

otázkou, zda celá „racionální civilizace není prohníla už od samého svého kořene“ (196), pokud už se nechceme odvolávat přímo na Husserlovu tezi o krizi evropských věd, která patří ke kontextu celé knihy. Otázky, zda se matematizací nějaká důležitá složka ideality světa neztrácí, případně zda k podobné ztrátě nedochází výlučným chápáním matematiky jako nástroje technologie, jsou zřejmě u Matouška samovolně vytěsňeny právě chybějící distinkcí mezi idealitou, matematikou a disponibilitou.

Zbývající příspěvky hrají v knize spíše doplňkovou roli. Roman Kotecský nabízí pozoruhodnou, téměř sociologickou sondu do různých způsobů, jakými s matematikou zacházejí různé vědecké komunity (teoretičtí fyzikové, matematictí fyzikové či tzv. teoretičtí matematické). Ta může posloužit i jako určitá protiváha sebevědomým výroky z jiných částí knihy, podle kterých může platnost matematických sdělení ověřit jakýkoli kvalifikovaný čtenář (Krtouš, 56) nebo že matematickým strukturám všichni rozumíme stejně, a ti, kdo jim tak nerozumějí, jsou „právem považováni za nezpůsobilé“ (Holeček, 104). Kotecského příklady mohou vést čtenáře až ke kacířskému podezření, že shoda mezi matematikou není zaručena žádnou „objektivitou“, ale má podobnou povahu jako shoda v jiných komunitách, kde je uchazeč prohlášen za „způsobilého“ až poté, co prokáže určitou „kvalifikaci“. Je rozdíl mezi matematikou na jedné straně, a např. hudebními kritikami na straně druhé opravdu principiální, nebo je to jen rozdíl stupně?

Kateřina Trlifajová předkládá telegrafický přehled logiky od úplných

základů po některé pokročilejší interpretační otázky. Stručnost až heslovitost je místy na úkor srozumitelnosti, zejména pro toho, kdo předkládanou problematiku dosud nezná. Začátečníkovi např. asi unikne smysl argumentu pro zásadu *ex falso sequitur quodlibet* (92), protože nebude chápat, jak spor může v teorii „platit“. Pokud cílovým čtenářem není začátečník, je asi zase zbytečně vykládat význam logických spojek. Spíše mimochodem jsou zmíněny i některé související filosofické otázky, např. izolované konstatování, že zákon identity lze „vyložit tak, že se jedná o ztotožnění ‚býti‘ a ‚býti myšleno‘ a o vymazání času“ (89). Nepromyšlené pak působí občasně přesvědčování typu „[o] pravdivosti tohoto principu nelze pochybovat a jeho zřejmost je tak velká, že na první pohled je vlastně triviální“ (92), i závěr, že Cantorova teorie množin je normativní, společensko-logický konstrukt (102).

Marie Benediktová Větrovcová nabízí historickou sondu do vzniku aritmetického a algebraického kalkulu v arabském světě, konkrétně do díla al-Chvárizmího. Autorka se především snaží sledovat roli názoru v tomto procesu. Formulace jsou někdy krkolomné („reziduální mapa z hlediska evolučního nároku“, 186), argumentace místy nesrozumitelná (proč by měla délka strany pole vyjadřovat jeho cenu?, 181), nebo nepřesvědčivá (oba výpočty součinu $[1 - 1/6] [1 - 1/6]$ lze úspěšně vnímat jak geometricky, tak aritmeticky, 184). Mnohem důkladnější zdůvodnění by čtenář očekával např. u odvážné teze, že nevěnně vyhlížející výpočet jedné poloviny v algoritmu na odečítání je

„pro vývoj matematiky přelomové místo“ (190).

