

Daňhel, Milan

Středověký mistr dialektiky

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1976, vol. 25, iss. B23, pp. [85]-100

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107242>

Access Date: 18. 02. 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.

MILAN DAÑHEL

STŘEDOVĚKÝ MISTR DIALEKTIKY

Zvíření zcela protichůdných filozofických témat spadá v první polovině 19. století především na vrub Hegelova systému a Hegelovy dialektiky. Z tohoto popudu oživilí spekulující romantikové (Franz von Baader aj.) středověkou mystiku a právem zdůraznili, že je jedním z nejdůležitějších zdrojů novodobého dialektického myšlení. V záplavě iracionálního materiálu, který poskytli vzdělání i lidoví středověcí vizionáři, upoutal jejich pozornost především *Mistr Eckhart z Hochheimu*, dominikán, mystik a myslitel, jehož filozofie vzbudila svou metodou, hloubkou a pronikavostí údiv u všech.

Rázem vzrostl zájem o Eckhartovy rukopisy, německá a latinská díla, shledávaly se doklady o životě. Plodné a intenzivní bádání ovšem znevažovaly různé předpojaté pokusy učinit z něho hlavu lidových kacířských hnutí, vůdčí osobnost vlivných mystických škol.¹ Přehlédneme-li však sumu badatelských výsledků, které dnes máme k dispozici, zjišťujeme, že Eckhart *uniká* nejen konečnému, ale i uspokojivému hodnocení, uniká jednoznačným hodnotícím závěrům, tak jako svou smrtí, ironicky řečeno, unikl inkvizičnímu soudu, mašinérii církevní instituce, úloze být spravovanou částkou jejího mechanismu.

Zdá se, že nejcharakterističtější obraz Eckhartova filozofického úniku podává jeho pověstná teze o „*nicotě stvoření*“ („omnes creaturae sunt unum purum nihil“), odsouzená inkviziční komisí v Kolíně a Avignonu jako kacířská („Hunc articulum, prout verba sonant, hereticum reputamus, quia hoc negat Deum creatorem rerum dantem esse eis, negat creationem terminari ad esse... negat in creaturis esse“).²

Eckhart měl tehdy dobrý důvod hájit své tvrzení („Predictum tamen

* Tato studie je zkrácenou a upravenou částí autorovy předmluvy k připravovanému českému překladu Eckhartova díla (pro NČSAV, edice „Filozofická knihovna“).

¹ Wilhelm Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (Leipzig 1874/93, 1.–III. Bd.); srov. Heinrich Denifle, *Acten zum Prozesse Meister Eckeharts* (Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, Berlin 1886, 616–622).

² F. Pelster, *Ein Gutachten aus dem Eckhart-Prozeß in Avignon* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter [BGPhMA], Supplementband III, 2. Halbband, s. 1099–1124; zde s. 1112, 34 a násl.). – Akta uveřejněná Pelsterem nazýváme v textu krátce „Vota“.

articulum verificat multipliciter“), neboť byl, na rozdíl ode všech komisí, přesvědčen, že vejít do světa takových problémů znamená vejít do světa nesmiřitelných protikladů. Že není možné pohybovat se pouze v hranicích a v průměru, že je naopak nutné přijmout absolutní protivy, překračující jakoukoli hranici, jakákoli omezení.

Žádná komisionální interpretace ovšem nemohla významově vyčerpát Eckhartova protifečivá tvrzení. Hned totiž tuto první tezi o nicotě bytí větší pohlcuje řada dalších, stejně extrémních:

- (b) „Všechna stvoření jsou jediným bytím“ (K 9).³
- (c) „Když pak vznikla stvoření a přijala své (vlastní) bytí, přestal být bůh bohem v sobě samém a počal být bohem v těchto stvořeních“ (K 32).
- (d) „Já však tvrdím: bůh není ani bytí, ani rozumové bytí, aniž poznává to či ono. Proto je prost všech věcí – a proto je všemi věcmi“ (K 32).
- (e) „Bůh je bohem výlučně v duši. Všechna stvoření mají z boha (určitou) část. Avšak jedině v duši je bůh (opravdu) božský“ (K 33).
- (f) „Pavel neviděl nic: a to byl bůh. Bůh je nicota a bůh je určitost. Co je určité, je zároveň nijaké“ (K 37).
- (g) „Bůh je ve všech věcech. Čím více je ve věcech, tím více je mimo ně. Čím více je uvnitř, tím více je venku“ (K 43).
- (h) „Jsou-li všechny věci v boží vůli, něco znamenají. Jsou bohu milé, jsou dokonalé. Bez boží vůle jsou nicotné, nemilé, nedokonalé“ (K 48).
- (i) „Každé stvoření má v sobě něco dobrého, ale i něco pochybného, co nám působí ztrátu boha“ (K 52).
- (j) „Ve všech věcech je bůh podstatně, působivě a mocně (K 58).

Již v tomto letmém výčtu se otevírá osnova, která do sebe zapřádá mohutná myslitelská témata a problémy – téma „světa“, „boha“, „člověka“, „poznání“ i „morálky“. Vše se modifikuje pro jeden z neoptimističtějších programů, jaké kdy filozofie formulovala. Pro program „zbožštění“ člověka, „dosažení božskosti“ (libovolným člověkem) v podmínkách vlastní osobní kultivace.

Eckhart nejprve přijímá tehdy běžné pojetí světa, světové skladby. Nestará se však o korekci či empirické potvrzení údajů a dat, které z různých pramenů (Maimonides „Dux neutrorum“ aj.) čerpá). Důležité je, že tato přijímaná skladba slouží jako příhodný *materiál*, tvárný podklad, příklad a katalyzátor. Jako němé, leč přece zároveň výslovné vodítko k vytčenému programovému cíli: „jak využít světa pro realizaci lidské svobody“ (K 31),

³ Označení „K 9“ (a podobně K 1, K 2, K 3 atd.) znamená číslo Eckhartova německého kázání. Seřazení provedl vydavatel kritického vydání Eckhartových německých prací J. Quint (*Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, Carl Hanser, München 1963). Quintovo bádání stanovuje doposud mez textové kritiky a zaměřuje se především na dlouhodobý ediční plán (*Meister Eckhart, Die deutschen Werke* [DW], 1. Bd. Stuttgart–Berlin 1936, 1951, 1957; 2. Bd., Stuttgart 1968, 1969; 5. Bd., Stuttgart–Berlin 1934), závislý na velmi pracných srovnávacích studiích. Zatímco u latinských Eckhartových spisů (latinská řada [LW], dodnes, s výjimkou 1. Bd., vydavatelské torzo) je k dispozici relativně malý počet rukopisů (erfurtský Cod. Amplonianus F 181, trevírský Cod. 72/1056, kusánský Cod. 21, berlínský Cod. quard. 724 a basilejský Cod. B VI 16), musí německá edice počítat přibližně s dvěma sty dvaceti variantami. – Velmi cenné je Pfeifferovo vydání Eckhartových traktátů a kázání (Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, II. Bd., Leipzig 1857 [Pfeiffer II]). Český překlad provedl autor studie.

„svobodné sebekultivace“ a „jak zároveň vytvořit ze světa vhodnou látku pro novou a obnovující se světovou kreaci“.

Uspořádaná osnova věcí a jejich pohyb je u Eckharta také nejprve tradiční; tvoří řadu přechodů z možnosti do skutečnosti: věci možné jsou věci nehotové, nedokonalé a „šeré“ (K 51). Nemají pevné, konečné a světlé kontury. Každá z nich je vztažena od stavu vzniku až po stav hotovosti, počítá se s genezí a funkcí věci v programu. Mimo tento program věci Eckharta nezajímají. Už proto ne, že mu z jejich bytostné dialektiky vychází, jak řečeno, především „nicota“, aspekt „nicoty“. Věci jsou „in seipsis“ „nicotné“.

Obsahově se Eckhart v této negativní charakteristice nevyčerpává. To je zřejmé z dalších tezí. „Bůh“ je bytí, jde tu vždycky o *dialektiku* „bytí“ a „nicoty“, „jedinosti“ a „rozmanitosti“, „jednoty“ a „mnohosti“.

