

Skrytý bod obratu v dějinách evropské filosofie

A.

Mnozí autoři spatřují moment, který odlišuje novověké myšlení od staršího a pravý bod obratu v dějinách evropské filosofie v okamžiku, kdy Descartes ztotožnil subjekt se svým lidským já. to je jistě krok převýznamný a ani já nehodlám jeho ominózní význam snižovat; tento Descartesův krok jistě zcela zásadně ovlivnil budoucí myšlení, především v oblasti gnoseologie. Chtěl bych však poukázat na jiný bod, který se s tímto všeobecně uznávaným téměř shoduje, co do časového určení, týká se však něčeho jiného a byl by – kdyby byl ovšem hlavním filosofickým proudem recipován – měl dalekosáhlé důsledky pro další směřování filosofické ontologie. Ve stejnou dobu se totiž připravoval i zcela nový pohled na POHYB, a byť ještě v té chvíli se neprosadil a musel čekat na své zhodnocení dvě stě let až na Hegela a Schellinga, již byl tu. Zmínění dva myslitelé bývají obecně považováni za ty, kdo přišli s novověkou myšlenkou vývoje, tedy pohybu idejí. Před tím byl obecně uznáván jen pohyb hmotný, mechanický – tak si vykládal pohyb v hmotném světě novověk. Myšlenka vývoje a proměny hmotného světa však žila již předtím – v předrenesanční a renesanční alchymii a samozřejmě také v mystice: neboť každý mystik se vydává na cestu – cestu k Bohu.

Tedy pohyb! Řekům byl čímsi nevídaným. Je ovšemže s podivem, že národ, který je celkově tak živého ducha, ctil krásu těla a zbožňoval mladost, sílu i rychlost stejně jako rozumnost, jehož báje vyprávějí o objevování dálných krajín – Kolchidy a sloupů Herkulových a který díky svému čilému obchodnímu a kulturně tvořivému duchu rozšířil nakonec svůj životní styl po celém středomoří, nakonec musel vytěsnit pohyb z filosofie. Již Parmenides to řekl: Pravé jsoucno je jen to, jež je neměnné, v absolutním klidu.¹ A stejně tak je jsoucno neměnným i pro Platóna a Aristotela. Ten poslední pak nám zanechal hylemorfickou teorii, převzatou později latinským západem a velice oblíbenou ve středověké filosofii. Příslušné latinské termíny byly však *potentia* a *actus* a jsoucno se tedy chápalo jako "složené" z potenciality a aktuality – možnosti a "činu". "*Actus purus*" je pak u Tomáše Akvinského označení nejvyššího jsoucna: absolutní, věčný, neměnný čin. – Jaký to paradox! Čin, jenž sice absolutně koná, nemůže však svým konáním nic změnit, neboť změna sama nemá vůči němu smysl. Ale přesto tušíme, že zde snad je jakýsi posun, neboť nejvyšší jsoucno – to je pro Tomáše Bůh. A i když o něm rozum praví takové divné věci, víra zároveň ví, že Bůh je Stvořitel, a že tedy tento "akt" něco vykonal alespoň vzhledem k časnosti a zemi. Zároveň, je-li Bůh absolutní bytostí, musí být vším, neboť mimo něj jaksi už nezbývá místa pro žádné další jsoucno. Pro Tomáše tedy platí: Bůh je jsoucno (jediné pravé) a veškeré jsoucno může existovat pouze v něm.

O generaci mladší Tomášův řádový kolega Eckhard se však z této pozice nebezpečně vychýlil tím, že tutéž otázku (a tutéž odpověď!) kladl ne theologicky, ale filosoficky. Tedy nikoli: "Co je Bůh?", leč "Co je jsoucno?". Odpověď: "Jsoucno je Bůh.", ovšem vypovídá ještě mnohem více, nežli Tomášovo "Bůh je jsoucno", nebezpečně mnoho! I když Bůh je svou extenzí se Jsoucnem totožný, stejně tak jako v předchozím případě, je přeci jen něco jiného, když se Jsoucno zakládá v Bohu a je jaksi onticky závislé na Něm a podřízeno jeho řádu a když máme Jsoucno, o němž dopředu nic nevíme, jenom že je, a to nyní má být naším Bohem a má mít všechny božské vlastnosti. Vydáme-li se touto cestou, nemůžeme se vyhnout i tomu, že v Bohu budou nejrůznější rozpory a paradoxy, a možná budeme muset uznat za součást božství i to, co by nás ani ve snu nenapadlo s Bohem spojovat. Proto se také této cesty, až na nemnohé a nepříliš orthodoxní německé mystické následovníky Eckhartovy, všichni střehtli.

A jak je to s ďáblem, peklem a vůbec zlem? Jsou ty součástí Boha? Ještě dvě stě let, dvě stě padesát let po Eckhartovi se nikdo neodvážil tuto otázku vznést, ale pak se takový člověk našel.

