FILOZOFIA
Roč. 55, 2000, č. 2

ALAIN GUY (11. VIII. 1918 - 7. XI. 1998) IN MEMORIAM

ZDENĚK KOUŘÍM, Francúzsko

Alain Guy, undoubtly the greatest "external" expert in the phliosophy written in Spanish language, bequeathed to us a piece of work, which still is and will be for a long time a necessary instrument for the studies in this field. Although he alwayz tried to give the principle of objectvivity its due, his works reflect also the essential characteristics of his own philosophical conception - that of progressive Christian humanistic spiritualism. This matter of fact, inseparable from the rare personal integrity of this philosopher from Toulous, does not throw any shadow on the universally acknowledged value of his works as a whole, it might, however, dissaprove their informative value, and thus perhaps also their credibility.

V úvodním článku prvního dílu časopisu *PHIILOSOPHIE*, jehož trojčíslí (XII-XIII-XIV) vyšlo u příležitosti 70. narozenin Alaina Guy jako miscelanea, jeden z jeho kolegů, Jean-Marc Gabaude, napsal: "Profesor Alain Guy je již drahnou dobu nejen prvním francouzským, ale i prvním světovým odborníkem na nesmírně rozlehlém, tak bohatém, různorodém, mnohovrstevném a tak kontrastním poli španělských a iberoamerických filosofií." Jde tu o soud, který není rozhodně přehnaný, neboť erudice Alaina Guye byla vskutku úctyhodná a jeho dílo zůstává a nepochybně alespoň po několik příštích desetiletí zůstane povinnou četbou pro všechny, kdo budou chtít objevit toto dříve zneuznávané - za Pyrenejemi nezaslouženě pokládané za druhořadé - myšlení, kdo budou chtít proniknout hlouběji do filosofie ve španělském jazyce.

Alain Guy byl však mnohem více než pouhý specialista, učenec zahleděný do svého zamilovaného předmětu: jeho intelektuální činnost, doprovázená trvalým pedagogickým a organizačním úsilím o zajištění její praktické stránky, se pro něho stala prvotní potřebou, pociťovanou a prožívanou jako existenciální nutnost. Nikdo z těch, kdo měli to štěstí, že s ním mohli spolupracovat, nezapomene na jeho sdílnou horlivost, na to, s jakým elánem vyjadřoval svou neochvějnou víru v hodnoty španělské kultury vůbec, zvláště pak a zejména v hodnoty filosofického hispanismu. A právě tento entuziasmus ještě zvýrazňoval a zvyšoval lidské kvality osobnosti Alaina Guye: naprosto antidogmatický, otevřený postoj vůči názorům druhého, téměř nepřetržitá disponibilita a stále znovu se rodící duchovní svěžest, jež mu umožnila, aby se až do konce svého života plně věnoval své práci a zůstal v ní vysoce aktuálním.

"Má *afición respecto a España* se datuje odedávna - vzpomíná - ...: začala zcela přesně v roce 1926, v Paříži ..., kde jsem v Lucemburské zahradě četl *Quijota* v dětském vydání "Růžové knihovny"! A tato četba mě poznamenala na celý život. *Lo que se mama en la leche se derrama en la mortaja* ("co se vstřebá s mateřským mlékem, ztratí se teprve až v rakvi")." ([1], 11)

Po středoškolském studiu na pařížských gymnaziích získává Alain Guy první univerzitní titul (licenci) v Grenoblu, kde sledoval, jak sám píše, "nezapomenutelné

přednášky děkana Jacquesa Chevaliera, jenž pro nás otevíral přístup k okouzlujícímu tajemství *castiza* Španělska tím, že nám vyprávěl o svém příteli Unamunovi, o Garcíovi Morente, o svatém Janu z Kříže, o svaté Tereze z Avily, o všem tomto hlubokém mysticismu v *Siglo de Oro*... Hrozná občanská válka urychlila můj vývoj k tomu, abych se cele oddal filosofickému hispanismu. Ten se stal od té doby mou vášní, mým hlavním a každodenním údělem ... záhy poté jsem se ponořil do studia obdivuhodného Fray Luise de Leóna a Salamancké školy; svou doktorskou práci o nich jsem obhajoval v Grenoblu během světové války, v roce 1943".

A slovo má i nadále Alain Guy: "Ve šlépějích několika vynikajících hispanistů, jako byli Marcel Bataillon, Jean Baruzi a Raymond Bayer či Eugene Kohler ... jsem objevil, jak nespravedlivou újmu způsobila *leyenda negra* Hispánskému poloostrovu dohodnutým mlčením o filosofii. Přesycen německou, anglickou či francouzskou filosofií, seznamoval jsem se - hledaje náročnou metafyzickou pravdu i společenskou účinnost - den za dnem a čím dále tím více s velkými duchy, představiteli *pensamiento español*; bylo to pro mne zjevení!" ([1], 11-12)

Toto zjevení, jímž byl více a více uchvacován, si Alain Guy nemínil ponechat pro sebe; chtěl a dovedl se o něj podělit s ostatními: nejprve po dobu dvaceti let se svými studenty v gymnáziích v Limoges, Paříží a Toulouse, pak s posluchači toulouské univerzity, na kterou přišel v roce 1959 a jejímž řádným profesorem byl jmenován o osm let později. Téhož roku, přesněji dne 5. května 1967, se konala na tamější filosofické fakultě pod záštitou jejího děkana Georgese Bastida zakládající schůze Skupiny, přidružené k C. N. R. S., pro výzkum filosofie španělského a portugalského jazyka, skupiny, na jejíž činnosti se zúčastnilo několik desítek vědeckých pracovníků a univerzitních učitelů a kterou nemohl vést přirozeně nikdo jiný než právě Alain Guy, jenž zastával tuto funkci s velkým přehledem a často sebezapřením i později, když se původní skupina proměnila ve Středisko pro výzkum iberské a ibero-americké filosofie.

Nejlepším svědectvím o úspěchu tohoto podniku, jediného svého druhu ve Francii a pravděpodobně rovněž v Evropě, je vydání devíti kolektivních svazků, jež vyvolalo značný mezinárodní ohlas; uveďme zde alespoň výčet jejich titulů: *Čas a smrt v současné španělské filosofii* (Paříž-Toulouse, PUF-Privat 1968); *Čas a smrt v současné filosofii Latinské Ameriky* (Toulouse, Assocciation des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail 1971; nové vydání 1992); *Iberské myšlení a konečnost* (Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail 1972); *Heterodoxní myslitelé hispánského světa* (Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail 1974); *Iberští a iberoameričtí filosofové v exilu* (Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail 1977); *Hispánské myšlení a francouzská filosofie osvícenství* (Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail 1980); *Žena ve španělském myšlení* (Paříž, CNRS 1985); *Ženy filosofky ve Španělsku a v Latinské Americe* (Paříž, CNRS 1989); *Iberská Amerika v pohledu myslitelů* (Toulouse, Editions Universitaires du Sud 1995).

Dílo, jež Alain Guy zanechal, plně odpovídá jeho osobnosti vzbuzující zároveň upřímnou náklonnost i opravdivý obdiv - osobnosti, která byla vzácnou syntézou neúnavného podněcovatele a přísného vědce; ačkoliv je formálně přístupné široké

veřejnosti, aniž by přitom jakkoli podléhalo podbízivé populárnosti, jeho výstavba a vnitřní logika směřují přímo k vytčenému cíli, k rozpoznání samé podstaty hispánského typu filosofie. Proto se mu také dostalo všeobecného uznání, což se promítlo do praxe tím, že nejzávažnější práce toulouského badatele byly přeloženy do španělštiny.[1]

Nejlépe vyjádřili tuto skutečnost Pedro Sainz Rodríguez v předmluvě k prvnímu z uvedených překladů a Luis Jiménez Moreno, profesor hlavní madridské univerzity: "My Španělé máme u profesora Alaina Guy velký dluh vděčnosti, který dnes začínáme splácet." ([2], 63) "Všechno, co se učiní ve Španělsku pro to, abychom se obeznámili s dílem filosofa Alaina Guy, bude stále málo vzhledem k tomu, za co mu máme děkovat: za to, že podnítil mnohé Španěly, aby poznali samy sebe a za to, že poznávání o nich rozšířil tak daleko." (3], 42) Španělsko mu tuto vděčnost vyslovilo i jiným způsobem: v roce 1979 byl vyznamenán křížem komtura řádu Isabely Katolické a v roce 1986 mu univerzita v Salamance udělila doktorát *honoris causa*.[2]

Zamýšleje se nad charakterem prací svého vynikajícího kolegy, J.-M. Gabaud praví: "A. Guy, citově spjat s iberským a iberoamerickým projevem, s iberskými a iberoamerickými hodnotami, představuje autory s přátelským porozuměním tak, že se pokouší zachytit jejich originalitu z nich samých i ze soudobého ducha jejich lidu. Dovede rozpoznat nejrůznější souvislosti a vlivy, což mu nijak nezabraňuje, aby ukázal filosofa v jeho vlastním a neredukovatelném názorovém celku. A přitom všem se u něho hluboká a stále aktuální důsledná znalost věci snoubí s jistotou analýzy a úsudku. Úsilí o nestrannost a objektivitu historika tu vůbec nevylučuje angažovanou přítomnost filosofa. Alain Guy si všímá vynořujících se progresivních idejí a se zjevnou sympatií vyzvedá vše, co se v průběhu staletí staví na odpor konzervatismu, přitom však nepřestává upozorňovat na falešnost redukcionistických a zjednodušujících soudů." ([3], 14-15)

Dlouhá řada publikací, obsahující dvanáct knih, kolem dvou set odborných článků a studií, nesčetné předmluvy, překlady, recenze atd. [4], výmluvně dosvědčuje správnost tohoto soudu.

