UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

filosofická fakulta – katedra filosofie

Diplomová práce

Perspektiva, život, masa, hloubka
k filosofii José Ortegy y Gasseta

The perspective, life, mass, depth
towards the philosophy of José Ortega y Gasset

Vedoucí diplomové práce prof. Ivan Blecha.
Vypracoval Marek Kvapil.
2009

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem svou diplomovou práci vypracoval samostatně a uvedl všechny zdroje, z nichž jsem čerpal.

V Olomouci dne 1. prosince 2009

……..

podpis

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji své ženě za trpělivost a vytvoření podmínek pro napsání této práce. Děkuji též profesorovi Ivanu Blechovi za cenné rady, rozhovory a připomínky.

ANOTACE

Práce se zabývá čtyřmi základními pojmy Ortegovy filosofie. Jejím cílem je ukázat, že porozumění dílčím spisům tohoto myslitele předpokládá porozumění pojmům perspektiva, život, masa a hloubka v jejich vzájemné provázanosti.

The work deals with four basic terms of the philosophy of José Ortega y Gasset. Its aim is to show that understanding of concrete writings of the thinker requires understanding of the terms perspective, life, mass and depth in their mutual connection.

OBSAH

ÚVODEM ……..... str. 7

PERSPEKTIVA …… str. 8

Obecně-konkrétní a dílčí vymezení pojmu perspektiva …..... str. 8

ŽIVOT ……..... str. 12

Poznámka k metodě …… str. 12

Já a okolnost ……..... str. 14

Život jako radikální realita …….. str. 16

MASA ……... str. 23

Poznámka k Ortegově Vzpouře mas …… str. 23

Melancholie zvyků: Nástin Ortegovy sociologie ……..... str. 34

HLOUBKA ……... str. 51

Ortegovo pojetí hloubky …….. str. 51

Descartovské pojetí hloubky u Ortegy ……. str. 57

Přesahování horizontů ……..... str. 59

Možnosti hmatu: Podtlak a přetlak ……... str. 64

Hlubina krajiny a hlubina nebes: Noření zraku do temnoty smyslů … str. 65

ZÁVĚR …….. str. 70

Bibliografie ……. str. 72

"Jsem Španěl, jenž miluje věci v jejich přirozené čistotě, jenž je rád přijímá tak, jak jsou, jasně, ozářené poledním sluncem, aniž by splývaly jedny s druhými, aniž bych k nim já cokoli přidával: jsem člověk, který chce věci především vidět a dotýkat se jich, jehož netěší si je představovat: jsem člověk bez fantazie."[1]

--- José Ortega y Gasset

[1] Arte de este mundo y del otro - In: José Ortega y Gasset – Obras completas, Tomo I, Madrid 2004 – str. 434

ÚVODEM

Španělský filosof José Ortega y Gasset je v našich středoevropských končinách vcelku dobře znám. Jeho nejproslulejší kniha *Vzpoura mas* byla přeložena do češtiny Václavem Černým již za první republiky a mezi filosofy, sociology, politology a hispanisty o jejím autorovi existuje jakési povědomí. Přesto se mi zdá, že hlubší vhled do autorova myšlení u nás chybí. Jedním z motivů, které mě vedly k sepsání této práce, je právě absence porozumění širším souvislostem Ortegova díla. Jeho knihy jsou často čteny jako samostatné texty, aniž by byly začleněny do kontextu filosofického podhoubí, z něhož vyrostly. Tím dochází k jejich desinterpretaci a nepochopení.

Druhým a starším motivem, jenž stojí v pozadí této práce, byl můj dvousemestrální studijní pobyt na baskické univerzitě ve španělském městečku San Sebastián. Když jsem v tamní knihovně narazil na sebrané spisy José Ortegy y Gasseta, uchvátila mě nejen jasnost a srozumitelnost, typická pro mnohé románské myslitele, s níž tento filosof splétá předivo svých myšlenek, ale též šíře záběru rozličných témat, jimž se věnuje. (Dnes se mi ovšem zdá, že tato šíře je někdy na úkor pečlivějšímu promyšlení a rozpracování daných témat.)

V této práci pochopitelně nechci ani nemohu postihnout Ortegovu filosofii v její celistvosti a rozmanitosti. Můj cíl je skromnější. Pokouším se o popis a objasnění několika pojmů, které hrají v Ortegově filosofii klíčovou roli. Na prvním místě je to pojem perspektiva; dále pojmy, které jsou v tomto pojmu spolu-obsaženy: život, masa a hloubka. Tato čtyři slova vymezují rámec práce, kterou zde předkládám.

PERSPEKTIVA

Obecně-konkrétní a dílčí vymezení pojmu perspektiva

V obecně-konkrétním smyslu užívá Ortega y Gasset pojem perspektiva vždy tehdy, když chce vyjádřit a popsat stav původní situovanosti člověka v před--teoretických strukturách života, společnosti, času a prostoru, v jejichž rámci se odvíjí základní rozumějící vztah k okolí a ke světu. Perspektiva potom není vlastně ničím jiným než hermeneutickou zakotveností člověka v určité historické epoše, v určité generaci, na určitém konkrétním místě, v určité domovské krajině, ve fyzickém těle, v tradované kultuře, ve společnosti, rodině, okruhu přátel apod. Všechny tyto aspekty, byť se každý z nich vyznačuje jinou mírou obecnosti a konkrétnosti, jsou individuálním východiskem, ale i rámcem, z nichž a v nichž se odvíjí individuální životní projekt. Stručně řečeno, výraz perspektiva - v nejobecnějším i nejkonkrétnějším smyslu zároveň - představuje osobní životní vztah každého jednotlivého člověka ke světu a k okolí.

Což platí i obráceně; svět, jenž se ze sociálního hlediska jeví být čímsi obecným, je na nejpůvodnější úrovni strukturován tak, že způsob jeho jevení je vždy jen částečný, aspektuální, a třebaže má jisté intersubjektivně zakoušené dimenze, nikdy není dán absolutně. Na podporu této teze můžeme uvést Ortegův povzdech z jeho prvotiny *Meditace o Quijotovi*: *„Kdy se konečně přesvědčíme o tom, že definitivní bytí světa nezáleží ani v hmotě, ani v duchu, ani v žádné určité věci, nýbrž v perspektivě.“*[2] V tomto výroku autor předjímá základní motiv většiny svých knih, článků a esejů: To, co dělá svět světem, je zvláštní způsob jeho bytí v perspektivě (či v perspektivách), jenž způsobuje diferenciaci světa a všech věcí v něm obsažených pro každý úběžný bod, z něhož jsou nazírány a prožívány. Či jinak: svět se na nejobecnější rovině vyznačuje tím, že nikdy není pouhým univerzálním objektem; jeho obecnost tkví v tom, že je vždy dán

[2] Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 19.

konkrétně jako určitá perspektiva. Což je paradox, z něhož Ortega činí základní axiom své filosofie.

Nicméně pojem perspektiva se v Ortegově díle objevuje v různých významech a kontextech, je užíván pro pojmenování odlišných skutečností. Proto je třeba zavést rozlišení mezi perspektivou v obecně-konkrétním a dílčím smyslu. Doposud jsme mluvili jen o perspektivě v prvním slova smyslu. V některých spisech se však uvažuje o perspektivě visuální, intelektuální či hodnotící[3], na jiných místech jsou zmínky o perspektivě afektivní, vitální, časové, prostorové, sociální, kulturní apod. Měli bychom tedy vzít na vědomí, že všechny tyto dílčí perspektivy jsou svým způsobem jen částečné, vytržené z kontextu reálných životních souvislostí, a jsou tedy pouhými ireálnými abstrakcemi, které ve skutečnosti neexistují, a pokud existují, tak jen jako produkt naší imaginace a našeho myšlení. Budeme proto rozlišovat mezi perspektivou jako abstrakcí a skutečně existující reálnou perspektivou.[4] Jako synonymum pro reálnou perspektivu budeme užívat výrazu „přirozená“ či již zavedené spojení „obecně-konkrétní“ perspektiva.

Základní rozdíl mezi oběma typy perspektiv spočívá v tom, že obecně-konkrétní perspektiva v sobě kloubí všechny částečné a abstraktní perspektivy do jednoho živého celku. V této práci si kladu za cíl vymezit přirozenou perspektivu z hlediska tří dílčích a jí imanentních perspektiv, které Ortega celý život postupně rozpracovával: perspektivy vitální (život), perspektivy sociální (masa), perspektivy prostorové (hloubka), a prozkoumat jejich vzájemné vztahy a provázanosti ve struktuře přirozené perspektivy.

Rozvržení základních relací mezi nimi lze v hrubých obrysech popsat následovně. Život a masa jsou svým způsobem protikladné reality, které však jako součást přirozené perspektivy patří k sobě. Snoubí se v nich bezprostřední (ve fenomenologickém slova smyslu) a interpretovaná realita. Život a masa

[3] Ortega y Gasset, J. *Confesiones de el espectador*. In *Obras completas Tomo II*. Madrid, 2004, str. 163.
[4] Toto rozlišení viz Huéscar Rodríguez Antonio. *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, str. 105 – 111.

udržují přirozenou perspektivu v napětí tím, že jí udělují protikladný charakter soukromého a sociálního bytí. Jedná se o fenomény, které tvoří jakousi do sebe vnořenou strukturu, kterou bychom mohli označit jako základní osu přirozené perspektivy: Ve své vzájemné souvztažnosti udělují perspektivě její prostorovost, hloubku, která je na nich svým způsobem závislá a jimi podmíněná. Uvidíme, že hloubka, chce-li se vyjevit, nemá dle Ortegy jinou možnost než stát se povrchem[5] (zjevným v primární sféře života). Hloubka je však také strukturou, která není bezprostředně zjevná a týká se vztahů mezi celými věcmi (nikoli jen mezi jejich aspekty zjevnými na povrchu). Proto se může ukázat jen sekundárně jako interpretace, koncept, slovo, tedy jako cosi mentálně uchopeného a sociálně podmíněného: *„Skýtá-li nám imprese hmotu, tělesnost nějaké věci, pojem obsahuje to, čím je věc ve vztahu k ostatním, celý ten skvělý poklad, o nějž se předmět obohacuje, stane-li se součástí nějaké struktury. Obsahem pojmu je to, co je mezi věcmi.“*[6] Mohli bychom dodat, že názory bez pojmů jsou slepé; zasvítá zde kantovský motiv Ortegova myšlení, který zdědil po svém učiteli novokantovci Hermannu Cohenovi a který se projevuje nejsilněji především v první fázi jeho myšlení.

Již nyní předesílám, že na závěr této práce budu s takovým vymezením prostorové perspektivy polemizovat. Budu hájit tezi, že lze prokázat skutečnou existenci hloubky, která se nevyjevuje jen skrze povrch a nemá jen hypotetický charakter interpretované reality, nýbrž která se sama dokáže vyjevit jako svébytný a ničím nezprostředkovaný fenomén, který je až následně konceptualizován. Pokusím se obhájit názor, že hloubka není jen ideou, kterou si přimýšlíme k realitě, jako když sledujeme fotografii či renesanční obraz, že není jen skrytým prostorem, který uchopujeme jako mentální subjekty, ale že je možné hloubku fakticky zakusit, že je možný tělesný prožitek hlubiny, že zkrátka hloubka občas vystupuje ze skrytosti a vyjevuje svou původní povahu.

[5]Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 28: „(…) hloubka je osudově nucena stát se povrchem, chce-li se ukázat.“
[6] Tamtéž, str. 50.

Hloubku si musíme uvědomovat, musíme ji mentálně nějak zakoušet - má-li pro nás vůbec existovat. To by však samo o sobě nebylo dostačující podmínkou pro konstituci hloubky. Vynasnažím se ukázat, že původní prožitek hloubky probíhá na úrovni tělesného vnímání. Bez smyslového těla bychom žili v abstraktivní perspektivě, jejíž hloubka by byla jen virtuální, byla by pouhou iluzí.

ŽIVOT

Poznámka k metodě

Úvodem kratičká, ale nezbytná poznámka k filosofické metodě José Ortegy y Gasseta. Metodologickým východiskem je mu sice husserlovská fenomenologie, kterou však uchopuje a pojímá po svém způsobu, a to tak, že činí zásadní obrat od struktur vědomí ke strukturám života. Vědomí věcí, okolí či krajiny není původním vztahem, jenž se odvíjí mezi tím, co novověká filosofická tradice označuje výrazy subjekt a objekt. Tomuto vztahu předchází koexistence s věcmi, okolím a krajinou, vzájemné soužití, které teprve umožňuje, aby mohlo dojít k vydělení objektu, k jeho uchopení ve vědomí jako intencionální předmětnosti. Zaujetím této pozice má Ortega blízko k Heideggerovi a řadí se k těm myslitelům 20. století, kteří usilovali o překonání subjekt-objektového paradigmatu novověké filosofie.

Východiskem Ortegových úvah o životě, které tvoří nejzákladnější jádro a živnou půdu veškerých jeho dalších filosofických koncepcí, jež se kolem tohoto jádra vrství a nabalují do rozsáhlého metafyzického systému, je tedy metoda fenomenologické redukce. José Ortega y Gasset pilně studoval základní husserlovskou literaturu. Víme například, že četl *Logická zkoumání* a *Ideje I*[7], v nichž si osvojil základy fenomenologické metody. Nicméně, jak jsme již naznačili, Ortegova percepce fenomenologie nebyla nekritická. Transcendentálně-reflexivní postoj, který zaujímá subjekt v epoché, když odhlíží od veškerých předsudečně kladených tezích o existenci světa, které uzavírá do pomyslných závorek, a snaží se přijímat jen to, co se dává, a rovněž jen v mezích, v nichž se to dává, se sice stává nástrojem Ortegovy filosofie, ovšem nově dosaženou oblast, která se v takovém postoji odkrývá, interpretuje Ortega odlišným způsobem než Husserl.

[7] San Martín, J. *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid, 1998, str. 58.

Ortega kriticky poukazuje na to, že transcendentální sféra, která se Husserlovi v reflexi ukazuje vždy jako *„vědomí něčeho“*, má ještě jiný a původnější charakter. Ten se musí vyjevit, pokud se v našem popisu budeme držet výhradně čistých daností. Není totiž přesné tvrdit spolu s Husserlem, že akt vědomí je reálný, zatímco jeho objekt jest pouze intencionální, tedy ireálný. Deskripce, která se striktně drží daného, musí uznat, že například ve fenoménu vnímání nacházíme se stejnou platností já i věc, která tudíž není intencionalitou, idealitou, nýbrž realitou samou. Nemáme žádný důvod k tomu, abychom privilegovali subjekt na úkor věci. Vždyť reflektujeme-li například právě vnímání, pozorujeme já a věc jakožto dva rovnocenné fenomény, což jinými slovy znamená, že neexistuje žádný takový fenomén jako *„vědomí něčeho“*, který by zakládal univerzální strukturu mysli. To, co se v reflexi skutečně dává, je fenomén života, v němž vystupuje já nikoli v nadřazeném postavení vůči věcem, nýbrž jako koexistující s věcmi ve svém okolí. Člověk žijící s věcmi či u věcí a věci existující s člověkem či u něho ve vzájemné bilaterálním vztahu. Vědomí jakožto jednosměrný vztah mezi subjektem a objektem je dle Ortegy dodatečně dosazenou hypotézou.[8]

Jednostranný pojem intencionality, která nachází svůj zdroj v subjektu, je u Ortegy nahrazen neutrálnějšími pojmy koexistence či soužití, které vyjadřují základní situaci, která je společná všem fenoménům vstupujícím do struktur života. Tím, že Ortega přiznává subjektu i objektu zcela rovnoprávné postavení, že je zahrnuje pod souhrnný pojem *život*, si zároveň otevírá cestu k překonání karteziánského idealismu a solipsismu, z něhož se dle jeho názoru Husserl nedokázal vymanit.

[8]Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoría deductiva*. In *Obras Completas Tomo VIII*, Madrid: Alianza Editorial, 1983, str. 274 – 275.

Já a okolnost

V rámci života získávají fenomény, které se objevují v okolí subjektu, absolutní autonomii a nezávislost, neboť nikdy nesplývají s já, nýbrž právě naopak, cítíme je jako cosi cizího, co se nachází vně našeho já (nikoli ovšem vně našeho života), vnímáme je jako něco, co nás stlačuje a utlačuje, co nám odporuje, tedy jako bytí, které je ne-já, které je čímsi opačným našemu já. Tato diference mezi já a ne-já se snad nejzřetelněji a nejnaléhavěji vyjevuje skrze naše hmatové ústrojí, které proto Ortega vyzdvihuje nad ostatní smysly: *„Hmat se odlišuje od ostatních smyslů či jiných forem přítomnosti, neboť se v něm zároveň a neoddělitelně manifestují dvě věci: těleso, jehož se dotýkáme, a naše tělo, jímž se dotýkáme. Je to vztah nikoli mezi vidinou a námi jako v čistém vidění, nýbrž mezi cizím tělesem a naším tělem. Tvrdost je zvláštní způsob přítomnosti, v níž se zároveň vyjevuje cosi odporujícího a naše tělo; například naše ruka, která je pod náporem. V ní pociťujeme současně předmět, který nás tlačí, a stlačený sval. Proto lze říci, že ve hmatu cítíme věci uvnitř nás samých, uvnitř našeho těla, a nikoli tak jako ve vidění a slyšení mimo nás či jako v chuti a čichání, kdy je pociťujeme určitými povrchovými částmi těla – nosní dutinou a patrem.“*[9]

„Vidíme tedy (…), že náš život klade s identickou hodnotou reality tyto póly: někdo, X, Člověk, jenž žije, a svět, okolí či okolnost, v nichž musí, ať chce či ne, žít.“ [10]

V této souvislosti připomeňme Ortegovu proslulou formulaci, kterou si s oblibou bere do úst náš současný prezident Václav Klaus: *„Já jsem já a moje okolnost (circunstancia), když ji nezachráním, nezachráním se ani já.“*[11] Pojem *já,* užitý na začátku citace, je víceméně ekvivalentní s pojmem *život* či *můj život*, zatímco druhé užití výrazu *já* bychom mohli nahradit výrazem *subjekt*. Tak můžeme transformovat celou frázi asi takto: Život jsem já (subjekt) a moje okolnost (objekt), když nezachráním svou okolnost, nezachráním ani sebe.

[9] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 124 – 125.
[10] Tamtéž, str. 108.
[11] Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 20.