Kapitola Ondřeje Berana slibující v názvu úvahu o matematizaci barev nakonec působí jako promarněná šance zamyslet se důkladněji nad oblastmi světa, které se matematizaci vzpírají, resp. vyvolávají důvodné podezření, že jejich matematizace přináší současně jejich deformaci, případně transformaci v něco jiného. Tohoto důležitého podtématu celé knihy se bohužel výslovně dotýká jen jeden oddíl příspěvku Bedřicha Velického o matematizaci chemie a biologie, který vyznívá pro matematiku optimisticky, ačkoli se mi zdá, že čertovo kopýtko je skryto v požadavku klást „dobře položené a formalizované otázky“ (30). Napětí mezi vnímáním barev a jejich charakterizací vlnovou délkou se jeví k tomuto účelu jako obzvláště vhodné. Ondřej Beran se ale omezuje na jazykový aspekt problému a na otázku kulturní podmíněnosti názvosloví, propagovaného vlivnou skupinou anglicky mluvících badatelů. Kapitola má tedy svoji zajímavost, ale k problému knihy mnoho neříká, navzdory

obligátnímu úvodu o filosofii jazyka, v jehož posledním odstavci je navíc podivně smíchána analýza významu slova, logická formalizace a požadavek empirické evidence (stává se snad citoslovcem každý pojem, o kterém se ukáže, že nemá extenzi?).

Na závěr poznamenejme, že větší péči by zasloužily některé technické aspekty publikace. Nezvyklá velikost zrcadla sazby je snad součástí grafického záměru, zůstala ale řada překlepů, Aristotelova *Fyzika* je na jednom místě citována pouze odkazem do českého překladu, navíc s chybou (159), a některé zvláštnosti TeXové sazby, např. vzhled přepisu arabských jmen, budí rozpaky.

Knihy přináší mnoho zajímavých pohledů a podnětů a současně ilustruje, jak je hledání prostoru pro konstruktivní diskusi mezi filosofií a vědou, resp. filosofií a přírodními vědci obtížné. Každý podobný pokus si zaslouží pozornost, a každý úspěch, byť dílčí, uznání. Oboje lze nesporně vztáhnout i na *Spor o matematizaci světa*.

Štěpán Holub

Helena Saña
 HISTORIA DE
 LA FILOSOFIA
 ESPAÑOLA
 Su influencia en el
 pensamiento universal

Granada (Almuzara) 2007, 299 str.

Fernando Pérez-Borbujo
 TRES MIRADAS SOBRE
 EL QUIJOTE
 Unamuno – Ortega –
 Zambrano

Barcelona (Herder) 2010, 237 str.

Nejen odborníkům je určeno dílo *Historia de la filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal* (Dějiny španělské filosofie a její vliv na světové myšlení), jehož autorem je současný španělský spisovatel a filosof Helena Saña. Hispánská bibliografie zahrnující přehledné práce o historii španělské a hispanoamerické filosofie není nijak bohatá, o to více lze považovat toto dílo za významný počín. Nejedná se o apologii španělské filosofie, autor usiluje o objektivní analýzu španělského myšlení z hlediska národního i z pohledu přínosu španělské filosofie pro světové myšlení.

Barcelonský rodák Helena Saña (1930) je myslitel, který s dostatečným odstupem časovým i geografickým uchopuje dané téma s nadhledem Španěla, žijícího z politických

i osobních důvodů více než pět desetiletí v Německu. Je zkušeným autorem, který napsal více než čtyři desítky knih se společenskou, filosofickou a politickou tematikou. Přibližně třetinu svých děl napsal v němčině. Z tvorby posledních let uveďme např. díla *Don Quijote en Alemania* (Don Quijote v Německu, 2005), *Atlas del pensamiento universal: historia de la filosofía y los filósofos* (Atlas světového myšlení: dějiny filosofie a filosofů, 2006), *Breve historia de la ética: una introducción a la teoría de la moral* (Stručné dějiny etiky: úvod do morální teorie, 2009), *Tratado del hombre* (Pojednání o člověku, 2010) či *La derrota de Dios* (Porážka Boha, 2010). V řadě novin a časopisů publikuje Saña také eseje.

