живее, означава да се проектира, да се въобразява в контекста на някакви обстоятелства и в името на някакви обстоятелства. Една от основните съставки на човешкия живот е въображението, затова човешкото същество според Ортега е „фантастично животно“, неконформистко, което отговаря на стимулите не по предопределен и фиксиран начин, а по открит и свободен, т.е. креативен начин. Човекът реагира на

обстоятелствата креативно, затова не се ограничава само в отговарянето им, а се чувства задължен да бъде отговорен. Херменевтиката на фантастичното животно е херменевтика на отговорността.

Ние не сме сами, нашият живот се случва заедно с другите, благодарение на другите, а понякога и въпреки тях. Другият, с когото имам отношения, е способен да ми отговаря, както и аз на него. Считам го за друг именно поради способността му да ми отговаря. Човешкото същество, различно от „мен“, се появява като другия, с когото трябва и мога да „общувам“. Взаимното „уповаване на другия“, взаимността ни позволява да говорим за социалността. Ресурсността на действието, взаимодействието е възможно, защото другият е „като“ мен. Социалният живот се трансформира все повече в безотговорност (ако нямаш автентичен отговор, нямаш отговорност). Човешкият живот, с неговата радикална самота, е съ-жителство. Трябва да се избегне смъртта на обществото, причинявана от липсата на отговорност. Посланието на Ортега е ясно: необходима е „повторна среща с нашата интимност“. Не е да живеем сами, а да не живеем, фалшифицирайки себе си, да живеем от себе си с другия.

3) Жизненият разум като метод

Цялата философия на Ортега е скрепена от идеята за жизненият разум (херменевтичният разум). Жизненият разум не означава обаче само утвърждаване на значението на живота, съзиране на нов хоризонт и позоваване на тази радикална реалност, нито пък означава, че модерният, аналитичен и пресметлив разум е недостатъчен. Преди всичко трябва да кажем, че се намираме пред един автентичен и мощен философски метод (в някои случаи го забравяме). Това е методът, който използва Ортега, за да изследва множество въпроси. Метод, който изследва, анализира и описва по индиректен начин, дефинирайки същественото малко по малко. Това е метод, който чертае серия от кръгове, обкръжавайки и доближавайки изследвания обект. Този метод прилага разнообразни перспективи, изследваният въпрос се разглежда от различни дистанции и гледни точки, за да се постигне възможно най-пълна визия. Когато Ортега говори за жизненият разум като метод, той използва образа на Йерихон – градът, превзет от евреите чрез постепенна обсада.

Ортега нарича „метода Йерихон“ също и метод на „диалектичните серии“, исторически разум или наративен разум. Основната идея остава една и съща: ако човекът е историчен, променящ се, многолик, тогава адекватният метод трябва да съответства на тази форма на съществуване. Този метод съответства на изискването на философията на Ортега да се придържа към конкретните обстоятелства, както и на усилията за прямота и достоверност спрямо реалността. Според Ортега методът на жизненият разум или методът „Йерихон“ е херменевтичен, както го описват Гадамер и Риктор, но за разлика от тях Ортега има предимството, че го практикува. Ортега го употребява, за да опише и види отвътре различни човешки

дейности, като например: лова, живописиста, биковете, обучението и т.н. Използва го също за съставяне на биографии, като например тези на Гьоте, Веласкес или Гоя. Прилага метода към разбирането за история на философията и към самия философски опит (произведението му „Какво е философията?“ е добър пример).

4) Теория на културата и философия на техниката

Големият принос на Ортега в областта на философията на културата е идеята му културата да се разглежда на онова място, в което тя се появява като непредвиден случай²⁰⁾. Културата не е резултат, а процес, възникване и създаване. По подобие с философията на Ницше Ортега започва с критика на съвременната култура: културата е изгубила смисъла и мястото си. Забравили сме произхода на културата, както и нейния смисъл. Поставили сме живота в служба на културата, а не обратното, затова културата е неавтентична и лицемерна. Философията на културата на Ортега може да се впише в теорията на интерпретацията – културата е нашият начин да интерпретираме света. Да поддържа жива културата, означава да поддържа живи нашите интерпретации. Затова най-важното е да познаваме произхода, причините за културите и за интерпретациите.