Zejména dvě základní práce, *Španělští filosofové včera a dnes* a *Dějiny španělské filosofie* - druhá je dovršením první-, lze v tomto ohledu považovat za příkladné: historik-filosof se v nich neomezuje na to, aby poskytl čtenáři souhrn svých širokých znalostí utříděných podle jasného metodologického měřítka, ale míří především k tomu, aby odhalil a ozřejmil "perspektivní pohled na španělskou filosofii" a ukázal tak její vlastní specifickou dynamiku. Ve vývoji tohoto myšlení je podle jeho mínění možno rozpoznat některé charakteristické a trvalé rysy: "všestranný orientální vliv ...; neutuchající zájem o etiku, až o kasuistiku ...; tradici lékařů-filosofů ...; skryté i zjevné odkazy

[1] El pensamiento filosófico de Fray Luis de León (Madrid, Rialp 1960); Los filosófos españoles de ayer y de hoy (Buenos Aires, Losada 1966); Historia de la filosofía española (Barcelona, Anthropos 1985); La filosofía en América Latina (Madrid, Acento 1999).

[2] Srv. slavnostní projevy, jež při této příležitosti pronesli A. Heredia Soriano, koordinátor Semináře dějin španělské filosofie, pro něhož A. Guy je "adekvátním reprezentantem takového zahraničního filosofického hispanizmu, o který v podstatě usilujeme", nebo P. Amat, rektor tamější univerzity, jenž neváhal nazvat A. Guy "apoštolem španělské filosofie" (Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía española. Universidad de Salamanca 1988, s. XVI-XVII).

k náboženské problematice ...; po uskutečnění cesty Sanze del Ría do Německa orientaci na germánskou filosofii" a, konečně, "trvalé kolísání" španělských filosofů "mezi pořádkem a pokrokem, mezi tradicí a heterodoxií" ([5], 18, 22-23). Rozkvět duchovního bohatství tím podmíněný a podnícený byl nicméně dosti často pozdržen geopoplitickou situací země, takže "značné množství originálních intuicí a duchovních novot zrozených ve Španělsku se nemohlo normálně a souvisle rozvinout; dostaly se nejprve do zahraničí, odkud se často poté navracely do míst svého hispánského počátečního původu, jenže v ucelenější podobě". Jako příklady zde Alain Guy uvádí "otázku křesťanského socialismu..., charakterologie ..., symbolické logiky ..., pacifismu ..., mezinárodní etiky ..., tragického existencialismu ... nebo reflexe o jazyce". Tyto "polo-úspěchy" jsou však kompenzovány "stoprocentními zdary", mezi něž patří "Salamancká škola", "teorie přirozeného práva u Suáreze", Balmesův obnovený spiritualismus", "krausismus Sanze del Ría a jeho žáků", "raciovitalismus Ortegy y Gasseta" či "substantivistický objektivismus Zubiriho" ([6], 2).

K těmto dvěma knihám - výslednicím badatelské práce -, první průkopnické, druhé mistrovské, je třeba přičíst třetí, spíše popularizační, která, ač skromnějšího vzhledu a omezenějších nároků, je symbolicky i skutečně důležitým přínosem. Vydání *Španělské filosofie* v proslavené edici *Que-sais-je?* vskutku znamená, alespoň pro francouzské intelektuální prostředí, že hodnota španělského myšlení byla formálně uznána jako univerzální, pro autora této publikace pak vítězný konec tažení, jež vedl "proti do očí bijícím předsudkům," které se stavěly tomuto uznání do cesty. Zainteresovanému čtenáři - a to jistě nejen ve Francii - tento malý svazek velkého dosahu otevírá dveře k poznání dosud často nezaslouženě opomíjené kapitoly evropského duchovního vývoje.

Úsilí o souhrnně-syntetický pohled, vynucený kapesní formou zmíněné edice, přimělo Alaina Guy, aby se zamyslel nad "problémem národních filosofií a položil si následující otázky: "Nebylo by ... moudřejší mluvit ... o náhlém vzniku a o kapriciózních proměnách filosofie v té či oné krajině? Není úkolem historika idejí, aby podal co nepřesnější výklad a analýzu všech měnlivých realit duchovní činnosti každé kulturní oblasti, přihlížeje přitom k jejímu ustavičnému vývoji a bez toho, že by používal ztrnulou národnostní typologii inspirovanou úzkoprsým, nebezpečným a zastaralým nacionalismem, jehož hrůzné zločiny v průběhu staletí všichni známe?"

Aniž by se pokusil o jakoukoli kategorickou odpověď, v tomto případě ještě obtížněji formulovatelnou vzhledem k "bohatosti hispánské filosofické spekulace, nikterak monolitní nebo statické, ale právě naopak pluralitní a pohyblivé, kritické a začasté až dialektické", spokojuje se s tím, že "z obcování s filosofy Španělska vyvozuje několik ponaučení"; ponaučení, jež částečně přejímají předchozí závěry a shrnují je: na prvním místě to je "vyzvání k intelektuální pokoře před tajemstvím Reálna"; jako další pak "bdělá pozornost vůči etickým problémům a vůči starostlivosti o stále spravedlivější a velkodušnější morálku" a konečně, "hledání neobvyklé estetiky"; poselství naděje a "optimismu pro smysl života a každodenní soužití" ([7], 3, 5, 118).

I v těchto tří uvedených knihách, jež lze přirovnat ke třem stupňům vzestupného procesu, jdoucího nejen ve Francii, ale rovněž na světové úrovni od rehabilitace k plnému uznání španělské filosofie, autor nijak nezakrývá, že jeho pohled, který chce být objektivně analyticko-syntetický, nevylučuje určitou dávku názorové subjektivity.

Preferenční postoj vůči "pokrokovým idejím" je tu sice zřetelným odrazem "angažované přítomnosti", tento fakt však ještě neumožňuje podat a pochopit celkový obraz filosofie Alaina Guy tak, jak je obsažena v jeho díle a je mu inherentní.

K tomu, abychom ji pochopili a uvědomili si, že její základní inspirace pramení i z náboženského přesvědčení, že se jedná ve skutečnosti o *křesťanský, pokrokově orientovaný humanisatický spiritualismus* (blízký personalismu Emmanuela Mouniera, nikoliv s ním však ztotožnitelný), je třeba sledovat i jiné cesty, jimiž se toto myšlení ubíralo.

Alain Guy byl hned zpočátku ovlivněn hlavně Jacquem Chevalierem, jemuž také věnoval v roce 1940 svou první publikaci [8]; skoro dvacet let poté se vrací ke smyslu jeho poselství, v němž nalézá "mistrnou obnovu spiritualismu a nadto strhující úvod do křesťanství", jenž vede "téměř nepozorovatelně" skrze "realismus interiority a transcendence ... k náboženství Ježíšovu, přesněji ke katolické víře" ([9], 76). Jistě proto ne náhodou si zvolil mladý doktorant za téma své hlavní dizertační práce *Myšlení Fray Luise de Leóna,* zatím co ve vedlejší dizertaci se zabýval myšlenkovým odkazem Salamancké školy ([10]; [11]). Stojí zato ocitovat dva poslední odstavce ze závěru této druhé práce, které implicitně obsahují jakési vyznání víry, jehož se autor nikdy nezřekl:

"Vroucí prohlášení ... význačné skutečnosti věcí duchovních a existence Boha lásky a pravdy, jenž jednoho dne bude soudit a hodnotit naše činy; podrobení člověka přirozenému právu, výrazu boží spravedlnosti; mezinárodní bratrství založené na milosrdenství a respektování božího zákona; povinnost křesťanů přinášet mírovou cestou křesťanské zjevení zaostalým národům; vášnivá dialektika vnitřního a všeobecného míru; kosmická nebo hudební intuice prostřednictvím hluboce filosofického lyrismu; vědecká obnova biblických metod; výzva, ve velmi širokém měřítku, o pomoc k filologii a k humanismu, aby svým zcela světským světlem ozářily metafyziku a teologii; nesmiřitelný boj proti idolatrii a penězům v každodenní praxi ducha chudoby; sympatické chápání stvořené přírody nazírané jako výraz neviditeného světa; a konečně, všemohoucnost Boha, jehož láska, jakožto bezdůvodný dar, je s to pozvednout věřící duši k nejvyšším vrcholům mystického splynutí: takové jsou hlavní intelektuální a morální ideje, kolem nichž se soustřeďovala Salamancká škola.