Okolnost je tím, co je o-kolo nás, co nás obklopuje a obestírá, co utváří hranici a okraj našeho výhledu do světa, co formuje naše blízké i vzdálené okolí[12]. Okolnost neoddělitelně patří k našemu životu, je jeho horizontem, představuje způsob, jímž se nám vyjevuje svět. Příkladem okolnosti může být krajina, v níž žijeme, rodina, do níž jsme se narodili, společnost, jejíž jsme součástí, historická epocha, významná osobnost naší doby[13] apod. Okolnosti nejsou jen tím, co nás determinuje a omezuje; nabízejí se nám jako vějíř možností, které se pro nás stávají příležitostí, jejichž prostřednictvím můžeme realizovat svůj životní projekt, své poslání, úkol našeho života a naší doby. Proto Ortega zdůrazňuje, že pokud nezachráníme svou okolnost, pokud ji nedokážeme vstřebat tím, že z ní vytěžíme její duchovní obsah, její logos, nezachráníme ani sami sebe: *„I Manzanares má svůj logos: ta nejubožejší z řek, ta tekutá ironie olizující základy našeho hlavního města, i v chudobě svých vod bezpochyby skrývá nějakou tu krůpěj ducha.“*[14] Zachránit zde znamená chopit se aktivně možnosti, která se nabízí v našem okolí, a vědomě ji integrovat jako součást života. Nepohrdat danostmi, mohli bychom říci.

„Říci ‚žijeme‘ je totéž jako říci ‚vybíráme z určitých možností řešení kolem sebe‘. Tomuto ‚kolem sebe‘ se říkává ‚okolnosti‘. Každý život znamená být v ‚okolnostech‘ čili ve světě. To je původní smysl pojmu svět. Svět je repertoár našich životních možností. Není tudíž něčím cizím, našemu životu vnějším, nýbrž jeho pravým obvodem. Představuje to, čím můžeme být, tedy naši životní potencialitu. Má-li se však tato potencialita stát aktualitou, musí se stát tělem. Jinak řečeno, jsme jen pramalou částí toho, čím bychom mohli být. Proto se nám svět zdá tak ohromný a my v něm tak nepatrní. Svět neboli náš možný život je vždy víc než náš osud či skutečný život.“[15]

[12] Španělský výraz „circunstancia“ lze překládat po vzoru Václava Černého jako „okolnost“ či výrazem, k němuž se kloní Josef Forbelský „okolí“.
[13] V Meditacích o Quijotovi Ortega na str. 21 píše, že „Pío Baroja a Azorín jsou dvě z našich okolností“.
[14] Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 20.
[15] Ortega y Gasset, J. *Vzpoura davů*. První vydání. Praha: Naše Vojsko, 1993, str. 52.

Vidíme tedy, že vztah mezi subjektem a okolnostmi je vzájemný a oboustranný: okolnost se sama nabízí, svébytně utváří strukturu života a doléhá na osobnost člověka, jenž zároveň disponuje možností chopit se své okolnosti a vstřebat ji jako integrální součást svého životního příběhu.

Život jako radikální realita

Vraťme se však k fenoménu života, jak se nám nabízí v reflexi. Život, jak mu rozumí Ortega, je třeba chápat nikoli výlučně jako abstraktní pojem, nýbrž jako pulsující život každého zvlášť, jako můj osobní život, který žiji já sám ve své samotě. Bude-li tedy Ortega hovořit o životě, nikdy tím nebude mínit život někoho druhého ani život výhradně jakožto obecnou kategorii, ale vždy život v první osobě, život, který prožívá každý z nás. To ostatně vyplývá z metody fenomenologické redukce, která se striktně drží jen toho, co se dává v názoru.

Život je tedy konkrétní kategorií, jíž v metafyzickém systému Ortegova perspektivismu přísluší nejpůvodnější postavení, neboť tvoří primární vrstvu skutečnosti, radikální realitu, v níž se zakládají a z níž se vynořují všechny ostatní reality. Výrazem *„radikální“* se nenaznačuje, že život by byl nejvyšší, nejvznešenější či nejúctyhodnější realitou, ale jen to, že je kořenem všech ostatních realit, které se, ať už by byly jakékoli povahy (třeba i božské), mají-li se pro nás stát reálně existujícími, musejí objevit ve sféře našeho života. Ortega poukazuje na to, že i Bůh, chce-li se člověku ukázat jakožto Bůh a ohlásit mu svou existenci, nemá jinou možnost než se přizpůsobit, „polidštit“, vstoupit do této oblasti života a v ní se zjevit. Proto se ukazuje Mojžíšovi v hořícím keři, proto se prochází po Edenu za denního vánku a proto také vyhání bičem směnárníky z chrámu. *„Žádné poznání něčeho není dostatečné, to jest dostatečně hluboké a radikální, pokud nezačíná zkoumáním a precizováním*

místa a způsobu, jímž se ono něco objevuje, ukazuje, pučí a tryská, tedy krátce - existuje uvnitř okruhu, jímž je náš život.“[16]

Nicméně ne všechny typy realit vykazují tuto radikalitu vitální perspektivy. Rozdíl mezi primární realitou života a realitou sekundární či odvozenou lze ukázat na příkladě dvou odlišných zjevů bolesti. Když mě bolí hlava, je pro mě přítomný tento fenomén v naprosté evidenci jakožto skutečný prožitek bolesti. Cítím a prožívám reálnou bolest a jedná se tudíž o radikální realitu. Naproti tomu cizí bolest není radikální realitou, nýbrž realitou odvozenou a problematickou, neboť přede mnou vyvstává jen v náznaku, když vidím sténající zmučenou tvář, z jejíhož výrazu si dovozuji, že můj bližní prožívá bolest. Ale absolutní jistotu nemám; vždy je zde možná pochybnost, že daný člověk přede mnou bolest pouze předstírá a že mu ve skutečnosti nic není. Což ovšem v případě mého vlastního prožitku bolesti možné není. Život nemůže sám sebe klamat; předstírám-li sám před sebou bolest, jsem si vědom toho, že ji jen předstírám a že tato bolest není autentická.[17]

Na způsobu danosti druhého vůbec si lze všimnout, že bezprostředně a evidentně, s veškerou radikalitou, je nám z něj dáno pouze jeho tělo. To se pohybuje, manipuluje věcmi, očividně se nějak chová a je pozoruhodné, že v tom *„vidíme cosi bytostně neviditelného, cosi, co je čistá intimita.“*[18] *„Je-li tělo signálem nějaké intimity, která v něm přebývá uložena a uvězněna, jest to proto, že tělo je maso, a tato funkce spočívající v signalizaci intimity se nazývá ‚výraz‘.“*[19]

Tato niterná intimita, tento vnitřek druhého nám nikdy není přítomný a beze zbytku zjevný, nýbrž vždy jen zpřítomněný. Podrobněji vyložíme koncept zpřítomnění v pasáži věnované prostorové perspektivě.

[16] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 101.
[17] Tamtéž, str. 100.
[18] Tamtéž, str. 138.
[19] Tamtéž, str. 138.

Oproti mé vlastní intimitě, která je mi v reflexi dána s patřičnou evidencí a zřejmostí a která je tedy součástí mého života, což jí dodává charakter imanence, vykazuje danost intimity jiného života vzhledem k mému životu charakter transcendence, tedy něčeho, co se nachází v mém životě, aniž by se v něm skutečně nacházelo. Přítomnost této transcendence v mém životě již není realitou v radikálním a primárním smyslu, nýbrž čímsi odvozeným a předpokládaným, sekundární realitou, jejíž přítomnost je uzamčená v latenci.[20]

To, co je z druhého přítomné v mém životě, je pouze zpráva či signál, že za hrází jeho těla tepe jiný lidský život podobný tomu mému, že kdesi uvnitř mé radikální reality se nachází jiná realita, jejíž předpokládané a pravděpodobné bytí je sice z hlediska evidence problematické a vzbuzuje otázky, nicméně to nic neubírá na skutečnosti, že je realitou, byť ne již radikální a prvotní, ale sekundární povahy. Ortega tak dovozuje, že existuje určitá hierarchie realit primárního, sekundárního a dalších řádů, přičemž umístění na této škále není nikterak závislé na obsahu daných realit, nýbrž týká se výhradně jejich schopnosti „*být realitou*“, být pro nás reálné.[21]

Naproti tomu, jak jsme již naznačili, základním rysem primární reality je apodiktická evidence založená na bezprostřední danosti každého radikálního fenoménu. Jedině přímé a ničím nezprostředkované ohlášení fenoménu ve struktuře života z něj činí složku utvářející primární vrstvu bytí, na níž se nabalují veškeré další vrstvy. Život jakožto radikální realita je polem, v jehož středu se pohybuje naše já, které svým horizontem, svým okolím, vymezuje šíři prostoru tohoto pole. Na tuto půdu vstupují a zase z ní odcházejí nesčetné fenomény, které následně klasifikujeme jako věci, organismy, minerály či lidi. Každá skutečnost, má-li pro nás existovat, musí se nejprve objevit jako součást onoho napínavého dění, jímž je život. Budeme-li tedy chtít poznat nějaký fenomén skutečně do hloubky až k jeho nejzazšímu ontologickému původu,

[20] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 141.
[21] Tamtéž, str. 142.

budeme muset nejprve objasnit a vystopovat, jakým způsobem vstupuje do sféry života, případně jaký je jeho vztah ke strukturám vitální perspektivy.

Veškeré vědecké výklady světa jsou z tohoto hlediska až sekundární a odvozené, vztahují se k realitám druhotného řádu, které jsou teoreticky konstruovány na základě vitálních fenoménů primárního řádu. Vědecká teorie předpokládá právě půdu života, na níž se nejprve musí vyjevit každý předmět, který chce věda teoreticky vykládat. To, čím pro nás věci původně a prvotně jsou ještě před tím, než je podrobí metodologické analýze a klasifikaci exaktní věda, je reprezentováno právě radikální realitou života. Výpovědi, které věda následně o věcech činí, byť by byly sebeexaktnější a sebevíc pravděpodobné či přesvědčivé, budou vždy odvozeny z této spodní živorodé vrstvy. Tu ovšem věda nezkoumá; její výklady netematizují primární realitu, a jsou tudíž vzhledem k ní druhotné a odvozené.[22]

Abychom uvedli příklad, Země není původně tím, co nám o ní vypráví fyzika či astronomie, nýbrž tím, co mě pevně podpírá a nese – na rozdíl od moře, do něhož se nořím a propadám. Země je také tím, co mě vzdaluje a odděluje od milované osoby, co způsobuje, že některé věci jsou v mé blízkosti a jiné jsou vzdálené. Tyto atributy a mnohé další podobné představují autentickou realitu Země v takové podobě, v níž se původně vyjevuje a vstupuje do radikálního okruhu zvaného život.[23]

Tím, co má podstatný vliv na strukturu života, je skutečnost, že jsme tělesné bytosti, že žijeme pohrouženi do svých tělesných schránek. Naše tělesnost nás předurčuje k tomu, že jsme prostorové bytosti, že jsme tedy vždy upnuti k určitému konkrétnímu místu a zároveň odděleni ode všech ostatních míst, která jsou nám pro tu chvíli zapovězena. Tělesnost nám zkrátka neumožňuje být všudypřítomnými; naopak nás přibíjí nevyhnutelně vždy k jednomu místu. Zbytek světa se nachází rozprostřen na jiných místech, než se nacházíme my, a

[22] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 109.
[23] Tamtéž, str. 109.

proto můžeme ostatní věci vidět, slyšet či se jich dotýkat vždy jen z pozice, kterou právě zaujímáme. Této pozici říkáme „zde“ (aquí).[24]

Z toho vyplývá, že sice mohu měnit svou pozici, ale ať už bude jakákoli, bude to vždy mé „zde“. Povaha života je taková, že já a mé „zde“ jsme od sebe neoddělitelní. A je-li mé bytí vždy bytím zde na tomto místě, vztahuji-li se ke světu a k věcem, které obsahuje, vždy ze svého tělesného „zde“, stává se tento svět vlastně perspektivou: veškeré věci v něm jsou vzhledem ke mně nahoře či dole, vlevo či vpravo, blízko či daleko.[25]

Vidíme, že absolutní vydělení bezprostředního života z kontextu ostatních dílčích perspektiv v rámci přirozené perspektivy je značně obtížné, ba téměř nemožné, neboť vitální perspektiva tíhne k tomu, že splývá vjedno s perspektivou prostorovou a tím i s perspektivou sociální, která skrze jazyk – jak uvidíme dále - poskytuje různé koncepty prostoru. Je tomu tak ze dvou důvodů.

Zaprvé, a to už se opakujeme, vitální perspektiva tím, že je radikální realitou, utváří primární půdu, na níž vyrůstají veškeré ostatní perspektivy včetně perspektivy prostorové a sociální. Proto je vlastně každá dílčí perspektiva již obsažena v perspektivě primární, a proto jsme také v úvodu řekli, že život a masa utvářejí do sebe vnořenou strukturu.

Zadruhé, izolovanost dílčích perspektiv je do značné míry umělým výtvorem naší imaginace. V rámci přirozené perspektivy, jejíž vymezení jsme si stanovili jako hlavní cíl této práce, je takové oddělení neudržitelné.

Z těchto důvodů si také nyní můžeme dovolit několik obecnějších úvah překračujících rámec vitální perspektivy života směrem k přirozené perspektivě.

Nejprve zkusme konfrontovat své tělesně ukotvené „zde“ s odlišnou pozicí někoho druhého, kdo jako tělesná forma vstupuje do okruhu našeho života. Mé a jeho „zde“ se v jistém smyslu vylučují, nejsou vzájemně proniknutelná a

[24] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 125.
[25] Tamtéž, str. 126.

prostupná, jsou odlišná, a proto také perspektiva, v níž vyvstává svět pro druhého, bude vždy jiná než ta má. Proto se také nikdy nemohou dostatečně shodnout naše životní světy. Každý jsme uzavřeni v tom svém, z čehož plyne radikální samota každého z nás.[26]

Pozicionalita všech věcí či bytostí vzhledem k našemu zde má za následek, že je nám vždy zjevný jen jeden z mnoha aspektů každé věci. Vidím-li jablko, vidím jen jeho přední stranu, zatímco jeho odvrácená strana mi zůstává skryta. Podobně krajinu vnímám z určitého úhlu pohledu, který mi poskytuje jeden konkrétní výhled a jiné pohledy zapovídá: *„Dva lidé se z různých míst dívají na tutéž krajinu. A přesto nevidí totéž. Jejich rozdílné postavení je příčinou, proč krajina před každým z nich vyvstává v jiné podobě. To, co je pro jednoho v popředí a vyniká ve všech detailech, pro druhého leží v dáli a je temné a neurčité. A protože věci ležící jedna za druhou se buď zcela, nebo částečně překrývají, každý z oněch dvou pozorovatelů zachytí ty části krajiny, které jsou zraku druhého skryty.“*[27]

To Ortegu vede k přehodnocení samotného pojetí objektivity a pravdy: *„Starý omyl spočíval v předpokladu, že realita má sama o sobě a nezávisle na hledisku, z něhož je nazírána, vlastní podobu. (...) skutečnost, stejně jako krajina, nabízí bezpočet perspektiv a všechny jsou stejně pravdivé a autentické. Jediná nepravá perspektiva je ta, která chce být jediná. Jinými slovy: nesprávná je utopie, tj. pravda, která není lokalizovaná, která je viděna odjinud.“*[28]

Dějiny poznání od skepticismu až po různé racionalistické dogmatismy nám ukazují, že častým východiskem jejich logiky byl předsudek, že individuální hledisko je nepravdivé a klamné. Jako důsledek tohoto předsudku byly vesměs zastávány dvě protichůdné pozice. První tvrdila, že nejsou žádná jiná než individuální hlediska, a že tudíž pravda neexistuje; to byla relativistická pozice skepticismu. Druhá hájila názor, že pravda existuje, tudíž je třeba zaujmout

[26] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 126.
[27] Ortega y Gasset, J. *Úkol naší dob.* První vydání. Praha: Mladá fronta, 1969, str. 71 – 72.
[28] Tamtéž, str. 73.

nadindividuální hledisko; to byl názor racionalismu.[29] Ortega proti oběma pozicím tvrdí, že individuální hledisko *„je jediným hlediskem, z něhož je možné nazírat svět v pravdě“.*[30]

Realita je prostě takové povahy, že nemůže být nahlížena jinak než vždy z určitého hlediska, které každý člověk osudově zaujímá v rozlehlém univerzu. Pokud člověk zůstane věrný své perspektivě a odolá pokušení nahradit své hledisko univerzálním pohledem[31], bude odměněn tím, že zahlédne jeden skutečný aspekt světa[32], spatří záblesk pravdy. *„Celistvá pravda se získává spojováním toho, co vidí můj bližní, s tím, co vidím já, a tak dále. Každý jedinec je jedno podstatné hledisko. Kdybychom vedle sebe kladli dílčí pohledy všech, utkali bychom úplnou a absolutní pravdu.“*[33]

[29] Ortega y Gasset, J. *Confesiones de el espectador*. In *Obras completas Tomo II.* Madrid, 2004, str. 162.
[30] Tamtéž, str. 162.
[31] Viz zajímavá pasáž z Meditací: *„Bůh je hledisko a hierarchie: Satanovým hříchem je chyba v hledisku.“* (Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 19.)
[32] Ortega y Gasset, J. *Confesiones de el espectador*. In *Obras completas Tomo II.* Madrid, 2004, str. 163.
[33] Ortega y Gasset, J. *Úkol naší dob.* První vydání. Praha: Mladá fronta, 1969, str. 76.

MASA

Poznámka k Ortegově Vzpouře mas

Výklad pojmů masa a sociální perspektiva začneme *„ukázkou“* aplikace této koncepce v Ortegově nejproslulejší knize *La rebelión de las masas* (Vzpoura mas). Nejprve tedy několik slov k tomuto dílu.

Je zajímavé, že v průběhu 30. letech 20. století dospěli někteří intelektuálové k poznání, že evropská společnost prožívá na psychické a duchovní rovině hlubokou krizi. Zmiňme alespoň nejznámějšího žáka Sigmunda Freuda C. G. Junga, který ve svém článku nazvaném *Wotan* upozornil v roce 1936 na charakter nadcházejících apokalyptických událostí[34], či zakladatele fenomenologie Edmunda Husserla, jenž pronesl roku 1935 ve Vídni a v Praze slavnou přednášku *Krize evropského lidství a filosofie,*[35] v níž poukázal na fenomén zvědečtění žitého světa, kdy lidský subjekt ustupuje a vytrácí se ze zorného pole vědy pod jejími teoretickými konstrukcemi. Jedním z těch, kteří se zapojili do diskuse o evropské krizi a přispěli do mlýna vlastním pokusem o její výklad, byl José Ortega y Gasset. Jeho diagnóza zněla: vzpoura mas.