Във връзка с теорията на културата е необходимо да отделим специално внимание на дистинкцията, която Ортега прави между идеи и вярвания – приетаване идеите, докато във вярванията „сме“, част сме от тях. Наслаждането и връзката между тях ще обяснят историческите промени и техния анализ в различни моменти, както и упражняването на историческия разум, който е внимателен към традицията. Той никога не смесва традицията и наследството с догмите и традиционализма.

В областта на философията на културата е много препоръчителна, иновативна и изключително актуална ортегианската философия на техниката. Ортега заема междинна, предпазлива, разумна и отговорна позиция, ситуирана между прометеевските възгледи, според които техниката е решение за всички наши проблеми, и „франкенщайнските“ възгледи, според които техниката представлява всичко негативно и вместо нея трябва да жадуваме за някакъв идиличен живот с природата. Техниката може да ни зароби, но също така е продукт на нашата фантазия и въображение. Трябва да се грижим за техниката, както за самите себе си, защото тя може да бъде опасна, каквито можем да бъдем и ние. Херменевтичните концепции за технологията са представени в тези параметри²¹⁾.

5) Естетика и философия на езика. Метафората.

Философията на езика е един от големите приноси на Ортега, при това от най-слабо познатите му приноси. Принос, който в случая се доближава най-много до тематиката на херменевтичната феноменология. Ще скицираме накратко някои от нейните елементи във връзка с разсъжденията му върху преводаческата дейност. Преди това обаче бих искал да обърна внимание на

новостта, оригиналността и на връзката между някои херменевтични постановки на Рикьор и концепцията на Ортега за метафората²²⁾.

Метафората е несводима до своя чисто естетически ефект. Тя притежава когнитивни характеристики, с други думи, нейният естетически ефект е същевременно познание и именно така можем да разгледаме естетическият обект „метафора“ в неговата цялост. Анализът на метафората стимулира Ортега да изследва създаването ѝ като познавателен процес и като процес на доближаване до реалността. Метафората е не само красива, тя е творчество, творение, чрез което се „изказва“ светът. Тя е сътворяване и креативност; притежава смисъл (конотация) и референт (денотация). Както при Рикьор, така и при Ортега откриваме зад теорията на метафората една цяла теория за Аз-а, за идентичността или субективността. Откриваме също и истинска метафизика, в която реалността престава да се възприема като нещо инертно, а като актуалност, възстановявайки понятието „*energeia*“ на Аристотел. Херменевтиката на метафората и на езика, който в същността си е метафоричен, е ориентирана към динамична концепция за реалността, към нова критична метафизика, отговаряща на изискванията на нашето време.

6) Превод и опит: привилегированият път на херменевтичната феноменология

Както вече изтъкнах, има много начини да се покаже, че философията на Ортега се вписва в т.нар. херменевтична феноменология. Това може да се направи под различни форми. Някои от тях са много подходящи, ясни и семпли като например анализът на рационалността, описанието на живота или интерпретацията на историята на философията. Въпреки това съм склонен да мисля, че въпросът за преводаческия опит е особено важен път за достигане до херменевтичната феноменология.

Какво означава „превод“? Защо именно преводаческата дейност? Защо подобна непретенциозна тема е толкова фундаментална за разбирането и оценката на приноса на Ортега към херменевтичната феноменология и същевременно към съвременната философия? Каква е същността на процеса *превеждане*? Необходимо е да уточним, без да навлизаме в подробности в теорията на Ортега²³⁾, че Гадамер и Рикьор също са се фокусирали върху въпроса за превода, при това до такава степен, че са го превърнали в „големия херменевтичен въпрос“²⁴⁾. Синхронът между перспективите разкрива и синхрон между постигането на темата.

При процеса на превеждане лингвистичният опит ни ситиуира от другата страна на езика – от страната на това, което не може да бъде изразено, на неизказаното, на неизреченото. Философията на езика, която се подразбира във философията на превода, представлява също така философия на мълчанието. Въвличайки се в лингвистичния опит, се оказваме, поставени „от другата страна“ на езика, на опита, на света, търсен, но недостижим от думата.

Цялата тази херменевтика на превода, както на Гадамер и Рикьор, така и на Ортега, се основава на една философия на езика, критична спрямо съществу-

валите дотогава концепции. Тази херменевтика на езика предполага критика на едно номиналистично и инструментално схващане за езика, рядко дискутирано в течение на вековете (Августин е може би изключението). Според тази инструментална концепция за езика думите са само означения, с които си служим, за да съобщим мислите си. Мислите са външни на езика и намират в него формата и начина да се изразят. Езикът е само инструмент, който е второстепенен по отношение на мисълта. Това разбиране е оспорено от Гадамер и Рикьор, както и с голяма сила – от Ортега.

