

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Rozhovor s Karlem Šprunkem

K. Jelínková – Umění ve filozofii Jacquesa Maritaina

P. Chenaux – Maritain na úsvitu třetího tisíciletí

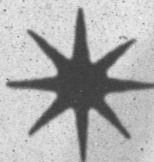
J. Daujat – Maritainovo poslání

M. Novák – Myšlení Jacquesa Maritaina v bývalém Československu

Výbor z Maritainových textů

Maritain

2/06





Obsah

Editorial / 3

Jean Daujat
Maritainovo poslání / 7

Philippe Chenaux
Maritain na úsvitu třetího tisíciletí / 13

Miroslav Novák
Myšlení Jacquesa Maritaina v bývalém Československu / 17

Klára Jelínková
Umění ve filozofii Jacquesa Maritaina / 29

Rozlišovat, ale neoddělovat
Rozhovor s Karlem Šprunkem / 43

Maritain a pravda / 51

Jacques Maritain
O časném poslání křesťan. / 59

Jacques Maritain
Existovat spolu s lidem / 65

Jacques Maritain o antisemitismu / 73

Jacques Maritain
Problém politického sjednocení světa / 77

Jacques Maritain
Přirozená mystická zkušenost a prázdnota / 97

Jacques Maritain v datech / 119

Legenda k obrazovému doprovodu / 127

Recenze / 131

English Summary / 137

Editorial

Vážení čtenáři,

druhé číslo revue *Salve* jsme v tomto roce zasvětili velké postavě muže, který na II. vatikánském koncilu přednesl poselství církve světu. Je to poprvé, kdy se náš časopis zaměřuje na jedinou osobnost. Možná si kladete otázku, zda jsme se rozhodli pěstovat kult osobností a opustili tématické okruhy. Nikoliv! Za naším rozhodnutím stojí určitá bolestná zkušenost. Období totality postupně vymazalo z paměti kontinuitu a uvrhlo nejenom církev, ale celou naši kulturní společnost do izolace. Postupně vyhasínalo vědomí kulturně-náboženského spojení mezi jednotlivými centry intelektuálního a duchovního života. Z knihoven mizela teologická, náboženská i filozofická nemarxistická literatura. Uvěznění velké části autorů zastavilo i přirozený proud předávání vědomostí. Hermetické uzavření státní hranice spolu s ideologickými pouty umrtvilo vnější kontakty s okolním světem. Spoušť, která byla takto napáchána, je nedozírná. Louis Aragon ji nazval „Biafrou ducha“. Pro studium díla Jacquesa Maritaina nepomohl ani pramének kontaktů přes bývalou NDR. Vždyť v samotné německé jazykové oblasti, jak píše Peter Nickl v *Úvodu života a díla J. Maritaina*,¹ zůstává tajemstvím mlčení či upozadení Maritainova díla ve filozofické literatuře. Výmluvným svědectvím o tomto postřehu jsou i *Malé dějiny filozofie* Hanse Joachima Störiga. Jednostrannost této učebnice prohlubuje diskontinuitu filozofického a teologického myšlení v našem prostředí.²

Francouzský či maritainovský vliv v období první republiky byl však mnohem výraznější a musíme dodat, že byl opravdu tvůrčí. Mezi nejvýraznější stoupence Maritainova myšlení patřil otec Metoděj Habáň OP. Zůstává pro mě hádankou, zda se Dr. Habáň seznámil s Maritainem přímo osobním studiem, či prostřednictvím svých francouzských spolubratří, jako byl otec Sertillange, Garrigou-Lagrange, Humbert Clérissac, kteří ho přivedli ke studiu Henry Bergsona a tím nepřímo k francouzské poezii. Karel Floss o něm napsal: „Také pro naše tomisty byl Maritain svrchovaným vzorem, a tak ani M. Habáň není bez něho myslitelný. Výrazem této filiace je, mimo jiné, dedikace českého překladu Maritainovy knížky *Umění a scholastika* v roce 1933 právě Metoději Habáňovi. Překladačem byl Václav Renč – a již tím se naznačovalo pouto mezi světem teologie a světem filozofie a umění, pouto, které, jak uvidíme dále, bylo pro Maritaina a pak i Habáně nejen typické, ale přímo konstitutivní. Jestliže měl Habáň v české kultuře alespoň o něco větší ohlas než jeho předchůdci, bylo to mimo jiné a snad především pro-

to, že mu nechyběla maritainovská vstřícnost vůči modernímu umění. “Čteme-li Maritainovu knihu *Integrální humanismus*, chápeme i politické a společenské postoje těžko zařaditelného otce Metoděje Habáně, kterého si pražský okruh Osmadesátníků v závěru jeho života šablonovitě zařadil do okruhu pokoncilních konzervativců. V Habáněově životě a díle je vůbec tolik analogií se zjevem Jacquesa Maritaina, že hlubší interpretace Habáněových prací a snah je bez podrobnějšího poznání francouzského filozofa nemyslitelná...³

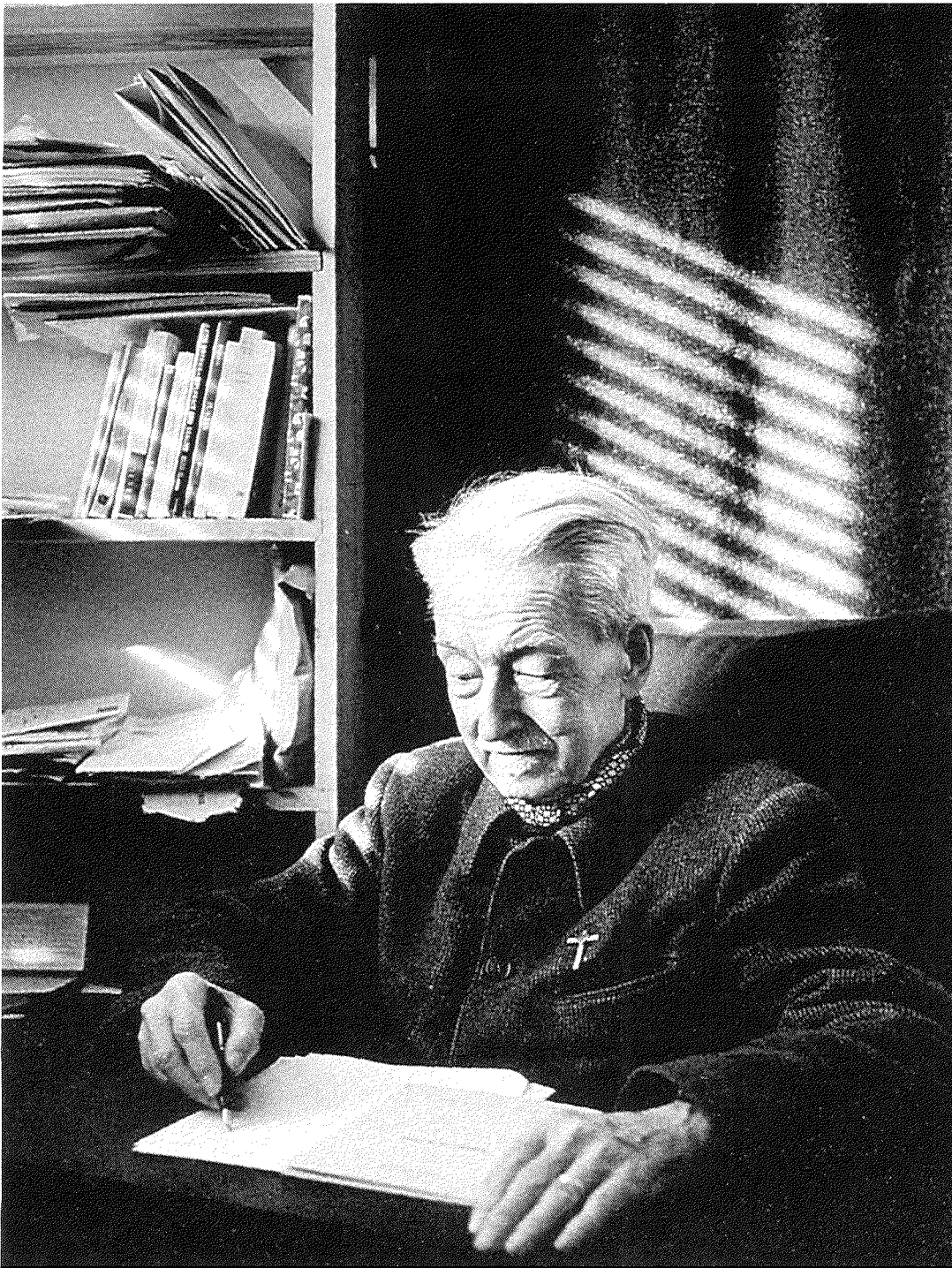
Tak jako je Maritain obklopen kruhem literátů francouzského *Renouveau catholique*, tak si nelze představit Dr. Habáně bez celého okruhu literátů a básníků: Čepa, Durycha, Zahradníčka, Renče, Demla, Bochořáka a dalších umělců. Akademické týdny, často i s účastí představitelů sekulárního umění a vědy, nám dokreslují maritainovské ovzduší spolupracovníků Krystalu, *Filozofické revue*,⁴ jako i revue *Na hlubinu*. Vedle Krystalu byly dalšími středisky studia Maritainova díla Stará Říše na Moravě a brněnský okruh s Dominikem Peckou. Soubor maritainovských textů našeho *Salve* jakoby v průřezu seznamuje čtenáře s významem a dílem Jacquesa Maritaina a jeho recepcí v českém prostředí. Respektive v československém prostředí, neboť jeho známá studie *Třaja reformátori* vyšla ve Spolku sv. Vojtěcha v Trnavě, který narozdíl od Prahy v mnohem větší šíři seznamoval čtenáře s náboženskou i krásnou literaturou románských zemí.

Překladatelé a někteří autoři uveřejněných článků jsou jistou nadějí obnoveného zájmu nynější mladé generace, ale připomínají také i zásluhu *Společnosti Jacquesa Maritaina v České republice* reprezentované PhDr. Karlem Šprunkem, kterému děkuji za uspořádání tohoto maritainovského *Salve*. Zábleskem naděje může být i heslo v encyklopedii *Universum* o „předním zástupci novotomismu a křesťanského humanismu“ s uvedením díla a českých překladů Jacquesa Maritaina.⁵

Papež II. vatikánského koncilu, nejvýraznější intelektuál na stolci sv. Petra ve 20. století Pavel VI. v Maritainovi viděl jednoho z velkých moderních filozofů schopného oslovit kulturní svět. Dokonce se zabýval otázkou jmenovat jej kardinálem laikem, což ale nebylo po dekretu Jana XXIII. prakticky možné. Jacques Maritain byl filozof širokého rozhledu a zasahoval nejen do oblasti čisté filozofie, ale i politologie a rovněž teologie s přihlédnutím k praktickému životu církve. On, filozof intuice, byl také člověkem modlitby. Nemohli bychom hovořit o Evropské unii, kdyby nebylo jeho vlivu na „otce zakladatele“ Roberta Schumanna, De Gasperiho a Konrada Adenauera. V období vypjatého politického zápasu a předvolebního boje nám nabízí druhé číslo letošního *Salve* možnost hlubšího zamyšlení a reflexe: „Quo vadis, Česká republiko, quo vadis, Evropská unie?“

POZNÁMKY:

- 1/ PETER NICKL: *Jacques Maritain, Eine Einführung in Leben und Werk*. Paderborn–München–Wien–Zürich 1992.
- 2/ MIROSLAV NOVÁK: „Myšlení Jacquesa Maritaina v bývalém Československu“. *Salve* 2/2006.
- 3/ KAREL FLOSS: „Metoděj Habáň (1899–1984) a tomismus“. IN: *Metoděj Habáň a český tomismus*. Olomouc 2003, s. 8.
- 4/ H. PAVLINCOVÁ: Filozofická revue 1929–1948, bibliografie časopisu olomouckých dominikánů.
- 5/ heslo „Maritain“. IN: *Universum, všeobecná encyklopedie*, 5. díl / Ko-Ma. Praha, Odeon 2000, s. 663.



Jean Daujat

Maritainovo poslání

Chceme-li charakterizovat, v čem spočívalo Maritainovo poslání ve 20. století, bude vhodné rozlišit dvě etapy. První etapou je období mezi oběma světovými válkami – bylo to období nadmíru plodné z hlediska náboženského i kulturního. Maritain byl tehdy autoritou pro elitu francouzské intelektuální mládeže, což je potřeba vysvětlit nejdříve. Tato mládež, k níž měl autor tohoto textu to štěstí náležet, prožívala své dětství a dospívání za války v letech 1914–1918 a viděla proudy krve a utrpení. To z ní učinilo generaci realistickou a pohrdající ideologiemi. Tento postoj ji disponoval k tomu, aby naslouchala myšlení zcela oddanému skutečnosti, jakým je právě myšlení sv. Tomáše. Zdálo se nám, že během katastrofy první světové války se v blátě zákopů a v krvi pěšáků zhroutil svět zrozený z Velké francouzské revoluce roku 1789, svět 19. století a prvních let století 20., svět plný optimistických ideologií, který věřil, že štěstí a dokonalost člověka je definitivně zajištěna nekončícím vývojem triumfující vědy a svobody. Tato mládež, na jejichž bedrech spočívala po válce budoucnost světa, si proto myslela, že jejím posláním je vybudovat nový svět, a odtud pramenily její revoluční postoje k tomu, co ještě přetrvávalo (například parlamentarismus a kapitalismus) ze světa před rokem 1914.

Mnozí lidé se snažili tento svět vybudovat vytvořením nových ekonomických, sociálních a politických institucí, a to vysvětluje úspěch, jaký měla po válce *Action française* (Francouzská akce)¹ a *Jeunes Patriotes* (Vlastenecká mládež), po roce 1930 pak hnutí *Ordre nouveau* (Nový řád) a *Esprit* (Duch). To však byly cesty natolik bezvýhodné, nakolik tato hnutí neměla žádnou filozofii – instituce totiž mohou být pouze dílem filozofie, která je inspiruje a oživuje, jak lze dobře pozorovat v době úpadku křesťanstva, kdy instituce původem křesťanské, ale zkorumpované už nebyly ožiovány křesťanskými ideami, které stály u jejich zrodu. Instituce z 19. a z počátku 20. století byly dílem moderní filozofie, a proto nebylo možné se od nich odvrátit bez podpory jiné filozofie, která by oživovala instituce nově. Jestliže v polovině 20. století nakonec převládl marxismus, pak proto, že to byla filozofie, která si získala mysl lidí. Každá epocha je dílem filozofických a náboženských koncepcí, které ji inspirují: křesťanství ve středověku, humanismus v renesanci, Descartes a jansenismus v 18. století a filozofové 18. století – Voltaire, Rousseau, encyklopedisté – v období francouzské revoluce. Materiální prostředky – ať už jde o zlato, anebo zbraně – činí jen to, co jim přikazují myšlenky, kte-

ré jim vládnu: svět je řízen idejemi. Lidé žijí podle toho, jakou mají představu o smyslu a cíli svého života, to znamená podle svých filozofických a náboženských názorů.

Proto bylo v meziválečných letech ze všeho nejvíce třeba nějaké zdravé filozofie – to podmiňovalo všechno ostatní. Proti Maurrasovi, který razil heslo „na prvním místě politika“, jehož se dnes chopili „progresisté“, bylo třeba postavit heslo „na prvním místě metafyzika“, neboť dobrou politiku může inspirovat jediné pravdivá metafyzika. Maritain si toho byl plně vědom už před odsouzením *Acti-on française*. V roce 1920 v Lovani prohlásil: „Vystane před námi nový svět, který bude zčásti také naším dílem. Avšak při budování toho nového světa, navzdory všemu zdání a aniž bychom opomíjeli nesmírnou důležitost ekonomických činite-lů v řádu materiálních příčin, budou hrát hlavní a formálně rozhodující roli ideje.“ Tuto myšlenku upřesnil v knize *Réflexions sur l'intelligence (Úvahy o rozumu)*:

Ve zmatku současného světa, kdy cítíme, jak se na všech stranách bortí civilizace, všichni uvážliví lidé touží jako po nezbytné záchraně po jistotách a po principech, po schopnosti rozlišovat, po účinném světle rozumu. Potřebujeme tedy metafyziku daleko více než uhlí, potřebujeme ozdravit svou intelektuální měnu mnohem více než naše peníze, uspořádat svůj život v souladu se zákony bytí více než zajistit zásobování moukou. Otázka světla prvních principů je pro nás všechny mnohem důležitější než problém nafty. Siláci, kteří zasazují rány světu, nevědí, v čem spočívá nejmocnější činnost. Sv. Pavel ve vězení, sv. Jan na svém ostrově, sv. Gertruda ve své cele, ba i Descartes u svého krbu nebo Rembrandt ve svém ateliéru vyvíjejí daleko intenzivnější a dramatictější činnost než všichni pionýři Walta Whitmana ve světě práce a dobývání Západu.

Maritain objevil křesťanskou filozofii až po své konverzi a mohl ji objevit jedi-ně v klimatu víry. Proto nebylo možné doufat, že se meziválečná Evropa vrátí k filozofii sv. Tomáše, aniž se vrátí k víře – nejnaléhavěji nepotřebovala reformy či revoluci, nýbrž opravdovou konverzi. To je důvodem, proč měla být na prvním místě apoštolská a misijní práce, po níž tehdy volal Pius XI. Řekli jsme – nejprve metafyzika, ale nyní vidíme, proč bylo ještě více třeba říci – nejprve apoštolát. Po zhroucení moderního světa, jímž byla válka 1914–1918, potřebovala meziváleč-ná mládež, jestliže se neměla slepě vrhat do činnosti bez motivace, především to, aby našla důvod existence, cíl a smysl života, a to jí mohlo dát jediné křesťanství.

Maritain si toto vše plně uvědomoval a byl mužem, kterého si Prozřetelnost vybrala, aby na tyto potřeby odpověděl. Intelektuální meziválečná mládež byla na univerzitě vzdělávána ve škole moderní filozofie, a proto byla plna jejího no-minalistického a idealistického agnosticizmu. Nikde nemohla nalézt jistoty, které

potřebovala, aby dala smysl a orientaci svému životu a svému jednání. Maritain byl tím, koho bylo zapotřebí, aby tyto jistoty přinesl ve světle filozofie a teologie sv. Tomáše Akvinského.

Tváří v tvář vývoji moderního myšlení a života bylo 19. století obdobím velké chudoby a průměrnosti křesťanského myšlení a života, které upadly ve školu Rousseaua a Châteaubrianda do sentimentalismu – křesťanské kázání a učení nebyly schopné odpovědět na problémy vyvolané rozvojem moderních filozofií a rozmachem vědy a techniky, a křesťanství tak bylo izolované od myšlení a života ve světě. Velká obnova duchovního života a učení církve ve 20. století byla připravována již koncem 19. století, a to na rovině naukové encyklikami Lva XIII., zejména encyklikou *Aeterni Patris*, která předpisovala návrat ke sv. Tomášovi, a na rovině duchovní sv. Terezií z Lisieux, jež znovu objevila, pod vedením Ducha svatého, podstatu autentického křesťanství. Avšak tváří v tvář modernímu myšlení a světu bylo třeba filozofii a teologii sv. Tomáše znovu promyslet a dát jim novou svěžest – stejně jako na rovině duchovní nauku sv. Jana od Kříže – a vzít přitom v úvahu všechny autentický přínos moderní filozofie, vývoj všech věd a všechny problémy, jež vyvstávaly před lidmi 20. století.

Jako první začal na tomto úkolu pracovat dominikán P. Ambroise Gardeil. Způsob, jímž znovu promyslel učení sv. Tomáše, se stal východiskem a počátečním zdrojem veškeré tomistické obnovy 20. století. V jeho práci pokračovali jeho vynikající žáci, P. Garrigou-Lagrange OP a P. Sertillanges OP. Avšak tito dominikánští kněží – i tak otevření ideovým proudům a problémům moderního světa, jako byl P. Sertillanges – nebyli ponořeni do života ve světě a neměli každodenní kontakt s jeho mysliteli, spisovateli a umělci. Sami nemohli získat rozhodující vliv na veškerou meziválečnou intelektuální mládež. K tomu bylo zapotřebí laiků žijících uprostřed těchto mladých intelektuálů, což byl nezastupitelný úkol Gilsona a Maritaina. Gilson měl velký vliv především na studenty filozofie na Sorbonně – ale po této poznámce, která ukazuje na jeho tak významné místo, již o něm nebudeme mluvit, protože tato stať není věnována jemu. Pokud jde o Maritaina, jeho vliv výrazně pokračoval okruh studentů Katolického institutu (*Institut catholique*) a zasahoval všechny mladé spisovatele a umělce bezpochyby proto, že – zatímco hlavní Gilsonovou prací byly vědecké studie o dějinách středověkého myšlení – se Maritain zabýval všemi intelektuálními problémy, a dokonce i problémy života a činnosti 20. století.

Jestliže Maritain přinášel mladým intelektuálům jistoty, které potřebovali, pak hlavně proto, že na rozdíl od moderní filozofie podával přesné pojmy a přesnou argumentaci, přičemž ukazoval potřebné nuance a rozlišení – jen to mohlo uspokojit zejména ty, kteří vlivem vědeckého vzdělání požadovali přesnost a objektivitu. Maritain zároveň ukazoval, že přijetí tomistické filozofie a teologie a spolu

s ní přijetí katolické víry nikterak nevede k tomu, aby člověk opustil nebo odmítl podivuhodné výsledky všech věd v současném světě, vzestup lidského pokroku ve všech řádech světa 20. století, ani nic z toho, co je autenticky pravdivé nebo dobré v moderním myšlení.

Když jsme popsali meziválečnou etapu Maritainova působení, obraťme se k druhému období, které zahrnuje dobu po druhé světové válce. Až do svého odchodu do ústraní kláštera Malých bratří Ježíšových se Maritain zdržoval mimo Francii. Tak ztratil kontakt s francouzskou intelektuální mládeží, jež byla bez učitele, a protože nebyla schopna nalézt smysl a orientaci svého života, podlehla beznaději a bouřila se. Maritain však na ni myslel i nadále – v době, kdy se rozšířil existencialismus, napsal *Court traité de l'existence et de l'existant* (Krátké pojednání o existenci a existujícím) a ve svém díle *De l'Église du Christ* (Církev Kristova) věnoval několik podivuhodně jasnozřivých stránek hnutí hippies. Avšak neměl už s touto mládeží přímý kontakt a ta ho z velké části ani neznala. Jeho poslání se tehdy rozvíjelo v jiné oblasti, v oblasti jeho celosvětové vážnosti, kterou získal jako neohrožený obhájce všech spravedlivých věcí, odmítající všechny kompromisy, a především jako obhájce posvátné hodnoty lidské osoby proti všemu, co se ji snažilo potlačit, nebo ji opomíjelo. Na této půdě ctily Maritaina četné osobnosti kulturního a politického života po celém světě, aniž přitom přijímaly učení sv. Tomáše nebo katolickou víru, ale právě tím vzdávaly tomuto učení a této víře poctu. Maritain nikdy neskrýval, že nauka sv. Tomáše a katolická víra osvěcují a oživují všechny jeho postoje, takže je pouze svědkem jejich účinnosti pro řešení problémů dnešních lidí. Jeho živý příklad ukazoval, že jako katolík a tomista se člověk může nejen zároveň, ale právě proto angažovat ve službě svým bratřím ve všem, co přináší skutenosti, život a problémy současného světa.

Z francouzského originálu *La mission de Maritain*, který je III. kapitolou knihy *Maritain, un maître pour notre temps*. Paris 1978, s. 54–62, přeložil Tomáš Chudý.

POZNÁMKY:

1/ Francouzské monarchistické a nacionalistické hnutí, antisemitsky orientované, které založil roku 1905 Charles Maurras (1868–1952).

Jean Daujat (1906–1998), francouzský filozof, silně ovlivněn Maritainem. Zabýval se též historií a filozofií vědy. Mezi jeho hlavní díla patří např. *La grâce et nous chrétiens*.

X

À ceux de l'humilité

un peintre ^{médite et} regarde, ~~il voit~~
les vignes que bien a faites, les rivières,

les micocouliers, ~~les~~

les fauroux, les licornes, ~~les~~ ^{les} ~~langues~~
- et les landes et le ^{ciel} ~~contour~~ de la Bretagne, - et

~~que bien a fait aussi~~ et
le travail et ~~la belle~~ ^{les} ~~choses~~ les mouvements en valenti
des hommes, que bien a fait aussi;
ce qu'il reçoit par les yeux

trouve dans le silence d'un lac
~~tranquille~~ et fervent

~~la pensée méditative et de contemplation,~~
et végète lentement
avant de re-surgir au dehors

en une oeuvre
capable d'agir comme un talisman qui
apaiserait les coeurs. ~~et de donner la paix. A~~

~~la~~ force de
respect religieux pour les choses,

mais qui se suffrait pas
sans la profondeur de l'âme,
Jean Hugo n'aurait la sensibilité ~~humaine~~

de notre temps, et dont ce qui nous enchantait dans le domaine romanesque
avec l'altière et grave pureté
de l'inspiration
des primitifs et des Chinois.

Philippe Chenaux

Maritain na úsvitu třetího tisíciletí

Jacques Maritain byl svým dílem i svým působením jedním z velkých předchůdců II. vatikánského koncilu. Stačí připomenout slova, která pronesl Pavel VI., když starému filozofovi v závěrečný den koncilu předával *Poselství filozofům a vědcům*: „Církev je vám vděčná za vaše celoživotní dílo...“¹ Den předtím Maritain s radostí vyslechl, jak papež ve svém projevu na posledním veřejném zasedání koncilu vítal nástup „nového humanismu“, humanismu „opravdového a plného lidství“ (*integer homo*), tváří v tvář výzvě „laického a profánního humanismu“, který se uzavírá „transcendenci nejvyšších věcí“. „Náboženství Boha, který se stal člověkem, se střetává s náboženstvím (neboť je to náboženství) člověka, který se činí Bohem.“ Maritain mohl v těchto slovech právem vidět ohlas tezí *Integrálního humanismu*, které deset let předtím odsoudil P. Messineo v *Civiltà cattolica*. „Časy ‚integrálního naturalismu‘ jsou už za námi,“ řekne mu Pavel VI. při soukromé audienci o dva dny později.² II. vatikánský koncil možná nebyl „vítězstvím Maritaina“ (jak budou v tuto chvíli říkat jeho odpůrci), ale v každém případě v něm nejvyšší magisterium církve potvrdilo některé z hlavních Maritainových tezí a intuicí, za jejichž uznání po celý život bojoval (za podpory jiných – připomeňme jeho velkého přítele kardinála Journeta). Třicáté výročí jeho odchodu je příležitostí se zamyslet nad významem tohoto myšlenkového odkazu pro církev a pro křesťany na úsvitu třetího tisíciletí. Chtěl bych zde nastínit některé směry tohoto uvažování a připomenout přínos maritainovského myšlení pro recepci nauky II. vatikánského koncilu, který je „spolehlivým kompasem na cestě do začínajícího století“, jak napsal papež Jan Pavel II. v apoštolském listě *Novo millennio ineunte* (6. ledna 2001). V této souvislosti zaslouží podle mého názoru pozornost tři eminentně „maritainovská“ a koncilní témata: náboženská svoboda, apoštolát laiků a vztahy s judaismem.

Ve veškerém svém myšlení, přinejmenším od odsouzení Action française v roce 1926, Maritain nově promýšlel problém vztahu mezi mocí duchovní a mocí časnou. Nikdy neopustil nesmlouvavý ideál bytostného podřízení moci časné moci duchovní (ideál křesťanstva), ale snažil se ho uvést do souladu s novými požadavky moderního vědomí (mezi nimiž zaujímá přední místo svoboda a tolerance). Definitivně odmítl model křesťanského státu a tváří v tvář totalitárnímu útlaku zdůrazňoval evangelijní podstatu demokracie a křesťanský původ lidských práv.

Náš katolický filozof patří mezi inspirátory *Všeobecné deklarace lidských práv* přijaté Valným shromážděním Spojených národů v prosinci 1948. Vliv jeho myšlení nebyl o nic menší ani při vypracování koncilní deklarace *Dignitatis humanae*, v níž církev poprvé uznala skutečnost moderního státu, tj. „státu právního, demokratického, sociálního, laického a pluralitního“ (Pietro Pavan). Maritain s rozhodností obhajoval nutnost laické povahy státu proti všem podobám náboženského integrismu, zároveň však se stejnou rozhodností učil, že „stát demokratického ducha“ potřebuje ke svému životu „evangelijní inspiraci“. To nás přivádí k druhému tématu Maritainova myšlení, tak významnému pro dnešní dobu – k angažovanosti laiků v životě obce.

Není obtížné ukázat, jak spisy tomistického filozofa ovlivnily rozmach toho, čemu se tehdy říkalo hnutí za apoštolát laiků. Slavné rozlišení, které Maritain uvedl ve své knize *Humanisme intégral* (1936), totiž jednat „jakožto křesťané“ (na rovině duchovní) a jednat „po křesťansku“ (na rovině politické), znamenalo celou generaci pracovníků Katolické akce. Prakticky beze změny bylo přejato do pastorální konstituce *Gaudium et spes*, na jejímž vypracování se podílelo několik laických Maritainových posluchačů (patří k nim Ramon Sugranyes de Franch, čestný prezident Institutu J. Maritaina, a také nedávno zesnulý August Vanistendael): „Je velmi důležité, a to zvláště v pluralistické společnosti, mít správný názor na vztah mezi státem a církví a jasně rozlišovat, co jednotliví nebo sdružení křesťané dělají svým jménem jako občané vedení křesťanským svědomím, a co spolu se svými duchovními pastýři dělají jménem církve.“³ V době, kdy jsme svědky toho, že křesťanská inspirace v politice ustupuje do pozadí a že se v církvi znovu objevují jisté neo-klerikální sklony, nebude bez užitku, když se zamyslíme nad učením angažovaného laického filozofa, jímž byl Maritain. Jeho nauka se shoduje s tím, co řekl nedávno o úloze laiků vídeňský arcibiskup kardinál Christoph Schönborn: nespočívá tolik v tom, aby nahrazovali duchovní ve službě farnímu společenství, nýbrž v tom, „aby svědčili o svém postoji v různých oblastech sociálního a občanského života“.⁴ Od doby, kdy žil v Meudonu, až po působení v Princetonu, i v letech velvyslanectví při Svatém stolci je „trojí Maritain“ příkladem „profánní svatosti“, která je rovněž jednou z velkých koncilních intuicí o laících a která byla jakoby základem jeho angažovanosti ve světě.

Jestliže mezi texty II. vatikánského koncilu existuje nějaký, který plně souzní s Maritainovým myšlením, pak je to deklarace *Nostra Aetate* o poměru církve k judaismu a nekřesťanským náboženstvím. Je známo, s jakým úsilím duchovní syn Léona Bloye, autora knihy *Spása skrze Židy*, již od konce 30. let minulého stole-

tí, kdy se rozmáhal nacismus, prosazoval myšlenku, že pro křesťana je teologicky „nemožné“ být antisemitou, a bojoval za uznání tajemného poslání vyvoleného národa. Náklonnost Maritaina a jeho přátel k Židům, která nebyla v Římě bezprostředně po válce vždy chápána, přispěla rozhodujícím způsobem k tomu, aby se katolické vědomí zbavilo příznaků onoho „učení pohrdání“, jež vzešlo ze staleté protizidovské tradice a podílelo se na vzniku moderního antisemitismu. Tento nový přístup vůči těm, které již mohl papež Jan Pavel II. při své historické návštěvě římské synagogy v dubnu 1986 nazvat „našimi staršími bratry“ ve víře, velmi souzní také s myšlením jiné velké postavy křesťanské filozofie 20. století, již byla Edita Steinová, „dcera židovského národa a dcera katolické církve“ (jak sama sebe nazvala v dopise Piu XI. z dubna 1933), a stal se dnes společným majetkem celé obecné církve. V době, kdy hrozí pokušení nesnášenlivosti, fanatismu a izolace ve jménu zachování ohrožené národní a náboženské identity, neztrácí Maritainovo učení o „nemožnosti antisemitismu“ nic ze své aktuálnosti.

Pro velká světová náboženství neexistuje jiná cesta než cesta dialogu a vzájemného naslouchání, chtějí-li přispět k mírovému životu v nebezpečné „globální vesnici“, jíž se stal dnešní svět.

Z francouzského originálu *Maritain à l'aube du III^{ème} millénaire*, který vyšel v *Notes et documents, pour une recherche personnelle*, č. 68, septembre-décembre 2003, přeložil Tomáš Chudý.

POZNÁMKY:

1/ *Carnet de notes*, 8. prosince 1965.

2/ *Carnet de notes*, 10. prosince 1965.

3/ „Gaudium et Spes“. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha, Zvon 1995, s. 250. (pozn. překl.)

4/ CHRISTOPH SCHÖNBORN: *Le défi du christianisme*. Paris 2003, s. 19.

Philippe Chenaux (1904–1977) byl profesorem moderních a současných církevních dějin na Lateránské univerzitě v Římě. Jeden ze zakladatelů Křesťanské studující mládeže (Jeunesse étudiante chrétienne) 1929. Mezi jeho díla patří např. *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique* (1920–1930) či *Pie XII.: Diplomate et pasteur*.



Miroslav Novák

Myšlení Jacquesa Maritaina v bývalém Československu

Když v roce 1918 vznikla Československá republika, situace katolíků v českých zemích nebyla nikterak snadná, zejména v Čechách, zatímco Slovensko zůstávalo masivně katolické. Jacques Maritain však byl častěji vydáván v češtině než ve slovenštině. Bylo to možná proto, že na Slovensku byl katolicismus rozšířenější a méně ohrožován, takže se méně pocítovala potřeba Maritainova díla, které se snaží řešit problém vztahu katolicismu k modernímu světu. Po této stránce je významné, že právě na Slovensku bylo vydáno dílo *Trois Réformateurs* (1925), které spolu s knihou *Antimoderne* (1922) patří k nejpolemičtějším dílům Jacquesa Maritaina z doby, kdy byl ještě blízký hnutí *Action française*.¹

Zboření mariánského sloupu v Praze rozlíceným davem krátce po vyhlášení nezávislosti v roce 1918 je velice symbolickou událostí. Pro mnoho Čechů byla totiž katolická církev úzce spjata s monarchií, která zanikla, a vztahy československých veřejných orgánů se Svatým stolicem byly často napjaté. V mladé republice vzniká národní církev zvaná Církev československá, která zdůrazňovala svůj rozchod s minulostí. Dosti populární bylo tehdy heslo „Pryč od Říma“, které tento rozšířený postoj shrnuje. V tomto klimatu, ke katolíkům z počátku dosti nepřátelském, podnítily některé osobnosti proces, který pak vedl ve 30. letech k udivující obnově katolicismu.

Od 30. let do Února 1948

Jacquesa Maritaina v českých zemích poprvé objevil staroříšský Josef Florian (1873–1941), a to dvěma krátkými příspěvky v jím vydávané revue *Nova et vetera* v letech 1920 a 1921. Florian se ale o filozofii zajímal poměrně málo. Jeho oblíbeným oborem byla literatura, zajímal se zejména o myšlení spisovatele Léona Bloye.

První sbírku Maritainových textů vydanou v Československu přeložil Otto Albert Tichý (1890–1973), hudebník a zeť Léona Bloye.² Otto Albert Tichý při jedné veřejné přednášce, pořádané v Praze roku 1969, vyprávěl, že se vydání Maritainových textů Florianem neobešlo bez jistých obtíží. Florian měl totiž určité nesnáze s církevními autoritami své země, a když se to Maritain dověděl, projevil jisté zdráhání, aby byl u Floriana vydán.

Druhou Maritainovou knihou vydanou v češtině byla roku 1933 *Art et scolastique*, přeložená básníkem Václavem Renčem.³ Později, v roce 1936, byla přeložena kni-

ha *Religion et culture*.⁴ Vidíme tedy, že se před 2. světovou válkou zájem o Maritaina týkal prvotně jeho děl zabývajících se kulturou a uměním.

Katolická obnova 30. let, o níž jsme se zmínili, tvořila mnohotvárné hnutí, jež se týkalo jak umění a literatury, tak filozofie, teologie a dokonce zasáhlo i přírodní vědy. Nejvýznačnějším představitelem tohoto hnutí české katolické renesance byl podle Jana Patočky spisovatel Jaroslav Durych. Durychovo *Bloudění* považuje Patočka za jediný velký český román napsaný po 1. světové válce.

Tato katolická renesance, která se projevila mimo jiné také ve filozofii, představuje podle Patočky velký pokus o syntézu, která měla skutečnou sílu, i když ji nemůže považovat za vskutku univerzální.⁵ Jedním z jejích nositelů byla *Filosofická revue*, kterou začali v roce 1929 vydávat za vedení Metoděje Habáně olomoučtí dominikáni. Maritainova filozofie byla v období mezi válkami ve větší míře poznávána právě díky této revue, orientované hlavně tomisticky.⁶ Přestala vycházet v roce 1948. K cizím autorům publikovaným ve *Filosofické revue* patřili mimo Maritaina také Régis Jolivet (1891–1966), Erich Przywara (1889–1972) a Josef M. Bocheński (1902–1995).

V roce 1932 se dokonce v Praze konal mezinárodní tomistický kongres,⁷ ale čeští tomisté měli tehdy ještě mimo katolický okruh malý vliv. O tomismus a o Maritaina se opravdově nezajímali ani pozitivisté, jejichž hlavním představitelem byl František Krejčí (1858–1934) a kteří ovládali českou filozofickou scénu na začátku existence Československé republiky, ani neo-idealisté jako Karel Vorovka (1879 až 1929) nebo Ferdinand Pelikán, seskupení kolem revue *Ruch filosofický*. Později dvě generace nemarxistických českých filozofů, včetně některých katolíků,⁸ ovlivnil Husserlův žák Jan Patočka (1907–1977). Patočka znal Maritainovo dílo, občas o něm psal v revue *Česká mysl*⁹ a nepodceňoval tomismus, i když jeho pozice vůči českým žákům sv. Tomáše Akvinského byla dosti kritická. Maritainovo myšlení ovlivnilo zvláště dva české tomisty, Dominika Pecku a Miloslava Skácela.

P. Dominik Pecka (1895–1981) napsal mnoho děl filozofických, náboženských, ale také pedagogických a literárních.¹⁰ V roce 1993, dvanáct let po jeho smrti, byly vydány jeho vzpomínky z komunistického vězení.¹¹ Jeho hlavní dílo,¹² *Člověk. Filosofická antropologie*, mohlo být vydáno ve třech svazcích pouze v Římě v roce 1970 a 1971. Stačí nahlédnout do indexu posledního svazku, abychom viděli, že mezi citovanými autory se nejčastěji objevuje právě Jacques Maritain.

Miloslav Skácel (1914–1974) byl velmi angažovaný laik. Už ve své první knize, *Látka a tvar*,¹³ věnované hylemorfismu a vydané roku 1944, cituje *Les Degrés du savoir*. Jeho druhá kniha, *Základy vědecké filosofie*,¹⁴ kterou napsal spolu se svým strýcem a publikoval v roce 1945, je ve skutečnosti příručka tomistické filozofie. V letech 1945–1947 Skácel vydával zvláště brožury týkající se sociální a politic-

ke filozofie: *Člověk a společnost, Socialismus a sociální reforma, Demokracie a politické stranictví, Hospodářství a politika a Filosofie práva*.¹⁵ Těmito kvalitními popularizačními knížkami se Skácel řadí ke katolickým autorům, kteří nejen kritizují marxismus, ale také svým čtenářům předkládají určitou alternativu. Také Dominik Pecka se podílel na kolektivním díle *Křesťanský realismus a dialektický materialismus*¹⁶ a spolu se Skácelem svědčí o tehdejší dynamismu tomistického směru,¹⁷ který však byl násilně přerušen ideologickým monopolem marxismu-leninismu.

Zmíněná kritika marxismu byla součástí širšího hnutí, jež přesahovalo hranice Československa. Tak byla koncem 30. let do češtiny přeložena rozsáhlá studie P. Ducatillona OP o marxismu z katolického hlediska.¹⁸ K nejlepším znalcům a kritikům marxismu patřilo ostatně mnoho katolických autorů, zejména dominikáni a jezuité. Z Francouzů k nim patřili jezuité Pierre Bigo, Jean-Yves Calvez a dominikán Paul-Dominique Dognin, kromě nich pak Rakušan žijící v Římě Gustav A. Wetter SJ a Polák žijící ve Švýcarsku Josef M. Bocheński OP Maritain sám ke kritické analýze marxismu významně přispěl v *Humanisme intégral* (1936) a později ji rozvinul v díle *La Philosophie morale* (1960).

V roce 1947 vyšel v Praze český překlad knihy *Humanisme intégral*.¹⁹ Maritain zde píše: „Často se mnozí ptávají, proč se komunistická sociální řešení, týkající se organizace vezdejší práce a časného společenství, nedají odloučit od ateismu, který je stanoviskem náboženským a metafyzickým. Odpověď, jak se domníváme, je ta, že komunismus, jak je – především komunismus sovětských republik – nazírán ve svém duchu a ve svých principech, je úplným naukovým i životním systémem, který chce člověku odhalit smysl jeho bytí, odpovídá na všechny základní otázky kladené životem a jeví nesrovnatelnou sílu totalitního vývoje. Je to určité náboženství, jedno z nejužších, a je si jisto, že je povoláno k tomu, aby nahradilo všechna náboženství ostatní – náboženství bezbožecké, jehož dogmatiku stanoví dialektický materialismus a jehož etickým a sociálním výrazem je komunismus jakožto životní režim. I nevyžaduje se ateismus (což by bylo nepochopitelné) jako nutný *důsledek* společenského systému, nýbrž se naopak předpokládá přímo jako jeho *princip*. Je východiskem.“²⁰

S příchodem komunistického režimu začalo pro Československo nové období a lze tušit, co to znamenalo pro (ne)vydávání Maritainova díla.

Období komunismu 1948–1989

Slova, která jsme citovali, podle mého názoru vysvětlují,²¹ proč oficiální marxisticko-leninská propaganda v četných knihách, brožurách a článcích zaměřených proti „buržoazní filozofii“ věnovala značnou pozornost katolickým auto-

rům a proč útočila proti žákům sv. Tomáše Akvinského obecně a proti Jacquesu Maritainovi zvláště. Mezi touto literaturou zvláštního druhu nacházíme brožuru Milana Machovce (1925–2003),²² který se však o několik let později stal jedním z hlavních protagonistů „dialogu“ mezi křesťany a marxisty, organizovaného z iniciativy Paulusgesellschaft. Plodem této nové Machovcovy pozice vůči křesťanství je jeho kniha *Ježíš pro ateisty*²³ vydaná v 60. letech v mnoha jazycích včetně francouzštiny.

Relativně liberální období Pražského jara z roku 1968 trvalo velmi krátce. Koncem 60. let se v katolických intelektuálních kruzích objevuje několik zmínek o knize *Paysan de la Garonne* (1966) a o vztazích Maritaina k papeži Pavlu VI. a k II. vatikánskému koncilu. V pražských knihkupectvích se nacházejí²⁴ překlady některých knih Teilharda de Chardin nebo Husserlovy *Karteziánské meditace*, ale nové české vydání knihy *Humanisme intégral* – tentokrát pod originálním titulem *Integrovaní humanismus*²⁵ – bylo publikováno v Římě, zatímco v Praze a Bratislavě byla tato kniha pokládána za příliš „podvratnou“.

Nicméně Dominiku Peckovi se podařilo mezi rokem 1968 a 1970 vydat ve své zemi několik drobných knih, i když jeho hlavní dílo směřovalo jen v Římě v letech 1970 a 1971. V roce 1969 mu dokonce Teologická fakulta univerzity v Olomouci udělila titul *doctor honoris causa*. Miloslav Skácel pak vydal v Praze vlastním nákladem (cyklostylované vydání v osmi svazcích) kurs tomistické filozofie.²⁶ V některých částech tohoto kursu a také v některých přednáškách, které proslovil v tzv. „Katolickém semináři pro filosofické a teologické diskuse“, lze pozorovat, že se poněkud přiklání k tradicionalismu Mgr. Lefèbvra. Byl ostatně požádán, aby svou účast na onom semináři ukončil. Z hlediska metafyzického a epistemologického se Skácel nadále odvolává na Maritaina, ale v politické a sociální filozofii se od něj odklání a vytýká mu, že se podrobil rozhodnutí Říma v odsouzení hnutí Action française.