Při prvním pohledu na dílo je zřejmé, že autor přistupuje ke složité a rozsáhlé problematice španělského filosofického myšlení za pomoci syntézy dvou náhledů – obecného a konkrétního. Nejprve volí přístup obecný, v němž se zaměřuje na společenský, politický, kulturní a náboženský kontext vybraných historických epoch ve Španělsku. Začíná obdobím romanizace a postupně se zabývá výraznými etapami španělského života až po dobu současnosti (dílo obsahuje vedle úvodu 16 kapitol). V závěru Saña předkládá svůj náhled na budoucí osud španělské filosofie. Druhá zvolená metoda spočívá v syntetickém pohledu na významné osobnosti různých myšlenkových proudů, čímž dotváří kompletní panorama španělského filosofického myšlení.

Do češtiny byla přeložena klíčová díla pouze některých autorů, o nichž se v knize hovoří – v překladu si lze

přečíst především kritické studie historického, filosofického a literárního charakteru.¹ Dosud tak u nás přetrvává povědomí, že španělskou filosofii představují především Miguel de Unamuno (1864–1936) a José Ortega y Gasset (1883–1955). Při čtení Saňova díla si však uvědomíme, že v případě Španělska máme před sebou filosofii úzce provázanou s literaturou, poezií a lidovou slovesností. Jak již naznačil Unamuno v díle *Tragický pocit života v lidech a v národech*, španělská filosofie je rozptýlena především ve španělské literatuře, v lidském konání a ve španělské mystice, nikoliv ve filosofických systémech. Toto téma později rozvinula např. esejistka a filosofka María Zambranová (1904–1991), zákyně Ortegy y Gasset, v díle *Pensamiento y poesía de la vida española* (Myšlení a poezie španělského života, 1939).

Specifickým rysem španělského myšlení je konkrétnost a blízkost realitě. Někteří kritici (např. N. McInnes) v této souvislosti uvádějí, že nepřítomnost soustavně rozvíjené filosofie lze přičítat španělskému národnímu naturelu, který odmítá intenzivní filosofování. Saña pak reflektuje epigonální charakter španělského filosofického

myšlení v některých jeho vývojových etapách či u některých myslitelů, ale zároveň vyzdvihuje plodnost v oblasti tvorby španělských mystiků, která je v porovnání s ostatními zeměmi naprosto nebývalá. Upozorňuje na paradoxní skutečnost, že ve Španělsku se vždy obecně přejímalo nešpanělské filosofické myšlení, zejména velké systémy německé, francouzské či angloamerické filosofie (např. Leibniz, Herder, Kant, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Hume, Spencer), zatímco na výrazné stopy, jež zanechal ve španělském myšlení mysticismus a osobitý španělský způsob vidění světa, nebylo nikdy soustavně poukazováno.

Za prvního zástupce španělských myslitelů světového jména považuje Saña především Senecu. Jako „prvního filosofa hispánsko-římského původu“ jej zařazuje do moralistní linie filosofické tvorby, jež je ve španělské filosofii výrazně přítomna (dle Á. Ganiveta je v duši národa přímo zakořeněna).² Vzhledem k tomu, že španělské filosofické myšlení je úzce spjato s křesťanstvím a teocentrismem, je další výraznou osobností podle H. Sañi biskup Isidor Sevilský, jehož životní pout se pojí s počátkem 5. století, s érou vizigótského Španělska. Isidora

¹ J. Ortega y Gasset, *Vzpouřa davů*, přel. V. Černý, Praha 1933, 1993²; *Smrt a zmrtyvýchvstání. Essaye*, přel. Z. Šmíd, Brno 1938; *Úkol naší doby*, přel. J. Forbelský, Praha 1993; *Evropa a idea Národa*, přel. J. Forbelský, Praha 1993; *Meditace o Quijotovi*, přel. M. Mašínová, Brno 2007; *Úvaha o technice a jiné eseje o vědě a filosofii*, přel. M. Špina, Praha 2011. M. de Unamuno, *Tragický pocit života v lidech a v národech*, přel. J. Zaořálek, Praha 1927; *Mír ve válce*, přel. K. Eger, Praha 1932; *Abel Sánchez*, přel. V. Jiřina, Praha 1928, 1988; *Španělské essey*, přel. Z. Šmíd, Brno 1937; *Mlha*, přel. A. Ondrušková, Praha 1971; *Svatý Manuel Dobrotivý, mučedník*, přel. M. Slavinská, Brno 1999. Á. Ganivet, *Španělské idearium*, přel. A. Tkáčová, Chomutov 2007.