Pro současného člověka z toho vyplývá, že není jistější cesty než ta, jež ho vede k tomu, aby se připojil a přizpůsobil k tomuto učení, z nějž vychází stěžejní myšlenka, tak šťastně formulovaná děkanem J. Chevalierem: «Člověk je tím, čím je, teprve tehdy, když je tím, čím být má. A je tím, čím být má, pouze podrobí-li se Bohu»." ([12], 56-57)

Není tudíž nijak překvapující, že Alain Guy, logický sám se sebou, pociťuje příbuznost a přitažlivost myšlení B. Pascala; jeho "filosofická přítomnost v našem dnešním vesmíru" mu připadá "neobyčejně silná"; jeho "originální spiritualismus, nepřátelský jak vůči panteistickému idealismu, tak vůči vulgárnímu naturalismu, ohlašuje spiritualismus Newmanův, Boutrouxův či Simony Weilové" ([13], 207, 210). Je to "myslitel, u něhož nikdy nedošlo k rozchodu mezi inteligencí a srdcem, který prožívá ideje emotivně, který je jimi vzrušen až do morku kostí". Proto také tento "obdivuhodný filosof ... nezestárl a v mnoha ohledech nám připadá jako předchůdce naší atomové éry a jako jeden z našich nejaktuálnějších současníků" ([14], 352).

Další čestné místo v linii živého a inspirativního myšlení náleží Charlesovi Péguyovi, "jehož filosofie, lyrismus a víra jsou stále schopny poskytnout krmi ... našim duším

této druhé poloviny dvacátého století". To, co je třeba u něho - "polymorfní osobnosti" - vyzvednout, je jeho "utopický a čistý socialismus..., jeho nadšení podobné nadšení Hugovu a Micheletovu, jeho «dělnickost», až instinktivní «levičáctví», jeho víru v Krista venkovanů a dělníků, spasitele vesmíru, jeho lyrickou intuici, jež nám otvírá nesmírné horizonty směrem k Absolutnu". A Alain Guy uzavírá: "Tento člověk neohebné šíje, ale něžného srdce, byl obdivuhodným *Weltkampferem*, jehož výzva k naléhavému povstání proti úpadku a «zploštění» moderního světa pohlcovaného svými démony, nemůže nikoho nechat lhostejným." ([15], 201, 212)

Lhostejnost a její přímý důsledek - nečinnost jsou protipólem filosofické koncepce člověka jakožto bytosti angažované za uskutečnění svých ideálů a nalézající oporu ve víře ve zdokonalitenost osobní i společenskou, koncepce zakotvené koneckonců v boží transcendenci. Sympatizovat s pokrokovými idejemi a s hnutími, jež usilují o jejich uvedení v život, je z tohoto hlediska postojem zároveň přirozeným i uváženým.

Tato téměř všudypřítomná tendence v díle toulouského filosofa, tendence jež se postupně zvýrazňuje, je nejen valorizována v dějinách hispánského myšlení a u různých autorů - předmětů jeho zkoumání, ale ovlivňuje leckdy i samu jejich volbu. Příkladný z tohoto hlediska je článek publikovaný v roce 1969 pod příznačným názvem *Jan Hus a křesťanský komunismus v Čechách* (*Jean Hus et le communisme chrétien de Bohème*); končí následující větou: "Tato tradice (tj. husitská - Z. K.) uhnětená z lásky ke svobodě a bratrství, živená odmytizovaným a životodárným náboženstvím, se spontánně vtělila do duchovní dřeně tohoto obdivuhodného českého národa, zároveň mírumilovného i rebelantského, milujícího nezávislost, ale nadšeného rovněž pro mezinárodní společenství, národa, který, podobně jako Tomáš Morus, Campanella nebo Marc Sangnier, vždy věřil, že dokáže svou velkolepou tvůrčí silou sjednotit transcendentní smysl Krista spasitele a uskutečnění integrálního, avšak tolerantního socialismu." ([16], 20-21)[3] I když se tu jedná o nadsázku po výtce sympatickou, bezpochyby aspoň částečně vyvolanou odezvou na "Pražské jaro", je to nadsázka velmi charakteristická.

Stejný přístup neuplatňuje samozřejmě Alain Guy ve svých hlavních pracích, v nichž - a je vhodné to opakovat - si nelze nepovšimnout trvalé snahy o objektivitu: historik filosofie chce zachovat - a dlužno říci, že se mu to většinou daří - rovnováhu mezi ke zkoumání zvolenými doktrínami a jejich nespornou důležitostí. Teprve při jejich interpretaci dává najevo svou vlastní vizi tím, že přisuzuje určitým idejím větší dávku nadčasové a/nebo aktuální závažnosti než jiným. O Fray Luisi de Leónovi tak například píše:

"Pokorný kastilský augustinián se staví energicky proti nespravedlnostem a skandálům své doby, aby nechal slyšet hlas lidské důstojnosti a bratrství. Jeho augustiniánský kolega Martin Luther sice nepostrádal tohoto smyslu pro rovnost, záhy se však vydal jinou cestou a upadl do heterodoxie. Mnich ze Salamanky, jehož katedra byla autenticky ortodoxní a který byl všeobecně uznávanou autoritou ..., naopak připomínal velké křesťanské přikázání. Kterak v něm nerozpoznat syna oné vznešené země, v níž

[3] Do této kategorie příležitostných prací, byť se zmíněnou tendencí méně zjevnou, patří např. také článek *Estetika a svoboda podle Friedricha Schillera* (in Philosophia, Miscelánea en homenaje al Profesor Dr. D. José Ignacio de Alcorta, Barcelona, Casa Editorial Bosch 1971, s. 287-302).

aragonští fueros prohlašovali úvodem ke slibu věrnosti králi: «My, kdo jeden každý z nás jsme rovni vám a kdo vespolek jsme více než jste vy...»?" ([17], 280)

Není nejmenší pochyby o tom, že složitá osobnost a mnohostranné dílo Miguela de Unamuna musely vzbudit a proto také vzbudily obzvláště silný zájem Alaina Guy, pro něhož unamunovský duchovní odkaz se stal nejen inspiračním pramenem, ale i utvrzením a regenerací jeho vlastních intimních přesvědčení. Je skoro zbytečné připomínat výslovné uznání této filiace - "Filosof posláním i povoláním, dospěl jsem k hispanismu prostřednictvím dona Miguela" ([18], 95)[4]-, stačí si všimnout toho, jak hlubinná příbuznost jasně proniká skrze celkové interpretační porozumění. Ale i zde se projevuje postupné narůstání výše uvedené autorovy upřednostňující orientace.

Zpočátku - v roce 1947 - Alain Guy zdůrazňuje u Unamuna především jeho "intenzivní náboženskou víru"; připouští-li možnost, že salamanckým rektor byl "trošku heterodoxní", za podstatné považuje "to, co zůstává plně platné a hodnotné v jeho duchovním poselství", to jest "jeho tak nesmlouvavý a tak jímavý postoj věřícího". Jeho "vysoce militantní víra" se prohlubuje "stále více ... tou měrou, jak stárne a souběžně" s "čím dále tím úplnějším opouštěním scientistických tvrzení" ([18], 82, 87, 99).[5] Později, aniž by jakkoli pozměnil toto hodnocení, klade důraz spíše na "integrální humanismus" Miguela de Unamuno, na skutečnost, že "vyžaduje ústřední místo pro citlivost a *praxis*". A Alain Guy tu vyslovuje hypotézu: "Kdyby se býval pokusil navrhnout nějaké kategorie, je možné, že by si vybral kategorii *homo credulus* (tak jak ji popsal Léon Brunschvicg) a kategorii *homo faber* (zdomácnělou v marxismu a v různých technicismech)." Na jedné straně tedy "svébytné Unamunovo křesťanství", jeho "kristocentrismus", jež dospívá až do "mystické polohy, přesněji, až do polohy horoucí španělské mystiky", a na druhé straně aktivní, militantní rozměr jeho víry, rozměr určující pro jeho etiku, která "bude právě etikou milosrdenství a spravedlnosti, rovnostářským ... «panarchismem», v němž se individuální *conatus* rozvine v kolektivní soùnáležitosti, v celostním úsilí o plnění našich nezastupitelných poslání" ([19], 16-18, 94-95).[6] Což znamená, že Unamunova víra, jež se mohla "v údobí integrismu", za jeho života "zdát marginální a pochybnou", se ukazuje být koneckonců moderní: "v naší době, po druhém vatikánském koncilu máme zato, že její cesty byly dosti osobní, ale v podstatném autentické" ([6], 227),[7] uzavírá Alain Guy.

---

[4] Pokračování citace je neméně výmluvné: "Poslech jedné rozhlasové přednášky Jacquesa Chevaliera o Unamunovi byl v tomto ohledu rozhodující; hned nazítří započalo mé seznamování s «cosas de España» četbou *En torno casticismo*. ... Celé Unamunovo dílo je podle mého názoru nejlepším úvodem, jaký existuje, do hispanity: zaprvé, poněvadž, vytrysklo přímo z přirozenosti, z onoho Baskicka a z oné Staré Kastílie, jež byly dvěma autorovými milovanými vlastmi, a pak proto, že ekumenické vzdělání dona Miguela, jeho četba a meditace vycházející z nejrůznějších spisovatelů, utvářejí kolem jeho myšlení vskutku mezinárodní atmosféru, jež nám usnadňuje nutný přechod od naší národní mentality k mentalitě španělské a jež nás přivádí s větší jistotou a s větším pochopením k úplné pospolitosti s poselstvím Španělska." ([18], 95-96)

[5] Skoro zcela opačné mínění vyjádřil posledně Pedro Cerezo Galán; srv. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, Trotta 1996, zvl. s. 792, 814.

