

Daňhel, Milan

Eckehartova ontologie a některé metodologické problémy jejího rozboru

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1963, vol. 12, iss. B10, pp. [121]-128

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106635>

Access Date: 10. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ZPRÁVY

Z vědecké práce studentů

Na filosofické fakultě v Brně pořádají se každým rokem studentské vědecké konference. Ze studentů-filosofů vystoupil na ní ve školním roce 1962–1963 soudruh Milan Daňhel a přednesl referát „Eckehartova ontologie a některé metodologické problémy jejího rozboru“. Jeho referát byl kladně oceněn, zvláště s ohledem na velkou obsahovou a metodologickou náročnost tohoto historickofilosofického tématu. Redakce filosofické řady Sborníku prací filosofické fakulty se proto rozhodla tento studentský vědecký příspěvek v rozšířeném a poněkud upraveném znění otisknout.

Milan Daňhel: Eckehartova ontologie a některé metodologické problémy jejího rozboru

Při dnešní snaze zkoumat středověký filosofický odkaz marxisticky docházíme často k novým překvapivým závěrům, které podstatně revidují naše názory na celkový dialektický pohyb pojmů a kategorií ve středověkém společenském vědomí. Právě v samotném středu teologicko-filosofických spekulací, kterými církev ovládala veškerý tehdejší myšlenkový svět, lze nalézt filosofické vrcholy velké dialektické síly a průbojnosti. Tak se v proudu mystiky na přelomu třináctého a čtrnáctého století objevuje nauka dominikánského mnicha Eckeharta,¹ na níž zaměříme pozornost. Pro složitost této otázky se však omezíme na Eckehartovu ontologii, která je klíčem k interpretaci jeho filosofie i východiskem k některým metodologickým problémům současné filosofické práce.

I.

Dříve než začneme s rozбором, je nutno, abychom si uvědomili stupeň abstraktnosti veškerých ontologických úvah Eckehartových. Myšlenková rovina, v níž Eckehart vesměs uvažuje, odhlíží od jakékoli smyslové konkrétnosti, od kvality tak, že jím užívané pojmy z běžné církevně scholastické terminologie představují pouhé formy, které jsou určeny teprve tehdy, zachytíme-li celek jeho úvah.

1. Začneme kategorií „Boha“, která je středem Eckehartovy ontologie. „Bůh“ (zatím pouhý pojem bez obsahu) získává dvoji kvantitativní určení v kladném i záporném smyslu: „Bůh“ je vše a „Bůh“ je nic. V tom Eckehart navazuje na myslitele předchozí.² Pokud uvažuje takto, v krajních vymezeních, má dvoji možnost dalšího deduktivního postupu: buď bude nutno vyřešit základní dialektický vztah mezi kategoriemi mnohosti a jednoty a odtud přejít ke kategorii kvality, nebo pouze připustit kvalitativní mnohost a její jednotu pouhým kladením, kdy důkaz zůstává nevyvozen. Eckehart volí druhý způsob, třebaže nutnost přešelého jaksi samozřejmě vyplývá z dalších úvah, pokud zůstává Eckehart v ontologii. Obě kvantitativní určení docházejí konečností k závěru, že „Bůh“ je jednota. Vyplňuje-li totiž „Bůh“ vše beze zbytku a tím dává „bytost“³ věcem a tvorům, je nutno přijmout, že existence „Boha“ závisí na existenci věcí, přesněji, že jednota je dána mnohostí.⁴ Zvratnost tohoto vztahu není náhodná. A vzájemná závislost, protože jde o kvantitativní určení, není zjistitelná,⁵ neboť vše se děje dosud v jednotě, mimo čas a prostor⁶ jako jediné dílo „Boha“. „Bůh“ klade sám sebe, aniž by však měl na tomto kladení „vědomou“ a „svobodnou“ zásluhu. Zároveň však Eckehart přijímá negativní určení „Boha“ jako nicoty, přičemž mezi oběma určeními je identita. Avšak samo pojetí „Boha“ jako čistého nic znamená, že je vyloučena jakákoliv vlastnost a konkrétnost, s níž by mohl být „Bůh“ spojován. „Bůh“ přesahuje všechny vlastnosti, je nad nimi, je těchto kladných určení proštěn.⁷

Z obou určení současně platících vyplývá závěr: „Bůh“ přesahuje sám sebe, nutně, bez své osobní zásluhy. Přesahuje se do nekonečna, přitom však zůstává v sobě uzavřen.⁸ Tím dospívá Eckehart ještě dále: „Bůh“ se pohybuje. Ovšem pokud zůstává Eckehart u „Boha“ jako jednoty, je tento „pohyb“, kvalitativně dosud neurčený, především klidem, je věčností a nekonečností.⁹ Pokud „Bůh“ přesahuje sám sebe, jsou v něm věci a bytosti jako mnohost, kvantita v možnosti; existují ve smyslu „božských praobrazů“ (nikoli novoplatónských¹⁰), ale současně, pokud „Bůh“ zůstává sám sebou nepřesažen, jsou tyto věci a bytosti skutečností.¹¹ Věci a tvorové přecházejí z možnosti do skutečnosti a totéž platí o „Bohu“ v „pohybu“; věci a bytosti, „Bůh“, jsou možné a skutečné zároveň; tím okamžikem přestávají být jen věcmi a tvory, přestávají být vůbec jen něčím kvalitativně určeným.¹² „Bůh“ prostě jest. Jeho charakter je dán negativně, nekonečnou poslušností přívlastků. Kvantitativní pohyb „Boha“ z nekonečna do nekonečna, z věčnosti do věčnosti je pohybem kvalit bez omezení.¹³ Nutná závislost existence „Boha“ jako jednoty na „Bohu“-mnohosti a naopak, pohyb „Boha“ z toho vyplývající a jeho věčná přeměna z jedné kvality do jiných, jeho současná skutečná a možná existence (v ontologickém smyslu), jeho nicota a univerzálnost — to vše platí zároveň a to je také prvním obsahovým určením tohoto pojmu u Eckeharta.¹⁴