Следователно херменевтичният обрат на феноменологията е начинът за възобновяване на езика във всичките му значения. С други думи, означава да възвърнем лингвистичната си връзка със света. Прецизира се една нова философия на езика, която преодолява „забравата на езика“. Херменевтиката утвърждава универсалността на лингвистичния елемент и същевременно границите на ефективността на езика. Универсалното за херменевтиката не е реалното изказване, пропозициите, а желанието да се изкаже, да се изрази нещо – мисълта, опитът, животът.

Херменевтиката на езика живее чрез диалектиката между изразената дума, това, което класическата традиция нарича „външен логос“ (*logos prophorikos*) и това, което се предава чрез езика – „вътрешен логос“ (*logos endiathetos*). Осъзнаването на тази диалектика е ключът към разбирането на най-важната част от херменевтичната феноменология. Това е възможно единствено, ако езикът бъде разбран в неговата комплексност, която се отразява по един почти перфектен начин в опита на преводача. Следователно преводът, макар и частен феномен, е ключ към разбирането на основата и същността на херменевтичната феноменология. Ортега е достигнал до същността. Съвпаденията по тази същност с Гадамер и Рикьор ни позволяват да ги обобщим като проява на един и същ философски жест.

Това е *херменевтичен жест* и заедно с това е *феноменологичен жест*. Феноменологичната редукция (лошо интерпретирана в много случаи) не означава „редуциране“ на реалността до нещо, до един от нейните аспекти – това би била наивна интерпретация. Феноменологичната редукция е пренасочване, въз-връщане на погледа; същностното в случая е конверсията и ре-конверсията на гледната точка и на отношението²⁵). Практикувайки „ре-дукцията“ по свой начин, херменевтиката не може да остане на нивото на знаците, а трябва да се устреми, да „се насочи повторно“ към интенцията, към неизказаното, към това, което иска да се изрази и се оказва „почти“ непостижимо, непреводимо, неизразимо, утопично – вътрешността на дискурса. Трудната връзка между изказаното и това, което иска-да-бъде-изказано е „мястото на херменевтиката.“

Във философията си Хайдегер е по-радикален и фундаментален, но изследователските интереси на Гадамер, Рикьор и Ортега са насочени към други въпроси. Разкриват ни нови възможности – не само метафизични, но и пе-

дагогически, политически и културни. Херменевтичната интерпретация на феноменологията се характеризира с етични аспекти. Феноменологията означава да виждаш или да накараш някого да вижда. В това е добродетелта на феноменологията и феноменологични са онези средства, които ни учат да виждаме, поставят ни пред определена ситуация и карат феномените да говорят. Този възглед е развит във философиите на Гадамер, Рикьор и Ортега. Гадамер и Рикьор са теоретизирали много върху средствата и методите²⁶), а Ортега ги е показал на практика. Херменевтичната феноменология на Ортега реализира и изпълнява до голяма степен онова, което се съдържа в херменевтичните феноменологии на Гадамер и Рикьор като постановки.

Херменевтичният обрат присъства при всеки от тях по собствен и особен начин, в зависимост от интересите им и от различните обстоятелства. Но сред темите, средствата и нагласите им има единомислие, което позволява да бъдат вписани в една и съща мисловна традиция. Домогват се да осмислят живота, като намерят понятията за него, чрез които поне малко да го осветят – усилие за неговото разбиране. Това дълго описване на кръгове в света на интерпретациите е пътят на онзи, който иска да насочи вниманието си към живота и неговото опознаване. Човешкият живот, ако иска да бъде напълно човешки, може да бъде изживян само с искреност и чрез честно слово, което знае как да се изкаже и може да мълчи.

Ортега е разработил една философия на превода, отлично интегрирана в неговата философия на жизнения разум и на опита. Тя е сходна с философията на превода, разработена от философи като Гадамер и Рикьор. Налице е съвпадение на постановки, предпоставки и постижения. Затова изглежда подходящо да рамкираме философията на Ортега в херменевтичната феноменология. Както вече посочихме, на външен вид това не е централна тема, но тя осветлява същината на тази мисловна традиция. На сцената е връзката между живота, опита от живота и неговото изразяване (в знанията, науките, философията, културата, поезията и т.н.).