A právě zde, v těchto – kategoriálně zachycených – pólech, se ukrývá ona *hybná* podstata světa, onen důvod k pojetí světa jako věčného tvůrčího aktu. Eckhart se snaží vymezit, v jakém vztahu jsou věci k bohu a bůh k věcem, v jakém vzájemném vztahu jsou kategorie „světa“ – „věci“ – „boha“; že jsou vlastně obsahem, výplní, ale i formou a podobou bytí, které je *na jedné straně* absolutně a nepropustně vykazatelné, parmenidovsky pevné a vylučující jakoukoli negaci, ale které se *na druhé straně* bez negace nemůže obejít (*creatio ex nihilo*) právě ve své dynamičnosti, pohybovosti, tvoření. „Nihil“ je výraz pro diskrétnost, absolutní přetržitost, *jedinečnost* kvality. V tomto smyslu ovšem vyvažuje „esse“ vcelku. Proto i „bůh“, jakožto „esse“, je „vše a nic“ zároveň.

Bytí je tedy bytím jen v souhře obou svých stránek: *statické* a *dynamické*. Eckhart své závěry vyjadřuje v tomto případě stejně tak dobře aristotelovskou pojmovou výzbrojí – v té době moderními výrazovými prostředky – jako starými teologickými kategoriemi „božství“, „bůh“. A dokazuje tím, že snad žádný filozof-teolog té doby, operující s tímto běžným křesťanským výrazivem, nevytěsnil z něho veškerý teologický obsah a nenahradil jej snad bezesbytky filozofickou abstrakcí, jako on sám.

Užité pojmové dvojvydání nebylo tehdy ostatně nic neobvyklého. Scholastické myšlení s ním operovalo běžně již od okamžiku, kdy se vůbec setkala křesťanská ideologie, opřená povýtce o novozákonní zákon, s řeckou filozofickou literaturou a zvláště od okamžiku, kdy byla nucena – na její recepci – strávit maximální míru své analytické energie (13. stol.).

V této souvislosti se tvrdívalo, že Eckhartova ontologie díky tomu, že zastává scholastickou ekvivalenci „esse est deus“, stojí zcela na půdě scholastiky (Heinrich Denifle). Dnes ovšem musíme připustit, že Eckhart tuto tezi promýšlil s takovou *intenzitou*, jakou dosud nevyvinul žádný scholastik před ním. „Monotónnost“ Eckhartových ontologických spekulací na toto téma je úmyslná, je výrazem až enormního zaujetí a uhranutí spekulativní látkou, výrazem vždy obnovovaného pokusu zmocnit se problému co možná nejvíce, v nehlubším ponoru a zároveň nejširším tematickém záběru. Tím spíše proto Eckhartovi nevádí trvalá záměna pojmových aparátů, tím spíše jeho úvahy nabývají života, lesku a rozkvétají v pojmech, výrazech a kategoriích (byť i zatížených ideologickou minulostí), které jsou blíže všednímu životu a nesou též emocionální, normativní i pedagogický náboj. Je to v pravém slova smyslu *živél*, v němž je možné se volně pohybovat,

volně sprádat sekvence spekulací až k paradoxním závěrům; ty nelze vy-
lučovat či oslabovat ani z důvodů dobové „slušnosti“;⁴ je naopak spíše
nutné je zdůrazňovat, aby se ze souvislosti neztratilo strukturální napětí,
dynamika i metodická inspirace a invence. Z německých Eckhartových
prací bychom sem snesli na desítky příkladů.

Eckhart postupuje v řetězení takovýchto sekvencí psychologicky velmi
dovedně, hromadí důraz jednostranným způsobem až k vyslovenému zá-
věru (paradoxu) („a já tvrdím, že...“) a — uzná-li za možné a vhodné —
šokuje posluchače či čtenáře závěrem zcela protikladným. Důsledek této
metody je svým způsobem pozoruhodný: trvale se jí obnovuje „údiv“ nad
látkou, předivem i osnovou filozofické spekulace, údiv, jenž musel mít
zvláště v kruzích ženských posluchaček, v kruzích mysticky podbarvené
meditace ženských klášterů, velký dopad a široký ohlas.

K výchozí (Eckhartově) tezi „*esse est Deus*“ se řadí i další scholastická
myšlenka — „*esse purum et plenum*“;⁵ v němž nepřipadá v úvahu ani po-
čet, ani mnohost, ani negace, toliko čisté vykazování a plnost, tak jako se
praví — „jsem, kterýž jsem“ („*nec cadit numerus nec multitudo nec ne-
gatio, sed mera affirmatio et plenitudo esse, secundum illud: ego sum qui
sum*“ [col. 128]). „Bytí“ i „podstata“ (*essentia*) spadají v bohu vjedno,
podle známého scholastického předpokladu, že v bohu je totéž „že je“
(*quod est*) a „čím je“ (*quo est*), což neplatí ovšem pro stvořené věci. Bůh,
toto „plně vykázané“ bytí, stojí nade všemi kategoriálními rozdíly, „*in-
cludens perfectiones omnium generum*“ (col. 58, 118). Toliko „*substance*“
a „*vztah*“ (*relatio*) (col. 58)⁶ se v bohu neztrácejí, jimi bůh věčně, nekonečně
a bez proměny (*immobilis*) (col. 34, 122), ač sám je podkladem a předpo-
kladem veškerého pohybliva, trvá. Bůh je dalek času a pohybu, tkví ve
„věčném okamžiku“ (*nunc aeternitatis*) (col. 144). (*Iipse est esse; esse autem
non novit preteritum, nec futurum, sed tantum presens... Non ergo tem-
pus, sed extra tempus est.*)

Ale již v tvrzení, pochopitelně a evidentně tomistickém, „*deus est actus
purus*“⁷ se řítí a uniká celá ta pracná, propočítaná a promyšleně rozvržená
stavba na opačný pól, pól absolutní *mobility*, ryzí a nezkalené procesuality.

A zde se ukazují ty právě metodické potíže užívaných kategorií. „*Essen-
tia in se*“, která — jak potvrdil oficiálně 4. koncil v Lateránu — „nerodí“
(*essentia non generat* [col. 58]),⁸ se musí přece jen vždycky „vyrovnávat“
s faktem „*rození*“ (*generatio/productio verbi*) „*bez pohybu*“ (*sine motu*).
Zde proto přichází na pomoc (ale popravdě zrovna tak do nových, kon-
sekventních a složitých problémů) rozvrh (boží) „Trojice“, jednotlivých

⁴ „Ergibt sich ihm (= Eckhartovi) als natürliches Darstellungsmittel die Paradoxie, während die Scholastik bemüht sich, das Paradoxe begrifflich aufzulösen oder wenigstens abzuschwächen“ (Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Basel—Stuttgart).

⁵ H. Denifle, *Archiv II*, 437, col. 138, 165.

⁶ H. Denifle, *Archiv II*, 438; srov. Thomas Aquinas, *Summa theol. I*, qu. 28, a. 2 ad. 1.

⁷ H. Denifle, *Archiv II*, 448.

⁸ H. Denifle, *Archiv II*, 568 (Bl. 15, col. 58): „Propter quod optime dicunt sancti et doctores, quod in divinis essentia non generat. Dicunt etiam doctores communiter, quod ratio generandi non est essentia, sed essentia cum relatione. Quid autem principalis, nodosa quaestio est.“

„osob“ „Trojice“ (essentia cum relatione), které jsou s boží podstatou „identické“.⁹

„Prostota“ (simplicitas) této „vztažné podstaty“ zaručuje rozdílnost nikoli ve smyslu reálném (a parte rei), nýbrž ve smyslu ideálním (secundum modum intelligendi [col. 43]), ale zaručuje též zároveň, že celý odtud vyvozený vztah „vlastního sebepoznávání“ božské podstaty v boží „Trojici“ nabude dalšího charakteristického úniku do pohybliva: „modus intelligendi“ získá, úměrně své „božské absolutnosti“, též absolutní míru dialektického napětí, neboť se stává „jedinou možnou cestou“, jedinou „přístupovou chodbou“ k bohu, k bytí, jediným způsobem čerpání a vyčerpání jeho ontických hlubin. A jako takováto perspektiva se stane též bodem Eckhartovy výlučné pozornosti.