Invaze armád Varšavského paktu v čele se sovětskou armádou sice nemohla ihned zastavit proces, který započal někdy v polovině 60. let, ale už od začátku let 70. bylo Československo politicky a ideologicky „znormalizováno“. Tato politická normalizace měla tragické kulturní následky. Výrok Louise Aragona, který ji označil jako „Biafru ducha“, byl bohužel plně oprávněný. V tomto období nevyšla žádná Maritainova kniha ani v češtině, ani ve slovenštině. Katolíci intelektuálové tehdy nejčastěji nesměli vydávat své spisy a museli se spokojit s manuální prací. Řadu z nich ovlivnil Heidegger a Husserl podle příkladu Jana Patočky, který se po své smrti v roce 1977 v nemocnici, kam byl dopraven po mnohahodinovém vyslýchání estébáckými pochopy, stal mýtickou postavou pro intelektuály nezávislé na komunistické moci. Někteří katolíci se sice po-

koušeli překládat podomácku a tajně některé Maritainovy knihy z období mezi válkami,²⁷ ale tyto překlady se nemohly šířit a často byly jen nevalné úrovně.

V cizině Maritain ovlivnil několik českých autorů žijících v exilu. Dva si zaslouží být jmenováni. Na jedné straně v Římě Msgr. Karel Vrána (1925–2004),²⁸ který přednášel filozofii na Lateránské univerzitě a po roce 1989 na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.²⁹ Na druhé straně v Melbourne v Austrálii Stanislav Hofírek, doktor práv a neúnavný propagátor sociálního učení církve, byl stoupenec autora *Integrálního humanismu*, kterého mnohokrát citoval ve svých četných studiích a článcích, psaných nejčastěji v češtině.³⁰

Nové perspektivy

Po zhroucení komunistického režimu v listopadu 1989 vyšla v češtině, pokud vím, z Maritainova díla jedna jediná drobná brožura.³¹ Tato publikace, *Dvě studie o Tómaši Akvinském*, vydaná u málo známého nakladatele, je ve skutečnosti ofsetový reprint části sborníku Maritainových textů, který vyšel v češtině poprvé v roce 1931.

Zčásti je to možné vysvětlit tím, že generace českých tomistů, která začala publikovat kolem 30. let, postupně odcházela – Jaroslav Beneš (1892–1963)³² v letech 60., Miloslav Škácel v letech 70., Metoděj Habáň OP (1899–1984)³³ a Dominik Pecka v letech 80. Tato generace nebyla ještě opravdu nahrazena a obecné klima je méně příznivé rozvoji tomismu než bezprostředně po válce. Tak např. tomistický filozof Kazimír Večerka (* 1924), který se zabýval Kantem, Bolzanem,³⁴ Heideggerem a moderní logikou, měl jen málo příležitostí k publikování – ve 40. letech byl příliš mladý, mohl využít jen velmi krátké liberalizace Pražského jara (1968 až 1969) a po dlouhém období komunistické cenzury (1948–1989) už byl na konci své kariéry. Je svědkem obětované generace.

Mezi poněkud mladšími českými filozofy je, pokud vím, jen jeden tomista, Stanislav Sousedík (* 1931), uznávaný v univerzitním prostředí, který se, podobně jako dříve Francouz Etienne Gilson (1884–1978), věnuje především dějinám filozofie.³⁵ Ostatně v současné době se mohou tomisté uplatnit ve filozofické debatě mimo katolický okruh právě v této oblasti. Je třeba se zmínit také o mladém autodidaktovi Jiřím Fuchsovi (* 1947), který vede kursy filozofie u pražských dominikánů. Vydal řadu textů tomistické orientace, často dosti polemických, nejprve jako samizdat za doby komunismu, poté po roce 1989 u některých méně známých českých vydavatelů. Jeho hlavním dílem je zatím *Filosofie*, pojednání, jehož 1. díl vyšel v roce 1993 a je věnován úvodu do logiky.³⁶

Tomismus jako filozofické myšlení se nachází poněkud na okraji současných proudů, a to i u katolických intelektuálů ovlivněných mj. fenomenologií a Hei-

deggerem. Můžeme zde opakovat to, co řekl Philippe Chenaux o ponacistic-kém Německu, podle něhož se Maritainovy ideje v této době jevily méně užiteč-né než konkrétní sociální akční program?³⁷ Je nesnadné to posoudit, ale je jisté, že radikální liberál Friedrich August von Hayek (1889–1992)³⁸ nalézá u praž-ských katolických intelektuálů začátkem 90. let větší ohlas než Jacques Mari-tain. Jiný liberál, ale na rozdíl od autora *Cesty do otroctví* katolík, Michael Novak, Američan slovenského původu, se na Maritaina často odvolává. Je u některých českých katolických intelektuálů oblíbený, přeložili a vydali jeho nejznámější dílo *The Spirit of Democratic Capitalism*.³⁹ Po roce 1989 bylo přeloženo do češti-ny a vydáno také několik menších děl německého filozofa Josefa Piepera (1904 až 1997).⁴⁰

Maritainova politická filozofie a filozofie dějin (ta patří do pozdního období jeho tvorby) ještě zůstávají u Čechů málo známy. Tato část jeho díla by však moh-la získat u českého publika nejlepší přijetí. V každém případě to byl názor Čes-ké společnosti J. Maritaina (jejím předsedou je Karel Šprunk), která se rozhod-la přeložit knihu *L'Homme et l'État (Člověk a stát)*. Počítalo se s tím, že se tohoto úkolu ujme z velké části Jan Sokol, politik, který se podílel na první posttotalit-ní legislativě (1990–1992). Někteří Češi v té době soudili, že Maritainův program „distinguer pour unir“ (rozlišovat, abychom mohli sjednotit) by mohl pomoci v důležitém období přechodu české společnosti k politické demokracii a tržnímu hospodářství.

Závěrem lze říci, že Maritainův vliv v Čechách a na Slovensku byl až dosud – ponecháme-li stranou umělecké prostředí 30. let – úzce spojen s osudem katolí-ků, a zvláště tomismu. Ve 30. letech se Maritainovu dílu podařilo překročit hra-nice katolického světa a zasáhnout umělecké prostředí díky jeho dílům o umění a o kultuře. Ale rozmach 30. a 40. let byl zastaven nástupem komunismu roku 1948. V budoucích letech, ježto tomismus se nepodílí, jak se zdá, na *Zeitgeist*, bude vzdělaná česká veřejnost pravděpodobně příznivě přijímat spíše politickou filozo-fii a filozofii dějin z Maritainova amerického období, z něhož pochází také *Člověk a stát*. Je to jen možnost a bude záviset na samotných Česích, zda na tuto výzvu po znovunabytí svobody odpoví.

Nelze-li tedy v českých zemích a na Slovensku mluvit o hlubokém vlivu Maritai-nova díla, je nutno konstatovat, že je zde stále ještě patrné jisté jeho vyzařování.

Z francouzského originálu „La pensée de Jacques Maritain dans l'ex-Tchécoslovaquie“
vydaného ve sborníku *Jacques Maritain en Europe*. Bernard Hubert,
Beauchesne, Paris 1996, s. 265–277, přeložil Karel Šprunk.

PŘEKLADATELŮV DODATEK K ČLÁNKU M. NOVÁKA:

Po roce 1993, kdy byl text článku napsán a přednesen, lze zaznamenat několik dalších překladů Maritainových děl:

JACQUES MARITAIN: *Úvod do filosofie*. Katolická teologická fakulta UK v Praze, 1994 (přeložil Karel Šprunk).

JACQUES MARITAIN: *Láska a přátelství*. Krystal OP, Praha 2005 (přeložil Karel Šprunk).

JACQUES A RAISSA MARITAINOVI: *Život z modlitby*. Paulínky, Praha 2005 (přeložil Tomáš Chudý).

POZNÁMKY:

1/ Srov. JACQUES MARITAIN: *Traja reformatori: Luther, Descartes, Rousseau*. Trnava, Spolok sv. Vojtecha 1947.

2/ Srov. JACQUES MARITAIN: *Vybrané stati filosofické* (přeložil O. A. Tichý). Praha, Ladislav Kuncíř (edice Knihy Akordu 8) 1931. Tato sbírka obsahuje 3. a 5. kapitolu z knihy *Antimoderne*, 4. kapitolu z *Réflexions sur l'intelligence* a dvě studie – jednu nazvanou „Život svatého Tomáše Akvinského“ a druhou „Svatý Tomáš a jednota křesťanské vzdělanosti“. O. A. Tichý předtím přeložil Maritainův článek „Scholastická filosofie a matematická fyzika. Několik slov k descartovské revoluci“ IN: *Svatý Tomáš Aquinský*. Praha, Česká Liga Akademická (edice Knihovna Života II) 1924, s. 76–88.

3/ Srov. JACQUES MARITAIN: *Umění a scholastika* (přeložil Václav Renč). Olomouc, Knihovna Filosofické Revue 1933. Tento překlad vyšel nejprve pod titulem „Scholastikové a teorie umění“. IN: *Filosofická Revue* III, 1931, č. 1, s. 26–33; č. 2, s. 58–63; č. 3, s. 109–113; č. 4, s. 155–161; a IV, 1932, č. 1, s. 22–24; č. 2, s. 62–67.

4/ Srov. JACQUES MARITAIN: *Náboženství a kultura* (přeložil Leopold Vrla). Brno, Edice Akord (Knihy Duchovní Orientace) 1936.

5/ Srov. JAN PATOČKA: *Česká vzdělanost v Evropě*. Praha, V. Petr 1939, s. 33.

6/ Je třeba také říci, že ačkoli jen málo Maritainových děl bylo překládáno do češtiny, a ještě méně do slovenštiny, byla čtena také přímo ve francouzštině.

7/ *Sborník mezinárodních tomistických konferencí v Praze 1932* (ed. METODĚJ HABÁŇ). Olomouc, Filosofická revue 1933.

8/ Z katolických žáků Jana Patočky uvedme filozofa výchovy Radima Palouše (1924), bývalého mluvčího disidentského sdružení „Charta 77“ a významnou osobnost revolučních dnů v Listopadu 1989. Radim Palouš se stal prvním rektorem (1990–1994) Karlovy univerzity v Praze po zhroutení komunismu a byl Vatikánem jmenován členem Papežské rady pro kulturu. Z jeho knižních publikací uvedme *Čas výchovy*. Praha, SPN 1991.

- 9/ Srov. *Česká mysl* 28, 1932, s. 316–317; 31, 1935, s. 59.
- 10/ Necháme-li stranou jeho díla literární, můžeme uvést např. *Umění žít: katolická mravouka*. Praha, Vyšehrad 1947; *Moderní člověk a křesťanství*. Praha, Vyšehrad 1948 nebo *Cesta k pravdě*. Olomouc, Krystal 1940.
- 11/ DOMINIK PECKA: *Ž deníku marnosti*. Brno, Atlantis 1993.
- 12/ DOMINIK PECKA: *Člověk. Filosofická antropologie*. Řím, Křesťanská akademie 1970–1971 (3 svazky, každý o zhruba 400 stranách).
- 13/ MILOSLAV SKÁČEL: *Látka a tvar*. Praha, Ladislav Kuncíř 1944.
- 14/ MILOSLAV SKÁČEL – JAN SKÁČEL: *Žáklady vědecké filosofie*. Praha, Cyrilo-Methodějské knihkupectví Gustava Francla 1945.
- 15/ MILOSLAV SKÁČEL: *Filosofie práva*. Praha, Universum 1947; *Socialismus a sociální reforma*. Praha, Universum 1946; *Hospodářství a politika*. Praha, Universum 1947; *Člověk a společnost*. Praha, Universum 1946; *Demokracie a politické stranictví*. Praha, Universum 1946.
- 16/ DOMINIK PECKA – ARTUR PAVELKA – BOHDAN CHUDOBA: *Křesťanský realismus a dialektický materialismus*. Brno, Akord 1946.
- 17/ Poznamenejme, že Bohdan Chudoba (1909–1982), jeden z neaktivnějších katolických autorů z období 1945–1947, historik a politický a filozofický esejista, doporučil Maritainovo dílo ve svém *Úvodu do studia filosofie* (Praha, Vyšehrad 1947). Později, za svého španělského exilu ke konci života, změnil názor. V 70. letech napsal v 2. vydání své knihy *Jindy a nyní*, publikované v SRN (Frankfurt, Opus bonum 1975), že vřdycky nenáviděl tomismus, tuto „oficiální filosofii římské církve“ (1. vydání této knihy, kde tento a jiné výpady neexistují, vyšlo roku 1946: *Jindy a nyní. Dějiny českého národa*. Praha, Vyšehrad 1946).
- 18/ Originál této studie P. VINCENTA DUCATTILLONA OP vyšel pod titulem „Doctrine communiste et doctrine catholique“ ve sborníku *Le communisme et les chrétiens*. Paris, Plon 1937, s. 5–51. Český překlad R. Voříška vyšel v knize VINCENT DUCATTILLON – DANIEL ROPS. *Rudé plameny nad Evropou*. Praha, Vyšehrad 1937.
- 19/ Srov. JACQUES MARITAIN: *Křesťanský humanismus* (překlad Vojtěch Gaja). Praha, Universum (edice Člověk a společnost 2) 1947. Později vyšel nový český překlad v zahraničí: *Integrovaný humanismus* (překlad Josef Petr, doslov Pavel Želivan [pseudonym Karla Vrány]). Řím, Křesťanská akademie 1967.
- 20/ JACQUES MARITAIN: *Humanisme intégral. Oeuvres complètes*, sv. VI, s. 336.
- 21/ Srov. moji stať ve francouzštině: MIROSLAV NOVÁK: „Le matérialisme historique et l’athéisme“. IN: *Revue thomiste* LXXXIII, 1983, s. 445–466.
- 22/ MILAN MACHOVEC: *Novotomismus*. Praha, NPL 1962.
- 23/ Pod titulem *Ježíš pro moderního člověka* vyšlo ve Stuttgartu 1972 a dalších šest vydání s názvem *Jesus für Atheisten* v mnoha zemích, naposledy v Praze roku 1990. Česky ve vlasti směla vyjít poprvé až po listopadu 1989: *Ježíš pro moderního člověka*. Praha, Orbis 1990.

- 24/ Přesto mohl být v češtině vydán francouzský autor blízký tomismu: CLAUDE TRESMONTANT: *Bible a antická tradice*. Praha, Vyšehrad 1970 (přeložil Jan Sokol). Jde o překlad knihy *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris, Cerf 1953. V roce 1993 byla v češtině vydána jiná kniha téhož autora: CLAUDE TRESMONTANT: *Dějiny vesmíru a smysl stvoření*. Praha, ERB 1993. Překladatel Josef Mlejnek je členem České společnosti J. Maritiana, založené po revoluci 1989.
- 25/ Dílčí překlady vyšly už ve *Filosofické revue* X, 1938, č. 2, s. 61–63 a č. 3, s. 114–119 (překlad VII. kapitoly, přeložil Fr. Kopečný), č. 4, s. 162–167 (překlad Dodatku).
- 26/ MILOSLAV SKÁCEL: *Kurs aristotelsko-tomistické filosofie*. Praha, vlastním nákladem 1969.
- 27/ O slovenských samizdatových překladech srov. „Bibliographie des oeuvres de Jacques Maritain.“ IN: *Supplément aux Cahiers Jacques Maritain*, č. 4–5, 10, 12, 15, 19; *Éléments de philosophie I; Antimoderne; Situation de la poésie; De la vie d'oraison; Ransoming the time; Education at the crossroads; De Bergson à Thomas d'Aquin; Les Droits de l'homme et la loi naturelle*.
- 28/ Karel Vrána také pod svým obvyklým pseudonymem Pavel Želivan napsal předmluvu ke speciálnímu číslu revue *Studie*, kterou vydávala Křesťanská akademie v Římě. Toto dvojčíslu o 150 stranách bylo věnováno Jacquesu Maritainovi a obsahuje řadu výňatků z českých překladů jeho děl: „De la connaissance poétique“ (výňatek ze *Situation de la poésie*), „Spontanéité et indépendance“ (VI. kapitola z *De Bergson à Thomas d'Aquin*) a „L'expérience mystique naturelle et le vide“ (III. kapitola z *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*). Tyto překlady se nacházejí IN: *Studie* II–III, 1976, s. 116–136, 148–160 a 173–194.
- 29/ Z jeho prací citujeme *Teilhard de Chardin: vědec a apoštol našeho věku*. Řím, Křesťanská akademie 1968 (vyšlo pod pseudonymem PAVEL ŽELIVAN).
- 30/ V roce 1992, několik měsíců před svou smrtí a po více než čtyřiceti letech od svého útěku před komunistickým režimem, vydal ve své rodné zemi menší knížku: STANISLAV HOFÍREK: *Perspektivy lidskosti. Nový společenský řád ve světle papežských encyklik*. Praha, Scriptum 1992 (s úvodem Bedřicha Vymětalíka).
- 31/ JACQUES MARITAIN: *Dvě studie o Tomáši Akvinském*. Praha, TRS 1990.
- 32/ Z jeho děl citujeme *Psychoanalýse*. Praha, V. Kotrba 1929 nebo *Descartes či Tomáš Akvinský?* Praha, Československá akciová tiskárna 1935 (2. vyd. Praha, TRS 1991).
- 33/ Mezi jeho publikace patří *Přírozená ethika*. Olomouc, Krystal 1944 (2. vyd. Praha, TRS 1991) a v exilovém nakladatelství vyšla jeho *Filosofická antropologie*. Řím, Křesťanská akademie 1981.
- 34/ Srovnej např. jeho stať „K Bolzanovu podílu na poznání, respektive vytvoření množinové teorie a k významu Bolzanovy filosofické erudice pro tento podíl“. IN: *Filosofický časopis* 38, 4, 1990.
- 35/ Publikoval zejm. *Jan Duns Scotus: doktor subtilis a jeho čeští žáci*. Praha, Vyšehrad 1989 a *Jsoucno a bytí: úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha, Křesťanská akademie 1992.
- 36/ JIŘÍ FUCHS: *Filosofie. Úvod do filosofie: I. Filosofická logika*. Praha, Československá provincie řádu bratří kazatelů 1993.

37/ Odkazoval jsem na jednu z přednášek na konferenci v Toulouse, kde byl tento můj referát ve francouzštině přednesen.

38/ Po revoluci 1989 bylo v češtině vydáno třisvazkové dílo F. A. VON HAYEKA: *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha, Academia 1991, jakož i dva různé překlady jeho slavné knihy *Cesta do otroctví*. (První pod tímto názvem vydalo v Praze nakl. Academia 1990).

39/ MICHAEL NOVÁK: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha, Občanský institut 1992.

40/ Např. *Volný čas, vzdělání, moudrost*. Praha, Křesťanská akademie 1992. V exilu vyšla mj. jeho práce *Tomáš z Akvína: Dvanáct přednášek*. Řím, Křesťanská akademie 1972.

Miroslav Novák (* 1953) se stal v roce 2004 prvním profesorem politologie Univerzity Karlovy v Praze. Doktorát sociologie získal na Ženevské univerzitě roku 1988. Specializuje se na komparativní politickou sociologii. Napsal zatím čtyři odborné knihy. Je členem redakce *Annuaire français des relations internationales* (Paříž) a vědeckého komitétu *Revue internationale de politique comparée* (Louvain-la-Neuve).





Klára Jelínková

Umění ve filozofii Jacquesa Maritaina

Místo filozofie umění v Maritainově filozofickém díle

Reflexe umění prochází celým Maritainovým filozofickým dílem a je s ním spjata těsnými vztahy. V tom, jakou pozornost věnoval umění, je Maritain zcela dítětem své doby. Scholastické myšlení, na něž navázal poté, co se rozešel s bergsonismem, nevěnovalo umění zdaleka takovou pozornost. Pro tyto myslitele a středověké umělce obecně neměla otázka, co vede člověka k potřebě tvořit, velký význam – tvořili, aniž by se starali o to proč, jak, či jakým tvůrčím postupem. Maritain sám na mnoha místech upozorňuje na skutečnost progresivního sebeuvědomování umění, k němuž dochází od renesance, ale zvláště od poloviny 19. století. Přijmeme-li tuto Maritainovu tezi, můžeme říci, že toto uvědomění si vlastní podstaty umění umožnilo také jeho hlubší uchopení filozofické.

A kdo jiný se měl pokusit o moderní poetiku věrnou principům a duchu sv. Tomáše než Jacques Maritain, o němž E. Gilson píše jako o „jediném tomistovi současnosti, jehož myšlení se ukázalo jako dostatečně vysoké, odvážné a tvůrčí, aby se mohlo poměřit s nejnáléhavějšími problémy doby“, „přítel mnoha umělců a básníků, Péguyho, Bloye, Rouaulta, Chagalla, G. Severiniho, Mauriaka, Jeana Cocteaua, Arthura Louriého, E. Satieho, Julienu Greena aj., a manžel básnířky, bez jejíž reflexe vlastní tvůrčí zkušenosti by se, jak sám říká, nikdy nedostal tak daleko. Od prvního díla věnovaného umění zdůrazňuje Maritain „užitečnost obrácení se k dávné moudrosti a zároveň význam dialogu mezi filozofy a umělci v době, kdy všichni cítí potřebu vykročit z nesmírného intelektuálního zmatku zděděného z 19. století“.²

Maritainovo filozofické dílo má široký záběr – filozofie dějin, politická filozofie, metafyzika, epistemologie, antropologie, etika, filozofie umění... Tyto různé oblasti jeho myšlení jsou spojeny jemnými vztahy a vzájemně se ovlivňovaly. Úvahy o umělecké inspiraci, opřené o metafyziku, přivedly Maritaina zároveň k jejímu prohloubení, k hlubšímu pochopení lidského ducha v celé jeho šíři. V úvodu k *Tvůrčí intuici v umění a poezii* Maritain píše: „Poezie nás nutí uvažovat o inteligenci zároveň v jejích skrytých pramenech v hloubi lidské duše a v jejím neracionálním (někdy iracionálním) či ne-logickém fungování.“

Tomistická teorie poznání chápe rozum širě než vědomí. Velká část duchovních činností člověka podle ní jeho vědomí uniká. Karteziánské myšlení toto na dlou-

hou dobu odsunulo mimo pozornost, rozum chápalo čistě v intenci vědomé činnosti. Znovu na světlo vychází tato teorie s příchodem hlubinné psychologie, která však zohledňuje pouze infraracionální podvědomí, na něž redukovala celého člověka.³ Maritain ve svých úvahách nad inspirací a vztahem umění a poezie dochází k definování duchovního předvědomí, ze kterého se rodí poezie. Básnické poznání je poznáním, k němuž dochází prostřednictvím afektivní sourodosti operativního typu, liší se od poznání konceptuálního, poznání „cestou poznávání“ a ze své podstaty tíhne k vyjádření v díle.

Poznání sourodosti⁴ či *per connaturalitatem* je poznáním cestou vcítění či náklonnosti, rezonance v subjektu,⁵ existenciální zkušenosti předmětu poznání. Maritain rozlišuje několik typů tohoto poznání. Jde jednak o afektivní poznání řádu praktického a etického, které se týká mravního života a spočívá v určité intuici morálních hodnot, dále o intelektuální poznání *per connaturalitatem*, které je konceptualizovatelné a úzce souvisí s Maritainovou koncepcí „intuice bytí“, od kterého se poznání dále odvíjí cestou poznávání, mystické poznání a konečně básnické poznání čili poznání cestou tvoření.⁶ Teorie poznání náklonností se objevuje již u sv. Tomáše, významně ji rozvinul Maritainem často citovaný Jan od sv. Tomáše,⁷ který o tajemství lidského poznání uvažuje z pohledu suprakonceptuální mystické zkušenosti. Maritain ještě rozšířil škálu analogií – vztah těchto poznání je u něj někdy bližší metafoře než analogii,⁸ takže bychom si mohli klást otázku, zda ještě mají něco společného. Odpověď se nachází v Maritainově velkém objevu v epistemologii, totiž v pojmu duchovního předvědomí, který ukazuje řád, podle kterého jednotlivé schopnosti vycházejí z duše.

Teorii duchovního předvědomí rozvinul Maritain právě v souvislosti se svou filozofií umění a svou konečnou formulaci našla ve dvou Maritainových zralých dílech *Tvůrčí intuice v umění a poezii* (*Creative intuition in art and poetry*) a *O milosti a lidství Krista* (*De la grâce et de l'humanité du Christ*). Poznamenejme ještě, že tato pozornost věnovaná Maritainem intuitivnímu, nazíravému poznání, poznání sourodostí, nemá v tomismu 20. století obdoby a je podle všeho dědictvím Maritainových bergsonovských počátků – ovšem je třeba si uvědomit, že Maritainovo pojetí intuice, která nekonkuruje rozumu, ale je uvažována v rámci intelektu, se od Bergsonova pojetí zásadně liší.

Vývoj Maritainovy filozofie umění⁹

Maritain ve své reflexi umění vychází od počátku ze zkušenosti umělce. Nemůžeme u něj mluvit o estetice v tom smyslu, v jakém se ustavila v moderní filozofii. Pojem estetika totiž nutně odkazuje ke vnímání krásna, a nikoli k tvorbě, která je

umění vlastní. Už v *Umění a scholastice* se Maritain k problému moderní estetiky vyjadřuje jednoznačně: „omyl estetiky moderních filozofů, kteří uvažují o umění pouze ve vztahu ke krásným uměním a o krásnu píší jediné jako o předmětu umění, ohrožuje zároveň pojem umění a pojem krásna“ a H. Bars k tomu podotýká: „jestliže se filozof umění situuje od počátku ke krásnu, připravuje si, dnes více než kdy předtím, neřešitelné obtíže.“¹⁰ V umění totiž nejde o vytváření krásna, ale o manifestaci tvořivosti ducha, umění je v kráse počato, na kráse se podílí, ale nikdy ji nemůže pojmut do svých hranic. Krása jako transcendentní prostupuje vším, nemůže tedy sloužit k definici žánru. Maritainovi půjde o to najít vlastní principy umění, které umožní jeho definici. Tato cesta se završuje v *Tvůrčí intuici v umění a poezii*, kde je umění v tom smyslu, v jakém se toto slovo ustálilo od novověku, definováno pojmy umění a poezie, které nemohou být jeden bez druhého, ale zároveň nejsou ani v náznačce synonymy.

Maritain se dostal od umění k poezii při úvahách nad kreativitou v člověku. Od počátku vnímal, že se v něm umění váže k tomu nejvyššímu. A jako filozof věrný svým tomistickým kořenům nevidí v člověku nic, co by mohlo stát nad intelektem. Jak se tedy v jeho filosofii představuje vztah intelektu a kreativity?

V první etapě, kterou reprezentuje Maritainovo první dílo věnované umění, *Umění a scholastika*,¹¹ pojednává o umění tak, jak vyplývá ze scholastického učení na podkladě úvah sv. Tomáše a jeho komentátorů, ale zároveň již v dialogu s moderními umělci – ve středu pozornosti stojí umění v aristotelském smyslu jakožto „tvůrčí činnost lidského ducha“, jak je Maritain později definuje v *Tvůrčí intuici v umění a poezii*.¹² Role rozumu je uvažována především ve vztahu k habitu umění (kap. IV) a k pravidlům umění (kap. VI), pojímaným dosti duchovnějším způsobem blízkým intuici, jak je to jen možné. Maritain se opírá o Aristotelovy kategorie a přejímá jeho charakteristiku krásna, ale zachází s nimi mnohem svobodněji, než jak to činila klasicistní teorie, takže později nebude muset vyvracet nic z toho, co je zde řečeno. Jak píše Henry Bars, „to, co čtenáře zarazí, není něco navíc, ale to, že něco chybí – něco zásadního ještě není vyřčeno, ale jsou zde bílá místa, která to připravují, a jsou zde už také zárodky, zárodečné myšlenky, někdy částečně rozvinuté v dalších vydáních, jako poznámka 95 o početí díla nebo poznámka 130 o básnickém poznání“.¹³

Ve druhé etapě, kterou zastupují především *Hranice poezie (Frontières de la poésie)*,¹⁴ reagující na tendence „čisté poezie“, se pozornost filozofa obrací především k tvůrčí ideji, jejíž intuitivní charakter vyvstává stále výrazněji. V této době, pravděpodobně pod vlivem Jeana Cocteaua, začíná užívat rozlišení pojmů umění a poezie. Poezie je „nebem dělného rozumu“. V úvaze nad možnou reakcí proti dobrodružství moderní poezie, která by se snažila vrátit umění technice, proslo-

vu či imitaci, pojaté příliš materialisticky, filozof dodává: „Opomíjení metafyzické transcendentnosti poezie a toho, že jestliže v díle stvoření bylo Slovo uměním, byl Duch poezií, bude vždycky vytrestáno.“¹⁵ Na posledních stránkách *La clef des chants*, kde Maritain píše o magii, kterou vykazuje dílo některých velkých umělců, přisuzuje Maritain dílu zároveň duši, tvůrčí ideji a tělo, soubor technických prostředků, které se „společně, duše jako tělo díla, stávají nástrojem cizího ducha, znakem, kterým prochází nějaká vyšší kauzalita, svátost oddělené poezie, která si hraje s uměním“.¹⁶

Ale zde se zatím jedná o výjimečné případy. Jinak je tomu v eseji o básnickém poznání z roku 1938 (v *Situation de la poésie*), kde už je jasně položena distinkce mezi uměním a sebeuvědoměním poezie jakožto poezie. Ta se jeví jako „skrytá na dně umění, kterou umění nemůže pojmut, podobně jako svět nemůže pojmut Boha, a která vás strhne, že už nevíte, kam jdete“.¹⁷ Situace poezie je společným dílem Jacquesa a Raïssy – Raïssa, která nedávno publikovala básnickou sbírku *La vie donnée (Darovaný život)* a brzy k ní přidá *Lettre de nuit (Noční dopis)*, zde definuje s pozoruhodnou metafyzickou přesností, co je básnický smysl a jakým způsobem je do něj integrován smysl logický. Maritain oproti tomu interpretuje výpověď moderní poezie o sobě samé, vstupuje na cestu, která ho povede k definici poezie jako svobodné tvořivosti. Ta vrcholí v *Tvůrčí intuici v umění a poezii (Creative intuition in art and poetry, 1953)*, jež představuje završení Maritainovy reflexe umění, a proto se u ní zastavíme podrobněji. V této práci se tvůrčí rozum odděluje od rozumu dělného, nezbavuje se ho však, ale vystupuje k zenitu, zatímco dělný rozum zůstává na své vlastní úrovni a zdá se, že sestupuje – první oživuje, inspiruje druhý, není mu podřízen, ale potřebuje jeho služby.

Vztah umění a poezie

Umění je definováno úzkým vztahem umění a poezie, který je podrobně analyzován na téměř čtyřech stech stranách. Filozof ustanovuje mezi těmito „podivnými společníky“ vztah, který je „systémem přitahování a odpuzování, který vymezuje uvnitř dané sféry dvojí polaritu – znepokojivé napětí, protože může vyústit v nepřátelství, napětí ale v posledku úžasné, protože poezie je zatížena tíhnutím k dílu, které má být uděláno, dobře uděláno, ke slovu, v němž má být vyřčena, a umění tíhne ke Krásnu, které v něm má zazářit“.¹⁸

Umění je chápáno v aristotelském smyslu podle etymologie jako tvůrčí činnost lidského ducha, schopnost praktického rozumu,¹⁹ která spočívá ve správném určení děl, která mají být vytvořena (*recta ratio factibilium*) za pomoci jim vlastních pravidel. Tato pravidla ovšem nejsou nějakým předem daným kánonem, ale musí

být pro každé dílo vždy nově objevována. V krásném umění jsou pravidla podřízena zákonu neustálé obměny a obnovy, rodí se ve vztahu ke krásě, na které se podílí – a krása jakožto transcendentálie, podstatná vlastnost bytí, je stejně jako bytí nekonečná.²⁰ Pravidla jsou operativní cesty stále nově objevované tvůrčím intelektem přímo při tvůrčí práci. Cest, které vedou k podílení se na krásě, je nekonečno. Žádná forma umění, byť by byla sebedokonalejší, nemůže pojímat krásu do svých hranic. „Umělec stojí před nesmírným oceánem a zrcadlo, které nastavuje, není větší než jeho srdce.“²¹

Vnitřním principem, duší umění, je poezie. Ta, jak jsme již zmínili, není chápána jako určitý druh umění, ale ve smyslu platónské *mousiké* (μουσική) v obecnějším a jaksi původnějším smyslu jako dialog mezi vnitřním bytím věcí a vnitřním bytím lidského já, jako určité zbožštění. Poezie takto uchopená je v podstatě skrytým životem každého umění. Jako umění samo o sobě nemůže vysvětlit a uspokojit tajemný přechod, kterým je někdy pozvedáno ke krásě, tak zase poezie nutně tíhne k vyjádření se v díle, takže „není básnické zkušenosti bez skrytého, byť sebenepatrnějšího zárodku básně“²² – básnická zkušenost totiž „vyžaduje rozvinutí v umělecké činnosti, protože patří k její postatě vzít na sebe formu básně, najít v ní své završení a vyjevení, stát se plodem ducha, předmětem vědomí“.²³

Zmínili jsme vztah k platónské Múze, ovšem je důležité si uvědomit, že Múza, jež se u Maritaina stala poezií, nepřichází v této koncepci k umělci odkudsi shůry, ale pramení v předkonceptuálním životě intelektu. Jedním z cílů *Tvůrčí intuice v umění a poezii* je „nechat sestoupit platónskou Múzu do nitra lidské duše, kde již není Múzou, ale tvůrčí intuicí, a nechat sestoupit platónskou inspiraci do nitra intelektu spojeného s imaginací, kde se inspirace stojící nad duší stává inspirací stojící před konceptuálním rozumem“.²⁴ Básnická intuice tedy nejenže není nadlidská, ale ani nadintelektuální, jak ji viděl Bergson. V celém Maritainově filozofickém díle není v člověku nic, co by stálo výš než intelekt. Ale jeho koncepce význam inteligence výrazně prohlubuje – a jedním z cílů *Tvůrčí intuice* je také dovést toto prohloubení ještě trochu dál.

Vztah věcí a tvůrčího Já

Umění je vlastní zcela specifický vztah věcí a tvůrčího já. V uměleckém díle se vzájemně prolíná umělcovo tvůrčí já a to, co umělec uchopil ze skrytého života věcí. Dílo vždy vyjevuje nějaký skrytý aspekt věcí a něco z tvůrčí subjektivity umělce. Umění nevyjevuje celou pravdu, esenci věcí, jak by tomu chtěl Heidegger, který je v tomto ohledu zajatcem romantického paradigmatu, ale jen určitý skrytý aspekt bytí zároveň se subjektivitou umělce.

I tehdy, když se poetika záměrně odvrací od tvůrčího já, aby zaměřila svůj pohled pouze na věci, jako je tomu v případech východních umění, proniká ve skutečnosti do díla nejen něco ze skrytého tajemství věcí, ale také – byť mimovolně – určité vyjevení subjektivity umělce. Osvobozený básnický smysl a dvojí zjevení věcí a tvůrčí subjektivity působily v umění svým způsobem vždy. Objevení subjektivity je neodmyslitelně spjata s křesťanstvím. V západním umění už nebude od nynějška lidská osoba uchopována jako objekt, ale jako subjekt, nebo v tvůrčí subjektivitě člověka samého. Ve vztahu umění k subjektivitě sleduje Maritain v evropském umění vývoj. Od lidské osoby pojímané jako objekt prochází umění procesem subjektivizace, který vrcholí v moderní době. Lidské já je na scéně od středověku čím dál víc přítomné, od renesance pak vstupuje význam osoby a subjektivity do procesu zvnitřňování. Subjektivita už není jen zpodobovaným předmětem – čím dál větší úlohu má subjektivní způsob, jakým umělec vytváří své dílo. Ve stejné době dochází k uvědomění si vlastní síly či schopnosti umění. Progresivní interiorizace, která přešla od konceptu osoby až ke zkušenosti vlastní subjektivity, dochází svého završení ve velkém období moderního umění, připraveném romantismem. (Zdá se ovšem, píše Maritain v roce 1953, že umění po tomto období vstupuje do vážné krize.) Pro moderní umění je příroda především věcí-v-člověku, protože skrze básnickou či tvůrčí intuici uchopuje umělec v přírodě skutečnost věcí podle toho, jak rezonují v jeho emoci či subjektivitě. Maritain zdůrazňuje, že moderní umělec je víc než kdo před ním vnímavý vůči přírodě, ovšem zcela novým způsobem. Vztah k přírodě, k věcem, se tedy proměnil, ovšem nebyl zrušen. Příroda je přítomna v samém středu tvůrčí subjektivity jako zárodek díla, které má vzniknout. A protože se subjektivita stala přímo prostředkem, kterým se proniká do objektivního světa, to, co je takto hledáno ve viditelných věcech, má nutně touž vnitřní hloubku a nevýčerpatelné možnosti zjevení jako umělcovo já. Ve věcech není uložený jen oživující duch jako v čínské malbě, ale mnohem rozlehlejší a skutečnější imanentní neznámo, nespočetné vnitřní aspekty viditelné hmoty. Obraz se stává autorským ideogramem nějakého neuchopitelného aspektu skutečnosti, uchopeného v tajemství smyslového bytí. Tvůrčí subjektivita se nemůže probudit sama o sobě, potřebuje k tomu společenství s věcmi (člověk netvoří *ex nihilo*). Moderní umění si žádá čím dál větší svobodu ve vztahu k přirozenému zjevu věcí, je však důležité uvědomit si, že se nejedná o „svobodu od“ jakéhokoli znázorňování přirozeného zjevu, ale o to být „svobodný v něm“ a zároveň „pro – transpozici a přetavení tohoto přirozeného zjevu“. Chtít se vyvázat z jakéhokoli vztahu k vnější skutečnosti znamená zbavit se vlastní podstaty umění. Abstraktní umění bude sice krásné, protože se řídí zákony harmonie tak, jak jsou uloženy v nastavení našich

smyslů, ovšem bude to krása němá, neschopná probudit nějakou ozvěnu. Maritain toto umění nezatrácuje, jasně píše, že i tam, kde je filozoficky špatně položeno, může básnická intuice vytrysknout, protože poezie se jakožto svobodná tvořivost může „uchýlit, kam chce“ – to ale nic nemění na tom, že tendence čistého a abstraktního umění představují slepou uličku. Základním faktorem každé opravdové obnovy v umění vždy byla a bude tvůrčí intuice, záchrana umění nemůže přijít odjinud.

Básnické poznání

Dvojí vyjevení tajemství věcí a subjektivity umělce vychází ze samotné podstaty tvůrčího aktu, na jehož počátku stojí podle Maritaina „zvláštní intelektuální proces, který nemá obdobu v logickém rozumu a kterým jsou uchopeny zároveň věci a já umělce prostřednictvím určité zkušenosti či poznání, které nemá konceptuální vyjádření a je vyjádřitelné jen v díle umělce“.²⁵ Básnické poznání se rodí v duchovním předvědomí,²⁶ nejedná se o plně nevědomou činnost, ale o činnost převážně unikající vědomí, jejíž vrcholek proniká do vědomí. Toto poznání je ze své podstaty nekonceptuální, nesměruje ke zformování nějakého konceptu, ale je už samo o sobě formou či plně determinovaným úkonem intelektu. Není ničím, co by poezii předcházelo, ale vlastní esencí poezie. K jeho podstatě patří, že nepoznává pro poznání, ale je bytostně tvůrčí, je svobodnou tvořivostí. Maritain uvádí určitou analogii s tvůrčí ideou Stvořitele, která nic nezískává z věcí, protože ty ještě neexistují, ale je „čistě tvůrčí a vytvářející a do všeho, co tvoří, vtiskuje svou pečť“.²⁷ Ovšem tvůrčí vize básníka, který na rozdíl od Boha nezná svou esenci, závisí na smyslovém světě.

Poezie je angažována ve svobodné tvořivosti ducha a jako taková „předpokládá intelektuální úkon, ze své podstaty tvůrčí a vytvářející, který uvádí v bytí něco nového a který není utvářen věcmi“.²⁸ Tento úkon vyjevuje v díle vždy bytí samo a podstatu toho, kdo tvoří. Tvorba předpokládá ze strany umělce určité uchopení vlastní subjektivity vzhledem k tvorbě. Tato tvůrčí subjektivita se neztotožňuje s povrchními emocemi, jedná se o subjektivitu v hlubokém ontologickém významu jakožto substanciální jednotu lidské osoby. Cílem umělce sice není poznat sebe, jeho bytostnou potřebou je tvořit, nemůže však tvořit, aniž by prošel branou bytí jen nejasného poznání vlastní subjektivity. Vlastní podstata je však člověku skrytá. Subjektivita je neuchopitelná, „básník se zná jen natolik, nakolik v něm rezonují věci“.²⁹ Požadavek poznání sebe sama je tedy neoddelitelný od požadavku uchopení objektivní skutečnosti vnitřního a vnějšího světa, a to nikoli prostřednictvím konceptů a konceptuálního poznání, ale prostřednictvím po-

znání citovým sjednocením (*per connaturalitatem*). Vše, co básník rozlišuje a uha-
duje ve věcech, takto odhaluje jako neoddělitelné od sebe a od své emoce. „Jeho
tvůrčí intuice je tajemné uchopení jeho vlastního já a věcí pohromadě v poznání
sjednocením či sourodostí, která se rodí v duchovním předvědomí a která nepři-
náší plody jinde než v díle“.³⁰

Tvůrčí emoce

V poznání *per connaturalitatem* intelekt úzce spolupracuje s afektivními sklony
a volnými dispozicemi, které jsou však intelektu podřízeny. Básnické poznání je
takovýmto afektivním poznáním, které bytostně odkazuje k tvořivosti ducha a tíh-
ne k vyjádření se v díle a jedině v něm je plně vyjádřeno. Jakožto afektivní pozná-
ní *per connaturalitatem* vzniká básnické poznání prostřednictvím emoce. Vychází
ovšem z intelektu, jakkoli neodmyslitelně prostřednictvím citění, protože emoce
sama o sobě nemůže poznávat. Podobně jako ve všech jiných typech poznání je
tím, co poznává, intelligence. Emoce vlastní básnickému umění nemá nic společ-
ného s čistě subjektivní emocí v surovém stavu. Emoce, kterou prochází básnické
poznání, je emoce intencionální, emoce-forma, která tvoří jedno s tvůrčí intuicí
a dává básni formu. V umění nemůže být emoce nikdy látkou či materiálem k vy-
tvoreni díla – její role je role nositele skutečnosti, kterou duše prožívá v hlubině
duchovního podvědomí intelektu a v subjektivitě.

U básníka na rozdíl od jiných lidí zůstává duše jaksi více k vlastní dispozici
a uchovává si rezervu duchovnosti, která není vstřebána vnější aktivitou ani čin-
ností vlastních schopností. Tato hluboká nezaměstnaná rezerva je jakýmsi spán-
kem duše, ovšem jakožto duchovní je ve stavu virtuální bdělosti a vitálního napě-
tí. Když do tohoto stavu duchovního napětí vstoupí emoce, rozprostře se v celé
duši, vtiskne se do celého jejího bytí a učiní takto duši sourodé některé aspekty
věcí. Emoce se nyní ocitá v živoucích pramenech intelektu, je přijata do virtua-
lity intelligence proniknuté zkušenostmi uloženými v duši. Přijata do neomezené
vitality a tvořivosti ducha, kde je proniknuta osvětlujícím intelektem, ale zůstáva-
jící stále emocí, se stává nástrojem intelligence soudící sourodostí a hraje v tomto
poznávání na základě podobnosti mezi skutečností a subjektivitou roli vnitřního
nekonceptuálního určení intelligence v její předkonceptuální činnosti. Je přenesena
do stavu objektivní intencionality, ve kterém převádí do nemateriálního stavu
věci jiné, než je sama, stává se pro intelekt instrumentálním prostředníkem a urč-
ujícím prostředkem, kterým jsou tajemně uchopeny a poznány věci, které tato emo-
ce vtiskla do duše. Prostřednictvím takového duchovní emoce se v předvědomí du-
cha rodí básnická intuice.³¹

Obsah básnické intuice

Básnická intuice je zároveň kognitivní – ve vztahu k tomu, co uchopuje, – a tvůrčí – ve vztahu k vytváření díla. Jakožto kognitivní poznává básnická intuice zároveň skutečnost věcí a subjektivitu umělce. Nejedná se o uchopení konceptuální, ale o zcela zvláštní uchopení, které „neuchopuje esenci věcí, protože uchopení esence vždy předpokládá koncept, esence je předmětem spekulativního poznání. [...] Básnická intuice míří ke konkrétní existenci nějakého jedinečného bytí jakožto sourodé s duší proniknutou určitou emocí“.³² Toto jedinečné bytí, které rezonuje v subjektivitě umělce, je uchopeno společně se všemi dalšími skutečnostmi, které v tomto bytí nacházejí ozvěnu, a spolu s nimi předáváno způsobem znaku. „Jako věci zachycené básnickou intuicí překypují významy, jako bytí oplývá znaky, tak také dílo bude oplývat významy, bude říkat více, než čím je, a představí duchu naráz celý svět v jediném obraze. Dílo nám zpřítomňuje zároveň se sebou samým něco jiného a zároveň něco jiného než toto něco jiné a tak dále do nekonečna v nekonečném zrcadle analogií. [...] Takto poezie zachycuje skryté významy věcí a ještě skrytější význam, který zahrnuje všechny ostatní – význam subjektivity, tajemně vyjevené, aby je všechny pohromadě vtělila do látky, která má být zformována. Tyto významy, významy postřehnuté ve věcech a sjednocující, jaksi hlubší a vitálnější význam vyznání tvůrčí subjektivity, tvoří dohromady jediný smysl, úplný a komplexní, ve kterém dílo existuje – totiž básnický smysl díla.“³³

Básnická intuice se projevuje různým způsobem v různých doménách umění, jinak se projevuje v poezii, která je bytostně spjata se světem intelektu a kde je předmětem inteligence sama skutečnost, se kterou je básník konfrontován, jinak je tomu v malířství, kde se umělec pohybuje ve světě viditelné hmoty, ovšem základní zkušenost uchopení nějakého skrytého aspektu bytí ve věcech zároveň s vyjevením subjektivity umělce je všemu umění společná.