2. Pokud je „Bůh“ již kvalitativně určen, přeměňuje se, a to tak, že vzniká a zaniká.¹⁵ Vznik a zánik „Boha“ je dán jeho vlastní přeměnou. Řečená kvalitativnost „Boha“ předpokládá jednak konkrétní pohyb (procesy a změny) a předpokládá božskou zjevnost a určitelnost. „Bůh“, jak myslí Eckehart, není již sám v sobě, ale ve věcech. Je projeven, je konkrétní mnohostí v čase a prostoru. Tento „Bůh“ se nazývá „Syn“.¹⁶ „Bůh-Syn“ je relativně samostatnou božskou „osobou“. Je „bohem“ skutečným, jsoucím stejně tak jako nejsoucím,¹⁷ v časovém a prostorovém sledu. Samostatnost „Boha-Syna“ je samostatností světa v „Bohu“, lépe — „Boha“ v „Bohu“; stvořený svět má věčnou, stále proměnlivou a nekonečně mnohou existenci. „Bůh-Syn“ je konkretizací neboli „vtékáním“ „Boha-Otce“ do sebe samého,¹⁸ je uskutečněním možnosti v jediném okamžiku; proto je božskou „osobou“ jako „Syn“, poněvadž však odtud nemizí možnost dalšího věčného vzniku, je současně týmž, co „Bůh-Otec“ v nerozlišitelné a nerozdlílné jednotě.¹⁹ „Bůh-Otec“ přesahuje „Boha-Syna“, nekonečná možnost vzniku tvorů a věcí (světa) je neustále uskutečňována v „Bohu-Synu“. V něm nabývá „obraz“ všech věcí svou konkrétní jakost, svou nutnou proměnlivost. Samostatnost projeveného „Boha“ na „Bohu“ neprojeveném, samostatnost skutečnosti nebo přesněji skutečná a věčná existence konkrétního světa v celé jeho časové i prostorové nekonečnosti představuje druhé obsahové určení pojmu „Bůh“. Z předešlého vyplývá dále vztah obou božských „osob“. Mezi oběma, „Bohem-Otcem“ a „Bohem-Synem“, není rozdílu ani v „bytosti“, ani v „podstatě“,²⁰ protože „Bůh-Otec“ je především nekonečná jednota.²¹ Proto zůstává projevený a mnohý „Bůh-Syn“ v neprojeveném a jednotném „Bohu-Otci“, a to tak, že vždy v něm bude s nekonečnou možností svých dalších „zrození“ — vždy bude svět především jednotný s veškerou možností svého pohybu časem a prostorem.

3. „Bůh-Otec“ i „Bůh-Syn“ jsou však jen dvěma „osobami Trojice“. Třetí relativně samostatnou „osobou“ je „Duch svatý“, který je vlastně výsledným sjednocením obou.²² Touto myšlenkou nepřináší Eckehart konečnou nic nového. Důležité je však to, že „Duch svatý“ je poprvé pojat ontologicky. Tím se vytváří celá hierarchická posloupnost tohoto pojmu od nerozlišené „Trojice“ až po člověka. Po hranici gnoseologie, kdy člověk začíná poznávat a myslet, není „Duch svatý“ ničím jiným než nevědomou konkrétní schopností věcí a tvorů být mezi sebou v určitém vztahu. Avšak z hlediska člověka není v těchto věcech a tvorech „Duch svatý“ v pravém slova smyslu „duchem“. Je tím více pouze možností a dispozicí daného nevědomého i vědomého subjektu, čím více se od člověka vzdaluje.²³ Tato kvalitativní řada, již subsumuje „Duch svatý“ jako eckehartovský pojem, má dvojitý smysl: Jednak jako souvislost ontologická, od nejnižší kvality k nejvyšší (můžeme říci od schopnosti kamene odrazet realitu k podobné schopnosti člověka), jednak jako samostatná schopnost člověka jít určitým myšlenkovým postupem od mnohosti k chápání jednoty, třebaže mystickému. Obě cesty jsou právě opačné. První přechází plynule z ontologie do gnoseologie (do lidské poznávací schopnosti), druhá zůstává charakterem gnoseologická, ale konečnou představuje návrat do ontologie, návrat člověka k „vědomí jednoty“, k onomu bodu, v němž končí „Bůh“ jako nevědomá mnohost a člověk jako nevědomý „Bůh“ a poznává se, uvědomuje se jako ontologická jednota, v níž jsou spojeni „Otec“ a „Syn“ v „Duchu“.²⁴

Vidíme zde, že existence „Ducha“ v „Trojici“, třebaže ten představuje samostatnou „osobu“, je dána existencí „Boha-Otce“ a „Boha-Syna“ v jejich jednotě.²⁵ Jinak řečeno, určujícím základem jsoucna je vztah jednoty a mnohosti a teprve potom vyplývá duch. Skutečnost tohoto ducha, skutečná existence, je určena skutečností prvotního vztahu kvantitativně jsoucna. Shrneme-li tedy, lze říci, že „Duch svatý“ v sobě zahrnuje zároveň nejnižší a nejvyšší kvality, nekonečnou

hierarchii kvalit od nevědomého k vědomému; je jednotou ontologického a gnoseologického, jednotou jejich vzájemného vztahu, je vlastně tak možný jako skutečný. To je třetí obsahově určený jediného pojmu „Bůh“.

4. Určením všech „osob“ v „Trojici“ pochopíme celkový obsah této kategorie a zároveň vztah „Boha“ a „božství“. Obsah a charakter „Trojice“ je dán jednotou všech božských „osob“. „Trojice“ vlastně představuje „jednu jedinou bytost“ a „jednu jedinou podstatu“.²⁶ Tím je řečeno, že cokoliv jsoucího je ve vzájemné kvalitativně různé souvislosti. „Trojice“ představuje svět,²⁷ uzavřený dialektický pohyb všeho, pohyb stejně konkrétní, jako abstraktní. „Trojice“ je totéž co „Bůh“,²⁸ to znamená, mnohost a pohyb je totéž co jednota a klid a naopak („Bůh“ je Trojediný). „Trojice“ je uzavřena v jednotě „bytostí“ i „podstaty“. To znamená, že obsahuje člověka a vlastně celou lidskou společnost, že do sebe uzavírá veškerého lidského ducha, abstrakci a všechno, co z těchto vzájemných vztahů vyplývá a může vyplynout.