Ještě než představíme filosofii člověka, který se poprvé odvážil myslet Boha a svět jako proces (navíc JEDEN proces!), podívejme se na různé předstupně, které mohly do jisté míry otevírat cestu uznání změny a pohybu jakožto smysluplné součásti univerza. Zmínil jsem se již o mystice a alchymii: vliv obou na myšlení našeho člověka je bez diskuse. Ale i vyspělá renesanční alchymie měla své myšlenkové předchůdce a předstupně, stejně jako měla např. *Theologia Deutsch* svůj předstupeň a předpoklad v Eckhartovi a ten zase ve středověkých mysticích a mystičkách – Bernardovi, Bonaventurovi, Mechtildě Magdeburské a jiných. Renesanční platonismus, ač byl jistě silným motivem pro rozvoj alchymie, nepřinášel příliš odlišné pojetí idejí a pohybu oproti středověkému aristotelismu. Zajímavější je v tomto ohledu filosofie Mikuláše Kusánského. Jeho odkrývající se a zahalující se jsoucno, skrytý řád světa explikující se a opět se stahující, je v tomto ohledu mnohem zajímavější. Pravda, změna se

¹ např. zlom B7

zde netýká samé podstaty světa, jen jeho projevené podoby; Kusánského pojetí tak poněkud připomíná v pozdním středověku oblíbené deskové oltáře umožňující otvíráním neb zavíráním různé kombinace podle liturgické doby, aby v určený čas zjevovaly a v určený čas opět zahalovaly zobrazovaná tajemství.

I přes uvedené náznaky je přiznání božské dimenze pohybu (neboli pohybu božství – neboť o nic menšího nejde) myšlenkou převratnou. Tím, kdo jí pomohl na svět byl Jakob Böhme (1575-1624), o němž jsme již napsali mnohé jinde², a věru si zaslouží být představen zde jako ten, jenž způsobil tento základní zlomový bod v dějinách myšlení. Mám-li soudit, čerpal-li svou inspiraci spíše z oblasti alchymie či z oblasti mystiky, kloním se k té druhé. Böhme se sice ve svých spisech vyjadřuje o alchymii velmi chvalně, ale není nic známo o tom, že by sám laboroval; navíc jeho postavení a pracovní zatížení by mu k tomu stěžilo skýtalo příhodné podmínky. A naopak, náboženskými otázkami se zabýval od ranného věku – podle svědectví jeho životopisce byl již jako tovaryš hloubavé povahy. Později navštěvoval jakési pre-pietistické kroužky, které se scházely kolem zhořeleckého faráře Martina Mollera. Dalším silným argumentem, že Böhmeova inspirace, jež ho vedla k vytvoření tak podivuhodného systému, byla nábožensko-mystická, jsou samotné tituly jeho spisů – téměř nikdy v jejich (už! – 1.spis Aurora 1613, poslední 1624) barokní rozkošatělosti nechybí klauzule "...was die Himmel, Hölle und Teufel sey" nebo nějaká podobná.³

Jak se Jakob Böhme ke svému pojmu božského "procesu" dostal, když ještě pro jeho předchůdce, jehož spisy (pečlivě ukrývané a potajmu anonymně vydávané) ukazují podle novějšího bádání⁴ mnohé spojnice právě s pozdějším učením Böhmovým, Valentina Weigela, je Bůh "*unwandelbares Wesen, dessen Wille ebenfalls unwandelbar ist. Dieser Wille hat stets gewollt, dass wir in Christus leben. Christus ist ein Bild Gottes, der Weg zu Gott.*"⁵ Jistěže: již v samotném pojmu židovsko-křesťanského Boha je rozpor: Všeurčující a neměnná stvořitelská vůle je vždy v rozporu s "božím jednáním". Bůh starozákonních proroků je v tomto ohledu jistěže proměnný: mění svá rozhodnutí, vyhlašuje své "soudy" a případně je i mění⁶ Skutečný, živý Bůh se ovšemže musí vysmívat nejen zákonické ortopraxii⁷, ale také filosoficky rigidní ortodoxii, to musí vědět každý člověk živé víry⁸ a mezi ně patří mystici v prvé řadě. Je tedy vůbec možno spojit živou víru, potažmo mystiku s filosoficky prohloubeným a celostním pohledem na veškerenstvo?