Kniha s tímto názvem vyšla poprvé v Madridu v roce 1930. Český překlad pořízený Václavem Černým se u nás objevil o tři roky později v roce 1933 a po sametové revoluci potom vyšla kniha znovu v roce 1993 rozšířená o *Předmluvu pro Francouze*, *Doslov pro Angličany* a další dva doplňující texty, jejichž překlady zprostředkoval Josef Forbelský. Václav Černý zvolil pro české vydání poněkud zavádějící a problematický název *„Vzpoura davů“*, pod nímž tuto knihu zná i dnešní český čtenář. Přihlédneme-li přitom ke kontextu celého díla, bylo by přesnější pojmenovat knihu způsobem, který se věrněji přidržuje původního názvu *La rebelión de las masas,* tedy Vzpoura mas.

[34] Jung, C. G. *Duše moderního člověka*. Atlantis, 1994, str. 155.
[35] Husserl, E. *Krize evropského lidství a filosofie*. In *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie.* Academia, 1996, str. 332.

Problematičnost Černého překladu se ovšem netýká jen samotného titulu knihy. Černý nedodržel ani Ortegovu distinkci mezi davem (la muchedumbre) a masou (la masa), mezi nimiž je v originále podstatný sémantický rozdíl. V první kapitole, kde Ortega toto rozlišení zavádí, se sice Černý na chvíli ještě přidržel původního textu: výraz *„la muchedumbre“* překládá jako dav a výraz *„la masa“* překládá jako masa; ale již v druhé půli té samé kapitoly stejně jako v kapitolách následujících náhle „přepíná“ a - až na několik málo výjimek – překládá španělský výraz pro masu (la masa) slovem dav.[36] Ortegou zavedené rozlišení tak naprosto ztrácí jakýkoli smysl.

Černého tendence překládat Ortegův pojem *„la masa“* výrazem dav naznačuje, že překladatel přehlédl rozdíl mezi oběma pojmy a v duchu doby dvacátých a třicátých let je redukoval na kvantitativní pojetí. Dobovou atmosféru u nás výstižně zachytil Jaroslav Seifert ve své básni Řeč davu: „*Sebe milujíce, / jsme dav, / vpadnuvší do ulice (...) Jsme dav, / jsme plameny, vyšlehlé z kráteru země, / které se slily v ohromný požár nadšení a síly (...) Jsme dav. / Kdybychom chtěli a plivli na slunce, / zhasne.“*[37] Černého překlad chybně naznačuje, že davy a jejich vzpoura jsou hlavním tématem knihy. Dělnické masy, davy v ulicích, sociální třídy - o tom všem se Ortega ve své knize zmiňuje, ale není to hlavním námětem jeho knihy. Tím je totiž „rebelión de las masas“, vzpoura mas, přičemž pojmem masa není míněna dělnická masa, která má v Ortegově pojetí mnohem blíže k davu než ke skutečné mase.

Lze tedy vyslovit názor, že Černého překlad přes veškeré své umělecké kvality svým způsobem přispěl k nepochopení této knihy našimi kulturními elitami, které přetrvává až podnes. Karel Čapek, jenž ve své recenzi českého vydání *Vzpoury davů* v roce 1934 napsal, že *„to pravé nebezpečí není ve vzpouře davů, nýbrž ve slabosti hlav a povah, v trapném selhání těch, kdo mají*

[36] Viz Ortega y Gasset, J. *Vzpoura davů*. První vydání. Praha: Naše Vojsko, 1993, str. 37 – 40. versus Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas.* In *Obras completas Tomo IV*. Madrid, 2005, str. 375 – 380.
[37] Seifert, J. *Město v slzách*. Praha, 1979, str. 28.

své určení a poslání jako jedinci"[38], by možná Ortegu četl jinak, kdyby se Černý ve svém překladu věrněji přidržel španělského originálu. Vždyť Ortega by s jeho názorem jistě souhlasil – vskutku, nejedná se o vzpouru davů, ale o selhání jedinců.

V čem tedy spočívá rozdíl mezi davem a masou? Dav Ortega definuje jako pojem kvantitativní a zrakový, vyjadřující nahromaděnost většího množství jedinců na určitém místě.[39] Davy vystoupily na scénu dějin v devatenáctém století, kdy se evropská populace díky pozitivním účinkům liberální demokracie a moderní vědy rozrostla natolik, že fakt nahromaděnosti se stal dennodenně prožívanou zkušeností většiny lidí. Příkladem davu může být stávkující dělnická masa, fotbaloví fanoušci na zápase, stadión plný lidí na rockovém koncertě. Citovaná Seifertova báseň popisuje zkušenost davu.

Naproti tomu masa je v Ortegově pojetí nikoli prostorově rozprostraněný úkaz, nýbrž psychologický jev charakteristický tím, že si člověk necení jedinečné povahy a originality své osobnosti, svého osobitého zakoušení světa; místo, aby rozvíjel to, co je mu bytostně vlastní, přejímá názory druhých, usiluje o to, být jako oni, chce jim být co nejvíce podoben.[40] Fenomén masy je tak možné definovat jako stav mysli vyznačující se tím, že tato mysl vnímá realitu především skrze kategorie průměrnosti, obvyklosti, anonymity či běžnosti. Tak se masa – narozdíl od davu – nemusí nutně projevovat ve vnějším světě a její existence není závislá na prostorovém shluku jednotlivých částí tvořících její celek. Masa je určitá kvalita, zatímco dav představuje kvantitu. Masa prorůstající lidskou mysl je skrytější a trvalejší fenomén než dav, a proto také svým způsobem potenciálně nebezpečnější. Davy jsou kolem nás, masa je v nás.

Masa je protikladem vybrané menšiny, která se vyznačuje speciální kvalifikací v určitém vybraném regionu své působnosti. Rozdělení společnosti

[38] *Padesát let od smrti José Ortegy y Gasseta.* Sborník č. 46/2006. Marek Loužek. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, str. 122.
[39] Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas.* In *Obras completas Tomo IV*. Madrid, 2005, str. 377.
[40] Tamtéž, str. 370.

na masy a menšiny se nekryje s hierarchizací na sociální třídy, neboť v každé sociální třídě lze nalézt autentickou masu a elitní menšinu.[41] Ortegův žák Julián Marías proto upozorňuje na to, že masu je třeba u Ortegy chápat především jako funkci: *„všichni lidé, jakmile nejsou odborně kvalifikováni, přináležejí k mase a vynořují se z ní za účelem vykonání nějaké dílčí funkce jen tehdy, jsou- li pro to tak či onak kompetentní a mají-li náležitou kvalifikaci, aby se poté opět navrátili do masy.“* Přidržíme-li se této interpretace, můžeme říct, že pro Ortegu tvoří pojem masy významnou a neoddělitelnou součást pojmu společnosti, ba že s ním prakticky splývá vjedno. Masa, projevující se jako psychologický fenomén, je zároveň sociologickým termínem. Na základě tohoto pojmu potom Ortega provádí analýzu krize, do níž se pohroužila Evropa. Tato krize má jasné, jednoduché a výstižné pojmenování vyslovené již v názvu díla. Spočívá ve vzpouře či povstání mas.

Kniha je uvedena těmito slovy: [42] *„Pro současný evropský veřejný život je nejdůležitější, ať už v dobrém, či ve zlém, fakt, že masy dosáhly plné společenské moci. Protože však masy, právě proto, že jsou masami, nemohou a ani neumějí řídit svou vlastní existenci, tím méně vládnout společnosti, trpí nyní Evropa nejvážnější krizí, jaká mohla země, národy a kultury potkat.“*[43] Jinými slovy došlo k tomu, že masa získala vliv v těch oblastech, v nichž dříve měli hlavní slovo jen ti, kteří pro to vykazovali patřičnou kvalifikaci. Na scénu dějin vstoupil zcela nový lidský typ tzv. masového člověka, jenž se neostýchá vyslovovat svůj názor ohledně záležitostí, o nichž neví téměř nic, jimž rozumí jen pramálo. Typickým příkladem masového typu člověka je vědec[44], který je odborně vzdělán v určité vědecké disciplíně, tedy v určité úzce vymezené oblasti, přičemž skrze tuto svou specializaci si osobuje právo mluvit do všeho a

[41] Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas.* In *Obras completas Tomo IV*. Madrid, 2005, str. 370.
[42] Při citování ze *Vzpoury mas* vycházím z překladu Václava Černého, neboť jsem toho názoru, že i přes uvedenou záměnu pojmů *masa* a *dav*, je jeho převedení do češtiny na velmi vysoké literárně-stylistické úrovni. Jediný bod, v němž se od Černého odchyluji, se týká zmíněné dvojice pojmů, kterou koriguji dle originálu.
[43] Ortega y Gasset, J. *Vzpoura davů*. První vydání. Praha: Naše Vojsko, 1993, str. 37.
[44] Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas.* In *Obras completas Tomo IV*. Madrid, 2005, str. 442.

vyslovovat svůj názor na vše. Chybí mu schopnost naslouchat tam, kam jeho kvalifikace již nedosahuje, nechat se poučit, přijmout názor někoho o věci zpravenějšího.

Zatímco masa je přirozenou součástí společnosti, masový člověk představuje její anomálii či chorobu. Proto je třeba zdůraznit, že se jedná o dva odlišné pojmy. Masa *„potřebuje svůj život podřizovat vyšší instanci, tvořené vybranými menšinami“*[45], říká Ortega. Masový člověk je potom ten, jenž se v těch oblastech sociálního života, v nichž je součástí masy, odmítá podřídit oněm vybraným menšinám. Takovým způsobem vzniká fenomén vzpoury mas.

Vzpourou Ortega míní revoltu proti vlastnímu údělu a osudu. Masa odmítá úlohu, která jí ve společnosti přináleží, a bouří se tím proti svému poslání nechat se vést a být řízena. Ovšem je třeba si uvědomit, že pojem *„vzpoura mas“* je na jedné straně abstrakcí, že se jedná o obecný popis kritického stavu evropské kultury, že však na straně druhé mu odpovídá reálně existující psychický fenomén. Problém vzpoury mas má velmi jasný a konkrétní individuální rozměr týkající se vnitřního života každého člověka. Je záležitostí zanedbané „péče o duši“, abychom použili příměr Jana Patočky. Krize, v níž se Evropa ocitla, ohrožuje každou jednotlivou lidskou bytost, neboť v každém vědomí může dojít k tomu, že masa se vzbouří, že odmítne poslušnost. Vzpoura mas představuje vnitřní ohrožení každého života, duchovní nebezpečí ohrožující vše lidské, funkční prázdno nahlodávající zevnitř každou duši. Mnohé z evropských myslí tomuto pokušení podlehly, v důsledku čehož Evropa upadá do chaosu a rozbředlosti. Masový typ člověka se stává hlavním aktérem veřejného života a vytlačuje osoby vybrané a povolané.

Z požadavku nechat se vést a podřizovat se elitě, jenž Ortega vznáší vůči mase, vyplývá jistý morální nárok. Problém spočívá v tom, co přesně je obsahem takového nároku a jak ho vyložíme.

[45] Ortega y Gasset, J. *Vzpoura davů*. První vydání. Praha: Naše Vojsko, 1993, str. 93.

Než se o to pokusíme, nejprve jedna poznámka. Při četbě a interpretaci *Vzpoury mas* je třeba mít neustále na zřeteli, že se nejedná o knihu politickou. Realita, kterou Ortega popisuje, je realitou před-politickou a týká se způsobu bytí jednotlivých lidí a kultury, jejíž jsou tito lidé součástí. Politika je v jeho pojetí vždy až důsledkem určitého kulturního stylu typického pro danou společnost, jak poznamenává ve svém komentáři ke *Vzpouře mas* španělský fenomenolog a interpret Ortegova díla Javier San Martín.

V Předmluvě pro Francouze, kterou je možné považovat za Ortegův úvod ke Vzpouře mas, autor píše: *„Ani tato kniha, ani já nejsme političtí. Námět, o němž se tu hovoří, politice předchází a patří k jejímu podloží.“*[46] A dále: *„Integrální zpolitičtění, vstřebání všech věcí i celého člověka politikou, je totéž jako fenomén vzpoury mas, o němž se tu píše.“*[47]

Vybaveni tímto poznatkem můžeme přistoupit k otázce podřizování mas, která je úzce spjata s otázkou elit a jejich vlády ve společnosti. Mluví-li se o vládě vybraných menšin či o podřízenosti a poslušnosti mas, není nutné to ihned vztahovat na politické uspořádání společnosti. Způsob, jakým elity ve společnosti vládnou, se totiž bytostně odlišuje od vlády politických stran. Elity vládnou svou přirozenou autoritou jako příklad či vzor a je třeba zdůraznit, že si nevynucují poslušnost žádnými mocenskými nástroji a už vůbec ne násilím.

Dle Ortegy nepatří k elitě ten, kdo se považuje za cosi víc než ostatní, ale ten, kdo od sebe očekává víc než ostatní.[48] Dělící linie mezi masou a elitou neprochází napříč společenskou strukturou a neseparuje jednotlivé lidi, nýbrž protíná nitro každého člověka zvlášť. Každý má v sobě něco z masy, nakolik je jenom socializovanou bytostí podřizující se společenským zvykům a konvencím, a něco z aristokrata, nakolik si je jenom vědom své odlišnosti od ostatních. Je důležité učit se udržet oba tyto aspekty v harmonické rovnováze.

[46] Ortega y Gasset, J. *Vzpoura davů*. První vydání. Praha: Naše Vojsko, 1993, str. 29.
[47] Tamtéž, str. 29.
[48] Tamtéž, str. 65.

Všimněme si, že se zde dotýkáme protikladu mezi vitální a sociální perspektivou, mezi životem a masou, o nichž byla řeč v úvodu této práce.

Proces, při němž dochází k tomu, že masa je vedena a řízena, probíhá způsobem, který bychom mohli označit jako „dlouhodobé osvojování cizího názoru, jenž se nakonec stane zvykem“. Veřejnost je vystavena působení určitých názorů či idejí, které do sebe postupně pojímá, až se s nimi nakonec ztotožní. Výsledkem celého pochodu je utváření veřejného mínění, při jehož formování dnes hrají podstatnou roli masmédia.

Nejde tedy o to, že by nějaká vybraná elitní skupina vnucovala masám úkoly a povolávala je. Mluví-li se o tom, že úlohou masového člověka je podřizovat se elitě, slovem „podřizovat se“ je spíše míněno přitakání cizímu názoru; což předpokládá implicitní uznání vlastní nekompetence či nedostatečnosti vhledu a jakýsi - byť jen minimální - respekt k autoritě osoby, jejíž názor je přejímán. Mimochodem tento proces probíhá zcela automaticky a mechanicky po celý život, neboť již od dětství si osvojujeme jazyk tak, že zcela nekriticky přejímáme od svých rodičů dávno vytvořená slova a výrazivo jazyka. Proč se dané slovo řekne tak, jak se řekne, za použití zrovna těchto hlásek, nevíme a obyčejně nad tím – pokud nejsme etymologové – nepřemýšlíme.

Primárně však nejde o to, podrobovat se elitě a nechat se jí „slepě“ vést. Vždyť to už vždy apriori jakožto socializovaní provádíme. Naše úloha spočívá v něčem jiném. Jde o to nalézt si svůj kousíček světa, v němž se žádné elitě podrobit nemůžeme, a na této výseči světa založit svůj život. Jedině tak začneme žít autenticky a vymaníme se ze zajetí společenské konvence. Jedině tak objevíme ty aspekty reality, které zůstávají ostatním skryty, a staneme se tím pro druhé nějak prospěšní.

Ortegovo pojetí elit lze nejsnáze pochopit, vztáhneme-li ho ke koncepci vitální perspektivy. Každý lidský život je neodbytně spjat s tělesností, což má za následek konkrétní a nezaměnitelné zakotvení existence v čase a prostoru – v rámci přirozené perspektivy. To znamená, že realita se takto inkarnované

existenci jeví vždy z určitého úběžného bodu, tedy z určité perspektivy. Každá konkrétní perspektiva je svým způsobem závazná, neboť odkrývá určité aspekty světa, které z jiných časoprostorových zorných úhlů bezprostředně zřetelné nejsou. A právě tento nezaměnitelný a jedinečný ráz vitální perspektivy ukládá člověku úkol nést v hluboké samotě mimořádnost svého názoru světa, zůstat mu věrný, dokázat ho uhájit před jinými a celým svým životem o tom svědčit.

Abychom objasnili úlohu elit, zkusme se zamyslet nad kulturní realitou našeho domácího prostředí, které je nám důvěrně známé. Co mají společného osobnosti tvořící součást naší intelektuální a kulturní elity, která prostředkuje veřejnosti představy týkající se oblasti reality známé jako kultura? Především to, že nežily jako kdokoli jiný, že vystoupily z masy a dokázaly dát svým životům formu pozoruhodných a neopakovatelných příběhů. Václav Havel, Vladimír Holan, T. G. Masaryk, Jan Patočka či Jan Palach – ti všichni stejně jako mnozí další zůstali věrni jedinečné vitální perspektivě svého života a stali se tak příkladem a obrovskou morální podporou pro celou společnost. Jejich sociální úlohou je být aristokracií, která sice nemá žádnou moc politickou (třebaže někteří ze jmenovaných byli politiky), která však přesto disponuje ohromným duchovním nábojem, jenž jí umožňuje vládnout v před-politické sféře jako téměř nevyčerpatelný zdroj inspirace, jako vzor a příklad autentického života. V tom se zakládá sociální funkce osobností a v tom také spočívá jejich nesmírný význam.

Mohli bychom namítnout, že přece ne každý intelektuál souhlasí s Havlovým výkladem české otázky či s Masarykovou interpretací našich dějin. Jistě, ovšem intelektuálové jsou právě proto a jen natolik intelektuály, nakolik k těmto tématům dokáží zaujmout své vlastní nepřejaté stanovisko. Protože však Havlova či Masarykova osobnost vyčnívá z řad intelektuálů, prostředkuje základní orientaci dosud nezasvěcené mase tím, že formuje její veřejné mínění. Z toho plyne jejich ohromná zodpovědnost. Havlovo heslo *„Pravda a láska musí zvítězit nad lží a nenávistí“* není pro intelektuála bezvýhradně přijatelné a

může vzbudit značné podezření. Masám však takové heslo mělo posloužit k tomu, aby se dokázaly zorientovat v chaotické a napjaté atmosféře revoluční společenské změny, aby jim byl osvětlen horizont, k němuž je nasměrovaly dějinné proudy.

Bylo by možná užitečné sepsat takové biografie našich významných osobností, které by ukázaly, v čem spočíval jejich zápas o autentický život. Nikoli tedy biografie politické, psychoanalytické, medicínské, detektivní apod., které studují život prizmatem určité disciplíny, ale takové, které by uchopily život v celku – což život sám nikdy nedokáže (absolutní autobiografie není možná) – a vztáhnuly ho k jeho vlastnímu nejzazšímu horizontu, jímž je smrt. Veřejnost by tím získala potřebná světla k odkrytí základních možností života. Není vyloučeno, že dříve plnily tuto sociální funkci legendy a že slovo „svatý“ znamenalo (s jistými výhradami) přibližně totéž, co náš výraz „autentický“.