Vezměme kteroukoli „osobu“ „Trojice“: každá z nich má v celkovém pohybu míru své skutečnosti a možnosti, míru abstrakce a konkrétna. Každá božská „osoba“ o sobě představuje a „Duchem“. Zjednodušeně lze říci: kde je skutečnost abstrakce, nemůže být skutečnost konkrétnosti. Tam, kde je „Duch svatý“ nejskutečnější, tam vlastně přestává být „Bůh-Otec“ otcem a „Bůh-Syn“ synem, protože jsou v jednotě.³⁰ Jen v lidské hlavě existuje skutečně „Duch svatý“, kdežto mimo lidskou hlavu, ve tvorech a věcech, jde o vzrůstající míru možnosti, a to tím více, čím se člověk vzdalujeme. Naopak v lidské hlavě přešli „Bůh-Otec“ i „Bůh-Syn“ z ontologie do gnoseologie, stali se pouhou ontologickou možností, pouhou abstrakcí, třebaže dialektickou. Je-li práce v lidské hlavě uskutečněn „pravý Syn boží“, je to proto, že je již cele vědomý, že člověk poznal jednotu „Otce“ a „Syna“, jednotu jednoty a mnohosti. V té míře je pak uskutečněn i gnoseologický (sebezpoznaný) „Bůh-Otec“, který stojí za svou mírou ontologické i gnoseologické možnosti a skutečnosti právě mezi „Synem“ a „Duchem“. Zjednodušeně lze říci: kde je skutečnost abstrakce, nemůže být skutečnost konkrétna, ale přesto existuje jednota obou.

Souvislost jednoty (nerozděleného) a „trojnosti“ (rozděleného) je vztahem mezi „bytostí“ božské „Trojice“ a její „podstatou“.³¹ Především je tu vztah: „podstata“—„osoba“. Božská „podstata“ neboli „podstata Trojice“ je v jiném smyslu totéž co „božství“.³² „Božství“ představuje nečinnou, neprojevenou a nerozdělenou jednotu.³³ Tato jednota do sebe bere zbytek uzavírá všechny božské osoby a toto „uzavření“ je vlastně návratem do nerozlišenosti. Je to jednota nevyvíditelná a nerozlišitelná,³⁴ jednota věčného klidu v „nepohnutelném tichu“. Avšak zároveň platí, že „podstata“ nemůže být sama o sobě, nemůže se neprojevovat v jednotlivých osobách, které nemohou nemít jedinou „podstatu“.³⁵ Pokud se dotýká tato problematika první božské „osoby“, tj. „Boha-Otce“, řeší ji Eckehart tím způsobem, že vztah „Otec“ a jeho „podstaty“ prohlašuje za naprosto rovnocenný a zvrátitelný, bez určení, co je východiskem.³⁶ „Podstata“ je jednotou „Boha-Otce“, který sám je jednotný. Jde tu tedy o dvojnásobnou dialektickou negaci mnohosti. „Podstata“ však není jen podstatou jedné božské „osoby“, ale všech najednou, je oním středem, centrálním bodem, v němž tvoří ontologie a gnoseologie — svět i poznání světa — „Bůh“ i sebezpoznaný „Boha“ — naprosto jednotu. Možnost rozvoje a vývoje v obou směrech je různá a neobyčejně složitá, protože rozpadem „Trojice“ v „osoby“ se naruší jednota, jedinstvo, celek. Pro druhý vztah: „bytost“—„osoba“ platí beze zbytku předěšlé úvahy. Eckehart ztotožňuje „bytost Trojice“ s její „podstatou“,³⁷ ale do jisté míry tu zůstává určitý rozdíl, kdy „bytost“ je jednak totéž co „podstata“, protože je také společná všem božským „osobám“, nebo naopak protože tři božské „osoby“ mají jedinou „bytost“, jednak je „schopností“ božské „osoby“ být nebo „projevovat se“ jako „osoba“, je „schopností“ „Boha“ být jediným „Bohem“ a „schopností“ „podstaty“ existovat jako „podstata“.³⁸ Vidíme tu, že „bytost“ jaksi stojí mezi „podstatou“ a „osobou“, je právě tím, co je současně rozlišeno a již nerozlišeno, je vyjádřením jednoty tak jako mnohosti.³⁹

Chceme zde alespoň v náznaku ukázat, jak je pojem „Trojice“ chápán Eckehartem ve svém vnitřním pohybu a vzájemném sepětí, a přiblížit si způsob, jakým jej obsahově převrtává i organicky zapojuje do celku své nauky. Vyjdeme-li z předchozích určení a úvah, lze vyvodit toto: „Trojjednost Boha“ je beze zbytku „trojjedností“ světa; je trojí skutečností a možností jsoucna — skutečností a možností tvorů (věci a bytostí = créatures), dále vnímání, čtení, myšlení a abstrakce („Ducha svatého“) a konečně skutečností a možností jednoty, ovlivnitelnosti, souvislosti, sepětí, závislosti a kvalitativního přechodu toho všeho. To představuje čtvrté obsahově určené pojmu „Bůh“. Již zde je cele uzavřen člověk a lidská společnost jako ontologická jednota a tím je dokonale vyjádřen ontologický Eckehartův monismus.