Ano je možný – Jakob Böhme takový pohled nabízí. Bůh ovšem při něm vypadá poněkud jinak, než jak jsou klasičtí theističtí věřící navyklí a svět vypadá hodně jinak oproti tomu, jak si ho představují materialisté a praktici všeho

2 především v monografii Ondráček, Václav: *Theologie Jakoba Böhma. Apologia pro Jacobo Bohmio Theologo*, Praha, 2009; dále srv. Ondráček, Václav: Jakob Böhme - podivuhodná postava na přelomu věků, in *Okruh a střed* 4/2005, Praha 2005; Ondráček, Václav: Die Kraft der Begierde, Gebet bei Jakob Böhme, in *Studia Comeniana et Historica*, 73-74, Musaeum Comenii Hunnobrodense, 2005; Ondráček, Václav: Jakob Boehme a jeho koncept božské Moudrosti, in "*Jednota v mnohosti*", Univerzita Komenského v Bratislavě, 2012; Ondráček, Václav: Veliká Spasitelka, in *Okruh a střed* 4/2011, Praha 2011

3 Příkladem budiž plný titul Böhmeova druhého díla: *DE TRIBUS PRINCIPIIS/oder/BESCHREIBUNG DER DREY PRINCIPIEN GÖTTLICHES WESENS/das ist/Von der ohn Ursprung ewigen Geburt der Heiligen Dreyfaltigkeit Gottes; und wie durch und aus derselben sind geschaffen worden die Engel; so wol die Himmel, auch die Sterne und Elementa, samt allem creatürlichen Wesen, und alles, was da lebet und schwebet;/FÜRNEHMLICH VON DEM MENSCHEN, WORAUS ER GESCHAFFEN WORDEN UND, ZU WASSERLEY ENDE; und dann, wie er aus seiner ersten Paradeisischen Herrlichkeit gefallen in die zornige Grimmigkeit, und in seinem ersten Anfange zum Tode erstorben; und wie deme wieder geholfen worden; /Und dann auch/WAS DER ZORN GOTTES, (SÜNDE, TOD, TEUFEL UND HÖLLE) SEY; wie derselbe in ewiger Ruhe und in grosser Freude gestanden, auch wie alles in dieser Zeit seinen Anfang genommen, und wie es sich ietzo treibet, und endlich wieder werden wird./Geschrieben nach Göttlicher Erleuchtung von/JACOB BÖHMEN,/in Jahr 1619*

4 např. Wollgast, Siegfried: Valentin Weigel in der deutschen Pghilosophiegeschichte in *Valentin Weigel: Ausgewählte Werke*, W.Kohlhammer, Stuttgart-(Berlin-Köln-Mainz), 1978; (Ueberweg) *Grundriß der Geschichte der Philosophie des 17 Jhdt.*;(Holzhey, Schmidt-Biggemann,Murdoch hrsg.) Schwabe & Co AG, Basel

5 *Gnothi seauton* str.242-243, cit. dle Wollgast, str. 540. Ovšem je zajímavé, už u Weigela je součástí božství i ďábel, neboť není možné, aby byl mimo něj

6 Nejrozpracovanějším příkladem je příběh proroka Jonáše ve stejnojmenné biblické knize.

7 Ježíš a saduceové, otázka po zmrtvýchvstání

8 Viz Pascalův výkřik: Ne bůh filosofů, leč Bůh Abrahámův, Izákův a Jakubův!"

druhu. Bůh se totiž stává světem a svět Bohem. A to ne nějakým jednorázovým činem, nějakým zlým (nebo naopak dobrým) kouzlem, a rovněž ho k tomu nenutí výsledek nějaké filosofické spekulace, ale neustále, v ohromném všezahrnujícím, univerzálním světovém procesu. Tento proces vychází samozřejmě z Boha, neboť žádná jiná příčina není myslitelná. Ovšem toto východisko všeho je právě filosofické božství - Böhme označuje tento prapočátek většinou slovem *Ungrund*, jež pracovně překládám jako *Bezedno*⁹; Böhme je však zároveň inspirován i theologicky, neboť druhým, takřka stejně častým označením téhož je pro něj *vüle*, *Wille*, což ho přivádí poněkud do blízkosti františkánské teologie 14.století, aniž by však dospíval ke stejným názorům (Böhme je nejspíše ani neznal).

V mohutném theo-kosmogonickém proudu/procesu, který je základním předmětem Böhmovy myšlení a vystupuje v jeho díle takřka na každé stránce, má svoje místo samozřejmě i zlo; už v předmluvě ke svému druhému dílu *De tribus principis* píše:

(ohne Böse gibt's): "*kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindnis, sondern es wäre alles ein Nichts.*" (Bez zla by **nebylo života ani pohybu** ani barev, ctností, hustoty, řídkosti, či jakéhokoli vjemu; byla by jen nicota. - Princ Vorr 13, zvýr. V.O.) Böhmovi je zlo nakonec jen jednou ze dvou základních složek všezahrnující skutečnosti, a to temnou, drsnou/trpkou stránkou. Ale to by ještě bylo málo: Celý tento svět temnoty-drsnosti-trpkosti-krutosti/sveřeposti není ničím jiným než projevem jednoho ze dvou resp. tří¹⁰ konstitutivních principů veškerenstva, jedním ze základních způsobů vyjádření samého božství.