² Viz Á. Ganivet, *Španělské idearium*.

Sevillského autor označuje za druhou nejvýznamnější osobnost světového humanismu. Byl nejčtenějším latinským autorem středověku a jeho *Sententiae* předjímalý proslulé dílo *Summa theologiae*.

Středověké Španělsko představuje propojení islámských, židovských a křesťanských tradic západního světa. Tento živoucí kadlub se stal pro řadu autorů inspirací jejich tvorby. H. Saña uvádí např. židovského filosofa a básníka Avicibróna, židovského filosofa a lékaře Maimónida a arabského učenice Averroese. Za příklady „zralosti a plnosti“ španělského myšlení pak označuje dílo tří Španělů, žijících převážně v zahraničí. Jedná se o mallorského filosofa a mystika Ramóna Llulla; filosofa, pedagoga a humanistu Juana Luise Vivese a myslitele, teologa a lékaře Miguela Serveta. Ti jsou označováni za předchůdce moderního myšlení (Vives např. antipodal kategorii úzkosti, která se stala ústředním tematickým jádrem existenciální filosofie).³

Saña neopomíjí ve svém výčtu také theology, např. dominikána B. de las Casase či F. De Vitoriu, jezuitu J. de Marianu či F. Suáreze. Ze Saňova seznamu jmen lze s ohledem na české prostředí připomenout skutečnost, že jedním ze žáků F. Suáreze, posledního velkého představitele scholastické filosofie, byl Rodrigo de Arriaga, významná osobnost filosofické barokní tradice, který působil jako profesor na Karlo-Ferdinandově universitě v Praze. Dále se autor v perspektivě španělského mysticismu jako fenoménu

světového významu věnuje vedle nejznámějších španělských mystiků (sv. Terezii Ježíšově či sv. Janu od Kříže) též Juanovi de Avila (zvanému Apoštol Andalusie), Luisi de León a Miguelu de Molinovi.

Do filosofického myšlení Zlatého věku jsou pak začleněni barokní autoři, kteří vyjadřují pocity rozčarování, desiluze a skepticismu, např. satirik Francisco de Quevedo a skeptik Baltasar Gracián. Vedle odkazu na monumentální Cervantesovo dílo – ostatně donkichotismu se autor detailně věnuje v samostatné kapitole – pak není opomenut ani filosofický odkaz dalších literárních děl, zejména pak ryzího pikareskního románu. Jeho syžet spolu se širokým záběrem společenským a zejména pak fundamentálním filosofickým kontextem je příznačný pro španělskou literaturu a svými kořeny sahá až do období řeckofimského stoicismu.

Ze španělského filosofického odkazu osvícenství 18. století věnuje autor větší pozornost zejména dvěma představitelům: benediktinskému mnichovi Benitu Jerónimu Feijóovi (zvanému „španělský Voltaire“), jež inspiroval J. L. Vives, a José Cadalsovi, obdivovateli F. de Quevedo a předchůdci tzv. regeneracionalismu a Generace 98. Myšlenkovému odkazu 19. století jsou pak věnovány celkem tři kapitoly. Největší pozornost soustředil autor na postavu Juliána Sanz del Río, jež byl propagátorem významného intelektuálního proudu německé provenience, tzv. krausismu (K. Ch. F. Krause byl žák Schellingův a Hegelův). Sanz del

Río sice nevytvořil původní filosofické dílo, avšak jeho význam spočívá právě v popularizaci této filosofie. Krausismus se stal pro španělské intelektuály určujícím filosofickým směrem na konci 19. a počátku 20. století, jeho vliv zasáhl zejména oblast umění, literatury a literární kritiky.