5. Pokud Eckehart mluví o „Bohu“ jako jednotě uzavírající v sobě beze zbytku vše, dochází k dialektickému vztahu vyjádřenému identitou pojmu: „všemohoucnost“ a „nemo-

houcnost“.⁴⁰ „Bůh“ je všemocný jen sám v sobě, ve své vlastní mnohosti. Avšak tím, že se nemůže projevovat vně sebe, mimo sebe, je současně nemohoucí. Tento vztah je bezvýhodný a je nutno, aby byl sám vlastně určen, neboť je kvantitativním vztahem vyjádřeným ve své specifické podobě. „Bůh“ tedy „nevychází“ vně sebe sama, ale do sebe, je to nám již známé „vyplyvání, ve kterém nic nevyplyvá, protože již od věčnosti vyplynulo“. Toto věčné „působení Boha v sobě“ není ničím jiným, než věčným „zrodem“ „Syna“. Zrodem naprosto nutným,⁴¹ neboť v tom je nutnost a nemohoucnost „Boha“ (= světa), že se musí sám v sobě věčně pohybovat, že se musí neustále ve své nekonečné jednotě rozpadat v mnohost. Ontologická „vůle Boha“ (vůle nevědomého světa, jsoucna) je nutností vyplývající z jeho existence. Jde tedy o světovou determinovanost. „Bůh“ je příčinou světa (země, planet, věcí atd.), ale tato příčina není svévolná. „Stvoření světa“, to znamená všech tvorů možných i skutečných, je opět kategorie, která zahrnuje do sebe „věčné tvoření“ (věčnost stvořeného) a současně průběh procesu „tvoření“ — časovost, konečnost. Proto říká Eckehart, že „v čase jsou věci stvořeny z ničeho“,⁴² protože vlastně nejsou a nebyly stvořeny v pravém smyslu tohoto slova, ale jsou a byly zároveň věčně a zároveň časné: odtud plyne jen jejich kvalitativní proměnlivost, přeměna všeho ve vše, „Boha“ v „Boha“, světa ve svět — tedy jakýsi předobraz zákona o zachování a přeměně, nutné, podmíněné a závazné. „Bůh“ není nejen vědomou svévolnou příčinou věci a bytosti (sebe sama), ale také není jejich konečným (i svým) účelem.⁴³ Příčina i účel jsou zde přesně určeny, platí nutně. Tedy svět, pokud „vyplyvá“ ze své jednoty do své mnohosti, přestává tím být svou vlastní svévolnou příčinou; tato příčina spolu s účelem narůstají do časového i prostorového nekonečna. Avšak tím se u Eckeharta problém vůle zdaleka nevyčerpává. Věrn svému monismu chápe opět její ontologický i lidský charakter v jediném vzájemně přecházejícím sepětí. V člověku jako v ontologicko-gnoseologické jednotce je právě onen styčný bod, ono centrum přechodu nutnosti do svobody, „vůle Boha“ se zde mění v božskou vůli a tato božská vůle je nejvlastnější svobodou člověka.⁴⁴ V tomto extatickém vrcholu všech lidských sil nezaniká však ani poznání ani vůle ani rozum, či cokoli jiného, ale všechny tyto lidské schopnosti „splývají“ v jednotu, navzájem negující jedna druhou a také samá sebe. Poznání je tu nad poznáním, a to tak, že zde dostává jako určitá gnoseologická konečnost a omezenost plnou ontologickou kvalitu nekonečného jsoucna, nyní beze zbytku v člověku obsaženého, avšak zároveň je tím, čím bylo. Lidský rozum je povýšen do jednoty s poznáním a povyšuje se do této jednoty lidskou vůlí. Ta zaniká ve vůli „Boha“. Rozum, vůle a poznání v extatickém centru tvoří totalitu lidského a božského, gnoseologického a ontologického. Je to právě hegelovské „popření, zároveň zachování a povýšení na vyšší kvalitativní úroveň“. Tím, že lidská vůle přešla do vůle „Boha“, do nutnosti, vyvodíme, že právě v centru onoho přechodu přechází také božská nutnost do lidské svobody. Ta je dialektickou negací „vůle Boha“, negací prostého poznání, prosté vůle i rozumu. Člověk se stal vědomou všeobíjající jednotkou jsoucna, sebeuvědomělým, nutným a zároveň svobodným bohem. Nyní je v člověku všechno skrz naskrz božské, člověk je činný bůh,⁴⁵ ryze ontologický (ale zároveň zůstává člověkem) a platí pro něho všechna obsahová určení spolu s tímto pátým.

6. Jak vyplývá již z předešlého výkladu, tvoří lidské individuum právě uzávěr ontologie. (V něm také končí eckehartovská teoretická dialektika a jím začíná praxe, patřící již společenské nutnosti.) Pokud Eckehart mluví o poznání, omezuje je úzkostlivě právě do onoho styčného mystického centra v lidském rozumu. Běžnému a smyslovému poznání nepřikládá takový význam a důležitost. Toto poznání je však nutným základem pro zbožštění člověka, východiskem pro svou vlastní dialektickou negaci,⁴⁶ je to vyústění nevědomého a nutného světa do vědomí a svobody lidského individua, vznik svobodného a přetvářejícího boha v „Bohu“.⁴⁷ To je právě sebeuvědomění jsoucna v jsoucnu. Praktickým důsledkem takového závěru je stažení „Boha“ beze zbytku s nebes na zemi, bohočlověčenství, kdy každý taktó poznávající člověk může vše.⁴⁸

II.

Různá určení pojmu „Bůh“ představují tedy určitou posloupnost, snažící se ve sféře dialektického pohybu pojmů zachytit dialektiku jsoucna. Zaměňujeme-li s Eckehartem pojem „Bůh“ za pojem jsoucno (svět), je to proto, že sám Eckehart nazývá „Boha“ „nejsoucí jsoucností“,⁴⁹ čímž chce naznačit, že tato jsoucnost sama sebe neguje, sama sebe povznáší a zušlechťuje.⁵⁰ Toto jsoucno je vším, dokonale zůstává v sobě uzavřeno, a proto je jednotné. V něm také Eckehart, jak jsme několikrát zdůrazňovali, uzavírá člověka. Nyní jde o to ukázat dosah takového pojetí. Tím, že Eckehart organicky spojuje oblast bytí mimo člověka s veške-