Básnická inspirace

V básnické zkušenosti rozlišuje Maritain dvě fáze – systoly a diastoly. Tyto dvě fáze, ve kterých se nejdříve v určitém umělcově duchovním předvědomí rodí básnická intuice (fáze systoly), aby mu byla následně naráz vyjevena (fáze diastoly), jsou vlastním pohybem inspirace. Jejím jádrem je básnická intuice, všechny ostatní projevy – rozechvění, vytržení – jsou pouze sekundární.

Fáze systoly je určitým usebráním (nikoli volní snahou o soustředění), ve kterém básník sestupuje k jedinému kořeni všech mohutností duše, kde je celá subjektivita shromážděna ve stavu očekávání a virtuální tvořivosti. Závisí na určitém

psychickém nastavení, ve kterém vnější svět a vnější vnímání ztrácí vládu nad duší, ale vnitřní rovnováha duše a propojení mezi intelektem a vnitřními smysly zůstává nedotčené. Tato fáze je příbuzná snu, ale na rozdíl od něj není intelligence ani svázána, ani oproštěna od skutečnosti.

Ve fázi diastoly je vše, co bylo v první fázi skryto, dáno naráz a jakoby zvenčí – to je to, co dalo základ Platónově pojetí inspirace. Podle Maritaina zde není žádná Múza, která by přicházela zvenčí, mimo duši. Je zde však básnická zkušenost a básnická intuice, které se nacházejí uvnitř duše a přicházejí k básníkovi z oblasti, která je nad konceptuálním rozumem. Skrytým důvodem ztišení a usebrání v první fázi je básnická intuice, která do sebe absorbuje všechny vnější podněty. Na prvním místě tedy stojí básnická intuice, od níž se odvíjí básnická zkušenost. Básnická intuice je také příčinou uvedení v pohyb všech sil duše ve druhé fázi, ve fázi diastoly, která je vyjevením inspirace, její manifestací.

Co se týče významu díla, poskytuje inspirace vše – ale co se týče prostředků vykonávání, je úplně bezbranná a závislá na umění. Poezie je ze své podstaty nadřazená umění jakožto tvůrčí aktivitě a zůstává na ní nezávislá. Jen ona je opravdu svobodná, je sama sobě zákonem, neposlouchá žádná pravidla, ale je naopak prvním pravidlem umění. S uměním je však nutně spojená a na něm závislá. „Právě proto, že je ze své podstaty transcendentní a zcela nedotknutelná a protože je pouhým dechem, inspirace, vystupující z duchovní noci subjektivity, nemůže dát formu bez operativního rozumu, kterému je transcendentní a jehož užívá jako nástroje“³⁴, takže na jednu stranu dává poezie vše a zároveň sama o sobě nemůže být.

Od chvíle, kdy básnická intuice vstoupí do sféry vykonávání, ocitá se ve sféře umění, tvořivosti ducha, vázané na vytvoření konkrétního díla. Přitom však zůstává stále ještě svobodná, protože tím, kdo poroučí, je ona.

Zdá se, že v Maritainových očích je sestup básnické intuice do tvůrčí ideje vždy do jisté míry odcizením, nutným, ale obtížným. Odtud umělcovo „vědomí mučivého rozdělení, roztržení vlastní lidské podstaty, kterou je nucen vést k enigmatické, nestálé, nikdy neuspokojivé jednotě – nikoli jednotě vlastní, ale jednotě v díle“.³⁵

Smysl díla

Dílo je v Maritainově pojetí už od *Umění a scholastiky* cílem o sobě, nikoli prostředkem komunikace. Základní tendence básnické intuice je být vyjádřena, vzít na sebe podobu v díle. To, že je skrze dílo komunikovatelná, je určitou přidanou hodnotou, nesmírně důležitou pro básníka jakožto člověka, ale sekundární vzhledem k vlastní podstatě poezie. Jakkoli sekundární je, zůstává sdělitelnost s uměním neodmyslitelně spojená. Co tedy dílo vnímateli komunikuje? Protože je dílo zhmotněním bás-

nické intuice, je tím, co předává, právě tato básnická intuice, ovšem už nikoli jako tvůrčí, ale jako kognitivní, jako nekonceptualizovatelné poznání určitého skrytého aspektu bytí, ontologického tajemství, které básník odhalil ve věcech, předávané neoddělitelně od jeho vlastní subjektivity. Dílo je takto komunikací původní intuice, „přechodem od intuice tvůrčí k intuici receptivní“.³⁶ Při tomto předávání se samozřejmě ztrácí mnoho z toho, co je básníkovi drahé, ale dílo zároveň říká vždy více, než do něj autor vědomě vložil. Je však důležité, aby bylo při vnímání díla vždy uchopeno něco z toho, co bylo – byť virtuálně – přítomno v nevyčerpatelné intuici, z níž vychází. Nejde tedy o předávání umělcovy subjektivity či jeho pocitů, ale o určité nekonceptuální poznání, které působí potěchu ducha, protože je vyjádřeno v kráse. V tom také spočívá význam umění, protože člověk, jak píše sv. Tomáš, „nemůže žít bez rozkoše. Kde chybí rozkoš ducha, uchyluje se k rozkošim těla“.³⁷

Závěr

Maritainova filozofie umění stojí dnes do značné míry ve stínu jeho politické filozofie. A obecně by se dalo říci, že se jí dostalo mnohem méně pozornosti, než by zasloužila. Jakkoli je Maritainův pojem intuice často vnímán jako problematický a i když si můžeme s H. Barsem klást otázku, zda tato filozofie umění a poezie není „příliš závislá na umění a poezii určité epochy a na některých proudech, které filozof považuje za nositele jasnějšího vědomí, schopné svědčit o samotné podstatě umění a poezie“,³⁸ nelze nekonstatovat, že tato filozofie představuje koherentní systém, dostatečně otevřený, aby mohl být aplikován na umění v celé jeho šíři, a zároveň dostatečně přesně vymezený, takže umožňuje jasnou definici umění, jejíž možnost dnes mnozí teoretici umění (N. Goodmann, U. Eco) zpochybňují a raději nahrazují otázkou „kdy je umění“ (přičemž některé odpovědi na tuto otázku dosahují neuvěřitelné absurdity). Chybí-li však jasná představa o tom, co umění je a co jsou jemu vlastní úkoly, nutně se to promítne v umělecké kritice i v umění samotném. Maritainovo pojetí umění, které zde nebylo možné představit v celé šíři a z něhož jsme se proto blíže zastavili jen u problému specifity básnického poznání, by snad mohlo do dnešní situace vnést nové světlo.

POZNÁMKY:

1/ E. GILSON: *Le philosophe et la théologie*. Fayard 1960, s. 218.

2/ J. MARITAIN: *Art et Scholastique*. Rouart 1935, s. 3.

3/ Srov. G. BRAZZOLA: „Lumière de saint Thomas sur l'art et la poésie moderne“. IN: *Actualité de saint Thomas*. Desclée de Brouwer, s. 88.

4/ Vzpomeňme na Claudelovu etymologii slova *connaître* (znát, poznávat) jako *co-naître* (narodit se s).

5/ J. MARITAIN: „De la connaissance poétique“. IN: *Revue thomiste* 1937, s. 94.

6/ Srov. J. MARITAIN: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Alsatia 1956, s. 128–138.

7/ Jan od sv. Tomáše (1589–1644), portugalský dominikán, jeden z komentátorů sv. Tomáše. Jeho kniha *Dary Ducha svatého* (*Les Dons du Saint-Esprit*) vyšla v překladu Raissy Maritainové a s předmluvou otce Réginalda Garrigou-Lagrange roku 1930.

8/ P. A. BELLEY: *Connaître par le coeur, la connaissance par connaturalité dans l'oeuvre de Jacques Maritain*. Téqui 2005, s. 406.

9/ Srov. H. BARS: *Maritain et notre temps*. Grasset 1959, s. 152–165.

10/ Tamtéž, s. 153.

11/ J. MARITAIN: *Art et scolastique*, časopisecky 1919 (*Les Lettres*); knižně 1920 (*Art catholique*); 2. rozšířené vydání spolu s esejem *Frontières de la Poésie* 1927 (Louis Rouart et fils); 3. dále rozšířené vydání 1935 tamtéž.

12/ J. MARITAIN: „L'intuition créatrice dans l'art et poésie“. IN: OC t. X, Fribourg 1985, s. 107.

13/ HENRY BARS: op. cit., s. 162.

14/ Vyšla 1927 jako příloha 2. vydání *Umění a scholastiky*, 1935 spolu s dalšími třemi esejí pod titulem *Frontières de la Poésie*.

15/ J. MARITAIN: *Frontières de la poésie*. Louis Rouart et fils 1935, s. 36.

16/ Tamtéž: s. 214–215.

17/ J. MARITAIN: *Situation de la poésie*. Desclée de Brouwer 1938, s. 87.

18/ H. BARS: op. cit., s. 165.

19/ Scholastika rozlišuje rozum spekulativní či teoretický a rozum praktický. Stejná schopnost duše vykonává svou aktivitu dvěma různými způsoby. Spekulativní rozum poznává pro poznání. Jeho cílem je vidět pravdu, uchopit to, co je. Praktický rozum poznává vzhledem k činnosti. Jeho předmětem je řídit lidskou činnost a plnit lidské úkoly. Je ponořen v tvorbu.

20/ Zde se nutně dotýkáme Maritainovy metafyziky. Krásno je pro Maritaina podstatnou vlastností bytí, patří, podobně jako pro E. Gilsona či H. U. von Balthasara mezi transcendentálie, je září všech transcendentálií dohromady. Transcendentáliemi jsou ve scholastické filozofii nazývány vlastnosti, atributy bytí, které se nacházejí všude, kde je bytí. Překračují všechny žánry a nedají se uzavřít do žádné kategorie. Podobně jako jedno, pravda, dobro jsou bytím samotným, ale uchopeným z určitého aspektu, tak také krásno není akcidentem, přidaným k bytí, ale jeho podstatnou vlastností. Je přítomné alespoň v některém aspektu ve všem bytí a všude je rozmanité. Podobně jako bytí je ze své podstaty analogické. Všechno bytí jakožto bytí je svým způsobem krásné.

21/ J. MARITAIN: *Intuition créatrice dans l'art et poésie*, s. 174.

22/ J. MARITAIN: *Situation de la poésie*, s. 143.

23/ Tamtéž: pozn. 1.

24/ J. MARITAIN: *Intuition créatrice dans l'art et poésie*, s. 216.

25/ Tamtéž: s. 146.

26/ Duchovní předvědomí se nepřekrývá s freudovským animálním podvědomím. Maritain rozlišuje dvojí podvědomí – duchovní či múzické předvědomí a animální, freudovské podvědomí oddělené od intelektu a tvořící svět o sobě, podvědomí krve a těla, instinktů, komplexů, traumatických zkušeností. Obě tato podvědomí jsou v člověku stále při díle a do jisté míry smíšená, ovšem jsou podstatně rozdílná. Duchovní předvědomí v sobě zahrnuje všechny citové mohutnosti duše (které nejsou ze své podstaty duchovní), zvlášť imaginaci v té míře, v jaké se podílejí na předvědomém životě intelektu či vůle. O existenci tohoto duchovního předvědomí nesvědčí jen mystická zkušenost, „přírodní mystika“ či zkušenost krásna, ale i běžné intelektuální úkony – předvědomý život intelektu předchází každému racionálnímu projevu.

27/ J. MARITAIN: *Intuition créatrice dans l'art et poésie*, s. 240.

28/ Tamtéž: s. 241.

29/ Tamtéž: s. 243.

30/ Tamtéž: s. 244.

31/ Srov. tamtéž: s. 253–255.

32/ Tamtéž: s. 258.

33/ Tamtéž: s. 261.

34/ Tamtéž: s. 407.

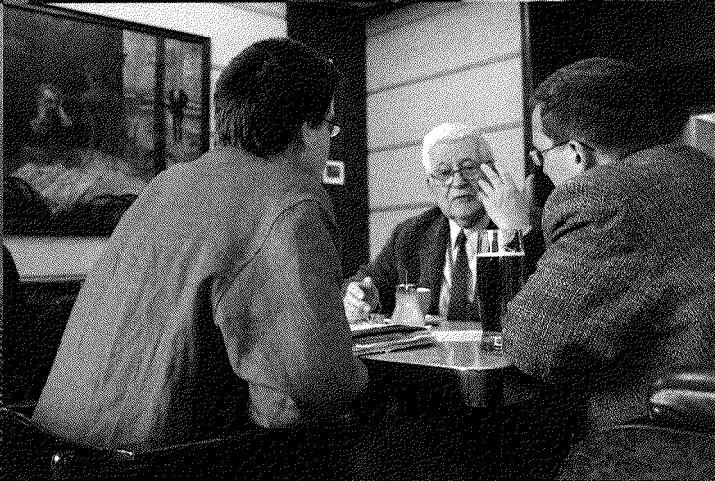
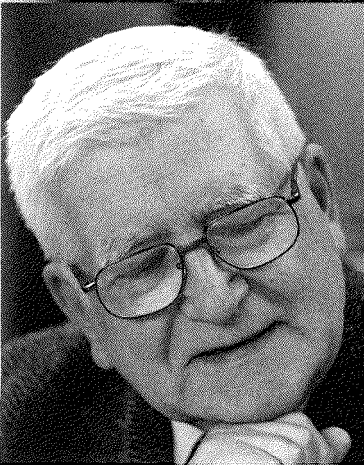
35/ Tamtéž: s. 412.

36/ Tamtéž: s. 480.

37/ *Sum. theol.* II^a–II^o, q. 35, a. 4, ad 2m. IN: J. MARITAIN: *Intuition créatrice dans l'art et poésie*, s. 337.

38/ H. BARS: op. cit., s. 167–168.

Klára Jelínková (* 1981) studuje bohemistiku na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, pracuje na diplomové práci na téma geneze uměleckého díla podle Jacquesa Maritaina. V akademickém roce 2004/2005 absolvovala stáž na francouzské Sorbonne Paris IV, zároveň navštěvovala kurzy filozofie na Institut catholique a teologie na Ecole cathedral. Aktivně se věnuje výtvarné tvorbě.



Rozlišovat, ale neoddělovat

Rozhovor s Karlem Šprunkem

Už dlouho se zabýváte dílem Jacquesa Maritaina. Kdy tento zájem započal a proč?

Bylo to ve čtyřicátých letech minulého století. Tehdy se mi dostala do rukou Maritainova knížka *Náboženství a kultura* a brzy potom jsem se pokoušel porozumět jeho spisu *Křesťanský humanismus*. Věděl jsem i o pojednání *Umění a scholastika*. Zaujalo mě především Maritainovo úsilí uvádět živé problémy kultury a společenského života do souvislosti s křesťanstvím i netušené souvislosti, které pro mne Maritain odhaloval.

Kdo vlastně uvedl Maritaina do Čech?

Právem se v této souvislosti uvádí Josef Florian, já si však myslím, že hlavní zásluhu o to má Otto Albert Tichý, zeť Maritainova kmotra Léona Bloye.

Měl jste možnost sledovat Maritainovo dílo za vlády komunistů?

Maritainovy spisy z doby před rokem 1948 jsem si půjčoval (s velikým jásotem) v Univerzitní knihovně a některé další knihy tajně posílali mým přátelům a mně příznivci z ciziny. Tehdy jsem také začal Maritaina překládat.

Jen tak pro sebe?

Překlady četli moji přátelé, ale počítali jsme s tím, že je bude jednou možno vydat. To se podařilo (zčásti) až v roce 1976, kdy v římských *Studiích* vyšel výběr z mých překladů s předmluvou Karla Vrány.

Slyšel jsem, že příprava sborníku byla poněkud dobrodružná.

Rukopisy jsem osobně dovezl v roce 1968 do Říma a po návratu jsem šel panu arcibiskupovi Tomáškovvi o své cestě referovat. Zmínil jsem se při tom také o tom, že Karel Skalický chce překlady vydat ve *Studiích*. StB mělo tak dobré informace (zřejmě odposlech), že jsem se z toho musel při pozdějším výslechu zodpovídat.

Nepokusil jste se vydat některé překlady v Praze?

Pražské jaro na to bylo příliš krátké. Přesto jsme se s přáteli v roce 1968 a zčásti v roce 1969 snažili prezentovat Maritainovy myšlenky – spolu s myšlenkami jiných autorů – veřejně na „semináři“, který se konal každý týden v kostele na Slupi (s podporou tamějšího duchovního správce otce Jaroslava Nováka). Bylo to velmi živé společenství, kde přednášeli známí čeští i zahraniční teologové a filozofové. Šlo o jednu z důležitých aktivit z roku 1968 vedle „Hnutí pokoncilní obnovy“ a semináře otce Metoda Habáně.

V době normalizace ovšem nebyly podobné akce možné.

Samozřejmě, alespoň ne legálně. Ale na Maritaina jsem nezapomínal. Jednou z mnoha aktivit, které organizoval neúnavný a neohrožený dr. Mádr, byla skupina přírodovědců, která se snažila (za pomoci filozofů a teologů) řešit problémy související se vztahem vědy a víry. Zde jsem se snažil prezentovat Maritainovu koncepci vědeckého poznání a poznání vůbec, zvláště pak po roce 1989, kdy začal (v České křesťanské akademii a v nakladatelství Cesta) vycházet časopis *Universum* věnovaný speciálně otázkám vztahu vědy a víry. S tímto zaměřením vyšlo přes třicet čísel.

V té době, pokud vím, vznikla také Česká společnost Jacquesa Maritaina.

V roce 1990 navštívil Československo pan Antonio Pavan, člen římského Mezinárodního institutu Jacquesa Maritaina. Kontaktoval řadu osob ve snaze rozšířit působnost římského institutu i na naši zem. Byl ve styku s Kazimírem Večerkou a jedné schůzky jsem se zúčastnil i já. Z tohoto podnětu vznikla skupina myslitelů, kteří měli v úmyslu pěstovat křesťanskou filozofii, zejména filozofii sv. Tomáše Akvinského. Vytrvalé podněty dr. Večerky mě přivedly k tomu, že jsem kontaktoval římské ústředí a poté i založil (spolu s dr. Janem Fischerem a s Michalem Semínem) zmíněnou Českou společnost Jacquesa Maritaina.

Mezinárodní institut Jacquesa Maritaina u nás není příliš známý. Říkal jste, že má sídlo v Římě. Není to trochu překvapující, uvědomíme-li si, že Maritain byl Francouz a velkou část svého života žil v Americe?

Jacques Maritain měl už za svého života velký vliv v mnoha zemích Evropy a Severní i Jižní Ameriky. V řadě zemí se stále těší účtě klasika. Jeho díla byla přeložena do více než dvaceti jazyků, jeho politická filozofie působila zvláště silně v La-

tinské Americe – chilský politik Eduardo Frei (1911–1982), stojící později v opozici proti Pinochetovu režimu, se Maritainovou filozofií inspiroval při založení křesťanskodemokratické strany. Vliv Maritainovy politické filozofie byl silný i v Itálii – vzpomeňme De Gasperiho (1884–1954), spoluzakladatele křesťanské lidové strany, Alda Mora (1916–1978), poslance a později předsedu vlády, a jiné. Jacques Maritain sám však zůstával po celý život mimo jakékoli politické strany.

Již v roce 1925 bylo zřízeno Centrum Jacquesa Maritaina v Riu de Janeiro, v roce 1958 pak na univerzitě Notre Dame (Indiana, USA) a rok po Maritainově smrti se skupina myslitelů ze Severní a Jižní Ameriky a z Evropy sešla v Itálii a založila Mezinárodní institut Jacquesa Maritaina, který má dnes pobočky v mnoha zemích světa.

Ždá se, že Maritainovo myšlení mělo a má vliv především v oblasti politické filozofie. Jak si to vysvětlujete?

Přátelé Maritainovy filozofie často citují Berďajevův výrok, že Maritain „byl první, kdo uvedl tomismus do kultury“. To neznamená, že chtěl implantovat křesťanskou filozofii jako jakýsi cizorodý prvek do zcela odlišného společenského a kulturního kontextu, ale že se snažil pochopit autentické tendence současného života a najít způsob, jak je autenticky realizovat. V situaci 20. století šlo o společenské ideály lidské důstojnosti, rovnosti, svobody a spravedlnosti, tedy o „humanismus“ člověka jako společenské bytosti a jako osoby. Maritain předkládá inspirativní vizi toho, jak lze tyto ideály opravdu uskutečňovat. Jak je to možné ve světě, který už není chápán „sakrálně“ jako v době středověku, ale profánně, ale je ve svých strukturách inspirován evangeliem, tj. plně respektuje důstojnost lidské osoby jak ve vztahu k transcendentním hodnotám, tak ve všech oblastech společenského života.

*Není to vlastně určité *aggiornamento*?*

Po určité stránce ano, jak to alespoň chápu já. Nejde o to přijímat bez výhrad všechno, co vytvořilo moderní myšlení a moderní sociální snažení, ale „zachránit“ všechno, co je v něm autentické a cenné, a nenechat bez povšimnutí ani nejmenší pravdu či hodnotu. – Ale neplatí to pouze pro Maritainovu politickou filozofii.

Co máte konkrétně na mysli?

Především filozofii umění. Maritain podal hlubokou a přesnou analýzu umělecké zkušenosti, která se umělcům stále více otevírala v novověkém procesu sebe-

uvědomování v oblasti umělecké intuice a umělecké tvorby. Rozvinul zde scholastickou teorii poznání *per connaturalitatem* (na základě sourodosti) a nauku o rozumovém poznání, které není pojmové, ale předpojmové, a o tom, co nazývá „nadvědomím ducha“. Na základě principů sv. Tomáše Akvinského také zpracoval mnohá témata moderní existenciální filozofie a tak prohloubil nauku o lidské subjektivitě neboli osobě.

Je známo, co ze svého díla považoval za nejdůležitější sám Maritain?

Říká se, že za nejvýznamnější považoval své práce z oblasti metafyziky a teorie poznání. A nejvíce si cenil syntetického díla *Distinguer pour unir* (*Rozlišovat, ale sjednocovat*).

Pokud jde o metafyziku, Maritain velmi dbal o metafyzický základ všech svých filozofických teorií, a to i takových, které se dnes pokládají za velmi vzdálené od metafyziky, jako je teorie svobody, filozofická etika nebo umělecká intuice.

V teorii poznání Maritainovo úsilí směřovalo k překonání konfliktu mezi moderní přírodovědou a metafyzickou tradicí. Šlo mimo jiné o to ukázat místo, které patří filozofii přírody jako samostatné disciplíně, jež ani není eliminována přírodními vědami, ani není totožná s metafyzikou. Maritain klene epistemologický oblouk od poznání experimentálních věd přes metafyziku až k mystice.

Co vás osobně na Maritainovi nejvíce fascinuje?

Mohl bych vypočítat řadu konkrétních Maritainových teorií, ale uvedu dva aspekty Maritainova díla, které pokládám za velmi významné. U Maritaina se lze především učit odvaze mít pravdu.

Říci, že něco pokládám za pravdu, nebo naopak za omyl, se dnes považuje za společensky neúnosné a k slušnému chování patří zdůrazňovat, že „já to tak vidím“, a mluvit o tom, že pravda je relativní nejen v mravních soudech, ale také – a především – v otázkách spekulativních. Prohlašovat něco za skutečně pravdivé se pociťuje jako totalitní nátlak a projev naivní nebo zlobné netolerance. „In“ je nanejvýš „hledat pravdu“ – chudák ten, kdo tvrdí, že už ji našel.

Maritain naproti tomu klidně tvrdí, že člověk je schopen pravdu s jistotou poznat, že člověk zásadně může dosáhnout toho, čemu říká „filozofie založená na pravdě“. Je nesmírně šťasten, že takovou filozofii našel v myšlení sv. Tomáše Akvinského. Často však říkal, že není „neo-tomista“, nýbrž myslitel, který čte sv. Tomáše a vykládá ho, resp. překládá do jazyka, který lépe odpovídá současným kulturním zkušenostem, a rozvíjí problémy, které jsou stále důležité.

„Nauka založená na pravdě“ ovšem neznamená, že obsahuje všechnu pravdu, že mimo ni žádná pravda není. Je to nauka, kterou je neustále nutné se učit od druhých, rozvíjet i sama sebe korigovat tam, kde je to třeba. Pravda je možná, ale stojí veliké úsilí.

Láska se týká osob, pravda se týká idejí a skutečnosti, kterou tyto ideje postihují. Dokonalá láska k bližnímu a dokonalá věrnost pravdě jsou nejen kompatibilní, ale jedna vyžaduje druhou. Čím svobodněji tvrdím, co pokládám za pravdu, tím více mám milovat toho, kdo to popírá. Bratrská láska vyžaduje, abych byl ke svému bližnímu tolerantní, a to znamená, abych uznával jeho právo existovat, hledat pravdu a vyjadřovat ji podle vlastního poznání a nikdy nemluvit a nejednat proti vlastnímu svědomí.

Mít „odvahu mít pravdu“ se možná bude mnohým zdát jako příliš veliký nebo opovážlivý požadavek...

Na to mohu říci jen toto: Může člověk – jakožto člověk – žít bez pravdy? A někdy přemýšlím, zda se pravdy netýká také onen výrok našeho Pána: Ale nalezně Syn člověka víru na zemi, až přijde? (L 18,8)

Mluvil jste ještě o jednom aspektu Maritainova myšlení.

Maritainovo myšlení má výrazné rysy nejen hlubokého filozofa, ale také křesťana – a tyto dva rysy tvoří unikátní jednotu. Maritain celým svým dílem hledá cestu jak žít integrálně, v jednotě roviny časné i duchovní, oblasti přirozené i nadpřirozené, aniž obětujeme jedno druhému. Jak všechno pronikat světlem evangelia, jak zachovat všechny hodnoty lidské a přitom plně rozvíjet život, který je darem Ducha svatého.

U Maritaina to není jen spekulativní úsilí, ale také rozsáhlé působení na velmi široký okruh myslitelů a umělců, filozofů i vědců. Maritain se zajímal o všechny jevy své doby, žil v ustavičném spojení s tím, co je nadčasové, stejně jako s každodenními lidskými starostmi. Energicky reagoval na každou křivdu a nespravedlnost, sledoval civilizační přeměny a zaujímal k nim stanovisko nejen jako filozof, ale také jako křesťan.

Maritain nejen ukazoval, jakou odpovědnost mají křesťané za svět, ale přemýšlel také o životním stylu těch, kteří mají toto poslání plnit. Neustále připomíná požadavky křesťanské dokonalosti, k níž jsou povoláni všichni pokřtění, ukazuje způsoby duchovního života, které odpovídají podmínkám, v nichž žijí lidé ve světě.

Nakonec dovolte ještě otázku jakožto k překladateli Maritainových textů. Připravujete některé další knižní překlady? O které Maritainově knize si myslíte, že by měla být přednostně vydána?

V současné době se připravuje do tisku překlad Maritainova díla *Člověk a stát*. Je to dílo klasické, vyšlo už v mnoha jazycích. Lituji, že tento překlad nemohl vyjít dříve. Byl bych rád, kdyby byla přeložena také kniha *Tvůrčí intuice*, ale to je obrovská práce. Kdybych měl dosti času a sil, s potěšením bych přeložil Maritainovo dílo *O existenci a existujícím*. A to ovšem ponechávám stranou jeho díla s tematikou vysloveně spirituální.

Děkuji za rozhovor.

Připravili Tomáš Chudý a Norbert Schmidt.

PhDr. Karel Šprunk (*1928) vystudoval Filozofickou fakultu Univerzity Karlovy, obor romanistiky. Od roku 1962 působil na Univerzitě 17. listopadu (Institut tlumočnictví a překladatelství), odkud byl donucen v průběhu normalizace odejít. Od roku 1991 přednáší filozofii na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy, hlavně filozofickou etiku, politickou filozofii a filozofii umění. Věnuje se překladům filozofické a teologické literatury (Anzenbacherův *Úvod do filosofie*, *Úvod do etiky*, *Křesťanská sociální etika*, Leibnitzovu *Theodiceu*, Spaemannovu *Účelnost jako filozofický problém* aj.). V roce 1993 založil spolu s jinými Českou společnost Jacquesa Maritaina.





Maritain a pravda

Jedním z velkých témat Maritainova myšlení je problém pravdy. V analytickém indexu Sebraných spisů se uvádí 18 delších textů věnovaných této otázce.¹ Maritain se věnoval i aktuálním problémům souvisejícím s pravdou, jako je tolerance² a filozofický pluralismus.³ Uvádíme několik úryvků z Maritainových děl, které se týkají možnosti poznat pravdu v současné situaci skepse a relativismu.

Několik slov o kapacitě lidského rozumu

Jak bychom my, mentální chudáci, mohli vírou s plnou jistotou poznat nadpřirozeně zjevenou pravdu, jíž mysl člověka není úměrná, kdybychom nedokázali s plnou jistotou poznat pravdy rozumového řádu, jimž mysl člověka úměrná je? Mám na mysli filozofické pravdy, jež jsou čistě rozumové – toto „čistě“ chápeme v protikladu k tomu, co je nad rozumem, nikoli v protikladu k tomu, co je pod ním (neboť veškeré vědění získané přirozeně člověkem vychází ze smyslové zkušenosti, a existuje-li nějaký ústav pro choromyslné u nebeských čistých duchů, pak lze jen tam vidět, jak funguje kantovský Čistý Rozum). A mám na mysli také teologické pravdy, jež jsou rozumové, ale jejichž předmět přesahuje rozum, a jež vycházejí ze světla víry – teolog ovšem musí při svém díle užívat filozofických pravd, které vystupují ze smyslové zkušenosti ve světle rozumu.

Milost zdokonaluje přirozenost a neničí ji. Člověk od přirozenosti touží po pravdě a má schopnost dosáhnout pravdy svými vlastními silami – i když po cestě klopýtá a chodí všelijak klikatě, po cestě, která nemá konce – ve věcech, jež závisejí na zkušenosti smyslů a k nimž nám tato zkušenost otevírá nepřímo přístup. Tak je tomu s filozofií a se stále rostoucími vědami. A člověk má také schopnost – tak je tomu s teologií – dosáhnout určitého autentického vědění o věcech božských, když jeho přirozené síly pracují ve světle víry, která je povznáší a oživuje. To je můj první bod. (Promiňte, nerad bych budil dojem, že přednáším.)

Přejdeme k druhému bodu. Jestliže existují pravdy rozumového řádu, o nichž může mysl člověka získat jistotu, neplyne z toho, že je možný organický soubor základních pravd, jinými slovy určitá *nauka* (ano, nauka, ať současné předsudky říkají cokoli), jež se bytostně *zakládá na pravdě*⁴ (možná v řádu filozofickém a také – když jde o to získat rozumově určité pochopení zjeveného tajemství – v řádu teologickém)? Můžeme to pokládat za nepravděpodobné, ale o to nyní nejde. Otázkou je, zda je taková nauka sama o sobě *možná*.

Je samozřejmě nutno odpovědět kladně, nemáme-li příliš strach z profesorů. Velmi dobře vím, že všichni dnešní filozofové (přesněji řečeno, téměř všichni) říkají opak. Ale já si z toho nic nedělám. A nadto to ani nejsou filozofové, jak budu moci brzy ukázat.

Jistě je nutné, jelikož je člověk stvořen pro pravdu, aby byla pro naši mysl *možná* nauka založená esenciálně na pravdě, avšak pod podmínkou (a to znamená více, než si myslíme), že nebude dílem jediného člověka (příliš slabého na to, aby za tři nebo čtyři desítky let vykonal tak obrovskou a tak nesmírně riskantní věc), ale že se bude opírat, s náležitou úctou k běžnému zdravému rozumu, o úsilí lidské mysli od nejstarších dob a že obsáhne práci generací myslitelů nejrůznějších názorů – a že to vše bude jednoho dne shromážděno a sjednoceno jedním nebo několika geniálními lidmi (za předpokladu, že se uprostřed nahodilostí dějin skutečně vyskytnou).

Mým úmyslem teď není bojovat proti myšlence, tak rozšířeně v moderním světě, že pluralismus filozofických nauk je věc normální *de iure*. Mým úmyslem je spíše rozptýlit nedorozumění a ukázat, že – proti častým představám – to, co jsem právě řekl, totiž že nauka esenciálně založená na pravdě je *možná*, je chápáno správně jen tehdy, když zároveň uznáme jako normální ne *de iure*, ale jako normální *de facto* – jako něco, k čemu *musí nevyhnutelně dojít* – pluralismus filozofických nauk, a to na základě podmínek, za nichž je činná lidská subjektivita filozofů.

Na jedné straně by totiž bylo velkou hloupostí myslet si, že by filozofická nauka založená na pravdě byla současně – nebo by tvrdila, že je – naukou završenou neboli dokonalou, natož že by obsahovala – nebo tvrdila, že obsahuje – předem hotové odpovědi na všechny otázky, které se vyskytnou během času. Můžeme nepochybně říci (je to pohodlná zkratka, lichotivá pro zastánce této možné nauky a pobuřující pro ostatní), že nauka esenciálně založená na pravdě je naukou „pravdivou“ – je však třeba rychle odstranit nebezpečí nejasnosti. Co znamenají slova „*pravdivá* filozofie“, „*pravdivá* teologie“? Chtějí říci, že jejich principy jsou pravdivé, navzájem uspořádané ve shodě se skutečností, takže taková (možná) filozofie nebo taková (možná) teologie jsou vybaveny k tomu, aby století za stoletím (jestliže ti, kteří je zastávají, nejsou příliš spokojeni sami se sebou nebo příliš líní) postupovaly k větší pravdě. Ale existuje nekonečně mnoho pravd, které tato možná pravdivá nauka dosud nepoznala. A taková, jaká je v dané době, může sama obsahovat řadu akcidentálních omylů.

Nestačí říci, že tato nauka – jestliže existuje – není nikdy ukončená a musí stále postupovat. Implikuje nutné, má-li se oprošťovat od limitujících podmínek daných kulturní mentalitou dané doby, nepřestávající proces sebezpřetváření, jako je tomu u živých organismů. Její povinností je rozumově porozumět různým nau-

kám, jež se rozvíjejí v každém věku a stavějí se proti ní, proniknout k intuici, z níž se zrodily, a zachránit pravdy, které jsou v nich zajaty. Avšak za podmínek (nepříliš skvělých, to je jasné), v nichž je činná lidská subjektivita, existuje jistě obava, že ti, kteří zastávají tuto možnou nauku založenou na pravdě, budou zmíněnou povinnost více nebo méně zanedbávat, stejně jako proces sebepřetváření, o němž jsem také mluvil.

Na druhé straně – stále se zřetelem k podmínkám činnosti lidské subjektivity – je nevyhnutelné, že v každé době určitý počet osob věnujících se především výzkumu a fascinovaných tou či onou partikulární pravdou, kterou objevily (obvykle ve spojení s nějakým omylem), vytvoří jiné nauky, které jsou ve více nebo méně prudkém kontrastu s naukou založenou na pravdě (uvažovanou jako možnou) a které budou v čase následovat jedna za druhou.

Osoby, o nichž mluvím, se pravdou jimi objevenou popálí – pravdou, kterou možná nauka založená na pravdě bude mít za povinnost zachránit a začlenit do uspořádaného světa myšlení. Ale tyto osoby budou přispívat – účinně, někdy skvěle (ale potom pozor na následky jejich prestiže) – k vývoji filozofie.

Vidíme tedy, jak jsem to naznačil, že uznat možnost nauky založené esenciálně na pravdě, která však postupuje pomalu – podle předpokladu je společným dílem, které ve své přípravě obsáhne lidskou zkušenost sahající až do nejstarších dob, a když je ztvárněno a všechno jde dobře, je povoláno k tomu, aby stále rostlo jistým společným úsilím – tedy znamená zároveň uznat jako něco, k čemu musí nevyhnutelně docházet, neboli jako normální *de facto* (na základě povahy lidského subjektu), existenci jiných nauk, které – jsou to nauky vždy individuální a tím také efemérní (je možné, že např. Descartes nebo Hegel ovlivní řadu staletí, ale za cenu určitých mutací, a potom několik staletí není mnoho v lidských dějinách) – znamenají (po určité stránce nesmírného neznáma) rychlejší pokrok, ale zaplacený daní omylu.⁵

Je zřejmě ještě třetí bod, který se už netýká *možnosti* (filozofické nebo teologické) nauky založené na pravdě, ale (všichni nepochybně očekávají, že to řeknu) existence takové nauky. Je existence takové nauky pravděpodobná? – Jistě není, když uznáme předchozí úvahy. Ale nepravděpodobně se někdy uskuteční.

Jacques Maritain soudí, že možnost filozofické nauky založené na pravdě se v dějinách skutečně realizovala, a to ve filozofii sv. Tomáše Akvinského. Texty, v nichž tento názor prezentuje, nejsou jen součástí systematického výkladu nauky o pravdě, ale také osobním vyznáním autora a charakteristikou jeho filozofického myšlení. Maritain nikdy nechtěl vytvářet svůj vlastní filozofický systém, neměl ani rád slovo tomismus, ale chtěl byl věrným žákem sv. Tomáše.

Velký mudrc

V předchozím oddíle jsem se snažil ukázat, že samo o sobě není nemožné, aby lidský rozum, ať je jakkoli slabý, dospěl jednoho dne – pokud jde o nejvyšší problémy, jimiž se může zabývat ve svém hledání pravdy, což jsou problémy filozofie a teologie – k *nauce esenciálně založené na pravdě*. Napsal jsem, že je to možné, ale jistě nepravděpodobné. Dodal jsem však, že to, co je nepravděpodobné, se někdy stává.

Katolická církev – jíž byl svěřen pouze zjevený poklad, která však k tomu, aby tento poklad zachovala nedotčený a schopný vývoje (i zde existuje vývoj v rozvíjení dogmat), potřebuje solidní zdravý smysl a dostala nesporně dar rozlišování, vyšší než všichni její profesori – je, jak se zdá, přesvědčena, že zvláštní šťastnou shodou k tomu došlo pro teologii (a filozofii⁶). A starý venkovan jako já, kterému nebyl svěřen žádný svatý poklad, není vázán žádnou zvláštní opatrností a cítí se zcela svobodný říkat všechno, co si myslí, má naprostou jistotu, že se tak skutečně stalo. Díky dlouhé historii, na níž se podílel Východ spolu se Západem (dokonce v určitém okamžiku prostřednictvím islámu), a díky výjimečnému geniálnímu duchu, výjimečně podporovanému historickým okamžikem (jakož i milostmi od Boha), jednoho Evropana (je bohužel nutno se někde narodit), který nikdy neuměl jiný jazyk než neapolštinu a latinu a který se nedomníval, že má prorocké poslání – ale četl všechny Otce a „všechny tehdy známé knihy“⁷ a uměl Písmo zpaměti (kdo ví? Bultmann a Vögtle a jiní naši biblisté je možná umějí také). A nikoli bez chvění a pláče byl pověřen nejtěžším úkolem – uspořádat a zorganizovat nesmírnou práci vědění a moudrosti, kterou se staletí víry snažila získat určité porozumění božskému tajemství ohlášenému částečně proroky a plně vtěleným Slovem. „Co je Bůh?“ ptalo se dítě svých učitelů v opatství na Monte Cassino, kam bylo v pěti letech obětováno jako oblát rodiči (kteří v něm už viděli biskupa). Nikdy se neptal na nic jiného.

Tomáš Akvinský byl muž mimořádné pokory. Guillaume de Tocco, jeho první životopisec, to velmi zdůrazňoval. Je známo, že v klášteře sv. Jakuba v Paříži poslouchal Alberta Velikého, aniž otevřel ústa. Spoluzáci mu říkali velký němý vůl sicilský. Později v Kolíně, kam šel za svým učitelem, budil tento mlčenlivý muž útrpnost až do dne, kdy se mu jeden spoluzák „ze soucitu“ nabídl, že s ním zopakuje nesnadný úkol. Najednou nevěděl, jak dál, a němý vůl mu celou věc klidně vysvětlil – na pravdě přece záleží nejvíce.

Svou mírností a pokorou si zasloužil, jak píše Tocco, že v kontemplaci poznával to, čemu učil. Když byl jmenován magistrem (učitelem) teologie, velikost úkolu ho tak děsila, že se nepřestával modlit a prolévat slzy, „protože mě nutí,

abych přijal důstojnost magistra a já nemám potřebné vědění“. Na konci života se mu všechno, co napsal, zdálo „jako sláma“. Na svůj doktorský biret nebyl ani v nejmenším pyšný a nepokládal za provinění proti tomuto biretu, když udýchaně (byl velmi korpulentní) spěchal v Bologni za jedním bratrem, kterého doprovázel do města a který mu vytýkal, že je louda.

Tento Učitel mnoho plakal a mnoho se modlil, kdykoli se pouštěl do díla. Aby získal světlo, chodíval k oltáři. Hlavu opíral o svatostánek a „zůstával tam v mnoha slzách a vzlycích a pak se vracel do cely a pokračoval v psaní“. Byl především velkým kontemplátorem, jedním z největších, neustále ve vztahu s nebem ve velmi čisté a pokorné modlitbě. *Contemplata aliis tradere*, to je jedno z hesel řádu sv. Dominika a tato formule pochází od sv. Tomáše. Bral ji velmi vážně.

Přitom měl smysl pro humor. Na okraj svých rukopisů kreslil hlavy osla, když jeho pero dospělo ke jménu některých známých autorů. A když jednoho dne jeden bratr zvolal (protože ho pokládali za naivního), aby se šel k oknu podívat na létajícího vola, ihned tam šel a potom veselému bratru řekl: „Lépe je uvěřit, že vůl může létat, než si myslet, že by řeholník mohl lhát.“

Proč jsem takto psal o jeho osobě? Protože ho miluji. A také v naději, že získám odvahu říci několik slov o jeho nauce, o níž se necítím hoden mluvit.

Neboť v privilegovaný okamžik dějin a díky privilegovanému geniálnímu duchu, podle způsobů stejně ironické, jako velkorysé Prozřetelnosti, o nichž jsem mluvil, se zformovala a zorganizovala – místo aby zůstala ve stavu pouhé možnosti jako virtuální cíl, k němuž bez výsledku směřovaly nejrůznější tendence lidského myšlení – ona nepravděpodobná nauka esenciálně založená na pravdě. Nauka vytvořená sv. Tomášem v sobě spojuje všechny vysoce výjimečné vlastnosti, které si můžeme přát pro tak odvážný podnik. Není to nauka *jednoho* člověka – sjednocuje se v ní veškeré úsilí církevních Otců, myslitelů Řecka a inspirovaných mužů Izraele (nemluvě o předchozích etapách, jimiž prošel lidský duch, nemluvě rovněž o přispění arabského světa). Ale tato nauka nepředstavuje konec vývoje. Neboť je rozumovým organismem určeným k tomu, aby neustále rostl a aby svou nenasytnou dychtivost po nové kořisti rozpínal na celá staletí. Je to nauka *otevřená* a bez hranic – otevřená veškeré skutečnosti, ať je kdekoli, a veškeré pravdě, ať přichází odkudkoli. Zejména novým pravdám, které jí umožní objevit vývoj kultury a vývoj vědy (to předpokládá úsilí ducha přesáhnout v jednom okamžiku svůj vlastní pojmový jazyk, vstoupit tak do pojmového jazyka druhého a vrátit se z této cesty s kořistí intuice, jíž žil ten druhý). Je to nauka otevřená rovněž různé problematice, které může s prospěchem užít, ať ji s postupem času vyvolá ona sama, nebo ať za ní jde – obnovujíc ji ve světě le svých vlastních intuicí – do různých myšlenkových světů vzniklých pod jiným

nebem.⁸ Myslím na to, co by nám mohl poskytnout hind, který se stal křesťanem, a žák sv. Tomáše, který by poznal do hloubky (s určitou synovskou úctou a sourodostí) védantské myšlenkové školy a jejich vlastní způsob rozumového přístupu.