[6] Srv. také [20], kde autor poukazuje na souběžnost "logiky akce" požadované oběma myslitelí, logiky, která je přivádí k tomu, aby zaujali "společný politický a sociální postoj proti reakcionářům a konzervativcům" ([20], 751, 750).

Dílu José Ortegy y Gasseta věnoval toulouský filosof vedle několika článků a přednášek dvě knihy: *Ortega y Gasset, kritik Aristotela* a *Ortega y Gasset neboli vitální a historický rozum*; druhá je především zdařenou rekonstitucí Ortegova učení, jehož celkové ocenění tu vyznívá téměř úplně pozitivně. Jedna věta z konce *Úvodu* si nicméně zasluhuje zvláštní pozornosti: "Pečlivé zkoumání ortegovské maieutiky mně nepochybně dovolí poskytnout zde čtenáři prostředky k tomu, aby se sám vyslovil o možném smíření těchto dvou, začasté antinomických požadavků madridského filosofa: láska k *aletheii* a imperativ společenské soudržnosti...", věta, kterou je namístě konfrontovat s jinou. Uváděje na pravou míru smysl Ortegovy teorie elit, A. Guy o ní píše: "Domníváme se, že, aniž by jakkoli obhajovala absolutní a konzervativní artistokratismus, nabývá své veškeré hodnoty teprve v demokratické a *pokrokové* perspektivě." ([22], 10, 146) (podtrhl Z. K.).

Postulát "společenské soudržnosti" implikuje tudíž pro Ortegu "pokrokovou" vizi. I když to Alain Guy nikde výslovně netvrdí, jeden z jeho pozdějších textů, v němž přijímá možnost "socialistické interpretace" Ortegova díla, tomu nasvědčuje. Ortega tu vystupuje jako aktuální myslitel zejména z tohoto hlediska: "Jeho vrozený cit pro elity, nezbytný v každé opravdové demokracii k výchově a k inspiraci mas na cestě k povznesení a k rozvoji, se zdá být naprosto platný; rozhodnutí užít «organizovaných menšin» (Lenin) pro Všeobecné Blaho nejenže není nijak namířeno proti samosprávě a iniciativám zdola, ale ukazuje se jako nepopíratelné". A o něco dále: "Poznenáhlý vzestup myslícího a pracujícího světa k socialismu s lidskou tváří by se bezpochyby rozpoznal v socialismu, k němuž se hlásil Ortega ve svém mládí a na počátku dospělosti." ([23, 41)[8]

I kdyby se tento interpretační způsob dal případně ospravedlnit vzhledem ke svému kontextu - obrana teorie elit proti obviňování z aristokratismu až fašismu[9] -, zdá se přinejmenším nesnadné učinit jej slučitelný s obecnou intencionalitou stěžejních spisů ortegovského raciovitalismu.

Pokud se týče kritických připomínek k této doktrině, ty lze nalézt v první z výše jmenovaných knih. "Pokus španělského filosofa, jenž provádí systematický inventář

---

[7] Více než deset let poté A. Guy vyzvedá opět sociální aspekt Unamunova myšlení: "Tento člověk (Jean Cassou - pozn. Z.K.), vrozeně nezávislý, byl zároveň zastáncem pracujícího lidu, ubohých a těch nejnešťastnějších, podobně jako don Miguel, horlivý obhájce intrahistorie a bojovník za humanistický a neautoritativní socialismus" ([21], 67).

[8] Předpokládaná blízkost některých Ortegových a marxistických výkladů je zmíněna rovněž ve výše uvedené knize ([22], 97).

[9] Srv. k tomu KOUŘÍM, Z.: La dialéctica en cuestión. Buenos Aires, Pidos 1974, kap. V.: "Ortega - punto de vista de la crítica marxista", článek otištěný předtím v *Revista de Occidente*, Madrid 1970, č. 86, s. 176-204, pod názvem "Una visión crítica marxista de Ortega"; a KOUŘÍM, Z.: Ortega y orteguismo: un tema actual de la crítica soviética. In: Actas del III Seminario de Historia de la Filosófia Española, Salamanka, Ediciones Universidad de Salamanca 1983, s. 97-113; publikováno rovněž v *Cuadernos Hispanoamericanos*, č. 403-405, s. 467-484. ((V poznámce bibliografie Antóna DONOSA a Harolda C. RALEYE (*José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*. Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University 1986, s. 201, vstup 2102) se mylně uvádí, že text v *Cuadernos*... obsahuje méně tiskových chyb; opak je pravdou.))

předpokladů antického světa, jak myslet exaktní poznání skrze aristotelovský rozum", který tu Alain Guy popisuje a bravurně analyzuje, nevyvolává sice jeho žádnou závažnou námitku, ale výhrady, jež uvádí a které se zdánlivě týkají pouze odlišného hlediska, jsou přesto příznačné. Proti Ortegovi hájí toulouský profesor "doktrinu bytí ..., za předpokladu, že tato bere v úvahu souhrn rozměrů skutečna a ducha, zcela překonávajíc vulgární realismus či dogmatický substancialismus"; přijímá za svůj postoj vyjádřený Aimé Forestem, jehož cituje: "«Nad vizi bezprostřední objektivity se pozvedáme, pochopíme-li, že potvrzení bytí je samo sebou uznáním jednoty a dokonalosti», to jest, s konečnou platností, «implicitním potvrzením Boha»." ([24], 183, 187-188)

Že se tu jedná o výtku nikoliv nevýznamnou, to dokazují další autorovy texty. Mluví v této věci - problém ontologicko-náboženský - o "politováníhodném mlčení" ([23], 42) Ortegově a soudí, že "jeho hledání Nekonečna, poznamenané obavami, aby neupadl do iracionálna, bylo natolik diskrétní a natolik váhavé, až vzbuzovalo dojem, že ztroskotalo v podrobném a nevyčerpatelném popisu konečna..." ([6], 239)[10]

[10] Za spornou by nepochybně bylo třeba označit i následující kritickou poznámku A. Guy: "Jsme nakloněni tomu, abychom považovali Ortegovo lpění na unitární - až monistické - koncepci vědy za obzvláště zastaralé" ([24], 190). Není to soud trochu unáhlený? V knize *Idea principu u Leibnize a vývoj deduktivní teorie* Ortega staví sobě aristotelovskou vizi «vědce» a Karteziovu vizi filosofa schopného pochopit fakt, že je "pouze jedna věda, jediná a integrální ... Tato Jediná Věda začíná Metafyzikou a končí Meteorologií a - dá-li to Bůh - Fyziologií. Tak vidí věci Descartes a tak je vidíme dnes. Ale u Descarta to byl přirozeně jen program, což znamená již hodně. V naší době se tento program z největší části uskutečnil". Jde tu vskutku o zřejmé přijetí? Spokojuje se Ortega s tím, že prostě přebírá karteziánskou koncepci, aniž by k ní cokoli připojil? Jenže, právě před citovaným prohlášením se nalézá dostatečně jasné upozornění: "Je třeba mít na paměti, že jak pro Descartese, tak pro Aristotela i pro nás v této studii «věda» je výhradně *teorií nebo teoriemi deduktivními"* (podtrhl Z. K.). Zaprvé tedy tvrzení o jednotě vědy neplatí pro všechnu vědu a zadruhé je tato jednota méně ontologická než metodologická, zakotvená nikoli ve věcech, nýbrž v naší soudnosti, neboť pro Descarta "vědecké poznání bude spočívat v tom, že myslíme vztahy mezi jsoucny a nikoli v tom, že myslíme jsoucna", což znamená, že přístup k nepochybnému či k pravdě nám poskytuje společně "kontinuita úplné serie v deduktivní teorii a metodický princip, podle nějž věda spočívá v uspořádání našich idejí takovým způsobem, že přecházíme evidentně od jedné ke druhé". Karteziánská teorie (metoda) poznání tak představuje podstatný krok na cestě směřující k tomu, aby se myšlení vyprostilo ze zajetí přirozené ontologie: "Vztah mezi rody a druhy, který byl hybatelem aristotelovsko-scholatického «způsobu myšlení», je nahrazen vztahem mezi složitými a jednoduchými ideami." ([25], 240-241, 244, 321, 323)

Stačí si pozorně přečíst stránky věnované Ortegou *Dějinnému smyslu Einsteinovy teorie*, abychom si uvědomili, že to, co zejména zajímalo madridského filosofa nebyla "koncepce ... vědy", nýbrž její *metodologie;* a tu pak, obecně vyjádřenou - tudíž unitární, popisuje pojmoslovím dodnes aktuálním: "Pro starý relativismus je naše poznání relativní, protože *to, co* toužíme poznat (časoprostorovou skutečnost), je absolutní a toho nedosahujeme. Pro Einsteinovu fyziku je naše poznání absolutní, skutečnost je relativní". A o něco dále dodává: "Když se realita sráží s oním objektem, jenž nazýváme «vědomým subjektem», realita odpoví tím, *že se mu vyjeví.* Jev je objektivní kvalitou reálného, je jeho odpovědí subjektu". Metoda poznání spočívá poté ve vytváření hypotéz a v procesu jejich případné verifikace: "Čistý rozum nemůže dělat nic jiného než vynalézat systémy uspořádání... Je však zřejmé, že to nejsou ony, že to není čistý rozum, kdo rozhodne o tom, jaké reálno je, ale naopak, realita si vybere ten, který je mezi těmito schématy