3. Вместо заключение: между работата и радостта

Философията на Ортега може да бъде интерпретирана като философия на опита в смисъла на феноменологията, която се обръща към херменевтиката. Основните теми на неговата философия, включително и възгледът му за превода, са насочени към основното в херменевтичната феноменология. Разбирането, преценката и атестирането на философията на Ортега могат да се случат, ако се направи коректно нейното контекстуализиране – само по този начин можем да разберем нейната актуалност и влияние.

Херменевтичната феноменология, в която вписваме творчеството на Ортега, е актуално философско течение, противопоставящо се на времената на дефундиране, апатия и вяла интелектуалност. Като че ли актуалната философия страда от интелектуална и жизнената умора. Традицията на херменевтичната

феноменология залага на критиката, упражняването на разума и любопитството. Съществува чрез неуморния си стремеж да обясни, да изкаже и изрази. Философията не е ненужно, разточително „украшение“ при формирането на човека. Тя е важна, значима, защото е свързана с живота и с начина на живеене.

Нашето време се преживява като не-философско, а още по-малко като метафизично. Но въпреки това съществува метафизика, налице е една прикрита философия; политическите, икономическите и културните решения включват в себе си и предполагат въпроси, имащи отношение към философията. Затова, ако сме „осъдени“ да се занимаваме с философия, нека да го правим по съзнателен и критичен начин. Фундаменталните въпроси на живота, неговият смисъл и значение, не могат да бъдат оставени в ръцете на „героите“ на деня. Херменевтичната феноменология, в която се включва и Ортега, е течение, подготвено да се справя с подобни въпроси.

Съвременната философия, която е достойна да бъде зачитана, се оказва разединена, от една страна, между философия, която изисква критика, нормативност и просветен проект, и, от друга – скептична, делегитимираща и де-фундираща философия. Към първия вид спадат философи като К.-О. Апел или Ю. Хабермас, които защитават критическата и нормативната херменевтика. На втория тип принадлежи радикалната херменевтика в духа на Ницше и Хайдегер. Автори като Ортега, Гадамер или Рикьор (херменевтичната феноменология) заемат междинна позиция, приемайки де-фундиращата и необикновено деструктивна сила на радикалната херменевтика, търсят разумни критерии, за да не изпаднат в скептицизъм. Херменевтичната феноменология се движи именно в това пространство, заета е да отговаря на тази загриженост. Много от понятията, които използва Ортега, внушават подобен смисъл, като например изразите „да бъдем на висотата на времето“ или „жизнен опит“. Това са форми за изразяване на възможността за критика и дистанцираност, без да се измени на живота и на неговия необщителен, неизразим (както видяхме в случая с превода) и „див“ характер.

Херменевтичната феноменология е философия на опита, тя е практическа философия, философия на отговорността²⁷⁾. Крайната цел на осмислянето на живота е неговата трансформация. Ако критикуваме ограничеността на опита, която се предизвиква от сциентизма (днес до голяма степен и от средствата за комуникация), правим това в името на един по-обхванет и хуманен човешки опит, който поне да не е опростен. Ортега не само иска да разбере персоналния живот, но и „да го спаси“, защото, ако не спасиш обстоятелствата, няма да спасиш себе си. Превеждаме, защото не се примиряваме и искаме да разширим опита си. Да превеждаш, да четеш, да интерпретираш, означава да се стремиш към човешки растеж; искаме да пътуваме, да учим, да разширим

кръгозора си. Мисията на превеждането може би е другото название на упоравянето на философска отговорност. Не трябва да забравяме, че според Ортега преводът ни помага да опознаем другите – например класиците, но не за да ги повтаряме, а като се учим от техните грешки, да живеем по-креативно, имайки „историческо съзнание“. Не е странно, че сред основните задачи на Ортега като възпитател на народа, на държавата, на своята действителност, е импулсирането на преводаческата дейност. Това популяризаторство не е нещо маргинално в проекта на Ортега, то е негова фундаментална задача. Заедно с това не бива да забравяме също, че философията на Рикьор започва с превеждане (с „Идеите“ на Хусерл). Той превежда от немски, когато е бил затворник в немски концентрационен лагер и споделя, че това е било проява на справедливост към немския език и към опита, пренасян от него, поставяйки го отвъд жестокостите, извършвани от самите немци. За него превеждането е морален акт.