A protože je také naukou *otevřenou*, nikdy nenasyčeným hladem a nikdy neuhašenou žízni po pravdě, je nauka sv. Tomáše nekonečně progresivní a svobodná od všeho, kromě pravdy, a svobodná vůči sobě samé a svým nedokonalostem, jež je třeba opravit, vůči svým prázdným místům, jež je třeba vyplnit, vůči svým formulátorům a komentátorům a vůči samotnému mistru, který ji ustavil – chci říci svobodná vůči němu, tak jako byl on sám, ochotná tak jako on ke změnám a přetvářením požadovaným lepším viděním věcí a k překonáváním a prohlubováním požadovaným stále pokračujícím hledáním. (Ouvej! Mluvím o nauce sv. Tomáše, jaká byla v něm a jaká je sama o sobě – způsob, jakým se této nauce někdy vyučuje, je jiná věc.)

Tato nauka pochází od největšího mistra realismu, jaký kdy existoval – realismu integrálního, který si je vědom jak reality ducha, tak reality těla. A v samotném sv. Tomáši (třebaže pro své žáky musel užívat metody rozumové abecedy) tato nauka předpokládá nevyčerpatelný pramen intuitivnosti. Jeho definice a architektonické profily by nemohly být tak přesné, kdyby nebyl také básníkem oficiální Nejsvětější Svátosti. A pokud jde o samotné jeho závěry, často cítíme, že je viděl ještě dříve, než je dokázal.

A to, co jsem nazval rozumovou abecedou – kvestie, číslování námitek, korpus artikulu, číslování odpovědi – to je ve skutečnosti (protože intuice nikdy nestačí) nevinný vnějšík podivuhodné práce rozumové přísnosti (jednodušší, čteme-li samotného Tomáše, než tvrdili jeho následovníci), která naučila moderní svět, co je věda a neúprosná poctivost vědění.

To jsou tedy vlastnosti, které by v jeho nauce mohli poznat i naši ctění současníci, kdyby se jim chtělo se k ní přiblížit. Slýchám, že je odpuzuje jeho slovník. Jak se divit, že lidé, kteří tak dobře rozumějí Hegelovi, Heideggerovi a Jean-Paul Sartrovi, se cítí poněkud terorizováni scholastickou přísností, když přece dobře vědí, že každá věda má svůj odborný slovník? Doufejme, že se jim místo četby *Teologické sumy* nedostane do rukou nějaká tomistická učebnice. V tom případě bychom je opravdu litovali.

Z francouzských originálů *Quelques mots sur la capacité de l'humaine raison* a *Un grand sage*, které jsou součástí knihy *Paysan de la Garonne*. Paris 1966, s. 142–147 a 189–195, přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

1/ PIERO VIOTTO: „Index Analytique Oeuvres completes“. IN: *Notes et documents* č. 63, s. 54–100.

2/ Srov. např. studii *Tolérance et vérité* z roku 1957.

3/ Srov. např. *Paysan de la Garonne*. Paris 1966, kap. V. a VI.; *Approches sans entraves*. Paris 1973, s. 59–75.

4/ Každá nauka, i nejomylnější, se zakládá na nějaké pravdě. Jako nauku založenou bytostně na pravdě, ale označují nauku, která se zakládá na pravdě ve své esenciální neboli základní struktuře.

5/ A chápeme také, jak ti, kteří vidí ve vývoji filozofie pouze sled individuálních děl, budou mít nevyhnutelně tendenci pokládat za nutný *de iure* (jako by ho vyžadoval samotný předmět) naukový pluralismus, který je ve skutečnosti nepochybně normální (ze strany filozofujícího subjektu a vzhledem k podmínkám lidské existence), ale normální pouze *de facto*, neboli nevyhnutelný fakticky.

6/ Pius XI. v roce 1923 prohlásil: „Schvalujeme velkou chválu, které se dostalo tomuto velkému duchu, natolik, že soudíme, že Tomáš má být nazýván nejen *Doctor Angelicus*, ale také *Doctor Communis* neboli Všeobecný učitel církve, neboť církev přijala jeho nauku za svou.“ (Encyklika *Studiorum duces*)

7/ „La chair est triste, hélas, et j’ai lu tous les livres.“ (Mallarmé)

8/ To, co jsem právě řekl, je výborně vyjádřeno na jednom místě u Oliviera Lacombe. Před několika lety napsal: „Nikoho nepřekvapíme, když řekneme, že podle našeho názoru je sv. Tomáš ve věku Doktorů Doktorem *par excellence*. Soudíme, že jeho nauka spočívá na definitivních základech, ale zůstává progresivní, věrně otevřená všem přírůstkům pravdy v člověku. Netvrdíme, že žáci sv. Tomáše mají právo pohrdat cestami invence ani plodnou horlivostí, ani přínosem pravd myslitelů a škol, které nepřijímají naše premisy. Jsme naopak jisti, že je naším úkolem věnovat jim tím větší pozornost, čím tyto premisy pokládáme za nejjistější a nejobsažnější. Domníváme se, že dvacet století života lidského rozumu v klimatu křesťanské milosti tuto nauku posílily v této síle pravdy. Takto posvěcena se ukazuje jako výsostně plodná. V té míře, jak chce být věrná intelektuální tradici, jež svou šíří a hloubkou dokázala vytěžit a situovat provždy intelektuální poklady nashromážděné západní civilizací, chtěli bychom být pouze služebníky neužitečnými, v nichž bude konat – ve vztahu k velkým východním kulturám a k novému rodícímu se světu – práci tvůrčí asimilace, která těmto systémům a těmto velkým lidským hnutím odhalí jejich nejautentičtější význam pro ně samotné a pro celé lidstvo.“ (OLIVIER LACOMBE: *Sagesse*. Paris, Desclée De Brouwer 1951, s. 33–34)



Jacques Maritain

O časném poslání křesťana

Zdá se, že ti, kteří považují povolání laiků za pouze časně a zcela podřízené dobru světa, nedychtí nijak zvlášť po daru moudrosti. V jejich očích je jediným povoláním křesťanských laiků přetvářet svět. Chápu je jako posvátné povolání, jež má, zejména díky spásnému poslání proletariátu, dovést svět do vrcholného stavu, kdy bude plně humanizován v Kristu a přiveden do království spravedlnosti, míru a lidského rozkvětu, které zaměňují za definitivně ustavené království Boží.

Je jasné, že proroci, kteří do takové míry misí věci, které jsou Césarovy, a věci, které jsou Boží, jsou falešní proroci. Přesto však mají zásluhu o to, že se musíme ptát, v jakém smyslu je třeba chápat ono „poslání přetvářet svět“, jež v jedné mnohoznačné formulaci zahrnuje pravdu i stejně závažné omyly.

Křesťané vědí již od události letnic, že jsou povoláni k tomu, aby *duchovně* přetvářeli svět evangeliem pro poslední cíl, jímž je paruzie a království Boží ve slávě vzkříšených z mrtvých. Ale když se dnes mluví o poslání „přetvářet svět“, jde o něco zcela jiného – jde o *časné* přetváření světa pro cíl, jenž vůbec není tím, co křesťan považuje za absolutně poslední cíl, ale *dobro samotného rozvíjejícího se světa*. Navíc si práci na takovém přetváření *výslovně a vědomě* klademe za povinnost a poslání.

Lze říci, že od doby primitivního člověka až po dobu, kterou nazýváme moderní, zůstávala jasná představa, která dnes ovládá s takovým rozruchem scénu, představa takové povinnosti nebo takového poslání v mysli lidí nepřítomna a neměla v jejich dějinách žádnou úlohu. Začala se rýsovat teprve po nesmírně dlouhém období předmoderních dějin (nebo chcete-li, moderní prehistorie) – přibližně před třemi sty lety, řekněme alegoricky od té doby, kdy Descartes prohlásil, že člověk se má stát *pánem a vlastníkem přírody*. Měli bychom snad také říci, že si křesťané měli již dávno uvědomit, že kromě svého duchovního povolání, jehož posledním cílem je věčnost, mají také *časný* úkol ve vztahu ke světu, k dobru světa a k přetvoření světa? To by znamenalo říkat idealistickou hloupost, neboť historické podmínky v konkrétní podobě nebyly ani po stránce sociální a kulturní, ani po stránce duchovní pro takové uvědomění zralé. (Tím nechceme nijak zapomínat na neobyčejné úsilí – svým rozsahem a trváním v dějinách zcela nové – skutků milosrdenství, jež byly konány ve všech křesťanských stoletích a nahrazovaly a reálně připravovaly uvědomění si „přetváření světa“, jež se má konat.) Po pravdě řečeno došlo k tomuto uvědomění nejprve jinde než u křesťanů, a to v mesianistic-

kém ateismu, který byl zároveň plodem moderní filozofie a „poslední křesťanskou herezí“. Odtud pramení děsivé dvojznačnosti, jimiž dnes tolik trpíme.

Poslání člověka pracovat na časné přeměně světa ukázal Marx, jenže *špatně*, vinou svého ateismu a své filozofie (která je převráceným hegelianismem), v níž je veškerá „příroda“ pohlcena vývojem a dialektickým pohybem, a vinou svého faustovství (existovat znamená tvořit, existence předchází esenci, člověk tvoří sám sebe svou prací). Člověk je tak povolán k titánskému dílu („vzhůru, titáni země“), které mu dá plně a neomezené panství nad světem a učiní z něj jakoby boha tohoto světa.

Zdá se mi, že jedním z aspektů úsilí Teilharda de Chardin bylo – aniž si on sám takový cíl kladl – pokusit se tento pojem obnovit. Ale obnovil ho *špatně*, vinou svého evolucionismu, který se velmi liší od Marxova, ale je stejně radikální, či ještě radikálnější, a vinou své kosmizace Krista a křesťanství, jakési repliky „dialektickému materialismu“ ze strany kosmicko-kristovského mesianismu. Člověk je tak povolán k dílu divinizace, jímž zcela a beze zbytku naplní úděl světa, ve slávě Vzkříšeného, a které z něj učiní jakoby ducha světa, v Kristu konečně vítězném.

Myslím, že dnes je úkolem křesťanské filozofie a teologie dát tomuto poslání přetvářet časné svět, představovanému dosud v tak zavádějících perspektivách, jeho pravý smysl. Jako starý filozof, který tuto půdu již trochu obdělal a který teď došel na konec svého života, mohu udělat jen to, že naznačím některé myšlenky, které považuji za pravdivé (a s nimi přirozeně také některá rozlišení, jež považuji za odůvodněná a nesmírně nutná).

Nejprve je třeba podle mého názoru rozlišit dva základně odlišné způsoby, jak lidé angažovaní v životě světa pracují ve světě *pro dobro světa*. Od prvotních dob pracovali ve svých běžných záležitostech, v drobné každodenní práci nebo ve velkých společenských dílech – *nevědomě* (tak jako mech anebo lišejník postupně zarůstají celou plochu). A budou v tomto úsilí pokračovat stále, unášeni nevědomky velkým pohybem dějin světa. To je první rovina činnosti, rovina *běžných* úkolů časného života.

Druhá rovina je rovina *zvláštního* úkolu v časném životě. Je to poslání časné přetvářet svět, přijímané tentokráte vědomě, s bdělým rozumem na způsob svobodných činitelů schopných obecného pohledu.

Křesťané, tak jako ostatní, vždy pracovali a budou pracovat na první rovině činnosti. Dnes však (ve věku civilizace a v režimech svobodné či vynucené demokracie) musí pracovat také na druhé rovině, a popravdě jsou zde schopni dobře pracovat jedině oni (samozřejmě za předpokladu, že nebudou jednat bezhlavě). Proto ti, kteří mají za úkol řídit takovou práci v hnutích nebo stranách s křesťan-

skou inspirací a kteří mají velkou odpovědnost vůči masám, které za nimi jdou, musí mít zvláště rozsáhlé teoretické vzdělání a praktickou moudrost, které je osvčcují jak ve věcech království Božího, tak ve věcech země, a musí mít bezpečné znalosti v teologii a filozofii, založené v pravdě.

Ale v čem spočívá ona přeměna světa, která je předmětem časného poslání křesťana? Člověk se nikdy nestane *pánem a vlastníkem přírody* a dějin, titánem světa nebo tím, kdo divinizuje (zbožšťuje) svět, a přesvědčovat ho o tom je lež. Žádá se po něm, aby *zasahoval* do chodu světa, aby s velkou námahou a za cenu mnoha nebezpečí (pomocí vědy a sociální a politické činnosti) získával určitou moc nad přírodou a určitou moc nad dějinami, ale tak, že ve všem svém konání zůstane více než kdy jindy činitelem *podřízeným*, služebníkem Boží prozívatelnosti a stimulatorem či „svobodným společníkem“ evoluce, kterou neřídí jako její pán, ale již také slouží,² pokud probíhá podle zákonů přírody a podle zákonů dějin (jež se samy zakládají na dynamismu „přirozeností“).

Mimoto je třeba pochopit, že křesťan si může a má žádat příchod království Božího ve slávě, ale že nemůže požadovat – ani klást jako cíl své časné činnosti – definitivní příchod spravedlnosti, míru a lidského štěstí jako završení postupu časných dějin – neboť popravdě řečeno tento postup není žádného konečného dovršení schopen.

Zde je nezbytné uvést několik filozofických poznámek. Je pravda, že časné dějiny směřují k jistému cíli, protože znamenají určitý postup. Avšak cíl, k němuž časné dějiny směřují, nemůže být cíl poslední, může to být jen cíl „postupný“ (*infravalens*) – je to cíl, k němuž směřuje svět, který se stále mění, cíl, jehož vznikání je – jak v řádu kosmickém (astrofyzickém), tak v řádu lidském – evolucí, genezí, neustálým růstem (ale bez posledního cíle, který by bylo možné zde na zemi označit). Jsou zde možné dvě, a pouze dvě hypotézy (sám se přikláním k druhé). Je možné si myslet, že dění fyzického světa je neohraničené, jinak řečeno že probíhá v po sobě jdoucích kosmických fázích rozpínání a smršťování, pokroku a úpadku – takže lidské dějiny by musely pokaždé znovu začínat na novém stupni v odstu-
pu od konce předchozí postupné fáze (třebaže nepochybně vyšším než výcho-
disko oné fáze – a tak by se postupovalo bez konce). Každá fáze by měla svůj cíl, ale nikoli cíl konečný. V rámci této hypotézy by absolutně poslední cíl, v němž křesťan věří (příchod Božího království), nastal jako *přerušení* dění (kosmického i lidského), jež by samo o sobě pokračovalo stále donekonečna.

Podle druhé hypotézy (kdyby kosmické dění v takových fázích neprobíhalo) by lidské dějiny směřovaly ke konečnému cíli, jímž by mohlo být jediné *dokonalé přirozené štěstí* lidského pokolení, konec úpění stvoření, a jehož by právě proto *nebylo nikdy možno dosáhnout*. Neboť zatímco existenční podmínky lidského spo-

lečenství zde na zemi by se neustále rozvíjely, stále by tu byla smrt a porušenost – a touhy lidské osoby, které přesahují pozemské blaho společenství a pro něž by smrt a porušenost, za předpokladu, že by si lidská osoba stále více uvědomovala sama sebe, vzbuzovaly neustále větší odpor. – A stále by tu byla lidská svoboda, která může užívat stále mocnějších prostředků, jež má k dispozici, buď k dobru, nebo ke zlu, takže růst v dobru i růst ve zlu by pokračovaly společně – a můžeme doufat jen v to, že růst v dobru překoná růst ve zlu.

Naděje a úzkost by rostly společně a stále by tu bylo sténání veškerého tvorstva, které pracuje k porodu.³ A očekávání, které vyjadřuje, by bylo stále netrpělivější – dítě, jímž je svět těhotný, by nikdy nevyšlo z lůna tvorstva. Křivka vývoje světa by dále pokračovala donekonečna, ale v jiném smyslu než v první hypotéze. Byla by to křivka asymptotická, lidské dějiny by nevědomě spěly ke království Božímu, ale nebyly by samy ze sebe schopné tohoto konečného cíle dosáhnout. Příchod království by tedy nebyl pouhé přerušení dění bez konečného cíle, ale spíše *erupce*, jíž by Boží sláva přerušila pozemské dění, ale aby je jakýmsi zázračným porodem dovedla k onomu poslednímu cíli, k němuž spěje, aniž ho může dosáhnout – ne už k přirozenému štěstí, ale k nadpřirozené blaženosti.

Nejste-li spokojeni s tímto intermezem křesťanské filozofie, zbývá vám alespoň, pokud máte víru, naslouchat zjevení, jehož poklad střeží církev a jež zapovídá směřovat řády finality tím, že se jako cíl časného poslání křesťana označuje pozemský příchod Božího království. K tomu by bylo třeba nové země a nového nebe a vzkříšení z mrtvých. V časném boji je nutno být připraven trpět pro spravedlnost, ale tento boj si nečiní nárok, že definitivně odstraní zlo, ani že povede k definitivnímu triumfu dobra. Tento boj se vede, aby se co nejvíce bránilo postupu zla a aby se co nejvíce uspil postup dobra ve světě – to je vlastní věc křesťanů, kteří bojují jakožto křesťané ze dobro světa ve světě, který je podroben zákonu času a stálého vznikání.

Časné poslání křesťana, jeho poslání přetvářet svět, má cíle mnohem skromnější, než jaké člověku přidělují Marx a Teilhard, ale pro člověka mnohem důležitější prostě proto, že nejsou iluzorní (což má svou cenu) – učinit časnou obec spravedlivější a méně nelidskou, zajistit každému základní dobra pro život těla i ducha a respektování práv lidské osoby, vést národy k nadnárodní politické organizaci, jež by byla schopna zabezpečit mír ve světě, zkrátka spolupracovat na vývoji světa tak, aby nebyla zklamána pozemská naděje lidí v evangelium a aby duch Kristův a duch jeho království určitým způsobem oživoval i samotné věci této země. Toto dílo potřebuje být takto oživováno, neboť bez posily Kristovy milosti je naše přirozenost příliš slabá, aby je přivedla k zdárnému konci. Spravedlnost je bez lásky nelidská a láska k lidem a k národům, jež „přesahuje to, co může poskyt-

nout spravedlnost“,⁴ je sama bez milosti božské lásky křehká. Bez lásky se budeme snažit nadarmo, bez ní nemůžeme činit *nic*.

A tyto cíle časného poslání křesťana – které nejsou totožné ani s absolutně posledním cílem, jímž je úplný příchod Božího království, ani s posledním cílem pozemského dění, jímž by bylo v naší představě jeho konečné dosažení – jsou sice, jak dobře víme, samy o sobě možné (nikoli iluzorní), ale fakticky jich nebude zde na zemi nikdy plně a zcela uspokojivě dosaženo. Ti, kteří o ně bojují, dobře vědí, že budou vždycky poráženi, že jejich úspěchy budou vždy sporné a že zažijí mnoho nezdarů. Ale to, co činí, budou činit dobře, budou-li to konat opravdu jako křesťané.

Dodejme ještě, že zápas, který vedou v časném řádu v plné věrnosti Kristovu duchu a jeho učení, je vlastním úkolem (na různých stupních, protože jedni vedou a druzí je následují) křesťanů, kteří žijí ve světě. Vedou ho na své vlastní nebezpečí. V tomto zápase jim *pomáhá* světlo, které jim dává církev a bez něhož by neučinili nic dobrého. Církev jim dokonce může *pomáhat* ve zvláštních případech i jiným způsobem, když služebníci církve v určité zvlášť vážné situaci usoudí, že je jejich povinností pozdvihnout hlas a zasáhnout do časných věcí slovem pravdy a tak vydat svědectví Božím příkazům. V každém případě církev vždy jen pomáhá světu řešit jeho problémy, neřeší je místo něj.

Z francouzského originálu *Sur la mission temporelle du chrétien*, který vyšel v knize *Le paysan de la Garonne, Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. Paris, Desclée De Brouwer 1966, s. 289–298, přeložil Tomáš Chudý.

POZNÁMKY:

1/ Abych upřesnil použité výrazy a vyhnul se nedorozuměním, dodávám, že to, co nazývám „*časným posláním křesťana*“ se týká výlučně úkolu *pracovat na přeměně světa*, zatímco výraz „*časné povolání křesťana*“ má daleko širší význam, který zdůrazním v dalším textu. Je škoda, že musím užívat tak podobných pojmenování, když je jejich smysl docela různý.

2/ Rád bych zde našel přírovnání vycházející z našeho lidského světa, ale žádné dobré mě nenapadá. Spokojím se tedy s tím, že odkážu na skupiny sociálních poradců a plánovačů, které byly vyslány z vyvinutějších zemí ke královně do babylonské říše (a jež byly přirozeně podřízeny jejím zákonům).

3/ Srov. list sv. PAVLA (Řím 8,22–23): „Víme přece, že veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu. A nejen to: i my sami, kteří již máme Ducha jako příslib darů Božích, i my ve svém nitru sténáme, očekávajice přijetí za syny, totiž vykoupení svého těla.“

4/ Konstituce „*Gaudium et spes*“ 78. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha, Zvon 1995, s. 253.



Du Vatican, le 9 décembre 1948

SEGRETERIA DI STATO

DI

SUA SANTITÀ

N. 190820.

Excellence,

A l'approche des Fêtes de Noël et du Nouvel An je tiens à exprimer à Votre Excellence et à Madame Maritain les vœux que je forme très cordialement en cette occasion pour Votre Excellence et pour que votre activité, consacrée au triomphe de la vérité, soit toujours également féconde pendant de longues années. Très touché de l'aimable pensée que vous avez bien voulu me transmettre par l'intermédiaire de Mgr Fontenelle, je vous en remercie vivement.

Ai-je besoin de vous assurer de mon côté que tous ceux qui vous ont connu ici gardent de vous un fidèle et ineffaçable souvenir et espèrent que malgré vos absorbantes occupations vous trouverez le moyen de venir à Rome pendant l'année Sainte?

En vous priant de vous faire l'interprète de mon profond respect auprès de Madame Maritain et Mademoiselle Gumançoff, je profite de cette occasion pour vous renouveler, Excellence, les assurances de ma très haute considération et de mes sentiments toujours bien fidèlement dévoués en N.S..

Son Excellence
M. Jacques Maritain

Princeton University, N.J.

Jacques Maritain

Existovat spolu s lidem

Když jde o skutečnosti lidských dějin, rádi o věcech uvažujeme z hlediska *činnosti* a *idejí* řídících činnost. Je třeba, a to především, o nich uvažovat z hlediska *existence*. Chci říci, že existuje ještě jiný řád, prvotnější než je řád sociální a politické činnosti – je to řád společenství života, toužení a utrpení. Jinými slovy, je vhodné uznat jako kategorii odlišnou od kategorie *jednat pro* někoho nebo *jednat s* někým kategorii *existovat s* někým a *trpět s* někým, která se týká hlubšího řádu skutečnosti.

Jednat pro patří do oblasti prosté přející lásky (*amor benevolentiae*). *Existovat s* někým a *trpět s* někým patří do oblasti jednotící lásky (*amor unionis*). Láska směřuje k existující a konkrétní bytosti. Ať říká Pascal cokoli, směřuje k osobě, nikoli k „vlastnostem“. Bytost, kterou miluji, ať chybuje nebo nechybuje, prostě miluji. A přejí si existovat spolu s ní a trpět spolu s ní.

Existovat s někým je etická kategorie. Neznamená to žít s nějakou bytostí fyzicky nebo stejně jako ona. A neznamená to pouze milovat nějakou bytost v tom smyslu, že pro ni chci dobro. Znamená to milovat ji ve smyslu konat spolu s ní, nést její břemeno, žít s ní v mravním společenství života, cítit spolu s ní a trpět spolu s ní.

Budeme-li mít lásku k živé a lidské věci – velmi nesnadno definovatelné jako všechny lidské a živé věci, to dobře vím, ale tím skutečnější –, která se nazývá lidem, budeme především a prvotně chtít existovat spolu s ním a trpět spolu s ním a zůstat s ním ve společenství.

Dříve než mu budeme „konat dobro“ a pracovat k jeho dobru, dříve než budeme nebo nebudeme konat politiku těch či oněch, kteří se dovolávají jeho jména a jeho zájmů, dříve než ve svědomí zvážíme dobro a zlo, které je třeba očekávat od nauk a historických sil, které se o něj ucházejí, a budeme mezi nimi volit, nebo je možná v určitých výjimečných případech stejně odmítneme – nejprve zvolíme, že budeme existovat spolu s ním a trpět spolu s ním a že přijmeme za své jeho útrapy a jeho úděl.

Třída, rasa, lid

Ve vědomí a v politických debatách naší doby je pojem *třída* pojmem sociálně-ekonomickým, pojem *rasa* (ať je jeho vědecká hodnota jakákoli, já ji v této oblasti pokládám za velmi slabou) pojmem sociálně-biologickým – v obou těchto

pojmech, a v druhém ještě mnohem více než v prvním, je ono „sociální“ kvalifikováno jedním z nižších prvků, které jsou jeho součástí. Pojem *lid* je pojmem sociálně-etickým, přičemž slovo „etický“ zde jen zdvojuje, abych tak řekl, slovo „sociální“.

Slovo *lid* může označovat celé množství – může označovat nižší vrstvy společnosti. Ani jedna, ani druhá z těchto dvou definic neodpovídá přesně smyslu, který má *lid* sám o sobě. Kdybychom se nechali vést tímto smyslem nebo tímto instinktem, nepochybně bychom viděli, že se týká určitého společenství nestálých hranic, omezenějšího než celé množství a vyznačujícího se vnitřnějšími a typičtějšími vlastnostmi než „nižší vrstvy společnosti“. *Lid* se nepochybně jeví v negativním smyslu jako společenství lidí ne-privilegovaných. V pozitivním smyslu je, jak se domníváme, s nevyhnutelnou nepřesností hranic, s níž je tento výraz spojen, společenstvím věnujícím se manuální práci – někdy je nazýváme „pracující třídou“ – totiž společenstvím tvořeným masou manuální práce, dělníky a zemědělci, a různými jedinci, kteří jsou fakticky s tímto společenstvím morálně solidární. Když říkám společenství, říkám tím také, že *lid* se nedefinuje pouze touto ústřední charakteristikou práce, ale také určitým historickým dědictvím, které je s ním spojeno, odkazem bolestí, úsilí a nadějí – uplatňuje se tu dimenze *minulosti* a paměti. Dále se definuje určitým povoláním, určitým vnitřním a morálním postojem – uplatňuje se tedy také dimenze *vědomí* – a určitým způsobem, jímž *lid* chápe a prožívá bolest, chudobu, strádání (a především samotnou práci), jak má jeden člověk pomáhat druhému a druhého napravovat, jak se dívat na radost a na smrt, patřit k anonymní mase a mít v ní jméno. Definuje se také určitým způsobem být „stále těmi, kteří se nechávají zabíjet“.

Konotace slova *lid*

Myslím, že idea *lidu*, jak se dnes chápe (tam, kde se chápe ve smyslu eticko-sociálním, nikoli rasistickým), má ve svých počátcích prameny křesťanské a (mohu-li to tak říci) „farní“. Je to idea „lidu našeho Pána“, idea *lidu* chudých, jímž jsou zaslíbena blahoslavenství a jímž náleží „veliká důstojnost“ ve společenství svatých. Jejím vlastním místem je řád duchovní, odtud se pozvolna dostávala do řádu časného, probouzela v něm určité virtuality a tak přispěla k vytvoření ideje – tentokrát eticko-sociální, a ne už náboženské – pracujícího *lidu*. Není to už ani (spíše občanská a národní) antická idea *populus*, ani idea *plebs*.

Z toho vyplynulo, co Auguste Comte nazve „šťastnou mnohoznačností“ mezi obrazem chudých, trpících, vyděděných a obrazem solidního pracujícího člověka. Tato dvojznačnost může být iritující a může vést k sentimentalismu a k pochyb-

nému romantismu, takže první obraz je pokládán za přirozenou kategorii společnosti, definovanou dojetím nebo hněvem, které vyvolává. A tato dvojznačnost má stále dobrý základ v tom smyslu, že solidní pracovník je fakticky nejčastěji bez dědictví a vydaný chudobě (střední třídy dnes znají toto postavení jako proletariát), a v tom smyslu, že masa lidí je masou existencí nepřivilegovaných (tj. v současném světě nejen ve stavu chudoby, ale v obrovském množství také bídy, otroctví a útlačku).

Poté začaly působit jiné faktory. V době vrcholu moderního kapitalismu a na základě zájmu, který věnoval převážně ekonomické struktuře společnosti, sloučil Marx pojem třídy (proletariátu) a pojem lidu a pokusil se absorbovat pojem lidu v pojmu třídy. Dnes vidíme, že tato operace byla umělá a odporovala povaze věcí. Primární sociální a autenticky lidská hodnota není spojena ani s ideou *třídy*, ani (ještě méně) s ideou *rasy*, ale s širší ideou *lidu*.

Už jinde jsme řekli, že v průběhu 19. století byl získán významný historický zisk: „uvědomění důstojnosti práce a důstojnosti dělníka, důstojnosti lidské osoby v pracujícím jako takovém. Tragédií naší doby je, že zisk prvotně duchovního řádu, jakým je toto uvědomění, se jeví solidární s ateistickým systémem, jímž je marxismus.“ Fakticky se takto rozvinulo více než vědomí třídní vědomí lidové osobnosti, a to velice přesahuje historický rámec marxismu. Dimenze vědomí je zde jako všude spojena s dimenzí minulosti a s dimenzí paměti. Vědomí vyvíjející se osobnosti se formovalo v celé dějinné složitosti postupně pozvolnou prací dělnického hnutí nejprve pro proletariát a potom stále více pro ostatní vrstvy, jež tvoří lid. A toto vědomí se stalo podmínkou budoucího vzniku personalistické demokracie.

Prvotní volba

Stává se, že se v určitých kritických momentech ptáme, kde je opravdu lid. Stejně se v době velkého schizmatu mohl katolík ptát: kde je opravdu církev? Praktická obtížnost rozeznat skutečnost tuto realitu nepotlačuje. Ten, kdo miluje lid, ví, že dobro politické obce neboli vlasti a dobro Božího království neboli církve mohou od něho požadovat, aby odmítl určité ideje a určité historické síly, které působí v lidu, ale nikdy od něho nebudou požadovat, aby přerušil své časné společenství a přestal s ním existovat – protože jsou-li oddělené od existence s lidem, společné dobro politické obce se stává umělým a poslání církve (samotný její život) se stává nenaplněným.

Jestliže ideje a historické síly (ty jsou někdy nejhorší), které v určitém momentě působí na lid, odporují lidskému dobru, budu proti nim bojovat a budu se sna-

žit je změnit. Nepřestanu ale proto existovat spolu s lidem, jestliže jsem se nejprve rozhodl s ním existovat.

A proč mám volit existenci s lidem? Protože (a zde jde o náboženské a křesťanské konotace) evangelium má být hlášáno lidu, a především lidu, protože Kristus miloval lid. Že se chudým zvěstuje evangelium, to je znamením Krista. A jak budeme zvěstovat evangelium tomu, s kým neexistujeme a netrpíme? To, co posvátný slovník nazývá „zástupy“, jichž bylo Kristovi líto, to jsou „masy“ profánního a časného slovníku.

Mimo to (a to jsou konotace eticko-sociální), ať je zlo v lidu a jeho poblouznění jakkoli silné, lid je velikou rezervou vitální spontánnosti a ne-farizeismu. Důležitý je tu samotný fakt, kvantitativní fakt, že je masa, protože život zapouští své kořeny v masě.

Konečně v přítomném momentě historie světa je lid v samotném svém vzestupu ke své dějinné dospělosti také tělesnou rezervou nové civilizace. Civilizace bud' spočívá na otroctví mas, anebo je nutno, aby byla v souladu s jejich pohybem.

Existovat s lidem a trpět s lidem

Království Boží ve stavu „poutnickém a ukřižovaném“ s posláním nikoliv řídit věci časné, ale vést lidi k nadpřirozené pravdě a k věčnému životu, církev jako taková ve svém životě a duchovním poslání existuje s lidem a trpí s lidem a nemůže s ním neexistovat. Kdybychom více chápali tajemství církve, chápali bychom, že se uprostřed zvrátů časných věcí snaží především o to, aby *nebyla oddělena* od lidu. Všechno spíše než toto hrozné oddělení! Protože chce lidu dát oživující krev Ježíše Krista.

Zde začíná ďáblová hra. Nejen v mysli nepřátel církve, ale v mysli určitého počtu jejích přátel (zvláště těch, kteří sice *nejdou* katolíci, ale tvrdí, že „hájí katolicismus“ – z lásky k jiné věci než z lásky k dobré zvěsti Ježíše Krista). Lhář mění tuto vůli církve, tuto evangelijní vůli, tuto církevní vůli, tuto svatou vůli v opačnou a nebezpečně opačnou iluzi politické vůle, vůle klerikální, v bezbožnou vůli vládnout nad lidem prostřednictvím církve. Ale iluze, ať jsou žité, nebo myšlené, nemají trvání. A brány pekelné ať již levičácké, nebo pravičácké církev nepřemohou.

Vlastním řádem církve je řád duchovní. V časném řádu se od *křesťanů jakožto členů pozemské obce* žádá, aby existovali s lidem a trpěli s ním, chci říci pro časné cíle lidských dějin, a aby spolu s lidem pracovali na růstu dějin.

Je jasné, že pro každého křesťana vzatého jednotlivě neexistuje mravní povinnost „existovat s lidem“ v tom smyslu, jak zde tomuto výrazu rozumíme. Ukládat

takovou povinnost by znamenalo mísit roviny, směřovat náboženské a sociální, duchovní a časné. Ale chci říci, že když kolektivně a ve většině případů časné formace křesťanské denominace neexistují s lidem, proniká do světa hluboké zmateční, které má zlé následky.

Často se – a velmi správně – připomínal výrok Pia XI. o „velkém skandálu 19. století“. Dělnická třída se vzdálila od církve, protože křesťanský svět se vzdálil od dělnické třídy. Aby lid existoval s Kristem, je nutno, aby křesťané existovali s lidem.

Časnou naději, zejména ve Francii, vzbuzuje to, že tyto věci chápe stále více křesťanů. Abychom se zmínili jen o některých zvlášť pozoruhodných realizacích, J.O.C, J.A.C, křesťanské odbory existují s lidem v řádu časného života, života civilizace. Stejně je tomu u mnoha katolických intelektuálů, zvláště mezi mládeží. Tento pokrok křesťanského vědomí je podporován povzbuzováním a vedením vynikajících duchovních autorit.

Síla socialistů a komunistů nepochází tolik z jejich ideologie jako z toho, že existují s lidem. Ochotně si myslí, že máme-li s ním existovat, je nutno se s nimi spojit. S lidem lze existovat, aniž se s nimi spojíme. Ale kdo chce v existenci nahradit omyly jejich ideologie správným viděním věcí, musí s lidem nejprve existovat. Máme-li účinně aplikovat sociální nauku encyklik, je třeba splnit jednu podmínku: existovat s lidem.

Slabost mnoha improvizovaných politických hnutí pochází z toho, že tuto podmínku nespĺňují. Nemluvím zde o tom získávat v lidu více či méně členů. Mluvím o něčem hlubším, co se realizuje nejprve v nitru duše, jak jsem se to pokusil vysvětlit shora. Tragédií Mussoliniho je, že aby *jednal pro* lid (neboť tento muž miloval lid, lid plný ctností, jímž je lid Itálie), přestal *existovat s lidem*. Nyní už existuje jen se státem.

Politická akce a společenství

Je zřejmě normální, že když existujeme s lidem, jednáme politicky a sociálně s lidem a pro lid, a že se v lidu snažíme rozvinout historické síly zaměřené k spravedlivému přetvoření časného režimu. Na jiném místě jsem rozsáhle zdůrazňoval důležitost, kterou by z tohoto hlediska měly nové politické formace vitálně křesťansky inspirované mít. V každém případě je nutno spolupracovat v duchu evangelia na přípravě nového řádu. Nesmíme připustit, aby se svět rozdělil na dvě nepřátelské masy, které nakonec představují dva opačné příznaky téhož zla a které by ve svém nesmiřitelném konfliktu přivodily zkázu civilizace. Je nutné *třetí řešení*.

A kdyby k neštěstí došlo? Podle mého názoru by takové neštěstí mělo proporce a význam *katastrofy politické oblasti*, chci říci okamžitého nástupu rozpoutaných hrůz a kolektivního šílenství (strašlivého šílenství nenávisti a strachu) na místo politických hodnot a veškerého politického života v pravém slova smyslu. Pro ty, kteří by se takto nalézali v přítomnosti katastrofy politické oblasti a kteří (nebylo by jich mnoho) by si to uvědomovali, by v tom okamžiku proti jejich vůli a jakoby násilím přestal existovat řád politické činnosti. Zůstával by řád činnosti evangelijní. A pak by se v nich nepochybně probudily, jako požadavek událostí, virtuality v jistém smyslu kněžské, které Kristova milost vkládá do každého. Věnovali by se činnosti řádu evangelijního a „kněžského“, čisté službě bližnímu, dílu Antigony, která přes všechno vydává svědectví lásky a bratrské úctě, otevírá cestu do hlubin společenství a která vyžaduje, stejně jako politické dílo, aby člověk riskoval svůj život a svůj život dával. Pro malý počet, o němž mluvíme, by to stále znamenalo existovat s lidem a trpět s lidem, ale jednat spolu s ním pouze na rovině evangelijní kvazi-kněžské a odmítat politickou činnost, totiž šílenství, které nastoupilo místo ní, protože by k tomuto odmítnutí byli nuceni určitou objektivitou příkazujícího svědomí.

Takový případ je případ krajní, ne-li zcela teoretický. Je třeba učinit všechno, aby k tomu nedošlo. Je třeba pracovat politicky s tím větší velkodušností a dobrou vůlí, čím více jsme odhodláni zamezit katastrofě politické oblasti. Beztak obě nepřátelské masy, o nichž jsem právě mluvil a které jsou v běžném jazyce, který jistě není filozofický, označovány velmi málo jasnými názvy jako „fašismus“ a „komunismus“, nepředstavují zdaleka všechny živé síly naší civilizace a všechny lidské rezervy, jimiž naše civilizace disponuje. Třetí řešení (které musí být podle našeho názoru hledáno ve smyslu integrálního humanismu, tj. otevřeno nadlidskému) je možné a dříve nebo později se uskuteční.

Z francouzského originálu *Exister avec le peuple*, který vyšel v Sept IV, 1937, č. 55, s. 8 a 20, přeložil Karel Šprunk.





Jacques Maritain o antisemitismu

Jacques Maritain se po celý život zabýval velikým tajemstvím Izraele, naposledy v díle *Le mystère d'Israël et autres essais* (Paris 1965) a potom tři roky před svou smrtí v knize *De l'église du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel* (Paris 1970). Zamýšlel se nejen nad úlohou židovského národa v dějinách spásy, ale sledoval jeho osudy i v časných dějinách světa. Přitom mj. při různých příležitostech energicky vystupoval proti všem projevům antisemitismu. Výmluvným dokladem tohoto postoje je dlouhý dopis z 12. července 1946, jímž se Maritain obrací na Mons. Montiniho (pozdějšího papeže Pavla VI.), který byl tehdy státním podsekretářem Vatikánu. Filozof v něm Mons. Montiniho žádá o zprostředkování prosby, aby Pius XII. vydal oficiální dokument, v němž by „projevil své soucítění a účast s lidem Izraele a znovu zopakoval odsouzení církve namířená proti antisemitismu“. Tento dopis byl poprvé uveřejněn v *Sešitech Jacquesa Maritaina* v říjnu 1991 (č. 23).

Řím 12. července 1946

Monsignore,

obracím se na Vaši Excelenci nikoli jako velvyslanec Francie, ale píšu Vám v naprosté přátelské důvěře a otevřenosti, neboť s Vámi chci hovořit o žádosti, kterou je mé srdce katolíka vnitřně puzeño složit s pocity hluboké synovské oddanosti k nohám Svateho Otce.

Žiž celou řadu let mne hluboce znepokojuje výjimečně závažná a svým způsobem nadpřirozená antisemitská zášť vůči Izraeli, jemuž dali Hitler a Rosenberg průchod v té nejzřejmější podobě. V průběhu této války bylo zlikvidováno šest milionů Židů, tisíce židovských dětí byly povražděny, tisíce dalších bezejmenných siroteků byly odtrženy od rodin a zbaveny své základní identity. Nacismus vyhlásil nutnost vyhladit Židy ze zemského povrchu (jde o jediný národ, který měl být takto vyhuben). Bezprecedentní zběsilé ponižování a krutost dopadly na lid Izraele, který jako by tím byl proti své vůli uvržen na cestu Kalvárie a připodobněn k obrazu svého trpčícího Mesiáše. Nešlo jenom o zločin proti spravedlnosti a proti přirozenému právu v celé řadě dalších zločinů, které pustošily a ponižovaly lidství. Šlo také o tragédii, jež tajemně souvisí s oněmi Božími záměry, před kterými pokleká svatý Pavel, o tragédii, v níž nenávisť proti Kristu, namířená zároveň proti křesťanům a olivovému kmeni, mezi jehož větve byli naroubováni pohané, nejprve udeřila na lid, který dal světu Mojžíše a proroky a z něhož uzešel podle těla Kristus.

Nezdolná milosrdná láska a starostlivost, s nimiž se Svatý Otec snažil všemi prostředky zachraňovat a chránit pronásledované, i odsudky namířené proti rasismu mu zajisti-

ly oprávněnou vděčnost Židů a všech, v nichž dosud žije caritas humani generis. Obdivuhodná oddanost a vytrvalost mnoha katolických kněží, řeholníků a laiků, kteří činili vše potřebné pro ukrytí a záchranu obětí nespravedlivých zákonů, vydaly svědectví o jejich vnitřním spojení se Svatým Otcem a o živých a vnímavých srdcích křesťanů. Nicméně tím, co Židé a křesťané dnes rovněž a především potřebují – to jsem si také naléhavě uvědomoval všude, kudy jsem procházel –, je jeden hlas, otcovský hlas, zásadní hlas náměstka Ježíše Krista, který by řekl světu Pravdu a vnesl do této tragédie světlo. A současný svět, dovolte mi Vám to říci, podobný hlas právě v této věci naléhavě potřebuje. Velice dobře chápu, že se Svatý Otec během války zdržoval přímého mluvení o Židech a neobracel přímo a výslovně pozornost světa na probíhající drama skličující nespravedlnosti s ohledem na vyšší moudrost a dobro a také proto, aby se nevyvolávalo riziko ještě tvrdšího pronásledování a nestavěly se tím nepřekonatelné překážky do cesty záchranným akcím, které sledoval. Není však nyní, kdy byl nacismus poražen a podmínky se změnily, možné, což je také předmětem mého dopisu, předat Jeho Svatosti výzvu tolika stísněných lidských duší a poprosit Ji, aby nechala slyšet své slovo?

Nechť Vaše Excellence nespatruje žádnou domyšlivost v tom, co Vám ve uši pokoře píši. Mám však za to, že nyní je pro takové svrchované prohlášení nejprůhodnější okamžik. Na jedné straně je vědomí Izraele hluboce zneklidněno, mnoho Židů vnitřně cítí přitažlivost Kristovy milosti a slovo papeže by v nich vyvolalo mimořádný ohlas. Na druhé straně dosud antisemitská psychóza nevyvymizela, můžeme se naopak všude v Americe i v Evropě snadno přesvědčit, jak se antisemitismus v mnoha vrstvách populace šíří i dnes, jako kdyby jed vzešlý z nacistického rasismu pokračoval ve svém destruktivním působení na lidské duše, a vede ještě tu i tam, zejména ve střední Evropě, k nejhrůznějším násilnostem. V rovině, jež není vlastní církvi, ale tomuto nešťastnému světu, přinášejí obtíže týkající se politického řádu „otázky Izraele“, které hitlerovské pronásledování zůstavilo národům, riziko, že vznikne situace příznivá psychologickému rozkladu a morální deviaci, a vyžadují, aby se v oblasti zcela odlišné od náboženského vědomí a nadpřirozené pravdy dalo co nejrychleji do pohybu dílo osvěcování duchů. A konečně také, když si připomínám tu skutečnost, že se mnoho katolíků podílelo na rozvoji antisemitismu buď v minulosti, nebo nedávno ve Francii a v Evropě v období nacistické okupace, či dokonce v současnosti, jako například v Argentině, nemohu se ubránit myšlence, že by bylo podobné jasné veřejné vyjádření pravého smýšlení církve osvčujícím aktem, který by tvrdě zasáhl neblahý a krutý omyl, a že by zároveň šlo o dílo spravedlnosti a nápravy.