Ovšem nabízí se ještě jedna námitka. Položíme-li si otázku po tom, zda život Adolfa Hitlera byl autentický, zdá se, že musíme odpovědět kladně. Hitlerův život splňoval všechny podmínky nutné k tomu, abychom ho měli za aristokrata v našem slova smyslu. Vystoupil z masy, nežil jako kdokoli jiný, očekával od sebe více než druzí, usiloval o naplnění specifického úkolu, byl věrný až do krajnosti své osobité vizi světa a dokázal ji uhájit před ostatními.

Přesto je třeba říci, že Hitler nežil autenticky. Jako diktátor vyžadoval od druhých bezvýhradnou poslušnost a podřízenost, čímž je zbavoval možnosti žít své vlastní autentické životy. Způsob jeho života a smýšlení z podstaty vylučoval možnost uskutečňovat autentický život. A ten, kdo žije v rozporu s možností autentického života, nežije autenticky.

Neměli bychom ovšem podléhat iluzi, že elitu lze hledat pouze mezi lidmi intelektuálně založenými a veřejně známými. Podstata společnosti je taková, že každá i sebevzdělanější osobnost se stává někdy masou. Chce-li si básník opravit dům, nezbývá mu než požádat o pomoc zedníka a zařídit se podle jeho doporučení. Potřebuje-li intelektuál opravit auto, musí k automechanikovi, a

chce-li znát příčinu poruchy motoru, musí ho tiše vyslechnout. Zde mu nebude nic platné žádné filosofování. Role elity a masy jsou náhle obrácené.

Aplikujeme-li výše řečené na oblast politiky, je zřejmé, že zde nejde o vládu specializovaných odborníků, ale o to, aby politiku dělali skuteční politikové, tedy ti, kteří vykazují v oblasti politiky náležitý rozhled a dokáží v této oblasti tvůrčím způsobem pracovat. Pokud jde o kompetence politiků, tak jediný, kdo je schopen je posoudit, jsou sami politikové. Pokud jde o legitimitu politiků, od toho je zde veřejnost.

Závěrem této části poznámka k významu *Vzpoury mas* pro současnost. Ortega v tomto díle projevil obdivuhodnou schopnost anticipovat budoucí vývoj (nejen) evropské společnosti. Právě tím zůstávají některé jeho postřehy aktuální i pro naši dobu. Ortega byl jedním z prvních, jimž se podařilo uchopit v zárodečné fázi některé bující fenomény pozdně moderní společnosti, která tvoří kulturní podloží našich životů. Tyto embryální fenomény se v průběhu následných osmdesáti let rozvinuly a narostly do nebývalých rozměrů. Oproti třicátým létům dvacátého století, kdy *Vzpoura mas* vyšla, došlo tedy k posunu, jenž se týká především akcelerace a rozbujení naznačených jevů.

Zmíním tři Ortegou předznamenané kulturní fenomény, které se pro nás staly něčím tak běžným, že už si ani mnohdy neuvědomujeme jejich přítomnost.

První z nich se týká rozvoje a vlivu masmédií. Byla to právě masmédia, která se – jak už samo slovo napovídá – stala novým sídlem a domovem vzpínajících se mas. Příhodné zázemí, které bylo zpupným masám poskytnuto, vedlo vzápětí k jejich dalšímu pandemickému zmnožení. Masmédia dnes představují nejkřiklavější a téměř všudypřítomnou manifestaci masovosti. Samozřejmě že v televizi, novinách či na internetu mají kompetentní osobnosti stále ještě vymezen jakýsi prostor. Obecná tendence je ale taková, že je jim vyhrazováno stále méně místa, neboť tento vzácný prostor je atakován masou. Namísto popisu autentických názorů a vhledů, které by odkrývaly nečekané perspektivy,

v nichž vystupují ze skrytosti nové aspekty skutečnosti, se v masmédiích množí pseudonázory založené na informacích z druhé ruky. Ty jsou pouhými kopiemi sdělených názorů či vhledů, tedy kopiemi poskytnutých informací. Tyto kopie jsou navíc brutálně kráceny a zestručňovány, což vede k tomu, že namísto odkrývání zakrývají, křiví a desinterpretují.

Druhého z těchto fenoménů jsme se již dotkli. Ortega ho popisuje jako „vstřebání všech věcí i celého člověka politikou“[49]. I zde došlo v průběhu osmdesáti let k posunu. Kvůli ohromnému rozvoji masmédií nabírala politizace společnosti stále vyšších obrátek, až došlo k jistému zlomu. Neustálá a každodenní mediální masáž politikou měla za následek další fázi v politizaci společnosti, to jest všeobecné znechucení a ztrátu důvěry veřejnosti v politiku. Mluvíme-li dnes o zpolitičtění člověka, je třeba mít na paměti, že se to může projevovat opačným způsobem než v Ortegově době. Je přirozené, že o politiku, která se stala všudypřítomnou, se mnozí z nás již přestali zajímat.

Třetí Ortegův postřeh, který naše doba jen potvrdila a znásobila, se týká procesu popisovaného v Předmluvě pro Francouze ke Vzpouře mas jako *„připodobňování se okolností“*, kdy celý Západ upadá do *„hrůzu nahánějící jednotvárnosti situací“*[50]. Od roku 1985 je tento proces označován jako globalizace. 11. září se stalo skrze masmédia společně sdílenou okolností téměř všech obyvatel Země, ať už byla tato událost vnímána pozitivně (fundamentalisté) či negativně (USA a Západ).

Na úplný závěr dodejme, že Ortegovu analýzu krize Evropy je třeba chápat jako abstraktní teoretický koncept, v němž jsou představeny jisté ideální typy. Aplikací jakéhokoli konceptu na realitu pochopitelně zjistíme, že v mnoha ohledech pokulhává, že rozmanitá a bobtnající skutečnost se mu vymyká, neboť škatulky, které byly vymyšleny pro její kategorizaci, jsou příliš těsné. Nelze

[49] Ortega y Gasset, J. *Vzpoura davů*. První vydání. Praha: Naše Vojsko, 1993, str. 29.
[50] Tamtéž, str. 19.

například přesně vystihnout okamžik, v němž ten či onen člověk vystoupil z masy. Proto je třeba mít neustále na vědomí, že koncepty jako masa či elita nemají realitu bezvýhradně nahradit, nýbrž že nám mají jen posloužit k jejímu lepšímu porozumění.

Melancholie zvyků: Nástin Ortegovy sociologie

Vzpoura mas tvoří dle Juliána Maríase, žáka Ortegy y Gasseta, pouhou špičku ledovce a představuje jen *„jednu kapitolu Ortegovy sociologie“*[51]. Ortega sám počítal s tím, že ke své nejznámější a nejpřekládanější knize připíše druhý díl, v němž rozpracuje a doplní některé otázky a problémy zde naznačené. Pokračování se mělo jmenovat *Dvacet let poté*[52]. Bylo třeba sedmadvaceti let, aby Ortegou promyšlená a rozpracovaná sociologie, předznamenaná již ve *Vzpouře mas*, spatřila světlo světa. Na sklonku svého života začal Ortega pracovat na díle, které zanechal nedokončené a které vychází až posmrtně v Madridu roku 1957 pod názvem *Člověk a lidé*.

Sociologický exkurz, který se právě chystáme podniknout, by nám měl obnažit kořeny sociální perspektivy, pro niž lze rovněž použít výrazu *„masa“ či „sociálno“* a kterou Ortega též označuje slovy *„sociální realita“*. Tyto pojmy budeme tedy užívat jako synonyma. Vyjdeme-li ze *Vzpoury mas*, může nám jako odrazový můstek pro vnoření se do díla *Člověk a lidé* posloužit právě pojem *„masa“*, jenž je vlastně jakýmsi styčnými bodem mezi oběma knihami. Je-li *Vzpoura mas* pojednáním o krizi postihující bytí evropského člověka, která spočívá v pohlcení života přebujelou sociální realitou, tedy masou, je *Člověk a lidé* rozpracováním esenciálních sociologických pojmů a pojednáním shrnujícím jejich postavení a funkci ve struktuře přirozené perspektivy.

[51] Marías, J. *Acerca de Ortega*. Madrid, 1991, str. 157.
[52] Tamtéž, str. 157.

Otázka, kterou je vedeno Ortegovo sociologické bádání, se táže po povaze skutečnosti ryze sociálního charakteru, po struktuře čistě sociální reality, na níž ho nejprve zajímá, zda existuje *„autenticky“*, tedy tak, že ji není možné redukovat na žádnou jinou realitu, a která tudíž vyžaduje zvláštní metodický přístup. Pokud by se totiž ukázalo, že sociální realita je převeditelná na jiný typ reality, například na psychické fenomény, byla by sociologie zbytečnou vědou. Abychom mohli prověřit o jaký typ reality se jedná, je třeba vyjít z oné elementární reality *„našeho života“*, o níž již víme, že je autentická a že se nám v ní dává každá jiná autentická realita, a ptát se, zda se v jejím lůně nachází něco, co by odpovídalo *„sociálním fenoménům“*.[53]

Nachází-li se v našem vitálním poli skutečně cosi sociálního, je jasné, že se to musí nějak týkat druhých lidí, na něž při svém každodenním zaopatřování narážíme. Mohli bychom tedy obecně vymezit sociální fenomény jako týkající se lidského jednání a chování.[54]

Jenže, přísně vzato, co je lidské chování, víme každý sám za sebe a pro sebe výhradně tak, že jsme lidmi a že se jakožto lidé nějak chováme a jednáme. Lidské chování je vždy záležitostí, která se vyjevuje v našem životě tak, že jsme to my sami, kdo se nějak chová. Důvodem je to, že každé skutečně lidské chování předpokládá nějaké *„já“* jakožto vědomý pól, z něhož se odvíjí a k němuž se neustále zpětně vztahuje. Bez této zakládající podepře našeho já by se lidské jednání ihned zhroutilo, neboť by ztratilo půdu pod nohama. A jelikož je nám já bezprostředně dáno výhradně v našem vlastním životě, zatímco já druhých je nám dáno pouze zprostředkovaně skrze jejich těla, máme přímou zkušenost a evidentní prožitek lidského jednání jen každý sám pro sebe.

A tak to, co je lidské a humánní, se netýká toliko druhých jako nás samých. Proto Ortega dospívá k tomu, že každý *„lidský akt“* (el hecho)[55] je *„vždy osobní*

[53] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 74.
[54] Tamtéž, str. 74.
[55] Španělský výraz „el hecho“ lze přeložit jako jako „akt“ ale též jako „čin“ nebo „skutek“.

akt“[56] , a přisuzuje mu následující vlastnosti: a) *„to, co myslím, chci, cítím a vykonávám svým tělem;“* b) to, *„co když dělám, dělám, protože to má pro mě smysl, to jest to, čemu rozumím;“* c) každému takovému aktu *„přináleží subjekt, z něhož tento akt vyvěrá a který je právě proto za něho zodpovědný;“* d) *„důsledek předešlého je, že můj lidský život, který mě klade do přímého vztahu s tím, co mě obklopuje (...), jest nezvratitelná samota“*[57].

Sociálno se potom sice týká druhých lidí, nikoli však už toho, co nazýváme primárně lidským či humánním. Proto nemůže pramenit ani tam, kde dochází k interakci dvou jedinců v jejich vzájemném soužití, neboť *„intersubjektivní vztah je možný pouze s jedincem, kterého osobně známe, to jest s bližním“*[58] a děje se vždy jen jako vztah mezi dvěma subjekty zodpovědnými za své jednání. Jeho zakládající struktura je tvořena dvěma jáskými póly, přičemž na místě jednoho z těchto pólů se nutně nachází mé já. Z toho je zřejmé, že intersubjektivní jednání se mě bezprostředně dotýká, je mi dáno jako živý prožitek, jehož jedním zdrojem jsem já sám a který mi proto dává smysl a jemuž rozumím. Intersubjektivní jednání přináleží také k oblasti lidského a humánního.

Sociálno v pravém slova smyslu je tedy třeba hledat nikoli v oblasti inter-subjektivních vztahů, ale někde jinde. „Sociálno se vyjevuje ne tak, jak jsme se zde až dosud domnívali – totiž jako protiklad individuálního, ale jako protipól inter-individuálního.“[59] Budeme proto nadále dbát na dodržení této distinkce mezi pojmy „sociální“ a „inter-individuální“, mezi sociálnem a inter-individuálnem.

V následujících pasážích si na několika příkladných sociálních fenoménech, k nimž se Ortega odvolává při svém sociologickém bádání, ukážeme, že skutečně a ryze sociální jsou pouze takové akty, jejichž subjektem není

[56] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 75.
[57] Tamtéž, str. 75.
[58] Tamtéž, str. 78.
[59] Tamtéž, str. 78.

individuální vědomí, ale určitá kolektivní entita. To, co v nich chybí, je právě lidskost a humánnost.

Jsou situace, v nichž se sociálno manifestuje zřetelněji než obvykle, kdy jako by vystoupí ze své zastřenosti a náhle nás ovane svým pustým dechem, až nás zamrazí: *„Prostá nevraživost, která nás pronikne, když chceme přejít ulici, a strážník, jenž řídí dopravu, nám v tom s důstojným a nikoli náhodou posvátným gestem zabrání, nás znejistí, způsobí nám úlek a je jako výšleh světla. Takže si řekneme: zde je něco zcela nového.“*[60]

Ve jménu koho nebo čeho nám strážník zabraňuje v tom, abychom přešli na druhou stranu ulice? Ve jménu svém nikoli, neboť to nebyl jeho nápad, že dopravu ve městech je třeba řídit. Akt, kterým nám zabraňuje přejít vozovku, se nezrodil spontánně v jeho mysli a nestojí za ním jeho osobní zájmy či motivy, ani není aktem, kterým by se k nám vědomě vztahoval jako člověk k člověku. Je možné, že by s námi strážník raději vycházel zadobře, že za jiných okolností by se k nám nechoval takto odtažitě, ale nyní to není on, kdo provádí své akty, neboť potlačil svůj osobní život, svou lidskou tvář a stal se z něho „stroj“, který se omezuje na to, aby co nejmechaničtěji vykonával to, co mu přikazují dopravní předpisy.[61]

Dnešní situace, kdy provoz na křižovatkách je řízen automaticky prostřednictvím světelných semaforů, je sice odlišná od doby před šedesáti lety, ale tím zřetelněji možná vyniká to, co chtěl Ortega svým příkladem vyjádřit. Představme si světelnou křižovatku: na červenou všichni řidiči automaticky a bez přemýšlení zastaví; když přeblikne zelená, všichni se rozjedou. Žádný z nich neuvažuje nad tím, co činí, jedná se o naprosto samozřejmé a všemi akceptované chování. Není to jejich vůle a jejich rozhodnutí; je to slepá poslušnost dopravnímu předpisu, jenž určuje, jak se mají chovat jakožto účastníci silničního

[60] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 203.
[61] Tamtéž, str. 204.

provozu. Jsou to dopravní předpisy, které definují, že na zelenou se jezdí, zatímco na červenou se nejezdí. Mohlo by to být přece i naopak.

Dopravní předpisy nejsou nic jiného než výraz nějaké obecné a neosobní vůle zvané Stát. Jenže Stát je abstraktní entita, o jejíž existenci se sám nemůžu nikterak přesvědčit. Nelze určit, kde se Stát nachází, nelze si na něho sáhnout, neboť se jedná o entitu, která zůstává vždy v latenci. To platí rovněž pro celou oblast sociálna, jež na sebe bere mnoho různých forem a zůstává před námi vždy nejprve zastřena ve skrytosti; což je mimochodem podle Ortegy důvodem toho, že sociologie patří mezi nejmladší z humanitních věd.[62]

Jiným příkladem ryze sociálního fenoménu by mohly být móda a odívání. Bereme na sebe takové šaty, které se nosí, které jsou v módě; odíváme se, protože městem se nechodí na způsob Adama v ráji. Není to naše vlastní osobní rozhodnutí chodit po ulici v riflích a košili. Je to konvence, kterou si automaticky a s naprostou samozřejmostí osvojujeme. Podobně jako u policistova gesta jedná se i v případě odívání o *„lidský akt, jenž však současně není náš, nejsme jeho činnými subjekty a protagonisty, neboť ho v nás rozhoduje, řeší a činí Nikdo – tento neurčitý nikdo – jest to tedy akt nelidský“*.[63]

„Ve svém životě se chováme orientování myšlenkami, které máme o tom, co jsou věci zač. Pokud však zrekapitulujeme tyto ideje a názory, s nimiž a podle nichž žijeme, shledáme s překvapením, že mnoho z nich – možná většinu – jsme nikdy sami nepromysleli s plnou a odpovědnou evidencí co do jejich pravdivosti, ale že je myslíme, protože jsme je někde slyšeli, a že je říkáme, protože se říkají. Hle, zde ono podivné a neosobní ‚se‘, které vyvstává nyní před námi, tvořic součást nás samých, myslíc ono samo myšlenky, které my prostě jen vyslovujeme.

[62] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 205.
[63] Tamtéž, str. 206.

Nuže tedy: Kdo říká to, co se říká? Bezpochyby sám každý z nás, ale ‚to, co říkáme', říkáme tak jako strážník, který nám zabraňuje v přejití, říkáme to nikoli skrze sebe samé, ale skrze onen nezachytitelný subjekt, neurčitý a nezodpovědný, kterým jsou lidé, společnost, kolektivita. V míře, v jaké mluvím ne ze své vlastní a individuální evidence, ale tak, že opakuji to, co se říká a co se míní, přestává být můj život mým životem, přestávám být individuální osobností, jíž jsem, a trvám na účet společnosti: jsem sociální automat, jsem socializován."[64]

Skrze nenápadné, ale docela často užívané a poněkud podivné slůvko *„se"* jsme nastínili v hrubých obrysech sociálno, které chce nyní Ortega uchopit a vyjevit s maximální možnou evidencí a transparencí. Příklad, nad jehož meditací se nám snaží sociálno poodhalit a nechat ho čisté a obnažené vystoupit na scénu naší mysli, se týká fenoménu, jemuž říkáme pozdrav.