Konec 19. století pak ve Španělsku znamená návrat k původnosti v podobě již zmiňovaného regeneracionalismu (sem patří např. Joaquín de Costa) a v tvorbě autorů tzv. Generace 98. Předchůdcem této literární skupiny je granadský rodák Ángel Ganivet, který prosazoval španělské moderní myšlení a svým dílem *Idearium español* postuloval aktuální cíl pro 20. století, tzv. restauraci španělského národního ducha. Klíčovým představitelem Generace 98 je ovšem Miguel de Unamuno, jež svým filosoficko-náboženským a literárním odkazem, utvářeným v dynamice vývojových etap, výrazným způsobem ovlivnil celkový intelektuální život Španělska. Španělská filosofie přelomu století pak byla silně ovlivněna také myšlenkami F. Nietzscheho. Jeho tvorba se začala v překladech objevovat na Pyrenejském poloostrově kolem roku 1900.⁴

Za nejvlivnějšího španělského intelektuála období do španělské občanské války je považován José Ortega y Gasset, zakladatel měsíčníku *Revista de Occidente*. Ortega y Gasset byl

bezpochyby nejvýraznější osobností, která svými vizionářskými představami ovlivnila nejen myšlenkový svět Španělska první poloviny 20. století, ale i Evropy a Latinské Ameriky. Většina jeho článků a esejů spadá do oblasti filosofie (raciovitalismus), ale jeho texty se dotýkají také dalších vědních oborů, např. sociologie, historiografie či psychologie. Na myšlenkový odkaz Ortegy y Gassetta navazovali zejména od třicátých let 20. století představitelé tzv. Madridské školy, kteří se prostřednictvím jeho filosofického myšlení inspirovali i dílem I. Kanta, G. W. Leibnize a zmiňovaného F. Nietzscheho.

H. Saña ve své systematické studii neopomíjí ani dobu Frankovy diktatury, zmiňuje řadu filosofů bez ohledu na jejich politickou inklinaci a angažovanost v období frankismu (např. Manuel García Morente a Xavier Zubiri). Významnější pozornost je však v jeho studii věnována myslitelům exilovým, těm, kteří v evropském či latinskoamerickém prostředí výraznější měrou přispěli k rozvoji hispánské filosofie. Autor uvádí např. José Gaose, který v mexickém exilu šířil myšlenky Ortegy y Gassetta, ale který se zabýval také vybranými filosofickými otázkami E. Husserla a M. Heideggera. Dále zmiňuje např. Marii Zambranovou, filosofku původem z Andalusie, která působila na Kubě

⁴ Za jeden z prvních překladů Nietzscheho tvorby do španělštiny je považováno dílo *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti* (Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro, 1886). Jedná se o překlad z francouzského originálu Pedra González Blanco, který ve Valencii vydal do r. 1900 F. Sempere v malém nákladu 40 výtisků. Následuje překlad *Tak pravil Zarathustra* (Así habló Zarathustra) z německého originálu, který vydalo v roce 1900 madridské nakladatelství España Moderna. Pro zajímavost – český překlad díla je datován rokem 1896.

³ Zmíněná kategorie se vyskytuje ve Vivesově díle *Tratado del Alma* (Traktát o duši, 1538).

a v Mexiku a která rozvinula filosofickou metodu „básnického rozumu“.