Přelomovost této myšlenky vynikne, srovnáme-li ji s vysvětlením vzniku zla ve starší teologii a v německé mystice. Vše v ní vychází z Augustina, dle něhož *samostatným zlým užitím* jeho původně *svobodné vůle* tím člověk svou svobodu ztrácí, a další pokus o užití svobodné vůle nemůže být jiný než zlý¹¹. Podle Böhmových mystických předchůdců Weigela a Francka je svévole (*Eigenwille*) totožná s peklem, dokonce by bez ní pekla vůbec nebylo. Jistě i títo pozdně středověcí autoři nahlízejí ze svého stanoviska jaksi faktickou nezbytnost zla, jež k tomuto světu patří, právě tak jako k němu patří peklo, avšak přesto s doufáním a výhledem na stav, v němž Bůh tuto strážň padlého světa odstraní. Cennost Böhmovy systému je mimo jiné v tom, že jasně ukazuje, že něco podobného by bylo možné pouze za cenu odstranění světa a vesmíru jako takového.¹²

Böhmov obraz světa byl jistě na svou dobu velmi originální a nestandardní a vlastně nebyl v úplnosti nikdy přijat. Novověké pokusy o popis světa se ubíraly jinými cestami, v nichž převládla mechanika a gravitace.¹³ Svět jako projevené Božství již v novověkých představách nefiguruje. To však neznamená, že by Böhmovy myšlenky zcela zapadly. Dostalo se jim ve své době značného ohlasu¹⁴. Hlavně však byly inspiračním zdrojem pro další myslitele, z nichž mnozí sledovali nakonec vlastní cíle a celkovou linii Böhmovy myšlení přejímali jen volně nebo vůbec. Tak

9 Vzhledem k významu *Grund_u* Böhma by bylo i dobře možné překládat "bezpodstata", což by bylo možná filosoficky přesnější, ne však tak libozvučné.

10 Böhme sice proklamuje existenci tří takových principů, mnohdy jsou však v jeho spisech rozvedeny jen dva.

11 viz např. Störig, Hans Joachim: *Malé dějiny filosofie*, Zvon, Praha 1993, str.169n.

12 Nemůžeme zde zacházet do podrobností Böhmovy eschatologie, nicméně Böhmovy představa byla zhruba taková, že ani po posledním zásahu Boha do dějin světa nebude svět podstatně odlišný od své současné trvalé podoby; vykoupení potažmo zavržení se bude týkat pouze individuálního osudu jednotlivců. O těchto věcech Böhme polemizoval především s kruhem radikálních mystiků kolem myslitele Izaiáše Siefela; ucelený obraz Böhmovy eschatologie obsahují i dopisy 8 a 11 adresované Paulu Kaymovi a posléze vydávané společně pod titulem *Informatorium Novissimum*.

13 Zda právě gravitace není umnou travestií Böhmovy temného a drsného principu, jež je rovněž principem *přitažlivosti* (oproti principu druhému, jež má zcela opačné vlastnosti), je velice subtilní otázka o níž, respektive o možnost ovlivnění Newtona právě Böhmem, se hlavně ve třicátých letech 20.století strhla mezi historiky idejí malá bitva. Viz Hornhouse Stephen: Isaac Newton and Jacob Boehme, in: *Philosophia 2*, Belgrad 1937, jež považuje reference o tom od o více nežli generaci mladšího Williama Lawa za nepodložené; opačné stanovisko zastává Poppe, Kurt: Über den Ursprung der Gravitationslehre. Jakob Böhme-Henry More-Isaac Newton. in: *Die Drei.. Zeitschrift für Anthroposophie und Dreigliederung. Stuttgart, 1964*

