

ОНТОЛОГІЧНИЙ КОНЦЕПТ Х. ОРТЕГИ-І-ГАСЕТА

Проаналізовано головні засади радикальної онтології Ортеги-і-Гасета, її спільні позиції та відмінності з філософією Ф. Ніцше та М. Гайдегера. Ключові слова: маргінальність, периферійність, екзистенціалістська філософія, радикальне буття, оточення.

У новітній українській філософській думці творчість видатного іспанського мислителя Хосе Ортеги-і-Гасета, на жаль, досліджена вкрай фрагментарно, якщо порівнювати з аналізом, приміром, німецької, французької чи англійської філософії ХХ століття. Незначна також кількість перекладів його праць українською мовою. Схожа ситуація у країнах Східної Європи. Так, польська дослідниця Дорота Лещина (Dorota Leszczyna) констатує незначну кількість досліджень творчого спадку Ортеги, запитує: чому мислитель, так поціновуваний у Західній Європі та США, у Польщі залишається другорядним філософом, таким, що перебуває на маргінезі головних зацікавлень істориків. «У Польщі, – пише вона, – Ортега-і-Гасет насамперед знаний як соціолог та автор праці «Бунт мас», проте його філософська концепція, що називається раціовіталізмом, для польського читача є тереном таємниці й закритості, хоча проблематика, яка її стосується, не надто втратила свою актуальність» [13, с. 149].

Серед українських дослідників творчості Ортеги належить назвати таких авторів як Н. Аверкіна, О. Александрова, І. Бичко, В. Боборикін, С. Гур, Н. Доній, О. Пронкевич, В. Табачковський, О. Ткаченко та інші; серед зарубіжних – Г. Абелян, Г. Арайа, Х. Арангурен, А. Вільгас, Р. Гай, Х. Гаос, Х. Гіронела, Х. Гомес-Мартінес, Е. Дусель, А. Еліас, Ф. Кесада, А. Кобіан, Д. Лещина, Х. Маріас, Д. Муньйоз, К. Політ, А. Саласар, Л. Сеа, К. Субірі, А. Соріано, Р. Флорез.

Актуальність філософії Ортеги може обґрунтовуватися багатьма аргументами, один із них – її спорідненість з українською філософською думкою, передусім на буттєвих, онтологічних засадах світосприйняття. Як справедливо зазначає український дослідник творчості іспанського мислителя В. Табачковський, «принцип «сродності» нашого національного генія Григорія Сковороди має вельми схожу космічно-етичну спрямованість. Це, мабуть, робить творчу спадщину Х. Ортеги-і-Гасета особливо близькою світоглядній ментальності українства» [9, с. 4].

Принцип «сродності» (спорідненості) в обох мислителів не зводиться до певної вузькотеоретичної проблеми, а має базовий, універсальний характер, як сам спосіб справжнього людського існування – тієї екзистенційної ситуації, що виникає на межі життя і пізнання, теорії і практики, універсального і часткового. У цій ситуації для справжнього мислителя важливо не потрапити під вплив як авторитетних філософських учень і теорій, так і соціокультурних детермінант. Мається на увазі той моральний імператив, який Ф. Ніцше, один із духовних предтеч Ортеги, хоча і в критичному переосмисленні, визначив у праці «По той бік добра і зла» (§ 41) досить однозначно: «Не варто прихилитися до особистості – навіть до тієї, яку найбільше любиш – кожна особистість – в'язниця і глухий кут» [3, с. 275]. Як і для українця Сковороди, свободолюбність якого знаменується його життєвим кредо «Світ ловив мене, але не впіймав», так і для великого іспанця Ортеги-і-Гасета дух свободи був визначальним життєвим поривом, про що засвідчує факт формування його під впливом Сервантеса, про якого він говорив, що «Сервантес – це унікальне відчуття життя» [6, с. 303]. Унікальність же – у свободі. Й справді, Ортега не потрапив під вплив ані своїх марбурзьких наставників-неокантіанців, ані складних політичних процесів першої половини ХХ століття в Іспанії.