Za pozornost stojí doslov práce, v němž autor shrnuje východiska současné španělské filosofie a předkládá možné filosofické vize budoucnosti. Dospívá k závěru, že dnešnímu Španělsku se vlastně filosofie nedostává, ta zůstává pouze předmětem disputací na akademické půdě. V tomto smyslu autor konstatuje, že v případě filosofie jde vždy o výtvar človeka a problém jeho lidské a duchovní identity, jež vychází z kořenů a tradic duše národní. Filosofie sice přichází do styku s importovanými myšlenkovými systémy, ty však nutně nemusejí přinášet jen kladné hodnoty. Podle H. Sañi je třeba dbát na výjimečný a osobitý charakter každého národa a jeho kultury a přistupovat k importovaným idejím s obezřetností a s ohledem na zachování bytostné národnosti jedinečnosti. Saña je velkým patriotem, přičemž lpí na návratu k základním hodnotám humanismu. Toto poselství se prolíná celým jeho dílem.

Vposledku poznamenejme, že autor nezapře hlubokou odbornou erudovanost a vzhledem k celé řadě pozoruhodných postřehů, odhalovaných v procesu hledání nových souvislostí, může kniha oslovit jak odborníka, tak laického čtenáře. Jediné, co lze práci vytknout, je omezený počet citátů: prostřednictvím „živého slova“ by se filosoficko-estetický prožitek z četby odborného textu ještě umocnil. Čtenáři by bohatší rejstřík citací zároveň usnadnil orientaci v konkrétní problematice a poskytl mu další systematické srovnávací hledisko. S přihlédnutím k nelehkému úkolu, který si H. Saña vytýčil, jde jistě jen o výtku

nepodstatného technického významu a nesporně ji vyváží bohatá obsahová složka díla, mapující složitý proces utváření španělského filosofického myšlení a definující jeho specifika a význam. Autorovy cenné osobní postřehy mohou čtenáře dále inspirovat k zájmu o díla španělských myslitelů a filosofů a k jejich četbě v českých překladech i v originále.

Zrcadlem španělského filosofického myšlení a klíčem k poznání světa (kosmu) španělského národa se od počátku 20. století stává zejména literární postava Dona Quijota a románový styl jejího autora M. de Cervantese Saavedry. H. Saña se fenoménu donkichotismu věnuje detailněji v 6. kapitole své práce a právě na tuto kapitolu se chceme zaměřit podrobněji. S ohledem na přelomový charakter tohoto tématu v rámci španělské filosofie budeme Saňovy úvahy konfrontovat se závěry publikovanými v nejnovější studii *Tři pohledy na Quijota: Unamuno-Ortega-Zambranová*. Jejím autorem je córdobský rodák Fernando Pérez-Borbujó (1969), filosof přednášející v současnosti na Universitat Pompeu Fabra v Barceloně. Mezi jeho nejvýznamnější publikace patří *El sistema de libertad* (Systém svobody, 2004), *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de E. Trias y Schelling* (Druhý břeh krásy. Ohledně myšlení E. Triase a Schellinga, 2005) a *Vere-das del espíritu. De Hume a Freud* (Stezky duše. Od Huma k Freudovi, 2007).

Studie *Tři pohledy na Quijota* obsahuje vedle úvodu do Cervantesova románu *Důmyslný rytíř Don Quijote de la Mancha* tři kapitoly

o jednotlivých interpretech Cervantesova díla a dvě přílohy pod názvem „Quijote a postmodernita“ a „Španělská filosofie a dějiny metafyziky“. Všichni tři španělští filosofové 20. století, uvedení v názvu textu, studovali v Německu i na dalších universitách ve střední Evropě a byli ovlivněni zejména německou filosofií. Postava Dona Quijota se jim stala inspirací při zkoumání toho, jak je propojen svět myšlení a života, rozumu a citu, filosofie a poezie.