Rozbor eckhartovské spekulace o „světě idejí“ pak jen těmto charakteristickým unikům přihrává, neboť ideje nejsou v reálném světě ničím jiným než věcmi a tyto věci nejsou v bohu opět ničím jiným než jeho vlastním, podstatným, bytostným obsahem, jež „bůh-otec“ nazírá (intellectualiter ut in mente artificis [col. 90]) v obraze svého „syna“ a jemuž propůjčuje, udílí, sám sebou bytí, a to právě z *opačného pólu* – „z nicoty“ (ex nihilo) („Omnis creationis actio est collatio esse... creatio est rerum ex nihilo productio“ [col. 144]).

A tezí, která odtud ještě vyplývá – „udělení bytí věcem znamená udržení věci v bytí“ (conservatio creaturarum in esse [col. 33])¹⁰ – se vracíme opět k původnímu obecnému tématu „světa“, jeho struktury, vnitřní dynamiky, k exponovanému problému jeho věčnosti či dočasnosti,¹¹ včetně ústředního problému „svobody“ (tj. programové svobody), neboť „(s)tvoření“ je svobodný čin boží milosti (col. 149).

Jaká mohutná tematická gravitace se v tomto starém živelu nalézají! V živelu, v němž je možné začít úvahu z *kteréhokoli* bodu (bytí – bůh – esence – existence – nicota – dobro apod.), v němž je však zároveň nutné projít cestou dialektických konsekvencí až ke konci, který se rovná počátku, výchozímu bodu. Je nutno projít cestou bez ohledu na důsledky kroků, je nutno traktovat všechny stránky až za meze, omezení, hranice, chápat se neuchopitelného, zachytit nezachytitelné i za cenu *rezignace na systém!*

Eckhart již od samého počátku, problémově i metodicky, stojí na opozitech a počítá s nimi („opposita iuxta se posita magis elucescunt“)¹² V celém širokém záběru („de ipso termino – de eiusdem termini opposito“), do

⁹ Thomas Aq., *Summa theol.* I, qu. 28 a. 2; qu. 29 a. 4.

¹⁰ Thomas Aq., *Summa theol.* I, qu. 104 a. 1.

¹¹ Eckhart uvažuje takto: protože v bohu není žádné „prius“ anebo „posterius“, je akt „(s)tvoření“ stejně věčný jako bůh sám; „non enim imaginandum est falso, quasi deus steterit expectando aliquod nunc futurum, in quo crearet mundum; simul enim et semel, quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum, per omnia aequalém deum, genuit, etiam mundum creavit“ (col. 12, Denifle, *Archiv II*, 553). Tato pověstná Eckhartova teze se prostřednictvím kolínských a avignonských inkvizičních protokolů dostala až do papežské buly z r. 1329 „In agro Dominico“, oficiálně odsuzující Eckhartovo kacířství (uveřejněna několikrát; srov. M. H. Laurent, *Autour du procès de Maître Eckhart* [Les documents des Archives Vatican, Divus Thomas, Placenza, 39/1936, 430–447]).

¹² *Prologus in Opus tripartitum* (LW 1, 35, 20; 149, 1); In Sap. (LW 2, n. 104); srov. Aristotelés, *De caelo et mundo*, 289 a 7; *Soph. elenchí I*, c. 14 (174 b 5).

něhož má být zahrnuto: bytí, jsoucnost a nicota, jedinnost a mnohost (In Gen. I, n. 91), pravda a lež, dobro i zlo (In Sap. n. 16, 120), láska a milosrdenství, hřích a ctnost (honestum, virtus, rectum) a neřest (vitium, obliquum), celek, část, nerozlišené společenství a rozlišenost, hierarchicky svrchovaná jsoucnost (natura superioris) a jsoucnost podřadná (inferioris) (In Gen. I, n. 14, 25, 63; In Exod. n. 262; In Eccli. n. 13; In Sap. n. 2, 39; In Ioh. n. 279, 593), prvotnost i posledek (primum, novissimum) (In Ioh. n. 42), idea i bezbřehá zbavenost (idea, ratio, privatio), vykázání (quo est) a poukázání (quo est) (In Exod. n. 85), bůh a nebytí (In Gen. II, n. 179), podstata a případek (In Sap. n. 95).

Třebaže zde není samo seřazení protikladů patrně přesně plánováno, ukazuje se jasně, že i tak prvořadě etické kategorie jako „láska“, „milosrdenství“, „hřích“ či „ctnost“ a „neřest“ mají své místo v povýtce *ontologické* osnově úvah, že jsou vždy a nejdřív ontologicky chápány. Dokonce i „radost“ má tuto orientaci.¹³ Eckhart zde jen vlastním způsobem opakuje a prověřuje výsledky, ke kterým došli Platón, Aristotelés a jejich následovníci. Teologická osnova těchto kategorií se u něho tím úplně vytrácí.

O co vždy běží, to nepatří do roviny teologických, teologickokřesťanských případků, ale do roviny ontického nositele, subjektu. Zde tkví těžiště bytí, bytí samo, vůbec a vcelku. Zde je bod, místo, v němž vznikají, dějí se i hynou proměny (transmutationes), veškeré — určité i určitelné — pohyblivo. Subjekt, bytí, je oním předpokladem předpokladů, jenž vždy již předchází a nikdy se prostě nepřidává (est prior omnibus in rebus [In Ioh. n. 172]).¹⁴ V něm spočívá uskutečnění a naplnění (actus et perfectio),¹⁵ rozvinutá aktualita, věčná a určitá přítomnost (Sermo XV, 2 n. 153, LW 4).

Chceme-li vykonat *ustup do bytí*, k subjektu, je nutné, abychom to učinili důsledně, až k jeho „ryzosti“, k ryzí „nahotě“ (quia ens nudum absque omni ratione contrahente et etiam concipiente seu etiam apprehendente beatificat et salvat, dans vitam aeternam, fructum et finem beatorum [Sermo XVII, 2, LW 4, 169, 11]). Intelkt sám totiž, maje jsoucnost za svůj první objekt, obsahuje jsoucnost nejdříve ze všech věcí (ens cadit primo omnium)¹⁶ a jeho vlastní úlohou je odhlížet ode všeho vnějšího a dočasného (In Ioh. n. 318; Sermo XI, 2, n. 121), dosáhnout hlubiny „boží moudrosti“, tam, kde je „moudrost“, ontologický korelát bytí, „moudrá sama sebou“ (se ipsa sapiens est) a kde „mysl vidí samotného boha tak, jak jest“ („mens

¹³ Srov. K 27: „Jak ale vysvětlit, jak sdělit nepochopitelné a nepoznatelné? Pokusím se něco málo (říci): ‚radost pána‘ je pán sám (Diu fröide des herren daz ist der herre selber). Nic víc. A ‚pán‘ — to je živoucí, hluboký, jsoucí rozum (der herre ist ein lebende, wesende istige vernünftikeit), který sám v sobě sám sebe chápe a takto — ujednoceně — žije (diu sich selber verstet, und ist und lebet selber in im selber). Nic, žádný rys mu tím nepřisuzují, naopak mu je všechny odnímám, neboť on je rysem nade všechny rysy, šťasten tím, že jest (er selbe ist wise äne wise unde lebet und ist frô daz er ist). — V tom tedy spočívá ‚radost pána‘; sama je ‚pánem‘...“ (Pfeiffer II, Pr. LVIII, 188).

¹⁴ LW 1, 37, 11; 154, 4 an.; srov. též Aug. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckharts*, BGPhMA, Bd. 23, Münster 1923, 9, 23.

¹⁵ Daniels, *Rechtfertigungsschrift*, 9, 18; Thomas Aq., *Summa theol.* I, qu. 4 a. 1 ad 3; In Sap. n. 80.

¹⁶ Srov. Avicenna, *Metaf. I*, c. 6 (72rb 32–34); LW 1 154, 10 an.

ipsa deum videt in se ipso per essentiam“ [Sermo XXII, n. 216]),¹⁷ neboť nazírá sebe.

