

ZÁKLADY DUCHOVNÍ FILOSOFIE

Brožura byla vydána v přednáškách Jednoty filosofické r. 1922, ale proslovena již r. 1920 (16. listopadu) — dva roky po vydání PV. Je v podstatě půdorysem Hoppovy filosofie, jak ji známe pak z PDZSŽ, a je rozvinutím oněch základních rysů, jež jsme poznali v PV, aniž je však zatížena problematikou noetiky přírodních věd, jež byla právě podstatou PV. Tím se stala z přednášky o základech duchovní filosofie zanícená chvála a obrana té filosofie, která se cele opírá o tvůrčí nitro, jemuž mizí rozdíly mezi subjektem a objektem, protože se aktem tvoření stává účastným absolutna.

Filosofii, kterou Hoppe nejčastěji charakterisoval v předchozí knize jako návrat k tvořivým schopnostem lidského ducha, jako věčnou touhu po nápravě, oduševnění, ucelení, realisaci tužeb, průpravu k náboženskému životu v tom smyslu, že nás vede intuicí k absolutním zdrojům tvořivosti — charakterisuje tu nejen jako hledání a hloubání po podstatě a smyslu života, nýbrž jako plánovitě hypostasování ideálů, které vytryskly z duše myslitelovy, jako snahu povýšit život do světa hodnot nepomíjející ceny, aby byl krátce žít sub specie aeternitatis.

Filosofie tu tedy je definována jako uskutečnění království božího na zemi — ne nadarmo mu byla už v PV přípravou k náboženskému životu. Nejde jí tedy o nic jiného než přejít od světa jevů k světu hodnot, a to jak v individuálním, tak v společenském životě. Věda se podle Hoppeho k reformě společnosti nehodí proto, že převádí neznámé veličiny na pouhé relace mezi jevy, kdežto filosofie vychází od bezprostředně prožívané reality, je orgánem našeho ducha, vycházejíc od prožitku spěje ještě vyšším rozpětím tužeb k stanovení ideálů, jež považujeme za svou povinnost uskutečnit, máme-li jít v souhlase se svým svědomím. Každá filosofie skutečná, říká Hoppe, má především tento mravní základ, vízíci se k autoritativnímu hlasu Daimonia.

Z takto formulovaného úkolu filosofie si ovšem dobře vysvětlíme Hoppovo slovo o sociologickém pojetí světa (i když mu rozumí jinak, než je obvyklé u tohoto pojmu) — jako reformě společnosti pozdvižením do oblasti kvalit, absolutních hodnot. Sem patří ovšem stejně i jeho dočasná sympatie s pragmatismem, jenž je především experimentálním uskutečňováním lidských tužeb. Ale současně porozumíme i nutnému odklonu od této filosofie, jakmile se Hoppe dostal k onomu bodu, v němž si uvědomil jasně filosofii jako obrat do nitra — sokratovské a platonské Daimonion, platonský svět idejí, který je ještě

pronikavěji vyjádřen kantovským obratem kopernikánským — a Kantův obrat do nitra znamená obrat ještě radikálnější — k mystice. Hoppe jej provedl. Filosofie mu dává, jsouc takto pojata, i pragmatistickou naději, že lze všechny ideály realizovat, i onen nesmírný dar, že buď rozšiřuje naši osobnost na neomezenou osobnost, jež prometheovsky objímá vesmír i lidstvo a jeho sny a ideály, jejichž nutnost realizace nám ustavičně připomíná, anebo zmenšuje tyto nesmírné objekty v miniaturní podněty, jež snadno obsáhneme svým nitrem, svou duší.⁶⁴ Hoppe je přesvědčen, že proti vědeckému titanismu rozumu, domnívajícimu se, že dovede svými zákony spoutat téměř všechny neznámé přírodní síly, máme v sobě Archimédův bod, z něhož můžeme zvednout svět — nedávaje si ovšem otázku, zda titanismus rozumu nenahradil jenom titanismem citu. První věta všech hlubokých filosofů, jak se Hoppe domnívá, je věta, že svět je mou představou, výrazem mého nitra, mým prožitkem — tím chce být filosof povýšen z nihilistického pojetí vědy na stolec tvůrce, neboť je-li svět mou představou, pak ji také dovedu realizovat. — Je až s podivem, že právě z těchto důsledků, z možnosti realizace představy, která byla v daleko větší míře uskutečněna vědou než filosofií, nevyvodil Hoppe příslušnou korekci.