Juan-Luis Vives, jiná vynikající postava španělské filosofie, si zasloužil rovněž zvláštní pozornosti Alaina Guy. V monografii, již mu věnoval, klade opět důraz především na sociální doktrínu autora *De subventione pauperum*, který "mluví vážným a didaktickým tónem moralisty a sociologa, jenž zamýšlí pranýřovat situaci obecné nespravedlnosti a prosadit bez obav a prodlení, v očekávání nezbytných strukturálních reforem, energická opatření". Jedná se "bezpochyby o první dílo současného světa, v němž jsou socialistické ideje již podány dosti systematicky", ideje, které, jak se zdá, předběhly o "tři sta let frapantní teorii nadhodnoty Karla Marxe" ([26], 123-124, 127). Pozitivita tohoto ocenění vyniká ještě více v jiné studii, kde A. Guy píše: "Vyrůstající z vlámské - a obecněji z evropské - půdy své doby, toto pojednání «o pomoci ubohým» přebírá bez váhání štafetu dvoutisícileté tradice křesťanského komunismu, jež vede od katakomb a církevních Otců k Janu Husovi, Savonarolovi, táboritům, vesničanům Schuhbundu, anabaptistům, přes bogomily, fratricelli, boggardy, Wyclifa, lollardy a mnoho jiných... Je to myšlenkový proud, který posléze inspiroval Campanellu a G. Bruna, Harringtona a Fénelona, až Swifta a Rousseaua; je to zaujetí, jež znovu nalézáme, zesvětštěné, v tak řečeném utopickém socialismu Mablyho, Babeufa, Owena, Fouriera, Proudhona, Saint-Simona, Cabeta atd. ... v očekávání toho, až se vynoří vědecký socialismus Karla Marxe".

Chvála "valencijského myslitele", jenž "nebyl jen tyranům nepřátelským, rozhodným demokratem, pečujícím o lidový konsensus a neúnavným pacifistou", ale "také [...] opravdovým kolektivistou", ([27], 271-272) naznačuje zde snad ještě lépe než jinde, směr sympatií, odrazu hlubokých přesvědčení Alaina Guy. Vives, který byl podle jeho mínění "jedním z nepopíratelných teoretiků křesťanského socialismu", zůstává stále aktuální; "plně se podílel na novátorském elánu své doby a můžeme se i domnívat, že ještě dnes žijeme z podnětů a hybnosti, jež dal jak filosofii, psychologii, pedagogice, sociologii, tak asketismu a mystice" ([26], 145, 150).[11]

---

a těmito možnými řády nejpříbuznější ([25], 233, 236, 240-241); srv. rovněž ([25], d. IX., *Pasado y porvenir para el hombre actual*, s. 645-663). Ortega se v tomto bodu nezastavuje; na jedné straně požaduje pro teorii "*trvalou odvolatelnost*" ([25], 315) - což je jeden ze základních postulátů moderní vědecké metodologie -, a na straně druhé, tím, že nahlíží "vědu *sub specie poieseos*" a poukazuje na příbuznost vědy a poezie, předchází nejen svou, ale možná, že i naši dobu. Zde jsou jeho vlastní slova: "Abychom dobře pochopili, čím jsou pro nás naše ideje a jejich prvotní úlohu v životě, k tomu je zapotřebí, abychom se odvážili přiblížit vědu k poezii mnohem více, než tomu bylo až dosud. Řekl bych ..., že věda je mnohem bližší poezii než realitě, že se její funkce v našem životě v mnohém podobá funkci umění. Ve srovnání s románem se věda nepochybně zdá být realitou samou. Ale porovnáme-li ji s autentickou realitou, povšimneme si toho, co má společného s románem, s fantazií, s mentální konstrukcí, s imaginární stavbou." ([25], 403, 391).

Patrná blízkost mezi Ortegovým výrokem, že "věda je čistou exaktní fantazií" ([25], 289), a mnohem pozdějšími, následujícími slovy Octavia Paze není jistě náhodná: "... pozoruji, že ve všeobecném pohybu, byť by v něm nebyl viditelný záměr nebo finalita, existuje určitá koherence, implicitní racionalita. Mnoho vědců myslí totéž. Okny, jimiž jsou matematika a vědy, ale také poezie, hudba a umění, můžeme leckdy zahlédnout všeobecný rozum: druhou tvář času" (*Reflejos: Réplicas*. México, Vuelta 1996, s. 37).

[11] Po tom, když dospěl k zjištení, že existuje "zvláštní společenství génia a poslání", jež

Ještě zřetelněji se tyto sympatie projevují při analýze filosofického přínosu současných španělských filosofů; pro ilustraci aspoň dva příklady:

Druhému oddílu páté části třetí kapitoly svých *Dějin španělské filosofie* dal Alain Guy příznačný název: *Marxismus, hlavní nástroj proměny a emancipace*; pokouší se v něm dokázat, že tento "motor radikální transformace společnosti" přispěl "v intelektuální rovině" rozhodným způsobem, "díky svému těsnému spojení s odpůrci frankismu, k rozpoutání a posílení lítého a velkého boje, který skončil navrácením svobody"; druhou, byť podstatnou stránku marxismu, jeho "materialismus a ateismus", považuje však za "velmi diskutabilní" ([6], 394-395).

Přesto, anebo snad právě proto, projevuje toulouský profesor zvláštní zájem o "kritický a socialistický materialismus Gustava Buena", vyložený tímto autorem v *Materialistických esejích*, "mistrovské knize, jež obsahuje výraznou doktrínu *sui generis*". Přitažlivost, jíž působí tato "koncepce velkého dosahu", ([28], 314, 319) označená také jako "velmi přísný a hutný vědecký marxismus" ([7], 106),[12] je vysvětlitelná hlavně tím, že tato doktrína má tvořit teoretický základ příští nové socialistické společnosti a že její materialismus není nikterak redukční, nýbrž postuluje zahrnující "transcendentní materialitu". Ale právě tohoto bodu se týká jediná kritická otázka, kterou Alain Guy reaguje na výrok G. Buena, že "«v materialistické filosofii není nic jiného kromě Hmoty»". Ptá se: "Znamená to, že materialismus kategoricky vylučuje onen svět, život v záhrobí, tento, podle Unamuna, nezadatelný požadavek?" Konečné zhodnocení však zůstává pozitivní: "antikonformismus" oviedského filosofa se zdá jasně vyčnívat "z nesmírné vlny avantgardy mladé současné španělské filosofie" ([28], 326, 328) a představuje "prvořadý přínos ... nejen pro marxismus, ale i pro filosofickou reflexi vůbec" (6], 397).

Jako druhý příklad lze uvést dílo a osobnost Marii Zambranové, "neochvějné katoličky a neméně horoucí pokrokářky", jež se pokusila o syntézu *poetického rozumu* s velmi niternou vizí světa" ([7], 82). V tomto případě je souhlas Alaina Guy bezvýhradný, neboť M. Zambranová se mu "zdá být vtělením toho nejlepšího ze španělského génia"; génia, jehož sama popsala, když líčila ducha "starého města Segovie": "«Jsme nutkáni věřit, ... že každý jazyk je zvláštním odhalením nebo projevem bytí a že existují věci, jež můžeme správně říci pouze v jednom určitém jazyce a v žádném jiném. A že tím jazyk poznamenává osud národa, že jazyk je již osudem»". Alain Guy k tomu dodává:

---

spojuje Tomáše Mora a J.-L. Vivese, A. Guy poznamenává: "Mám zato, že Morův komunismus byl upřímný a je proto zcela pochopitelné, že se *Utopie* stala Leninovou oblíbenou knihou. Vzpomněl jsem si na to ..., když jsem vstupoval ... na moskevském Rudém náměstí do mauzolea, v němž jsou vystaveny tělesné pozůstatky velkého zakladatele SSSR. Zároveň jsem se však ptal, proč, pokud vím, Lenin nikdy neuváděl mezi svými «prostředníky» onoho jiného významného socialistu, jímž nesporně byl Vives" ([27], 264, 271). - Srv. také Guyovou práci *Le message de Viv s* (*Annnales*, Université de Toulouse-Le Mirail 1973, d. IX., sv. 6), kde se mj. praví: "Vives dokázal spojit na nejvyšším stupni synkretismu tradice a novoty, bohatství křesťanských dogmat a etiky, jejímž jsou zdrojem, stejně tak jako nástup písemnictví, věd a umění - prvky zdánlivě vesměs heterogenní, avšak sjednotitelné ve výhni té nejosvícenější víry. Získal si zásluhy o lidstvo, neboť dokázal spojit vjedno *perennis philosophia* s tím, co moderní duch přinášel nejhodnotnějšího" (s. 88).

[12] Označení je zvoleno spíše nešťastně, vzhledem k tomu, že trochu příliš připomíná "vědeckou filosofii marxismu-leninismu" neblahé paměti.