Тут варто говорити про ту унікальну особливість феномена свободи, яка зумовлюється фактором маргінальності, а в ситуації Ортеги цей фактор досить чітко простежується не лише з погляду на цілісність його життєвої та творчої позиції стосовно хоча б тієї ж академічної німецької філософської традиції, а й маргінальним становищем Іспанії в західноєвропейському соціокультурному контексті. Однак Ортега не трактує його, як це характерно для традиційних підходів, лише як явище однозначно негативне, хоча такий підхід, на його переконання, має

виправдання у сфері суспільно-політичній. Однак у сфері духовній, передусім – філософській, швидше навпаки. Спосіб відстороненого споглядання, сумніву, периферійного ракурсу має швидше позитивне значення. «Дон Кіхот, – говорить Ортега, – переходить з театрального залу в глибину вимислу. Він – істота маргінальна, якою загалом, згідно з Платоном, є людська істота» [там само].

Цілком можливо, що саме цей фактор периферійності, як соціальний, так і персональний, пояснює досить очевидний спосіб дистанціювання Ортеги стосовно провідних філософських учень першої половини ХХ століття, серед яких філософська антропологія, екзистенціалізм, аналітична філософія тощо. В його текстах майже не зустрічаються імена авторитетних мислителів цього періоду, крім хіба-що таких, як М. Вебер, М. Гайдегер і деяких інших. Це немаловажний, навіть інтригуючий, чинник, оскільки значна кількість цінних ідей Ортеги були предметом філософського аналізу у вченнях М. Шелера, Г. Плеснера, К. Ясперса і багатьох інших. Викликає певне здивування відсутність і предметного зворотного зв'язку, оскільки іспанський мислитель раніше за них розробляв ті ж, аналогічні проблеми і мав би право претендувати на справедливість історико-філософської наступності. Це стосується, приміром, екзистенціалістської філософії, пов'язаної з проблемами свободи і відповідальності людського буття, що розроблялися Ж. П. Сартром, А. Камю та іншими, чи, скажімо, проблемою розуму в творчості К. Ясперса тощо. Ця тенденція не належної оцінки творчості Ортеги спостерігається і в другій половині ХХ століття, передусім з позиції постструктуралістської та постмодерністської методології, істотні особливості якої мають досить окреслені ознаки в іспанського філософа.

Констатуючи цей публічний аспект творчості Ортеги у контексті новітньої європейської філософії, ми не маємо наміру вдаватися до його детальний аналіз. Причини можуть бути різні, але вони ніяк не можуть применшити велич учення Ортеги, сумірного з ученнями його європейських сучасників. Тут спостерігається певна аналогія з творчою долею Г. Плеснера, яка невиправдано не була своєчасно актуалізована. Як пояснював цю ситуацію сам видатний німецький антрополог через 36 років після виходу його «Ступенів органічного і людини» (1928) у передмові до другого видання праці (1968), «від самого початку наші «Ступені органічного» залишались у тіні праць Шелера», а, ще й тому, що ці роки «повністю стоять під знаком імен Гайдегера та Ясперса» [8, с. 10]. Цілком можливо, що й учення Ортеги з аналогічних причин опинилось у тіні тодішніх філософських авторитетів і лише з позиції історичного часу можна визначити справжнє місце та значення мислителя. Доречним у цьому плані є, принаймні, судження А. Гаджикурбанова, сучасного дослідника вчення Плеснера, який цілком справедливо наголошує на імені Ортеги поруч із Гайдегером і Плеснером як фундаторів нового розуміння цінності життя, його онтологічних засад, «онтологічного повороту» в новітній європейській філософії [1, с. 341].

Насправді ж зводити філософське вчення Ортеги до онтології аж ніяк не виправдано. Воно значно багатше і багатогранніше, охоплює широкий спектр проблематики – соціологію, футурологію, політологію, антропологію, культурологію та інші. Мислитель стилістично, самим способом філософування дистанціювався від традиційного філософського дискурсу і досить очевидно дрейфував у постнекласичні форми текстуальності – діалогічності, естетичності, образності, фрагментарності, грайливості, поетичності – які характерні вже для пізнього Гайдегера, а потім постструктуралістської есеїстики. Складається враження, що він свідомо не ставив за мету розробку теорії пізнання, чи будь-якої іншої спеціальної філософської системи знання в традиційних історико-філософських формах.