Следователно, преводът не е с второстепенна роля в тази мисловна традиция. Превеждането предполага скромност и признание, че истината може да бъде на страната на другия, че се нуждаем от другите. Оттук произлиза стремежът да се превежда, за да се познава. Опознавайки философиите на Гадамер, Ортега и Рикьор, стигаме до извода, че те споделят същия *патос*: философията е стремеж за познание и мъдрост, но не под „сериозна и скучна“ форма, а по анимиран, възискателен и весел начин. Те са витални философи – не само виталисти, – любознателни, „простодушни“ и неуморни. На Гадамер винаги му е харесвало да разказва за срещата между Ортега и Хайдегер в Дармщадт (1951), на която е присъствал: „Хер Хайдегер – казал Ортега, – философията има връзка с три неща: първото е проникателността, която Вие без съмнение притежавате; второто – дълбочината, на която Вие сте майстор; но сте напълно лишен от третото – танца!“ Хайдегер, малко ядосан, му отговоря: „И какво общо има философията с танца?“ Усмивнат, Ортега му казва насмешливо: „Mehr als Sie denken!, Mehr als Sie denken!“ („Повече отколкото си мислите!“). Разказвайки това, Гадамер се усмихваше, признавайки правотата на Ортега за наличието у човека не само на тревогата, но също и на спортната и весела нагласа. Рикьор също така притежава този неспокоен, любопитен, отворен към изненадите и новостите дух. Такъв е бил по време на младостта си – има много свидетелства за това, – но също и когато навършва 90 години, неговият девиз е „Бъди жив до смъртта!“. Ето думите му, изпълнени с ентузиазъм: „Фразата, която винаги ме придружава е „Бъди жив до смъртта!“ Опасността на третата възраст са тъгата и скуката. Тъгата е дължи на факта, че трябва да се изоставят много неща, но по-точно това е работа по отказване от нещо притежавано. Тъгата не може да се контролира, но може да се контролираме да не се предадем на тъгата – църковните отци го наричат *acedia* (*анатия* – б.р.). Не трябва да ѝ се поддаваме, а да бъдем внимателни и отворени

към новостите. Декарт нарича това „учудване“. Лично аз, въпреки възрастта ми, продължавам да се удивявам.“ (АВС, 18-XI-2003).

Тези философии – херменевтичната феноменология във всички нейни версии – са за нас едно предизвикателство, начин да продължим да размишляваме. Предлагат ни методи и много мощни инструменти, за да осмислим съвременната ни реалност, да осмислим самите нас и *да преведем нашия опит*. Неблагодарността не ни е позволена. Да се разпознаем в тях и с тях, означава да направим възможна обмяната на опит, преводът, разговорът и диалогът да станат възможни, т.е. да стане възможно да живеем, и то с жажда за живот. „Беше подарък, беше радост за читателите му (на Ортега – б.р.) да видят неговия подпис под някоя колонка във вестника или публикувани фейлетоните му. Четейки го, се придобиваше желание да живееш. Мисълта му беше надежда в действие, интелектуално човеколюбие. Всеки имаше усещането, че той е разсъждавал върху нещата, които най-много го притесняват; това, което е мислил, което се е било натрупало в душата им, без да е могло да придобие форма. Един от онези редки писатели, които ти позволяват да вярваш, че онова, което четеш, е сякаш написано от теб самия. Мисля, че четейки го, много испанци тъкмо това чувстваха – че те са авторите. (...) Да, четейки го, се придобиваше желание да живееш! Виждаше се, че животът е хубаво нещо, че е разумен сам по себе си, поне колкото или дори повече от „интелекта“, т.е. от онова, което вярваме, че е „интелект“, разум. Че животът е разум и го носи в себе си, неговия дълбок разум; а това означаваше да обичаш живота, да искаш да живееш с вяра, надежда и радост. (...) Не беше нужно да учиш философия, за да бъдеш негов ученик, за да си му задължен дълбоко и вечно. Никой никога в Испания не е развивал по такъв начин възгледите си, че да стигнат директно до сърцата на толкова много хора с различна култура, класа, служба и положение, т.е. може да се каже – до всички.“²⁸⁾