Představme si následující situaci. Jdu někam na návštěvu. Jdu tam s určitým konkrétním záměrem, který jsem si předem promyslel a na němž jsem osobně zainteresován. Tento záměr, který mám na návštěvě vykonat, má svůj původ v mé mysli, konám ho svobodně a z vlastní vůle, dává mi smysl a je mi srozumitelný. Ovšem první věc, kterou na návštěvě v domě svého přítele udělám ihned, jakmile vkročím do obývacího pokoje plného hostů, se nijak netýká mého záměru, neboť se s každým z přítomných nejprve pozdravím a podám každému z nich ruku. Kvůli tomu jsem ale na návštěvu nepřišel. Přesto se s nimi zdravím, aniž bych si to předem jakkoli promyslel a svobodně se pro to rozhodl. Možná je mi to dokonce nepříjemné, ale cítím, že je to vhodné, že se to tak dělá. Jedná se tedy o akt, jehož původním a primárním zdrojem nejsem já sám; přesto jsem to já, kdo ho vykonává. Vztah obsažený v tomto aktu není již vztahem inter-individuálním či mezilidským.[65] *„Některé nebo nějaké X, které nejsem ani já ani*

[64] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 198 – 199.
[65] Tamtéž, str. 207 – 208.

druhý, ale které nás oba pojímá a nachází se jakoby kolem nás, je tvůrčím subjektem zodpovědným za náš pozdrav.“[66]

„Mějme tedy každý z nás před očima to, co se nám děje, když se s někým zdravíme a zkusme vytěžit intelektuální zisk nejdůležitějších rysů, které se v tomto našem aktu manifestují s plnou evidencí. 1. Je to akt, který já, lidská bytost, vykonávám. 2. Avšak, třebaže ho vykonávám já, nepřihodil se mně, nevynalezl jsem ho ani nevymyslel já sám, nýbrž ho jen kopíruji a opakuji po ostatních, po druhých, po lidech, kteří ho dělají. Přichází ke mně zvenčí, není mého individuálního původu, ani původu kteréhokoli jiného konkrétního jedince. Vidím, že všem ostatním jedincům se děje to samé co mně, totiž, že i oni přejímají tento akt od druhých lidí, na základě toho, že se dělá. Proto se jedná o akt, jehož původ je extraindividuální, ani můj ani tvůj ani nikoho určitého. 3. Ovšem nejenže ani já ani ty nejsme tvůrci tohoto aktu, který je v nás čistou repeticí, ale já ho ani nevykonávám ze své spontánní vůle; dokonce často ho plním s nevolí a podezírám tě, že tobě se stává to samé. 4. Důsledek toho všeho je, že nacházím sebe, lidskou bytost, jak vykonává akt, jemuž chybí dvě z vlastností nepostradatelných pro veškeré lidské konání: racionálně vycházet ze subjektu, který ho vykonává, a rodit se z jeho vůle. Proto se mnohem více než lidskému jednání podobá mechanickému a nelidskému pohybu.“[67]

Navíc navzdory tomu, jak elementárním a obvyklým aktem pozdrav je, mu nerozumíme. Nevíme, proč to první, co je třeba udělat, když jsme někomu představeni, je právě tento podivný úkon, v němž se naše ruka střetne s rukou představovaného. Rozumíme tomu, že musíme učinit právě tento specifický a nezaměnitelný pohyb ruky, ale úkonu samotnému, tomu, co v něm provádíme, jeho obsahu, nerozumíme. Proč je třeba provést to právě tímto, a ne jiným způsobem? Nevíme; nedává nám to žádný smysl. To, čemu nerozumíme a co je pro nás beze smyslu, nemůžeme však ani skutečně chtít. Jest proto zřejmé, že se

[66] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 208.
[67] Tamtéž, str. 208 – 209.

jedná o akt vykonávaný nezávisle na naší vůli, nedobrovolně a v určitých případech dokonce protivolně.[68]

Pozdrav je úkon, který činíme pod určitým tlakem jakési nezjevné síly, která nás k němu nutí. Odkud se ale bere tato síla? Kdo nás nutí pozdravit se s druhým? Odpověď je prostá - je to zvyk.

Setkali jsme se již se čtyřmi různými příklady zvyků. Nejprve to byly dva zvyky „státní“, z jejichž moci jsme byli zastaveni policistou při přecházení vozovky a jejichž nátlakem jsou skrze červené světlo semaforu na světelných křižovatkách zastavováni řidiči; třetím příkladem byl zvyk odívat se a chodit mezi lidmi oblečený a čtvrtým typem zvyku byl pozdrav.

Zvyk (uso) je určitý způsob chování, kterému jsme navykli, uvykli či přivykli, které se stalo našim návykem (hábito). Návyk vzniká tak, že se určité chování vykonává často a opakovaně, čímž se postupně v jedinci automatizuje až funguje zcela mechanicky. A když se takové chování neopakuje pouze u jedné osoby, ale objevuje se i u jiných osob, stává se z návyku obvyklost či obyčej (costumbre). Frekvence určitého chování v tom či onom jedinci by tedy mohla být podstatou zvyku – jak si představovali Weber a Bergson.[69]

Jenže taková představa dle Ortegy není zcela správná a je třeba ji lehce korigovat. Jsou totiž určité obyčeje, které nejsou nikterak časté, a přesto se jedná o zvyky. Například římské náboženské hry zvané *ludi saeculares*, které se slavily při skončení milénia. Pro jednotlivé Římany nepředstavovaly zvyk ani návyk, neboť ti měli možnost je prožít jen jednou za svůj život. Byl to zvyk nikoli jednotlivých individuí, ale širší společnosti, celého Říma, sociální entity, která přesahovala jednotlivé osoby a jejich životy.[70]

Ale potom tu máme ještě celou řadu jiných činností, které provádíme opakovaně, a přece to nejsou zvyky v našem slova smyslu. Třeba chůze a pohyby, které při ní vykonáváme, nebo dýchání. Je třeba si uvědomit, že většina

[68] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 209 – 210.
[69] Tamtéž, str. 212 – 213.
[70] Tamtéž, str. 213.

zvyků – ale nikoli všechny zvyky - aby se mohly stát zvykem, předpokládají, že mnoho jedinců bude často a opakovaně provádět určitou věc, čímž se tato věc začne ukazovat jako frekventovaná, čímž i samotný zvyk, jakmile je ustanoven jakožto zvyk, bude trvat svou frekvencí.[71] Z toho vyplývá, že frekvence není podstatou zvyku, ale jen způsobem, jímž se nám většina zvyků ukazuje, jímž se zvyky šíří či přenášejí a jímž ke zvykům pronikáme.

Zvyky jsou akty charakteristické třemi význačnými rysy: 1. Vykonáváme je mechanicky pod silným sociálním tlakem, který spočívá v předjímání jistých morálních či fyzických sankcí, které nám hrozí při jejich opomenutí. 2. Jejich obsah, tedy to, co v nich vykonáváme, je nám nesrozumitelný. Proto jsou zvyky iracionální.[72] 3. Jedná se o takové formy chování, které se nacházejí vně naší osoby i každé jiné osoby. Zvyky náležejí k realitám extraindividuální či neosobní povahy.[73]

Sociálno tvořené zvyky je zároveň skvělým a velmi užitečným mechanismem, který usnadňuje lidský život jako nic jiného. Výhody, které zvyky produkují pro náš život, jsou tři: 1. Jakožto vzory chování umožňují předvídat chování těch individuí, která neznáme a která nespadají do kategorie *„bližní“*. Zvyky tak umožňují konstituci jakési formy pseudo-soužití s lidmi, které obvykle označujeme jako cizí. 2. Jsou dědictvím nahromaděným v minulosti, díky němuž je možný pokrok a dějiny. Společnost tak skrze zvyky akumuluje minulost. 3. Tím, že se určitá část chování zautomatizuje, je od něho člověk *„osvobozen“*, neboť ho již nemusí znovu a znovu promýšlet; vzniká tak

[71] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 214.
[72] Ortega upozorňuje, že Durkheim zahlédl první a třetí bod, zatímco druhý bod neviděl, ba dokonce se domníval pravý opak, totiž že sociální skutečnost je racionální, neboť vyzařuje z jakési předpokládané a mystické „kolektivní duše“ či „kolektivního vědomí“. Ortega důrazně diferencuje své pojetí kolektivna a společnosti od romantických koncepcí kolektivní duše, kolektivního vědomí či národního ducha. Pro taková pojetí je typické, že kolektivní duše je něčím neskonale vyšším a dokonalejším, než je duše člověka, je čímsi božským. Dle Ortegy je kolektivita sice čímsi lidským, ale lidským bez člověka, lidským bez ducha, lidským bez duše, odlidštěným lidským, neboť nevykazuje schopnost být subjektem zodpovědným za své akty, subjektem vědomým si toho, co činí. (Srov. Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 199.)
[73] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 77.

prostor pro to, aby člověk svůj osobní, tvůrčí a skutečně lidský život zaměřil jiným směrem – což by za jiných podmínek nebylo možné.[74]

Vraťme se ale nyní k fenoménu pozdravu. Zkusme si představit, že jednoho dne bychom přestali zdravit našeho známého či přítele na ulici a stejně tak bychom si již více nepodávali ruku s návštěvou ani s lidmi, k nimž bychom byli pozváni na večeři. Bylo by to naše svobodné rozhodnutí a nikomu bychom nic nevysvětlovali. Naši přátelé a známí by se na nás pravděpodobně dost rychle rozzlobili a jejich zlost by nám způsobila určitou újmu – měli by nás za nevychované a neslušné, ale možná by nás to poškodilo ještě nějak jinak. Neboť zde se již nejedná o otázku narušené pravidelnosti nebo příležitostného přerušení zvyku, nýbrž jde o to, že *„druzí“* či *„lidé“* nás nutí, abychom je zdravili, zavazují nás k tomu určitou mírou morálního nátlaku, za nímž se vždy kdesi vespod skrývá možnost fyzického násilí. Není to tak dávno, upozorňuje Ortega, co v Evropě, když někdo nepozdravil, dostal automaticky políček a následující den musel podstoupit souboj na meče nebo pistolemi.[75]

Kdesi v pozadí číhá za zvyky hrozba možného fyzického násilí. Taková je totiž původní skrytá povaha sociálna, které se obrací ve svých výpadech nikoli proti rozumu, nýbrž především proti vůli. Chceme přestat vykonávat určitý zvyk, a zjišťujeme, že nemůžeme, neboť před námi se zvedá jakási moc, která je silnější než my, a krotí naše chtění. V nátlaku, jímž je zvyk, dřímá skrytá *„sociální moc“*.[76]

Řekli jsme, že pozdrav je úkon, který vykonáváme zcela mechanicky, aniž by nám to, co v něm provádíme, dávalo smysl, aniž bychom rozuměli tomu, proč právě tímto konkrétním gestem, a ne jiným je třeba ho provádět, abychom nerozhněvali své známé. Ale jde o cosi mnohem závažnějšího: *„Některé*

[74] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 78.
[75] Tamtéž, str. 215.
[76] Tamtéž, str. 215.

sociální akty jako pozdrav (...) se vyznačují nejen tím, že postrádají smysl, ale ještě čímsi mnohem melancholičtějším: kdysi ho měly, ale ztratily ho.“[77]

Je-li tomu tak, možná že tím podstatným a určujícím znakem zvyků je vyprázdněnost od smyslu: kdysi se jednalo o úkony inter-individuální povahy, které byly plně srozumitelné a smysluplné, důmyslné a prodchnuté duchem; později se však tím, že se postupně zautomatizovaly a zmechanizovaly, zcela vyprázdnily.[78]

Zkusme si nyní zrekonstruovat původní smysl pozdravu, abychom pochopili jeho skutečnou a původní (nikoli pouze konvenční) funkci ve struktuře vitální perspektivy. Zamysleme se nad různými způsoby pozdravu a pokusme se postihnout, co mají společného. V Evropě například máme ve zvyku přát si *„dobré ráno“* či *„dobrý večer“* – což jsou pravděpodobně výrazy původně magické povahy. Naproti tomu v Indii se při ranním pozdravení obyčejně zeptají: *„Měl jste dnes v noci hodně komárů?“* Římané říkali *salve*, buď zdráv – odtud naše slovo *„zdravit“*; američtí Indiáni, když se setkali s příslušníkem cizího kmene, vykouřili s ním na pozdrav dýmku míru.[79] Existovaly také *„pozdravy válečné“*, kdy dva bojovníci na sebe z dáli pokřikovali a mávali pěstí.[80]

To, co mají veškeré tyto formy pozdravu společného, spočívá v jistém druhu formality; pozdrav je to první, co se děje před jakoukoli jinou činností, když se někdo s někým střetne. Je to zahajovací a počáteční rituál; úvod k setkání.[81]

Všimněme si, že ne vždy je náš pozdrav stejně formální. Většinou máme ve zvyku zdravit „méně“ ty, kteří jsou nám bližší, s nimiž máme intimnější a osobnější vztah, zatímco ty, kteří jsou nám vzdálenější a méně známí, zdravíme formálněji, dáváme si více záležet na tom, aby byl náš pozdrav správně proveden. To znamená, že u těch, které dobře známe a jejichž chování tudíž

[77] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 216.
[78] Tamtéž, str. 216.
[79] Tamtéž, str. 220 – 221.
[80] Tamtéž, str. 227.
[81] Tamtéž, str. 221.

dokážeme dobře odhadovat a předvídat, cítíme, že pozdrav nehraje tak důležitou roli. Pozdrav se nám vnucuje v takové míře, v níž je pro nás ten, koho zdravíme, méně známým a méně blízkým člověkem. Proto, když potkáme někoho, jehož chování nejsme schopni předvídat – stejně jako on není schopen předvídat naše chování – musíme si nejprve dát vzájemně najevo, že přijímáme určitá pravidla podle platných zvyků. A tak to první, co uděláme, spočívá v tom, že se pozdravíme stiskem ruky, čímž prokážeme shodnou vůli k vzájemnému smíru (dýmka míru) a k socializaci s druhým.[82]

Byly doby, kdy možnost oloupení či zavraždění při setkání s druhým, byla značně pravděpodobnější a reálnější než dnes. Sbližování s druhými, které nám dnes připadá tak prosté a jednoduché, bylo kdysi nebezpečnou a nejistou událostí plnou nejrůznějších možných úskalí. Proto bylo zapotřebí vynalézt vhodnou metodu sbližování; ta se vyvíjela po celou historii lidstva právě jako pozdrav. A zajímavé je, jak se postupně od jistého data pozdrav zjednodušoval. Zatímco pro Tuaregy žijící na poušti představoval pozdrav komplikovanou ceremonii, která trvala půl hodiny a začínala ve vzájemné vzdálenosti sto metrů, naše stisknutí ruky zůstalo jako poslední nepatrný pozůstatek tohoto prazvláštního obřadu.[83]

Stisk ruky ani pozdrav o sobě a pro sebe nic neznamenají, neboť jsou pouze prostředkem, jehož smysl míří ke vzájemné deklaraci dvou jedinců, kteří si ujasňují, že jsou ochotni se podrobit společnému zvyku a zvyklostem platným v komunitě jednoho či druhého z nich.[84] *„Není to žádný pozitivní úkon, není to zvyk s vlastním prospěšným obsahem, ale je to symbolický zvyk všech ostatních zvyků, je to zvyk zvyků, heslo či znak kmene. Důvod navíc, proč jsme si ho vybrali jako příklad všeho sociálního.“*[85]

[82] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 222.
[83] Tamtéž, str. 222 – 223.
[84] Tamtéž, str. 223.
[85] Tamtéž, str. 223.

Zkusme s pozdravem podniknout ještě jeden myšlenkový experiment, který nám odhalí další zajímavý aspekt základní sociální jednotky zvané zvyk. Představme si, že všichni účastníci nějakého shromáždění či konference si budou každý sám za sebe myslet, že podávat si ruku na pozdrav je například z hygienických důvodů nesmyslné a že by bylo lepší se takovým způsobem raději nezdravit. I v takové situaci je pravděpodobné, že pozdrav jakožto zvyk přežije a bude se nad danou skupinou lidí vznášet a vykonávat svůj mechanický nátlak. Aby tomu tito lidé mohli zabránit, museli by si sdělit svůj názor a dohodnout se, že si ruce propříště již podávat nebudou. V nově vzniklé situaci po takové dohodě by se však objevil nový zvyk, totiž zvyk nepodávat si ruku na pozdrav – ten, kdo by nyní podání ruky uplatnil, porušil by tím nově stanovený zvyk.[86]

Z toho bychom mohli vyvodit, že potlačení nějakého zvyku a ustanovení zvyku nového nezávisí na rozhodnutí jednotlivých izolovaných vůlí, ale na dohodě všech se všemi. Ale není tomu tak. Někdy totiž stačí většina, někdy pouhá menšina a někdy dokonce jediný člověk k tomu, aby se ustanovil nový zvyk; neboť má-li některý jedinec dobrý a užitečný nápad, jak řešit určitou situaci, a začne-li ho uplatňovat ve svém životě, můžou ho ostatní začít přejímat. Přísně vzato nápady mívají jenom jednotliví lidé, takže zvyk se vždy původně rodí jako myšlenka v hlavě konkrétního člověka.[87]

Než se zvyk ujme a rozšíří ve společnosti, uplyne mnoho času, během něhož zvyk zestárne a jeho počáteční smysl přestane být zřejmý a srozumitelný. Proto je z perspektivy našeho individuálního života každý zvyk esenciálně zastaralý. Tvůrčí sálající idea zatuhne do mrtvé a bezduché fosílie zvyku.[88]

Každý zvyk tak v sobě nese svou vlastní minulost, stopu svého původu; zřetelně se to vyjevuje například v jazyce, který není ničím jiným než nezměrným systémem verbálních zvyků, oceánem užité slovní zásoby a

[86] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 224.
[87] Tamtéž, str. 224 – 225.
[88] Tamtéž, str. 226.

stereotypů syntaktických forem. Od okamžiku narození si osvojujeme jazyk, od svých prvních dní žijeme ponořeni v moři zvyků, obklopeni hustým a neprostupným sociálnem, žijeme ve společnosti.[89]

Když vznikne nějaké nové slovo, což označujeme jako neologismus, vyplňuje ho jasný a živoucí smysl, jenž ho činí srozumitelným pro ty, kteří ho v prvních chvílích jeho existence berou do úst. Vezměme si kupříkladu slovo filosofie, které se dnes užívá mnoha různými způsoby: označuje se jím specifický studijní obor, mluví se o filosofii prodeje, filosofii marketingu, o životní filosofii některého člověka. Většina lidí, kteří toto slovo pojali do paměti a učinili z něho součást své aktivní či pasivní slovní zásoby, neví, odkud se v našem jazyce vzalo, že totiž pochází ze spojení dvou řeckých slov *„filein“* (láska) a *„sofia“* (moudrost), což dohromady znamená něco jako *„láska k moudrosti“*. Užívají to slovo, aniž by jim dávalo smysl, aniž by si byli vědomi toho, proč zrovna tímto konkrétním fonetickým shlukem hlásek se vyjadřuje tento konkrétní sdělovaný obsah. Ten by se přitom dal vyjádřit i jiným náhodně vybraným *„zvukem“*, kdyby se na tom lidé dohodli. Slovo *„filosofie“* ztratilo pro většinu lidí svůj smysl, stal se z něho zvyk, který je mechanicky přejímán a opakován po ostatních. Abychom získali zpět jeho ztracený smysl, museli bychom nahradit vyprázdněné slovo *„filosofie“* výrazem jako *„moudromil“* či *„mudromil“* (což by z mnoha důvodů nebylo asi příliš vhodné, ale nám to snad jako příklad posloužit může). Podobně je tomu i se všemi ostatními výrazy a slovními spojeními, které byly kdysi v době svého vzniku nabity energií, která z nich však časem vyprchala. Postup, kterým jsou slova na základě vystopování svého původu znovu osmyslněna, se nazývá odkrýváním jejich etymologie.[90]

Říkáme třeba *„zachvátil mě strach“* nebo *„pojala ho tíseň“*. Podobné výrazy pro nás nemají smysl, neboť nerozumíme tomu, jak by emoce mohla existovat někde v prostoru mimo nás a pojímat nás do sebe; emoce je pro nás duševní

[89] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 211.
[90] Tamtéž, str. 219.

skutečností vznikající v naší psýché. Etymologie nám zde může mnohé objasnit. V řečtině a jiných indoevropských jazycích se dochovaly obdobné výrazy, z čehož je zřejmé, že primitivní Indoevropané věřili, že afekty jsou kosmické síly existující mimo nás v prostoru, odkud nás čas od času přepadnou a uchvátí. Tato jejich víra postupně zbytněla, vyprázdnila se a sedimentovaná do formy verbálního zvyku se dochovala až do dnešních časů.[91]

„Všechna slova a slovní obraty byly původně individuální objevy, které později degradovaly na mechanické zvyky a tehdy, jen tehdy, začaly tvořit část jazyka.“[92]

Tak jako má každé slovo svou etymologii, jejíž znalost je ovšem záležitostí několika odborníků, zatímco pro většinu lidí zůstává většina slov od smyslu vyprázdněna, má také každý zvyk svou etymologii[93], která je pro většinu lidí skryta. Tím, že jsme ji na několika příkladech odkryli, jsme obnažili bytostnou dějinnost zvyků. Zvyky, prorostlé naším životem jako neviditelné podhoubí, pozvedly před námi svůj hlas; nyní víme, že v masovém bytí sociální perspektivy rezonuje jejich melancholické volání, nostalgický povzdech, jímž je vyvoláván z minulosti nenávratně ztracený čas jejich dětství, smysl jejich zrodu.