Та незважаючи на це, на всю багатогранність і водночас формальну несистематизованість філософії Ортеги, ми можемо сміливо говорити про її достатньо концептуальний характер, що в ній органічно поєднуються її структурні елементи, серед яких – соціополітичний, культурологічний, антропологічний та інші. Виходячи з такого ставлення до вчення Ортеги, нам би хотілося зацентувати увагу саме на її онтологічній компоненті як основі цілісності вчення. Тут ми можемо відштовхуватися від визначення цього пріоритету самим філософом. Так, у своїх лекціях «Що таке філософія?» Ортега недвозначно наголошує: «Найперше, що повинна зробити філософія, – визначити, що таке ця даність: «моє життя», «наше життя», життя кожного. Життя – це спосіб радикального буття...» [6, с. 162].

Наголошуючи на концептуальній значущості онтологічної компоненти філософії Х. Ортеги-і-Гасета, ми, передусім, хотіли би привернути увагу до того, що він говорить про життя як спосіб «радикального» буття. Це означає, що буття може бути як радикальним, так і нерадикальним і, як наслідок, саме життя здатне утверджуватись і розкриватись у двох відповідних їм формах. Що стосується, умовно кажучи, «нерадикального» буття, якому Ортега протиставляє «радикальне», і, зрозуміла річ, справжнє, то несправжність «нерадикального» буття наявна як у класичній (метафізичній) формі, котра є предметом його критики, так і в некласичній (ново-онтологічній) формі, що перебуває поза його предметною критикою. Стосовно першої, то під критику Ортеги потрапляють учення всіх тих філософів, від Платона до Канта, які вже були піддані критиці Ф. Ніцше та М. Гайдегером за ті самі метафізичні до них претензії, а саме – відірваність від життя (буття).

Тут варто говорити про двоаспектність онтології Ортеги – критичну та конструктивну. Критична сторона його онтології розвивається в руслі ніцшеанської та гайдегерівської критики метафізики без принципів відмінностей. Ф. Ніцше, як відомо, в різних антираціоналістичних формах всю західну культуру визначає як нігілістичну, у тому числі й філософську, з усіма її «високими» метафізичними цінностями. У праці «Воля до влади» (§2) на запитання «Що таке нігілізм?» він відповідає: «Те, що вищі цінності втрачають свою цінність. Немає мети, немає відповіді на запитання «чому?» [4, с. 36]. Ф. Ніцше розуміє нігілізм як наслідок досі існуючого процесу формування цінностей, оскільки логічно виникає запитання: для чого потрібні такі цінності, які не забезпечують засобів і шляхів досягнення мети? Тому, Ф. Ніцше трактує «нігілізм як наслідок існуючих до цього часу тлумачень цінності буття» [там само].

Аналогічну критику традиційної метафізики з її нігілістичними тенденціями здійснює і М. Гайдегер у праці «Європейський нігілізм» [див.: 12], але, на відміну від Ф. Ніцше, не на волюнтаристській, а онтологічній основі. Значною мірою вона збігається з критикою провідних історико-філософських учень Ортегою. «Я пропоную, – говорить він у лекціях «Що таке філософія?» стосовно класичного розуміння категорії буття, – перестати ставитися з повагою до найбільш гідної та постійної ідеї нашого розуму: до ідеї буття. Я оголошую шах і мат буттю Платона, Аристотеля, Ляйбніца, Канта і, зрозуміла річ, також і буттю Декарта. Відповідно те, що я збираюся сказати, не буде зрозумілим для того, хто вперто і сліпо дотримується поняття «буття», яке справедливо буде піддане перегляду» [6, с.152]. При цьому Ортега справедливо наголошує на відсутності відмінності в цьому питанні між так званим об'єктивним і суб'єктивним ідеалізмом, оскільки «нездатність ідеалізму вигадати новий спосіб буття, який дозволив би зберегти вірність своїй тезі, викривається не менш очевидно, якщо від суб'єкта мислення перейти до об'єкта» [6, с. 157]. Тому, іронічно естетизує мислитель, «або ж цей театр володіє абсолютною реальністю поза мною, або ж він оволодіває нею в мені» [там само], в чому немає принципової різниці.