Превод от испански: Поля Търколева
Научен редактор: Лазар Копринаров

БЕЛЕЖКИ

1. Томас Моратая е професор по морална и политическа философия в Университет Комплутенсе и по философска антропология в Националния университет за дистанционно обучение в Мадрид. Представява FONDS RICOEUR в Испания. Основните му научни занимания са в областта на феноменологията и херменевтиката. Главна тема на неговите изследвания е философията на П. Рикьор. Има публикации за философията на Ортега и за някои от неговите ученици, по-специално за Х. Субири и М. Самбрано. В последно време Т. Моратая проявява засилен интерес към проблемите на

- биоетиката и към някои етико-политически теми. Сред публикациите на Т. Моратая изпъкват книгите му „Творчество, етика и онтология. Херменевтиката феноменология на Пол Рикьор“ (Мадрид, 1996) и „Биоетика и кино. От наративността към делиберацията“ (Мадрид, 2011). Т. Моратая е съставител и съавтор на книгите „Измеренията на човешкия живот. Ортега, Мариас, Субири и Лаин“ (Мадрид, 2011), „Образът на човешкото битие. История, литература и херменевтика“ (Мадрид, 2011) и „Перспективи към човешкия живот: тяло, менталност, пол и личност“ (Мадрид, 2011). Проф. Т. Моратая предостави статията си „Хосе Ортега-и-Гасет и херменевтиката философия“ специално за списание „Философия“. (бел. ред.).
2. Абенсерах е името на мавритански род с благородно потекло, оказал влияние върху социокултурния живот в Кралство Гранада през XV век. (б.пр.)
 3. J. Ortega y Gasset. (2006). *Obras Completas, vol. V*. Taurus/Fundación Ortega, Madrid, p. 709.
 4. *Многообразието на Европа – наследство и бъдеще*, в Ханс-Георг Гадамер. (2009). *Наследството на Европа*, Изд. КХ, Серия Етоси, София, превод от немски Теодора Карамелска, редактор Кольо Коев. (б.пр.) Ханс-Георг Гадамер. (2009). *Наследството на Европа*, Изд. КХ, София.
 5. J. Ortega y Gasset. (1977). *Origen y epílogo de la filosofía*. FCE, México, 1 pp. 66-67.
 6. Ще спомена произведенията, които считаме за класически и фундаментални, за този, който иска да се доближи до мисловната традиция на Гадамер и Рикьор. От Гадамер (1997): *Истина и метод*, Изд. „Евразия-Абагар“, Плевен; *Das Problem des historischen Bewußtseins*. (2000). Mohr Siebeck, Tübingen, и *Hermeneutik im Rückblick* Verlag (1995): Mohr Siebeck. От Рикьор: *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité*. (1960). Aubier, 2 volumes, *Живата метафора*. (1994). Изд. „ЛИК“, София, *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique*. (1983). Le Seuil, Temps et récit. *Tome II: La configuration dans le récit de fiction*. (1984). Le Seuil, Temps et récit. *Tome III: Le temps raconté*. (1985). Le Seuil, *Самият себе си като някой друг*. (2004). Изд. „ЕА“, Плевен и *Пътят на разпознаването*. (2006). Изд. „Сонм“, София.
 7. Сред множеството изследвания, написани върху феноменологията, си заслужава да отделим произведенията на професор Х. Сан Мартин, които по ясен и прецизен начин разкриват както фундаменталните линии на феноменологията, така и нейното възможно развитие. Сред произведенията му, посветени на феноменологията, можем да отделим: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. (1997). Anthropos, Barcelona.
 8. За повече информация относно реконструкцията на историята на херменевтиката, виж: Гадамер. (1997). *Истина и метод*, Изд. „Евразия-Абагар“, Плевен; J. Grondin. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona; M. Ferraris. (2000). *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid.