Jestliže Hoppe klade rovnici makranthropos-mikrokosmos, znamená ovšem tato rovnice, že poznat kosmos znamená poznat své nitro. Ale to ovšem není možné, protože se naše nitro podobá spíš temnému obzoru obepínajícímu hvězdy (říká Hoppe sám obrazně) — a my se ovšem ptáme, jakým právem tedy ztotožnil, neznaje je — toto nitro s neznámou přírodou, mikrokosmos s makranthropem, neznámé s neznámým? Když sám vidí, že, místo abychom našli ve filosofii pevný bod, dovídáme se, že „hrozné nekonečno, tajemné závoje, jež nám zastírají pravé poznání, rozkládají se nejen kolem nás, ale i v nás samých“.⁶⁵

Hoppe odpovídá *intuicí*. Je-li mu filosofie orgánem našeho nitra, pak je mu intuice, se svou pomocnicí — tvořivou obrazností, instinktivním orgánem našeho ducha (to by tedy znamenalo, domyšleno, důsledek, který Hoppe skutečně také později v PDZSŽ přijal, že intuice a filosofie jedno jsou!), jenž dovede pronikat vlastní skutečnost v její pravé podobě, v přesnější formulaci: intuice je „možností duševního zření neexistující skutečnosti, již vyvolávají toliko naše tužby z neznámých hlubin naší duše“.⁶⁶

Ale my, namítáme Hoppemu, bychom se tak rádi spokojili s poznáním *existující* skutečnosti! „Obrazotvornost propůjčuje těmto příliš subtilním a prchavým duševním plodům pevnějších útvarů v podobě výkresů a modelů, zatím co trpělivá experimentace umělce nebo učence těmto tolika vysněným tužbám, rodícím se z bolesti a nespokojenosti, propůjčí pevné, ztrnulé, hmotné útvary.“⁶⁷

To je Hoppemu důkazem, že předmět našeho poznání není než naší duševní realitou.

Druhá část přednášky začíná díkem Kantově Kritice čistého rozumu, lépe: Kantovu kopernikánskému obratu — i když subjektivně pojatému jako otřesu

⁶⁴ Str. 9.

⁶⁵ Str. 11.

⁶⁶ Str. 11.

⁶⁷ Str. 11.

z mládí, který mu ukázal, že svět je naše představa,⁶⁸ je výronem naší duševní reality. Středem vesmíru se stává lidské nitro. Je ovšem veliký rozdíl mezi Hoppeovým a Kantovým kopernikánským obratem. Kant našel objektivitu v subjektivitě vyjádřenou kategoriálními formami — Hoppe uznáním, že svět je má představa, a tedy realizovatelná skutečnost, jež je diktována nadosobním hlasem nitra jako oblastí nepřevoditelných kvalit — vstupuje rovnou do metafysiky.

Hoppe se ovšem brání proti očekávaným námitkám vůči svému subjektivnímu idealismu, jenž by mohl být nazván solipsismem. Předpokládá totiž nadosobní říši nadindividuální (bude jí říkat v PDZSŽ velké či transcendentální Já), která je obsažena v jednotlivcích jako v nepřehledné řadě mikrokosmů, již z ní čerpají, různě je obměňujíce — plány, tužby a projekty. Hoppe tu ovšem zase zůstal dlužen odpověď na otázku, jak je možné, že nadosobní, nadindividuální se projevuje, jestliže je bezprostředně obsaženo v jednotlivcích, tak individuálně! Co je nového na této filosofii, ptá se Hoppe, která si osobuje umění proniknouti promítnutím našich duševních schopností (což je ovšem zase něco jiného než pohlcením subjektu objektem!) „do svatyně přírody“? Za prvé to, že nepostupuje výkladem vyšších kategorií nižšími, nýbrž pozitivním hodnocením veškerých jevů z hlediska nadindividuálního (nijak zase ovšem Hoppe neukázal, jak je možné klást rovnítko mezi nadindividuální a subjektivní). Vycházejíc z jádra naší bytosti a promítajíc je na neznámý předmět (tu zase v rozporu s názorem, že svět je má představa, uznává Hoppe subjekt i objekt) získává povšechnou orientaci „po neznámém předmětu směrem k naší bezprostředně prožívané realitě, jež je nejbezpečnějším hodnotícím kritériem.⁶⁹ Prostoupením záhadného předmětu poznání svým duchem získáváme možnost postulovat veličiny, jimiž se nám stává předmět přístupný (ale dělá věda — namítneme zase, něco jiného?). Bez promítnutí našich duševních kvalit v podobě citlivosti nebo vůle (vliv Schopenhauerův) zůstává nám předmět našeho poznání nepoznatelným. „Bez citu, vůle a myšlenky a bez možnosti splynouti v jednotu s předmětem poznání není světa, vesmíru ani lidské společnosti“⁷⁰ — říká Hoppe, a my, domnívajíc se, že jeho stanovisko světa jako představy je pevné, jsme uvedeni v nový zmatek, neboť cit, vůle a myšlenka je přece ona harmonie celé osobnosti lidské, kterou držel ještě v PV a kterou redukoval na prvních stránkách tohoto spisku na intuici a fantasií — tedy představu. A Hoppe pokračuje zcela ve smyslu pokantovské romantiky: „Náš duch prostoupením předmětu poznání vlastně takto sám sebe poznává a sebe uvědomuje, a nejen to, uvědomuje si zároveň bezprostřední působení nadindividuálního světa, z něhož čerpá první popudy nejen k vytvoření světa fyzického, nýbrž i k jeho hodnocení.“⁷¹