Že základ této použité osnovy patří řeckým předchůdcům, není, jak již řečeno, žádné tajemství. Že si však z tohoto nového pojmového a obsahového základu činí Eckhart zase jen *východisko* pro jiné cíle a perspektivy, patří již k jeho vlastní a osobité zásluze.

Vyšší jsoucna, která v posloupnostech předcházejí, nepřijímají od nižších a následujících nic, žádnou obsahovou výplň a nejsou dotčena („universaliter priora et superiora nihil prorsus accipiunt a posterioribus, sed nec ab aliquo afficiuntur quod sit in illis“); naopak, sama se jich „dotýkají“, sestupujíce a zpodobňujíce se v nich (ipsa sibi assimilant).¹⁸ Subjekt, první dokonalé a svrchované bytí, je bohatý sám sebou a v tom, čím je bohatý a čím se „dotýká“ rozmanitých jsoucen, nezná rozdíl a mnohost. Postupují-li nižší věci právě k této svrchovanosti, postupují k jednotě, jednosti a zbavují se náhodných přídatků (In Gen. II, n. 203; In Exod. n. 91).¹⁹ Vyšší „usebírání“ (colligit) a ujednocuje rozdělenost.

„Cesta dolů“ a „cesta nahoru“ jsou obsahově *totožné*, leč významově se zcela odlišují. Cesta „dolů“ je spád do nicoty, kdežto cesta „nahoru“ je ontologicky zdůvodněnou perspektivou k smyslu.

Možná, že by nás „aristotelství“ této koncepce na první pohled zmátlo a že bychom přijali nanejvýš dobrozdání o tomistické teorii „participace“ věcí na bytí. Tato obsahová výplň není ostatně vyloučena, ba tvoří – svou konsekvencí – souvislý řetěz bytí, jeho souvislou, nikde neporušenou hierarchii, harmonický šik vzájemně navazujících jsoucen. To však je pouze jedna stránka pojetí, jeden jeho aspekt, aspekt kontinuity, onoho svrchovaného „sliti“ esse, stav, v němž je již všechno hotovo a dáno (perfectum et terminatum [LW 7, 160, 1–5]) a bez pohybu, bez důvodu k jakémukoli pohybu vůbec, spočívá a tkví.

Druhý, doplňující aspekt má však zcela *opačné* znamení. A ve své radikalitě se dostal až do eckhartovských inkvizičních protokolů: „kdyby bůh přestal jen na chvíli tuto stavbu, tuto harmonickou hierarchii držet v ruce, zřítla by se a zhroutila do absolutní nicoty“ (omnia sic dependent a deo, quod si ea ad punctum non manuteneret, in nichil deciderent – Vota, art. VI.), kdyby se od nich jen na okamžik odvrátil, zavládl by ve vesmíru beznaděj pusté a prázdné negace („esse creaturarum dependent ex presentia dei. Si deus ad ictum oculi se averteret tunc creature redigerentur in nichilum“ – kolínská apologie IX, art. 43).

V celém významovém rozsahu to signalizuje *protipól* absolutní kontinuity: absolutní diskontinuitu, náhlost a okamžitost přechodu od bytí k věci (o sobě) a naopak. Bytí nelze nějak příhodně „kouskovat“ a dělit, nelze je přikládat k věci jen „části“ („nedostatek“ jeho aktuality musí být vyvážen jeho potencialitou): „esse totius est et totum unum est. Propter hoc et totum dicitur fieri et esse, non partes“.²⁰ A to znamená, „quod generatio

¹⁷ Srov. Thomas Aq., *De veritate*, qu. 13 a. 2; srov. *In Gen. II*, n. 218; *In Ioh.*, n. 376 (Eckhart, LW 1, 2, 3).

¹⁸ *In Gen. I*, n. 272; *In Sap.*, n. 39, 77, 139; *In Ioh.*, n. 219, 264, 266, 318; K 37: „Bůh plyne do všech stvoření, zůstává jimi však nedotčen. Nepotřebuje je.“

¹⁹ LW 1, 155, 3 an.

²⁰ Srov. Aristotelés, *Metafyzika*, 1033b, 16–19.

est *instantanea* non *successiva*, nec *motus*, sed *terminus motus*“.²¹ A v důsledku to znamená, že každá věc, i ta nejnižší a nejbídnější v sobě má a zdržuje absolutní hloubku bytí, to jest – absolutní hloubku božskosti. – V jednom ze svých vrcholných kázání (K 32) Eckhart říká: „Když pak vznikla stvoření a přijala své stvořené bytí (Dô die créatûren wurden unde aneviegen ihr geschaffen wesen), přestal být bůh bohem v sobě samém a počal být bohem v těchto stvořeních (dô was got niht in im selber got, sunder in den créatûren was er got). Tvrdím proto, že bůh jakožto bůh není nejvyšším cílem stvoření, neboť ho přestupuje svým bytím i nejmenší z nich (Nû sprechen wir, daz got nâch disem, daz er got ist, sô enist et niht ein volmahte ende der créatûre und alsô groze rîcheit, sô dá hât diu minste créatûre in gote). Tvrdím, že by bůh i se vším tím, co ho tvoří, nepostačil ani mouše, kdyby měla rozum a kdyby mohla pochopit věčnou propast božského bytí, z něhož vyšla (Und wêre daz, daz ein fliege vernunft hête unde môhte vernunfteliche suochen daz êwige abegründe götliche wesens, ûz dem si komen ist, sô sprechen wir daz got mit allem dem, daz got ist, môhte niht erfüllen noch genuoc tuon der fliegen).“²²

A na jiném místě tomu přizvukuje: „První způsob, v němž bytí spočívá nejvíce a z něhož všechny věci přijímají své bytí, je substance. Poslední způsob (naopak), který obsahuje bytí nejméně, se nazývá vztah. Ale ten je tomu, co je v bohu největší a co obsahuje nejvíce bytí, roven. V bohu mají totiž stejný obraz, neboť v bohu jsou si obrazy všech věcí rovny, i když jsou to obrazy nestejných věcí. Nejvyšší anděl, duše, komár mají v bohu stejný obraz (sie hânt ein gliich bilde in gote. In gote sint aller dinge bilde gliich; aber sie sint ungliicher dinge bilde. Der hoehste engel und diu sêle und diu mücke hânt ein gliich bilde in gote).“²³

Říká-li totéž Eckhart latinsky (In Sap. n. 99 [LW 2]: „In deo enim imparia sunt paria, inaequalia sunt aequalia. Propter quod doctores dicunt quod in deo rerum inaequalium aequales sunt ideae“) a říká-li to zároveň jakoby nezaujatě a bez vlastního rozvedení, jde o zcela oficiální názor, nad nímž se nikdo nepozastaví. Jakmile ovšem přinutí stát nejvyššího anděla v jedné řadě s komárem, jakmile činí boha bezmocným vůči mouše, je to neslýchaná věc. A přece nejde o nic jiného, než o pouhé *oživení* stávajícího materiálu spekulace, *oživení* ovšem, které se neobává paradoxních a extrémních výsledků, důsledků, které s nimi naopak *počítá*, činí je onou pravou oživující silou.

A jaká síla to je, vysvítá až tehdy, dopadne-li na *společenskou* půdu, promítne-li se, projektuje-li se na tu nejvíce zamýšlenou plochu (boho)lidské kultivace: „Tvrdím, že i v ubohém a povrženém člověku je „lidství“ právě

²¹ LW 1, 174, 5–175, 3: „Ex his manifeste apparet error illorum, qui ponunt gradus quosdam quasi medios formales inter essentiam materiae et formam essentialem mixti (= františkánská škola, která tehdy zastávala učení o pluralitě meziforem); igitur si forma omnis essentialis totam materiam essentiali penetratione immediate totam se tota investit et informat, potissime hoc verum erit de ipso esse, quod est actualitas formalis omnis formae universaliter et essentialis.“; srov. In Ioh., n. 409; Aristotelés, *Fyzika*, 225a, 25–27; Thomas Aq., In *De anima* I, c. 3, lect. 6, XXIV 24a; *De verit.*, qu 26 a. 1.

²² Pfeiffer II, Pr. LXXXVII, 281.