"Rovněž pojmy velké španělské filosofky jsou vyjádřeny v obdivuhodném a klasickém jazyce, na úrovni jejich vnitřní moudrosti a dialektické průkaznosti." (29], 16, 94)

Obdiv nad myšlením Marii Zambranové a souznění s ním tu však přesahují pouhou teoretickou shodu; obě osobnosti si jsou blízké - znaly se i z přímého styku - zejména svým postojem vůči víře a ideologickou volbou. Svědectví Alaina Guy je dostatečně explicitní: "Upřímný katolík jako María Zambranová, ale rovněž kritický a nezávislý, hovořil jsem s ní o významném pokroku *aggiornamenta* a o záslužném otevření římské církve vůči dnešnímu světu ... Mluvili jsme ... o sociální a politické situaci Latinské Ameriky, kterou důkladně znala; očekávala, že v budoucích, avšak vzdálených letech, dojde k náhlé lidové a evangelické reakci proti odporným vykořisťovatelům lidu a indiánů a proti militaristickým a totalitaristickým vládám. V tomto ohledu ... jakoby s šestiletým předstihem předpovídala *velkolepou filosofii-teologii osvobození* (podtrhl Z. K.) a organizaci «základních církevních komunit» schopných obrodit iberoamerický kontinent a křesťanství těchto zemí...".

Vnitřní i vnější totožnost hledisek vedle nepopíratelné filosofické hodnoty díla Marii Zambranové vysvětluje nadšenou chválu Alaina Guye: "Její zanícený duch snad ještě více než u jiných lyrických myslitelů dosahuje autenticky metafyzického cíle, neboť osvobození, k němuž nás vybízí tak naléhavě, má svůj pól v Absolutnu. María Zambranová mi tak připadá jako zářící meteor první kategorie, jenž osvěcuje nebe Španělska a celého našeho vesmíru." ([30], 402, 413-414).[13]

Je zřejmé, že Alain Guy byl filosofem angažovaným, angažovaným v tom nejlepším smyslu slova: za plný rozvoj člověka jakožto bytosti mající přirozené právo požívat osobní svobody a sociální spravedlnosti; proti všemu, co by tento legitimní rozkvět mohlo ohrozit. Existuje však rozdíl mezi angažovaností, jež míří k ideálu, a angažovaností vyplývající z cíle, jehož chceme dosíci; zatím co první je - v souhlase s Ortegovým názorem - vitální, druhá náleží do oblasti doktrinální. Filosof, který se angažuje jako takový, má být nejprve zcela angažovaný ve své filosofii; přívlastkem "zcela" se chce říci, že filosofie, která je tu filosofovou prvotní existenciální starostí a činností, splňuje alespoň dva základní metodologické požadavky: otevřenost a revidovatelnost", což znamená, že filosof si má za každých okolností uchovat kritickou a sebekritickou jasnozřivost, postoj, jenž vylučuje jakékoli a priori. Je-li možné a oprávněné pochybovat o cestě k ideálu a popřípadě opravit zvolený směr v souhlase se stále obnovovanou zkušeností, pevný cíl - věc či ideu -, k němuž se cítíme připoutáni věrností zakotvené ve víře, zpochybnit nelze. Ortega to se svou obvyklou jasností vyjadřuje jednou větou: "Filosofie neznamená dokazovat životem, co je pravda, ale zcela

---

[13] O setkání s myšlením M. Zambranové, o vzájemných stycích a o pracích, jež její filosofii věnoval, píše A. Guy ve stati *María Zambrano maestra de esperanza espiritual* (*Philosophia Malacitana*, Malaga, Departemento de Filosofía - Universidad de Málaga, 1991, č. IV, s. 159-171). V tomto článku se zmiňuje mj. rovněž o tom, že M. Zambranová se zdála "tušit teologii osvobození" a uzavírá: "Konstatuji, že velká «duchovní dáma» soudobého hispánského myšlení, daleka všeho pragmatismu a konformismu, poskytuje našemu dnešnímu lidství, zesláblému úzkostí a neštěstím, nejlepší důvody k tomu, abychom přese všechno neztratili naději, ovšem s tou podmínkou, že se vzdáme hloupého intelektuálního dogmatismu a že se ochotně otevřeme lekcím integrální zkušenosti, která sama je protějškem prostoty srdce." (s. 170, 171)

naopak, dokazovat pravdu, abychom, díky tomu, mohli žít autenticky." ([25], d. VIII., 316)

Postupná záměna jedné angažovanosti za druhou - na první pohled téměř nepostřehnutelný posuv v interpretačním přístupu - se dá zjistit bedlivější četbou v posledních pracích Alaina Guy, věnovaných latinskoamerické filosofii. Úvodním krokem k tomu je zlehčení přísnosti výběru, opuštění následujícího explicitního měřítka uplatňovaného na filosofii španělskou: "Omezil jsem se na čisté filosofy s vyloučením teologů, mystiků, právních doktrinářů, psychologů, vědců, sociologů, pedagogů, literárních esejistů nebo analytiků hispánské duše či dějinného vývoje Hispanity." [6], 3) Snad nejmarkantnějším příkladem tohoto faktu je způsob, jakým autor knihy *Panorama iberoamerické filosofie* a jejího zkráceného a aktualizovaného vydání v edici *Que sais-je?* pod názvem *Filosofie v Latinské Americe* ([31]; [32]), pojednává o "filosofii osvobození", hnutí, s nímž stoprocentně sympatizuje a které proto synteticky představuje v celé jeho šíři od prvotních teologických základů až k souběžně se rozvíjejícímu myšlení teologů. Uvedený důvod nadměrného zvýraznění této "filosofie-teologie" se ostatně obejde bez dalšího komentáře: "Jedná se o hnutí, které věrně odráží touhu lidu vyjádřenou v «základních církevních komunitách»; s veškerou pozorností sleduje revoluční praxi, či spíše se s ní směšuje tím, že vnitřně sjednocuje náboženskou víru s kolektivní akcí." - "Tato duchovní rodina, neporovnatelná s žádnou z těch, o nichž se až dosud mluvilo, pochází zároveň z energické společenské reakce na bídu a vykořisťování člověka člověkem a z vroucího příklonu k osvobitelskému křesťanství." ([31], 230; [32], 109)

Tento nekritický obdiv[14] nezůstává bohužel bez následků, ale je příčinou některých disproporcí, opominutí, nepřesností a nadsázek, které, i když se nedotýkají podstaty významného přínosu prací Alaina Guy o latinskoamerické filosofii, tím, že redukují objektivitu jejich obsahu, snižují i jejich informativní hodnotu. Místo zde neuskutečnitelného úplného výčtu výše zmíněných nedostatků aspoň několik příkladů:

Očividná příbuznost filosofie osvobození s marxismem přivádí toulouského filosofa k tomu, aby nejen přeceňoval význam tohoto směru, -"nové filosofie ... aktivní a praktické orientace"-, ale aby do něj zahrnul také politiky-ideology, jako jím je "«leader máximo» Fidel Castro", považovaný za "marxistického teoretika", nebo filosofy, kteří se zabývali touto doktrínou pouze příležitostně, jako matematik a logik Newton C. A. Costa ([31], 181, 192, 190). Na druhé straně je důsledkem tohoto zaujetí jev opačný - podcenění vlivu a zvláštnosti skoro přímého protivníka filosofie osvobození - brazilského kulturalismu, jenž má až dosud v národním měřítku zřetelnou převahu. Ve výkladu doktriny jeho hlavního představitele, Miguela Reale, označované nejprve jako "kulturní realismus" a poté "relativistický kulturalismus", se projevuje neznalost spisů, jež jsou vrcholným výrazem tohoto myšlení: *Zkušenost a kultura* (1977; francouzský překlad z r. 1990) a *Pravda a domněnka* (1983); dva z nejznámějších a nejvýznam-

[14] Jeho projevy jsou pochopitelně zjistitelné i v jiných textech; srv. např. studii *Pensée péruvienne et progressisme chez María Luisa Rivara da Tuesta* (in: *Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine*), jejímž tématem je doktrína "historičky filosofie a aktivistky filosofie osvobození"; A. Guy v ní vidí "jednu z nejautentičtějších představitelek avantgardního myšlení v Latinské Americe" (s. 69, 86).

nějších "kulturalistů" - Djacir Menezes a Antonio Paim - jsou prostě a jednoduše vynecháni.[15]

Dala by se uvést jiná, pravděpodobně méně příznačná opomenutí: chybí jméno Danila Cruz Véleze, považovaného ve své zemi za "největšího představitele filosofie v Kolumbii" ([33], 382)[16], Jorge Millas, ač jmenován (dokonce dvakrát: jednou jako chilský filosof ovlivněný Bergsonem, podruhé jako příslušník existencialistického směru na Kubě [sic]), má vyhrazeno na stránkách obou knih o latinskoamerické filosofii mnohem méně místa, než by zasluhoval, zvláště, porovná-li se hodnota jeho díla ([34]; [35]) s hodnotou děl některých myslitelů, kteří, jak se zdá, tu jsou zastoupeni jen proto, že jejich koncepce je blízká filosofické orientaci A. Guy anebo se s ní ztotožňují.[17]

Stále jasněji se rýsujícím cílem této orientace je nalézt neodkladné řešení "krize hodnot", diagnostikované jako "dnes totální, nesoucí s sebou zpochybnění člověka sama. Je třeba objevit nový humanismus. Nemůžeme již myslet v prefabrikovaných rámcích pokládaných za ochranné; jsme osudově donuceni k tomu, abychom si, pokud je to možné, vytvořili radikálně nový pohled na svět".