14 Viz Ondráček, V.: *Theologie Jakoba Böhma. Apologia pro Jacobo Bohmio Theologo*, Praha 2009, str. 245-298

můžeme sledova Böhmovu stopu u Cambridgeských platoniků,¹⁵ v pietismu¹⁶ i jihoněmeckém theosofismu¹⁷, jehož prostřednictvím se s ním posléze seznamovali němečtí klasičtí filosofové včetně Johanna Wolfganga Goetha. A právě u toho je cítit Böhmu impuls nejsilněji a zároveň se projevuje velmi nezávisle. Právě v Goethově nesmělém přitakání rodící se ideji *vývoje* můžeme spatřovat další kruciólní bod v pojetí pohybu, na němž je nejzajímavější jeho podnět. V Goethově *Faustovi je d'ábel*, vpravdě "*Actus impurus*" oním agens, jež pudí člověka k činnosti a bez něhož by činnosti a vývoje nebylo. Goethova tragédie má přitom řádně mýtický rozměr záramovaný nebeským prologem a závěrečným vykoupením s apoteózou. Bůh rozhodně není po novověkém způsobu trivializován a není zdaleka "mimo hru". Nepůsobí však ztotožněním se s lidským údělem (<- například skrze přijetí lidského těla). Zde působí skrze svého "syna Mefistofela" *der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen*.¹⁸ Ostatním andělům zůstává vyhrazeno sledování rytmu a pulzu světů, dech samotného Boha; vtisk ve své době aktuálního deismu je jistě nepřehlédnutelný - role Boha opravdu zůstává omezena na prolog; dokonce ani v závěru, kdy opět vstupují do hry různé nebeské mocnosti, Bůh sám nezasáhne. Takto ovšem, rámcem díla spíše sugeruje, jako by zatím nečinný Bůh sám sobě teprve připravoval vstup do hry, aby si mohl sám v tomto všelidském dramatu, nyní již vpravdě *lidské* komedii zahrát. Díky takovému podivuhodnému aranžmá, v němž je d'ábel činitelem až příliš aktivním, než aby se to mohlo zbožným duším líbit, můžeme vycítit opět jakýsi další posun: Pohyb a vývoj se nyní již přelil zcela do lidských kategorií; to, co bylo u Böhma ještě spojeno jako dvě stránky jediného božství, se zde rozchází a ubírá se opět jinými cestami. Bohu (a nakonec i d'áblu) zůstává vyhrazen pohyb cyklický: u Boha jde o rytmus dýchání světů, u d'ábla o - dle jeho náhledu - stále stejné hemžení a kolotání lidských životů. Avšak to, co d'ábel nedokáže postihnout a až do poslední chvíle se to snaží popřít, totiž že člověk při vši své omezenosti a zacyklenosti do vlastních problémů, má přesto před sebou cestu vývoje, je ovšem Bohu od počátku dobře známo. Tím vstupuje do hry poslední a pro novověk nejsignifikantnější moment, jímž se vyjadřuje a interpretuje pohyb: *vývoj*. Po dalších dvě stě let až do dneška zatím nepřišlo lidstvo na nic podstatného, co by tuto myšlenku překonalo, respektive posunulo dále¹⁹; tolik skloňovaný *pokrok* je totiž jen mírně upravenou a zideologizovanou variantou vývoje.

B.

Vraťme se ještě o několik kroků zpět. S pohybem souvisí a zajímavou souvislost poskytne i pojem PŘÍČINY. V dnešní době z pohledu moderního člověka nás zajímají a poznáváme nebo zkoumáme příčiny určitých *událostí*, *DĚJŮ* nebo *procesů*; případně též by nás ještě mohla zajímat příčina určitých vztahů a (*LOGICKÝCH*) *SOUVISLOSTÍ*, ovšem tam bychom mluvili spíše o důvodu. Ve staré době však - a na tom stojí veškerá metafyzika až do Kanta, a přírodní filosofie ještě déle - šlo obecně o PŘÍČINY JSOUCEN. Za řádnou příčinu určitého jsoucna se většinou v této filosofii považuje nějaký "nadřazený rod", který k danému jsoucnu funguje jako jeho "zploditel". Příčinou ohně je horkost ("horké") a příčinou války neshoda. (A ovšemže ne v tom smyslu, že z malých neshod se může vyvinout velký konflikt, ale v úhlu pohledu, dle něhož je válka jen jedním z typů, specifikací obecného jevu protikladnosti ve světě.) Takové uvažování nás přivádí do blízkosti novoplatónského konceptu jsoucna: věci nevystupují samy za sebe, jsou vrženými stíny něčeho, konkrétně čehosi *inteligibilního*, čehož poznání podstatně rozšíří naše poznání a povznese našeho ducha k vyšší dokonalosti, na úroveň obecnin; PROTO a jen proto je zkoumání příčin zajímavé. To, že by poznání takových příčin nám mohlo rozšířit možnosti do jsoucna a dějů zasahovat, je - dle novoplatoniků, kteří jistěže měli už zkušenosti s mnohými odnožemi například gnóze - vlastně opovrženímhodné čarodějství, tedy něco ještě mnohem horšího než sofistika, což je předávání vzdělání za peníze.

15 Wollgast, Siegfried: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, Akademie Verlag, Berlin 1988, str. 727 nn.

16 *Theologie Jakoba Böhma*, str. 288nn.; v.těž Ondráček, V.: Johann Georg Gichtel in *Mystika, cesta za konec; Okruh a Střed 4/2006*, Praha 2006, str.42-53; id. Protestantská mystika období baroka *Mystika, cesta za konec; Okruh a Střed 4/2006*, Praha 2006, str. 21-41

17 *Theologie Jakoba Böhma*, str.296 nn.