Právě z těchto důvodů jsem se jako katolík i jako syn pokorně oddaný Ježí Svatosti a jako křesťanský filozof rozhodl napsat Vaši Excelenci tento list. Myslím si, že pokud se Svatý Otec rozhodne zaměřit světlo svého ducha a sílu svého slova přímo na tragédii, o níž jsem zde hovořil, jestliže se rozhodne vydat svědectví o svém soucítění s lidem Izraele, zopakovat odsouzení antisemitismu církvi a připomenout světu ve věci tajemství Izraele pojetí svatého

Pavla a naučení víry, bude mít podobný akt zcela mimořádný význam. Jednak tím ochrání duše lidí a křesťanské vědomí před jedním stále hrozícím duchovním nebezpečím, jednak osloví srdce mnohých Izraelitů a v hlubinách dějin se bude podílet na přípravě onoho velkého smíření, které oznamuje apoštol Pavel a o něž církev nikdy nepřestala usilovat.

Monsignore, přijměte laskavě výrazy mého hlubokého obdivu a mé osobní city vděčnosti a přátelské oddanosti.

Z francouzštiny přeložil Josef Mlejnek.



Jacques Maritain

Problém politického sjednocení světa

Alternativa

Mortimer Adler vydal v roce 1944 knihu *How to Think About War and Peace (Jak uvažovat o válce a míru)*, v níž skvělými argumenty ukázal, že mír lze zabezpečit jedině politickým sjednocením světa neboli vytvořením světové vlády (World Government). Tato kniha byla napsána těsně před příchodem tzv. atomového věku – dokazuje to, že filozofové nemusejí být k myšlení podněcováni atomovou bombou. Ale existence atomové bomby je silnou výzvou k myšlení, jež se obrací jednak ke státům, které nemají vlastní duši, a proto jsou v myšlení těžkopádnější než mechanické mozky, jednak k národům, které dosud nejsou rozptýleny na atomy, a proto lidské mozky mají.

Problém světové vlády (ve francouzštině bych mluvil raději o světové autoritě) – řekněme tedy raději problém autenticky politické organizace světa – není nic jiného než problém trvalého míru. V jistém smyslu bychom mohli říci, že je to prostě problém přežití národů. Chci říci, že lidstvo dnes stojí před alternativou – buď trvalý mír, nebo nebezpečí úplného zničení.

Není nutné zdůrazňovat skutečnost a význam této alternativy. Vyplývá z faktu, že moderní války jsou války světové a války totální, týkají se celku lidské existence v nejhlubších strukturách společenského života a v celém rozsahu válkou mobilizované a ohrožené populace. Chci zkoumat důvody této alternativy.

Základním faktem je nyní už nesporná vzájemná závislost národů. Tento fakt není zárukou míru, jak by si mnozí rádi mysleli, ale spíše zárukou války. Proč? Protože tato vzájemná závislost je v podstatě závislost ekonomická, a nikoli politicky chtěná a politicky ustavená. Jinými slovy, protože je výsledkem čistě technického či materiálního procesu, nikoli současného procesu autenticky politického a racionálního.

Mortimer Adler v kapitole o ekonomickém společenství uvádí myšlenku Emery Revese: „Technický pokrok, který zmenšuje svět a činí jeho části navzájem závislými, může mít dvojí důsledek. 1. politické a ekonomické sblížení, nebo 2. boje a konflikty ničivější než kdy předtím, a to právě v důsledku veliké blízkosti mezi lidmi. Která z těchto dvou eventualit se realizuje? Závisí to na faktorech, které nejsou svou povahou technické.“ A autor právem dodává: „V nejbližší velké dějinné epoše se uskuteční obě eventuality, ale druhá před první.“

V podstatě ekonomická vzájemná závislost bez odpovídajícího hlubokého přetváření morálních a politických struktur nezbytně vede v důsledku materiální nutnosti k částečné a fragmentární politické vzájemné závislosti, jež roste krok za krokem a je přijímána neochotně a nenávistně, protože dokud národy žijí z předpokladu své plné politické autonomie, postupuje ona závislost proti tendenci přirozenosti. V rámci a na pozadí tohoto předpokladu plné autonomie národů nemůže vzájemná, v podstatě ekonomická závislost nic jiného než jítřit soupeřící potřeby a pýchu národů. A průmyslový rozvoj tento jev jen urychluje, jak ukázal John Nef ve své knize *La Route de la guerre totale (Cesta totální války)*.² Dnes tedy můžeme pozorovat svět, který je stále více sjednocen ekonomicky a stále více rozdělen patologickými požadavky soupeřících nacionalismů.

Chtěl bych zde poznamenat dvě věci. Zaprvé – politický i ekonomický život závisí na přírodě a na rozumu. Závisí na přírodě, jež je ovládána silami a zákony hmoty a determinismem vývoje hmoty, zatímco lidský duch do tohoto procesu zasahuje svými technickými objevy. A závisí na rozumu, který poznává cíle lidské existence, žádá to, co náleží do oblasti svobody a mravnosti, a vytváří v souladu s přirozeným zákonem řád lidských vztahů. Zadruhé – v ekonomickém procesu převládá příroda a hmota, v politickém, autenticky politickém procesu převládá rozum a svoboda.

Můžeme tedy říci, že to, co dnes máme před očima, je jen příklad nešťastného zákona, podle něhož v lidských dějinách postupuje rychleji hmota než duch. Lidský intelekt se vždycky zadýchá, když se snaží dohonit hmotu. Je pravděpodobné, že se jeskynní člověk při objevení ohně potýkal s obtížemi, jež nebyly nepodobné potížím, s nimiž teď zápasí naše civilizace. Otázka je, zda lidské vědomí a mravní inteligence, jež řídí úsilí tvůrčích energií, budou moci udělat ze Stroje pozitivní sílu ve službách lidstva – jinými slovy, zda budou moci podřídit lidskou chtivost, jež je technicky schopna všeho, kolektivnímu rozumu, který bude silnější než instinkt, aniž bude nutno projít obdobím „pokusů a omylů“, jež by bylo pro naše pokolení hroznější než války prehistorie.³

Ale předchozí úvahy nestačí. Hledáme-li důvody alternativy – trvalý mír, nebo věčné nebezpečí totálního zničení –, je nutné vzít v úvahu ještě jeden faktor, který má ve vývoji této alternativy ústřední úlohu.

Tímto faktorem je moderní stát s jeho falešným nárokem být osobou, nad-lidskou osobou, a v důsledku toho mít právo na absolutní suverenitu.

Belgický právník Fernand de Visscher v jedné pozoruhodné studii nazvané *L'état moderne, un danger pour la paix*,⁴ předkládá naší úvaze toto závažné zjištění: zásadní amorálnost zahraniční politiky moderních států; zásadní amorálnost, jejímž jediným pravidlem a principem je státní zájem – ten je nejvyšším zákonem vši ak-

tivity a řídí partikulární zájem státu, zvláště ve vztahu k ostatním státům. Tentýž autor dodává, že kořenem tohoto zla je falešný předpoklad, že stát je osoba, nejvyšší osoba, která tedy má své nejvyšší ospravedlnění, svůj nejvyšší *raison d'être* a svůj nejvyšší cíl sama v sobě a má tedy nejvyšší právo zachovávat se v bytí a zvětšovat svou moc jakýmikoli prostředky.

O tomto falešném předpokladu jsme už mluvili. F. de Visscher ho nazývá politickou „herezí“ a domnívá se, že vznikla z osudného omylu. V jazyce právníků se běžně užívá výrazu „právníká osoba“. Tato metafora byla pojata jako skutečnost a tak se zrodil „jeden z nejzhoubnějších mýtů naší doby“. Viděli jsme, že tento mýtus má mnohem hlubší kořeny, řekl bych kořeny hegelovské. Hegel není autorem ideje státu jako nadlidské osoby, ale dal jí plné metafyzické vyjádření. Moderní státy byly v praxi hegelovské už dlouho před Hegelem a jeho teorií. Moderní stát, dědic dávných králů, chápal sám sebe jako osobu, která je vyšší než politická společnost a buď stojí nad politickou společností, nebo ji v sobě absorbuje. Protože však stát ve skutečnosti není osoba, ale pouze neosobní mechanismus abstraktních zákonů a konkrétní moci, stane se onen neosobní mechanismus nadlidským, jestliže falešná idea, o níž mluvíme, rozvine všechny své potenciality. Tak se převrátí přirozený řád věcí – stát už nebude ve službách lidí, ale lidé budou ve službách partikulárních cílů státu.

Nezapomínejme však, že tato tendence k nejvyšší vládě a k nejvyšší amorálnosti – která se plně rozvinula a dosáhla vrcholu v totalitních státech – není nikterak inherentní státu v jeho skutečné přirozenosti a v jeho pravých a nutných funkcích. Vyplývá z převráceného pojmu, který parazituje na moderním státu, a bude-li demokracie chtít přežít, musí se ho zbavit.

Poznamenejme také spolu s de Visscherem, že tendence moderních států k nejvyšší vládě a k nejvyšší amorálnosti – která postupuje proti přirozenosti autenticky demokratického státu a nutně ničí jeho nejlepší iniciativy – naráží v demokratických státech neustále na odpor, zvláště pokud jde o vnitřní neboli domácí aktivitu státu. Tuto zvrácenou tendenci sama sebou maří základní idea spravedlnosti, práva a společné prosperity, na níž se stát zakládá, práva a svobody občanů, ústava a svobodné instituce politické společnosti, kontrola vykonávaná zástupci lidu, tlak veřejného mínění, svoboda projevu, svoboda vyučování a svoboda tisku. To vše drží stát celkem obstojně v jeho vlastních a přirozených hranicích.

Ale pokud jde o vnější neboli zahraniční aktivitu státu, tj. o jeho vztahy s ostatními státy, není tu nic, co by mařilo tendenci moderních států – pokud jsou napadeny hegelíánským virem – k nejvyšší vládě a k nejvyšší amorálnosti, nic, leda opačná síla ostatních států. Neboť neexistuje ani mocnější kontrola, ani organizované mezinárodní mínění, jímž by tyto státy mohly být podřízeny. A pokud jde

o vyšší zákon spravedlnosti, domnívají se, že je ztělesněn v jejich nejvyšších zájmech. Nikterak nepodceňuji práci, kterou k nápravě této situace vykonaly nebo konají mezinárodní instituce jako bývalá Společnost národů nebo nynější Organizace spojených národů. Ale tato práce nemůže postihnout zlo v jeho kořeni a nevyhnutelně zůstává nejistá a pouze podpůrná, protože tyto instituce byly vytvořeny a uvedeny v činnost suverénními státy a nemohou nic jiného než zaznamenávat jejich rozhodnutí. Pokud jde o mezinárodní vztahy, moderní státy fakticky působí v jakémsi prázdném prostoru jako nejvyšší a pevné, transcendentní a absolutní entity. Zatímco moderní stát stále mocněji kontroluje život svého národa a moc, jíž je vybaven, se stává stále nebezpečnější pro mír mezi národy, vnější vztahy zahraniční politiky jsou striktně omezeny na vztahy mezi těmito nejvyššími entitami v jejich vzájemném urputném soutěžení. A lid těchto států se svými lidskými touhami a lidskými záměry se účastní na běhu rozhodujících událostí, jež se odehrávají nad ním v nepřístupném jupiterském nebi, jen velmi vzdáleně.

Domnělá suverenita států

Z toho, co jsme řekli, je patrné, že hlavními překážkami nastolení trvalého míru je 1. tzv. absolutní suverenita moderních států, 2. vliv vzájemné ekonomické závislosti všech národů na současné iracionální období politického vývoje, kdy materiálnímu sjednocení světa neodpovídá žádná světová politická organizace.

Pokud jde o tzv. absolutní suverenitu moderních států, dobře vím, že výrazu „státní suverenita“ lze užít a že se ho často užívá na označení autentického politického pojmu úplné nezávislosti neboli autonomie politické společnosti. Ale „suverenita států“ je pro tento pojem naneštěstí špatným označením, protože subjektem zde není stát, ale politická společnost, a protože sama politická společnost, jak jsme viděli v druhé kapitole,⁵ není opravdu suverénní. Správným slovem je autonomie. Ale sama tato autonomie politické společnosti teď přestala plně existovat – národy už fakticky nejsou autonomní v ekonomickém životě a jsou jen zpočátku autonomní v životě politickém, neboť jejich politický život je rušen zvnějšku neustálou hrozbou války a ve vnitřních záležitostech na něj působí akce a reakce vyvolaná ideologií a tlakem ostatních národů. Ale nestačí konstatovat, že moderní politické společnosti fakticky přestaly být „suverénní“ ve smyslu, kdy toto slovo (nevhodně) označuje plnou autonomii. Nestačí také požadovat od suverénních států, aby svou suverenitu omezily nebo se jí částečně vzdaly, jako kdyby šlo pouze o to, aby více nebo méně omezily rozsah privilegia, které stát automaticky a skutečně má, a jako kdyby bylo mimoto možné v oblasti, kde se suverenita podle předpokladu uplatňuje, suverenitu omezit.

To nestačí. Je nutno jít až ke kořenům. Je třeba se zbavit hegelovského či pseudohegelovského pojetí státu jako osoby, nad-lidské osoby, a pochopit, že stát je pouze částí (částí mající místo nahoře, ale částí) a instrumentálním orgánem politické společnosti – a že vymezit takto stát a jeho skutečné, normální a nutné funkce znamená přisoudit mu jeho autentickou důstojnost. Je nutno se přesvědčit, že stát není a nikdy nebyl suverénní, protože suverenita znamená přirozené právo – které nenáleží státu, ale politické společnosti jakožto dokonalé společnosti – na nejvyšší moc a nejvyšší nezávislost, nejvyšší odděleně od celku a nad celkem, kterému vládne suverénní vládce (a tuto oddělenou svrchovanost nemá ani politický útvar, ani stát). Kdyby stát byl suverénní v autentickém slova smyslu, nikdy by se nemohl své suverenity zřici ani souhlasit s jejím omezením. Kdežto politická společnost, která není suverénní, ale má právo na plnou autonomii, se může své autonomie zřici, jestliže uzná, že už není dokonalou společností, a rozhodne se vstoupit do širší politické společnosti, která má charakter dokonalé společnosti.

Nezbytnost světové politické společnosti

Věnujme pozornost druhé hlavní překážce, jež se staví proti nastolení trvalého míru – současnému stavu politické neorganizovanosti světa. Tím se dostáváme k jádru problému, jímž se zabýváme.

Když na okamžik ponecháme stranou konkrétní spleť dějin, zaujmeme perspektivu rozumových nutností a přistoupíme přímo ke konečným závěrům vyplývajícím z logických požadavků problému, vidíme, s jakou přesvědčivostí zastánci světové autority či politicky organizovaného jediného světa odůvodňují svou tezi.

Krátce připomeneme jejich argumenty:

Mortimer Adler rozlišuje na jedné straně různé příčiny podněcující válku (které všechny koření v lidské přirozenosti a v její potřebě materiálních statků) a na druhé straně základní strukturální podmínku, kterou válka předpokládá. Konstatuje, že „jedinou příčinou války je anarchie“, tj. „situace těch, kteří se pokoušejí žít společně bez autority či vlády“. „Anarchie vzniká všude, kde se lidé či národy pokoušejí žít společně, a přitom se nikdo nechce zřici své suverenity“. ⁶ Jestliže tedy už jednoho dne nebude válka možná, pak proto, že bude potlačena anarchie, neboli bude ustavena světová autorita.

V podobném směru uvažuje Stringfellow Barr: „Problém, na který narazila první generace příměří č. 2, první generace atomového věku, je nesporně nejstarší ze všech politických problémů – jak najít vládu pro společenství, které ji nemá, i když jednotlivé frakce tohoto společenství už svou vlastní vládu mají. Kmeny vyřešily tento problém tím, že se sloučily ve vesnici; vesnice tím, že se sloučily

v obce-státy, jako byly obce v renesanční Itálii; obce-státy tím, že se sloučily v říše neboli vytvořily suverénní národní státy. Frakcemi s vlastní vládou, které patří ke společenství, jež vláda nemá, nyní nejsou vesnice, ale národní státy. Problém je strašlivě nový v tom, že společenství má tentokrát světový rozměr, že moderní vláda, moderní technologie a obrovské potřeby moderního průmyslu toto společenství k jeho štěstí i neštěstí pojímají do téhož osudu.“ Dnešní člověk musí napnout svou fantazii a vztáhnout k celé planetě argument, který uvedl Hamilton v prvním ze svých *Federalist Papers*: „Cenou za mír je spravedlnost, cenou za spravedlnost je zákon, cenou za zákon je vláda, a vláda musí uplatňovat zákon na muže a ženy a ne pouze na podřízené vlády.“⁷

Nakonec uveďme Roberta Hutchinse. V době, kdy řídil osudy univerzity v Chicagu, přednesl přednášku *Svatý Tomáš a světový stát*,⁸ v níž podivuhodně ukázal, že pojetí pluralitní politické společnosti ve světovém měřítku se dokonale shoduje se základními principy politické filozofie Tomáše Akvinského. Tomáš i Aristoteles mluví o „dokonalé společnosti“.⁹ Její podstatnou vlastností je, že stačí sama sobě (ne úplně, ale skutečně, i když jen relativně). Je cílem, k němuž směřuje vývoj politických forem lidstva. A prvním dobrem, které dokonalá společnost zabezpečuje – toto dobro spadá v jedno s její jednotou a s jejím životem –, je její vlastní vnitřní i vnější mír. Když ani mír, ani soběstačnost nemohou být dosaženy dílčí formou společnosti, jako je obec, pak dokonalou společností není tato dílčí forma, nýbrž forma širší, např. království. Sledujeme-li tuto linii argumentace, jsme oprávněni usuzovat takto: Když ani mír, ani soběstačnost nemohou být dosaženy v královstvích, národech či jednotlivých státech, přestávají být dokonalými společnostmi a dokonalou společností se musí stát širší společnost definovaná svou schopností dosáhnout soběstačnosti a míru – tedy pro naše dějinné období organizované mezinárodní politické společenství.

Dokud království a státy odpovídaly přibližně, ale dostatečně pojmu dokonalé společnosti, pak podle principů politické filozofie měly plnit své povinnosti k „společenství celého světa“, k mezinárodní společnosti pouze na základě mravních požadavků, posilovaných podle možnosti zákonnými a zvykovými vazbami vycházejícími ze vzájemných smluv – jinými slovy na základě přirozeného zákona a práva národů neboli obecného zákona civilizace. Existenci a důstojnost této mezinárodní společnosti vždy zastávali křesťanští učitelé a právníci, jakož i obecné vědomí lidstva. A Bůh ví, jak byly ony povinnosti plněny za nepřítomnosti meče zákona! Ale když se jednotlivé politické společnosti, naše moderní národní státy, staly neschopnými dosahovat soběstačnosti a zabezpečovat mír a definitivně se odchýlily od pojmu dokonalé společnosti, obraz se nutně mění – dokonalou společností se teď má stát mezinárodní společnost. Proto jednotlivé politické společnosti, jež

se staly částmi politicky organizovaného celku, budou muset plnit své povinnosti vůči tomuto celku ne už jen na základě prostě mravních požadavků, ale také na základě požadavků plně právních – ne pouze na základě přirozeného zákona a práva národů, ale také na základě pozitivních zákonů, které stanoví organizovaná mezinárodní politická společnost a které uvede v platnost její vládní moc.

Jediným normálním a autentickým způsobem založení politických společností i světové autority je cesta svobody, rozumu a lidských ctností. Proto je zřejmé, jak zdůrazňuje Hutchins, že zakládat v přechodném období světový stát silou odporuje přirozenému zákonu – tak jako každý pokus ze strany státu prosadit svou vůli u druhého státu násilím. Dokud ještě nebyla založena pluralitní politická společnost na světové úrovni, historicky vytvořené jednotlivé politické společnosti zůstávají jedinými politickými jednotkami, v nichž byl v existenci realizován pojem dokonalé společnosti, i když se dnes od něho odchyľují – ať jsou tyto politické společnosti velké nebo malé, mocné nebo slabé, podržují si právo na plnou nezávislost, jakož i právo rozhodovat o míru a válce, jež přísluší dokonalé společnosti a v jehož uplatňování dnes mravní zákon požaduje větší zdrženlivost než kdy jindy.

Konečný cíl je nicméně jasně určen. Až bude existovat dokonalá společnost požadovaná naším dějinným obdobím, tj. světová politická společnost, bude podle spravedlnosti vázána respektovat v co největší míře svobody – podstatně pro společné dobro světa – vzácných korábů kulturního, politického a mravního života, jimiž jsou státy, z nichž se bude skládat. Ale jednotlivé státy se vzdají své plné nezávislosti – nepochybně mnohem více ve vnější oblasti své působnosti než v oblasti vnitřní – a světový stát bude vybaven (v přesných mezích a vyváženým způsobem, jak to odpovídá tak zcela novému výtvaru lidského rozumu) mocí, kterou přirozeně požaduje dokonalá společnost – mocí zákonodárnou, mocí výkonnou a pro aplikaci zákona nezbytnou mocí donucovací.

Dodávám, že ústava, v níž budou patrně jednoho dne definována práva, povinnosti a vládní struktury takového světového státu, bude nezbytně plodem společného úsilí, zkušenosti a utrpení, jimž současné a budoucí dějiny vystaví lidi. Pozoruhodně cenným východiskem se tu jeví *Předběžný nástin světové ústavy (Preliminary Draft for a World Constitution)*, známý jako *Chicagský plán* nebo *Hutchinsův plán*. Podle záměru jeho autorů se tento *Předběžný nástin* pouze pokouší „předložit dějinám návrh a tak podnítit další studia a diskuse“, ale podle mého názoru je to nejlepší z mnoha plánů mezinárodní organizace, jež dnes vznikají, nejobsažnější a nejlépe vyvážený ideální nárys, jaký mohli vypracovat vynikající odborníci,¹⁰ aby pobouřili zachmuřené realisty a povzbudili myšlení a meditaci lidí dobré vůle a jasnozřivé prostoty.

Proti myšlence světové autority byly samozřejmě vysloveny mnohé námitky. Zmíním se o jedné, která se vynořuje v mysli nejdříve. Myšlenka je – podle této námitky – vznešená a krásná, ale nerealizovatelná, a proto velmi nebezpečná, neboť může svést úsilí lidí ke skvělé utopii, místo aby je zaměřila k úkolům, jež jsou skromnější, ale možné. Na to lze odpovědět, že má-li tato idea základ, jak soudím, v pravdivé a zdravé politické filozofii, nemůže být sama o sobě nemožná. Je věcí lidské inteligence a energie, aby časem přestala být nemožnou vzhledem k obrovským, ale nahodilým překážkám, které proti ní nakupily sociologické a historické podmínky, jež doléhají na lidstvo.

Musím zde přiznat, ježto jsem aristotelik, že ve mně není mnoho z idealisty. Kdyby idea světové politické společnosti byla pouze krásnou ideou, příliš bych se o ni nestaral. Pokládám ji za velkou ideu, ale také za ideu zdravou a správnou. Ale čím více je nějaká idea velká pro slabost a bídu lidské existence, tím více je třeba opatrnosti při zacházení s ní. A tím více je třeba dbát, abychom nepožadovali její okamžitou realizaci. Ani pro tuto ideu, ani pro mír by nebylo dobré, abychom ideje světové autority užívali jako zbraně proti omezením a nejistým mezinárodním organismům, které jsou prozatím jediné existující politické prostředky, jichž lidé mohou užívat pro prodloužení příměří mezi národy. Zastánci myšlenky světové autority také dokonale vidí – tento aspekt problému zdůrazňoval zvláště Mortimer Adler –, že tato myšlenka se bude moci realizovat teprve po mnoha letech boje a úsilí. Vědí tedy, že jejich řešení zaměřené na trvalý budoucí mír nemá pro zajištění nejistého míru v přítomnosti větší účinnost než práce organismů, o nichž jsem se zmínil. Argumenty pro a proti v otázce světové autority se netýkají naší doby, ale budoucích generací.

Teorie plně politická a teorie čistě vládní

Až dosud jsme se zabývali nejobecnějšími aspekty problému. Mohl bych zde své pojednání ukončit – a ušetřil bych tak alespoň trpělivost čtenářů. Ale zdá se mi nutné, abych v problému šel ještě dále. Naše diskuse není u konce a musím přistoupit k nové řadě úvah.

Důvodem toho je, že problém byl položen z hlediska jeho konečného řešení neboli v termínech světové autority – tedy především v termínech státu a vlády. Ale když si připomeneme rozlišení, které jsme vyložili v první kapitole této knihy, rozlišení mezi státem a politickou společností, vidíme, že ideu světové autority lze pojímat dvěma různými způsoby. Pak je otázkou, jak má světovou autoritu pojímat zdravá politická filozofie. První možný způsob jak pojímat světovou autoritu redukuje celou otázku jediné a výlučně na úvahu o státu a o vládě. Nazveme

ji čistě vládní teorií organizace světa. Druhý možný způsob chápe tento problém jako obecnou či integrální úvahu o politické společnosti. Nazveme ji plně politickou teorií organizace světa.

Soudím, že plně politická teorie je dobrá teorie a že čistě vládní teorie by byla nesprávná a zhoubná. Nevím, zda ji někdo někdy obhajoval. Ale hříchu opomenutí je nutno se varovat stejně jako ostatních. Podle mého názoru je nutno vyjasnit debatu, odstranit jakoukoli možnost směšování jedné teorie s druhou, zbavit se nedorozumění, která jsou pro ideu světové politické organizace velmi škodlivá.

Zdůrazněme znovu, že základní politickou skutečností není stát, ale politická společnost s jejími různými institucemi, četnými společenstvími, jež zahrnuje, a s morálním společenstvím, jež se jejím vlivem upevňuje a rozvíjí. Politická společnost je lid organizovaný pod spravedlivými zákony. Stát je zvláštní orgán specializovaný ve věcech, jež se týkají společného dobra politické společnosti, je tedy nejvyšším politickým orgánem – přesto je ale stát částí, ne celkem a jeho funkce jsou plně instrumentální. Bdí nad veřejným pořádkem, prosazuje zákony a má moc v zájmu politické společnosti a v zájmu lidu. A jakožto část sloužící lidu musí být lidem kontrolován.

Pokud jde o to, čemu se říká vláda, ve Francii *gouvernement* a ve Spojených státech *administration*, tj. o lidi, kteří mají výkonnou moc pro společné dobro, jsou součástí jak politické společnosti, tak státu. Ale protože jsou v čele lidu a představují lid – mají ve vztahu k lidu zástupnou funkci a lid je v demokratickém režimu volí –, jejich vládní funkce má kořen v politické společnosti, ne ve státu. Jsou součástí politické společnosti nikoli proto, že by jejich funkce měla kořen ve státě, ale jsou součástí státu, protože jejich funkce má kořen v politické společnosti.

Je-li tomu tak, bylo by vhodnější říkat, jak jsem to naznačil na začátku, „problém politické organizace světa“ spíše než „problém světové autority či světové vlády“. Otázka pojatá v celé šíři se netýká pouze založení světové autority. Týká se zřízení světové politické společnosti.

Čistě vládní teorie, jak jsem ji nazval, by o celé věci, tj. o existenci a přirozenosti světové autority a o přechodu ze současné situace do režimu světové autority, uvažovala v perspektivě státu a vlády, oddělené od perspektivy politické společnosti. Šlo by tedy o proces, který se rozvíjí uměle a proti tendenci přirozenosti a ústí do světového státu bez politické společnosti, jež by mu byla vlastní, do mozku bez těla. A světová vláda by byla jakýmsi absolutním superstátem neboli jakýmsi vyšším státem bez politické společnosti, pouze shora vloženým na život jednotlivých států, které jsou jím ovládány a svazovány – i kdyby vznikl volbou lidu a rozhodnutím jejich představitelů. Tento způsob vzniku je samozřejmě jediný

autentický – světový stát musí být založen a udržován nikoli přenesením moci od různých vlád, nýbrž svobodnou volbou lidských osob – ale tato nezbytná cesta či procedura je čistě technické či právní povahy a vůbec by nestačila v čemkoli změnit fakt, o němž jsme mluvili.

Tak jako ambice stát se suverénní osobou přešla z německého císaře na krále (v době, kdy francouzští králové odmítli podřízenost římské říši) a z králů na státy, tak by tatáž ambice přešla ze států na světový superstát. Tak by sice skončil moderní mýtus státu, pokud jde o jednotlivé státy, ale tento mýtus, mýtus státu-osoby, suverénní osoby a nad-lidské osoby, by se v důsledku tragické nedůslednosti znovu objevil na vrcholu světa. Všechny důsledky hegelovského pojetí státu by se pak mohly s neodolatelnou silou rozšířit na celé lidstvo.¹¹ Úsilí o takový superstát pokrývajících národy není ve skutečnosti nic jiného než úsilí o starou utopii všeobecné říše.¹² V minulých staletích měla tato utopie formu říše jediného národa, který podřizuje svému zákonu všechny ostatní. V moderní době by úsilí o absolutní světový superstát bylo úsilím o mnohonárodní demokratickou říši, která by nebyla lepší než ostatní.

* * *

Čistě vládní teorie světové autority, kterou jsme právě charakterizovali, je pravým opakem našeho názoru – názoru nás všech, kteří zastáváme ideu světové autority, a zvláště politické filozofie autorů chicagského plánu. Ale mohou se objevit jiní a chtít postupovat rychle – a mýlit se. A čím více doporučujeme správnou cestu, tím více si musíme uvědomovat nebezpečí cesty špatné a ukazovat na ni. Čistě vládní teorie organizace světa by se vydala špatnou cestou, protože by od počátku sledovala analogii mezi státem ve vztahu k individuům a světovým státem ve vztahu k jednotlivým státům pouze v perspektivě nejvyšší moci.

Plně politická teorie organizace světa postupuje správnou cestou, protože sleduje tutéž analogii v perspektivě základních požadavků politického života a svobody. Jak často říkali Adler a Hutchinson, problémem je pozdvihnout mezinárodní společenství do stavu dokonalé společnosti neboli mezinárodní společnosti politicky organizované.

Zde bych chtěl uvést několik poznámek týkajících se srovnání, které se spontánně vynořuje v mysli a kterého jsem (podle Stringfellowa Barra) užil v první části této kapitoly, srovnání mezi přechodem kmene k vesnici, vesnice k obci, obce ke království či k moderní politické společnosti a přechodem našich politických společností ke světové politické společnosti. Tyto procesy jsou samozřejmě pouze analogické a proběhly mnoha a velice různými způsoby. Max Ascoli toto srovná-

ní silně kritizoval¹³ a jako velice naivní se mu jevila myšlenka, že naše současné politické společnosti, uzrálé v dějinách, by mohly nebo měly dát vzniknout světové politické společnosti na základě v jistém smyslu mechanického zákona růstu lidské společnosti co do rozsahu. Tato kritika se týká podle mého názoru způsobu, jímž by věci byly chápány v čistě vládní teorii. Netýká se způsobu, jímž jsou chápány v plně politické teorii světové organizace.

Bergson argumentuje z jiného hlediska. Rozlišoval společnosti uzavřené, jež jsou časné a pozemské, a společnost otevřenou, která je duchovní, a ukázal, že druh přátelství, které spojuje členy vesnice nebo obce, se může rozšířit z jedné uzavřené společnosti na jinou, širší společnost. Když jde ale o lásku k celému lidstvu, jde o přechod z jednoho řádu do druhého – z řádu uzavřených společností do nekonečně odlišného řádu společnosti otevřené a duchovní, kde je člověk spojen se samotnou Láskou, jež stvořila svět.¹⁴ To všechno je pravda. Ale i zde je úvaha o vývoji co do rozsahu jen akcidentální. Až lidé budou přecházet od našich současných politických společností ke světové politické společnosti, budou přecházet do širší uzavřené společnosti, stejně široké jako celá společnost národů, a občanské přátelství se bude muset rozšířit stejným způsobem. Občanské přátelství zůstane stále nekonečně odlišné od křesťanské lásky, tak jako světová společnost zůstane nekonečně odlišná od Božího království.

Na základě těchto poznámek si můžeme uvědomit základní věc. Přechod, o němž mluvíme, implikuje změnu nejen v dimenzi rozsahu, ale nejprve a především v dimenzi hloubky – změnu ve vnitřních strukturách morality a sociality člověka.

Vůle lidu žít pospolu, jež je v základu vytváření politických společností, byla v minulých dobách obvykle vyvolávána jakoukoli příčinou a jakýmkoli prostředkem, vyjma svobody. Podněcovala ji i válka, neboť – je smutné to říkat – války byly nejčastějším (protože nejprimitivnějším a nejbrutálnějším) prostředkem, který mísil a spojoval národy a nutil je, aby se poznávaly a žily společně – dobyvatelé i podrobení – na tomtéž místě a aby mezi sebou časem vytvořily jakousi hořkou a nešťastnou příbuznost. Později mohlo vyrůst občanské přátelství.

Tyto doby minuly, alespoň z hlediska demokratických principů a požadavků spravedlnosti. Jestliže nyní jednoho dne vznikne světová politická společnost, stane se to cestou svobody. Neboť národy země budou přivedeny k společné vůli žít pospolu prostředky svobody. Tento prostý výrok ukazuje velikost mravní revoluce – skutečné revoluce, před níž teď stojí naděje a ctnosti lidstva. Její nutnost zdůrazňoval Mortimer Adler ve své knize.

Být pospolu neznamená zaujímat totéž místo v prostoru. Neznamená to také žít ve stejných fyzických či vnějších podmínkách, být vystaven stejným tlakům nebo vést stejný způsob života, neznamená to *zusammenmarschieren*. Žít pospolu

znamená podílet se jako lidé, ne jako nemá tvář, tj. na základě svobodného souhlasu, na určitém společném utrpení a na určitém společném úkolu.

Důvod, pro nějž lidé chtějí žít pospolu, je důvod pozitivní, tvůrčí. Lidé nechťejí žít pospolu, protože mají strach z nějakého nebezpečí. Obava z války není a nikdy nebyla důvodem, pro nějž si lidé přáli vytvořit politickou společnost. Lidé chtějí žít pospolu a vytvořit politickou společnost pro určitý úkol, který mají společně realizovat. Až budou mít lidé vůli žít pospolu ve společnosti na světové úrovni, bude to proto, že budou chtít realizovat společný úkol na světové úrovni. Jaký úkol? Dosažení svobody. Jde o to, aby si lidé uvědomili tento úkol i to, že je hoděn, aby se pro něj obětovali.

Když vezmeme v úvahu situaci člověka, nejlepším synonymem „žít pospolu“ je „trpět pospolu“. Když lidé tvoří politickou společnost, nechťejí se podílet na společném utrpení z lásky jedněch k druhým. Chtějí přijímat společné utrpení z lásky k společnému úkolu a k společnému dobru. Vůle realizovat společně úkol na světové úrovni tedy musí být dosti silná, aby přiměla vůli podílet se na určitém společném utrpení, jež je nevyhnutelně spojeno s tímto úkolem a se společným dobrem společnosti na světové úrovni. O jaké utrpení jde? O utrpení vyplývající ze solidarity. Stačí si uvědomit, že sama existence společnosti na světové úrovni s sebou nutně přinese hluboké změny sociálních a ekonomických struktur v národním i mezinárodním životě národů a že se tyto změny vážně odrazí ve svobodném podnikání mnoha lidí, kterých není na světě nejvíce, ale kteří nejvíce usilují o zisk. Sama existence společnosti na světové úrovni s sebou nutně přinese také určité vyrovnání – nepochybně relativní, ale přesto velmi skutečné a dosti značné – životní úroveň všech lidí. Je třeba vidět věci takové, jaké jsou. Kdyby si západní národy dostatečně jasně uvědomily závažnost problému, snad by byly ochotny přijmout – v zájmu míru a politické organizace světa schopné zabezpečit trvalý mír – značné snížení své životní úrovně spojené s odpovídajícím zvýšením životní úrovně u národů na druhé straně železné opony. To by však předpokládalo určitý mravní heroismus, pro který jsou přinejmenším špatně připraveni. Lidé jsou nešťastní a budou muset čelit novým povinnostem a novým obětím v souvislosti s životem jiných lidí na druhém konci světa, aby nakonec zabezpečili mír, štěstí a svobodu všech.

Můžeme uvažovat o dvou hlubokých poznámkách Johna Nefa: „Věda a technika umožnily lidstvu ovládat materiální zdroje planety prostředky, jež činí světovou vládu nezbytnou. Ale věda a technika zároveň zbavují lidi a společnosti vidění sebe a ovládání sebe, jež by jediné mohly učinit ze světové vlády skutečně lidskou a cennou instituci.“¹⁵ John Nef také píše: „Za mír je nutno zaplatit [...] tím, že se do velké míry vzdáme úspěchu jako principu myšlení, práce a politiky.“¹⁶ Ne-

jde o nic menšího než o to, aby věda byla zdokonalena moudrostí a aby kritérium úspěchu bylo nahrazeno kritériem dobra a oddanosti dobru.

Politická společnost je organizovaný lid. Jednota světové politické společnosti bude jistě zcela jiná než jednota, která charakterizuje království a národy a na níž jsme si zvykli myslet. Nebude to ani jednota federální, ale spíše, řekl bych, jednota pluralitní, která by se realizovala pouze trvalou rozmanitostí jednotlivých politických společností a která by tuto rozmanitost udržovala a podporovala. Je nicméně pravda, že když říkáme, že společenství národů má tvořit jednu politickou společnost – i když bereme v úvahu omezení, jimž by taková jednota podléhala –, říkáme tím, že společenství mnohočetného lidu má tvořit jeden lid, i když bereme v úvahu omezení, jimž by taková pluralitní jednota podléhala. To znamená, že smysl pro společné dobro onoho jednoho lidu, který je tvořen mnohočetným lidem, se musí u jednotlivého lidu rozvíjet a převážet nad smyslem pro společné dobro jednotlivých politických společností. Současně se musí rozvíjet smysl pro občanské přátelství stejně široké jako tento jeden lid, protože občanské přátelství je samotnou duší a oživující formou každé politické společnosti. Kdo by tvrdil, že je tento smysl pro občanské přátelství na úrovni světa a pro společné dobro na úrovni světa podmínkou, jež musí být dána před založením světové politické společnosti, zapřahal by pluh před spřežení. Ale u národů musí skutečně existovat alespoň určité zárodky. Vždyť smysl pro společné dobro společenství mnohočetného lidu – spolu se zárodkem více či méně neurčité dobré vůle a sympatie, který ho doprovází – je implicitně a virtuálně zahrnut ve svobodně rozvinuté vůli žít společně, která je opravdu základní podmínkou, jež musí být dána před založením světové politické společnosti, která vstupuje do existence cestou svobody.

* * *

Vidíme tedy, že zrození světové politické společnosti by bylo výsledkem vitálního procesu růstu, na němž by se podílela práce všech oficiálních i soukromých institucí, jež mají zájem o nějakou formu sblížení a mezinárodní spolupráce. Podstatnou úlohu v tomto procesu by měla v každém národě také vůle lidí žít pospolu ve světě, mám na mysli vůli dosti silnou, aby odstranila překážky vytvořené mýtem států-suverénních osob nebo předsudky vlád, a ještě větší překážky, které v samotných národech vytvořilo neštěstí a únava, těžkopádnost rozumu a přirozený egoismus.

Vidíme také, jaký by měl světový stát vlastní politickou společnost – tuto pluralitní politickou společnost na úrovni světa by tvořily nejen národní a mezinárodní instituce požadované světovou autoritou, ale také a především samotné jednot-

livé politické společnosti se svým vlastním politickým životem a svými vlastními politickými strukturami, se svým národním a kulturním dědictvím, se svými institucemi a společenstvími – a to vše by držela, uchovávala jako poklad a pokládala za posvátné tatáž vůle, která by za všemi těmito věcmi tíhla k společnému životu v dimenzi světa a která by tohoto cíle dosáhla založením světové politické společnosti.

Na tomto místě se zdá výhodné vypracovat nový pojem, pojem nedokonalé politické společnosti – chci říci politické společnosti jako části určité dokonalé společnosti, kterou staří filozofové neznali a v níž jsou funkce a vlastnosti spojené se soběstačností rozděleny mezi větší množství jednotlivých politických společností a společný ústřední organismus. Ve světové politické společnosti by se národy staly *de iure* a s garancemi vyššího právního řádu tím, čím už *de facto* jsou (ale anarchicky) – totiž politickými společnostmi neschopnými soběstačnosti neboli nedokonalými. A světový stát, uvažovaný odděleně od nich a pouze ve svém životě a nadnárodních institucích, by byl nedokonalou politickou společností také. Dokonalou politickou společností by byla jediné světová společnost pojatá jako celek – nadnárodní stát a určité množství národů dohromady.

Zároveň můžeme pochopit, že vytvořením světové politické společnosti by nezávislost národů nebyla ohrožena – nýbrž spíše lépe zajištěna. Státy by se musely vzdát privilegia být suverénními osobami, tj. privilegia, které nikdy neměly. Musely by se vzdát plně nezávislosti, to jest něčeho, co už ztratily. Musely by se zříci něčeho, co teď mají, ale co se stalo pro národy, pro svět a pro samotné státy více škodlivé než prospěšné – totiž vlastnosti každého státu mít nezávislost, kterou nekontroluje žádná vyšší autorita. Avšak národy by ve vzájemné závislosti mohly dosáhnout skutečné, i když nedokonalé nezávislosti ve vyšším stupni, než mají teď, neboť jejich vnitřní politický život, osvobozený od hrozby války a od zásahů soupeřících národů, by se mohl stát ve skutečnosti více autonomním, než je nyní.

Někteří se obávají, že činit péči o spravedlnost, jak se jeví v chicagském projektu, hlavní povinností světového státu povede k tomu, že se na všechno rozšíří despotická a všudypřítomná moc světové vlády.¹⁷ Říkají to, protože myslí na stát bez politické společnosti. Zabezpečovat spravedlnost zákonem, což je hlavní funkce státu, by mělo být samozřejmě hlavní funkcí světového státu. Ale tato funkce předpokládá, že tu předem existují jako nezbytné předpoklady ve svém řádu všechny ostatní kanály – právní, zvykový, sociální, morální i čistě vegetativní –, jimiž je spravedlnost celkem obstojně zabezpečována v nekonečně rozmanité existenci národů. Ať lidská spravedlnost jakkoli pokulhává, spravedlnost je prvotní potřebou společenství. A po této stránce je obtížné říci, že současný svět trpí nadměrnou výživou.

Nadnárodní konzultativní rada

Pokud jde o praktickou aplikaci, z předchozího rozboru vyplývá závěr, že přechod k světové politické společnosti předpokládá u všech národů, zvláště u všech velkých národů světa, vůli žít pospolu. Kdybychom se snažili založit světový stát bez této základní univerzální danosti a vytvářeli tak jakousi polo-univerzalitu, jež by se měla postupně rozšířit na celek, riskovali bychom, že více podporujeme válku než mír.¹⁸

Druhý závěr říká, že přechod k politicky sjednocenému a organizovanému světu se může uskutečnit teprve po dlouhé době. Víím, že čas je relativní nejen v tom smyslu, že čas dlouhý pro naši zkušenost je krátký pro dějiny, ale také v tom, že čas postupuje rychleji v té míře, jak pokračují lidské dějiny. Nicméně období zráni bude našemu nešťastnému pokolení připadat velmi dlouhé.

Je hodné politování, že trvalý mír nemůže být nastolen hned po objevu atomové bomby. To však není více hodné politování než fakt, že bylo nutné atomovou bombu objevit. A to není více politováníhodné než fakt, že dvacet století po betlémské radostné zvěsti je lidstvo ještě v prehistorickém věku, pokud jde o aplikaci evangelia na skutečný život národů. Věci lidských dějin dnes nejsou ve stadiu svobodného tvůrčího rozvíjení, spíše registrují své ztráty – platíme věkovité historické dluhy. Starý Izrael se v takových okamžicích obracel k Bohu v lítosti a naději. My máme více pýchy a méně naděje. Často jsem vyslovil názor, že naše hlavní problémy nenaleznou rozhodující řešení před dobou velké krize a velkého smíření, které ohlašuje sv. Pavel.

Nicméně tvůrčí proces je – viditelně nebo neviditelně – v dějinách vždy přítomen. A nejtemnější období jsou často nejpłodnější. Jestliže se národy ještě musí s velkým úsilím, nejistě a beze slávy vyprošťovat z nebezpečí všeobecné zkázy a lze-li v založení politicky organizovaného společenství světa doufat teprve v daleké budoucnosti, je to důvod, abychom tím pevněji doufali a abychom se ihned s větší energií chopili úkolu toto společenství připravovat a společně probouzeli vědomí naléhavé nutnosti směřovat k tomuto cíli.