Z pohledu Péreze-Borbujó je román o Quijotovi protikladem nihilistické koncepce postmodernismu, ačkoli v hravé kompozici a stylu, kdy je předkládána série zklamaných syžetových očekávání a mnohostranná perspektiva, je jeho předchůdcem. Podle Péreze-Borbujó Cervantes nabízí alternativní filosofii života a reflexi donkichotismu se španělská filosofie stává průkopnickou (zejména v důrazu na svobodu myšlení a na teorii vášní). Samotný román pak má představovat obdobu Kantovy *Kritiky čistého rozumu*, tentokrát na španělské půdě. Ve Španělsku se díky tomuto dílu rodí zvláštní podoba tzv. realismu-idealismu, vycházející z konkrétního prožívání, na rozdíl od idealismu-realismu německého, čerpajícího zejména ze sféry abstraktního uvažování. Cervantesovy postavy Don Quijote a Sancho Panza vytvářejí jedinou pravou skutečnost. Podle Péreze-Borbujó pod vlivem Cervantesova díla španělští filosofové přeformulovali racionalistický přístup a oporu našli v reálnější a vitálnější pozici, jež je schopna vlastní sebereflexe.

I když Saňova kapitola o donkichotismu čítá pouhých pět stran, přesto se

nabízí zajímavé srovnání obou knih. Zaměříme-li se na tři hlavní postavy, o nichž pojednává Pérez-Borbujóva monografie, nalezneme podobnou akcentaci jejich významu v kontextu donkichotovských interpretací i u H. Sañi. Unamuno pro oba autory představuje symbolické a mytické pojetí Quijota jako národního světce a symbolu lidského ideálu s důrazem na jeho boj za spravedlnost, pravdu a lásku. H. Saña uvádí Unamunovu myšlenku, že donkichotismus je jediná filosofie, jíž je Španělsko hodno, a sám konstatuje, že bez jejího pochopení nelze porozumět duši španělského národa a jeho identitě. V návaznosti na Unamunova tvrzení definuje donkichotismus jako nejčistší esenci španělského humanismu. Don Quijote je pro něho stejně jako pro Unamuna ztělesněním nadosobního mravního zákona a Desatera, a zosobněním těch hodnot, na nichž stavěli svůj myšlenkový svět nejlepší španělští filosofové, mystici a spisovatelé. Pérez-Borbujóva interpretace Unamunova pojetí vyjevuje vedle symbolicko-filosofického přístupu iracionalisty, zastávce tzv. agónického rozumu, také jeho pre-existencialistické stanovisko. Unamuno se *de facto* zabýval základními tématy existencialismu: úzkostí, samotou a smrtí. Unamunův tragický pocit života, blízký pojetí S. Kierkegaard a M. Heideggera, spolu s panenteistickými myšlenkami tvoří základní východiska jeho pojetí tzv. osobní nesmrtnosti. Víra v osobní nesmrtnost je podle něho vlastní španělské duši a jejím symbolem se stává právě Don Quijote. Vypjatý individualismus vede Quijota k bláznovství a činí z něj

postavu bez tradice a dědictví předků, postavu moderní doby. Pérez-Borbujo dochází k závěru, že Unamunova filosofie, založená na dominanci pocitu nad myšlenkou (pojmem), dynamizuje pocit jako katalyzátor změn a touhu po lásce usouvztažňuje s touhou po nesmrtelnosti. Jádrem Unamunovy metafyziky je tvrzení, že „být není víc než chtít být“, rozhodující je vůle. V tomto smyslu postrádají obě práce další možný interpretační rozměr. Podle Unamuna je člověku potřeba žít v donkichotovském duchu životem „heroického zoufalce“, v neklidu a touze a navzdory rozumu vyhlašovat nesmrtelnost duše a spasit sebe i svět duchem „božského blázna“.

Další podrobnější analýza je věnována stanovisku Ortegy y Gassetta, který se ve svém klíčovém filosofickém díle *Meditace o Quijotovi* v duchu perspektivistické filosofie odvrací od hlavní postavy ke stylu románu a k zvláštnímu způsobu Cervantesova vidění světa. V románu odhaluje mnohočetnost perspektiv nazírání, jejichž přirozená koexistence je tak příznačná pro španělské vnímání skutečnosti, kdy duch autenticity není pluralitou hledisek nikterak narušován. Román je podle Ortegy jedinečnou syntézou povrchu (vidění) a hloubky (myšlení) a přesahuje dualitu všedního života a ideálního světa, komičnosti a heroismu. V tomto smyslu se stává dílem paradigmatickým, stává se předchůdcem moderního evropského románu.