Zvyky vznikají, ujímají se, trvají a zanikají nahrazovány zvyky novými. Dle Ortegy patří pozdrav podáním ruky ke zvykům, které upadají, které jsou v agónii a které již brzy zcela vymizí, neboť jejich energie se během několika příštích generací zcela vyčerpá. Jsme jedni z posledních, kteří tento zvyk dosud uplatňují, a činíme tak jen proto, že je nám ještě jaksi užitečný. Nepřipadalo by nám poněkud drsné a hrubé začít při setkání se známým rozhovor, aniž bychom se s ním nejprve pozdravili?[94] *„Bez úmyslné vůle v nás probíhá cosi jako kalkul toho, jak se s námi konfrontuje náš bližní, a nosíme v sobě jakýsi druh*

[91] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 235.
[92] Tamtéž, str. 254.
[93] Tamtéž, str. 220.
[94] Tamtéž, str. 229 – 230.

termometru sociability nebo přátelství (...) Pozdrav slouží k tomu, abychom nemuseli hledat to první, co řekneme našemu známému. Snad jen andělé se nepotřebují zdravit, neboť jsou si vzájemně průhlední.“[95]

Pozdrav se dnes užívá jen mezi známými; cizí lidi na rušné ulici či na náměstí již nezdravíme, neboť město se stalo místem, kde žije takové množství neznámých lidí, že jejich vzájemný střet již nelze korigovat technikou pozdravu. Ale ani známému dnes nepodáme ruku vždy, ba stále častěji své přátele zdravíme jen slovy. Pozdrav slábne doslova před našimi zraky, není již ani gestem; je pouhým výdechem hlasu a nejspíš skutečně brzy nadobro vymizí v propadlu dějin.

Ve spárech statisícových a milionových měst nejde již o to, jak se bezpečně přiblížit k druhému, ale vzniká zcela nový problém, totiž jak žít bezpečně a bezproblémově v intimní až tělesné blízkosti neznámých druhých, s nimiž se střetáváme na rušných ulicích, v supermarketech, na koncertech nebo třeba v čekárnách u lékaře. Objevuje se zde jeden pozoruhodný úkaz, docela typický pro naši dobu, jenž bychom mohli označit jako „fenomén mlčící tramvaje“. Kdo cestuje po městě hromadnými dopravními prostředky, tu situaci dobře zná a nejspíš mu už nepřipadne nikterak zvláštní či neobvyklá: narvaná mlčící tramvaj nebo metro, v nichž se lidé v ranních hodinách dopravují do zaměstnání a do školy; jeden vedle druhého jako sardinky, aniž spolu prohodí jediné slovo. Že by zde klíčil zárodek nové metody přežití v nebezpečné blízkosti anonymních druhých, v blízkosti naplněné vůněmi deodorantů překrývajících pachy těl, v tělesné blízkosti, v níž na sobě cítíme cizí doteky a za zády slyšíme neznámý dech? Mlčení, které naplňuje dopravní prostředky, je možná zárodečným bujením prazvláštní techniky, kterou se snaží moderní člověk vyvinout k tomu, aby zabránil nepříjemnému střetu či konfliktu s druhými. Prolomit nervózní ticho ranní jízdy tramvají může být za jistých okolností jako dopustit se jakéhosi neomluvitelného přečinu, jímž je náhle

[95]Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 231.

přerušen anonymní klid cestujících, a poslední napjaté okamžiky ticha před rozběhnutím pracovního dne se zhroutí. Možná nepotrvá dlouho a při cestování hromadnými dopravními prostředky se přestane zcela mluvit, a to i tehdy, budou-li spolu cestovat dva přátelé, neboť rušit hovorem posvátné ticho by bylo neohleduplné vůči ostatním spolucestujícím; bylo by projevem neslušného chování.

Pozdrav se v moderní industrializované společnosti smrskl na své historické minimum, chřadne a jeho tradiční místo a funkci, spočívající v početí a uvedení setkání, pozvolna začínají zaujímat ticho a mlčení, v nichž snad dřímá pučící možnost dosud neexistujícího aktu, jenž jakmile bude realizován a konkretizován některým kreativním jedincem, vyprýští mezi lidmi jako zelený výhonek budoucího zvyku, jenž bude určovat sociální vztahy budoucích generací. Prozatím se zdá a *„fenomén mlčící tramvaje“* to jen potvrzuje, že pomalu a nenápadně začínáme průsvitnět a stávají se z nás andělé.

HLOUBKA

Ortegovo pojetí hloubky

Jedním z neodmyslitelných aspektů přirozené perspektivy je hloubka. Ta se projevuje jako prostorové rozložení věcí tím, že vybízí k roztřídění zjevných obsahů, které se dávají jako součást vitální perspektivy, na blízké a vzdálené, nahoře a dole, vlevo či vpravo apod. Výrazem hloubky je tedy všeobecně známá struktura, jíž rozumíme jako prostoru, v němž jsme schopni se nějak orientovat.

V *Meditacích o Quijotovi* Ortega na několika stránkách sugestivně popisuje, jakým způsobem zakoušíme hloubku (*la profundidad*). Vychází přitom z fenomenologické reflexe své vlastní zkušenosti pohybu v lese.[96] Popisuje svou vzpomínku na dubový a jasanový les, jímž je porostlé jižní úbočí pod horským sedlem, nad nímž se zvedá klášter Escorial. Na způsobu, jakým se nám jeví les - jakožto cosi bytostně hlubokého, když se noříme do jeho zeleného nitra, názorně dokládá již zmiňovanou tezi, že „*hloubka je osudově nucena stát se povrchem, chce-li se ukázat*“.[97]

Ortega se ve své mysli vrací do lesa a uvažuje: Jsem v lese, vidím kolem sebe stromy, ale tyto stromy nejsou lesem, jsou jen viditelnou částí lesa, která by sama o sobě nikdy les nevytvořila. Skutečný les je utvořen ze stromů, které nevidím, neboť jsou skryté za viditelnými kmeny stromů, jež mě právě obklopují. Procházím-li lesem, odhaluji nové a nové úseky lesa, získávám další originální výhledy, ale skutečný les mi přesto neustále uniká před očima. Tam, kam jsem právě při svém putování lesem dorazil, nenacházím skutečný les, nýbrž jen jeho čerstvou stopu, která naznačuje, že ještě před chvílí zde les možná byl. Není divu, že v dávných dobách lidská imaginace obydlela les plachými bytostmi nymf a elfů, jejichž mizející stíny se míhaly po paloučcích a mýtinách probleskujících mezi stromy. Les je původně cosi prchavého,

[96] Javier San Martín kdesi dokládá, že v době, kdy Ortega pracuje na Meditacích, věnuje se zároveň studiu Idejí I, jejichž vliv se na Ortegově první knize velmi silně podepsal.
[97] Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 28.

unikajícího, neviditelného, neboť se skládá z rozmanité škály možných věcí, bytostí či prožitků, které nikdy všechny zároveň bezprostředně nezakoušíme. Bylo by absurdní, chtít vidět les, jemuž je bytostně vlastní latence.[98]

Zaměříme-li nyní svou pozornost na jednu konkrétní věc, například na kmen padlého stromu, zjišťujeme, že jeho hloubka, kterou tušíme za vrstvou kůry, jeho niterná třetí dimenze se nikdy našemu zraku nemůže vyjevit, stejně jako se nemůže stát přístupnou pro náš hmat. Hloubku nikdy nevidíme ani se jí nedotýkáme. Kdybychom ji totiž chtěli odkrýt a začali postupně oddělovat jednotlivé povrchové vrstvy padlého kmene, nikdy bychom se hloubky nedobrali, vždy by před námi zůstala jen další povrchová vrstva. A třebaže každá vrstva, kterou oddělíme, byť by byla sebetenčí, bude mít nějakou tloušťku, a tedy i hloubku, zůstane tato hloubka vždy nadále nezjevná. *„A i kdybychom získali vrstvy natolik tenké, že by skrz ně náš zrak dokázal proniknout, neuvidíme ani hloubku, ani povrch, nýbrž jen dokonalou průhlednost, a to je totéž co nic.“*[99]

Hloubka, kterou svými smysly nikdy nezakoušíme, se nám nicméně musí nějak ukazovat, má-li pro nás vůbec existovat. Musí se ovšem vyjevovat takovým způsobem, aby o svou hloubkovou dimenzi nepřišla, totiž pomocí známek či náznaků na povrchu. Hezky je to vidět na vnímání zvuků. Zůstaneme-li v lese a usedneme-li na břeh zurčícího potoka, k němuž jsme na své vycházce došli, můžeme zavřít oči a zaposlouchat se do zvuků kolem. Uslyšíme zřejmě bublání vody a možná k nám dolehne volání hrdličky. Aniž bychom nad tím přemýšleli, je nám jasné, že hrdliččin hlas k nám přichází z mnohem větší dálky než šplouchání proudící vody. Jenže prostá přítomnost těchto zvuků v sobě žádné rozlišené určení distance nenese. Zurčení potoka je sice podstatně silnější než pokřik hrdličky, ale pokud jen pasivně vnímáme svým sluchem jejich přítomnost, jsou stejně blízké. Jediný rozdíl se týká intenzity či hlasitosti,

[98] Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 28 – 29.
[99] Tamtéž, str. 30 – 31.

v nichž je zahrnuta informace o vzdálenosti maximálně v náznaku, který však může být zavádějící. Jsem to tedy já, kdo jeden z těchto zvuků interpretuje jako bližší a druhý jako vzdálenější, je to moje aktivní úsilí, které mezi nimi vytváří rozpětí a přisuzuje jim rozdílné vzdálenosti. Hloubka prostoru, která se tak mezi věcmi rozpíná, je mou interpretací, nenáleží věcem, které by se v ní vznášely jako ve vakuu, není kvalitou, která by věcem reálně přináležela, kterou by věci získávaly svým rozmístěním. Hloubka je v tomto smyslu důsledkem mé subjektivní aktivity. Podobně i hloubka, kterou vidím mezi jednotlivými stromy, když kráčím po lesní pěšině, je mou subjektivní interpretací, neboť vyplývá ze struktury vztahů, které má mysl vkládá mezi názorné aspekty jednotlivých stromů. Z toho lze vyvodit, že existuje zjevný svět čistých impresí, který zakoušíme svými smysly, a za ním že v zákrytu spočívá hloubkový svět struktur těchto impresí, který je sice pro smysly zastřený, což však nikterak neznamená, že by byl méně skutečný a méně jasný. Abychom k němu pronikli, musíme jen vyvinout aktivní úsilí.[100]

Svět čistých impresí se sám vnucuje pasivitě našich smyslů: barvy, zvuky, slasti a bolesti na nás téměř násilně doléhají z našeho okolí. Skrytý svět hloubky není tak útočný, nedotírá na nás a objevuje se jen tehdy, když ho podpíráme svou vůlí: věda, umění, spravedlnost, náboženství se nás nezmocňují, ale spíše čekají, až si jich někdo všimne.[101]

Dle Ortegy se tak za zjevnými stránkami věcí rozevírá jakási hlubina, která je důsledkem aktivního přístupu naší mysli a může být tudíž vyplněna a zvládnuta jen interpretační aktivitou, aniž by ovšem bylo možné ji zrušit či vynechat. Myšlení ve smyslu interpretace patří k životu a probíhá automaticky na mechanické či paradigmatické (v kuhnovském smyslu) bázi: *„Říká-li silně věřící člověk, že spatřuje Boha v rozkvetlé krajině či v klenuté tváři noci, nevyjadřuje se metaforičtěji, než kdyby říkal, že viděl pomeranč. Kdyby*

[100] Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 31 – 33.
[101] Tamtéž, str. 34.

existovalo jen pasivní vidění, zbyla by ze světa pouhá změť světelných bodů. Avšak pasivní vidění doplňuje vidění aktivní, jež vidouc interpretuje a interpretujíc vidí: to je vidění-názor. Platón pro to, co vidíme v názoru, vynalezl božské slovo: nazývá to idejemi. Takže třetí dimenzí pomeranče je právě idea a poslední dimenzí krajiny je Bůh.“[102]

Naše aktivní interpretační úsilí tak prodlužuje povrch věcí směrem do hloubky, aniž by povrch přestal být sám sebou. Hloubka se projevuje skrze povrch jako na fotografii či na renesančním obrazu. Ortega tento úkaz označuje jako *„escorzo“*, což v překladu znamená *„perspektivní zkratka“*.[103]

Nástrojem, jímž prohlubujeme čisté imprese věcí a provádíme *„perspektivní zkratku“*, je pojem. Pojem jako orgán hloubky začleňuje věc do souvislosti celku světa, dodává strukturu impresím věcí, které jsou prvně zjevné jen jako povrch. Strukturní kvality věcí se liší od kvalit impresí tím, že jsou dány vztahem a poměrem k ostatním věcem a jsou tedy relativní, odvozené a podmíněné těmito relacemi. Zároveň ovšem platí, že každá věc se stává věcí teprve tehdy, když ji dokážeme rozlišit a vydělit z celku světa, vymezit její hranice a nahlédnout v ní odrazy jiných věcí. Právě tyto odrazy zbytku univerza jsou tím, co věci podsouvá strukturní síť vzájemných provázaností, co dodává věci její hloubku. Skrze pojem získává každá věc svou identitu, své hranice, čímž je jí umožněno vytvářet spojenectví s jinými věcmi. Tak věc zároveň získává svůj význam.[104]

Pojem tedy věci izoluje a vymezuje skrze ohraničení, které nám prozrazuje, kde věc začíná a kde končí. Pojem je čistou formou, konceptem či schématem věci vyprázdněné od veškeré hmotné tělesnosti. V pojmenování dochází k myšlenkové idealizaci věci a do této ideální schránky je vepsán její reálný aspekt, její povrchová matérie. Pojem umožňuje mentálně uchopovat a držet věci, čímž se stává zdrojem jasnosti, světlem rozlévajícím se po věcech, které

[102] Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 34.
[103] Tamtéž, str. 35.
[104] Tamtéž, str. 48 – 51.

osvětluje pro naši mysl nově objevenou hloubku. Každý pojem rozšiřuje skutečnost kolem nás. V této souvislosti Ortega podotýká, že podle Platóna se nedíváme očima, ale skrze ně a jejich prostřednictvím. Díváme se pojmy, a proto idea znamenala u Platóna hledisko (*punto de vista*).[105] Očima vidíme povrch; myslí pronikáme do hlubších strukturních souvislostí skutečnosti, kde odkrýváme nezjevné krajiny reality. Zároveň ovšem platí, že vidění je vždy a neoddělitelně doprovázeno myšlením: vidíme-li nějakou věc, je to už zároveň naše interpretace.

Každá věc, která se zjevuje na půdě přirozené perspektivy, v sobě kloubí dva protikladné momenty: to, co je bezprostředně a primárně přítomné jako obsah vitální perspektivy, a to, co z hlediska života zůstává ve skrytosti a zjevuje se až sekundárně prostřednictvím pojmu, jazyka, kolektivní interpretace, zvyku – tedy to, co vystupuje jako součást masy. Ortega v této souvislosti formuluje tzv. *„zákon přítomného a skrytého“*[106], jenž popisuje základní strukturu přirozené perspektivy. To, co označujeme slovem „věc“, tedy něco o sobě, není nikdy přítomné v absolutním celku, neboť vždy je nám přítomný jen jeden aspekt z každé věci. Tento postřeh, fenomenologům dobře známý, demonstruje Ortega na příkladě jablka v Ráji: *„Je jablko, které Eva nabízí Adamovi, tím samým jablkem, které vidí, dostává a ochutnává Adam? Vždyť když ho Eva nabízí, vidí zpřítomněnou jen jednu půlku jablka, zatímco to, co vidí, dostává a ochutnává Adam, je také jen půlka jablka. To, co lze spatřit a co je, přísně vzato, přítomné z hlediska Evy, se liší od toho, co lze vidět z hlediska Adama. Ve skutečnosti má každá tělesná věc dvě tváře, z nichž je nám přítomná vždy jen jedna – jako když hledíme na měsíc.“*[107] Faktem zůstává, že nikdo nikdy neviděl to, čemu jsme uvykli říkat jablko.