Tohoto úkolu se už chopili, jak víme, odvážní průkopníci. V Chicagu se to stalo šest dní poté, co byla svržena první atomová bomba na Hirošimu. Takovým úkolem bude zřejmě především hluboký a nepřetržitý úkol vychovávat, diskutovat a studovat. Bude využívat úsilí, ač jakkoliv omezeného, různých doplňkových organizací Spojených národů, bude také využívat rozmanitých snah, které všude začaly podporovat myšlenku federace a které jsou podle mého názoru zvláště cenné, pokud sledují dobře definované cíle, realizovatelné v určité dílčí nebo jiné oblasti, a zároveň se vyvarovávají rizika vytvářet nový a širší prostor pro světovou soutěž, kterou se snaží vyloučit.

Neexistuje nějaký způsob, jak do současné struktury světa vložit určitý zárodek, byť sebestmenší, nebo první začátek, ať sebestlabší, jehož užitečnost by se ukázala v den, kdy by lepší časy umožnily politickou přípravu založené světové politické společnosti? Fantazie každého člověka tu má volné pole. Smím také zcela hypoteticky podat svůj vlastní návrh?

Má myšlenka je, že určitý nový vyšší organismus, který by neměl vůbec žádnou moc, ale těšil by se nesporné morální autoritě, by měl možná naději, že ho státy budou přijímat a bude oním zárodkem, o němž jsem mluvil.

Předpokládáme jakousi světovou radu, jež by měla pouze funkci etické a politické moudrosti a byla by složena z nejvyšších a nejzkušenějších autorit v oblasti vědy a práva. Předpokládáme, že členové této nejvyšší konzultativní rady by byli vybíráni z národů světa podle spravedlivé metody rozložení a byli by voleni přímo lidem všech národů z lidí předem navržených nejvyššími institucemi a vládami každého státu. Ale předpokládáme, že po zvolení by ztratili svou státní příslušnost a nabyli příslušnosti světové, takže by se stali nezávislými na všech vládách a zcela svobodnými ve výkonu své duchovní odpovědnosti.

Předpokládáme, že by byli materiálně bezmocní a neměli by žádný jiný prostředek působení než deklarace, které by pronášeli, a byli by chráněni pouze vzájemnými závazky států. A předpokládáme, že by neměli žádnou moc, ani – na rozdíl od současného mezinárodního soudního dvora – moc soudní. Nemohla by se na ně při svém rozhodování odvolávat žádná vláda a neměli by žádnou právní vazbu se Spojenými národy, byli by jednoduše svobodní říkat vládám a národům, co pokládají za správné.

V té míře, jak by taková nejvyšší konzultativní rada jednala opravdu moudře, nezávisle a pevně a odolávala tlakům na ni vykonávaným, vzrůstala by její morální autorita i její vliv na veřejné mínění. Jejím hlasem by promlouvalo svědomí národů.

Tato rada by byla opravdu světovou institucí, byla by svou ústavou chráněna před vměšováním všech vlád a zároveň by neměla žádnou moc a měla by pouze morální funkci. Proto soudím, že by mohla odzbrojit všechny obavy – obavy z machinací, obklíčení, ze ztráty prestiže atd. –, které kazí činnost mezinárodních organizací. Když vezmu v úvahu verbální úctu, kterou se neodvažují ani nejcyntičtější vlády neprokazovat morálnímu faktoru, předpokládám, že jednoho dne, po nových zkouškách, jež možná učiní situaci ještě zoufalejší, by idea takové konzultativní rady možná mohla mít šanci, že bude přijata všemi státy a všemi vládami.

K této ideji mě pouká to, že tímto způsobem by se mohl stát možným vznik čehosi nezbytného, co bolestně potřebujeme – chci říci vznik organizovaného mezinárodního mínění.

Poutá mě k ní i to, že tímto způsobem by lidé mohli nalézt osvícení a pomoc ve zvláště složitých časných problémech, které se dotýkají společného dobra světa a v nichž mají lidé v demokratických státech učinit rozhodnutí. Některé z těchto problémů jsou dokonce takové povahy, že jsou pro svědomí lidí velkou trýzní – mám na mysli zvláště problém spravedlivé války. Lidé vědí, že podílet se na nespravedlivé válce znamená podílet se na vraždě. Na druhé straně se lidem říká, že věci jsou tak temné a spletité, že nejsou kompetentní pronášet v jednotlivých případech nějaký soud – je tedy mou povinností podílet se na něčem, co je možná zločin, protože má vláda je v této věci lepším soudcem, i kdybych byl Němcem v hitlerovské válce? Z druhé strany je systematické odpírání povinné vojenské služby tragickou iluzí, která škodí spravedlnosti neméně než slepá poslušnost. Stará pravidla, podle nichž se posuzovalo, zda je válka spravedlivá, nebo nespravedlivá, zastarala, ale kdybychom upustili od rozlišování mezi spravedlivým a nespravedlivým – ve válce stejně jako v jiných případech –, znamenalo by to, že se zříkáme mravního rozumu. Bylo by dobré, aby v určitých zvláště vážných mezinárodních situacích senát moudrých mohl lidem říci, kde je, podle jejich názoru, cesta spravedlnosti.

Ale nejprve a především, kdyby takový senát moudrých existoval, byl by první zárukou možnosti skutečně nadnárodní organizace světa a posiloval by ve vědomí národů velký elán rozumu a vůle, na nichž závisí autentická a konstruktivní revoluce požadovaná naší historickou dobou – založení politicky organizovaného světového společenství.

Když jsem na konci této kapitoly vyjádřil svůj vlastní praktický návrh, podlehl jsem, jak se obávám, starému pokušení filozofů, kteří by chtěli, aby prostřednictvím určitých moudrých lidí byl přijímán rozum jako autorita v lidských věcech. Ale myslím, že by to byla iluze méně vážná – a v každém případě méně častá – než přesvědčení tolika fatalistů, podle nichž má být důvěra v rozum z jednání člověka a státu co nejpečlivěji odstraněna.

Z francouzského originálu *Le problème de l'unification du monde*
z knihy Jacques Maritain, *L'homme et l'Etat* přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

1/ MORTIMER J. ADLER: *How to Think about War and Peace*. New York, Simm & Schuster 1944, s. 228–229. Citát z EMERY REVESE je vzat z jeho *Democratic Manifesto*.

2/ JOHN U. NEF: *La Route de la Guerre totale*. Paris, Armand Colin 1949.

3/ Srov. *A travers le désastre* [1. vyd.], s. 140 [OeC VII, s. 417–418].

4/ FERNAND DE VISSCHER: *L'état moderne: un danger pour la paix*. Extrait de la revue *Le Flambeau* (1940–1947).

5/ Jde o druhou kapitolu díla *Člověk a stát*, z něhož je tento text vyňat. (Pozn. překladatele)

6/ ADLER: op. cit., s. 69.

7/ STRINGFELLOW BARR: *The Pilgrimage of Western Man*. New York, Harcourt Brace & Co 1949, s. 341.

8/ ROBERT M. HUTCHINS: „Saint Thomas and the World State“. IN: *Aquinas Lecture* 1949. Milwaukee, Marquette University Press 1949.

9/ Výraz „dokonalá společnost“ vůbec neznamená společnost bez chyb. Označuje společnost „dospělou“ neboli úplně zformovanou, úplnou či dokonalou, pokud jde o specifické vlastnosti nebo požadavky předmětu myšlení zvaného společnost, krátce – společnost, která plně zasluhuje své jméno.

10/ Členy Committee to Frame a World Constitution byli: Robert M. Hutchins, G. A. Borgese, Mortimer J. Adler, Stringfellow Barr, Albert Guérard, Harold A. Innis, Erich Kahler, Wilber G. Katz, Charles H. McIlwain, Robert Redfield a Rexford G. Tugwell.

Předběžný nástin vyšel v březnovém čísle 1948 měsíčníku *Common Cause* (Univerzita v Chicagu), „Časopisu pro sjednocený svět“ věnovaném obraně a šíření tohoto plánu za řízení G. A. Borgese, jehož podíl na vypracování plánu byl značný.

11/ To temně tuší strach lidí – v černých „utopiích“, jichž se chytá sen, noční můra doby (ale také její přirozená vzpoura). Mám na mysli bestsellery *The Brave New World* nebo *La Vingt-cinquième heure* (nebo také, ale v pojetí slabší, včetně „uklidňujícího“ závěru, *Les Larmes de Dieu*). Kostky jsou vrženy, všechno je ztraceno v časném řádu, technika se může pohybovat jen po spádu zla, může být jen zlem a snažit se člověka redukovat na bezduchý automat drcený superstátem. Nemyslím, že je třeba tyto „anticipace“ racionálně rozebírat. Spíše v nich lze vidět svědectví hořkého strachu, který v srdci lidí vyvolává stát – nadlidská osoba, a tedy zde dokonalý Robot. Je nicméně pravda, že strach je zřídka dobrý rádce, že nikdo nemá právo nechávat stroj světa, aby se pohyboval po spádu zla, a to i za cenu velkého eschatologického elánu. A že dílo rozumu, jímž je pořádání časného řádu, aby v něm mohla přebývat spravedlnost a opravdová svoboda, vyžaduje dlouhý čas, je v něm třeba stále znovu začínat, ale jeho postup je ohrožen, začne-li samo nad sebou ztrácet naději.

12/ Její přitažlivost byla velká na začátku moderní doby. Připomeňme např. velké sny o univerzálnosti Guillauma Postela.

13/ Srov. MAX ASCOLI: *The Power of Freedom*. New York, Farrar, Straus 1949, III. část, kap. IV.

14/ Srov. HENRI BERGSON: *Les deux Sources de la morale et de la religion*. Paris, Alcan 1932, kap. IV.: „Od uzavřené společnosti k společnosti otevřené, od obce k lidstvu se nikdy nepřejde cestou rozšíření! Nemají stejnou esenci.“ (s. 288)

15/ Vyňato z kapitoly: „Renewal“ (1950) dosud nepublikované knihy *French Civilization and Universal Community*.

16/ JOHN NEF: *La Route de la guerre totale*, s. 161.

17/ Srov. MC GEORGE BUNDY: „An Impossible World Republic“. IN: *Reporter*, 22 Novembre 1949.

18/ Mluvím o snaze vytvořit světový stát. Jinak je tomu samozřejmě s úsilím založit federální unii, jako je evropská unie. Ta odpovídá historické nutnosti – přejme si, aby se realizovala, aniž probudí německou vojenskou moc, jinými slovy aniž riskuje svou vlastní destrukci.



Jacques Maritain

Přirozená mystická zkušenost a prázdnota

Klasifikace poznání pomocí sourodosti

Tato studie je povahy filozofické. Pokusil jsem se uspořádat v určité syntetické *schéma* základní prvky interpretace a klasifikace, které se mi zdá možné předložit, pokud jde o nesnadný problém přirozené mystické zkušenosti a prázdnoty. Základem této studie jsou historická a experimentální fakta, která jsem objevoval během své dlouholeté, byť nesoustavné četby a která se mi jevila jako nejzávažnější, a dále úvahy o diferenciaci typických forem poznání pomocí sourodosti. Nejprve shrnu výsledky, ke kterým jsem v těchto úvahách dospěl. Domnívám se, že bude lépe nezatěžovat tento výklad texty a doklady, které by jej ilustrovaly, neboť jsou dobře známy všem, kdo tento problém sledují. Doufám, že mi bude prominut očividně obrysový ráz této studie s ohledem na to, že i podle mého mínění pouze *navrhují* určité linie zkoumání – nečiní si vůbec nárok na to, že by podávala vyčerpávající řešení, náleží spíše do oblasti zkoumání a hypotéz.

Mohu dodat, abych upřesnil svůj jazyk způsobem, který pokládám za shodný se skutečností, který mi však může být v každém případě dovolen jako jazyková konvence, že obecně výrazem „mystická zkušenost“ myslím *zkušenost zmocňující se absolutna*.

Po těchto předběžných poznámkách nejprve krátce vyložím, jak je podle mého názoru vhodné klasifikovat různé typy poznání pomocí sourodosti. Jde o klasifikaci, která není empirická, nýbrž ontologická a metafyzická.

1. Především bych rád vyčlenil typ poznání pomocí sourodosti afektivní, který je v životě lidí nejobecnější a nejběžnější, ježto je řádu praktického a mravního. Je to poznání pomocí afektivní a tendenciální sourodosti s cíli lidského jednání – poznání, které je jádrem poznání vlastního opatrnosti.¹ Protože mravní ctnosti jsou navzájem spojeny a opatrný člověk je opatrný, jediné je-li také uměřený,² spravedlivý atd., bude takový člověk tvořit soudy opatrnosti nejen způsobem čirého poznání, jako filozof v etice, ale také na způsob instinktu či sklonu a jsa veden svou vnitřní pohotovostí – právě oněmi *habity*³ uměřenosti a spravedlnosti, které jsou v něm a které jsou jím samým nebo částí jeho samého.

Toto poznání věcí lidského života pomocí instinktu nebo sklonu pokrývá nesmírnou oblast. A právě proto, že je řádu praktického a etického a týká se specifické

ky jednání, nenáleží do světa kontemplace. Může být sice součástí mystického života ve vlastním slova smyslu (pokud u těch, kteří vstoupili do mystického stavu, závisí sama lidská činnost na darech Ducha svatého, zvláště na daru rady), avšak toto poznání opatrnosti pomocí sourodosti zůstává jako takové na rovině zcela odlišné od roviny mystické zkušenosti, kterou chápeme jako zkušenost zmocňující se absolutna – a tedy nazíravou. Je to však *základní* typ, typ nejprůměrnější lidské bytosti, poznání pomocí afektivní neboli tendenciální sourodosti. A uvidíme, jak sv. Tomáš, když chce vysvětlit, že mystik „věci Boží spíše trpí než poznává“, poukazuje na čistého člověka, který poznává věci čistoty⁴ nikoli pomocí poznání, nýbrž pomocí sklonu.

2. Jako protiklad k tomuto základnímu typu poznání pomocí afektivní sourodosti a k veškerému poznání tohoto typu bych chtěl uvést poznání pomocí sourodosti, která není afektivní, nýbrž rozumová, vytvořená habitem⁵ vlastním člověku spekulativnímu jako takovému, filozofu nebo vědci. Každý habitus vytváří úměrnost k předmětu, jakož i sourodost. V mysli matematika nebo metafyzika se vytváří sourodost s věcmi matematiky nebo metafyziky a tento stav rozumové sourodosti pouze zdokonaluje a usnadňuje činnost poznání způsobem čirého poznání, tj. poznání pomocí pojmů neboli idejí. Jde tu o poznání pomocí *rozumové* sourodosti se skutečností jakožto *konceptualizovatelnou* a účinnou aktuálně úměrnou lidskému rozumu. Postupuje zároveň s rozvojem habitů neboli vlastních čtností rozumu. A sem náleží rozumová intuice – abstraktivní a eidetická (pojmotvorná) a vyjádřitelná v rozumovém „slově“ – filozofa nebo vědce, toho, kdo poznává způsobem čirého poznání.

Je možné, aby metafyzik touto cestou dospěl k *přirozené kontemplaci*⁶ božských věcí? Myslím, že ano. Je tato přirozená kontemplace božských věcí mystickou zkušeností přirozeného řádu? Myslím, že ne.

Někteří myslitelé, kteří podle mého názoru poněkud dramatizují aristotelské tendence a přivádějí do extrému ono *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, by rádi spolu s P. Thomasem Philippem⁷ tvrdili, že metafyzické úsilí nás nijak nepřipravuje ke spojení s Bohem, ale spíše nás zbavuje naděje, že takového spojení dosáhneme, a když nás nejprve podnítilo, abychom se vrhli proti bariéře oceľového nebe, které odděluje Boží transcendentnost od všech prostředků lidského poznání, vrhá nás spíše zlomené než sjednocené zpátky na zem. Filozof jako takový nemůže nazírat na Boží věci – je jakoby Ikarem kontemplace a pohyb jemu vlastní ho beznadějně vrhá do říše mnohého a stvořeného. Jiní naopak sledují tendence platónské, i když nejdou tak daleko, aby tvrdili, že v duši existují ještě jiné dveře než smysly, jimiž se duše otvírá skutečnosti bezprostředním existenciálním

dotykem. Spolu s P. Rousselotem a jeho školou či spolu s P. Festugièreem (autorem nedávno vydané a velmi oceňované studie o Platónovi) se domnívají, že metafyzické úsilí může vést (přerůstajíc samo sebe, avšak pohybujíc se neustále tímž směrem – směrem k inteligibilní skutečnosti, jíž se má zmocnit – a silou téhož počátečního erotu) buď k mystické zkušenosti přirozeného řádu, k přirozenému mystickému spojení s Jedním či Dobrem, které Platón kladl nad Jsoucnou, nebo alespoň ke kontemplaci, která svým specifickým dynamismem a pro uspokojení své bytostné touhy požaduje, aby překročila práh nadpřirozených skutečností a aby se darem milosti stala nadpřirozeným mystickým spojením, chápaným především jako rozumová intuice absolutního Jsoucného.

Obrátíme-li se k sv. Tomáši, shledáme, že je ve vztahu k filozofii méně pesimistický než P. Thomas Philippe. Jak by se totiž ananoetické neboli analogické rozumové poznání – uvedené v činnost přirozeným pohybem metafyzického myšlení k příčině bytí a dobře si uvědomující, i když je připoutáno k lidským prostředkům poznání, že božská skutečnost tyto prostředky nekonečně přesahuje a není žádným z našich pojmů vyčerpána – nesnažilo učinit samo sebe stálejším ve stále se zjednodušující a stále více okoušející meditaci o této první skutečnosti? Což to není normální účinek intenzivního růstu habitu přirozené moudrosti, zvláště když se zřetelem k podmínkám jeho rozvíjení vyrůstá v klimatu posilování milosti? Tato kontemplace je zajisté spíše spekulací než kontemplací a její stálost zůstává ve srovnání s vyšší stálostí nadpřirozené kontemplace velmi nedokonalá. „Letí a nemá odpočinku“, kdežto o mystické kontemplaci musíme říci: *Et volabo et requiescam*. Nicméně jí patří název kontemplace, i když analogicky. Sv. Tomáš existenci takové filozofické kontemplace připouští a připouští také, že jejím předmětem je Bůh. „Neboť tato kontemplace, jak praví Filozof v 10. knize *Etiky*, záleží v činnosti nejvyšší mohutnosti, která je v nás, tj. mohutnosti rozumu, a v nejvznešenějším habitu, totiž moudrosti, a také v nejvýznamnějším předmětu, jímž je Bůh. Proto také filozofové poslední dny svého života vyhrazovali kontemplaci božských věcí, když své dřívější dny věnovali ostatním vědám, aby se tak stali schopnějšími pro uvažování o tom, co jest božské.“⁸

Na druhé straně tato přirozená kontemplace Boha není mystickou zkušeností, ani přirozeného řádu. Není to zkušenost zmocňující se svého předmětu, dochází k ní na vrcholu sil abstraktivní a pojmotvorné činnosti rozumu, poznává Boha pomocí věcí, z dálky a v záhadě. Působením habitu meditace, usebranosti a metafyzického klidu se tu zajisté může rozvinout eidetická intuitivnost a od přirozené lásky k Bohu může nabýt afektivního a experimentálního zabarvení a tak díky velkému rozumovému zalíbení a jistému zjednodušení určitým způsobem napodobovat pravou zkušenost. Tato intuitivnost však zůstává velmi vzdálena jak

od rozumové intuice *esse divinum*, která je možná pouze díky osvětlení světlem slávy, tak od sjednocující zkušenosti hlubin Boha, která je možná pouze darem milosti. Kontemplanční filozofa sama o sobě nejde dále než k pocitu přítomnosti, který sice může být velice vznešený, silný a osvěcující, ale týká se pouze Boha jakožto příčiny věcí, poznávaného zdálky a v zrcadle věcí, a jakožto přítomného ve věcech. Není to skrytý Bůh poznávaný v jeho nesdělitelném životě ve zkušenostech sjednocení. Poznání pomocí rozumové sounosti se skutečností jakožto konceptualizovatelnou (poznání *per modum cognitionis*) takovým zůstává, i když se v něm užívá – dialekticky a pojmově – *via negationis*.⁹ Krátce řečeno neexistuje, jak by si to byl přál Platón, žádná přirozená intuice nadsubstanciálního Jednoho.

A filozofická kontemplanční božských věcí nepochybně odpovídá – i když velmi nedokonale a nedostatečně, což jen zvětšuje lidskou žízeň – přirozené touze vidět první příčinu, touze, která je sice podmíněná a neúčinná, ale i v nejhlubších rovinách duchových tvorů.¹⁰ Avšak sama tato touha je esenciálně odlišná od přirozené tendence stvořeného rozumu k jeho vlastnímu a specifikujícímu předmětu, jímž je *jsoucno in communi*, nikoli příčina *jsoucna*. Přirozená touha vidět příčinu *jsoucna vychází* z přirozené touhy po poznání *jsoucna*. Je jejím důsledkem, ale není s ní nikterak totožná. Z toho plyne, že každá velká metafyzika je sice proniknuta mystickou aspirací, ale není na ní vybudována. Alespoň teoreticky normálním účinkem filozofické kontemplanční Boha je, že v duši vzbuzuje touhu, kterou uspokojí pouze mystické sjednocení. V tomto smyslu touží po takovém sjednocení, jako věc nižší touží po vyšší, nesnaží se však do tohoto mystického sjednocení vstoupit silou svého specifického dynamismu a své vlastní bytostné touhy.

Že může existovat v pravém slova smyslu přirozená mystická zkušenost, která navazuje na metafyzický dynamismus a dovršuje jej, to se pokusím ukázat v druhé části této studie. Avšak – a to je skutečnost, kterou podle mého názoru škola P. Rousselota dostatečně nezdurazňuje – toto filozofické přerůstání filozofie, tato metafilozofická kontemplanční nepokračuje v přirozeném pohybu filozofie v jeho vlastním směru, který je podle Aristotela a podle skutečného stavu naší přirozenosti pohybem směrem k věcem a směrem ke skutečnosti, jež má být uchopena eidetickou intuicí, ale naopak nevyhnutelně předpokládá určitý zvrat, zvrat proti přirozenému zaměření přirozenosti. A předpokládá, že se v člověku zrodí touha, která zajisté není bytostnou touhou samotné filozofie, rozumovou touhou po poznání *jsoucna* – je to hlubší touha náhle uvolněná v duši, touha v pravém slova smyslu náboženská, touha, která už není touhou rozumu, který touží vidět první příčinu, o níž jsem mluvil před chvílí jako o důsledku rozumové touhy po poznání *jsoucna*. Touha, o které mluvím teď, je základnější než přirozená touha rozumu po bytí a než jeho přirozená touha po příčině bytí, neboť je to přirozená touha ni-

koli zvláštní mohutnosti, nýbrž celého člověka, těla i duše. Je to, jak se domnívám, bytostná touha každého tvora spojit se znovu se *svým* pramenem a s principem *svého* individuálního bytí, jinými slovy – přirozená láska části k celku, k božskému a oddělenému celku, kterou sv. Tomáš¹¹ nalézá v každém tvoru, v kameni, růži, ptáku, právě tak jako v rozumném stvoření a která v srdci všech věcí vzbuzuje tíhnutí k jejich principu a k dobru celku, jež je větší než tíhnutí k jejich specifické činnosti a k jejich v. astnímu dobru – vzbuzuje v nich tedy jakousi nadúčelovost.

3. Třetí kategorii poznání pomocí sourodosti tvoří poznání *poetické* neboli poznání na způsob tvorby. Domnívám se, že záleží v poznání pomocí *afektivní* sourodosti se skutečností jakožto *nekonceptualizovatelnou*, neboť probouzí k sebeuvědomění *tvorivé hlubiny subjektu*. Jinými slovy – je to poznání pomocí sourodosti se skutečností, nakolik je skutečnost vnořena do samotné subjektivity jako rozumově tvorivé existence a nakolik je skutečnost postihována ve své konkrétní a existenciální shodě se subjektem *jakožto subjektem*.

Tento druh poznání a jeho vztah k poznání mystickému jsme se Raissa Maritainová a já pokusili charakterizovat v nedávno vydané studii,¹² zde tedy o tom mohu pojednat docela krátce. Postačí říci, že poetické poznání je prvotně zkušenost, a je více zkušeností než poznáním. Avšak na jedné straně poznamenejme, že patří do řádu praktického, stejně jako poznání pomocí sourodosti vlastní opatrnosti (nikoli do oblasti *agibile*, ale do oblasti *factibile*), a nepochybně disponuje mysl ke kontemplaci a je plno záblesků kontemplace, není však kontemplativní ve vlastním smyslu, ani se nezmocňuje svého předmětu. Je v něm minimum poznání a maximum klíčivé síly. Nemá svůj cíl a plod samo v sobě, netíhne k mlčení, směřuje k projevu *ad extra*, ale má svůj cíl a plod ve vnějším díle, v němž samo sebe objektivuje a které vytváří. Na druhé straně to, co tato skutečnost typicky postihuje, není absolutno, nýbrž spíše vzájemná spojitost věcí mezi sebou a se subjektivitou, kterou tyto věci odhalují jí samé, v duchovním proudění, z něhož vychází existence. Poetické poznání je tedy opravdová zkušenost, není to však zkušenost mystická, není to zkušenost zmocňující se absolutna, i když právem uznáváme „blízkost zkušenosti básníka a zkušenosti mystika v tomtéž božském zdroji.“¹³

4. Nyní přicházím ke čtvrtému druhu poznání pomocí sourodosti a tento druh nás zde zajímá. Nastává pomocí sourodosti se skutečností jako nekonceptualizovatelnou (a v tom se shoduje s poetickou zkušeností). Avšak rozdíl je v tom, že tato skutečnost, postihovaná jakožto nekonceptualizovatelná, je zároveň postihována jako *poslední cíl úkonu poznání v jeho dokonalé imanentnosti*, jako interiorizovaný

cíl, který je pro poznání naplněním, plodem a živoucím spočinutím. Jinými slovy je to poznání pomocí sourodosti se skutečností jakožto *neobjektivovatelnou v pojmech*, a přece jakožto *cílem objektivního spojení*. Jde tu o způsob poznání, který podle mého názoru charakterizuje mystickou zkušenost vůbec – o poznání kontemplace v nejprísnějším smyslu toho slova (filozofická kontemplace, o níž jsem se už v této studii zmínil, je nižší analogon kontemplace, mystická zkušenost, jež je předmětem našeho zkoumání, je vyšší analogon a sama je hierarchicky rozrůzněna). Je to poznání nikoli na způsob praktického sklonu, jako je zkušenost opatrnosti, nikoli způsobem čirého poznání, jako je přirozená kontemplace filozofů, nikoli na způsob tvorby, jako je poetická zkušenost – ale způsobem nevědění, nepoznání, jež se zmocňuje svého předmětu.

Tento druh poznání se dále dělí, jak se domnívám, ve dva esenciálně odlišné typy podle toho, zda sourodost, kterou implikuje, je *afektivní*, nebo *rozumová*.

Je nutno poznamenat, jak jsem se snažil vysvětlit už jinde, že duši může učinit sourodou s božským pouze nadpřirozená láska. A proto v prvním případě – afektivní sourodosti – jde o nadpřirozenou mystickou zkušenost, o nadpřirozenou kontemplaci, která se pomocí jednoty v lásce (*amor transit in conditionem obiecti*) a specifické rezonance v samotném subjektu stává nástrojem poznání, postihuje jako svůj předmět božskou skutečnost, která sama o sobě nemůže být vyjádřena žádným lidským slovem. Avšak problémy nadpřirozené kontemplace se přímo netýkají předmětu této studie. Krátké formulace, kterých jsem v souvislosti s nimi právě užil, dostatečně naznačují, že si sice velmi vážím výzkumů P. Maréchala,¹⁴ jež nám poskytují mnoho cenných poznatků o srovnávacím mysticismu, že se však domnívám, že pravdivější teologie nadpřirozené kontemplace by se neměla hledat ani tak v teorii *intuice* Boha, jako spíše v zásadně shodných názorech Jana od sv. Tomáše a sv. Jana od Kříže o zkušenosti božství pomocí jednoty v lásce.

V druhém případě – rozumové sourodosti – jde (konečně se dostávám ke svému předmětu!) o přirozenou kontemplaci, která pomocí nadpojmového nebo mimopojmového rozumového poznání postihuje transcendentní skutečnost, která sama o sobě nemůže být vyjádřena žádným lidským rozumovým slovem. Jde tu o typický způsob poznání v přirozené mystické zkušenosti.

Dříve než se budu blíže zabývat přirozenou mystickou zkušeností, musím představit dvě další poznámky.

Především bych rád objasnil slova *objekt*, *objektivní jednota*, kterých jsem užil v souvislosti s poznáním kontemplace a s mystickou zkušeností obecně. Nevýhodou těchto slov je, že od počátku působí potíže mnoha filozofům, ať už idealistům, nebo existencialistům (existencialistům, kteří byli dříve idealisty), a obá-

vám se, že je odsoudí hinduističtí myslitelé, jejichž svědectví je pro tuto studii mimořádně důležité. Proč je tomu tak? Protože podle názoru idealistů je objekt produktem myslí, který odděluje jsoucno od subjektu, a v každém případě objekt znamená dualitu poznání a poznání, kdežto v mystické zkušenosti existuje vrcholná jednota. Sv. Jan od Kříže s dokonalou přesností říká: „Dvě přirozenosti v jediném duchu a lásce“ a učitelé védanty by řekli: „čirá a prostá totožnost“ – jazykem, který je nepochybně monistický pouze pro nedostatek schopnosti danou zkušenost lépe konceptualizovat. Chtěl bych pouze říci, že tu užívám slov *objekt* a *objektivní jednota* v přísně aristotelském a tomistickém smyslu a že v tomto případě nesnáze a obavy, o nichž mluvím, ztrácejí svůj důvod. V tomto případě je totiž objekt sama skutečnost jen natolik, nakolik je přítomna aktuálně (*actu*) v myslí – a jakékoliv oddělení je tu odstraněno tím, že mysl je intencionálně poznávanou skutečností, a třebaže je specifikována objektem, tím samým specifikuje sama sebe. Objektivní jednota je dovršení jednoty mezi poznávajícím a poznáným, nakolik je poznání cílem, do něhož poznávající rozkvétá ve své specifické aktuálnosti a v němž spočine. Pro tomisty je intencionální ztotožnění smyslu a jeho objektu tak silné, že čirý počitek je sám o sobě nevědomý proces, tak silně absorbuje smyslově vnímajícího ve smyslově vnímaném. A pojem objektu implikuje dualitu tak málo, že Bůh, subsistující Jednoduchost (avšak Jednoduchost transcendentní a nekonečně bohatá), je sám sobě svým vlastním objektem v intuici, jež je samotným Jeho bytím a triumfem nej-dokonalejší jednoty.

Druhá poznámka se týká existence rozsáhlé oblasti přirozeného premysticismu – v řádu jak rozumovém, tak afektivním –, který nesmíme směřovat s přirozenou nebo nadpřirozenou mystickou zkušeností. Tato oblast přirozeného premysticismu je oblastí intuice, varování, předtuch, výstrah, předvídání, jež se vztahují na věci individuální a konkrétní a pro něž nám noetický svět praktické efektivitý podává mnoho příkladů. Je to také oblast jistých metafyzických intuicí, jichž se nám dostává na způsob přirozených osvěcení a zjevení,³⁵ a oblast jistých povznesených stavů filozofické kontemplace. Zde je také oblast jiných stavů kontemplace, které mají silné afektivní zabarvení a jsou velmi obvyklé u básníků, i když nejsou samotnou poetickou zkušeností (máme tu na mysli Keatse, Shelleyho a mnoho jiných). Poetická zkušenost je vzbuzuje nebo naopak předpokládá. Zde je konečně oblast mnoha případů „náboženské zkušenosti“, pro niž shromáždil velký počet příkladů William James, a hojných „náboženských jevů“, často více či méně pochybených, na něž je Orient, jak se zdá, bohatší než Západ. Avšak toto vše nejsou typické a specifické formy přirozené spirituality, nýbrž spíše její nahodilé projevy nebo obecné a počáteční dispozice.

Možnost rozumové (negativní) zkušenosti substanciálního bytí duše

Řekl jsem, že problémy nadpřirozené kontempace nepatří k předmětu této studie. Nicméně je nutné, abych se o těchto problémech krátce zmínil a získal tak snazší přístup k myšlenkám, které bych chtěl uvést.

Nadpřirozená mystická zkušenost pomocí afektivní sourodosti s božstvím má přirozenou analogii nejen ve zkušenosti opatrnosti, jež se týká věcí lidského jednání, v poznání na způsob sklonu, který má například každý čistý člověk ke všemu, co se týká čistoty. Tato zkušenost má mnoho jiných přirozených analogií, zvláště zkušenost poetickou. Avšak nadpřirozená mystická zkušenost je zároveň kontemplativním poznáním i kontemplací pomocí lásky, a proto bych chtěl poukázat na to, že i nejlepší přirozené analogie, které k ní můžeme nalézt v oblasti sklonu a efektivty, se jeví nedostatečnými pro typickou hodnotu této zkušenosti jakožto kontemplativního *poznání*, a naopak nejlepší přirozené analogie, které k ní můžeme nalézt v oblasti kontemplativního poznání, se jeví nedostatečnými pro podstatnou úlohu, kterou má v této zkušenosti *láska*.

Nejzřejmější přirozenou analogií nadpřirozené mystické zkušenosti je tedy láska. Bergson při svých přednáškách na Collège de France rád uváděl tuto myšlenku: „Trpěl jsem od svého přítele dost, abych ho opravdu znal.“ A uváděl také důvěrné poznání, které má matka o svém dítěti. Pohne-li se dítě ve své kolébce, říká, matka se probudí, zatímco na výstřel z děla možná nebude ve spánku takřka reagovat. Zkušenost profánní lásky je téže povahy. Stačí připomenout, že vrcholným obrazem, posvěceným Písmem – kterého rovněž hojně užívá nechutná rétorika mystických frází –, zkoušek a růstu nadpřirozené mystické zkušenosti je *Píseň písní*. Avšak ať má láska tvora k tvorů jakýkoli účinek, pokud jde o poznání, jejím vlastním konstitutivním prvkem není kontempace a kontemplativní okoušení, jejím specifikujícím předmětem není skutečnost jakožto předmět kontempace.

V oblasti kontemplativního poznání existuje jiné, svrchovaně cenné přirozené analogon, které obdivuhodně vyložil P. Gardeil ve své velké knize *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*. Je to poznání duše samotnou duší, vnitřní a temná zkušenost sama sebe uskutečněná sebou samým. Avšak toto analogon nám sice umožňuje lépe než kterékoli jiné zkušenostně poznat hodnotu sjednocující kontempace a temnou rozumovou transparentnost, která je charakteristickým znakem nadpřirozené mystické zkušenosti, avšak samo o sobě nám nic neříká o podílu, který má v této zkušenosti láska jakožto vlastní prostředek poznání. Kromě toho nás tato analogie v poslední analýze poučuje spíše pomocí jakéhosi *jako kdyby* než pomocí faktu a o nadpřirozené mystické zkušenosti nám podává pouze virtuální obraz, neboť specifický případ, jehož se týká – částečná aktualizace la-

tentního sebezpoznání duše, která poznává reflexivně sama sebe –, nemůže být v tomto životě uskutečněn.

Jan od sv. Tomáše zajisté v přesně formulovaných větách, kterých použil P. Gardeil,¹⁶ říká, že duše, pokud je duchem, má habituální neboli latentní poznání sama sebe – neboť rozum, který emanuje ze substance duše, je inteligibilně informován duší jakožto inteligibilním kognitivním obrazem (*species intelligibilis*) – je to trvalá výsada duchovosti, kterou má lidská duše společně s ostatními duchy. Avšak Jan od sv. Tomáše hned dodává, že aktualizaci tohoto latentního sebezpoznání překáží a brání stav spojení s tělem. Kromě toho může být aktualizováno pouze jako intuitivní vidění esence duše a toto vidění duše evidentně na tomto světě nemá.

Tyto námitky jsou namířeny proti jistým prvkům konceptualizace navržené P. Gardeilem, nikoli proti podstatě jeho myšlení a jeho názorů. Pokud jde o strukturu duše *ut mens* a o její latentní poznání sebe samé uskutečňované jí samou, uznání překážky, kterou jeho intuitivní aktualizaci klade stav spojení s tělem, nás nijak neopravňuje, abychom tyto skutečnosti považovali za málo významné a již se o ně nezajímali. Jsou naopak čímśi základním a je nemožné, aby tak důležitá ontologická výsada neměla zásadní význam pro lidskou psychologii, zvláště pro všechno, co se týká přirozené spirituality. Jde tu zvláště o metafyzickou podmínku a první základ schopnosti úplné reflexe nad vlastními úkony, kterou má duše z titulu své duchovosti a která je nejbližším důvodem zkušenosti, kterou má duše o sobě samé na základě reflexe nad svými vlastními úkony. Neboť v této reflexi jde o skutečnou zkušenost postihující princip *mých vlastních* jednotlivých úkonů v jeho jedinečné existencialitě.

Přirozeným činnostem našich mohutností a přirozeným sklonům duše a „každodennímu obcování“ odpovídá všeobecná a každodenní zkušenost duše o sobě samé, daná reflexí nad vlastními úkony. „Toto experimentální poznání duše, uskutečňované nikoliv skrze její esenci, nýbrž skrze její úkony, můžeme nazvat bezprostředním v tom smyslu, že skutečnost, kterou postihuje, není poznávána pomocí žádného jiného prostředku než její vlastní aktuálností.“¹⁷ Každý člověk tedy má na základě svých úkonů a v nich opravdovou zkušenost jedinečné *existence* své duše.

Avšak tato zkušenost nám neříká nic o tom, *co je* duše, co je její esence, její kvidita. Existence, kterou postihuje, je zajisté existencí něčeho, avšak něčeho, co si uvědomujeme pouze v záblescích jevů, které z něho vycházejí. Je to existence principu, který zůstává sám o sobě nepoznán, principu našich úkonů a psychických stavů sdružených v syntéze vědomí. Krátce řečeno, obsahem mé zkušenosti o mně samém v řádu *takovosti* neboli esenciality není nic jiného než mé vlastní úkony, proud více či méně hlubokých jevů, které poznávám reflexivně. Je základ-

ně důležité pochopit, že mé zkušenostní poznání, která mám o své duši (či spíše o své substanti, kterou tvoří duše a tělo a kterou poznávám pomocí duchovní činnosti, činnosti samotné duše), tedy zůstává v řádu *čistě existenciální* a nezahrnuje žádné jiné *quid* (co) předložené mé mysli než mé vlastní úkony, postihované reflexivně, když vycházejí ze svého principu. Svou duši (neboli svou substanti) nemohu sám zkušenostně poznávat v její esenci. Kviditativní zkušenost o duši je možná pouze pro duši oddělenou, v níž na základě stavu oddělenosti latentní rozumové sebezpoznání, o němž jsem se už zmínil, přechází v akt (*in actum*).

Není pochyb o tom, že čím více se má pozornost soustředí na *existenciální* zkušenost o mé duši, tím více budu mít tendenci nevšímát si rozmanitosti objektů a úkonů, jejichž reflexivní poznání je nicméně podmínkou této zkušenosti. Je však pravda, že pokud postupujeme ve směru přirozenosti, onen zkušenostní zvrtný pohled, o němž mluvím, ať je u některých „vnitřních“ duší jakkoli silný, zanechává duši zajatcem proměnlivosti a rozmanitosti, prchavé hojnosti jevů a úkonů, které se v nás vynořují z temnoty nevědomí – zajatcem jevového já, chceme-li takto popsat jevový obsah, který zaplňuje scénu a představuje soubor kvalit, které jsou předmětem existenciální zkušenosti o nás samých. Potom je také vzájemný styk s vnějším světem přirozenou podmínkou duševní rovnováhy a často se stává, že čím víc někdo pozoruje sám sebe (pozoruje sám sebe psychologicky, což je něco zcela jiného než metafyzické nebo mystické sestupování do sebe sama ukázněným a očištěným postupem), tím více mu hrozí rozptýlenost neboli *acedia* (vnitřní lenost), pokud se nestane obětí schizofrenie a klamů nějaké patologické introverze.

Nyní na okamžik předpokládejme, že duše byla násilím, rozhodně a naprosto přinucena, aby postupovala cestou reflexivity, tentokráté však pomocí askeze a techniky zaměřené k radikální oproštěnosti od sebe sama a s výslovným záměrem postupovat proti přirozenému zaměření přirozenosti. Když toto vše předpokládáme, nebylo by možné – přes všechna nebezpečí – přejít od obecné zkušenosti o existenci duše (o níž jsem právě mluvil) k výjimečné a privilegované zkušenosti vedoucí do propasti subjektivity? Nebylo by možné uniknout jevovému já a dosáhnout *absolutního já*? Schéma P. Gardeile, upravené tak, jak jsme se o to pokusili, přepracované a rozvinuté, by tak mohlo vysvětlit to, co zde uvádím jako typický případ přirozené mystické zkušenosti – jógový mysticismus, tedy alespoň onu přirozenou mystickou zkušenost, kterou žili a vyjádřili nejlepší hinduističtí svědkové. Tento mysticismus, uvedený na své bytostné jádro, by byl především metafyzickou zkušeností o substantiálním *esse* duše pomocí negativní, či spíše anihilující rozumové sounodosti. Vzpomínám si, že jsem položil tuto otázku P. Gardeilovi několik měsíců před jeho smrtí. Na podobnou aplikaci svých názorů

nikdy nepomyslel. Já sám se domnívám, že tato aplikace je možná, že ji vyžaduje sama skutečnost a že zde P. Gardeil otevřel neobyčejně cenný směr myšlení. Bylo by totiž neobyčejnou výhodou, kdybychom dovedli podat interpretaci přirozené mystické zkušenosti alespoň v jejím typickém případě, a zvláště přirozené mystické zkušenosti, kterou spojujeme s Indií – interpretaci, která respektuje její autentičnost a její pravdu a která přesně vymezuje její vlastní oblast.

* * *

Ochotně připouštím, že různé návody jogismu mohou vést k různým klamům a psychologickým extrapolacím. Ale padělek musí být padělkem něčeho pravého. Mimoto se mi nezdá možné degradovat na psychologické poblouznění – ať se to děje jakkoli uctivě – věkovité a bohaté svědectví, svědectví v posledku shodné a velmi inteligentní, mužů, kteří pro dosažení určitého osvobození obětovali všechno ostatní a které nemáme důvod považovat za choré nebo za nevyrovnané. V tom všem musí být, alespoň u některých bezúhonných osobností (ať je tomu jakkoli s jejich následovníky a s jejich verbalismem nebo dokonce klamáním) opravdová a nikoliv klamná zkušenost. Víím velmi dobře, že nerozmnžovat bez potřeby příčiny je dobrý princip, ale jen za předpokladu, že prostředky interpretace, které máme k dispozici, nikterak neznásilňují údaje zkušenosti. Je také zásadou zdravé metody neuvádět v pochybnost spolehlivost svědectví, jako je toto, ledaže bychom k tomu byli nuceni. Bylo by od nás zvláště nerozumné, kdybychom nekřesťanským mystikům upírali pravidla objektivity, které právem zdůrazňujeme při studiu mystiků křesťanských. Co říkají mužové, o nichž mluvíme? Říkají, že mají zkušenost absolutna. A jaké jméno dávají tomuto absolutnu? Nazývají ho átman. to jest Já.

Nechci ovšem tvrdit, že tito hinduističtí asketové dosahují uskutečnění toho, co jsem právě označil za metafyzicky nemožné – aktualizace latentního sebe-poznání duše, ať by byla jakkoli nedokonalá či částečná. Důvody, které jsem již uvedl, tuto možnost vylučují.

Kloním se naopak k názoru, že tito asketové se zbavují každého obrazu, každé jednotlivé představy a každého zvláštního úkonu myslí s takovou silou a důsledností, že jistým způsobem – ovšem pomocí úkonu, avšak úkonu negativního, úkonu vrcholného mlčení – sami uvádějí svou duši a svůj rozum do onoho latentního, ne-aktualizovaného sebepoznání. Krátce řečeno, má myšlenka je založena na tom, že postihují nikoli *esenci* své duše, nýbrž její *existenci*, samo substanciální *esse*. A jak to činí? Tím, že drastickým způsobem očišťují a až do krajnosti přivádějí onu běžnou zkušenost o existenci sama sebe, o níž jsem mluvil. Tato běžná

zkušenost, která se uskutečňuje pomocí činností a úkonů, zpravidla zůstává ponořena v jejich jevové rozmanitosti a tato rozmanitost způsobuje, že zůstává zastřená. Nyní naopak duše, riskujíc všechno, aby všechno získala, neúnavně obrací zpět obvyklý proud duševní činnosti a naprosto se zbavuje jakéhokoli specifického úkonu a veškeré mnohosti a poznává negativně pomocí prázdnoty a anihilace jakéhokoliv úkonu a jakéhokoli předmětu myšlení, který přichází z vnějšku – duše poznává negativně, ale obnaženě, bez závoje, metafyzický div, absolutno, dokonalost každého aktu a každé dokonalosti, jíž je *existování*, jíž je vlastní substanciální existence duše.