rou poznávací a duševní činností člověka, tím vlastně připravuje půdu pro využití mystiky. Mystika mu zde není účelem a jí se nekonečně proces zbožňování, či lidské činnosti vůbec. Je naopak pouhým prostředkem k tomu, aby byla individuálně i prakticky (ale hlavně v oblasti čistě filosofické teorie) dokázána myšlenka dialektické jednoty lidského subjektu s objektem, jouscnem, „Bohem“. V společenském vědomí pomáhá propast mezi člověkem a „Bohem“ překonat poznání a církev. Takové překonávání vede nutně ve společenských vztazích k tomu, že je institucionální charakter církve nejen podpořen, ale v pravém slova smyslu upevněn. Církev pak využívá samotné gnoseologie ve svůj prospěch tím, že vymezuje její místo (Tomáš Akvinský). Tezí „Bůh je ve všem“ je tato funkce církve teoreticky vyloučena. Tím více pak vystupuje hodnota této myšlenky v organickém Ekehartově pojetí. „Bůh“ je přímo v člověku, lépe, člověk je dosud nepoznaný „Bůh“. Požadavek poznání „Boha“ v mystické extazi není pak ničím jiným než důslednou solipsistickou tezí: pravé jsoucno je ve vás, v subjektu, nehleďte je kolem sebe, protože tam není ve své jediné a správné „podobě“, protože je nad tím vším a není ničím známým. Tato teze důsledně omezuje platnost gnoseologie na subjekt. Nyní však nastává druhá fáze celého procesu: extatické sebezpoznání člověka je sebezpoznáním jsoucna či „Boha“. Je to poznání nekonečnosti v konečném subjektu v naprosté jednotě. Je to teoretické rozšíření subjektu „nad všechny meze“ do nekonečna. Poznávající subjekt pojal do sebe „v jediném okamžiku“ veškeré jsoucno, celý objekt a tím se vlastně stal všeobjímajícím objektem. Překonává tak vnitřně svůj důsledný solipsismus.

Vidíme, že právě v tomto případě slouží mystika velmi dobře jak při vylučování církve z funkce prostředníka, konečkonců při jejím teoretickém rušení vůbec, tak při upevnění víry v rovnost všech individuí (neboť pán, biskup i prostý nevolník, poznávající stejně „Boha“, nabývají stejných schopností podílet se na „božím bohatství“). Jaký podnět z toho může vyplynout pro dnešní filosofii: především ten, že jednota gnoseologie a ontologie není pouze pojmová či teoretická, nýbrž její pojmová dialektika je odrazem skutečné dialektiky platící mezi těmi skutečnostmi, jichž jsou ontologie i gnoseologie abstraktním vyjádřením. A odtud základní gnoseologický rozpor mezi hmotou a vědomím neztrácí svůj charakter ani v ontologii, jenže je nutno mít na paměti, že se rozšiřuje do rozporu mnohem obecnějšího, že teprve celek dialektického pohybu jsoucna určuje ducha jeho přísné, pevné a nutné místo. Jakákoliv činnost vysoce organizované hmoty-mozku je vlastně strukturálním vztahem jak uvnitř této hmotné struktury, tak i mezi ní a objekty. Každý takový vztah je specifickým vyjádřením ontologické jednoty, to znamená, že je vlastně bezprostředním nositelem oné kvality, již zde říkáme psychická činnost, vědomí, myšlení, a tento vztah nese ve své jednotě zrovna tolik skutečnosti jako možnosti. Konečně jiným závěrem bude také to, že není třeba činit dalekosáhlé útoky na solipsismus ze strany každodenní společenské praxe. Tak totiž vyvracíme solipsismus jen prakticky, aniž se dotýkáme jeho železně, jakkoli absurdní teorie v jejich základech. Solipsismus lze totiž teoreticky vyvrátit v něm samém, jeho vlastní dialektikou, protože solipsismus svou důslednou a konsekventní gnoseologií čistého subjektu neguje sama sebe do ontologie, není již vědomím či myšlením, ale bytím se všemi důsledky.

Dialektické jsoucno, jehož jednota zaručuje všeobecnou podmíněnost a vzájemný přechod všeho ve vše, umožnilo Ekehartovi (i bez jeho zjevné zásluhy) uspořádat všechny jsoucí kvality tak, aby přesně a nutné odpovídaly dialektickému procesu, aby měly své, dialektikou určené místo. Proto není ani substance, látka (materia), ani forma nějakým základním a určujícím vztahem pohybu, ani duch nebo idea tou božskou skutečností, jejímž odrazem a pouhým stínem by bylo cokoli stvořeného (créature). Máme-li se vyjádřit ve spinozovském smyslu: látka, forma, duch a idea jsou pouhými případky „Jednoho“. Ovšem Ekehartovi vychází daleko výraznější vztah: toto „Jedno“ („Bůh“) je zároveň látkou, formou, duchem, ideou atd. beze zbytku a cele. Ve formě je celý „Bůh“, v látce je celý „Bůh“ — až do nekonečna.⁵¹ To znamená, že tyto skutečné akcidenty jsoucna nabývají veškerého možného charakteru konkrétnosti i abstraktnosti. Protože Ekehartovo jsoucno do sebe všechno uzavírá, má možnost také podle své metody všechno řešit. Odtud vyplývá nový důležitý podnět pro dnešní ontologii: nelze hmotu jako obecnou filosofickou kategorii omezovat na pouhou látku (masu) a pole. Nelze jí ani zaměňovat s ničím známým. Do té míry platí i dnes její negativní i pozitivní určení. Chceme-li se vyhnout metodologickým rozporům, musíme důsledně trvat na základní ontologické poučce: vše je pohybuující se, zákonitě se proměňující a věčně trávající nestvořená hmota. Požadavek objektivnosti tu nepadá v takto položeném problému v úvahu, neboť tyto čistě dialektické otázky jsou řešitelné samy v sobě tak, že se mohou do určitých, jimi samými přesně daných, mezí v pojmové dialektice rozvádět. To činí nakonec všichni velcí filosofičtí syntetici, jimž je právě dialektická metoda jedinou možnou metodou výkladu. V tomto případě ani Hegel nedospěl v ontologii dál než Ekehart a ontologická dialektika obou není jiná než dialektika Platonova „Parmenida“. Proto platí dnes otázky o jsoucnu

(hmotě) v jeho kvalitativní nevyčerpatelnosti a nekonečnosti stejně naléhavě a jsou stejně základní jako před dvěma tisíci lety, a proto je nutno zpracovat základní dialektiku ontologie na úrovni dnešní marxistické filosofie za pomoci všech exaktních věd, to znamená vytvořit ontologickou dialektickou metodu na kvalitativně vyšším stupni, nebo budeme znovu objevovat postupně dávno před námi anticipované dialektické vztahy. Úkolem dialektické metody v ontologii je pojmutout vše, aby tím nezbyla půda (aspoň v rovině přísné vědy) pro žádný, ani dialekticky se tváříci fideismus.