18 Goethe, J.W.: *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Leipzig, Philipp Reclam jun., str.7

19 Jistěže jsem si vědom převratně nových koncepcí ve fyzice, jež se vynořily na počátku dvacátého století, teorií relativity počínaje. Avšak ač bezpochyby tyto koncepce znamenaly a znamenají velký průlom v dějinách myšlení, jaksi jim chybí aplikace na jakýkoli jiný než fyzikální svět, především na svět běžné lidské zkušenosti. Tyto teorie "nejsou ve světě vidět"; neskýtají žádné nové apriorní apercepční vzorce, podle nichž by se mohlo řídit naše vnímání světa, zatímco u koncepce vývoje je tomu právě naopak - stačí vzpomenout na Darwina, Hegela, Marxe a další.

V tomto kontextu člověk ocení aristotelskou koncepci čtyř rozličných příčin, neboť otevírá nové úhly pohledu: kromě dvou "příčin" statických - materie a formy, *podmínky* a *typu*, logického *vzorce* (*pattern*), bychom mohli říci moderněji, se nově objevují další dvě, podnět (*kinéson*) a účel (*telos, entelecheia*), které už jsoucno nevysvětlují a nevyvozují jaksi z něho samého, jeho ideální podoby, nebo jeho "druhu", ale uvádějí ho do souvislosti s jinými jsoucnými "na stejné úrovni". Příčinou ohně tak už není jenom "stav hoření" (horkost) a hořící substrát, ale také zapalivší jiskra a člověk, který se chce ohřát. A příčinou války může být nově (kromě obecné lidské a vůbec pozemské svárliivosti) i ona bagatelní pohraniční šarvátka nebo potupa vyslanců, jež válku podniká.

Je nasnadě, že tyto dvě "nové" příčiny se jaksi sami nabízejí, když se máme zabývat pohybem. Každý člověk na světě ví, že se věci dávají do pohybu nějakým "špouchancem". Středověk mu říkal *impetus* a velkým povzbuzením a potvrzením správnosti směru, jímž se ubíralo uvažování středověkých učenců, byl objev magnetovce a magnetismu; jím se dostalo teorii řádného aplikačního potvrzení "z druhé strany". Bohužel tato schémata přestávala fungovat se vzdalováním se od zemského povrchu; už sám o sobě obecně známý fakt, že upuštěný předmět se začne pohybovat dolů, aniž by mu k tomu experimentátor dal jakýkoli podnět, se z těchto principů dost dobře nedá vysvětlit, natožpak dráhy těles na nebi. Tam byl pohyb stále podřízen formálním principům, řídil se geometrií.

A mělo být hůře. Díky známým objevům sedmnáctého století nakonec pohyb zkameněl do geometrických forem i na zemi. Newton pak přidal k tomuto *principu inercie* příčinou druhou, princip *gravitace*, takže pro ranně novověké *panopticum mundi* je pohyb nanovo opět *jen* souhrou geometrické formální příčiny a hmotné, materiální přitažlivosti. Pohyb a změna byly sice uznány za jsoucí, ale staly se natolik "jsoucnými", že přestaly být ději; přestaly mít dějiny a o nějakém alchymickém spolupůsobení nebo dialektickém spolupodněcování nemohlo být ani řeči.

Proti úspěšnému nastupujícímu novému vědeckému názoru, který se může vykázat pronikavým vhledem a jasnou utříděností myšlenek, se těžko vytyčuje nějaké alternativní schéma. Zastánci "starého paradigmatu"²⁰ nutně přecházejí na obranné pozice, které jsou nuceni rychle vyklízet. Posléze se obecnému přijetí nového paradigmatu brání jen ti nejzkostnatější zpátečníci, nebo úplní ignoranti, *outsideri*.

Být *outsiderem*, nevědět, může být někdy pozhánáním. Kdyby byl Böhme obeznámen s výdobytky soudobé vědy a proškolen a utvrzen v novém způsobu myšlení, jistě by si nebyl troufl podat takové vysvětlení pohybu a přírodního procesu, jaké podal. Tato sféra vědění však zůstávala Zhořeleckému ševci uzavřená. Naopak se zdá, že přičichl - byť jen zdálky a povrchně - spíše k onomu alchymicko-paracelsistickému *milieu*, jímž byly vzdělané kruhy v záalpské oblasti v jeho době zeširoka prostoupeny.