У чому ж конструктивна сторона ортегіанського вчення про буття, яке він, за його ж словами, «справедливо піддає перегляду»? Мабуть найкраще викристалізовується його особливість у контексті новітньої онтології, передусім ніцшеанської та гайдегерівської, в руслі якої він значною мірою формувався. При цьому більш критично він ставився до Ф. Ніцше, майже негативно. Вплив Ф. Ніцше на Ортегу досить виразно відчувається в його «Бунті мас», коли йдеться про загалом нігілістичні вияви сучасної епохи, серед яких – занепад моралі, відсутність еліти, сильного інтелектуального класу тощо. Однак Ортега дистанціюється від ніцшеанського варіанту «філософії життя», оскільки його онтологічний «статус» надто біологізований. Варто додати, що цей онтологічний вимір в антропології Ф. Ніцше персоніфікований. Його «надлюдина» не долає суб'єктності, а лише у сфері людського буття зміщує людську сутність з цінності розуму на користь цінності волі. У свою чергу формування ідеалу (сутності) людини як «надлюдини», з одного боку, а з іншого – нерозуміння Ф. Ніцше того, що метафізика та нігілізм не долаються заміною філософії істини філософією цінностей, а утвердженням того, що «саме буття – це буття в його істині, істина ж належить буттю» – дає право М. Гайдегеру звинувачувати Ф. Ніцше у тому, що у своїй боротьбі проти метафізики він усе ж залишається метафізиком [див.: 10, с. 172-173].

Цілком логічно, що онтологія М. Гайдегера має для Ортеги пріоритетне значення, не лише онтології в історико-філософській ретроспекції, а й ніцшеанської. «Сам глибокий аналіз життя, – говорить Ортега, – належить новому німецькому філософу Мартіну Гайдегеру», який зрозумів важливість слів: «Жити – це перебувати у світі», а ще точніше «жити – означає співіснувати з

оточенням» [6, с. 171]. Однак є принципова відмінність між онтологіями М. Гайдегера і Ф. Ніцше, з одного боку, та онтологією Ортеги – з іншого. За всіх відмінностей філософських учень М. Гайдегера і Ф. Ніцше спільним в їх онтологічному вченні є те, що вони є органічними продуктами філософської традиції, філософського духу, чи, як сказав би І. Кант, теоретичного розуму. Приміром, при всьому своєму радикальному ставленні щодо цієї самої традиції, Ф. Ніцше є прямим ідейно-теоретичним продовжувачем А. Шопенгауера, стосовно якого, варіант ніцшеанської «волі до влади» виглядає лише рафінованою формою шопенгауерівської, справді онтологічної, «вселенської волі», а вона у свою чергу – нічим іншим як волюнтаристською трансформацією гегелівського панлогістичного (і, як такого, онтологічного) «абсолютного духу» і т.д. Аналогічна ситуація з витоками основ гайдегерівської онтології – Dasein'у («Буття і час»), чи «фундаментальної онтології» («Кант і проблема метафізики» та ін.). Ця концепція онтології також є продуктом академічним, того ж «теоретичного розуму», передусім феноменологічної та герменевтичної традиції. В цьому аспекті гайдегерівське вчення про буття принципово не відрізняється від ніцшеанського, воно є продуктом суб'єкта, свідомості, як сказав би Ортега, ідеалістичним. Обидві онтологічні концепції позбавлені основного елемента онтології Ортеги – зовнішнього чинника, «оточення». Як наслідок, Ф. Ніцше замикається на бутті людини, суб'єктності, а М. Гайдегер робить спробу виходу до прихованості буття, яке метафізикою представлене лише сутнім, але, як він і сам зазначав, це залишалося для нього проблемою, а тому, коли Ортега компліментує М. Гайдегеру, що він зрозумів важливість слів: «Жити – це перебувати у світі», насправді ж «світ» М. Гайдегера так і залишився абстрактним буттям, а не дійсним, реальним і визначальним онтологічним фактором.