Je španělské filosofie s to přispět rozhodným způsobem k objevení tohoto "nového humanismu"? Alain Guy chce odpovědět pozitivně, i když, jak již bylo řečeno, "některá ponaučení, jež lze získat ze znalosti filosofů Španělska", se týkají pouze specifického postoje vůči neproniknutelnosti Reálna, etiky a estetiky. Minulost a přítomnost španělského národa se zdají být k tomu dostatečně průkazným argumentem: "Pozoruhodný příklad demokratického usmíření dávných protivníků ... je velmi povzbudivou zárukou mírové a vskutku humanistické obnovy". Přetrvává však i obava, aby toto emancipační hnutí", jež podněcuje Španěly "od roku 1975, nedegenerovalo ve zcela zhoubnou beznaděj nebo do vulgárního *destape*" ([7], 117-119).

---

[15] Stejný osud postihl jejich krajana Renata Cirella Czernu, ačkoliv ho F. Miró Quesada pokládá za jednoho z "paradigmatických" latinskoamerických autorů "zabývajících se metafyzickými tématy" (*Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, F. C. E., 1981, s. 37; ostatně ani tato kniha není nikde uvedena). Tyto nepřesnosti a opominutí nejsou jistě náhodné: pasáže týkající se brazilské filosofie zasluhují největší kritiku, a to už pro neúplnost fakt. A. Guy, jak je vidno, nezná základní práci - jež se stala příruční knihou v tomto oboru - A. Paima *Dějiny filosofických idejí v Brazílii* (1966), která, opravena a rozšířena, dosáhla již pátého vydání. O filosofii M. Reale srv. KOUŘÍM, Z.: *La obra filosófica de Miguel Reale, impulsora de la emancipación intelectual de Brasil*. In: *Mundo Hispánico y Nuevo Mundo. Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanka, Universidad de Salamanca, 1995, s. 313-331, nebo *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid 1995, s. 19-38, nebo *Revista Brasileira de Filosofia*, Sao Paulo, 1997, č. 188, s. 425-441.

[16] Danilo Cruz Vélez se nedávno stal čestným členem proslulého kolumbijského Institutu Caro y Cuervo, jehož předseda o něm řekl: "Cruz byl průkopníkem kritického hispanoamerického myšlení. Ve čtyřicátých letech nás seznámil s filosofy, jako jsou Kant a Hegel. Sehrál v Kolumbii takovou úlohu, jako filosofové Miguel de Unamuno nebo José Ortega y Gasset ve Španělsku" (MORA, R.: Carlos Fuentes y Jesús de Polanco ingresaron en el Instituto Caro y Cuervo. In: El País, Edición internacional, 27. IV. - 3. V. 1999, č. 831, s. 19).

[17] Je hluboce politováníhodné, že autor již nemůže doplnit mezery a opravit omyly - daň ještě jednou průkopnického díla -, jež jsou velmi četné hlavně ve svazku edice *Que sais-je?*

Na závěr se osměluji předložit svou hypotézu: Alain Guy, pravděpodobně zklamán obecnou tendencí «odkřesťanštení» a rovněž «deradikalizace» (či «demarxizace») současné španělské filosofie, se počátkem 80-tých let více či méně vědomě obrací k Latinské Americe; klade si otázku, zda by přínos jejích myslitelů "nemohl obejít evropský model a obnovit naši vlastní mentalitu a i naši kulturu, leckdy poněkud zkostnatělou". Postupně nabývá stále většího přesvědčení o opravdovém, nejen intelektuálním, ale i lidovém bohatství této oblasti, v níž by se snad dala nalézt hledaná uspokojivá odpověď: "Nový duchovní humanismus může přeměnit, *secundum quid*, naši dvoutisíciletou tradiční civilizaci; tím, že by dosti hluboce obnovil naše mentální návyky, jež příliš často postrádají dostatečné otevřenosti, by dospěl k uskutečnění autentického bratrství a spravedlnosti." ([32], 6, 122) Odpověď, která koneckonců toto zjištění přesahuje, neboť Alain Guy tu odkrývá perspektivu rozhodně optimistickou, v naprostém souhlasu se svou vírou a hlubokým přesvědčením. Zvažuje totiž - podle něho - nemalou pravděpodobnost, že tento "duchovní a integrální humanismus, jenž přichází včas do našeho světa, rozdrásaného fanatismem a povýšeneckou chtivostí neomezeného a nespravedlivě rozdíleného zisku" ([31], 243) se stane na "skoro celém" iberoamerickém kontinentě "humanismem náboženským, očištěným od veškeré pověrčivosti, autenticky reformního charakteru, schopným v praxi velké tolerance, avšak pečujícím o radikálně komunitární a socialistickou axiologii, svědomitě oživovanou přikázáními evangelia" ([36], 147).

Osobní vzpomínka

Abych nemusel svým žákům vtloukat do hlav nepravdy - věc obvyklá a nevyhnutelná v komunistickém režimu -, odmítl jsem se stát po skončení univerzitního studia v druhé polovině padesátých let středoškolským učitelem a raději jsem přijal pramálo placené místo okresního archiváře v malém českém městě. Odtud, kde jsem neměl žádnou možnost sledovat filosofické dění ve světě - a zvláště ve Francii - (sporadické západní publikace docházely po kapkách pouze do univerzitních knihoven), jsem jednoho dne napsal žádost o pomoc Gastonovi Bergerovi, šéfredaktorovi časopisu *Les Etudes Philosophiques*; a od té doby jsem tuto revue dostával zdarma. Díky tomu jsem objevil číslo (3/1958) věnované *Aspektům iberoamerického myšlení*, jež mi otevřelo až dosud neznámý horizont (jako student jsem sice přečetl české překlady *Tragického pocitu života* a *Vzpoury davů*, knih, o jejichž autorech na přednáškách mých profesorů nepadlo ani slovo a které mi připadaly jako dvě zářivé stálice první kategorie; viděl jsem je však osamělé, bez souhvězdí); překladatelem několika článků byl Alain Guy, o němž jsem se z připojené poznámky dověděl, že je autorem publikace *Španělští filosofové včera a dnes*.

Před více než čtyřiceti lety - přesně 13. ledna 1959 - jsem odeslal, trochu nazdařbůh, skoro jako láhev hozenou do moře, svůj první dopis adresovaný panu Alainovi Guy, profesorovi na filozofické fakultě Univerzity v Toulouse. K mému překvapení, odpověď přišla obratem; byla dvoubarevná (po vyčerpání červené náplně propisovací tužky, pisatel pokračoval modře a pokryl list ze všech stran až po samý okraj) a neobyčejně přívětivá: "Vaše tak upřímná žádost mě dojala; proto Vám posílám ...

knihu *Španělští filosofové včera a dnes*. Buďte tak laskav a přijměte tyto dva díly s mým věnováním ... Mám rád Československo, zvláště Čechy, vlast Jana Husa ... Doufejme, že se záhy poznáme «de visu»! ... Pošlete mi Vaše «curriculum vitae» a Vaše publikace... Doufám, že mi brzy napíšete dlouhý dopis; jistě? Ať žije Československo!"

Zároveň s touto korespondencí započalo mé zasvěcování do hispánského myšlení a zrodilo se skoro čtyřicetileté přátelství.

Alain Guy byl mimořádným člověkem: ve svém nitru uchovával nevyčerpatelný zdroj bratrské empatie, jež by mohla být pokládána u kohokoli méně inteligentního za určitou naivitu (a vskutku jí byla - vůči podvodnictví nebo dobře maskované zlovolnosti). Jeho první gesto bylo pokaždé přátelské, i neznámého přijímal v důvěře a vycházel mu vstříc mnohem více než na půl cesty ve snaze otevřít a udržet s ním dialog; dobrota byla jednou z jeho hlavních vlastností.

Uvědomil jsem si to již při četbě druhého dopisu o měsíc později. Odpovídaje na mou kritiku (pochopitelně formulovanou s náležitou opatrností, neboť cenzoři bděli), psal: "Věřte mi, že všechny země mají své problémy; naše ohavná kolonialistická a kapitalistická válka v Alžírsku je opravdovou rakovinou a diktatura 13. května se nám vůbec nelíbí!" A dále: "Ostatně jsem křesťanský pokrokář a člen (mezinárodního) «Hnutí obránců míru»; znám obstojně marxismus. Obdivuji vlast Jana Husa".

V roce 1963 dostal Alain Guy pozvání k několika přednáškám v Polsku; když mi to sdělil, navrhl jsem mu, aby se zastavil v Praze, s čímž s radostí souhlasil. Naneštěstí lhůta byla příliš krátká - ani ne celý měsíc -, aby vystačila na tehdejší nutné administrativní řízení (bylo třeba zajistit «kulturní vízum», tudíž úřední pozvání schválené příslušnými činiteli Československé akademie věd a hlavně řádně orazítkované), takže jsem mohl zorganizovat jen neformální setkání s několika kolegy Filosofického ústavu, kde jsem v této době pracoval. Abychom se neminuli na nádraží, můj příští host mi poslal popis své osoby: "Je mi čtyřiačtyřicet let, střední postavy, brýle, tmavošedý klobouk, světlešedý svrchník; v ruce budu okázale držet noviny LE MONDE ... (mimo to jsem brunet)".

Ukázalo se však, že to byla starost zbytečná; poznal jsem ho totiž ihned: na nástupišti pražského nádraží stál pouze jeden filosof - poněkud nesměle vypadající muž, skoro ztracený mezi ostatními lidmi, a přece ihned zjistitelný především svým pohledem, v němž, přes překážku četných dioptrií, prozařovala směsice živé zvídavosti a usedlé moudrosti.