Již jsme uvedli v části A, že pro Böhma se Bůh potažmo svět skládá z metafyzických protikladů. A Böhme je dalek vidět "dobro a zlo", respektive jejich ekvivalenty pouze v úrovni mravní; ta hraje v jeho systému nakonec vcelku podružnou roli - má význam pouze pro konkrétního člověka a jeho cestu k vlastní spáse, "Cestu ke Kristu"²¹. Jsou to ovšemže filosofické, řekli bychom metafyzické, principy. A jako takové mají vliv na vše, strukturou andělského světa počínaje a chutí pokrmů a barvou kovů konče. Böhme ovšem stojí před poměrně složitou úlohou, jak konkrétně tyto principy na tvářnost světa aplikovat, když už v jeho době pomalu přestává stačit tradiční výklad fyzikální skutečnosti pomocí základních *čtyř* kořenů jsoucna (elementů) a ani jeho náhrada pomocí *tří* Paracelsových principů alchymických se neprokázala jako velmi úspěšná. Možná bychom od zhořeleckého ševce čekali, že nechá tuto otázku nezodpovězenou, nebo že pouze rámcově poukáže na možnost takového odvození světa ze základních principů s tím, že je to hluboké tajemství, jež zná jen Bůh atd. O to víc překvapí, že se o to Boehme opravdu - přinejmenším v náznavu pokusil. Na několika místech, z nichž historicky první se nalézá v jeho třetím spise *Von dreifachen Leben des Menschens*²² je naznačen určitý způsob vyvození světa ze dvou původních principů, kterým - pokud je naše interpretace správná - Boehme silně předbílá svou dobu. Je to totiž koncepce čehosi jako "binárního rozvoje", kterou Boehme nazývá *Rad der Essentien*, kolo(běh) esencí. Konkrétně na uvedeném místě, kde se píše:

33. *So nun dieses also geschwinde in einander gehet als ein schneller Gedanke, so begehret der Stachel aus der Herbigkeit, und kann auch doch nicht, denn die Herbigkeit gebietet und hält ihn auch: und so er dann nicht über sich kan, so wird er drehend als ein Rad, und zersprengt also die angezogene Herbigkeit, und macht eine stete*

20 Kuhn, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: OIKOYMENH, 2008

21 Viz titul i obsah stejnojmenného Böhmového díla - *Weg zu Christo*; ale ani v něm však nestojí na prvním místě apely na mravnost. Spásy dochází adept mnohem spíše mystickým zasvěcením, byť v rámci tohoto světa, pod vedením nebeské duše veškerenstva, *Panny Sofie*.

22 DrfLeb 1,33; seznam veškerých Böhmových spisů viz *Theologie Jakoba Böhma*, str.246-249

Verwirrung und Vermischung... dem das herbe Begehren zeucht und macht gerade, so ersprengets die Bitterkeit im drehende Rade, das also die Vielfältigung der Essentien entstehen 34. ...; und leer Wiederwille ist das Porte der Vielfältigung der Essentien, also daß aller ihnen keine Zahl funden wird...

Jde o popis neustálého boje a zápolení mezi prvními dvěma kvalitami, jež zde ovšem do značné míry odpovídají Boehmovým prapřincípům.²³ Důsledkem pohybu tohoto "kola" je, že se původně polární vlastnosti, neustále zmnožují a rozměňují – každá se jakoby štěpí na část opačným principem "neutralizovanou" a "neneutralizovanou"; a poněvadž protiklad stále trvá, pokračuje takové štěpení donekonečna. Nevím, je-li to přesný popis Böhmovy intuice, ale zdá se mi, že tak lze těmto pasážím o "*Rad der Essentien*" a "*Stachel*" rozumět.

Nemůžeme zajisté význam takových ojedinělých zmínek přeceňovat, nicméně i kdyby mělo jít jen o letmo zachycenou intuici, stojí za povšimnutí, jak velice je odlišná a "modernější", nežli právě nastupující mechanická geometrie. Co nám říká o - asi jen tušeném - pojetí příčin v takovémto "boehmovském" světě? Za prvé nemůže být řeč o nějaké předem dané "formální příčině". Jistě, vše se vyvozuje z prapřincípů, ty však se nemají ke světu jako ideje a (arche)typy; neobtiskují se do světa, svět se z nich splétá a rozvíjí. Mnohem spíše by tedy tyto principy mohly být nějakou podmiňující "materiální kauzou". Co dále určuje utváření a cesty světa se v mnohém podobá spíše náhodě; Boehme se ani nepokouší poskytovat jakýkoli klíč výběru, podle něhož by se dospělo z nekonečna možných konfigurací k těm, které určují reálný svět; velice dobře však rozumí kauzalitě v jejím "impetuálním" smyslu: jeden - ať už jakkoli dosažený - stav, vždy podmiňuje a způsobuje další. A Boehme se také brání - to je dostatečně jasné především z jeho polemických spisů - proti jakékoli myšlence předurčení, předem stanoveného cíle. Veškeré součásti světa, a především člověk, mají - alespoň potenciálně - vždy svou autonomii. To "alespoň potenciálně" je výhrada, kterou je nutno učinit a kterou také v souladu s luterskou orthodoxií Boehme činí pro případ dobrovolného odřeknutí se takové autonomie a přimknutí se k určitému principu, v prvním řadě onomu "temnému", "hmotnému": člověk, i jiná část světa se mohou dobrovolně vydat "andělu temnoty" a tak přijít o velkou část svého "manévrovacího prostoru", avšak ani v tomto, ani v žádném jiném případě nejde nikdy o jakoukoli predestinaci.