Podle Peréze-Borbuja je Ortegovým filosofickým východiskem tzv. vitální rozum, neoddělitelný od

existence. Inspiračním zdrojem jeho raciovitalismu je filosofie I. Kanta, F. Nietzscheho, E. Husserla a M. Heideggera. Pomocí raciovitalismu lze podle něho překlenout rozpor mezi realismem a idealismem. Na rozdíl od Unamuna, který se soustřeďoval ve svých úvahách zejména na problematiku 19. století, Ortega zaměřoval svůj zájem na 20. století. Odlišovali se i v otázce poevropštění Španělska, které Unamuno zásadně odmítal.

H. Saña pak kritizuje změnu úhlu pohledu, na jehož základě Ortega odvrhl stávající pojetí donkichotismu, zaměřené na odkaz postavy Dona Quijota. Ve své studii označuje jeho závěry za „nešťastné, zmatené a povrchní teze“.⁵ Dokonce jej obviňuje z toho, že o Donu Quijotovi není schopen říci více, než „že se jedná o blázna“. Pérez-Borbujo dává ve své práci naopak prostor i Ortegovým úvahám o hlavních postavách. Ortega vychází z kontrastu mezi idealismem Dona Quijota a pragmatismem Sancho Panzy a zamýšlí se nad následným propojením rolí, jež nakonec vyúsťuje v jejich vzájemnou výměnu. Samotný Quijote podle něho představuje průsečík dvou světů a „dva světy se v něm prolínají tvořice zkosenou hranu“. Na pozadí Saňovy kritiky lze vytušit obrysy nacionálně-filosofického interpretačního kódu, žárlivě střežícího bytostně národní na úkor obecně universálního.

Specifickou oblastí úvah pro třetí stěžejní osobnost španělské filosofie 20. století, filosofku M. Zambranovou, se stává analýza světa ženských

postav v Cervantesově románu. Ve svých rozborech navazuje na Unamuna i Ortegu. Jejím filosofickým východiskem se stal Ortégův raciovitalismus, přičemž v duchu básnického rozumu vychází ve své interpretaci také z teorie snu. Cervantesův román pojímá jako příběh o iluzi a touze po svobodě, jako obraz metafyziky života. Básnickým rozumem lze podle ní intuitivně proniknout k podstatě a postihnout to „božské“.

H. Saña M. Zambranovou do svých analýz v krátké kapitole věnované donkichotismu vůbec nezahrnuje. Podle Péreze-Borbuja vnímá Zambranová realitu Španělska jako sen, v němž „to španělské žije“.⁶ Život je sen, a proto se člověk musí probudit, aby si všiml, že jeho život byl klamem a že byl jen otrokem. Zambranová interpretuje Dona Quijota jako

postavu probuzenou ze svého snu, která přitom dosahuje svobody. Tato svoboda spočívá v reflexi dvoupólovosti božského a lidského v člověku. Cervantesův román je tak pro ni zejména příběhem o osvícení probuzeného vědomí. Pérez-Borbujo se vposledku zaměřuje na interpretační pojetí Zambranové v otázce bláznovství hlavní postavy. Don Quijote, který se snaží přibližovat věčnému a universálnímu, podle Zambranové zůstává v souřadnicích lidské společnosti bláznem. Přitom vyvstává otázka, kterou svým výrokiem otištěným v předmluvě k českému vydání Cervantesova románu, inicioval již literární kritik Václav Černý:⁷ Proč jako blázen je Quijote čtenářům drahý a jako mystik směšný?

Helena Zbudilová

⁵ H. Saña, *Historia de la filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*, str. 172.

⁶ F. Pérez-Borbujo: *Tres miradas sobre el Quijote. Unamuno – Ortega – Zambrano*, str. 159.

⁷ V. Černý: *Důmyslný rytíř don Quijote de la Mancha*, Praha 2005, str. 7–23.