S primární a jasnou evidencí je mi dán vždy jen jeden vzhled věci, zatímco ostatní aspekty jsou mi dány s evidencí druhého řádu. Vždy zde zůstává jakýsi

[105] Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007, str. 51 – 56.
[106] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 119.
[107] Tamtéž, str. 117 – 118.

zbytek, který není přítomen přímo, nýbrž jen jako předpoklad či přídavek, jenž se automaticky připojuje k oné evidentní části na základě mé předchozí zkušenosti, která se ukládá v paměti. Tento zbytek není přítomný, ale zpřítomněný (*„com-presente“*). Koncept zpřítomnění, který Ortega přebírá od Husserla, objasňuje způsob, jímž se vyjevují věci a jímž vstupuje do radikální reality života objektivní svět.[108] Nakolik toto zpřítomňování funguje na mechanické a automatické bázi, stává se z něho návyk. *„Přítomné je pro nás přítomné aktuálně; zpřítomněné je přítomné zvykově.“* [109]

Hraniční čáru, která odděluje aktuálně přítomnou a zvykově přítomnou vrstvu reality (v naší terminologii „vitální perspektivu“ na straně jedné a v „sociální perspektivě“ implikovanou „hloubku“ na straně druhé), nazývá Ortega - v souladu s fenomenologií – horizontem. [110]

Všimněme si, že hloubka jakožto mentálně držený fenomén, je vlastně sociální konstrukcí. Prostorová perspektiva pramení z jistých mentálních konvencí, které jsou v každém jazyce a v každé společnosti tradovány poněkud odlišným způsobem. Tímto způsobem Ortega socializuje hloubku. Dotaženo do důsledku - sociální koncepce prostoru degradují hloubku na pouhý konvenční zvyk, na pouhé kolektivní řešení problému orientace ve světě.

To potom Ortegovi umožňuje pojímat každý národ či každé jazykové společenství jako specifickou perspektivu, jako určitý způsob přístupu ke světu. Odtud též Ortegova záliba v typologizaci evropských národních povah. Národ pojímá jako úkol, jenž je danému společenství uložen skrze specifické kolektivní zakoušení světa, potažmo skrze zakoušení jeho strukturních souvislostí, jeho hloubky. To platí i pro celou Evropu, která je připodobněna roji: *„je to mnoho včel a pouze jeden let“*.[111] „*Evropské národy jsou již po dlouhou dobu jednou společností, jedním kolektivem v témž smyslu, jaký mají*

[108] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 118.
[109] Tamtéž, str. 119.
[110] Tamtéž, str. 121.
[111] Ortega y Gasset, J. *Evropa a idea Národa*. První vydání. Mladá fronta, 1993, str. 77.

tato slova, jsou-li použita pro každý z národů tvořících zmíněnou společnost. Ta má totiž všechny náležité atributy: existují evropské mravy, evropské zvyky, evropské veřejné mínění, evropské právo, evropská veřejná moc.“[112]

A tak se opět ukazuje, že hloubku nelze myslet zcela izolovaně. Z jedné strany je podmíněna bezprostřední daností vitálních fenoménů života, které slouží jako prvotní impuls k tomu, aby z druhé strany mohly být tyto obsahy prostřednictvím sociálních konvencí a zvyků strukturovány do hlubších vzájemných souvislostí a vztahů, které vytvářejí jejich kulturně specifické prostorové rozložení, jejich hloubku.

Descartovské pojetí hloubky u Ortegy

Viděli jsme, že u Ortegy zůstává hloubka jako virtuální kvalita přístupná výhradně aktivitě naší mysli. Přísně vzato před tím, než uchopíme nějakou danost v názoru skrze pojem, čímž ji začleníme do hlubších souvislostí s ostatními danostmi a věcmi světa, pro nás žádná hloubka neexistuje. Smyslové vnímání se přímo a bezprostředně týká jen povrchových aspektů věcí, jak se nám dávají v názoru. Perspektivní prohloubení každého našeho názoru, které je dílem *„interpretace“* mysli, by smysly samy o sobě a ze sebe nikdy nedokázaly rozkrýt.

Domnívám se, že v tomto ohledu zůstává Ortega poplatný descartovskému vnímání prostoru, tedy vlastně nikoli ani tak vnímání jako spíš myšlení prostoru. Připomenu zde proto Descartovu koncepci, jak ji nastiňuje v Meditacích.

Res extensa, identická s prostorem definovaným axiomy eukleidovské geometrie, může být uchopena ve své podstatě nikoli skrze smysly, nýbrž jen skrze myšlení. V první meditaci Descartes redukuje rozlehlost jakožto nejelementárnější formu veškerých fyzikálních objektů na předmět, jehož podstatu tvoří tvar, velikost, tedy kvantita. I kdybychom připustili, argumentuje Descartes, že veškeré naše vnímání věcí a těla je pouhým snovým obrazem,

[112] Ortega y Gasset, J. *Evropa a idea Národa*. První vydání. Mladá fronta, 1993, str. 30.

produktem naší fantazie, přesto nebude naprosto vše konstruktem naší mysli. Vždyť obsah snu nikdy nemůže být vytvořen zcela libovolně, nýbrž každý jeho obraz je zkombinován z nejelementárnějších a nejvšeobecnějších částí, jejichž původ je odvozen z reálného světa: *„je třeba přiznat, že přesto nutně musí být pravdivé alespoň něco jiného, ještě jednoduššího a obecnějšího, z čeho se jako z pravdivých barev skládají všechny jak pravdivé, tak nepravdivé představy věcí v našem myšlení. K tomuto rodu podle všeho patří veškerá tělesná přirozenost a její rozlehlost, tvar rozlehlých věcí, velikost čili jejich rozměry a počet (...)"*[113] Odtud Descartes vyvozuje, že vědy jako fyzika či astronomie mohou být pochybné, neboť závisejí na uvažování o složených věcech; naproti tomu matematika a geometrie, které pojednávají o těchto nejjednodušších a nanejvýš všeobecných věcech, obsahují cosi jistého a nepochybného. Rozlehlost, která byla původně kvalitou zakoušenou skrze smysly, je tak podřízena exaktním disciplínám matematiky a geometrie, které abstrahují od smyslovosti, a jsou tudíž schopny rozlehlost objektivně postihovat a propočítávat.

Descartes dále logicky dovozuje, že podstata rozlehlosti či rozprostraněnosti nemůže být tělesně zakoušena a prožívána; má-li být odkryta, musí k ní přistoupit myslící subjekt, jemuž teprve se může ukázat taková, jaká jest o sobě. Známý je Descartův příklad z druhé meditace s voskem či s pohybujícími se klobouky, které proudí dole pod oknem na rušné ulici. Vosk může roztavením změnit veškeré své smyslové kvality, není již pevný, ale kapalný, není hnědý, ale žlutý, a přesto nebudu pochybovat o tom, že se jedná o ten samý vosk. Podobně kloboukům, které se pohybují pod mým oknem, přisuzuji ihned tělesné nositele-lidi, aniž bych se o tom ovšem přesvědčil svými smysly.[114] V obou případech se jedná o uchopování podstaty nějaké *res extensa*, které probíhá čistě na mentální rovině.

[113] Descartes, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 33.
[114] Tamtéž, str. 45 – 49.

Takový přístup hluboce podceňuje smyslové zakoušení světa, odsouvá tělesnost na druhou kolej a upírá jí možnost průniku do obšírných prostor reality. Tělesné vnímání je zploštěno do dvou dimenzí a probíhá jakoby na filmovém plátnu: je to podívaná nezúčastněného diváka, který svou myslí pohlíží na uplývající projekci.

Třebaže si Ortega v mnohém uvědomuje význam tělesnosti a na mnoha místech se k ní vrací a přemítá o ní, když například tvrdí, že tělo je „četníkem ducha“[115], neboť krotí veškeré fantazie a pošetilé projekty imaginace a navrací ducha zpět k zemi tím, že člověka vystavuje nemocem, bolesti a únavě, přesto zůstává jeho pojetí tělesnosti s Descartem shodné v tom, že rozlehlost hloubky je smyslům nepřístupná.

Přesahování horizontů

Závěrem této práce bych rád nastínil takové pojetí hloubky, které by neredukovalo její prožitek na pouhý důsledek interpretační činnosti naší mysli. Pokusím se usadit hloubku do kontextu smyslového vnímání a dodat jí tím na věrohodnosti a svébytnosti. Klíčovou roli přitom bude hrát zkušenost, kterou Ortega nereflektuje a kterou bychom mohli nazvat *přesahování horizontů* jednotlivých smyslů.

Naše tělesné vnímání, po celá tisíciletí formované kontaktem s vnější přírodou, vybrušované krajinou, v níž žili naši předkové, zocelované tvrdou zemědělskou prací a bojem o přežití, se v průběhu evoluce vystrukturovalo do pěti základních smyslových forem. Statickou strukturu smyslovosti, v níž jsou jednotlivé smysly jasně a zřetelně rozlišeny vzhledem k ostatním a fungují víceméně jako samostatné a nezávislé orgány, bychom si mohli znázornit touto tabulkou:

[115] Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983, str. 159.

SMYSL	SMYSLOVÉ POLE	HORIZONT
zrak	viděné (názor)	obzor
sluch	slyšené	ticho
hmat	hmatané	tlak
čich	cítěné	dech

Tabulka systematicky ukazuje, že základní struktura naší smyslovosti má potrojný charakter: je zde smyslový orgán – to, čím vidíme, slyšíme, hmatáme (chutnáme)[116], čicháme; dále je zde perceptivní pole, k němuž nám zjednává daný smysl přístup – viděné, slyšené, hmatané (chutnané), cítěné; a nakonec je zde horizont, jenž vymezuje oblast přístupnou danému smyslu a na jehož hranici se vynořují obsahy smyslových polí – skrze obzor se zjevují věci našemu zraku, z ticha vystupují zvuky, tlakové poměry atmosféry a našeho těla jsou základem, z něhož se vylupují hmatové vjemy, v rytmu dechu nasáváme vůně a pachy.

Nyní bychom mohli uchopit samostatně každý ze smyslů a pokusit se ukázat, jak se v rámci jeho perceptivního pole, které je vymezeno odpovídajícím horizontem, odkrývá hloubka. To bychom ale neudělali o nic víc, než o co se již pokusil Ortega. Jeho analýza má tu slabinu, že fenomén hloubky hledá vždy v rámci jednoho izolovaného smyslu. Proto dospívá nutně k tomu, že hloubka se ukazuje jen jako množství povrchů (aspektů), které prostorově strukturuje až činnost naší mysli. To je onen případ naslouchání hlasům ptáků či rozhlížení se po lese. Hloubku skutečně nelze jen slyšet ani jen vidět.

Naše smysly však nefungují jako mechanická měřidla nějakého přístroje, nýbrž jsou živé a v pohybu. Vzdálenost horizontu každého z nich je vzhledem k naší tělesnosti diferencovaná a neustále se mění; prodlužuje se, zkracuje a

[116] Pro zjednodušení zde vycházím z toho, že schopnost chuti není samostatný smysl, že je jen zjemnělým a zcitlivělým výhonkem hmatového ústrojí. Je mi ovšem jasné, že takový předpoklad se může stát předmětem polemiky. Pro účely toho, co zde chci sdělit, to ovšem není nic klíčového.

posunuje podle naší aktuální pozice. Jednotlivá perceptivní pole se vzájemně překrývají a prostupují. Mohu například vidět přední stranu nějaké věci a zároveň ohmatávat její zadní stranu, která mému pohledu uniká. To, co je pro zrak vnořeno do nezjevné hloubky, cítím dotekem své ruky. Není taková zkušenost prvním náznakem rozpínavosti věcí v prostoru? Nevypovídá tato zkušenost cosi o takové hloubce věcí, která by nebyla jen mentální interpretací, ale skutečně přítomnou realitou? Anebo zkušenost s nořením se do vody. Když vcházím do chladných vod horského plesa, jehož průzračnost mi umožňuje pronikat pohledem až ke dnu, má zkušenost vypadá asi takto: Svým pohledem registruji modrozelenou hladinu jezera, ale mohu proniknout i dolů do jeho hlubin a upřít svůj zrak ke kamenitému dnu, jehož realitu mi zároveň nezávisle na zraku potvrzují také chodidla, jimiž se dna dotýkám, přičemž však neustále udržuji v zorném poli svého zraku také hladinu onoho jezera. Je zde tedy jasně vymezená hladina a hlouběji pod hladinou spočívá dvojnásobně (zrakem a hmatem) zakoušené dno. Navíc cítím, že mé nohy až po pás obepíná chladná voda, a prožívám tento chlad nejen povrchem svého těla, ale i uvnitř, když zakouším, jak mi tuhnou svaly. A vrhnu-li se do průzračných vod jezera, možná se po chvíli začne celé mé tělo chvět zimou. Je to často právě dotek, hmatová zkušenost a tělesný kontakt, které nesmírně obohacují mé prožívání věcí a živlů, které mi neustále odhalují nové a nové aspekty, ba celou změť aspektů, smršť jemných vjemů a pocitů, které umožňují zakoušet realitu nejen povrchově, ale též do hloubky.

Nelze si proto myslet, že by mi byl vždy zjevný jen jeden aspekt nějaké věci, neboť jsou situace, v nichž jsou mi dány dva tři či nespočetně mnoho aspektů jedné věci. Hmat se například liší od zraku právě tím, že umožňuje objímat věci. Mohu například Ortegovo oblíbené jablko uchopit oběma rukama, přitisknou si ho ke tváři a obsáhnout tak mnohonásobně větší množství aspektů, než bych dokázal prostřednictvím svého zraku. Když se ke všemu do jablka zakousnu a na patro mi vytryskne sladkokyselá šťáva z jeho dužiny, není to jen odkrytí další

jeho povrchové vrstvy, nýbrž průnik do jeho těla, šťavnaté zakoušení niterných hlubin plodu, který se mi náhle převaluje a zmítá na jazyku; mohu ho obracet a prozkoumávat z mnoha stran současně a mohu dokonce polknout a nenávratně sousto pozřít do svých útrob, do hlubin vlastního těla. I to je prožitek hloubky - totiž hloubky zevnitř.

Hloubka je bytostně hraničním fenoménem; prodlévá na pomezích a předělech našich smyslů, je spjata s prožitkem transcendence. Jednotlivá perceptivní pole smyslů nefungují izolovaně a nezávisle na ostatních, nýbrž se navzájem doplňují, překrývají a přecházejí jedno v druhé. Teprve v těchto prolnutích a přesazích je obsažena zkušenost hloubky.

Merleau-Ponty spojuje hloubku se skrytou částí našeho těla, jíž říkáme „záda“ (od „vzadu“), a říká, že to je dimenze skrytého par excellence.[117] I jeho intuice je tedy taková, že hloubka nějak souvisí s tím, co je „za“, co se skrývá kdesi za horizontem, co je přesažené. Už sama skutečnost transcendentální diference, tedy rozdílu mezi subjektem a objektem, reflektujícím a reflektovaným, vidoucím a viděným, poukazuje na to, že je zde nějaký neobjektivovatelný bod, z něhož vždy vychází náš mentální či smyslový pohled.[118] To, že tento bod je ve svém původním bytí neuchopitelný, že ho nelze zpředmětnit, poukazuje ke třetí dimenzi reality, k její hloubce.

Na úrovni smyslového vnímání je hloubka všude tam, kam již nedosáhne některý z mých smyslů, zatímco jiný smysl mi o tom místě podává zprávu: hlubinu propasti zakouším, když do ní hodím kámen a z neviditelného a nehmatatelného prostoru pode mnou se ozve náraz. Nebo když pocítím na tváři chladný závan, jenž se zvedá z jejího jícnu. Nebo když procházím krajinou a náhle se mi do zad opře vítr: tu cítím povrchem svého těla, že za horizontem viditelného ke mně přichází posel vůní. Hloubku tedy můžeme definovat jako absenci některého ze smyslů, která se vyjevuje na pozadí perceptivního pole

[117] Ponty-Merleau, M. *Viditelné a neviditelné*. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 223.
[118] Tamtéž, str. 223.

jiného smyslu či smyslů. Odvrácená strana kmene se pro mě stane skutečnou (ne pouze pomyslnou) hloubkou až tehdy, když svým hmatem proniknu za horizont zraku a dotknu se jí.

Abychom si tuto zkušenost přesahu znázornili, přidáme do naší tabulky ještě jeden sloupec:

SMYSL	**SMYSLOVÉ POLE**	**HORIZONT**	**HLUBINA (NEZJEVNÁ ČÁST)**
zrak	viděné (názor)	obzor	zázrak
sluch	slyšené	ticho	zátiší
hmat	hmatané	tlak	podtlak/přetlak
čich	čichané	dech	závětří

Takto vybaveni bychom měli být schopni pohlédnout za horizont každého ze smyslových orgánů z hlediska ostatních smyslů. To, co je za obzorem zraku (zázrak), můžeme slyšet, hmatat, čichat a chutnat. Zkušenost zázraku je všude tam, kde se skrze neviditelno rozestírá smyslové pole některého jiného smyslu. Když mi podzimní vítr cuchá vlasy, je to z hlediska zraku skutečný zázrak: to neviditelnost sama se dotýká mého těla, přináší ke mně vůně a pachy krajiny, objímá mě svou přítomností a mé oči se nestačí divit, odkud se bere tato nezjevná síla, z jakých hlubin proudí tento překvapivý závan.

Podobně to, co je za tichem (zátiší), které vymezuje oblast slyšitelného, můžeme vidět, hmatat, čichat a chutnat; analogicky je tomu i s ostatními smysly. V následující části se pokusím různými způsoby na několika příkladech transcendovat některé smysly a vnořit se do jejich hlubinných sfér.

Možnosti hmatu: podtlak a přetlak

Ortega si dobře uvědomoval, že hmat je ze všech smyslů nejdůležitější, v čemž je třeba mu dát za pravdu. Kdybychom byli zcela zbaveni hmatu, staly by se z nás nejspíš vzdušné bytosti a pravděpodobně bychom brzy zahynuli: necítili bychom teplo ani chlad a vůbec žádnou bolest; necítili bychom zemi pod nohama, atmosférický tlak, ba ani naše vlastní tělo. Byli bychom poloviční duchové.

Hmat je zdrojem těch nejhlubších a nejintenzivnějších tělesných prožitků, a to jak v pozitivním, tak negativní smyslu. Orgasmus i bolest k nám přicházejí skrze taktilní chvění nervových vláken v našem těle. Hmat je strůjcem nejvyšších extatických prožitků i nejhroznějšího utrpení. Hmat z nás dělá smrtelné bytosti. Již Aristoteles upozornil na to, že zatímco ostatní smysly život jen podporují a život bez nich je možný, ztrátou hmatu živočich zcela hyne.