Якраз Ортега, заявляючи про «радикальність» своїх філософських поглядів, демонструє принципову відмінність онтологічних засад. У нього буття не є абстрактним продуктом мислення, абстрактним буттям абстрактного суб'єкта. Він «радикалізує» їх у конкретне буття і конкретного суб'єкта, позбавляє їх поза-історичного, асоціального статусу. Онтологія Ортеги має своїми витоками буття Іспанії та свідомість іспанців, і, як наслідок, рекомендована передусім їм, а не в руслі абстрактної онтології – для всіх, так би мовити, часів і народів.

Підтвердженням таких детермінант онтології Ортеги-і-Гасета слугує навіть суто формальний чинник його життєдіяльності. Логіка формування Ортеги як мислителя, якщо взяти до уваги хронологію його основних видань («Роздуми про Дон-Кіхота» (1914), «Бехребетна іспанія» (1921), «Тема нашого часу» (1923), «Дегуманізація мистецтва» (1925), «Бунт мас» (1929), курс лекцій «Що таке філософія?» (1929) та ін.), засвідчує його дрейф від соціології до філософії. За інших обставин, чи аналізу творчості іншого мислителя, можна було би вважати, що це справді формальний (чи умовний) чинник і демонструє не більш як хронологію творчості. Однак стосовно творчості Ортеги він, як для нас, є принциповим. Звичайно, що основні ідеї, які набули певної світоглядно-методологічної цілісності у пізніших працях, мають місце в ранніх. Так, уже в пролозі до «Роздумів про Дон-Кіхота» він дає концептуальне для його філософії визначення людини: «Я є Я і моє оточення», тобто людина не може досліджуватись у відриві від оточуючих її обставин. І це не лише суто антропологічна теза. «Оточення» охоплює весь спектр буття людини – соціально-економічний, політичний, культурний, історичний та ін., – який у своїй всеохопності визначає онтологічну основу філософського осмислення буття; було б наївно за цієї ситуації вважати, що пріоритет у визначенні такої основи належить філософії загалом, або мюнхенським студіям мислителя, зокрема. Адже, вже починаючи з Р. Декарта, вважає Ортега, філософія спрямовується «проти течії буденного життя і віддаляється від нього, рухаючись рівномірно прискорено до пункту, де у Ляйбніца, Канта, Фіхте чи Гегеля філософія стає світом як баченням навиворіт, величезною протиприродною теорією... Мислення поглинає світ: речі перетворюються на чисті ідеї» [6, с. 132]. Тому, на шляху подолання «протиприродної» онтології та формування її в «руслі буденного життя», Ортега запрошує бачити реальне буття в усіх його нюансах, чого не бачив, або не хотів бачити, приміром, І. Кант. Так, у праці «Кант» іспанський філософ наголошує на важливості врахування відмінностей буття народів, оскільки «німецька душа і полуденна душа набагато відмінніші, ніж зазвичай вважають. Одна і друга виходять з двох первинних досвідів, двох край протилежних першопочаткових вражень. Коли душа німця пробуджується до інтелектуальної ясності, то усвідомлює свою самотність у світі. Індивід перебуває немов

замкнений у собі самому, безпосередньо не контактуючи з рештою світу... Натомість південець пробуджується зазвичай на гомінкому майдані; він від природи людина агори, і його найперше враження має соціальний характер. Ще до остаточного усвідомлення свого Я, перед ним постають *ти і він*, решта людей, дерево, море, зоря...» [7, с. 213].

Виникає запитання: що лежить в основі такого, природного, буття? Традиційна раціоналістична традиція безпосередньо буття як таке не розкриває і зводить свою онтологію до розкриття сутності буття, про що переконливо писав М. Гайдегер, наголошуючи на тому, що завжди, коли мали на увазі буття, насправді ж говорили про сутне. Так, приміром, коли Г. Гегель розпочинає аналіз поняття «буття» з того, що «чисте буття утворює первень, тому що воно водночас є і чистою думкою, і невизначеною простою безпосередністю, а первень не може бути будь-чим опосередкованим і визначеним» [2, с. 217], то це означає, що воно від початку є порожнім і неприродним, і лише завдяки діалектиці поняттєвих трансформацій з «чистого буття» через беззмістовне «ніщо» дає «становлення», а цей логічний цикл породжує «наявне буття», яке у свою чергу... і т.д. і т.ін., і лише після завершення низки логічних триад, у сфері «ідеї» (останній розділ «Науки логіки»), з'являється, зрештою, поняття «життя» як таке.