9. Връзката между възгледите на Ортега и на Дилтай е друг начин да се включи философията на Ортега към херменевтиката. Ортега признава по различни поводи, че философията на Дилтай не му е повлияла, но нейното опознаване е щяло да му спести 10 години от философските му търсения. Ортега, както и цялата херменевтична традиция, ще продължи по пътя, започнат от Дилтай, този „гениален философски пелтек“ (Ортега).
10. За повече информация относно херменевтичната трансформация на феноменологията на Хайдегер, за която тук няма да говорим, виж: R. Rodríguez. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid.
11. Включването на философията на Ортега към херменевтичната традиция предполага и „трудната“ му връзка с феноменологията. За отношението на Ортега и феноменологията виж: J. San Martín. (1994). *Ensayos sobre Ortega* (UNED), Madrid.
12. *Husserliana, XXVII*. (1989). Kluwer, Dordrecht/Boston/London, p. 177.
13. Cfr. J. Grondin. (2003). “La contribution silencieuse de Husserl à l’herméneutique“, pp. 19-37, en J. Grondin, *Le tournant herménéutique de la phénoménologie*. PUF, Paris.
14. Публикувано в списание *Teorema*, vol. XV, n° 1-2. (1985). pp. 73-80.
15. В *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4. (1993). pp. 479-488.
16. H.–G. Gadamer. (1985). “Fenomenología, hermenéutica, metafísica“, *Teorema*, vol. XV, n° 1-2, p. 78.
17. *Ibid.*, p. 79.
18. В този смисъл е много интересна работата на проф. Жан-Клод Левек (2008): *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*, Torino, Trauben.
19. Cfr. J. Conill. (1997). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Tecnos, Madrid и *El enigma del animal fantástico*. (1991). Tecnos, Madrid.
20. Cfr. J. San Martín. (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid, Síntesis. специално виж втора глава, посветена на „Феноменология на културата“, сс. 127-191.
21. Cfr. P. Dust. (1993). “Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy“, *Isegoría*, n° 7, pp. 123-134. D. Ihde. (1990). *Technology and the Lifeworld: from Garden to Earth*. Bloomington, Indiana University.
22. Относно връзката между възгледите на Ортега и Рикьор за метафората виж: cfr. T. Domingo Moratalla. (2003). “La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur“, n° 24, *Especulo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, pp 1-9: www.ucm.es/info/especulo/numero24/ortega.html
23. Основният текст, на който се позоваваме, е “Miseria y esplendor de la traducción“ („Нищета и блясък на превода“ – в: Хосе Ортега-и-Гасет, Есета, т.2, с.162-184), който е публикуван в том V, *Obras Completas*

- (pp. 433-459) и е включен в *Ideas y creencias*. Посочените страници са кратко резюме на статии, отпечатани във вестник "La Nación" в Буенос Айрес между май и юни 1937 г. Той използва като реторично средство едно хипотетично събрание, на което въпросната тема е повдигната с помощта на коментарите и въпросите на някои от участниците.
24. Има важни страници в „Истина и метод“, посветени на превода. Относно Рикьор виж: P. Ricoeur. (2004). *Sur la traduction*. Bayard, Paris и P. Ricoeur. (2001). *Le juste* 2, Seuil, Paris (испанско издание: T. Domingo Moratalla. (2009). Madrid, Trotta). Статията относно превода ("El paradigma de la traducción"), публикувана в този сборник с изследвания, му служи, за да предприеме антропологично обосноваване на етиката и теорията за справедливостта от практическа или приложна гледна точка.
25. Cfr. J. Grondin. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. PUF, Paris, p. 99.
26. Относно херменевтичната феноменология на Рикьор виж моето изследване: "Die hermeneutische Transformation der Phänomenologie (Paul Ricoeur, à l'écoute de la phénoménologie)", в J. San Martín (Hrsg.) *Phänomenologie in Spanien*, Koenighausen and Neumann, Würzburg, Serie Orbis Phänomenologicus, 2005. Относно херменевтичната феноменология на Х.-Г. Гадамер: cfr. A. Domingo Moratalla, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*. Публикации на Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.
27. Не е излишно да изтъкнем колко важни биха могли да бъдат приносите на херменевтиката за онова, което е прието да се нарича „приложна етика“, както и за полагане на основите на един автентичен интеркултурен диалог в областта на практическата философия.
28. M. Zambrano, *Delirio y destino*. Mondadori, Madrid.

JOSE ORTEGA Y GASSET AND THE HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY (Ortega, H.-G. Gadamer and P. Ricoeur)

Abstract. The article discusses four aspects of the subject. First, the risks and difficulties of the contextualization of Ortega's thought. Second, the characteristics of the hermeneutic phenomenology from Husserl to Ricoeur, keeping on the focus the interest in Ortega. Third, Ortega's interpretation of the experience of translation as a key to understanding the philosophy of Ortega. Finally, the contribution of Ortega's philosophy to the contemporary hermeneutics.

Prof. Tomás Domingo Moratalla, PhD

✉ University Complutense