Obraťme ještě pozornost k pohybu eckehartovských pojmů a kategorií. Je takřka zbytečné připomínat, co jsme vytkli jako podmínku našeho zkoumání. Uvědomili jsme si vysokou abstraktnost Eckehartova uvažování, které ve snaze postihnout dialektický pohyb jsoucna, povýšilo běžné církevní a náboženské pojmy tak vysoko, že vlastně ztratily pro filosofickou teorii svůj společensky daný obsah v takové míře, až se mnohdy staly jeho pravým opakem či pravou negací. Dialektika skutečnosti je v této rovině dialektikou pojmů; to znamená, že pojmy nejsou strnulé, ale každý z nich zahrnuje veškerou možnou i skutečnou míru konkrétnosti, abstraktnosti, každý je zároveň nejobecnější a zároveň nejspecifičtější. Lze však říci, že Eckehartova dialektika jsoucna dává hlavní důraz na jednotu a celek. Tím se především projevuje svou schématickou, klidovou stránkou. Proto pojmy a kategorie nejsou u Eckeharta v pohybu skutečně, spíše představují obsahově „přeplněné“ formy. Proto také s nimi nečiní Eckehart to, co vypracovává teprve Hegel. U Eckeharta spíše sami tušíme a abstrahujeme hegelovskou nauku o pojmu; Eckehartovi vyplývá pojmová dialektika z dialektiky jsoucna a jejich pohyb je spíše tušitelný v onom přechátném zameňování (na něž si tak hořce stěžuje Kratochvíl⁵²). Hegel již tento eckehartovský zárodek zároveň „staví na hlavu“. Proto činíme pro ontologii tak dalekosáhlé závěry právě z Eckeharta, protože je nejen původnějším pramenem, ale také proto, že jeho ontologie jako „nejpracovanější dialektika před Hegelem“⁵³ představuje dialekticky uzavřený celek před zvratem v ontologii Hegelovu.

Je třeba nyní učinit pokus o zařazení Eckeharta do myšlenkového proudu středověké filosofie. Mnoho badatelů označuje Eckehartovu nauku za novoplatónskou. V době současné se vyskytují pokusy nalézt určité vztahy mezi ním a filosofií Averroa. Je zcela pochopitelné, že srovnávací studium uvedených filosofů musí dospět ke kladným výsledkům, avšak jde také o toto: Novoplatonismus Plotina a jeho žáků je první předkřesťanskou syntézou Platonova učení s mystikou. Tato vysoká syntéza představuje monistický celek anticipující ontologickou dialektiku v neobyčejné míře. Mystika pak má dopomoci lidskému individu k zření na „Jedno“, účastnit se přímo světa idejí, nekonečna. Plotinos uzavírá sice ve své nauce všechno stvořené do „Jednoho“, které je nevysslovitelné, které se nepohybuje ani nestojí, kterému připsuje všechny přívlastky. Avšak nečiní tak důsledně. V samotném jeho monismu zůstává odtržen od sebe svět sloučených idejí (rozum, duch, nazírané v mystické extazi jako dobro a krásno) a svět látky, představitelky nejnižšího stupně emanace „Jednoho“, zla. Látka je určitým způsobem zevšeobecněna tak, že tvoří protipól idejí dobra a krásna. Plotin sloužil ve své syntéze Platonovy ideje, avšak zároveň v jeho učení zůstalo z Platóna mnoho v tom, že ona syntéza nebyla dokonalá, že monismus, daný požadavkem jediného „Jednoho“, byl spíše kladen bez dalších závěrů. Plotinovi zůstalo jsoucno již teoreticky rozděleno na princip „Ideje“, která zůstává platónská, a na svět projevový, svět zevšeobecněné látky, která je pasivním nositelem a stínem dokonalé formy. Charakter bytatele „Jednoho“ zůstane proto duchovní a ideální. V Plotinově monismu zůstává vztah jednoty a mnohosti, konečna a nekonečna převrácen; přispívá pak k tomu i mystika, která zde není, jak tomu bylo u Eckeharta, pouhým bezprostředně praktickým důkazem teoretických závěrů, ale sama již ve sféře nauky pomáhá tomuto rozdělení. Z novoplatonismu lze v dalším myšlenkovém proudu přejmout pro křesťanství obojí: ontologii i mystiku. To činí v největší míře Dionysius Areopagita a zčásti také Proklos. Dionysius svým negativním určením „Boha“ a svým pojetím mystiky připravil půdu jak pro mystickou větev končící ve scholastické nauce Tomáše Akvinského, tak pro heretickou recepci, jejímž vrcholem je bezesporu Eckehart. Nehledě na to, že Plotinova nauka zdařile posloužila některým geniálním závěrům, jako bylo Proklovo učení o triádách a triadickým postupu i vývoji, rozblíží se tato syntéza v dalším průběhu ve jménu potřeb-sílicího křesťanství a křesťanské nauky. Dionysia se mohou dovolávat stejně tak pravověrní myslitelé křesťanství jako heretici. Důvody tohoto dvojího, ve svých důsledcích tak rozdílného využití tkví především v tom, že Dionysiova nauka uchovává ve skutečnosti „Boha“ na nebesích za pomoci jeho mystiky, postupně racionalizované a transformované v průběhu let (Bernard z Clairveaux, Hugo od sv. Viktora, sv. Bonaventura). Na druhé straně zachovává Areopagita ve své teorii možnost dialektických závěrů, které činí teprve Eckehart. Areopagitova dialektika je pouze možnou dialektikou, danou základními pojetími „Boha“ (jsoucna). Zůstává v pojmech, které jsou jejími nositeli pouze jako pojmy, jako určité paradoxy spíše

básnické síly. Z jejich vzájemného vztahu nevyplývá žádná nutnost, a proto neurčuje dialektika pojmové skutečnosti dialektiku pojmové abstrakce, ale spíše naopak: dialektika je pouze kladená, nikoli řešena, je pouhou nadhrozenou analýzou. Proto již v ontologii nalézáme určité rozpětí dané myšlenkou „Bůh neboli vše“, kdy obě strany této tautologie jsou vyváženy. Dionysiova nauka tedy zůstává panteismem, dobrým stejně pro oba zmíněné proudy.