Якісно інша ситуація проглядається на прикладі «фундаментальної онтології», чому й не випадково її автор, М. Гайдегер викликав належну шану до себе з боку Ортеги. Можна вести мову про те, що вона максимально наближена до його вчення в цьому аспекті. Передусім тоді, коли М. Гайдегер розкривав недоліки класичних форм онтології та прагнув вийти до реального буття, «онтичного», за його словами, «доонтологічного буття». «Буття, – наголошував він, – справді не можна розуміти як сутне» [11, с. 4]. Однак сам спосіб виходу до буття, коли він його визначає як «Метод розшуку та його план» і «Онтологічну аналітику присутності» [там само, с. 15], міг би викликати, умовно кажучи, подив у Ортеги. З цього пункту, як здається, в обох мислителів на предмет онтології мають місце серйозні відмінності.

Ортега досить просто, і, мабуть, у цьому його геніальність, визначає сутність буття, коли говорить: «Життя – це спосіб радикального буття: будь-яка інша річ виявляється мною в моєму житті, внутрішньо, як її деталь, вони пов'язані. В ній перебуває все інше, ніби включене в неї. Найскладніше математичне рівняння, найбільш абстрактне і значуще поняття філософії, сам Універсум, сам Бог – це те, що я виявляю в моєму житті, те, чим я живу» [6, с. 162]. Іншими словами, сутністю буття, з позиції Ортеги, є моє життя в єдності з моїм оточенням. Якщо ж структурувати концепт ортегівського «життя як способу радикального буття» в контексті історико-філософської онтології, то він, за замислом філософа, є бівалентним синтезом двох попередніх історичних ступенів формування онтології. Перший із них сформувався в античності, коли «людина античності не знала свого власного буття» [6, с. 137] і греки були позбавлені інтимності, оскільки для них не існувало ніякого іншого буття, крім зовнішнього [див.: там само]. Інтимність з'являється лише на другому етапі, з формуванням суб'єктивності, яка й стає визначальною для всього західного історико-філософського процесу. Однак, на відміну від першого, цей тип історичного філософування впадає у протилежну крайність – замикається на власному суб'єктивізмі, тій самій інтимності. Цей процес має витоки ще в античності, коли ми бачимо як античний «скептицизм учить людину не вірити в реальність зовнішнього світу і, як наслідок, не цікавиться ним», але досягає довершеності в картезіанській формі, досягає кульмінації та абсолютизації у Фіхте, коли «у відповідності з ідеалістичною тезою Я, суб'єкт поглинає зовнішній світ», «поглинає Універсум», а тому, на переконання Ортеги, «ідеалістичне Я – це пухлина» [6, с. 148].

Саме в контексті такої історико-онтологічної ретроспекції іспанський мислитель задає проект радикальної онтології, такого вчення, коли «вперше філософія стає частиною чогось, що не є абстракцією» [6, с. 162], прагне обґрунтувати його на засадах реальних властивостей життя, виявити «реальність цілковито нову, докорінно відмінну від усієї відомої в філософії» [6, с. 163]. Це означає, просто кажучи, виокремлення «справжнього» життя від «несправжнього» та його філософське осмислення.