²³ DW 1, 147–148, pozn. 1, 2.

tak dokonale jako v papeži a císaři; a „lidství“ samo o sobě je mi milejší než „člověk“, kterého na sobě nosím“ (K 38) („Ich spriche: menscheit ist an dem ermsten oder versmaehesten menschen als volkomen als an dem bābeste oder an dem keiser, wan menscheit in er selber ist mir lieber dan der mensche, den ich an mir trage“ [DW 2, 18, Pr. 25]).

Není v tomto okamžiku nijak nesnadné si uvědomit, *kam až* v této dialektické osnově vlastně dosahuje tradiční představa „creatio ex nihilo“, tvoření věcí z ničeho, uvedení kvalit do bytí. Bůh zde nabývá poznovu onu dělnou charakteristiku, stává se – ve svém filozofickoetickém ozvučení – aktuální pohnutkou vyústění věci a bytostí do kvalitativně nových vztahů a nových struktur („quod ipse deus est semper novus, semper gignit, semper creat, semper operatur“ [In Sap. n. 162, LW 2]. „Sic deus totus in qualibet creatura, in una sicut in omnibus. Igitur opus dei et divinum in quantum huiusmodi fructificat in flore... Hinc est... quod omne opus dei semper novum est... est illud Gen. 1: ‚in principio creavit deus...‘. ‚Creavit‘: finis et fructus in praeterito: ‚in principio‘: flos est et novum. Hinc est... quod, ubi deus operatur in se ipso, si opus dici debeat, semper filium genuit et gignit, semper natus est, semper nascitur: flos est fructus, flos in fructu, fructus in flore“ (Sermones et lectiones super Eccli. [C 24, Lectio I, n. 20–21, LW 2]).

Eckharta proto nezajímají ontologické sekvence *samy o sobě*, i když by se to na první pohled zdálo. Subtilita úvah o jsoucnu, bytí, věcech, o vnitřním uspořádání světa by patrně nikdy nebyla provedena se vši naléhavostí a důkladností, kdyby se nekoncentrovala na vzestupnou perspektivu, kdyby netihla do oné „cesty zvhůru“, do božské, bytostné a svrchované jednoty, v níž již není žádné oddálení, žádné povyšování či ponižení, žádný rozdíl v bytostech anebo skutecích („In uno enim nulla est distancia, nihil inferius altero, nulla prorsus distinctio figurae, ordinis aut actus“ [LW 1, 156, 2–3]).

Jaký závěr se zde přímo nabízí?

Asi ten, který – s neomylnou jistotou postihnout a potlačit všechno, co nějak přispívalo k destrukci dogmatu – vytušila a pečlivě podchytila již kolínská inkviziční komise: „bůh-otec“ se vtěluje zcela a úplně, s celým svým božstvím, svým ontickým bohatstvím, do svého „jednorozeného syna“ a tento „jednorozený syn“, bůh, spoluvěčný (coaeternus) s „otcem“ a stejně tak spolumocný, „přijal lidskou přirozenost“ („filius assumpsit non personam humanam, sed naturam“).²⁴

V lidské přirozenosti, tj. v člověku jakožto člověku, v jeho silách a schopnostech je, aby se stal „roven bohu“, aby se sám stal bohem, božím spoluvůrcem („Quicquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini justo et divino: *propter hoc iste homo operatur quicquid Deus*

²⁴ Daniels, *Rechtfertigungsschrift*, 32 (VIII, art. 7); tato otázka se v kolínských protokolech přetřásá napořád. Stojí za to ocitovat podstatnou část 7. artikulu: „Ex quo humana natura communis est et eque propria omnibus, tunc pater dedit michi in humana natura omne illud quod unquam dedit filio suo. Hic nichil excipitur. Quidquid est hoc est michi proprium sicut sibi. Plus dico: quidquid ei pater dedit in humana natura in hoc prius respexit me et plus intendebat de me quam de homine Christo et plus dedit michi quam sibi... Propter hoc quidquid pater dedit filio, in hoc intendebat me et dedit michi ita bene sicut sibi...“; srov. též *Vota*, art. XXI, bula, art. 11.

operatur et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator Verbi aeterni, et deus sine tali homine nesciret quicquam facere“ — Vota, art. XXIII, bulla, art. 13). Jakkoli je tedy „syn boží“, z ontologického hlediska, „zjeveným“, stvořeným a neustále tvořeným světem, jeho adekvátní, vlastní a pravou podobou či ztělesněním je *kultivovaný člověk*, kultivovaná lidská duše a jakkoli je „bůh-otec“ onou věčnou pohnutkou tvoření světa a udělování bytostné, kvalitativní originality tomuto světu, je jeho *pravým sídlem* nikoli ontická generatio, nýbrž *činný, sebeuvědomělý a svrchovaný lidský rozum*,²⁵ jenž patří kultivovanému, zušlechtěnému člověku.

To je *jádro Eckhartovy spekulace*, druhé těžiště — vedle problému „bytí“ — vždy obnovovaného, s úporností až osudovou, pokusu vyjádřit pomocí i tradičního noetického inventáře úkol a podstatu lidského sebezhdnocení.

Svým způsobem se zde však objevuje nezamýšlený paradox v samém vyznění eckhartovských spekulací. Eckhart je myslitelsky pronikavější a revolučnější tam, kde používá staré teologické kategoriální výzbroje. Její významový náboj byl tak mnohostranný a mnohoznačný, že byl schopen vyjádřit — někdy skoro úspěšněji, i když emphaticky — všechnu tu tíhu projektu, kterou sem tvůrce kladl.

Je ovšem na druhé straně pravda, že tento paradox předpokládal analytické zázemí, předpokládal přísnou aristotelskou diairezi; tím spíše se mohly, s tím větší jistotou, sekvence promýšlet a domýšlet, volně doplňovat příhodným materiálem. Eckhart rozhybal aristotelsko-tomistický vesmír čirého rozumu platónsko-augustinským duchem tvůrčího skutku a směle prohlásil, že tento program je v každém okamžiku reálný a uskutečnitelný. Byla to svým způsobem syntéza, která rezignovala na soustavu. Bylo to odvržení soustavy samé, neboť šlo především o otázku, jak ji provést!

Provedení soustavy za těchto okolností především znamenalo soustředit se na prostředky takového počínu. Jak řečeno — tato koncentrace nabyla u Eckharta neobyčejné intenzity a stala se druhým programovým těžištěm. Badatelům je tato okolnost dobře známa.²⁶

Na první pohled máme v Eckhartově *noetice* opět co činit s tomistickým pojetím. Duše je formou těla, jeho oživujícím principem. Má tu vlastnost, že je nedělitelná a v každé části těla, v každém údu — celá.²⁷ Nejde však

²⁵ Pr. 9 (DW 1, 150, 35–38 [K 10]): „Als wir got nemen in dem wesene, sô nemen wir in sînen vorbûrge, wan wesen ist sîn vorbûrge, dâ er inne wonet. Wâ ist er denne in sînen tempel, dâ er heilic inne schînet? Vernûnfticheit ist der tempel gotes. Niergen wonet got eigenlicher dan in sînem tempel, in vernûnfticheit“; a v opačném smyslu, leč s tožným významem Eckhart říká (Pr. 22, DW 1, 382, 27–383, 34 [K 23]): „In principio. Hie ist uns ze verstände geben, daz wir eine einiger sun sîn, den der vater êwelicliche geborn hat ûz dem verborgenem vinsternisse der êwigen verborgenheit inneblibende in dem êrsten beginne der êrsten lûterkeit, diu dâ est ein vûlle aller lûterkeit. Hie hân ich êwelicliche geruwet und geslâfen in der verborgenem bekantnisse des êwigen vaters, inneblibende ungesprochen. ûz der lûterkeit hât er mich êwelicliche geborn sînen einbornen sun in daz selbe bilde sîner êwigen vaterschaft, daz ich vater sî und geber den, von dem ich geborn bin.“

²⁶ J. Quint, *Meister Eckharts Predigten*, s. 26; Konrad Weiß, *Die Seelenmetaphysik des Meister Eckharts* (Zeitschrift für Kirchengeschichte, Heft IV, s. 499–500; Käte Oltmanns, *Meister Eckhart*, Philos. Abhandl., Bd. II, Frankfurt 1957, 2. vyd., s. 102 a násl.