Narozdíl od ostatních smyslů není taktilní vjem přenášen skrze prostředí, které vytváří distanci mezi vnímajícím a vnímaným, nýbrž funguje bezprostředně – v těsném kontaktu s vnímajícím tělem. Skrze hmatové vjemy, které často zachvacují celé naše tělo, můžeme snadno upadnout do původní nerozlišené jednoty bytí. Z hlediska ontogeneze jsou hmat (tělesnost plodu v lůně) a jeho zjemnělá forma chuť (sací reflex) nejstaršími smysly vůbec. Hluboká spřízněnost s počátkem naší existence, mateřstvím, erotikou, bolestí a smrtí dodávají hmatu nesmírnou sílu, jejíž intenzita nezřídka převyšuje potenciální sílu ostatních smyslových vjemů. Je zajímavé, že některé jiné smyslové vjemy začínají od určitého stupně intenzity zasahovat i naše hmatové ústrojí. Například silný zvuk či dunění můžeme pocítit zvýšeným tlakem okolního prostředí na tělo nebo stupňující se intenzita světla, které zprvu vnímáme jen očima, v nás může v určitém bodě vyvolat bolest.

Podtlak je výraz pro zkušenost, kterou potenciálně prožíváme svým hmatem tam, kam tento smysl již nedosahuje, kde však prodlévá některý jiný z našich

smyslů. Podtlak je na všech místech, která přitahují a vábí náš hmat. Když potkám někde u cesty roztomilé kotě, musím si ho prostě pohladit: v tomto případě je to viděné, v jehož rámci se nejprve vytváří pro hmat nezbytný podtlak, který následně – je-li dostatečně silný - do sebe vtáhne hmatový smysl. Objetí, polibek či milování by bez hmatu nebyly vůbec myslitelné. Těmto aktům předchází většinou nesmírný podtlak, jehož energie vytváří hluboký vír, který teprve tím, že do sebe nasaje část naší tělesnosti, vyvolá tyto prožitky. Naše smyslová pole jsou plná nástrah a propastí, jimž se lze mnohdy jen těžko ubránit.

Efekt útulnosti by mohl být dalším příkladem přesahování hmatového horizontu (tlaku) – když sedím doma v teple, zatímco venku prší a fučí vítr, cítím útulné teplo domova. Vidím to, co bych potenciálně mohl vnímat povrchem svého těla – poryvy větru a deštivou sprchu, vidím tyto úkazy a vím, že se nacházejí za horizontem mého taktilního ústrojí, že jsou vnořeny do temné hlubiny hmatatelna. V tomto případě způsobuje absence hmatu pocit bezpečí a pohodlí, přičemž příjemný odstup, který se rozestírá mezi aktuálním rozložením hmatového pole a jeho potenciální přítomností za zdmi domova, je v tomto případě způsoben přetlakem, jenž působí jako odstředivé silové pole: v nečase raději zůstáváme doma.

Hlubina krajiny a hlubina nebes: Noření zraku do temnoty smyslů

Krajina rozprostřená mezi nebem a zemí je tím, co poskytuje nejzazší rámec našim smyslům. Hory a lesy na obzoru, hvězdné nebe nad námi, měsíc a slunce, temná oblaka, duha, silueta kostela v dáli, to vše v nás vzbuzuje pocity, v nichž se mísí údiv, estetický prožitek a cosi posvátného. Společné je jim to, že jsou přístupné výlučně našemu zraku, zatímco ostatním smyslům zůstávají většinou skryté. Proto je zkušenost krajiny bytostným prožitkem čehosi hlubokého a přesažného. Absence sluchu, hmatu a čichu v odlehlejších zónách krajiny prohlubuje vizuální pole a vytváří napětí mezi intenzitou zrakového vjemu a

možností zpřítomnit ho ještě jiným způsobem. V některých případech lze toto napětí vybít jednoduše tak, že do odlehlé zóny dojdeme a prozkoumáme ji za použití ostatních smyslů. V jiných případech to ovšem možné takto jednoduše není: hvězdné nebe, duhu, měsíc a většinu nebeských fenoménů můžeme pouze vidět; zátiší, podtlak a závětří jsou zde nedosažitelné, prodlévají za hranicemi našich možností. Tím se však jen stupňuje jejich vábení. A právě zde pramení ona prazvláštní tajemná síla nebeských fenoménů, která odpradávna přitahovala zájem lidí.

„Nebe zjevuje přímo, ‚přirozeně', nekonečný odstup, transcendenci boha,"[119] píše Mirceau Eliade. Mohli bychom říci, že nebesa zjevují tento odstup, tuto transcendenci čtyřnásobným způsobem – skrze absenci čtyř z pěti našich smyslů. Z hlediska této čtyřnásobné smyslové zastřenosti je odlehlost nebeské sféry skutečně čímsi posvátným, nedotknutelným. V náboženském prožitku nebeské sféry je obsažena zkušenost založení světa: *„tam, kde se v prostoru projevuje posvátné, tam se odhaluje skutečnost, tam svět začíná být. Ale průlom posvátného nepromítá doprostřed beztvaré tekutosti profánního prostoru pouze pevný bod, ‚střed' do ‚chaosu'; vyvolává rovněž zlom úrovní, otevírá spojení mezi kosmickými rovinami (zemí a nebem) a umožňuje ontologický přechod z jednoho modu bytí do jiného. Právě tímto zlomem v homogennosti profánního prostoru vzniká ‚střed', skrze nějž lze navázat spojení s ‚transcendentnem'(...)."*[120]

Podtlak, zátiší a závětří vytvářejí na nebi kosmický vír, jehož hlubina je nám sice navždy zapovězena, přesto nás však hypnotizuje svou neustálou přítomností. Ten, jehož vědomí je otevřeno této sugesci, kdo tuto hlubinu zakouší jako přirozené a všudypřítomné pozadí svého života, je náboženským člověkem par excellence.

[119] Eliade, M. *Posvátné a profánní.* Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 77.
[120] Tamtéž, str. 45 – 46.

Není náhodou, že hlavní křesťanská modlitba začíná slovy *„Otče náš, jenž jsi na nebesích…“*. V lidovém povědomí sídlí křesťanský Bůh, ale i někteří nejvyšší bohové jiných náboženství, na nebi a čas od času se projevují skrze meteorologické jevy, jako jsou bouře, vítr, vánek, hrom, blesk, meteory apod. *„To znamená, že určité privilegované struktury kosmu, jako nebe či atmosféra, představují přednostní epifanie nejvyšší bytosti; nejvyšší bytost zjevuje svoji přítomnost prostřednictvím toho, co je pro ni specifické: maiestas nebeské nesmírnosti, tremendum bouře.“*[121]

Městský člověk žije v prostředí, které do značné míry zplošťuje a redukuje prožívání nebeských fenoménů. Možná by stačilo vyjít ven za hradby městského bezpečí a několik dní nocovat v přírodě pod širým nebem, aby nás ovanula nesmírnost nebes a padla na nás posvátná bázeň, která byla přirozenou součástí života našich předků.

Podobně je tomu i s prožíváním krajiny a atmosférických fenoménů. Na venkově je nápor atmosféry na lidské smysly mnohonásobně silnější než v chráněných zónách městských ulic: nebesa jakožto atmosférický horizont tlačí mocí své všeobjímající přítomnosti na člověka v otevřené krajině. Sluneční svit, oblačnost, vítr či déšť dorážejí na zemský povrch jinak než ve městě; volně se šíří prostorem jako atmosférické vlny, které halí vše, co se jim staví do cesty. Domy, stromy, cesty, pole a zahrady jsou v neúprosném tempu, ve sledu dní a ročních dob, zahlcovány těmito výbuchy atmosférických nálad, těmito příboji počasí. Člověk na venkově, často se pohybující v otevřené krajině, je jim doslova vydán napospas.

Naproti tomu člověk žijící ve městě kontakt se sférou nebes do značné míry ztrácí. Vysoké zdi městských domů a budov se staví do cesty jeho zraku a zkracují jeho pohled. Ve městě je většina bezprostředně přítomných věcí mnohem blíže než v otevřené krajině venkova a vábení hlubin naší smyslovosti lze překonat mnohem snadněji. Překážkou jsou zde spíše společenské zvyklosti

[121] Eliade, M. *Posvátné a profánní.* Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 80.

a konvence než totální odlehlost a nedostupnost fenoménů. Vše je jakoby uzavřeno a obklopeno spletí kulturních výtvorů člověka, které se rozrůstají do podoby členitého labyrintu, v němž lze snadno zbloudit.

Ve městě je intenzita atmosférických projevů a hloubka atmosférických vln vnímána s určitou mírou zkreslení. Je-li základní funkcí domu poskytnout jakousi bariéru před výkyvy počasí a projevy atmosféry, je-li dům ochrannou hradbou proti mohutným vlnám vnějších nálad, potom je město dokonalou pevností, která snadno utlumí všechny nápory nebeské sféry, jimž je člověk odpradávna vystaven.

S tím souvisí i to, čemu Eliade říká „fenomén vzdálení se nejvyššího boha“[122]: v průběhu náboženských dějin lidstva opakovaně dochází k tomu (lze to dosvědčit již na nejarchaičtějších úrovních kultury), že nejvyšší bůh, jenž sídlí na nebi, se vytrácí z kultu a lidé na něho zapomínají, aby se přiklonili k jiným „bližším“ bohům, kteří stojí v pozadí bezprostřednějších a konkrétnějších náboženských prožitků - například kult bohyně-matky u agrárních společností. Posvátnost se tak přesouvá z oblasti transcendentní sféry nebes na oblast více spjatou s vitálními a tělesnými potřebami života: potrava, sexualita, rozkoš. Čas od času, ve chvílích ohrožení a velkých pohrom, tíhnou lidé k tomu, vracet se zpět k onomu nejvyššímu bohu, jenž bydlí na nebesích. Což je typické například pro Hebrejce ve Starém zákoně. Transcendence nebeské sféry se vždy nakonec prosadí jako to nejposvátnější a nejodlehlejší místo světa, jako nepřekonatelná hlubina kosmu; nelze jí odolávat navěky.

Přesahování horizontů jednotlivých smyslů jako součást naší každodenní zkušenosti nám neustále potvrzuje, že svět, v němž žijeme, má hloubku, kterou si většinou uvědomujeme jako prostorové uspořádání věcí. Tato zkušenost se odráží v naší řeči, když říkáme, že něco je „za“ něčím, že něco je „v“ něčem, že něco je „před“ něčím. Jak si můžeme ověřit, že něco je „za“ něčím v jednom

[122] Eliade, M. *Posvátné a profánní.* Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 85.

identickém časovém okamžiku? Jenom tak, že horizonty dvou smyslových polí se navzájem přesáhnou.

Zatímco pro Ortegu není hloubka ničím původním, neboť prostorové struktury jsou v jeho pojetí redukovány na struktury sociální, zkušenost přesahování horizontů odhaluje hloubku jako syrový fenomén smyslového světa. Následná konceptualizace prožitku hloubky do různých forem prostorovosti může mít sociální původ, to ale nemění nic na tom, že všem těmto pokusům o interpretaci a uchopení předchází původnější zkušenost hloubkového rozložení světa.

Prožívání hloubky si většinou plně neuvědomujeme; proto je často jen náznakové, nenápadné a skryté. Hloubka je něčím tak přirozeným (podobně jako tělo), že ji téměř přestáváme vnímat; je všude kolem nás, obepíná nás v podobě atmosféry, do níž jsme vnořeni, někdy se zjeví jako závan větru, který k nám přichází jakoby z širých dálav vesmíru. Prodlévá také v našem nitru ve formě tělesných orgánů a vnitřností. Niternou hloubku nám připomíná tlukot vlastního srdce. Jsou však i situace, v nichž hloubka s nebývalou intenzitou propukne náhle v našem vědomí - v takových okamžicích říkáme, že nás postihla závrať.

ZÁVĚR

V této práci jsem se pokusil ukázat, že chceme-li správně porozumět základním pojmům Ortegovy filosofie (perspektiva, život, masa, hloubka), měli bychom si uvědomit a nahlédnout jejich vzájemnou strukturní provázanost. Ta spočívá v tom, že život jakožto vitální perspektiva, masa jakožto sociální perspektiva a hloubka jakožto prostorová perspektiva tvoří dohromady jeden živý celek reálné perspektivy.

V tomto perspektivním celku funguje život jako radikální realita, v níž se bezprostředně vynořují jak jednotlivé vitální fenomény tak i další odvozené či sekundární reality a dílčí perspektivy.

Masa, která se jako vše ostatní vyjevuje na úrovni vitální perspektivy, je základním pojmem Ortegovy sociologie. Pod tento pojem spadá všechno to, co funguje samo o sobě nezávisle na naší vůli, mechanicky, na bázi zvyku. Vysvětlil jsem, že pojem masa je třeba zásadně odlišit od pojmu dav, neboť oběma těmito pojmy míní Ortega různé věci. Toto rozlišení je klíčové pro interpretaci Ortegovy nejvlivnější knihy *Vzpoura mas*, jejíž překlad pořízený Václavem Černým pod názvem *Vzpoura davů* mezi masou a davem nerozlišuje, čímž zatemňuje původní smysl díla. Tato chyba v překladu vedla dle mého názoru k nepochopení jak *Vzpoury mas* tak i Ortegovy filosofie vůbec našimi kulturními elitami.

Konečně pojem hloubka představuje jakousi syntézu pojmů život a masa. Prostorová perspektiva se sice rovněž vyjevuje jako součást perspektivy vitální, která jí propůjčuje bezprostřednost smyslových vjemů, vztahy mezi vitálními vjemy však spřádá až perspektiva sociální tím, že je prohlubuje skrze pojmy. Tak se konstituuje hloubka přirozené perspektivy jakožto fenomén, jenž prodlévá na pomezí soukromého a masového bytí.

Závěrem práce jsem se pokusil o kritiku Ortegova pojetí hloubky, které je dle mého názoru do jisté míry poplatné descartovskému vnímání prostoru, kdy

dochází k vyřazení aktivity smyslů, aby na hloubce participovala především mysl vnímajícího subjektu. Nastínil jsem své vlastní pojetí hloubky, které ponechává smyslům možnost zakoušet prostorové rozložení světa, dotýkat se syrového fenoménu hloubky takovým způsobem, který nemůže být redukován na sociální konvence a zvyky.

BIBLIOGRAFIE

Španělská

Adán Óscar. *Idea de Ortega*. In María Zambrano 1904 – 1991. Madrid, 2004.

Caminero Nemesio, G. *Unamuno y Ortega*. Madrid, 1987.

Huéscar Rodríguez Antonio. *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

Huéscar Rodríguez, A. *Éthos y Lógos*. První vydání. Madrid: Universidad nacional, 1996. 196 stran. 84-362-3445-6.

Las misiones pedagógicas 1931 – 1936. Madrid, 2006.

Mora Ferrater, J. *Diccionario de filosofía Tomo III (K-P)*. Barcelona, 1994.

Marías, J. *Acerca de Ortega*. Madrid, 1991.

Marías, J. *Circunstancia y vocación*. Madrid, 1983.

Marías, J. *Ortega. Las trayectorias*. Madrid, 1983.

Ortega y Gasset, J. *Ideas y creencias*. In Obras completas Tomo V. Madrid, 2006.

Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente*. In Obras completas Tomo VII. Madrid, 1983.

Ortega y Gasset, J. *Origen y epílogo de a filosofía*. In *Obras completas Tomo IX.* Madrid, 1983.

Ortega y Gasset, J. *La deshumanización del arte e ideas sobre a novela*. In *Obras completas Tomo III.* Madrid, 2004.

Ortega y Gasset, J. *Arte de este mundo y del otro*, In: Obras completas, Tomo I, Madrid

Ortega y Gasset, J. *Confesiones de el espectador*. In *Obras completas Tomo II.* Madrid, 2004.

Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoría deductiva*. In *Obras Completas Tomo VIII*, Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Ortega y Gasset, J. *Confesiones de el espectador*. In *Obras completas Tomo II.* Madrid, 2004.

Ortega y Gasset, J. *Adán en el paraíso*. In *Obras completas Tomo I*. Madrid, 1983.

Ortega y Gasset, J. *De Madrid a Asturias o los dos paisajes*. In *Obras completas II*. Madrid, 1966.

Ortega y Gasset, J. *Las dos grandes metáforas*. In *Obras completas Tomo II*. Madrid, 1987.

Ortega y Gasset, J. *Ensayo de estétova a manera de prólogo*. In *Obras completas Tomo I.* Madrid, 2004.

Ortega y Gasset, J. *La rebelión de las masas.* In *Obras completas Tomo IV*. Madrid, 2005.

Ramón Arana, J. *Hermenéutica contemporánea occidental*. San Sebastián: Universidad del País Vasco, 2007.

Revista de Occidente. Číslo 324. Mayo 2008.

Rockwell, G. *José Ortega y Gasset – El imperativ de la modernidad*. Madrid, 1994.

San Martín, J. *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid, 1998.

Valeriano, B. *Ortega y Gasset: el ver del arte, proximidad y distanci.* In *Revista de Occidente*. Mayo 2001. Číslo 241.

Zambrano, M. *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid, 1987.

Česká

Abram, D. *Procitnutí do živé země*. Nymburk, 2008.

Blecha, I. *Proměny fenomenologie*. Praha: Triton, 2007.

Canetti, E. *Masa a moc*. Arcadia, 1994.

Descartes, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001.

Descartes, R. *Rozprava o metodě*. Praha, 1947.

Eliade, M. *Posvátné a profánní.* Praha: OIKOYMENH, 2006.

Husserl, E. *Krize evropského lidství a filosofie*. In *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie.* Academia, 1996.

Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

Jung, C. G. *Duše moderního člověka*. Atlantis, 1994.

Norberg-Schulz, Ch. *Genius loci*. Odeon, 1994.

Ortega y Gasset, J. *Evropa a idea Národa*. První vydání. Mladá fronta, 1993. 192 stran. 23-026-93.

Ortega y Gasset, J. *Meditace o Quijotovi*. První vydání. Brno: Host, 2007. 120 stran. 978-80-7294-226-8.

Ortega y Gasset, J. *Rozhovory o lásce a ženách*. Praha: Rudolf Škeřík, zima 1936. 240 stran.

Ortega y Gasset, J. *Úkol naší dob.* První vydání. Praha: Mladá fronta, 1969. 128 stran. 23-124-69.

Ortega y Gasset, J. *Vzpoura davů*. První vydání. Praha: Naše Vojsko, 1993. 160 stran. 80-206-0072-8.

Padesát let od smrti José Ortegy y Gasseta. Sborník č. 46/2006. Marek Loužek. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006.

Patočka, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995.

Patočka, J. *Nebezpečí technizace ve vědě a bytnost techniky jako nebezpečí*. In *Péče o duši III*, Praha: OIKOYMENH, 2002.

Ponty-Merleau, M. *Viditelné a neviditelné*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

Ponty-Merleau, M. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008.

Ponty-Merleau, M. *Phenomenology of Perception*. London, 2003.

Seifert, J. *Město v slzách*. Praha, 1979.

Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. První vydání. Praha: Academia, 1968.

Vopěnka, P. *Rozpravy s geometrií.* Praha, 1989