Eckehartova syntéza je dialektickou negací novoplatónské syntézy; jeho monismus je důsledný natolik, že převrací „z hlavy na nohy“ monismus Plotinův, že omezuje a vymezuje přísně kategorie látky a ducha. Proto není Eckehartova nauka pouhou scholasticko-mystickou interpretací novoplatonismu, ba nemusí z něho v žádné míře vycházet. Vždycky zde bude totiž dvoji souvislost, která nám dovolí učinit tento závěr: každá monistická nauka o bytí (ontologie), která důsledně zachovává danou rovinu abstrakce a dané pojmové vztahy, bude vždy plodit tutéž dialektiku, tytéž dialektické principy, jejichž míra pravdivosti, správnosti a propracovanosti bude záviset na historickém stupni společenské skutečnosti, ve které se tyto principy a vztahy rodí. Ukazuje se nám tedy, že vnitřní schopnost Eckehartova monismu převrátit idealistický monismus Plotina je dána důsledným metodicko-filosofickým postupem a společenskou skutečností. Podobnost obou těchto nauk není, jak vidět, žádným důkazem proto, že Eckehart čerpal z novoplatonismu nebo Averroa.

Zatím jsme si však všimli Eckehartovy filosofie jako odpovědi na předchozí myslitelské proudy. Nyní je nutno ukázat vyústění této filosofie. V některých pracích⁵⁴ se vyskytuje snaha klasifikovat tuto přeměnu tak, jako by Eckehartova nauka vyústila v „dynamickým panteismu“. Problém je však o to složitější, že o takové přeměně nemůže být ani řeči. Především by zde šlo v samotné Eckehartově ontologii o to, aby zevšeobecnil kategorii „látky“ (materia) a dosadil jí namísto kategorie „Boha“, přisuzuje jí veškeru jeho dialektiku. Eckehart však, pokud bychom u něho hledali materialistické prvky, nemůže víc než dovodit věčnost světa. Tím u něho veškerý materialismus končí. V době, kdy celé filosofické vědomí je neseno víceméně ve sféře teologie, kategoriemi a pojmy teologickými, je také nanejvýš zpозdíle očekávat jiný materialismus než zlomkovitý, který ve skutečnosti žádným materialismem není. Tím méně u Eckeharta. Konečně dokonale uzavřený celek jeho dialektické monistické ontologie nemůže nikam jinam vyústit než „do sebe“, to znamená, může s ním být učiněno toliko to, co sám učinil s novoplatonismem: vnitřně jej rozšířit, obohatit přísným a důsledným uplatněním jeho skutečné a uskutečněné jeho možné dialektiky. Jak víme ale, tuto dialektickou negaci by musela přinést nová společenská skutečnost. Opravdové vyústění Eckehartovy nauky lze však vystihnout takto: označili jsme si ji pracovním názvem „monismus“. V tom smyslu ji lze chápat dnes, z našeho hlediska, v tom smyslu lze z ní také vyvodit tu dialektiku, která zůstala jen v možnosti, nebo byla idealisticky uskutečněna Hegelem. Tento uzavřený monistický systém však nemá žádného smyslu, dokud zůstává pouhou teorií, k tomu tak abstraktní a kabinetní. Proto musí být určitým způsobem uplatněn ve společnosti. Avšak tu je kámen úrazu; Eckehartova filosofie byla monistická a v možnosti zahrnovala do své dialektiky vše; přesto však zůstávala skutečně mimo svůj dialektický celek právě to, k čemu chtěla promlouvat, lidskou společnost. Proto její teoretické závěry pro praxi ztroskotaly. Teoretická dialektika společenského vědomí nemohla určovat dialektiku společenského bytí. A nejen to, teoretický monismus individuálně vypracovaný nemohl ve sféře společenského vědomí překonat obecnou filosofickou tendenci vyjádřenou objektivním idealismem. Proto vyústění Eckehartovy nauky je vlastně dvojitou deformací sebe sama. Ve sféře filosofické teorie je jeho nauka prohlášena za kacířství a stíhána zatracovacími bulami. Ale tam, kde by měla být společensky zevšeobecněna, zůstává nadále objektivním idealismem, „Bůh“ je pro lid zachován na nebesích a jedinou cestou k němu je mystická extaze. Proto se církev nemusela bát, že bude Eckehart zevšeobecněn. Proto nepadla jako instituce, ale naopak jako předmět negace jeho nauky, negovala zpět právě tuto nauku. A tak dialektický monismus, který v sobě vylučuje a ruší existenci církve a vše co s tím souvisí, který stahuje Boha s nebes a přisuzuje mu dialektickou nutnost, který „ruší víru ve feudální nadřazenost“⁵⁵ a zhošťuje člověka, nic z toho vlastně ve skutečnosti neučinil. Využití společnosti a teorií jinak, zůstal polovičatým, zůstavil v sobě možnost znovuoživení starého objektivně idealistického vztahu: Bůh — svět. Tím nadále plní funkci „opia lidu“. Na Eckehartově nauce lze ukázat, že nebyla vlastně skutečným monismem, ale dualismem, že jeho snaha o interpretaci jednoty a dialektického pohybu jsoucna je interpretací nedůslednou. Eckehartův teoretický monismus nemohl překonat rozporuplnou společenskou skutečnost, rozporuplné společenské bytí. Jasně vidíme, jak převrácený svět převráceně a održeně interpretuje sebe sama.