²⁷ Daniels, *Rechtfertigungsschrift*, 57, 29, art. 47.

o prostinkou symetrii anebo přehlednou strukturu, nýbrž o bytostnou jednotu („corpus meum et anima mea unita in uno esse sunt“), jednotu bez jakéhokoli zprostředkování či mezičlánku. Duše je vlastně výraz pro živé tělo, pro to, co působí, že živé tělo je právě živým, tak či onak jednajícím celkem, organismem (Pfeiffer II, 98, 36). Takto uzpůsobena musí být zcela uvnitř těla, ale musí být zároveň i zcela vně. Touto podvojností prozrazuje duše své bytostné (božské) znamenání, které se plně projevuje až v jejích nejvyšších silách. Ve svém vnitřním uspořádání duše jaksi zrcadlí onu zmiňovanou světovou řadu, sřetezení jsoucen ke smyslu, k bohu, k bytí. A ačkoli se jedná povýtce o problematiku poznání, je zřetelné, jak dokonale je ukotvena ontologicky: duše musí směřovat k bohu právě už svou bytostnou skladbou;²⁸ a jen v této dělné perspektivě, povýtce eckhartovské a nikoli prostě tomistické, anebo augustinské, nabývá její tradiční skladba (sensitivum – rationale – rationale superius)²⁹ neobyčejné, energické důraznosti. Přitom se ovšem Eckhart ani zde nevyhýbá staré teologické výzbroji – biblické parabolice a velmi dovedně jí využívá. Rovněž senzitivní odpovídá „had“, tedy všechno to, co má lidská duše společného se zvířaty. Racionální rovinně, zaměřené navenek, odpovídá „žena“ a posléze vyšší racionalitě, zaměřené výlučně na boha – „muž“ (Adam). – Tato hrubá struktura má však své další odstupňování, vyplněné takovými kategoriemi, jako je „empirický rozmysl“ (bescheidenheit, redelicheit), běžné „smýšlení“ (gemüete, zürnerin) a „záměr“ (begerunge) a kromě toho pak „paměť“ (gehücnisse) a „vůle“ (srov. K 42). Sám „vyšší rozum“ (verstentnisse, bekenntnisse) je chápán – přes svou významově jednoznačnou zaměřenost – tak volně, že těžko rozhodneme, zda vůbec běží o nějakou strukturu či nikoli. Spíš však platí negativní alternativa, jsouc zároveň názorným příkladem toho, jak Eckhart v exponovaných okamžicích a na exponovaných místech rezignuje na systematiku.

Důležité pro Eckharta je zaměření duše – rozumu k božské sféře; zaměření spjaté s otázkou – a hned také s kladnou a velmi určitou odpovědí – zda a jak a do jaké míry se na této sféře oba podílejí. A naopak. Eckhart ví, že „homo id quod est, per intellectum est“ (In Gen. II, n. 113), ale nestačí mu přitom jen konstatovat, že jde o nějakou přehlednou participaci rozumu vzhledem k bohu, a tedy o participaci rozumem obdařeného člověka na božských věcech. Člověk sám, rozum sám, duše sama v sobě podstatně a bytostně božskou charakteristiku, boha, uzavírají. A v této části, která je vůbec nejvyšší (daz hoehste teil der sele) a která je v eckhartovském okruhu spekulace s oblibou nazývána „jiskrou duše“ (Funklein), či ještě jinými metaforami („hrad“, „městečko“), se bohu úplně a bez výhrad vyrovnají. Ba dokonce je možné a mutatis mutandis nutné přijmout, že bůh jakožto bůh – činná a tvořící, sebe sama vědomá inteligence (LW 5, Quaestiones parisienses; In Sap. n. 24 [LW 2]; In Gen I. n. 168) – *není nikde jinde než právě jen zde, v lidské duši*, v duši zkultivovaného, zbožštěného člověka, bez něhož – právě z tohoto důvodu – nemůže bůh nic

²⁸ Weiß, *Die Seelenmetaphysik*, s. 472.

²⁹ Weiß, *Die Seelenmetaphysik*, s. 472; Pfeiffer II, Pr. XIV (70), česky K 16; Pr. XC (297) – česky K 12.

činit (Vota, art. XXIII, bula, art. 13), ba ani, jak dodává Ockham ve svých pamfletech na Eckharta, „tvorit hvězdy“.³⁰

Nepochybně to byla jedna z největších urážek, jaké se kdy dogmatu dostalo, ačkoli formální důvody této revoluční teze byly údajně (jak ve své obraně Eckhart uváděl) charismatické a teze sama chtěla být nejzazší možnou sekvencí novozákonní zvěsti („Istum verificat [= Eckhart] quia Christus caput et nos membra [srov. 2 Kor. 13, 3], cum loquimur, in nobis loquitur. Item in Christo tanta fuit unio verbi cum carne, quod communicat sibi idiomata, ut Deus dicatur passus et homo creator celi et ipsi Christo proprie competit quod dicatur iustus, inquantum iustus; li inquantum re-duplicacio excludit omne alienum a termino. In Christo autem non esse aliud ypostaticum nisi verbi, in aliis autem hominibus verificatur plus et minus. Iustus eciam dicitur generator verbi eterni et hoc dicit Augustinus [Conf., De trin., L. 15, c. 11]“ – Vota, art. XXIII). Zněla však povýtce filozoficky a přidržovala se výlučně filozofické spekulace.

Stojí za to připomenout si na tomto místě znovu, co Eckhart o „božím stánku“ vlastně říká: „Bůh je bohem výlučně v duši; všechna stvoření mají z boha část; avšak jediné v duši je bůh božský; duše je místem jeho spočinutí“ (K 33).³¹

Bezpochyby je i v problematice poznání zřetelná analogie k problematice bytí, a to právě analogie vztahu programového *zaměření* k systematickému *inventáři*, kterého zde Eckhart, spolu s celou scholastikou, běžně používal. Jde totiž o to, že celá ta jemná diarese neplní opět žádnou jinou úlohu než úlohu materiálu, jenž teprve čeká na zpracování. Ale ani to není

³⁰ Dvakrát polemizuje O c k h a m, velký nominalista, nevybíravým způsobem s Eckhartem v „*Traktátu proti Benediktovi XII.*“ a v „*Dialogu magistri*“. V „*Traktátu*“ říká: „Aycardus publice tenuit, predicavit et docuit, quod mundus fuit ab eterno et quod quilibet homo iustus converteretur in divinum essetiam... et quod quilibet homo talis creavit stellas et quod Deus sine tali homine nesciret quiddam facere...“ (otiskl Richard Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern*, Bd. X, Rom 1914, Bibl. des königl. press. Histor. Institut in Rom, s. 407–408); a v „*Dialogu magistri*“ uvádí: „Absurditates autem quamplures praeter illas concludunt per scripturas posse sequi ex constitutione praedicta. Dicunt plures inferri ex gestis temporis nostri; quarum una est, quod nullus Frater Minor quantumcunque literatus et doctus debet amodo asserere nec approbare, quod mundus non fuit ab aeterno, nec etiam quod fuerit ab aeterno. Alia est, quod nullus Frater Minor deberet approbare amodo, quod in divinis sit aliqua distinctio in personis. Alia est, quod nullus eorum debet approbare, quod homo quantumcunque iustus non convertitur in divinum essentiam, quemadmodum in sacramento altaris panis convertitur in corpus Christi. Alia est, quod nullus eorum debet asserere amodo, quod beatus Petrus nec aliquis alius homo, qui non est Christus verus Deus et verus homo, non creavit stellas, nec quod sine tali homine Deus sciret quicquam facere. Alia est, quod nullus eorum amodo debet asserere, quod creaturae Dei non sunt purum nihil. Quod omnes illae absurditates, et quamplurimae aliae consimiles sequuntur ex constitutione praedicta, probant ex hoc, quod omnia praedicta et alia similia absurdissima opinabatur quidam Magister in theologia de ordine fratrum Predicatorum nomine Aycardus Theutonicus...“ (otiskl Melchior Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii* (Hannoviae 1612, Tomus II, Dialogus magistri, III, tr. 2, lib. 2, cap. VIII, s. 909). – V celé ockhamovské polemice se zračí staré spory mezi františkány a dominikány, a to jak ve sféře intelektuální, tak ve sféře politické, ideologické.