Ale předmět poznání se nerozkládá toliko kolem nás, jak Hoppe říká: „v robustním, fyzickém kosmu“, nýbrž především v našem nitru — a tento vnitřní kosmos a jeho problémy jsou daleko hlubší a palčivější než záhady „pouhého kosmu fyzikálního“. — Je až nepochopitelné, jak Hoppe ustavičně kolísá mezi světem jako představou a světem jako samostatnou daností, ale ještě víc udi-

⁶⁸ Je to narážka na zážitek, který je potom podrobně popsán v PDZSŽ, str. 67.

⁶⁹ Str. 19.

⁷⁰ Str. 19.

⁷¹ Str. 19.

vuje naprostá bezstarostnost, s jakou Hoppe opomíjí jakkoliv precizovat jednotlivé pojmy své filosofie — co je např. „pouhý“ kosmos! Nanejvýš výraz pro menší hodnotu světa fyzického. Jinak vyniká Hoppova snaha po společenském dosahu filosofie, jež se musí snažit určit jednak pravou hodnotu dnešní vzdělanosti, jednak ukázat cesty a dráhy, jež vedou k odhalení duchovního kosmu v každém jednotlivci.

Poněvadž jde o působení duše na duši, stojí Hoppe před *problémem lidské osobnosti*, osobnosti tvůrčí, problém, jehož ústřední význam v Hoppově filosofii jsme odhadli už v PV.

Myslitel, říká Hoppe, má „několik duší a životů“: animální život, skrytý život (ten poznává vyposloucháváním skrytých podnětů z podvědomé oblasti, kterou ztotožňuje s oblastí nadindividuální) a konečně život sub specie aeternitatis: podle věčných hodnot a ideálů vytváří existenci duchovního života, který by rád přenesl na celou lidskou společnost.

Tu se Hoppe přiznává sám ke korektuře, že totiž nestačí prohlásit, že je svět mou představou, nýbrž že „je dán oblastí hodnot, které vyvěrají v našem nitru a po jejichž realizaci touží můj duch“ — toto je základní poučka Hoppovy filosofie, kterou se současně brání proti výtce asociálnosti: „Není pochyby, že myslitel nemá býtí toliko nepraktickým snilkem, jenž se nestará o realizaci svých plánů a projektů, nýbrž opravdovým reformátorem a reorganizátorem lidské společnosti“. To Hoppovi znamená jednoznačně vyvést lidskou společnost z oblasti hmotných aspektů do kosmu hodnot. Každé jiné hledisko vede k teoretickému či praktickému materialismu — v tom je možno s Hoppem v zásadě souhlasit, nelze však souhlasit s tím, že za teoretický materialism pokládá positivismus. Positivism, i kdybychom se omezili na zcela populární rozdíl jeho od materialismu, netvrdí přece jednoznačně jako materialismus, že hmota je základem všeho. Jeho odpor k transcendentnu není odporem materialismu, nýbrž odporem agnosticismu — v tom Hoppe zjednodušuje.