Jak máme nazvat takový systém? Bezpochyby je dialektický. A jde o dialektiku *konkrétních* příčin, dialektiku do značné míry *materiální*. Není divu, že Böhma tolik obdivovali němečtí klasičtí filosofové v době, kdy se po dokonalém encyklopedickém vzduchoprázdnu opět začalo roztáčet kolo dějin; v konkrétním smyslu občanskými revolucemi, ale neméně i v intelektuální reflexi, pro niž *vývoj* byl objevem dne. Pro lidstvo tak byly zachráněny a znovuobjeveny dějiny, jež dostaly opět vlastní smysl, netoliko jako šedivé nedokonalé předstupně ideálního stavu lidstva. Pro moderní dobu je pak specifické, že se (s výjimkou do sebe zacyklených ideologií²⁴) nechápe jako KONEC, poslední bod a vrchol DĚJIN, ale jako průběžný bod na jejich ose. Je zajímavé a snad i povzbudivé, že v nejnovější době se pojem dějin, dění, bývá ztahován i na osudy a osobní vývoj jednotlivého člověka - viz v anglosaském světě rozšířený výraz *personal history*.

Uznání faktu vývoje a tudíž neustálého dění může dokonce být naopak jakýmsi ZACÁTKEM, tj. bodem, od něhož se mohou dějiny nadále dít již v lidských myslích reflektovaně. Podobnou myšlenku vyjádřil již mladý Schelling, avšak převrat v lidské reflexi dění a dějin ovšem přináší Fichteho a Hegelova dialektika.²⁵ Dovolím si zaspkulovat, že dějiny 19.století by asi vypadaly jinak, kdyby těchto myslitelů nebylo: postavili totiž lidi před nutnost položit si otázku, kam dění světa a v něm i jejich odpovědnost a jejich jednání spěje. A byť motivem dějin zůstávají (ještě dodnes) do značné míry neovladatelné lidské pudy, hospodářské tlaky a další faktory, které lidé ovládají jen velmi málo anebo vůbec, cílené usilování lidí o posunutí dějinného vývoje opřené o jeho poznání jakožto faktu (zatímco jeho zákonitosti zůstávají do jisté míry sporné) přispívá čím dál více k utváření jeho chodu.

23 Boehme vypracovává - a to již ve svém prvním díle - kromě oné novátorské metafyziky dvou principů - také jistou (meta)fyzikální typologii, jež se opírá o systém sedmi (velmi specifických) *kvalit*; první dvě z těchto kvalit – v Boehmově terminologii *trpkost (Herbigkeit)*, resp. *sveřepost (Zorn)* a *hořkost (Bitterkeit)* ovšem od začátku hodně připomínají jeho pozdější Principy a i později je často zastupují. Na druhém místě může ovšem také vystupovat *sladkost (Süße)*, *voda (Wasser)* nebo i *světlo (Licht)*. Vůbec bývají u Boehma termíny hodně proměnné a nelze automaticky na ně spoléhat; slova byla evidentně pro Boehma podružnou záležitostí, tím podstatným byl *styl myšlení*.

24 Kromě marxismu jistě stojí za to zmínit liberální názor Francise Fukuyamy o "konci dějin".

25 Souhrně o tomto Schulz, W. Svoboda a dějiny v Schellingově filosofii in *F.W.J. Schelling Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Filosofický ústav Čsav, Praha 1992, str. 117-118

Není určitě náhodou, že to, co Hegel vynalezl, dostalo název "dialektika", což byl termín dříve vyhrazený logice, má totiž ze všeho staršího předdialektického myšlení ke skutečné dialektice nejbližší. Neboť jediné ona byla schopna – po určitou dobu - současně podržet ve hře protiklady, u ní ovšem jen v podobě protikladných tvrzení, a postupně je rozvíjet a vyvozovat z nich důsledky a spory, ovšemže s konečným cílem nakonec jednu alternativu zavrhnout a druhou přijmout. Domnívám se, že spojení myšlenky dialektiky s myšlenkou vývoje má v sobě stále ještě netušené možnosti: můžeme studovat alternativní linie vývoje - závisující třeba jen na určitých "počátečních podmínkách", které dopředu ani nemusíme vůbec znát. Tak můžeme dostat celou škálu pohledu na dění a dějiny, jež jsou "všechny správné", respektive všechny do stejné míry platné