³¹ „Niene ist got als eigenlich got als in der sêle. In allen créatûren ist etwaz gotes, aber in der sêle ist götlich, wan si ist sîn ruohestat“ (Pfeiffer II, Pr. LXXIII, 230).

tak zcela přesné, neboť na mnoha místech Eckhartových kázání zjistíme, jak je jeho úsilí zaměřeno spíše na to, aby se všeho mnohého a rozmanitého v poznání — tedy všeho, co v něm hraje podstatnou a důležitou roli a bez čeho fakticky poznání není poznáním, tím méně uspořádaným procesem poznání — strásl jako nepohodlné přítěže a překážky, která brání uskutečnit bytostnou identitu duše a boha, brání její obnově. Eckhart přesvědčeně tvrdí: „Chrám, v němž chce bůh ze své vůle panovat, je lidská duše, kterou stvořil a zpodobnil právě tak, aby mu byla rovna... Bůh chce mít chrám čistý proto, aby v něm byl jen on sám a nic jiného“ (K 1).³² A na jiném místě: „Rozum a vůle jsou duševní síly, které nemají s tělem nic společného. Působí mimo čas. Ó, kdyby tak duše měla oči a mohla jasně poznávat pravdu! Takový člověk by opouštěl věci asi tak, jako by opouštěl hrách nebo čočku... V ‚otci‘ je ‚slovo‘ naprosto tiše, kdo je chce slyšet, musí být tichý, zbavený obrazů i forem... Kdyby tak duše mohla spočívat toliko v hloubi! Byla by účastna všech věcí. — V duši je určitá síla, ale nejenom síla, nýbrž bytí, a opět nejenom bytí, nýbrž něco, co se i z bytí uvolňuje: ryzi, svrchované a samo v sobě ušlechtilé; žádné stvoření v něm nemůže přebývat, jedině bůh. Ba ani bůh sám, dokud je bohem na jistý způsob“ (K 39).³³

Eckhart skutečně nemá a nevidí dostatečný důvod pro to, aby celou tu jemnou a strukturovanou stavbu běžného lidského poznání protěžoval, doporučoval či spekulativně rozvíjel. A přece si poznání, ve všem a se vším všudy, cení výš než vůle anebo lásky a neváhá o tom vést s františkánem Gonsalvem velkou disputaci (Quaestiones parisienses, 1. quaestio — „utrum in deo sit idem esse et intelligere“ [LW 5]; 2. quaestio — „utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse“ [LW 5]), a přece na mnoha místech, při každé vhodné příležitosti o stavbě poznání hovoří, probíraje všechny její vazby a stupně.

Abychom se však nemýlili: i pro jeho pojetí poznání platí dialektická metoda, dialektika. I hlubinná noetická kultivace může být smysluplně provedena jen za předpokladu, že se stane účinným vodítkem a klíčem kultivace pragmatické. Jde opět o vzájemně se vyvažující, doplňující i negující protipóly, které tvoří absolutní meze v čase a prostoru rozprostřeného poznání a poznávání věcí, bytostí, stvoření vůbec, a které představují

³² „Dire tempel, dā gott inne herschen wil gewalticliche nāch sīnem willen, daz ist des menschen sēle, die er sō rehte glich nāch im selber gebildet und geschaffen hāt... Her umbe wil got disen tempel ledic hān, daz ouch niht mē dar inne sī dan er aleine“ (DW 1, 5, 28–6, 30); srov. též *Sermo XXIV* (LW 4, n. 249): „Domus mea. Nota primo quod domus dei est ipsa essentia animae cui solus deus illabitur et ipse nudus.“

³³ „Die sēle hāt zwō krefte, die enhāt mit dem lībe nihtes niht ze tuonne, und daz ist vernūntlicheit und wille: die wūrkent obe zīt. Eyā, wan waeren der sēle ougen ūfgetān, daz diu verstantnisse klaerliche aneschouwete die wāreheit! Wizzet: dem menschen waeren alliu dinc als līhte ze lāzenne als ein erweiz oder ain līnse oder als niht... Eyā, der nū diz wort hoeren sol in dem vater-dā ist er gar stille-, der mensche, der muoz gar stille sīn und gescheiden sīn und gescheiden sīn von allen bilden, jā, und von allen formen... Ach, und wonete diu sēle inne, sō haete si gegenwertic allius dinc. Ez ist ein kraft in der sēle, und niht aleine ein kraft, mēr: wesen, und niht aleine wesen, mēr: ez loeset wesen — daz ist sō lūter wesen und sō hōch und sō edel in im selben, daz dar in niht enmac kein creatūre, sunder got aleine der wonet dar inne. Jā, bi guoter wāreheit: und got selber der enmac dar in niht, als er nāch wise ist... (DW 2, Pr. 42, 305, 25–308, 22).

jeho hybný moment. Jde tedy zároveň o „verbum“ a zároveň o „productio verbi“, zvláště a ve vlastním smyslu v duši. Všechna stvoření jsou totiž, a to je opět tradiční představa, leč již netradičně pojatá, tělesným „slovem“ božím, jež „bůh-otec“ věčně „vyslovuje“ v „bohu-synu“, tj. ve světě a také v člověku. Přitom tato stvoření – slova mají pro poznávajícího člověka hodnotu „otevřené knihy“, kde – jako čtenář – pátrá po skrytém hlavním smyslu, čte jej. „Slovo“ je tedy oním situačním plánem, rozvrhem a ukazatelem postupu člověka k nejvyšším vytčeným cílům. „Porozumí-li kdo (běhu) věci (der niht dan die créatûren bekante), nepotřebuje návody v kázání, neboť každé stvoření je plné boha, je knihou (wan ein ieglichiu créatûre ist vol gotes und ist ein buoch“ [K 10, Pr. 9, DW 1, 156, 33–35]).

Ačkoli zde fakticky žádná zjevná konsekvence není a sama tradice má za sebou příliš dlouhé časové rozepětí a příliš mnoho vnitřních modifikací, aby byla oprávněná, je přesto možné říci, že se zde Eckhart v problému a pojetí „slova“ přibližuje čistým řeckým (hérakleitovským) předlohám a že mu vycházejí určitá konstatování, která mohou mít právě jen tyto předpoklady. Křesťanské pojetí a křesťanská ideologická tradice je zatlačena daleko do pozadí a hraje v tomto okamžiku jen úlohu rezonátora, kterou hrála, anebo kterou začínala hrát, ve filónském synkretismu.

„Pročpak se praví – ‚slovo‘, když bylo ‚skryté‘? Slovo (přece) skryté věci zjevuje? Otevírá se přede mnou a září, zjevujíc věci i boha; (avšak) právě proto se nazývá ‚slovem‘! Skryt byl pro mne jeho kradmý příchod, pošeptné a tiché zjevování“ (K 57).³⁴ Jak nevzpomenout vzápětí Hérakleitova zlomku, v němž vzpomíná delfského Apolóna, „který ani nemluví (ÛTE LEGEI), ani neskrývá (ÛTE KRYPTEI), nýbrž naznačuje (ALLA SÉMAINEI) (22 B 93)“; jak ale nejít zároveň dál, až k oněm „kratylovským“ hlubinám relativity věcí a dění, hlubinám, kde se mlčí a pouze „poukazuje“?

„Jakmile člověk koná vnitřní dílo, je nutné, aby usebral všechny své síly na jedno místo duše, aby se skryl všem obrazům i formám. Vejde do zapomnění a nevědění. A zde, v tichu a klidu naslouchá ‚slovu‘. Jedině tichem a mlčením tomuto slovu prospějeme, jedině zde, v nevědění je zaslechneme a správně mu porozumíme. ‚Slovo‘ se ukazuje a zjevuje tam, kde nic nevíme“ (K 58).³⁵

Může být radikálnější rezignace na uspořádaný systém hodnot, věcí a vztahů? Může být přitom radikálnější východisko souběžného zamyšlení a promyšlení tohoto systematického celku co do smyslu, hodnoty a uspořádání?