Po návratu do Francie mi napsal: "Byl jsem nadšen svými dvěma krátkými pobyty v Praze ... Jaká radost ... objevit s Vámi, ve sluneční záři, toto velkolepé město, perlu Střední Evropy!... Nazítří, v neděli 9. června, jsem vstal v 5 hodin ráno, abych si prohlédl židovskou čtvrť, nábřeží a Betlémskou kapli Jana Husa (velmi dojímavé) ... Ještě jednou mé bratrské díky".

Příští rok přišla řada na mne - dostalo se mi na tehdejší poměry vzácné příležitosti, abych poprvé v životě podnikl cestu za "železnou oponu": zásluhou Alaina Guy jsem byl pozván Toulouskou filosofickou společností, abych promluvil o vývoji české filosofie. Během tří dnů strávených v Toulouse jsem se seznámil rovněž s rodiči mého hostitele. S jeho matkou, mírnou, starostlivou a dobrotivou ženou, již tenkrát poznamenanou věkem, a s jeho otcem, přímým a energickým starcem, jehož láska ke spravedlnosti

nevylučovala chápavou laskavost; lépe jsem tak porozuměl velkodušnému charakteru i věrné oddanosti jejich syna a tyto vlastnosti ještě více ocenil.

V roce 1965 vyšel ve *Filosofickém časopisu* (č. 3) - a pro něj zvláště napsaný - článek *Pokrokové tendence v současné španělské filosofii*, doplněný poznámkou o toulouském autorovi. Alain Guy, jemuž jsem nepřestával posílat francouzsky vydávané publikace o Československu a o československé kultuře, o které projevoval velký zájem ("Jsem stále více zaujat husitstvím a Vaší vlastí"; koncem tohoto roku přednášel v La Rochelle na téma *Hus a pražská tradice*; tuto přednášku - doprovázenou navíc diapozitivy - pak opakoval v Toulouse v roce 1968),[18] byl tím velmi polichocen a recenzoval toto číslo v *Bulletinu* toulouské Filosofické fakulty. Na příští rok, mezi 20. říjnem a 2. listopadem, jsme plánovali jeho další návštěvu Prahy, kde měl na Filosofickém ústavu ČSAV pronést několik přednášek. Neskrývaně se na tuto cestu těšil a svůj pracovní pobyt připravoval s velkou péčí. K mému velkému překvapení, místo očekávaného dopisu potvrzujícího den a hodinu příjezdu, jsem obdržel jiný, psaný (19. září 1966) rukou jeho otce; oznamoval mi vážnou automobilovou nehodu svého syna.

Oba jsme se domnívali, že půjde pouze o odklad; když se po delší době Alain Guy zotavil, dohodli jsme se, že v říjnu 1968 promluví na Filosofické fakultě University Karlovy o *Humanistickém socialismu Charlese Péguyho* a na Filosofickém ústavu bude mít přednášku o *Unamunovi a Blondelovi*. Ale vnější události znovu naše záměry překazily: invaze "bratrských" armád Varšavského paktu a následná "normalizace" nás donutily opustit skoro všechny plány aktivní spolupráce; skoro všechny, jelikož až do roku 1970 přece jen přetrvala, byť slabá, naděje, že se podaří vydat monotematické číslo *Filosofického časopisu* o hispánské filosofii, které jsem již delší dobu připravoval a v němž samozřejmě měl příspěvek mého přítele zaujímat čestné místo; obnovená cenzura však bohužel nemeškala a dala se do díla...

Mnohem více než kolegiální ochota Alaina Guy pomáhat tam, kde toho bylo zapotřebí, nikdy neochabla: abych mohl po srpnu 1968 legálně zůstat ve Francii, neváhal mi opatřit pozvání na imaginární studijní pobyt organizovaný Skupinou pro výzkum filosofie španělského a portugalského jazyka, jejímž jsem byl členem, a stejně tak podpořil mou žádost o získání francouzského státního občanství i všechny zákroky, při nichž úřady vyžadovaly posouzení podepsané univerzitní osobností. Při mých častých cestách do Toulouse, kde se pravidelně konala pracovní zasedání naší Skupiny, nikdy nepřipustil, abych přenocoval jinde než u něho, kdykoliv jsem se k němu obrátil s nějakou žádostí, vždy mi vyšel vstříc. Byl opravdovým přítelem-filosofem.

LITERATURA

[1] GABAUDE, J.-M.: Alain Guy: Le philosophe de l'Hispanité. In: Philosophie XII-XIII-XIV, I., Toulouse 1988.
[2] GUY, A.: El pensamiento filosófico de Fray Luis de León. Madrid, Rialp.
[3] MORENO, L. J.: "Alain Guy: sa visión de l'Espagne a travers philosophie". In: Philosophie

[18] Tento zájem o mou vlast si uchoval až do konce života. V jednom ze svých posledních dopisů ze začátku roku 1998 poznamenává: "Včera jsem sledoval na ARTE výborný pořad o Československu od r. 1919 až do r. 1998. Co je nového ...?"

XII-XII-XIV.
[4] Bibliographie de Alain Guy (do r. 1985). In: Philosophie, XII-XIII-XIV, díl I., s. 24-32.
[5] Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui (Epoques et euteurs). Toulouse, Privat 1956.
[6] Histoire de la philosophie espagnole. Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail 1983.
[7] La philosophie espagnole. Paříž, P. U. F. 1995.
[8] GUY, A.: Métaphysique et intuition: le message de Jacques Chevalier. Paříž, Charles-Lavauzelle 1940.
[9] GUY, A.: Filosofía e interioridad según Jacques Chevalier. In: Humanitas, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León 1969.
[10] GUY, A.: La pensée de Fray Luis de León: contribution l'étude de la philosophie espagnole au XVIe siècle. Paříž, Vrin 1943.
[11] GUY, A.: Esquisse des progres de la spéculation philosophique et théologique Salamanque, au cours du XVIe siècle. Paříž, Vrin 1943.
[12] CHEVALIER, J.: Esguisse des progres de la spéculation philosophique et théologique Salamanque, au cours du XVIe siècle.
[13] GUY, A.: Presencia filosófica de Pascal. In: Revista de Filosófia. Madrid 1962, č. 81-82.
[14] GUY, A.: Pascal y la conciencia contemporánea. In: Augustinus. Madrid 1962, č. 27-28.
[15] GUY, A.: Le message de Charles Péguy. In: Convivium. Barcelona 1966, č. 21.
[16] GUY, A.: In: Annales, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse 1969, d. V., sv. 2.
[17] GUY, A.: El pensamiento filosófico de Fray Luis de León.
[18] GUY, A.: Miguel de Unamuno, pèlerin de l'absolu. In: Guadernos de la Catédra Miguel de Unamuno. Salamanka, Facultad de Filosofía y Letras I. 1948.
[19] GUY, A.: Unamuno ou la soif d'éternité. Paříž, Seghers 1964.
[20] GUY, A.: La philosophie du concret chez Maurice Blondel et Miguel de Unamuno. In: Giornale di Metafisica. Torino 1964, č. 19, s. 737-752.
[21] GUY, A.: Unamuno y Cassou. In: Revista de Hispanismo Filosófico. México, F. C. E. 1997, č. 2.
[22] GUY, A.: Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique. Paříž, Seghers 1969.
[23] GUY, A.: Ortega y su puesto en la filosofía contemporánea. In: Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid 1984, č. 403-405.
[24] GUY, A.: Ortega y Gasset, critique d'Aristote? Toulouse-Paříž, Privat-P.U.F. 1963.
[25] ORTEGA Y GASSET: Obras completas, d. VIII. Revista de Occidente 1962.
[26] GUY, A.: Vives ou l'Humanisme engagé. Paříž, Seghers 1972.
[27] GUY, A.: Vives socialiste et L'Utopie de More. In: Moreana, Bulletin Thomas More, Angers 1971, č. 31-32.
[28] GUY, A.: Le matérialisme crituque et socialiste de Gustavo Bueno. In: Penseurs hétérodoxes du monde hispanique. Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail 1974.
[29] GUY, A.: Espérance, raison et temps selon María Zambrano. In: Humanitas, Moterrey 1975.
[30] GUY, A.: María Zambrano y lo absoluto. In: Actas. II Congreso Internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano. Vélez-Málaga, Fundación María Zambrano 1998.
[31] GUY, A.: Panorama de la philosophie latino-américaine. Ženeva, Patiño 1989.
[32] GUY, A.: La philosophie en Amérique Latine. Paříž, P. U. F. 1997.
[33] La filosofía en Colombia. Bogotá, Ed. el Buho, 1988.
[34] KOUŘÍM, Z.: En recuerdo de tres filósofos latinoamericanos. In: VI Congreso Nacional de

Filosofía. Hombre, Educación y Cultura. Actas, d. I., Córdoba (Argentina) 1991, s. 129-146.
[35] KOUŘÍM, Z.: Tres filósofos latinoamericanos. In: Cuadernos Hispanoamericanos, č. 589-590 (júl-august 1999), s. 69-88.
[36] GUY, A.: Elena Lugo, philosophe de la psychologie, de la médecine et de la techniqué. In: Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine.

PhDr. Zdeněk Kouřím, CSc.
517 03 Skuhrov nad Bělou 67
Česká republika