Ve středověku jediné Eckehartova filosofie dokazuje platnost zákona negace i ve sféře společenského vědomí. V tom je také hranice čistě vědecké spekulace, neboť nakolik podmiňovala a také deformovala společenská skutečnost Eckehartovu filosofii, natolik bude tato skutečnost podmiňovat a deformovat teorii také dnes. Teoretická revolučnost a pokrokovost Eckehartovy nauky skončila neslavně v hlásání pasivity, odklonu od vědní skutečnosti a lidských potřeb. Tazáť mystika, která teoreticky dopomohla Eckehartovi překonat propast mezi jsouncem a člověkem v denní praxi, nabádala lidi, aby pohrdli vezdejšími světem ve jménu božského pomyslna. Různá funkce mystiky nese její relativní pokrokovost i relativní zpátečnictví, a nejen mystiky. Tazáť kategorie může být stejně pokroková jako zpátečnická, protože její vlastní dialektika je nesena dialektikou historické skutečnosti, v níž působí.

Na závěr lze říci tolik: Vidíme, že se tu ukazuje mnohem širší souvislost, než je pouhá analýza daného filosofického systému. Taková souvislost vyjevuje dějinnou dialektiku ve všech oblastech a formacích společenské skutečnosti, a proto mnoho nadhrozených otázek zasluhuje důkladného rozboru právě dnes, kdy se jejich aktuálnost ukazuje nejvýš výrazně.

Poznámky

¹ životopisná data viz Herrmann Ley: *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter* (Berlin 1957, 357 a další); ² Herrmann Büttner: *Meister Eckehart Schriften und Predigten* (Leipzig 1903, I. Bd. 202 — dále jen: Büttner, Bd. a přísluš. strana), podobně Wilhelm Preger: *Geschichte der deutschen Mystik* (I. Bd. 484); ³ Franz Pfeiffer: *Deutsche Mystiker* (Leipzig 1857, II. Bd. 503 — dále jen Pf, II. a příslušná strana); ⁴ Pf, II. 180; ⁵ Pf, II. 398; ⁶ Büttner, I. 30; ⁷ Pf, II. 282; ⁸ Pf, II. 390; ⁹ srv. pozn. 6; ¹⁰ Pf, II. 269, „praobraz“ = možná, uskutečnitelná kvalita; ¹¹ Pf, II. 390; ¹² Ch. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert (Stuttgart 1847, II. Bd. 482), srv. také pozn. 2 a Pf, II. 280; ¹³ Büttner, I. B. 123; ¹⁴ H. Ley, tamtéž 438, v poznámce č. 48 k textu; ¹⁵ Pf, II. 180; ¹⁶ Pf, II. 387 a také Pf, II. 391; ¹⁷ srv. pozn. 15; ¹⁸ Pf, II. 387–388; ¹⁹ Pf, II. 234 a také Pf, II. 391; ²⁰ Pf, II. 388; ²¹ Pf, II. 386; ²² Pf, II. 387; ²³ Pf, II. 436; ²⁴ Pf, II. 436; ²⁵ Pf, II. 438; ²⁶ Pf, II. 391; ²⁷ Pf, II. 503; ²⁸ Pf, II. 502; ²⁹ Pf, II. 387–388; ³⁰ Pf, II. 390; ³¹ Büttner, I. 126; ³² Pf, II. 387; ³³ Pf, II. 181; ³⁴ Büttner, I. 199; ³⁵ Pf, II. 388; ³⁶ Büttner, I. 126; ³⁷ Büttner, I. 122; ³⁸ Büttner, I. 125 a také Pf, II. 388; ³⁹ srv. pozn. 36; ⁴⁰ Pf, II. 390; ⁴¹ „Der vater gebirt sinen sun in der ewikeit ime selber gelich... Er muoz ez tuon...“ (Pf, II. 205); ⁴² Büttner, I. 124; ⁴³ Pf, II. 268 a také Pf, II. 281; ⁴⁴ Pf, II. 232; ⁴⁵ Pf, II. 281–284; ⁴⁶ Pf, II. 15; ⁴⁷ „Got und ich wir sin ein bekennen“ (Pf, II. 206); ⁴⁸ srv. J. Kudrna: *K problematice středověkého materialismu*, (Filosofický časopis 1960/2, 256); ⁴⁹ Pf, II. 268; ⁵⁰ Pf, II. 269; ⁵¹ Pf, II. 497; ⁵² Jos. Kratochvíl: *Problém mystické intuíce ve filosofii středního věku* (Olomouc 1925, 29); ⁵³ M. Machovcová — M. Machovec: *Utopie blouznivců a sektářů* (Praha CSAV 1960, 151); ⁵⁴ J. Kudrna, tamtéž, 260; ⁵⁵ J. Kudrna, tamtéž, 260.

Z práce Jednoty filosofické v Brně

Přinášíme stručnou zprávu o činnosti brněnské pobočky Jednoty filosofické za zimní semestr 1962–1963. Tato vědecká společnost při Československé akademii věd se snažila vytvořit na pravidelně pořádaných večerech vhodné prostředí k tomu, aby se na společných otevřených diskusích sešli pracovníci oboru filosofie a ostatních součástí marxismu s odborníky speciálních věd přírodních a společenských. Můžeme říci, že se brněnské Jednotě filosofické toto úsilí daří díky mnohostranné tématice večerů, zaměřené na výklad soudobých problémů marxistické filosofie a sociologie, jak je patrné z následujícího přehledu vědeckých referátů, přednesených v zimním semestru na schůzích Jednoty filosofické.

Prof. dr. Josef Macháček, *Americká filosofie války a míru* (12. 11. 1962). — Přednáška se zaměřila na některé politické, právní a filosofické aspekty otázky války a míru. Autor podrobil rozboru některé směry v americké „filosofii války“ od konce 19. stol. a ve století dvacátém: např. J. K. Hosmer, Ch. Pearson, Th. Roosevelt, H. Kissinger, J. Burnham. Zároveň sledoval i americkou „filosofii míru“ tohoto období: W. James, Perry, Reves a americké dilemma v těchto otázkách, vyjádřené v myšlence: „Nebezpečná válka, nebezpečný mír.“ Závěr přednášky vyzněl ve prospěch míru chápaného jako pozitivní úkol (proti pojetí míru jako přestávky mezi válkami), jako vytváření podmínek pro řešení životně důležitých otázek lidstva v rámci hospodářské a kulturní soutěže mezi oběma světovými soustavami.