Онтологічною основою вчення Ортеги є така реальність, яка постає всією повнотою життя, «реальність, яка передує самому суб'єкту і яка є життям». Тому основне питання його філософії – не в тому, щоби розкривати, яка реальність головна, а в тому, яка реальність Універсуму безсумнівна, безпосередня [6, с. 176]. Відповідно, «першою властивістю цієї вихідної реальності, яку ми називаємо «нашим життям», є її існування самою собою» [6, с. 179]. Звідси логічно

впливає, що сутністю реальності як життя є її активність, діяльність і динамізм, або ж, за визначенням Ортеги, функціональність, тобто її «буття функціональне, її функція в моєму житті така: це буття для – для того, щоби я робив з нею те, чи інше» [6, с. 182]. При цьому особливість моєї активності в житті полягає в тому, що вона не є визначальною стосовно реальності. Наше життя йде своїм плином, воно безпосереднє і не зумовлене. Я – суб'єкт, співучасник цього життєвого процесу, його стихії та індетермінізму, в якому я водночас наділений можливістю свободи вибору. Тут поєднується в зрівнюванні можливості суб'єкта та його оточення – обставин. Коли Ортега наголошує на тому, що життя це спосіб фатального буття, то це жодним чином не окреслюється поняттям «фаталізму», оскільки «фатальність передбачає певний незмінний набір можливостей, тобто «пропонує нам різні долі» [6, с. 184-185], розкриває життя як фатальність і свободу, певне вільне буття всередині фатальності.

Висновок, який випливає з аналізу філософського вчення Ортеги-і-Гасета, загалом доволі розмаїтого, багатогранного і водночас позбавленого традиційної для класичної європейської філософії системності та структурованості, полягає у тому, що у ньому домінує онтологічна компонента. Своєрідність онтології Ортеги в руслі неklasичних онтологічних учень, передусім Ф. Ніцше та М. Гайдегера, варто характеризувати як радикальну, відштовхуючись від його розуміння життя як способу «радикального буття». Методологічною основою формування такої онтології є прагнення філософа дистанціюватися від традиційних мономодальних гносеологічних засад на користь бівалентних, дуалістичних, навіть пантеїстичних структур. З погляду ж постструктуралістських методологічних деконструкцій, для яких саме наявність або відсутність будь-якої першооснови є визначальним принципом у розмежуванні модерного та постмодерного дискурсів, таким «центризмом» на користь структуралістської філософської традиції в ученні Ортеги слугує його онтологічна категорія «життя», аналогічно тому, як, приміром, «буття» у М. Гайдегера, чи «воля» у Ф. Ніцше.

Література

1. Гаджикурбанов А.Г. Философская антропология Хельмута Плеснера / А.Г.Гаджикурбанов // Х.Плеснер. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 315-346.
2. Гегель Г. Наука логики / Г.Гегель // Г.Гегель. Энциклопедия философских наук. – В 3-х т. – Т.1. — М.: «Мысль», 1975. – 452 с.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ф.Ницше // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. – Т.2. – СПб.: ООО «Издательство «Кристалл»», 1998. – С. 243-402.
4. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Ф.Ницше. – М.: «REFL-book», 1994. – 352 с.
5. Ортега-и-Гассет Х. Размышления и афоризмы / Х.Ортега-и-Гассет // Х.Ортега-и-Гассет. Этюды об Испании. – Киев: Новый Круг, Пор – Рояль, 1994. – С. 301-312.
6. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х.Ортега-и-Гассет. – М.: Наука, 1991. – 408 с.
7. Ортега і Гасет Х. Кант / Х.Ортега-і-Гасет // Х.Ортега-і-Гасет. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 205-226.
8. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х.Плеснер. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 368 с.
9. Табачковський В.Г. «Стань тим, чим ти є» / В.Г.Табачковський // Х.Ортега- і-Гасет. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 4-14.
10. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / М.Хайдеггер // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С.143-176.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / М.Хайдеггер. – М.: «Ad Marginem», 1997. – 451 с.
12. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М.Хайдеггер // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 261-313.
13. Leszczyna D. O żywotności myśli Jose Ortegi y Gasset / Dorota Leszczyna // Diametros nr 20 (czerwiec 2009). – S. 149-155.

Summary

Zadubrivs'ka O., Koz'muk Y. Ontological Concept of J.Ortega y Gasset. The article analyzes the main principles of radical otology of Ortega y Gasset, its common positions and differences with the philosophy of F.Nietzsche and M. Heidegger. Keywords: marginality, periphery, existentialist philosophy, radical life, environment.