³⁴ „Wie meint er ez: wort, dô ez verborgen was? Des wortes nâtûre ist, daz ez offenbâret daz verborgen ist. Ez offente sich unde glenzete mir vor, daz ez etwaz wire offenbârende, und ez was mir got kunt tuonde, dâ von heizet ez ein wort. Mêr: ez was mir verborgen, waz ez wêre. Daz was sîn verstolnich komen in eine ge-riune und in einer stille, umbe daz ez sich offenbâret“ (Pfeiffer II, Pr. I, s. 3, 1 an.).

³⁵ „Swenne der mensche ein indwendic werc sol wirken, sô muoz er alle sine krefte in ziehen, rehte als in einen winkel siner sêle, unde sich verbergen vor allen bilden unde formen, und aldâ mag er wirken. Hie muoz er komen in ein vergezzen und in ein nihtwizzen. Ez muoz sîn in einer stille und in eime swîgenne dâ diz wort sol gehoeret werden. Man enmac disem worte mit nihte baz zuo komen denne mit stîlheit unde mit swîgenne: dâ manz hoeren und aldâ verstât manz rehte in dem unwizzenne“ (Pfeiffer II, Pr. II, 14).

Zde Eckhart vydává snad nejskvělejší počet ze své dialektiky, která počítá, využívá a zahrnuje do svého metodického obzoru vše, co bylo poznáno a dosaženo, vše, co se vykazuje, klade a předestírá, která se však od toho všeho zároveň energicky osvobozuje ve jménu hlubokého (ontologického) přezkumu a přestavby. „Vědění“ a „nevědění“ spolu úzce souvisejí a navzájem se zastupují, násobí, doplňují a kultivují. „Mohl bys namítnout: mistře, ty kladeš veškeru naši spásu do nevědění! To však je nedostatek! Bůh (přece) stvořil člověka pro znalost!... Kde přebývá nevědění, tam přebývá nedostatek a prázdnota! A takový člověk je zvířetem nebo opicí, anebo bláznem! — Máš pravdu: (avšak jen potud), pokud (takový člověk) v nevědění setrvává. Je nutné, abychom nabyli zušlechtěného vědění, aby naše nevědění pocházelo z vědění a nikoli z nějakého (jiného) nevědění. — A zde zvíme, v božském vědění, zde své nevědění zkrášlíme a zhodnotíme vědění nadpřirozeným“ (K 58).³⁶

A o to Eckhartovi běží neustále, to je *konečný svod* všech jeho úvah o poznání, svod, jenž jde ruku v ruce s pojetím (božského, dobrého a spravedlivého) člověka.

Z předmětu filozofie, filozofické spekulace nelze „činit kozu“, kterou by bylo možno krmit planými reflexemi, „listím slov“ (vzpomeňme Akvinského „prázdnu slámu“!) a kterou by bylo možno proměňovat v „maškuru“, ověšenou „starými hadry“, byt' hýřivými; hadry umných systémů („Isti faciunt capram de deo, pascunt ei foliis verborum. Item faciunt deum histrionem, dant sibi veteres viles vestes suas“ [In Sap. n. 61]).

Plán, projekt „boholidské kultivace“ v reflexivním i pragmatickém smyslu je možno začít jen na čistém poli, v „pustině božství“, v níž se věci, jevy a vztahy vykazují tak, jak jsou a nikoli tak, jak se zdají být, v níž slova, názvy, jména pojmově odpovídají právě tomuto vykazování, ovšem i za cenu své vlastní, momentální neanalyzovatelnosti, vynucující si parabolický způsob manipulace.

Kromě toho tento plán také předpokládá, že ona vydobytá svoboda v myšlence i v činu bude trvale vyvážena odpovědností za ně, odpovědností před bohem, tj. před sebou samým, za celé uvědomělé „dílo stvoření“ (srov. 31).

A tak se také dialekticky stýkají cesty, jimiž člověk kráčí ke svému jedinému cíli — „cesta myšlenky, ducha“ (via contemplativa) a „cesta naplněného skutku, života“ (via activa) (K 28), pro něž neznamenají vůbec nic všechny ty běžné kvietistické a oficiálně schvalované pomůcky (posty, sebetřýznění apod.) (K 2),³⁷ pro něž neznamenají nic ani plané, vyumělkované spekulace, plné zbytečných syntéz tam, kde se má spíše a v první řadě analyzovat, pro něž je potřebí právě jen jednoho — programové věrnosti a důslednosti a filozofické odvahy.

³⁶ „Nu möhtent ir sprechen: herre, ir setzent allez unser heil in ein unwizzen. Daz lütet als ein gebreste. Got hât den menschen geschaffen, daz er wizze; ... Swâ ein unwizzen ist, dâ ist gebreste und ist itelkeit. Er ist ein vihelicher mensche, ein affe, ein tôre, unde daz ist wâr, also lange er in dem unwizzenne belîbet. Man sol hie komen in ein überfornet wizzen, noch diz unwizzen ensol niht komen von unwizzenne, mêr: von wizzenne sol man komen in ein unwizzen. Danne sullen wir werden wizzende mit dem götlichen unwizzenne unde danne wirt geadelt unde gezieret unser unwizzen mit dem übernâtiurlichen wizzenne“ (Pfeiffer II, Pr. I, s. 3 an.).

³⁷ J. Quint, tamtéž.

EIN MITTELALTERLICHER MEISTER DER DIALEKTIK

Die Studie will die Leser — im abgekürzten Abriss — mit den Hauptproblemen der Philosophie des Meisters Eckhart von Hochheim, eines der größten Dialektiker vor Hegel, bekannt machen.

Sie betont:

1. Die Eckhart-Philosophie ist bisher noch nicht befriedigend gewertet und interpretiert worden. Sie entgeht stets den erschöpfenden Beschlüssen. Interpretationsschwierigkeiten bewirkt da vor allem die angewandte Methode der philosophischen Spekulation, und zwar wegen ihrer Folgerichtigkeit, die, in ihrer Zeit ungewohnt, extreme Beschlüsse ausnützt. Es ist eine dialektische Erläuterungsmethode und überdies eine Methode, die bloß ein abstrakter Ausdruck der wirklichen, realen Welt-dialektik sein will. Eckhart ist überzeugt, daß die Welt und auch das Menschenleben darin von Gesetzen, die auf realen Gegensätzen beruhen, gelenkt wird. Er ist überzeugt, diese dialektischen Gegensätze seien Triebkraft des gesamten Geschehens, der Bewegung, die eigentlichen Ursachen der Weltdynamik. Der Forschung der grundlegenden (ontologischen) Eigenschaften der Welt, deren Sein und Dinge, widmet Eckhart die erstrangige Aufmerksamkeit.

2. Das Hauptschwergewicht der Eckhart-Spekulation ruht aber in der Problematik des menschlichen Erkennens und der moralischen Lebensveredelung. Alle seine Beschlüsse aus dem Bereich der Ontologie dienen nur als Orientierungsleitmittel und Anweisungen, wie, zu wie hohen und edlen Zielen das Erkennen zu richten ist, wo und worin der Sinn des Menschenlebens ruht. Da für Eckhart, im Einklang mit dem gesamten mittelalterlichen Denken, Dasein, Welt und Summe von Dingen darin zugleich Gott ist (Pantheismus) und da Gott seinen „rechten Sitz“ nur in der „Menschenseele“ hat, ist es Pflicht eines jeden Menschen, sein „göttliches Inneres“ mit eigenen Kräften zu durchforschen und sich dessen zu bemächtigen. Auf diese Weise erlangt der Mensch „göttliche Fähigkeiten“, „göttliche Macht“ und „göttliches Wissen“, er wird zu einer edlen und kultivierten Persönlichkeit, für die Welt, Weltall bloß ein Ausgangsstoff für ein neues Schaffen ist. In diesem hohen Schaffen und Bearbeiten von Dingen und Daseinformen sieht Eckhart das Endziel des Menschenlebens, den höchsten Endzweck.

Übersetzt von Fr. Rybníkář