V třetí části své přednášky se zamyslíl právě nad Comtem a jeho zákonem tří stadií. Neuznáváje ovšem stadia třetího, pozitivního, vědeckého za nejvyšší stadium lidského poznání, obměňuje a doplňuje Comta taktó: I. primitivní stadium intuitivního poznání, II. stadium negativní filosofie (objektivní analyzy), III. stadium kopernikánského obratu, IV. stadium ucelené duševní synthesy, duchovní filosofie. Je si vědom toho, že jen velmi málo lidí projde všemi stadii, protože dnešní lidé, odchovaní technickou civilizací, nepocítují potřebu žít v souhlase s metafyzickými požadavky své duše.

Stadium první odpovídá prvnímu Comtovu stadiu theologickému — všechny záhady jsou zodpověděny zjevením a náboženskou intuicí. Stadium druhé je v podstatě stadiem vědeckým, tedy třetím stadiem Comtovým. Ale mechanickým schematem nelze obsáhnout svět, a proto se většina badatelů přiznává na tomto stadiu poctivě k agnosticismu. Na tomto stupni nelze překonat podle Hoppeho Humova probabilismu — vzpomeneme, že se vědomě k Humovi a probabilismu hlásil ve své první knize! Třetí stadium kopernikánského obratu je přechodem k stadiu čtvrtému tím, že klade svět do představy, lépe: do prožitku, ale že ví, jak každá představa je současně zárodečnou skutečností a že její realizace závisí jen na našem snažení. Comtova Synthèse subjective a Fechnerův spis Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht jsou Hoppovi příkladem duší toužících po životě na duchovní základně. Stadium čtvrté je konečně stadiem vědomí, že duchovní svět spočívá v našem nitru, „jež plně a v samotě vyslech-

nuto umožňuje nám přímý styk s Bohem“.⁷² A poněvadž se Hoppe domnívá, že jsme v přímém spojení s duchovním tvořivým kosmem, řekli bychom: bohočlověky — vyplývá mu z toho další zcela logický důsledek: lidská fysis je přetvořena na psyché, již pouhá přání jsou už skutečností. Rozdíl mezi subjektem a objektem mizí, mizí nemoc, bída i nedostatek, protože duše především prý netrpí na tomto stadiu a za druhé má po ruce vydatnou podporu přicházející z nadindividuálních sfér naší osobnosti. Životy Buddhův, Kristův, Plotinův, Mohamedův, svatých jsou Hoppovi dokladem tohoto faktu, tito mužové jsou mu elitou lidstva. Do tohoto stadia je možno vstoupiti jen meditativním životem tráveným v odloučenosti a samotě. Je zase zřejmé to, čeho jsme si už všimli — že totiž Hoppovi splývá náboženství s filosofií, filosofie je předstupněm náboženského života. Čtvrté stadium Hoppovo, stručně vzato, se vrací k stadiu prvnímu.

Hoppe čeká námitky, a to především námitku, že jeho filosofie je mystická. Příznává mystičnost — každá filosofie, která by nechtěla uznat přímý zásah nadindividuální duchovní sféry, jest toliko polovičatá, protože není s to navázat spojení s duchovním kosmem.

Brání se však druhé námitce, že zlehčuje vědecké výboje a zásluhy věd. Na tuto námitku odpovídá velmi přesně: „Uznávám záslužné výboje vědy, pokud slouží lidstvu k zlepšení hmotné jeho situace a pokud jsou orientovány mravním našim kosmem. Má filosofie obrací se toliko proti vědě jakožto světovému nebo životnímu názoru. . .“⁷³

Vidí tedy Hoppe cestu lidského ducha od primitivního, bezprostředního poznání k poznání relativistickému a skepticky rozpoltěnému až konečně k uvědomělému styku s duchovním kosmem hodnot.

Odtud pak vychází k několika závěrečným řádkům strohé kritiky moderního relativismu kulturního, který nakonec musí vústit do zamítnutí toho nejcennějšího, co je v člověku — „duševní reality a její souvislost s božským principem“. Otázka dnešní kultury se mu pak klade přirozeně takto: jak to zařídit, abychom přeorientovali — proživiše drama světové války — svůj světový názor směrem k naší duchovní realitě, k jejímu styku s božským principem v nás.

Končí velmi ostrou výzvou — obměnou Humova Zkoumání: Vrzte do ohně knihy, které obsahují relativistické mudrování o bezprostředních prožitcích, ty, jež převádějí kvality na kvantity.