Když se člověk takto zbavuje veškerých představ, neznamená to spíše, že skončí v čiré a prosté nicotě? Bezpochyby se to často stává, kdykoli činnost, která je v tom zahrnuta, postrádá oheň, a pak od nějaké iluze požaduje, aby nahradila chybějící autentický výsledek. Avšak protože tato činnost začíná od normální činnosti a od v jistém smyslu nekonečnosti světa psychické mnohosti a snaží se všechnu tuto nekonečnost aktivně redukovat a soustředit (a tak v mimořádně velké míře – skrze tuto smrt – stupňuje vitalitu rozumu a duše), tato činnost sama o sobě nutně, jak se domnívám, vyúsťuje v něco docela jiného, než je čirá a prostá nicota, totiž v negaci, prázdnotu a anihilaci, což není na žádný způsob nicota.

Jde tu tedy o negativní a apofatickou zkušenost – nemluvím o dialektické a pojmové *via negationis*, jak je tomu u filozofů, ale o prožívané aneidetické, mimo-pojmové či nadpojmové *via negationis* – která nedosahuje intuitivního vidění esence duše (neboť kdyby ho dosahovala, nebyla by negativní), právě tak jako nadpřirozená mystická kontemplace nedosahuje blaženého patření, která však užívá prázdnoty a anihilace k tomu, aby poznávala jako něco nepoznávaného substanciální existenci duše (je to existence subjektu jako celku, neboť člověk existuje existencí své duše). Podobně užívá nadpřirozená mystická kontemplace sourodství lásky k tomu, aby poznávala jako něco nepoznávaného Božství – *in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus*.

Je nutno zdůraznit, jak jsem se o tom už zmínil, že slova prázdnota, potlačení, negace, zbavenost ve skutečnosti označují úkon, který nepřestává být intenzivně vitální, poslední aktualizace, v němž a jímž prázdnota, potlačení, negace, zbavenost dosahují svého dovršení a mlčení se stává dokonalým. Když dlouhý asketický proces, v němž se rozum stává stále víc a více sourodým s mlčením a negací, dospívá ke konci, může se stát, že v některých případech tato aktualizace nakonec vytryskne tak spontánně, že se jeví úplně jako dar přijatý zvnějšku a pasivně – a z psychologického hlediska se vůbec nemusí jevit jako něco aktivního a volního. Ve skutečnosti však je jeho zdrojem vzestupný pohyb, který je základem aktivní,¹⁸ a vrcholné napětí duševních sil. A proto i z psychologického hlediska

aktivní a volní aspekt nutně zůstává převažující.¹⁹ Kromě toho ontologicky, o sobě, tu jde o akt (*energeia*), o vitální a nejvyšší imanentní akt. Je tu tedy zachován princip, že duše poznává sama sebe pomocí svých úkonů – je zachován paradoxně, neboť úkonem je v daném případě úkon potlačení všech úkonů. Přesně řečeno, tento úkon potlačení a anihilace je podle mého názoru formálním prostředkem zkušenosti, kterou zkoumáme. A v tomto smyslu je prázdnota cílem, k němuž tato zkušenost směřuje, není pouze její podmínkou, nýbrž jejím vlastním prostředkem, jímž se hluboké a neproniknutelné *existování* subjektivity – negativně – přenáší do stavu objektu, ovšem nikoli objektu, který lze vyjádřit v pojmu a který se představuje v mysli, nýbrž objektu, který naprosto nelze vyjádřit a který je obklopen nocí, do níž mysl ponořuje sama sebe, aby se s ním spojila. Neřekneme tedy: *amor transit in conditionem obiecti*, nýbrž v tomto případě bychom měli říci: *vacuitas, abolitio, denudatio, transit in conditionem obiecti*. Jde tu o nejčistší existenciální zkušenost a je to zkušenost pomocí ne-poznání.²⁰ Při nadpřirozené mystické zkušenosti je prázdnota *podmínkou* kontempace (podmínkou aktivně připravovanou duší a mnohem spíše pasivně přijímanou od Boha), kdežto její *formální prostředek* je svrchované pozitivní – je to jednota v lásce za působení Ducha svatého. V našem případě prázdnota je nejen podmínkou, ale také formálním prostředkem zkušenosti.

Rád bych uvedl tři další charakteristické ontologické znaky této zkušenosti.

Za prvé, jak jsem už naznačil, cesta prázdnoty postupuje záměrně proti přirozenému zaměření přirozenosti – z toho vyplývá velký počet různých technik. Žádá od duše, aby se zřekla veškerého pohybu směrem k věcem, to znamená, aby opustila svět. Zatímco při poetickém usebrání je svět vtahován do subjektivity a probouzí ji k sebeuvědomění, zde se naopak subjektivita od světa odlučuje a tak se uvnitř sebe snaží o spánek mnohem úplnější než jakékoli probuzení. Kromě toho je třeba říci, že mystická zkušenost Já žádá od duše, aby opustila svět zcela jiným způsobem, než jak to žádá křesťanská askeze a kontempace.

V obou případech je nutno vykonat rozhodující krok, jak říkával P. Lallement, avšak v přirozeném úsilí proti přirozenému zaměření přirozenosti se mají uspokojit požadavky zcela zaměřené na gnózi²¹ – požadavky zároveň negativnější i méně hluboké než požadavky dokonalosti evangelijní. Jsou to požadavky negativnější, neboť od křesťana se žádá, aby se srdcem naprosto odpoutal od světa, pro který však nadále, a více než kdy jindy, existuje, od světa, který nepřestává poznávat a milovat a pro jehož spásu trpí. V druhém případě se však od duše žádá, aby svět prostě a jednoduše potlačila, aby už pro svět neexistovala, alespoň dokud nedosáhne stavu osvobození a „uskutečnění“. Jsou to požadavky méně hluboké, ne-

boť odpoutání, které jde až k samotným kořenům svobody a které působí, že člověk opouští nejen svět, ale i dokonce sám sebe (nemám na mysli pouze egoismus, vášně atd., nýbrž svrchovanou vládu nad sebou), je hlubší než odpoutání, které jde ke kořenům rozumu. A prázdnota a zřeknutí se sebe sama, které se usku-tečňují v síle Ducha svatého a milosti, vytvářejí ochotu, oddanost a poddajnost vůči Duchu, který vane, kde chce, a skutečnou pasivitu vůči Bohu a svobodu, jež jsou naprosto odlišné od planoucí nehybnosti, pevné důvěry v techniky herois-mu, od vítězství nad přitažlivostí rozmanitosti, jež jsou výsledkem nejhouževna-tějšího aktivního napětí, soustředění a osvobození, jichž je přirozenost schopna ve svých vrcholech.

Za druhé, jde tu o zkušenost metafyzickou v nejpřísnějším slova smyslu. Úsi-lí orientálních kontemplátorů se tedy z tohoto hlediska jeví jako úsilí postupovat ve směru vlastního filozofického poznání za samotnou filozofii a nad ni – avšak pomocí zvratu, o němž jsem mluvil na začátku, a pomocí působení přirozené tou-hy, která je hlubší a širší než touha filozofického rozumu pc rozumovém dobý-vání jsoucna. Důkazem toho je skutečnost, že mnozí jogíni – například Râmana Maharshi, o němž před několika lety psal Olivier Lacombe²² – nezačínali filozofií, nýbrž nějakou první zkušeností metafyzické povahy. Metafyzické úsilí postupuj-ící proti přirozenému zaměření přirozenosti, které se takto vyžaduje, je pomalé umírání, které znal i Platón, ve kterém však mimořádně vyniká Indie, umění vstu-povat za živa do smrti, do smrti, která není smrtí evangelijsní, jež se podstupuje, aby se uprázdnilo místo pro život Jiného, nýbrž smrtí metafyzickou, jež se pod-stupuje, aby se duchovní činnosti oddělily od těla.

Za třetí a na konec bych chtěl uvést důležitou věc, kterou však je nesnadné vyjá-dřit několika málo slovy. Protože zkušenost, o níž zde pojednáváme, je zkušenost (negativní) čistě existenciální a protože existence je transcendentní a polyvalent-ní a je omezována pouze esencí, která ji má a o níž v tomto případě nic nevíme, je pochopitelné, že když tato negativní zkušenost postihuje existenciální *esse* duše, postihuje zároveň nerozlišeně nejen tuto existenci vlastní duše, ale také tutéž exis-tenci v její metafyzické šíři a zdroje existence. Toto vše natolik, nažolík je existen-ce duše, chápána konkrétně a jakožto akt kladoucí *extra nihil*, něčím vycházejí-cím z přílivu, od něhož všechno dostává a jímž je zalita. Tento příliv ovšem není experimentálně poznáván v něm samém, nýbrž v účinku, který vytváří, v tomto účinku a skrze něj. To je důvod, proč zkušenost, o které mluvíme, jistým způso-bem odpovídá (nakolik je to možné v přirozeném řádu) touze všech věcí navrátit se ke svému zdroji a k principu svého bytí. Člověk tak proniká k prameni bytí své duše pomocí technik, jimiž se přirozenost proti svému přirozenému zaměření ob-rací zpět k duchu, a jistým způsobem rozděluje svou vlastní metafyzickou struk-

туру. Proto se hinduistická zkušenost jeví jako mystická zkušenost přirozeného řádu, zkušenost zmocňující se absolutna, absolutna, jímž je existenciální *esse* duše, a v něm a skrze ně absolutna božského. Ale jak může tato zkušenost, která je čistě negativní, rozlišit jedno absolutno od druhého?²³ V té míře, jak je čistě negativní zkušeností, je ani nesměšuje, ani je nerozlišuje. A protože v ní není postihován žádný obsah řádu „esenciálního“, žádné *quid*, je pochopitelné, že filozofické myšlení zkoumající takovou zkušenost upadá neodvratně do nebezpečí, že jedno absolutno ztotožní do jisté míry s druhým, absolutno, jež je zrcadlem, a absolutno, jež je v zrcadle postihováno. Totéž slovo „átman“ označuje lidské Já i nejvyšší Já.

* * *

V tomto pokusu o analýzu rozumové zkušenosti o existenciálním *esse* duše pomocí ne-poznání i při klasifikaci různých druhů poznání pomocí sourodosti, o níž jsem mluvil na začátku, jsem se pokusil vyčlenit určité čisté typy. Pokud jde o mystickou zkušenost, domnívám se, že nejčistší příklady přirozené mystické zkušenosti je nutno hledat v Indii (při čemž buddhistická nirvána nepochybně odpovídá téže základní zkušenosti, jako je mukti neboli bráhmanské oproštění – je však chápána nedostatečně a sama snadněji vede k nečistotám vlivem fenomenalistické filozofie buddhismu), kdežto nejčistší případy nadpřirozené mystické zkušenosti je nutno hledat u křesťanských kontemplátorů, zvláště v duchovní rodině sv. Terezie a Marie od Vtělení (uršulinka), sv. Jana od Kříže, Taulera, P. Lalleman-ta. Pokud nadpřirozený mysticismus vyžaduje lidskou přípravu, zahrnuje určité struktury a disciplíny, můžeme v něm nalézt struktury analogicky podobné strukturám přirozeného mysticismu – ovšem transponované do specificky odlišné finality, a proto i specificky odlišné.

Je sotva nutné dodávat, že nahodilosti dějin a konkrétna nám podávají nej-různější druhy a nejrozdílnější stupně smíšení a spoluexistence přirozené a nadpřirozené kontemplance (ponecháváme stranou parazitní jevy, napodobivé úchyvky nebo prostě neuropatologické poruchy, které tu nezkoumáme). Právě tak existuje smíšení různých typů poznání pomocí sourodosti, které jsem rozlišil. Domnívám se však, že jednou z výhod rozlišení, která tu uvádím, je právě to, že umožňuje přesnější analýzu složitých případů. U Platóna a Plotína je třeba hledat podle mého názoru spojení filozofické kontemplance, poetické zkušenosti a přirozené mystické zkušenosti, přičemž úloha přirozené mystiky byla, třebaže více či méně skrytá, větší u Plotína než u Platóna. U mnoha sůfi se můžeme ptát, zda víra v Boží transcendentnost, spojená s přirozenou mystikou (která by sama vedla spíše k monistické konceptualizaci), nevysvětluje určité rysy muslimského mysticis-

mu. A poetická zkušenost se svou vlastní efektivitou zase vytváří různé kombinace u Peršanů. Mezi křesťanskými kontemplátory je sv. Augustin velkým příkladem setkání filozofické nebo teologické kontemplanace s nadpřirozenou mystickou zkušeností. A nebylo by možné najít mimořádně povznášející (leckdy však zmatenou) kombinaci nadpřirozené mystické zkušenosti a přirozené mystické zkušenosti u křesťanských mystiků platónského ražení – i v případě Ruysbroecka, ale mnohem více v případě Boehma? V instrumentaci, kterou tato spojení umožňují, spočívá kouzlo – i nebezpečí – všech těchto velkých duchů.

Chtěl bych také poukázat na to, že v autenticky kontemplativních duších poetická zkušenost – odvedená ze své vlastní sféry a unášená kontemplanací – může, jak se zdá, vstoupit do neobyčejně složitých vztahů vzájemné součinnosti s nadpřirozenou mystickou zkušeností, a tak velmi pomáhá duši vstoupit do zkušenosti sjednocení a také poněkud zakrývá rozsah tohoto sjednocení. Neboť jak poetický výraz, tak poetická zkušenost může pomocí svých objevů a intuicí předstihnout mystickou zkušenost. A díky tomu mohou cenná osvětlení a duchovní poučení podávat kontemplátoři, v jejichž styku s bližními – a to je velké kritérium – se dosud projevuje tvrdost přirozenosti a neznalost sebe sama, což by raiost nadpřirozené kontemplanace realizované na tomtéž stupni už byla odstranila.

Několik závěrů na způsob hypotéz

Zbývá mi ještě uvést několik závěrů, které podle mého názoru vyplývají z předchozí analýzy a které předkládám především jako hypotézy pro bádání.

1. Jak máme charakterizovat vztah mezi prázdnotou přirozené mystické zkušenosti a nadpřirozenou nocí ducha? Především se domnívám, že rozlišení mezi nocí smyslů a nocí ducha, které stanovil sv. Jan od Kříže, má nejen teologickou hodnotu, ale také, a především, hodnotu filozofickou. Chci tím říci, že toto rozlišení se zakládá na přirozenosti lidské bytosti a na dvojí disproporci – na jedné straně mezi smysly (představivostí, smyslovou afektivitou, rozumovým diskursem ponořeným do znaků) a duchem (v čistě metafyzickém smyslu slova), a na druhé straně mezi samotným duchem a věcmi božskými (i když ponecháváme stranou nadpřirozeno).

Avšak mezi dvěma nocemi sv. Jana od Kříže, nocemi, které se týkají určitých bolestných fází zdokonalování a přetváření přirozenosti milostí, a prázdnotou přirozené mystické zkušenosti, která se týká esenciálních požadavků pohybu proti přirozenému zaměření přirozenosti, neexistuje žádná shoda nebo podobnost. Ona prázdnota, ať ji provází jakékoli utrpení nebo hrůza, nejde tak daleko jako noc

ducha, pokud noc ducha vysušuje, uvádí ve zmatek a v jistém smyslu „boří“ ducha (zajisté nikoli fyzicky, nýbrž ve všech jeho operativních rozměrech a proporcích a v jeho přirozeném vitálním dynamismu), aby se tak stal úměrným božství. Neboť prázdnota přirozené mystické zkušenosti nečiní duši úměrnou nadpřirozenu, Bohu v jeho vnitřním životě. Kromě toho se uskutečňuje pomocí samotného ducha, úsilím ducha, a zůstává zcela rozumová, kdežto noc ducha vzniká působením *gratia operans* a lásky – a ty jsou kruté jako smrt. A tato prázdnota není, jak je tomu v noci ducha, krokem na cestě k dokonalejšímu stavu (k přetvořujícímu sjednocení), nýbrž skutečně cílem, k němuž člověk směřuje – neboť je to formální prostředek zkušenosti o Já a osvobození.

Zároveň však jde tato prázdnota mnohem dále než noc smyslů, pokud noc smyslů „boří“ smysly, aby se tak staly úměrné duchu. Prázdnota přirozené mystické zkušenosti činí ducha úměrným sobě samému. Je to jakoby krajní míra a nejvyšší stupeň noci smyslů v přirozené rovině směřující za očistění smyslů a nad ně až k metafyzické smrti.

Neexistuje také žádná shoda a podobnost mezi nocemi, které odpovídají v přirozeném řádu nocím sv. Jana od Kříže a prázdnotou přirozené mystické zkušenosti.

Naznačil jsem už, jak základní rozdíl podle mého názoru odlišuje prázdnotu – metafyzickou a uskutečněnou pomocí potlačování a soustředění – vlastní přirozené mystické zkušenosti od prázdnoty či spíše procesu oprošťování, který je evangelijní a který se uskutečňuje na způsob darování sebe a úplného vzdání sebe Jinému, více milovanému. Toto evangelijní oprošťování kromě toho není formálním prostředkem, nýbrž jen podmínkou (jež je sama dílem spolupůsobící nebo působící milosti) nadpřirozené mystické zkušenosti. Toto evangelijní vzdávání se sebe, tato prázdnota neboli toto evangelijní oprošťování jsou spojeny zcela obecně podle různých modalit a stupňů se všemi stavy nadpřirozené kontemplanace. Je to něco odlišného od noci ducha a zvláštní prázdnoty, kterou zahrnuje, ty jsou totiž velmi zvláštní a velmi silnou formou – mučivou a zcela pasivní – vytržení z vlastnění sebe, jež vzniká účinkem neúprosného světla kontemplanace a moudrosti lásky.

2. Rozlišení mezi spojením rozumovým a spojením v lásce je nutno pokládat za základní. Čistě rozumové spojení nejde nad řád přirozenosti (ve smyslu, který tomuto slovu dává křesťanská filozofie a teologie), i když takové spojení jde proti přirozenému zaměření přirozenosti.

V případě lásky jde buď o zkušenosti a způsoby kontemplanace, které jsou předmystické, nebo o případy poetické zkušenosti či o nadpřirozenou mystickou zkušenost.

Kdekoli skutečně existuje mystická zkušenost pomocí jednoty v lásce, tato zkušenost je nadpřirozená (buď typická, nebo atypická, a možná více či méně skrytá, nebo dokonce více či méně oslabená, deformovaná nebo mařená působením okolních podmínek a za nepřítomnosti přiměřeného duševního klimatu).

Případ bhakti, abychom uvedli ještě jeden příklad z Indie, je jeden z těch, které kladou v této souvislosti nejvíce problémů. Tito hinduističtí kontemplátoři totiž kladou na významné místo zbožnost a přikládají velkou úlohu lásce. Nakolik tu máme autentickou zkušenost, zejména zkušenost, která pravděpodobně souvisí s původem nauky bhaktismu, je svědectví takové, že musíme připustit, máme-li důvěřovat profesoru Olivierovi Lacombovi, že tyto zkušenosti zahrnují, alespoň participativně, sjednocení v lásce s nejvyšší Bytostí, jejíž milost duše očekává. Zde máme něco, co jde za zkušenost Já. Protože věříme, že posvěcující milost je nabízena všem lidem a že duše, které nepatří viditelně k církvi, mohou tuto milost skutečně dostat a spolu s ní organismus ctností a darů, které jsou s ní spojeny, a protože kromě toho nelze věřit, že by Bůh odmítl sám sebe duším v dobré víře, které – i když idea milosti je pro ně pouze přirozený produkt interpretace psychologických fází vyprahlostí a plnosti – pomocí takto vytvořené ideje milosti přece volají po milosti samotné, jež jim nebyla zjevena: když uvážíme všechny tyto věci, proč bychom měli popírat, že mystická zkušenost, jakou nalézáme ve škole bhakti, může záviset na určitém spojení vzestupného pohybu jógy a disciplín přirozené kontemplace Já, doprovázených nadpřirozenými doteky a nadpřirozenou láskou (*caritas*). Explicitní poznání tajemství Vtělení a Vykoupení a darů nadpřirozeného života vytvářejí mentální a morální režim, který je úměrný normálnímu rozvoji nadpřirozené mystické zkušenosti. Na druhé straně v režimu, kam může nadpřirozená mystická zkušenost získat přístup jen jako cizinec a v přestrojení, je možné se domnívat, že existuje mnoho náhradních postupů, a zejména že milosti mohou přitažlivostí z dálky dodat přirozené mystické zkušenosti vyšší hodnotu a účast na nadpřirozené jednotě v lásce. Nacházíme se tu v neprozkoumané oblasti otázek, jež se týkají stavu darů milosti v nekřesťanském klimatu.

3. Má-li člověk projít nadpřirozenou nocí ducha, která je smrtí a zoufalstvím nade *vším* (i nad Bohem) – zoufalstvím prožívaným, nikoli dobrovolně trpěným, v jehož srdci udržuje skrytou naději pouze milost –, má-li člověk projít takovou nocí, je k tomu nutná Boží síla.

V přirozeném řádu existují noci ducha, které jsou také smrtí a zoufalstvím a ve smyslu definovaném výše „zborcením“ ducha až po jeho přirozenou touhu po vlastních operativních cílech a bytostné zalíbení v nich – radikální hrůzou z vlastního života. Tato strašná a sebevraždná roztržka mezi nezměnitelnou on-

tologickou strukturou ducha, s níž je totožná jeho přirozená snaživost, a toutéž přirozenou snaživostí, nakolik je uchopena a stržena pohybem veškeré vědomé žádostivosti a vůle, v každém případě podává svědectví (abnormální cestou tak, jako reflexe to činí cestou normální) o svobodě ducha vzhledem k sobě samému a vzhledem k tomu, co můžeme nazvat čtvrtým rozměrem věcí ducha. Jsou tyto noci plodem nějakého velkého zneužití, jež otvírá cestu do krajín zatracenců? V každém případě jsou, ve svém vlastním řádu, podobny peklu.²⁴

Mohli bychom uvést mnoho příkladů těchto nocí ducha v přirozeném řádu. Chtěl bych říci, že se s nimi můžeme setkat v oblasti čistě rozumového poznání, ať je metafyzické, nebo morální (to je případ Faustův: *drum hab' ich mich der Magie ergeben*), v oblasti poetické zkušenosti (máme přirozeně na mysli Rimbauda), ve smíšení těchto dvou oblastí (zde myslíme na Nietzscheho a na jeho tak překvapivá slova: *Crux mea lux, lux mea crux*). Tyto noci by bylo možno nalézt také v oblasti přirozené mystické zkušenosti (něco z takové noci je bezpochyby v tantrismu), přičemž tato noc je něco zcela odlišného od prázdnoty, která je formálním prostředkem přirozené mystické zkušenosti a nad níž tato noc vyvolává zoufalství.

Pro tyto noci není žádného útočiště. Neboť zoufalství zde zasahuje spojení duše a ducha tak jako v nadpřirozené noci. Protože však jsou přirozeného řádu, a tedy ve svých hlubinách neobsahují skrytou sílu nadlidské pomoci, tyto noci samy sebou končí katastrofou ducha (zničení ve věcech smyslu, magie, šílenství, mravní nebo fyzická sebevražda). Nadpřirozená noc ducha je jedinou nocí, z níž duch může vyjít živ.

Přirozenou analogií či obrazem této nadpřirozené noci jsou zkoušky a utrpení profánní lásky. Ta však není, jak jsem už řekl, kontemplativní zkušeností a nelze v ní hledat přirozené noci *ducha*.

4. Mohu se pokusit stanovit rozlišující ontologické znaky nadpřirozené noci ducha? Tato otázka jde za hranice této studie. Budiž mi však prominuto, když řeknu, že jako charakteristické znaky nadpřirozené noci se podle mého názoru jeví tři rysy, jestliže existují všechny najednou a jsou-li spojeny s úzkostí a temnotami, které zasahují kořeny vyšších mohutností:

1. mystická zkušenost skrze sjednocení v lásce;
2. přesažnost vzhledem ke všem technikám;
3. jednání v duchu evangelia neboli odpoutání od dokonalosti v dokonalosti.

Odvolávám se tu na skutečnost, že evangelijní dokonalost není dokonalostí nějaké duchovní atletiky, v níž by se člověk sám činil bez chyby a bez hříchu, ný-

brž dokonalostí lásky, lásky k Jinému, kterého duše miluje více než sebe. Na lásce k němu a na spojení s ním duši záleží ze všeho nejvíce, i když duše má v tomto procesu stále nedokonalosti a slabosti, nedostatky těla a ducha, ba i hříchy, které nenávidí a které také dává Jemu, společně se vším, co On podniká, aby ji očistil. Tato odpoutanost od dokonalosti v dokonalosti je podle mého názoru tajemstvím duší, které překročily práh sjednocení. A tento neviditelný postoj se odráží jako ve viditelném zrcadle v jistém typickém postoji vůči bližnímu.

Tato studie má základ v přednášce pronesené na 4. kongresu náboženské psychologie v Avon-Fontainebleau 21.–23. září 1938 („Nuit mystique“. IN: *Études Carmélitaines*, říjen 1938) a byla později zařazena do svazku *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Z francouzského originálu ji přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

- 1/ Opatrností se zde rozumí mravní ctnost zvaná latinsky *prudentia*, česky někdy rozumnost nebo uvážlivost. (Pozn. překladatele)
- 2/ Uměřeností se zde rozumí mravní ctnost zvaná latinsky *modestia*, česky také mírnost. (Pozn. překladatele)
- 3/ Habitem se zde rozumí trvalá dispozice k určitému způsobu jednání, v mravní oblasti ctnost. (Pozn. překladatele)
- 4/ Čistotou se zde rozumí uměřenost v sexuálním životě.
- 5/ Trvalá dispozice k určitému způsobu činnosti, tentokrát v oblasti teoretického neboli spekulativního poznání. (Pozn. překladatele)
- 6/ Kontemplací neboli nazíráním se rozumí prostý pohled rozumu na jeho předmět, pohled jednoduchý, nesložený. Jednoduchostí se liší od diskursivního poznání předmětu, které postupuje od jednoho pojmu k druhému. Kontemplace může mít různé formy a stupně.
- 7/ Srov. R. P. THOMAS PHILIPPE: „Spéculation métaphysique et contemplation chrétienne“. IN: *Angelicum* (Strena Garrigou-Lagrange), vol. XIV. (1937), fasc. 1–2.
- 8/ Srov. III. Sent., dist. 35, q. I., a 2., sol. 3.
- 9/ Srov. *Les Regres du Savoir*. Paris, s. 470, pozn. I; *The Degrese of Knowledge*. New York, s. 292, pozn. 3.
- 10/ Tamtéž: Paris, s. 527–532 (562, pozn. I); New York, s. 327–331 (350, pozn. 1).
- 11/ Srov. *Summa theologica* I., 60, 5.
- 12/ *Situation de la Poésie*. Paris 1938.
- 13/ RAISSA MARITAIN: „Magie, Poésie, et Mystique“. IN: *Situation de la Poésie*. s. 67.
- 14/ J. MARÉCHAL: *Études sur la Psychologie des Mystiques*, 2 vol. Desclée De Brouwer.
- 15/ Srov. *Les Degrés du Savoir*. Paris, s. 552; *The Degrese of Knowledge*. New York, s. 343.
- 16/ JAN OD SV. TOMÁŠE: *Curs phil.*, t. III. q. 9, a. I; *Curs. Theol.*, t. IV. disp. 29, a. II, n. 13.

17/ *Les Degrés du Savoir*. Paris, s. 861. „Objekt přímého poznání je tu pouze jako nutná podmínka pro reflexivní poznání, jímž mysl poznává sama sebe. A jeho *species*, která – jak správně konstatuje P. Rolland-Gosselin – nijak nebrání, aby byl bezprostředně poznáván objekt, nebrání také, aby byla bezprostředně poznávána, pokud sama poznává, duše, která se stala díky této *species* aktuálně (*actu*) inteligibilní. Máme tedy opravdovou *zkušenost* jedinečné existence své duše, tj. skrze své úkony a v nich, a pojem, který si sami o sobě vytváříme, je pojem *experimentální*.“

18/ *Science et Sagesse*. Paris, Labergerie 1935, s. 24–27.

19/ Jak ve svém článku píše MARCEL DE CORTE (*Études Carmélitaines*, říjen 1958), plátónovská prázdnota je „zcela aktivní [...]. Dosažení patřící na Boha je vlastním dílem každého, kdo ho touží dosáhnout.“ (*Enneades*, VI, 9; 4 a 7). To je také podle mého názoru obecné učení hinduistického samnyasin s výjimkou školy bhaktismu.

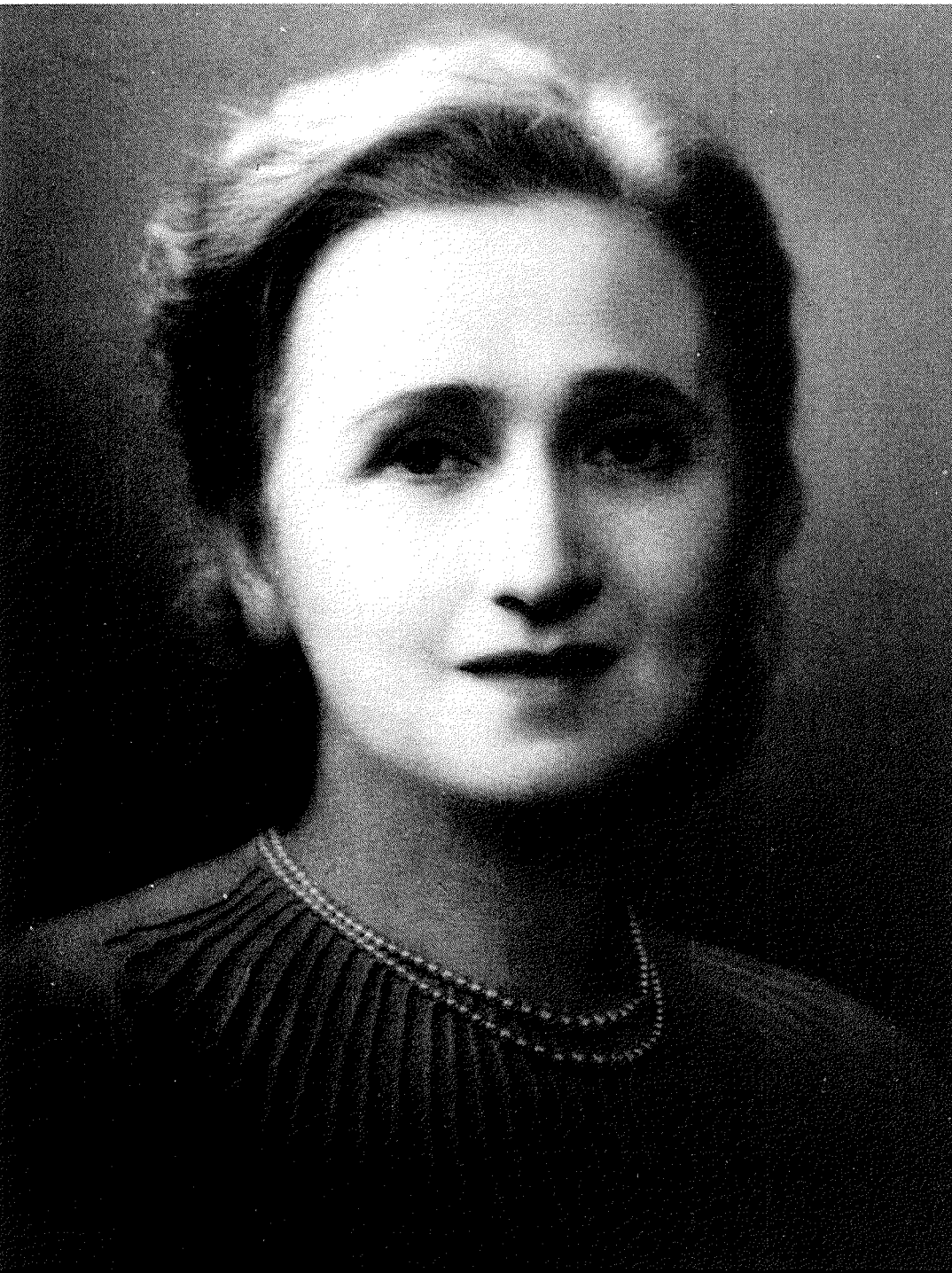
20/ Ani při pojmovém a abstraktním poznání, ani při kterékoli pozitivní zkušenosti (např. při poetické zkušenosti) není možné izolovat existenci dokonalým oddělením této existence od esence. Protože však zkušenost, kterou tu zkoumáme, je negativní a uskutečňuje se pomocí nepoznání, může postihnout – jako nepoznávanou – samu existenci, aniž poznává něco nad to, a to právě proto, že postihuje existenci pomocí úkonu potlačení všeho ostatního.

21/ Mezi jogíny není nicím mimořádným, že je s rozumovou kontemplací spojena láska k nejvyššímu Pánu nebo k nižším pánům, není však formálním prostředkem jejich zkušenosti a tato zkušenost zůstává esenciálně gnózi.

22/ Srov. „Illuminations et Sécheresses“. IN: *Études Carmélitaines*, říjen 1937, s. 173.

23/ V termínech našeho vlastního filozofického slovníku a podle rozlišení, které hinduistické myšlení nezná, řekněme přesněji, že tu jde o božské absolutno jakožto příčinu bytí, nikoliv jakožto dávající samo sebe za předmět vlastnění. Ve zkušenosti zde analyzované božské absolutno samo není ve vlastním slova smyslu objektem vlastnění. Tímto objektem (negativního) vlastnění je substanciální *esse* duše a touto negativní zkušeností vlastního já je zároveň postihován Bůh bez jakéhokoliv zdvojení úkonu, třebaže je postihován nepřímou. A protože Bůh tu není poznáván „z jeho díla“, tj. pomocí jeho účinků, které jsou poznány dříve a které nám umožňují přejít diskursivně k poznání jejich příčiny, nýbrž je poznáván 1) pomocí substanciálního *esse* duše a v něm, přičemž ono samo je bezprostředně a negativně postihováno pomocí formálního prostředku prázdnoty; 2) v samotné negativní zkušenosti o substanciálním *esse* (tak jako oko jedním a týmž úkonem poznání vidí obraz a v obraze to, co znázorňuje) – jelikož je tomu tak, domnívám se, že je v takovém případě možno mluvit o „dotyku“ s absolutnem a v nevlastním smyslu o „bezprostřední“ zkušenosti o Bohu, stvořiteli a původci přírody.

24/ Zde bychom si mohli připomenout poznámky Jana od sv. Tomáše o stavu prožívání kontradiktice, v níž se nachází duch padlého anděla, a o základní slabosti, již je tento duch stížen. *Curs theol.*, t. IV., disp. 24, a. 2 a 3.



Jacques Maritain v datech

- ≈ ***18. 11. 1882** v Paříži Paulu Maritainovi a Geneviève Favre, dceři významného francouzského levicového myslitele Julesa Favra, jednoho z „otců zakladatelů“ III. Republiky, která později těžce ponese synovu konverzi;
- ≈ absolvuje gymnázium Lycée Henri IV, kde se seznamuje s Ernestem Psicharim, také významným konvertitou 20. století, jež byl vnukem známé postavy francouzského ateistického intelektuálního světa 19. století, Ernesta Renana;
- ≈ **1899** začíná studovat filozofii a přírodní vědy na Sorbonně, pozitivistická filozofie, neschopná odpovědět na otázky po smyslu bytí, jej přivádí na pokraj zoufalství;
- ≈ **1901** seznámení s Raïssou Umankovovou, Židovkou ruského původu, svou budoucí manželkou, a s Charlesem Péguyem – oba levicově orientovaní, angažují se okolo Dreyfusovy aféry;
- ≈ **1902** Péguy přivede Jacquesa a Raïssu na Bergsonovy přednášky v Collège de France. V krátkém období, kdy patří k Bergsonovým žákům, je Maritain jedním z jeho nejlepších interpretů. Později své bergsonovské období uchopí jako propeutiku k sv. Tomáši Akvinskému (*De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944);
- ≈ **26. 11. 1904** svatba s Raïssou;
- ≈ **červen 1905** Jacques a Raïssa Maritainovi se seznamují s Léonem Bloy, který je přivede k víře;
- ≈ **1905** agrégation de philosophie, seznámení s otcem Garrigou Lagrangem;
- ≈ **11. 6. 1906** pokřtění spolu s Raïssinou sestrou Věrou, kmotrem jim je Léon Bloy. Od křtu bude tato trojice tvořit jakousi malou kvazimonastickou komunitu, kterou rozdělí teprve smrt;
- ≈ **1906–1908** studijní pobyt v Heidelbergu, Jacques se věnuje studiu přírodních věd u prof. Driesche. Dozrává v něm přesvědčení o nutnosti rozchodu s bergsonismem;
- ≈ **1908** Jacques požádá opata ze Solesmes (dom Baillet) o duchovní doprovázení, je doporučen dc péče otce Clérissaca. Ten v roce 1909 seznamuje Maritainovi se Sumou sv. Tomáše;
- ≈ **1909** Maritainovi se usazují ve Versailles;
- ≈ **od 1910** publikuje Maritain první články o bergsonismu, *L'évolutionnisme bergsonien*, *Les deux bergsonnismes*, jež mají zprvu velmi ostrý tón;
- ≈ **1911** seznámení s malířem Georgem Rouaultem, který inspiroval knihu *Umění a scholastika* („Jacques psal *Umění a scholastiku* především s myšlenkou na něj,“ píše

Raïssa ve *Velkých přátelstvích*), z popudu otce Clérissaca vstupuje Maritain do Action française;

≈ 1913 *La philosophie bergsonienne*. Maritain začíná přes odpor galikánského kléru působit na Institut catholique v Paříži;

≈ 1914 na frontě umírá Charles Péguy, v listopadu při mši svaté pak otec Clérissac. Maritainovi v duchovní péči dominikána otce Déhau;

≈ 1917 Maritain mobilizován, ale záhy zproštěn služby. Je jmenován doktorem římských univerzit, těší se velké úctě ze strany Vatikánu. Umírá Léon Bloy. Práce na *Umění a scholastice*;

≈ 1919 založení *Revue universelle*, šéfredaktorem je Maritainův přítel Henri Massis – Maritain v ní spravuje rubriku filozofie, tomistické filozofii se takto dostává nové platformy;

≈ 1920 knižně vychází *Umění a scholastika* (časopisecky již 1919);

≈ 1921 Theonas, titul profesora na Institut Catholique; založení tomistických kroužků – Cercles d'études thomistes –, spojení modlitby a studia. Stálí členové skládají slib modlitby, pro tento účel píše Jacques s Raïssou: *O životě z modlitby*. Cílem je studovat tomismus v celé jeho šíři v konfrontaci s aktuálními problémy, resp. promýšlet aktuální problémy ve světle Tomášovy filozofie. Témata pravidelných měsíčních setkání jdou od problému Trojice přes teorii poznání či pojem práce k otevření otázky jiných filozofických systémů buddhismu (přínos O. La-combe), islámu (Louis Massignon);

≈ od 1922 každoroční exercicie udílené otcem Garrigou-Lagrangem;

≈ 1922 *Antimoderne*; spolu s Raïssou *De la vie d'oraison* (*O životě z modlitby*) pro účely tomistických kroužků;

≈ 1923 Maritainovi se stěhují do Meudonu, který se postupně stává významným intelektuálním centrem. Navštěvují je umělci, kněží, laici, okolo Maritainů dochází k mnoha konverzím – Julien Green, Charles du Bos, Gabriel Marcel, E. Satie. Od počátku 20. let se Maritain stává pro francouzskou inteligenci morální a duchovní autoritou, která nemá v tomto století obdoby a která může být srovnána snad jedině se vlivem J. P. Sartra na francouzský poválečný intelektuální život. Ve 20. letech se do Meudonu sjíždí intelektuální elita z celé Evropy, od 30. let se Maritainův vliv rozšíří i do Ameriky;

≈ 1924 *Reflexions sur l'intelligence et sur la vie propre*, seznámení s J. Cocteauem, který má význam pro Maritainovu filozofii umění. Cocteau se aktivně zapojuje do Maritainova ideálu obnovení křesťanské kultury, spojení opravdové novosti v umění s hlubokým duchovním životem. Spolupráce na ediční řadě *Roseau d'or*. Završením tohoto vzájemného souznění je Cocteauův *Dopis J. Maritainovi* a Maritainova *Odpověď J. Cocteauovi*. Přestože tato úzká spolupráce nemá dlouhé trvá-

ní (do roku 1928, kdy je rozdělí postoj k homosexualitě), udržují korespondenci až do Cocteauovy smrti roku 1963.

◌ **1925** založení *Roseau d'or*, ediční řady v nakladatelství Plon, která má být určitou realizací obnovení ideálu křesťanské kultury. Do roku 1932 zde vyšlo 52 titulů, mj. Bernanosův román *Pod sluncem satanovým*, Claudelův *Saténový střevíček*, Berdajevův *Nový středověk*, Leviathan Juliana Greena, Cocteauův *Oidipus král* a *Romeo a Julie*. První kniha v této řadě jsou Maritainovi *Trois réformateurs (Tři reformátoři)* (*Luther, Descartes, Rousseau*). Díky paní Bloyové se Maritain seznamuje s Berdajevem. Maritain začíná být známý v Latinské Americe. Jean Cocteau píše svůj *Dopis J. Maritainovi*;

◌ **1926** Maritainova odpověď *Réponse à Jean Cocteau* – otázka vztahu umění a křesťanství. Vzrůstá napětí okolo Action française. Maritain píše *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, kde se snaží o nalezení konsensu mezi Maurrasovou politikou a ortodoxií;

◌ **1927** rozchod s Action française, její oficiální odsouzení Vatikánem. Maritain píše *Primauté du spirituel* o vztahu duchovní a světské moci, po přečtení této knihy požádá Pius XI. Maritaina o sepsání vysvětlení motivů zásahu proti Action française (k této otázce nebyla napsána žádná encyklika). Koncem roku 1927 vychází *Pourquoi Rome a parlé*, které Maritain připravil spolu se skupinou teologů (otcové Bernadot, Lajeunie, Doucoeur, Lallement, Maquart). *Frontières de la Poésie* (k 2. vydání *Umění a scholastiky*) – reakce na tendence čisté poezie;

◌ **1929** odsouzení Action française vnímáno francouzskými katolíky jako politický čin, proti kterému se mnozí bouří. Maritain píše filozofickou polemiku *Clairvoyance de Rome*;

◌ **1930** vychází *Le docteur angelique* a jako první kniha řady *Questions disputées*, řízené Maritainem a Journetem v nakladatelství Desclées de Brouwer, *Religion et culture*.

◌ **ve 30. letech** se Maritain sblíží se mladou generací intelektuálů inspirovaných postavou Charlese Péguyho, jejímž hlavním představitelem je E. Mounier. Společně zakládají 1932 revue *Esprit*, která bude jednou z nejvýznamnějších křesťanských revue 20. století a do které budou přispívat Mounier, Maritain, Berdajev, Jean Guitton, kardinál Daniélou;

◌ **1931** patnáct století od smrti sv. Augustina diskuse o křesťanské filozofii – Gilson, E. Brehier, Maritain, L. Brunschwig, M. Blondel. Maritain píše *De la philosophie chrétienne*;

◌ **1932** *Le songe de Descartes, Les Degrés du Savoir*. Založení ediční řady *Les Iles* v nakladatelství Desclées de Brouwer – pokračuje v linii *Roseau d'or*;

◌ **od zimy 1932/1933** přednáší Maritain každoročně na Mediaeval Institute v Torontu, založeném E. Gilsonem. Prvním cyklem přednášek je zde *Sedm lekcí o bytí – Sept leçons sur l'être* (1934);

≈ **od poloviny 30. let** se Maritain jakožto filozof aktivně angažuje v politických otázkách, udržuje si ovšem zároveň určitou autonomii, nevstupuje do politiky. V mnoha manifestech, na kterých se podílí s jinými francouzskými intelektuály, vystupuje proti nebezpečí dvojího totalitarismu;

≈ **1934** přednášky na univerzitě Santander ve Španělsku o konkrétním historickém ideálu nového křesťanství (*Humanisme intégral*); *Sept leçons sur l'être*. Manifest *Pour le bien commun; les responsabilités du chrétien et le temps présent* – ve spolupráci s O. Lacombem, M. de Gandillacem, E. Bornem, Y. Simonem, podepsaní také E. Gilson, S. Fumet, E. Mounier. Založen dominikánský týdeník *Sept*, který je tribunou protifašistické inteligence. Články Maritaina, A. Mendizábal...