Neprávem ztotožnil Hoppe skutečnost s tvorbou, i když ovšem poznání jako akt duševní tvorbou v širším slova smyslu jest. Ale skutečnost není jenom tvorba. Předmět poznání není, jak se Hoppe domnívá, subjektem ve strnulé formě. Konec konců i naše nitro je samo sobě objektem poznání a není dozajista ničím, co bychom mohli nazvat „subjektem ve ztrnulé formě“. Chápeme ovšem velmi dobře, že z tohoto hlediska neexistuje pro Hoppého vztah subjekt-objekt, že objekt je pohlcen subjektem, že intuitivní, metafysické, absolutní poznání, jak je klade Hoppe jako synonyma, utváří předměty z nitra navenek. Nikterak ovšem Hoppe nezdůvodnil — aniž se o tom vůbec zmínil — proč by toto poznání mělo nárok na absolutnost, a nepoví také, čím je naše poznání, není-li tvorbou ve vlastním slova smyslu, ale poznáním vnucujících se nám subjektů:

⁷² Str. 28.

⁷³ Str. 30.

což je výtvořem našich tužeb a ideálů strom, který vidíme? Je zajímavé, že Hoppe, který tolik ustavičně zdůrazňuje experiment, aby intuice neupadla do spekulací, nekonfrontoval svůj názor s nejjednoduššími jevy. Proč ostatně sám mluví o subjektu a objektu poznání, když uznává jen tvorbu? S tím vším kontrastuje zase poněkud opatrnější vymezení Hoppeho, když říká, že „ovšem nutno podotknout, že toto splynutí subjektu a objektu v jednu jedinou totalitu jest možné v oněch tvořivých okamžicích, v nichž splýváme s krajinou, jinou bytostí anebo konečně se svými tužbami, jež po nás vyžadují realizaci“.⁷⁴

Ano — ptáme se Hoppeho — ale co mimo tyto okamžiky? Jak vypadá naše poznání v oněch „netvůřících“ okamžicích? Hoppe, jako by čekal tuto námitku, ji sice nevysslovuje, ale přímo jako by na ni odpovídal, tvrdí, že nemůžeme čekat vysvětlení individuálních detailů od povšechných metafysických soustav filosofických či od metafysického myšlení (myšlení! ne tedy intuice! I tato Hoppova záměna je poučná) — jen synoptický pohled. Tento synoptický pohled, synoptická orientace je něco zcela jiného než omezený výsek kvalit, s nímž pracuje věda. Smysl a úkol filosofie je prostě v obracení kategoriálního řádu, v němž hodnoty, to jest bezprostředně prožívané kategorie ducha, převezmou opět jak mravní, tak osvětové vedení lidstva.⁷⁵

Z této duchovní oblasti prýští i postulát účelnosti (o němž však víme, že jej přece Hoppe považoval právě za tak málo užitečný a právě za tak metafysický a zjednodušující výkladový princip jako kausalitu) jako výsledek tvořivých schopností duševních a vůbec duševního pojetí organického vývoje (Hoppe zaměňuje duševní i duchovní napřád). Ve svém nitru máme kritérium individuálního a společenského řádu, a to v onom autoritativním hlasu, jímž souvisíme s metafysickým duchovním kosmem.⁷⁶

Kdybychom stručně shrnuli význam této brožury Hoppovy, viděli bychom jej jistě v tom, že *definitivně prohlásila — nehledíme-li na její nejisté stanovisko noetické, kolísající mezi noetickým monismem a dualismem — vědu za neschopnou vytvořit světový a životní názor a že tento úkol dává v podstatě přímému poznání náboženskému, k němuž je filosofie pouhou p r ů p r a v o u*. Zápas prvních dvou spisů Hoppových je v tomto zhuštěném úvodu do vlastní filosofie dochován ve svých základech. Všechno ostatní, co Hoppe napsal, je jenom rozvinutím, domyšlením a propracováním těchto základních rysů duchovní filosofie se všemi svými uzlinami noetickými. Současně znamenají Základy překonání probabilismu, a to definitivní, a to tou měrou, jak zásadně se Hoppe vyrovnal s platností poznání vědeckého, jemuž se bál vyhnout v knize první, po němž se ještě s respektem ohlížel v knize druhé, ač mu byla věda jakýmsi druhem trpěného zla. Stačí si vzpomenout na onen citát, v němž chce doplnit pozitivní filosofii negativní filosofii.

Nuže, Hoppe již tuto doplňující funkci negativní filosofie vůbec neuznává. Krystalizační jádro jeho filosofie je utvořeno, zápas o vědu je dobojován tak, že je odkázána k úkolům, na které jediné stačí.

⁷⁴ Str. 13.

⁷⁵ Str. 14.

⁷⁶ Str. 15.