≈ **1935** manifest *Pour la justice et la paix* (spolu s F. Mauriakem) – jednoznačné odmítnutí jakékoli možnosti dohody s fašismem (reakce na manifest *Pour la défense de l'Occident* redigovaný H. Massisem), varování před „sofismem nerovnosti ras“. Útoky proti Maritainovi v pravicově orientovaném tisku a na Institut Catholique. Na obranu Maritaina vystupuje Charles Journet. Reedice podstatně rozšířeného *Umění a scholastiky*, jako samostatná kniha vychází *Frontières de la Poésie* doprovázené dalšími esey *La Philosophie de la nature, essai critique sur ses frontières et son objet; Science et sagesse; Lettre sur l'indépendance*;

≈ **1936** *Integrální humanismus* – kultovní kniha několika generací katolických intelektuálů. Velký vliv zejména v poválečné Itálii (de Gasperi, G. Gonelle).

≈ **od 1936** se množí útoky proti Maritainovi, především ve vztahu k jeho postojům k extrémní pravici. Maritainovy postoje k válce ve Španělsku, odmítnutí sakralizace frankistického režimu jsou nepřijatelné pro většinu hispanofonního světa. Je také důvodem roztržky s otcem Garrigou-Lagrangem. Ještě po válce bude mít tato kontroverze značný dopad na recepci Maritaina v římských kruzích;

≈ **1937** *Impossible antisemitisme* v knize *Židé* redigované Danielem Ropsem. *De Bergson à saint Thomas d'Aquin* (Bergson jako propedeutika ke sv. Tomáši);

≈ **1938** přednáška *Les Juifs parmi les nations. Questions de conscience. La situation de la poésie* (spolu s Raïssou);

≈ **1939** *Le crépuscule de la civilisation. Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Vypuknutí války reflektuje Maritain v množství článků, které vycházejí ve Francii i v Americe a jsou shrnuty v knize *De la justice politique* (1940);

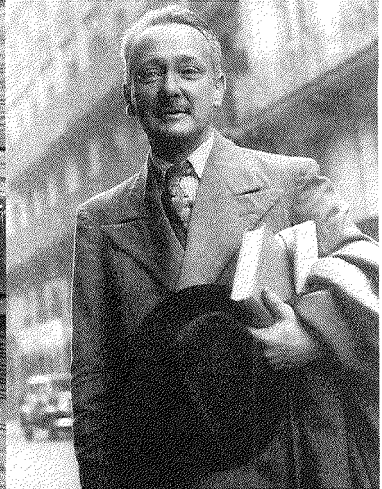
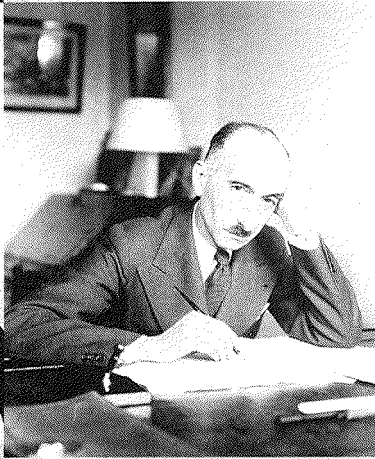
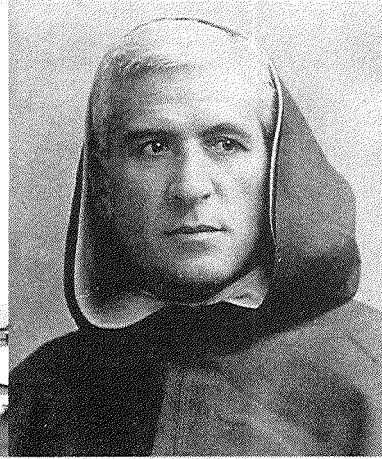
≈ **počátkem 1940** má Maritain přednášet v New Yorku a Torontu, v USA nakonec zůstane po celou válku. Angažuje se v odboji, okamžitě reaguje na de Gaullovu výzvu, ale odmítá se zapojit politicky po jeho boku. *A travers le desastre*. Americká zkušenost má rozhodující vliv na další vývoj Maritainovy politické filozofie, pohled na demokracii – ideál nového křesťanství získává formu demokracie. Za války rozvíjí Maritain především otázku lidských práv a koncept demokracie;

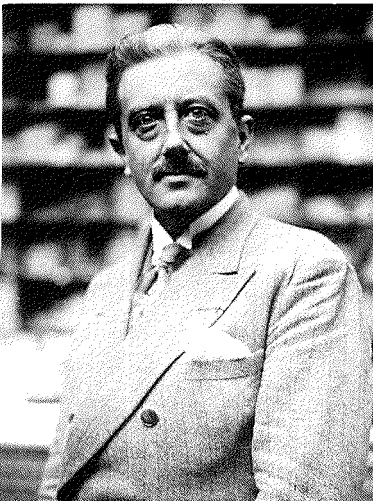
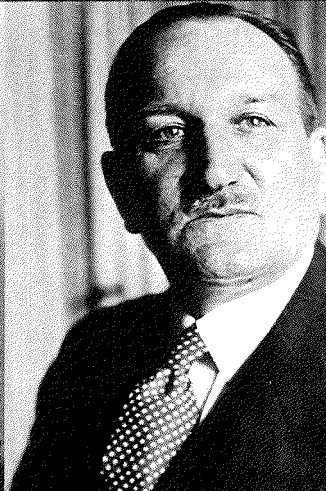
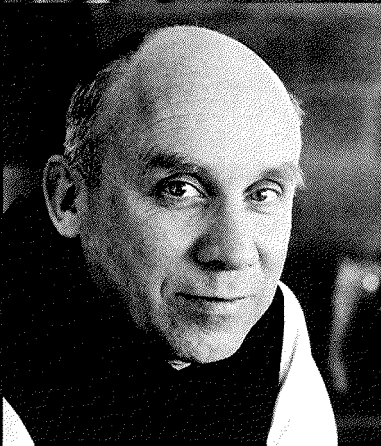
- ≈ 1942 *Les droits de l'homme et la loi naturelle*;
- ≈ 1943 *Christianisme et démocratie. Education at the crossroad*;
- ≈ od 2. září 1943 až do vylodění v Normandii se Maritain každý týden obrací ke svým spoluobčanům v rozhlasových pořadech *La Voix de l'Amérique*, které po válce vyjdou pod názvem *Messages*;
- ≈ 1944 *Principes d'une politique humaniste. De Bergson à Thomas d'Aquin*, eseje z metafyziky a morálky. *A travers la victoire*;
- ≈ 1945–1948 velvyslancem Francie ve Vatikánu, blízké přátelství s Msgr. Montinim, budoucím papežem Pavlem VI., který už v roce 1928 přeložil Maritainovy *Tři reformátory* do italstiny;
- ≈ 1947 *Court traité de l'existence et de l'existant. La personne et le bien commun*. II. konference UNESCO v Mexiku, Maritain je prezidentem francouzské delegace;
- ≈ 1948 *Raison et raisons. Chagall ou l'orage enchantée*. Návrat do Princetonu, kde je pro něj zřízena zvláštní katedra. Zároveň udržuje kontakt s Francií – 1949 otvírá Týden katolických intelektuálů, přednášky na Institut Catholique – *La signification de l'athéisme contemporain* (DDB, 1949);
- ≈ 1951 *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale. Man and the State* – závěšení Maritainovy politické filozofie;
- ≈ 1953 *Approches de Dieu. Creative intuition in art and poetry* – suma Maritainovy filozofie umění;
- ≈ 1956 reedice *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, rozšířené o dva eseje;
- ≈ 1957 *On the philosophy of history*;
- ≈ 1958 *Reflection on America*;
- ≈ 31. 12. 1959 umírá Věra. *Pour une philosophie de l'éducation*;
- ≈ 1960 návrat do Francie. 4. 11. umírá Raissa. *Le Philosophe dans la cité* – význam filozofie pro společnost. Maritain pobývá střídavě v Alsasku (Kolbesheim) a v Toulouse;
- ≈ 1963 *Dieu et la permission du mal*;
- ≈ 1964 v předvečer uzavření koncilu konzultuje Pavel VI. s Maritainem otázku náboženské svobody;
- ≈ 1965 Maritain převěřen Pavlem VI. předat poselství koncilu francouzským intelektuálům. *Le Mystère d'Israel (Tajemství Izraele)* – systematické zpracování otázky, zahrnuje Maritainovy příspěvky k tématu od roku 1926;
- ≈ 1966 *Le paysan de la Garonne* – starý laik si klade otázky nad současností. Filozofická a teologická meditace situace bezprostředně po koncilu. Spolu s dalšími intelektuály (E. Gilson, J. Guitton, kardinál Daniélou, Pavel VI.) sdílí radost z koncilu, ale zároveň upozorňuje na stinné stránky situace v církvi bezprostředně po něm. Kniha zároveň obsahuje cenné úvahy o církvi a o úkolech křesťanské filozofie;

- ☞ 1967 *De la grâce et de l'humanité de Jésus*;
- ☞ 1970 vstupuje do noviciátu u malých bratří Charlese Foucaulta v Toulouse. Napíše ještě teologickou meditaci *O Kristově církvi*, kde rozlišuje „osobu“ (personne) Církve a „personál“ Církve. *Approches sans entraves*;
- ☞ † 28. 4. 1973, pohřben v Kolbesheimu.

Př prav la Klára Jelínková.

Další informace o Jacquesu Maritainovi lze nalézt např. na internetových stránkách Mezinárodního institutu Jacquesa Maritaina v Římě (<http://www.maritain.org/>) a Jacques Maritain Center University of Notre Dame (<http://www.nd.edu/~maritain/>), kde lze najít mnoho dalších zajímavých textů a odkazů. Bibliografii česky vydaných textů Jacquesa Maritaina jsme umístili na internetové stránky tohoto čísla revue Salve: <http://salve.op.cz>.





Legenda k obrazovému doprovodu

- s. 1 Jacques Maritain (fotografie uvádějící maritainovské číslo římských *Studií* 46–47/1976);
- s. 6 Jacques Maritain u malých bratří Charlese Foucaulta, listopad 1963 (foto Jean Dieuzaide);
- s. 11 Maritainův rukopis *La Clef des Chants* (1935), který se stal částí *Hranic poezie*;
- s. 12 Maritainův rukopis *Docteur Angélique*;
- s. 16 Metoděj Habáň OP, květen 1975 (foto Daniel Havránek);
- s. 27 Raïssa Maritainová, Bagnoles de l'Orne, srpen 1932 (foto Jacques Maritain);
- s. 28 Marie-Alain Couturier OP, Jacques Maritain a Marc Chagall, USA okolo roku 1945;
- s. 42 a 49 Karel Šprunk při rozhovoru o Maritainovi a tomto maritainovském *Salve*, 26. dubna 2006, kavárna Slávia (foto Lukáš Kratochvíl);
- s. 50 Jacques Maritain v Princetonu, 1953;
- s. 58 Jacques Maritain a Pavel VI. v Castelgandolfu, 11. září 1965;
- s. 64 Dopis Mons. Montiniho (pozdějšího papeže Pavla VI.) Jacquesu Maritainovi, 1948;
- s. 71 Pius XII. v bazilice sv. Petra v Římě, březen 1939;
- s. 72 Pius XII., v pozadí Mons. Giovanni Battista Montini;
- s. 76 Jacques Maritain jako velvyslanec Francie u Svatého Stolce, 10. května 1945;
- s. 96 Jacques Maritain, září 1961;
- s. 118 Raïssa Maritainová;
- s. 125 Maritainovi přátelé: 1/ Henri Bergson, 2/ Charles Péguy, 3/ Pierre van der Meer, 4/ Charles Journet, 5/ Léon Bloy, 6/ Georges Roualt, 7/ Garrigou-Lagrange OP, 8/ François Mauriac, 6/ Humbert Clérissac OP
- s. 126 Maritainovi přátelé: 1/ Georges Bernanos, 2/ Pierre Reverdy, 3/ Jean Cocteau, 4/ Francis Jammes, 5/ Julien Green, 6/ Étienne Gilson, 7/ Nicolaj Berďajev 8/ Thomas Merton; 9/ Arthur Lourié
- s. 128 Jacques Maritain, kolem roku 1918;
- s. 134 Jacques Maritain v pařížské Jardin des Plantes, 9 ledna 1973 (foto Daniel Boudinet);



Recenze

Milan Badal: *Ranní rozcvičky*

Tišnov, Sursum 2005

Milan Badal nabízí ve své nové knize sto dvacet stránek podnětných zamyšlení o umění čerpat životní radost z drobných denních událostí, anekdotických trapností i veselých zastavení. Hovoří o „umění chovat čomáci zvíře“ nebo „ochočit si anděla“, ale převážně o věcech obyčejnějších – o umění spát, mlčet v pravou chvíli, o umění cestovat.

O podobně živých úvahách o umění žít prohlašovali staří kritikové, že jsou napsány svižným perem. Poněkud obtížější je představa svižné klávesnice počítače nebo psacího stroje. Zůstane-li věrni osvědčeným úslovím a frázím, potvrdíme, že nakladatelství mělo šťastnou ruku, když přijalo k vydání svěží rukopis pětadvacítky povzbuzujících rozhlasových promluv „po vzbuzení“ – s šestadvacítkou navíc jako „mimořádnou prémii“. Další hříčkou bez slovesného jádra je sama vnější prezentace knížky, záměrně zavádějící reklamou – příhody nejsou neuvěřitelné, jak uvádí podtitul, ale bohudíky přesvědčivě uvěřitelné. Inzerovaná čtvrtina textů „zdarma“ nepředstavuje žádný přívazek ani krytí posezónního výprodeje. Škádlení a bavení čtenáře prostě začíná už na knižním obalu.

Autor předkládá čtenářům výběr z toho, co bylo určeno původně posluchačům a co si zachovalo důvěrnost a bezprostřednost osobního oslovení. Jsou to všední, „civilní“ duchovní nadechnutí po probuzení s nesmazatelnými rysy meditace, uzavřené povzbuzením, nadlehčenou, ale nikterak neznehodnocenou, pádně formulovanou myšlenkou pro celý den. Autor považuje své knížky za „humoristické“. *Ranní rozcvičky* můžeme k nim zařadit plným právem, vždyť humor je v latině název tělesné šťávy, které je nezbytná k životu, a měli bychom ji v sobě rozproudit nejen při probuzení.

Milan Badal vládne nesnadným uměním, jak tomu napomoci – uměním poučovat s úsměvem, bavit i při mimořádně závažném tématu (např. eutanazie), mluvit o nejjednodušších a nesčíslněkrát promrskaných záležitostech, jako je roztržitost, slušnost, byrokracie, s osvěžující vtípností. Přitom úzkostlivě dodržuje všechny vnější omezující regule a nároky – vymezený rozsah, jednoduchou a přehlednou kompozici, živý slovník se zvýrazněním podstatného, originalitu bez násilností a kuriozit... A nezanedbá ani zdravou špetku ironie, pokud možno zaměřené na sebe.

Autor by si zasloužil, aby byla napsána jako nabídka pro čtenáře ještě poslední kapitola – o umění mluvit k mrzutým ospalcům (a to je někdy každý z nás, i když se zrovna neprobouzí do nového dne). Napsat ji tak svěže, mile, originálně jako Badal ovšem recenzent nesvede a nemůže ji nabídnout, nerapadá ho ani žádný reklamní slogan, který by slušel zvolenému designu knížky. Musí se omezit na prosté vyzvání – čtěte, nebude to ztráta času.

Mojmír Trávníček

Bernhard Häring: Bez východiska?

Výzva ve prospěch lidštější pastorace rozvedených a znovu sezdaných

Praha, Sít s. r. o. 2001

Jednoho z nejproslulejších morálních teologů 20. století a významnou postavu II. vatikánského koncilu pravděpodobně není třeba nijak zvlášť představovat. Přínos Bernharda Häringa pro teologii a církev a jeho angažovanost v ekumenickém dialogu jsou obecně dobře známy. Jeho publikační a vědecká činnost je velmi široká, za všechno můžeme jmenovat obsáhlé třísvazkové „klasické“ kompendium morální teologie *Frei in Christus*. Český čtenář měl už také dost příležitostí se s některými jeho knihami seznámit. Z Häringových knih, které byly v poslední době přeloženy a vyšly v českém jazyce, můžeme jmenovat například *Láska je víc než příkázání*, *Jde to i jinak*, *Viděl jsem tvé slzy*. Naši pozornosti by však rovněž neměla uniknout rozsahem malá (v tomto ohledu se jedná o skromnou publikaci – nakladatelství ji zpřístupnilo české čtenářské obci v prosté sešitové formě), nikoli však nevýznamná a na myšlenky velmi bohatá publikace, která vyšla před pěti lety v nakladatelství Sít (originál B. Häring: *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer*. Freiburg/B., 1. vyd. 1989 – v Německu následovala záhy další 3 vydání; českému vydání bohužel chybí bibliografické údaje informující o originálu a vydání, z něhož se vychází). Jedná se o překlad jedné z posledních Häringových publikací, která se zabývá tématem, jež překračuje obor teologické etiky (zasahuje do oblasí mj. církevního práva a pastorální teologie) a jež je zejména v dnešní době, které bývají často přisuzovány atributy jako „krize manželství“ nebo „krize rodiny“ a pro niž je charakteristické mj. všeobecně vysoké procento rozvodovosti, velmi naléhavé – totiž otázkou rozvedených a znovu sezdaných a jejich pastorace.

Publikace je rozdělena do 6 kapitol. V první Häring mluví o východiscích a předkládá šest obrazů, se kterými se setkal v pastorační praxi, tedy šest velmi rozmanitých lidských osudů, u nichž tragickým způsobem nikoli jejich vlastní vinou manželství ztroskotalo a nedostatečné podmínky pro jeho zneplatnění nebo liknavost církevních soudů těmto lidem znesnadňují jejich plný život v církvi. Těchto šest případů představuje jakési „archetypy“, jež Häring podnítl k tomu, aby se nad tímto problémem ve světle evangelia a církevní tradice nově zamyslel. Ve 3. kapitole, nazvané *S naději očekávaná nová perspektiva: spiritualita a praxe oikonomie*, pak mluví o institutu oikonomie, dobře známém ve východních církvích. Ty aplikací tohoto institutu na učení o nerozlučitelnosti manželství povolují v určitých případech druhý nesvatostný (!) sňatek. Ve východních církvích se setkáváme s pojmem „smrti manželství“ (tím je myšlena nejen smrt fyzická, ale např. rovněž smrt psychická a morální), která je dostatečným důvodem k možnosti uzavření nového nesvatostného sňatku, vždy však s opatrností a s jasným vědomím Ježíšových slov o nerozlučitelnosti manželského svazku (proto se také liturgie požehnání druhého sňatku vždy koná v duchu pokání a v kajících liturgických barvách). Ve 4. kapitole se pojednává o tom, jak se může uplatnit praxe oikonomie v životě církve. Vyzdvihují se přednosti spirituality oikonomie a popisují možnosti, které z ní vyplývají pro pastorační a psychologické práce.

Poslední dvě kapitoly se pak věnují návrhům *praktického* řešení této otázky a možnostem zavedení praxe oikonomie v církvi katolické. V 5. kapitole Häring nabádá ke změnám v přísné zákonné úpravě a k překonání tutorismu v církevních manželských procesech. Píše mimo jiné: „A tak došlo k tomu, že se právě v nejcitlivější oblasti aplikuje ten nejurputnější zákonický tutorismus. Zapomíná se na jinak nepopíratelnou zásadu: *svátosti jsou pro člověka* a na ještě jasnější princip: *zákony jsou pro člověka, c nikoliv člověk pro zákony*.“ (s. 26) Autor vybízí k upřímnému dialogu nad stávající zákonnou úpravou a k respektování základního lidského práva na manželství. Mluví o potřebě větších znalostí v humanitních vědách a psychoterapii, větší citlivosti v pastorační terapii a vyhýbání se černobílému zákonictví. Následující kapitola pojednává o tom, co můžeme v pastorační činnosti udělat už dnes – ještě před případnou novou zákonnou úpravou. Häring citlivě sděluje, že je třeba – 1. vždy usilovat o zachování manželství; 2. nepřipouštět rozvod a nově sňatek jako něco normálního; 3. otevřeně naslouchat a hledat nejlepší cestu (která někdy může spočívat v opuštění stávajícího partnera). Důležité je rozlišování a upřímný pohled na individuální situaci dotyčného věřícího, vždyť nemusí „být zodpovědný“ za ztroskotání manželství a navíc v této pro něho velmi těžké a neradostné etapě životního putování potřebuje především podporu a pocit přijetí. Dále Häring povzbuzuje k častějšímu (ač vždy obezřetnému) využívání principu epikie (srov. Alfons z Liguori: *Theologia moralis*, liber 1, č. 201) a vybízí k obecně milosrdnějšímu jednání se znovu sezdánými. „Vyloučení nevinně rozvedených, kteří žijí v lidsky dobrém druhém manželství, od svátosti církve přispěje dnes sotva něčím k tomu, aby to posílilo věrnost nerozlučitelnému svazku manželství anebo aby to bylo křesťanům v pokušení silou. Vyloučení křesťanů, kteří v dané situaci čestně hledají vůli Boží a podle svých sil ji naplňují, zmenšuje přitažlivost církve a jako svátosti Božího milosrdenství umenšuje její schopnost vyzařovat.“ (s. 36) Pravděpodobně známe z vlastní zkušenosti rovněž jev, kdy se některé církevní autority nebo obce či alespoň jejich části chovají k rozvedeným a znovu sezdáným opovržlivě a přezíravě a vytlačují je jako nežádoucí někde na okraj svého společenství. Je v tomto ohledu nezbytné posílit pastorální citlivost a křesťanskou ochotu k přijetí druhého, přistupovat ke každému člověku a páru individuálně, usilovat o pravdivost a přispívat k uzdravení vztahů a smíření.

Häringovo dílo srozumitelnou formou pojednává o problému, který je velmi aktuální, citlivý a vyžaduje naše stále znovupromyšlení a rozlišování. Myslím si, že pro teology, duchovní pastýře a vůbec všechny věřící může být četba této knihy užitečná, protože poukazuje na problém, ve kterém se můžeme chovat někdy necitlivě a nezdravě legalisticky. Dotýkáme se přitom nejpodstatnějších a nejkřehčích věcí v lidských životech a vztazích. Kniha je napsána velmi „poctivě“, autor se snaží bez extrémních názorů, s uměřeností a věrností evangeliu a církevní tradici promýšlet nové cesty pro to, aby byla církev ještě zářivější ikonou Otcova milosrdenství a my se pro druhé stali nikoli soudci, ale spíše svědky Boží lásky, terapeuti a pomocníci. Navíc je psána nekomplikovaným, čtivým jazykem. Kniha po svém vydání vzbudila u značné části teologů bouřlivé reakce na obou stranách církevního spektra. Ačkoli se církev ve svém učení i praxi vydala po biskupské synodě o rodině v roce 1980 a po ní následujícím apoštolským listě Jana Pavla II. *Fami-*

liaris consortio při řešení některých výše uvedených otázek jiným směrem než navrhuje Häring, může nám tato publikace pomoci nově přemýšlet o tomto problému, o jeho řešení, stávající praxi a našich vlastních postojích.

Petr Štica

Theodórétos z Kyrru: *Historia Religiosa*.

Bohumilá historie mnichů syrských

Praha, Benediktinské arcidiecézní sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2005.

Přeložil Jiří Pavlík.

V dnes již těžko přehlédnutelné řadě *Pietas Benedictina* pražského benediktinského arcidiecézního sv. Vojtěcha a sv. Markéty vyšel jako 9. svazek překlad řeckého spisu z poloviny 5. století syrského biskupa Theodóréta z Kyrru nazvaný *Historia Religiosa*, *Bohumilá historie mnichů syrských*. Na cestě po kořenech nejen benediktinské, ale obecně mnišské spirituální tradice je tak s předchozími tituly řady v zádech (*Apofthegmata I, II; Poučné příběhy pro komořího Lausa*), opuštěn prostor egyptského mnišství a pootevřen o nic méně pozoruhodný svět mnišství syrského. To žilo svým osobitým způsobem na okraji římské říše, napájeno domácími předkřesťanskými asketickými prameny, a v obecném povědomí stojí jaksi ve stínu právě tradice egyptské. Přesto na sebe strhává pozornost – minimálně ikonickou postavou sv. Simeona Stylity a jeho památníkem, jednou z nejfantastičtějších staveb rané křesťanské architektury, poutním chrámem v Kalat Siman. Edice knihy je uvedena pečlivou studií překladatele Pavlíka, která nejen že čtenáře seznamuje s postavou autora *Bohumilé historie* a odkrývá historické pozadí vzniku díla, ale vtahuje i do světa dobové rétoriky, čímž ukazuje na roviny textu běžně nepostižitelné.

Theodórétova *Historia* je co do reprezentativnosti syrského mnišství zásadní – Theodórétos v ní zaznamenává nejen vyprávění o mniších, kteří již zemřeli, ale i o těch, kteří v jeho době dosud žijí. Mnohé mnišské příběhy navíc popisuje na základě vlastní zkušenosti s jejich hrdiny. A že se jedná o skutečné hrdiny, ví velmi dobře i v dobové rétorice školený Theodórétos, když například o těle poustevníka píše: „jeho vozataj držel oštěv výtečně a tak přiměl koně k spořádané jízdě, jeho hudebník hrál na struny smyslů dovedně a tak dosáhl, že vydávaly dokonale harmonický zvuk, a jeho kormidelník pohyboval kormidlem uvážlivě a tak zmírnil dopad vln a nápor větrů.“

Životopisné portréty syrských asketů se v základním schématu příliš neliší od podobných textů, jak je známe např. právě z Egypta. Setkáme se v nich podle očekávání s líčením neskutečných asketických praktik, pokušení, zázraků. Nad tento rámec jde právě Theodórétova individualita, která do vyprávění vnáší mnohdy banální realitu – právě ta se však stává nositelem mimořádného duchovního poselství. Jde o záblesky svatosti, které dnes oslovují snad více než rafinovaná askese. V líčení svatého života mnicha Jakuba Theodórétos např. píše: „Nazítří jsem za ním přišel zno-

vu, a když jsem uviděl, kterak mu zápal zesílil a kterak mu vzrůstá horečka [...], vymluvil jsem se na bolest hlavy a řekl jsem, že mi vadí nápor slunečních paprsků, a prosil jsem ho, abych si u něho mohl narychlo udělat stín. On určil místo, zapíchli jsme tam tři pruty a obložili je dvěma kozími kůžemi, a tak vytvořili umělý stín. Když mě pak vyzýval, abych si vlezl dovnitř, řekl jsem: „To by byla hanba, otče, abych si já, mladý a zdravý člověk, udělal takové pohodlí [...]. Chceš-li tedy, abych se do toho stínu posadil já, buď v tom skromném přístřešku společně se mnou [...].“ Když ta slova uslyšel, ustoupil a rozhodl se, že mi raději prokáže službu.“ Právě takovéto drobnosti, zdánlivé marginálie drsného života plného odříkání a zápasu, ukazují na skutečné jádro celé podstaty. Málokdo se dnes asi ztotožní s Theodosiem, který „nosíval umazané vlasy, které mu dosahovaly až k nohám a rostly ještě dál, a proto si je uvazoval kolem beder“. Avšak svatost, která je z lásky kdykoli ochotná opustit výšiny vlastní dokonalosti, by měla být vždy živým vzorem jakékoli *pietas*.

Zmíňme se ještě v krátkosti o úpravě knihy, která upoutá již na dálku. Historie velkých odříkání je totiž oděna ve zlatých deskách, které však v kombinaci s v podstatě typograficky řešenou titulní stranou vyniká i překvapivě vkusně a křehce. Typografie uvnitř knihy se drží vysokého standardu břevnovských knih, nekopíruje však zároveň předchozí tituly. Velmi zdařilé je využití bezpatkového písma v úvodu každého života. Kniha je vyzdobena šesti pozoruhodnými mědirytými emblémy z knihy *Regula emblematica sancti Benedicti* (1780).

Martin Bedřich



English Summary – Maritain

Jean Daujat

Maritain's Mission

This article outlines the enormous influence that Jacques Maritain had on French intellectual circles especially among young people. He divides this influence into two periods. The first is between the two great wars (1919–1939) when his certain and clear moorings in the teaching of St. Thomas Aquinas sought an unusually attractive alternative in an atmosphere falling away from traditional values and philosophical concepts framed in the 19th century. Maritain as a layman, better understood than any priest, the needs of young people and his thought containing the latest philosophical and scientific currents had great influence. In the second period after World War II (1945–) Maritain, however, now outside of student circles, went further and his influence waned in the new generation. Nevertheless, there appeared at this time a number of remarkable books by Maritain.

Philippe Chenaux

Maritain on the dawn of the Third Millennium

This article deals with three circles of Maritain's thought that were taken and developed after the Second Vatican Council (1962–1965). The first is the relationship between the Christian and the state; the second is the involvement of the laity in the Church and the third is the relationship with the Jewish community. Maritain introduces the model of a total Christian state and how it should stress basic gospel democracy.

In his attitude toward the laity, Maritain does not overturn the role of the clergy; he merely stresses the specific task of the laity as witnesses to the faith in a profane world. In his attitudes towards the Jewish people, Maritain formulates the "impossibility" of anti-Semitism and fights for the recognized mystery of the Jewish nation's mission.

Miroslav Novák

The Thought of Maritain in the former Czechoslovakia

This article writes of the reception of Maritain's thought in the former Czechoslovakia from 1920 to 1993. It presents Maritain's uneven reception with the Czech and the Slovak which, according to Novák, due to the worsening situation of Catholic intellectuals in Czech circles, prevented further interest in Maritain's work. The first translations of Maritain appeared in between the wars in an environment reminiscent of the former Austro-Hungarian Empire; the center of this translation effort was in the Dominican *Filosofická revue*. The interest of Czech Neo-Thomists was interrupted by the Communist coup in 1948. After that the study and publishing of Maritain with some exceptions was suppressed. Renewal of interest in Maritain

begins really during the Prague Spring of 1968; its main propagators at that time would be Miloslav Skácel and Dominik Pecka. After November 1989 with the exception of Sousedík and Šprunk there was no revival of interest for the most part in Maritain. Novák judges Maritain's potential at the present time to lie in the field of political philosophy.

Klára Jelínková

Art in the Philosophy of Jacques Maritain

In this article Maritain's philosophy of art is placed within the context of his philosophical work especially in its relationship to his epistemology. There is a short summary of the development of his of his philosophy taking into special account how in Maritain's work the relationship between poetry and art is emphasized. This study is based on Maritain's masterpiece on the philosophy of art, *Creative Intuition in Art and Poetry* (1953). Maritain's theory differing from most modern aesthetics is not derived from the perceiver's view but from the experience of the artist. Art is in the first place, creates the activity of the soul, a living specific poetical understanding, which in a non-conceptual manner understands something of the mystery of the object and its creative subjectivity. This understanding is born within the very depths of the spiritual consciousness, calling forth creative intuition, that basis of one's own personal inspiration. This truly reflects experience that particular Maritain insight leading to a spiritual understanding, which, in turn, considerably expands the understanding of the intellect and leaves the place as an inexhaustible source for the philosophical author.

Distinguish but do not Separate

Interview with Karel Šprunk

This interview is with Dr. Karel Šprunk, a longtime propagator and translator of the works of Jacques Maritain. He speaks of the reception of Maritain among the Czechs, the activity of his favorite subject during the communist regime, he addresses the international importance of Maritain's thought particularly in the field of political philosophy. One of his most prized principles is his effort to preserve for philosophical truth everything authentic inspired by truth. Something that is most fascinating for Šprunk in Maritain's thought is the axiom *weigh everything in truth*, do not be afraid to stand face to face with the relativizing tendency of truth as nothing can be absolutely defined or is able to be defined.

Maritain and Truth

Two passages from the book *The Peasant of the Garonne* draws Maritain to make the assumption that a person is able to recognize truth. The author is convinced that for an individual it is basically possible to arrive at what is philosophically and theologically called learning based on truth. He also states that for a person's human subjectivity and activity both within a cultural and thought context, there exists *de facto* (never *de jure*) inevitably a pluralism of opinions and that to fully realize a teaching laid on the foundations of truth is of itself unrealizable.

Maritain asserts, however, that in history the influence of many favorable factors have realized the impossible such as in the philosophical and theological work of St. Thomas Aquinas. The impressive manner of the teaching can be characterized as unique; as a teaching it is constantly developing, renewing and opening constantly to truth, stooping to human understanding that grows to fulfillment.

Jacques Maritain The Christian Mission in Time.

Maritain in this article attacks the modern philosophical constructs of a person's destiny in the world. As he states that this relatively new concept is derived from an atheistic humanism. Against the Marxist titanic construct of a person so empowered as to recreate the earth in its fullness, Maritain presents the less illusory Christian image. This image is not of the impossibility of creating a perfect world here on earth for the Christian vocation is perceived as only, it is perceived as a battle against evil for good. It is obvious that the temporary mission of everyone is differentiated from that final goal which is the coming of Kingdom of God.

Jacques Maritain Together there exists together with People.

Jacques Maritain presents the category *to exist with people* as a category not so much speculative as ethical. He characterizes people as a community of persons, who are not privileged and who are in some way bound to manual labor. How do these nonprivileged members of this community arrive at a situation which demands efforts at realizing fully common dignity such as respecting personal dignity, equality, freedom, justice, entree to material and spiritual goods, etc. This involves the realization of just laws. Indeed, the fulfillment of this idea is not only expressing love for people but it also demands that one be with people, in their needs, to identify with their problems and suffering. Because justice recognizes not only the rights of another but also the desire and thirst for justice in one's own personal need. In this context, written during World War II, Maritain warns that because of the consequences (of this struggle) were not going to know how to live with one another. (An actual problem, indeed).

Jacques Maritain On Antisemitism

In a letter addressed to Msgr. Giovanni Montini, then Subsecretary of State in the Vatican, Maritain petitioned on June 12, 1946 that Pope Pius XII again publicly condemn Anti-Semitism. He recalls that even after the war the world does not consider this dangerous, he also emphasized that resentment against the Jews is against the mysterious mission of this nation as formulated by St. Paul. Maritain judges that any action taken by the Vatican will positively affect the Jews who are being addressed by a disciple of Christ and will give to those Catholics who have participated in any forms of anti-semitism some direction.

Jacques Maritain The Problem of the Political Unity of the World

The author demonstrates that people today stand before an alternative: either lasting peace or the danger of total annihilation. The chief causes of a lasting peace lie on one hand with what is called the absolute sovereignty of the modern state; the other lies in the cause of a common economic dependence of all nations through political development. Peace lies in the safe development of the world's political unity, the creation of a world political community. Maritain lays down as an indispensable factor of common life of some states- known as a political community, that is those who have the will to life in common, to strengthen a common goal or the common good. The world community cannot appear as a "super state" from above imposing on the life of the individual state control or obligations. But, it must appear drawn from the will of the people living in each state who then live in common with the world community who strive for the common good with a common living standard and, thus, create a world political order. Maritain suggests certain qualifications. How to create the germ of the future world community. It is to be an international consultative council, serving by chosen authority from the areas of knowledge and law, not connected with individual national powers; it is to interest itself with the problems of the world and by its voice act as the conscience of the nations.

Jacques Maritain Natural Mysticism Experience and Emptiness

The author defines the mystical experience as an experience strengthening itself absolutely. There is a twofold type of knowledge: one is notional knowledge (*per modum cognitionis*); the other is knowledge based on nature (*per connaturalitatem*). Maritain in the first part of his study attempts to define his classifications of this twofold knowledge. He goes on to define knowledge on the basis of affective nature, a prudential type; a knowledge on the basis of reasoned nature which asserts itself in the conceptualization in the speculative realm; poetic knowledge or knowledge in the manner of creation, and, of course, knowledge on the basis of reasoned nature and the non conceptualized reality of the Godhead. Mysticism belongs to this last category. In the second half of the study first analyzes the various types of personal self-knowledge, especially that of personal existence. The soul or the spirit has habitual or a latent knowledge of itself but once linked with the body does not actualize this latent knowledge. The average person recognizes his Ego (I), through personal experience or on the basis of observation. Man can arrive at an experience or existence of the soul with the help of various techniques and through this experience he might be led to a deep personal subjectivity. This is the place of natural mystical experience. The natural mystical experience is clearly existential not essential. It pursues both the non defined as well as the existence of the individual soul but in it and through it such an existence in its metaphysical breadth and a certain manner is the very fountain of existence, the divine *esse*. Natural mystical experience based on natural knowledge is gained from reasoned nature distinguished from supernatural mystical experience which is knowledge based on affective nature, that is, on the basis of love natural to God and the gift of the Holy Spirit.

JAN ŠTEFAN

KARL BARTH A TI DRUZÍ

Pět evangelických theologů 20. století

Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand

Evangelický theolog Jan Štefan (1958), který od roku 1990 vede katedru systematické teologie na ETF UK v Praze, věnuje svou první velkou monografii z historické a systematické teologie pěti reprezentativních evangelických německy píšících theologů 20. století – Barthovi, Brunnerovi, Tillichovi, Althausovi a Iwandovi. Klade jim otázky z oblasti z fundamentální teologie (historické a přirozené zjevení, víra a náboženství, teologie a filosofie) a soteriologie, příp. eschatologie (všeobecná nabídka spásy, její partikulární a univerzální uskutečnění). Každý z theologů je představen stručným životopisem, tematickým přehledem díla a obsáhlým soupisem původních vydání a reedic, souborných německých edic a anglických a francouzských překladů. Zvláštní pozornost je věnována vztahům čtyř theologů k Barthovi a Barthovým, Tillichovým a Iwandovým kontaktům s českými evangelickými teology, zejména J. L. Hromádkou, J. B. Součkem a J. M. Lochmanem. V příloze je poprvé otištěn záznam rozhovoru českých farářů s Barthem během jeho návštěvy Československa v roce 1935. Knihu uzavírá výběrová bibliografie cizojazyčné literatury o pěti theologích, soupis všech knižních a časopiseckých překladů jejich textů do češtiny a českých recenzí jejich knih, medailóny zmiňovaných českých theologů a tematický rejstřík.

Brož, 507 stran, 398 Kč

Kniha je k dostání s 15–25% slevou v internetovém obchodě www.cdk.cz,

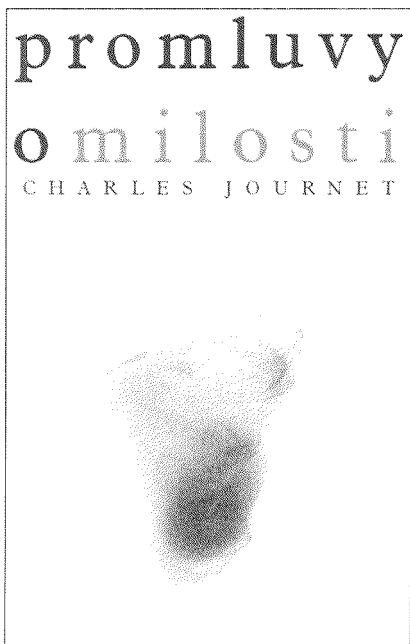
dále v síti křesťanských knihkupectví nebo na adrese:

CDK, Venhuda 17, 614 00 Brno,

tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdkbrno.cz

www.cdk.cz

Charles Journet: *Promluvy o milosti*



Vydání bezmála 50 let starého díla na teologické téma, které právě v posledních desetiletích prošlo velkými diskusemi a proměnami, se může zdát poněkud problematické. V přípačce knihy kardinála Journeta „Promluvy o milosti“ je to však krok ospravedlnitelný nejen historickou nostalgií, ale i věcnými důvody: už jen to, že autorem je významný teolog 20. století, jeden z těch, kteří svými teologickými přístupy připravovali velké koncilové změny. Dále to, že samotné téma knihy patří k základním otázkám teologie a forma zpracování vychází vstříc širokému publiku křesťanských čtenářů, kteří nejsou přímo odborníky. Některé teorie a výrazové prostředky byly sice dnes překonány, to však knize nijak neubírá na zajímavosti a užitečnosti. Plynutí času dává zastarat každému odbornému dílu, ale ta opravdu dobrá jsou schopna i přesto přežít, neboť obsahují kvality, na které čas nepůsobí. Journetovy knihy mezi ně rozhodně patří.

z francouzštiny přeložil O. A. Tichý
brož., 112 str., 98 Kč

Kontext

Maurice Blanchot: Zpěv sirén: setkání s imaginárnem – Jacques Derrida: Svědek všech chvil (za Mauricem Blanchotem) – Martin Pokorný: Za Blanchotem a Derridou – Josef Hrdlička: Komenského Labyrint a člověk v labyrintu – František Chlaň: Ern Malley: básník, který nebyl – Petr Boháč: Nad sbírkou Petra Halmaye
Koncová světla – Vladimír Šigut: Tváře ulice

Rozhovor

S literárním historikem Jaroslavem Kolárem o starší české literatuře, Václavu Černém, celoživotním podvodnictví, latinském Dalimilovi a rabelaisovském Hrabalovi

Literatura

William Faulkner: Komáři (Prolog) – Bálint Balassi: Hymni tres a jiné básně – Sándor Óze: Vzdělanost na uherském pomezí v 16. století – Václav Florian: Premiérova kočka – Básně Petra Mazance, Jonáše Hájka a Miloše Tomasca

Téma | Velká Malá Británie

Gerald z Walesu: Popis Walesu – Velšská středověká poezie – Česko-velšské pokusy o kulturní styky – Leona Macháčková: Cornwall a jeho jazyk – Nicholas Bosson: Několik slov o kornštině – Zapomenuté překlady bretaňské poezie – Česko-bretaňské literární kontakty ve 20. století – Magdalena Buriánková: Čeští malíři v Bretani – Bohdan Holomíček: Fotografie z Bretaně

Blok | Albert Vyskočil

Martin Bedřich: Umění a náboženství v díle Alberta Vyskočila – Albert Vyskočil: Pravda Rukopisů; korespondence s Josefem Florianem – Jaroslav Durych, Josef Vašica, Oldřich Králík a Ladislav Jehlička Albertu Vyskočilovi k šedesátinám

*Objednávky, předplatné i starší čísla na internetu nebo na adrese redakce:
Souvislosti, Pod Strojírnami 10, 190 00 Praha 9, tel.: 283 892 318, 605 530 809,
e-mail: souvislosti@seznam.cz / www.souvislosti.cz*

STUDIA THEOLOGICA 24

léto 2006

ročník VIII., číslo 2

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Jana Plátová:

Taková tajemství, jako je Bůh, lze svěřit Slovu, nikoli spisům

Walerian Bugel:

Viatikum v reformě 2. vatikánského koncilu

Pavel Kopeček:

Teologický obsah modliteb v obřadech viatika
v současné římské liturgii

Štefan Šák:

Kánon na odchod duše člověka – přirozená starostlivost Cirkvi o její členy

Michael Martinek:

Spirituelní dialog mezi církví a mládeží

Ignác Antonín Hrdina:

K některým aspektům svobody křesťana z pohledu obecné teorie práva

Tomáš Parma:

Přehled olomouckých kanovníků v době episkopátu kardinála Dietrichštejna
a jeho pramenná základna

Alois Křížánek:

Sociální otázky v díle J. V. Jirsíka

Petr Dvořák:

Aprioriální modální důkazy Boží existence

TEOLOGICKÉ STUDIE

ČASOPIS PRO TEOLOGII A TEOLOGICKÉ SOUVISLOSTI VE FILOSOFII,
PĚDAGOGICE A SOCIÁLNÍ PRÁCI

STUDIE

Július Pavelčík

„Kupci a obchodníci nevojdú na miesta môjho Otca“
Tomášovo evanjelium: Logion 64, TE 44, 10–35 (L 92)

Radka Prázdňá

Lidská svoboda v kontextu problematiky osob se zdravotním znevýhodněním

Tomáš Veber

Bratrstvo svaté panny Barbory, patronky hodiny šťastné smrti (1856–1923)
v Českých Eudějovicích

ČLÁNKY

Jaroslav Vokoun

Zápas biskupa Gorazda o československou církev pravoslavnou
v reflexi časopisu Za pravdou 1921–1926

PŘEKLAD

Kateřina Vokurková

Jáhenství – vývoj a perspektivy, Mezinárodní teologická komise, 30. září 2002

RECENZE

Ignác Antonín Hrdina (Jiří Kašný, Stanislav Příbyl)

Michal Opatrný (Rosario Messina)

Martin Klapetek (Milan Kováč, Attila Kovács, Tatiana Podolinská)

1/2006

ročník VII

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 2 ročník 16 (2006)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Lawrence Čada SM, Tomasz Costatni OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Benedikt Mohelník OP, Jan Linka, Jiří Pavlík,
Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ, Albert-Peter Rethmann
Alexius Vandrovec OSB a další přátelé

sídlo redakce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezehk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: William S. Faix OSA

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: studio Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: PBtisk, Prokopská 8, Příbram

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz
e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 104 410

cena 48 Kč

roční předplatné včetně poštovného 170 Kč, sponzorské 300 Kč

MK ČR E 6783

ISSN 1213-6301