

Konečný, Robert

Přirozené a duchovní základy světa a života

In: Konečný, Robert. *Vladimír Hoppe : příspěvek k historii a kritice iracionalismu*. Vyd. 1. Brno: Universita Jana Evangelisty Purkyně, 1970, pp. 46-73

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/120447>

Access Date: 09. 12. 2024

Version: 20220831

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

4

PŘIROZENÉ A DUCHOVNÍ ZÁKLADY SVĚTA A ŽIVOTA

Toto základní a nejrozlehlejší dílo Hoppovo bylo napsáno r. 1924 a je, jak říká anglická předmluva do češtiny nepřeložená, rozvinutím programu předneseného ve filosofické společnosti (tj. v Jednotě filosofické) v Praze dne 16. XI. 1920. Ten program a ta přednáška — to byly právě interpretované Základy duchovní filosofie.

Podtitul vyslovuje zcela jasně a jedinou větou smysl celého díla: Od života sub specie temporis k životu sub specie aeternitatis.

Časnost a věčnost, empirická a transcendentální oblast, oblast přirozená a duchovní, tato tragická antimonie nejen filosofie Hoppovy, ale každé filosofie vůbec, stává se základním problémem Hoppovým — důkaz, že se vyrovnal s okrajovými problémy a překážkami, jež mu stály v cestě, a z nichž největší bylo překonání vědeckého poznání a uvolnění cesty filosofii. O nic jiného Hoppemu nešlo. Ve smyslu podtitulu svého díla vidí Hoppe rozluštění tragické antinomie, před níž jest člověk postaven svou dvoji přirozeností: přirozenou a duchovní, jen ve vývoji od osobnosti empirické k osobnosti duchovní.

Osobnost duchovní pak Hoppe ztotožňuje s osobností transcendentální, s nadindividuální oblastí, s oblastí tužeb a cílů, oblastí předzkušenostní, v níž jest pravda nad skutečnost, s oblastí velkého Já. Je to oblast, jež je za smyslovou oblastí, je to „oblast cílů, postulatů srdce“, tedy oblast iracionální proti oblasti racionální, jež je ovládána časově — prostorovými vztahy. Tato nadindividuální oblast našeho velkého Já je nám sice neznáma ve své nejhlubší podstatě, ale v ní je původ mravních norem, estetického vkusu a poznávacích forem. Ale ačkoliv Hoppe uznal, že nám tato oblast není přímo přístupna (domnívá se, že „mocnost, jež nám umožňuje žít, nepřeje si, abychom byli v bezprostředním styku s něčím, co nás převyšuje, co překročuje naši lidskou podmíněnost a přirozenost“)⁷⁷, přece jen jeho touha být s touto oblastí ve styku bezprostředním je příliš silná, než abychom o několik stránek dál nečetli, že „v možnosti ocitnouti se svým duchem za kulisami dějství máme též důkaz schopnosti býti s neznámou skutečností v bezprostředním styku“.⁷⁸

Jestliže Hoppe takto rozlišil já malé a Já velké, které je všem lidem společné, není a nemůže mu být filosofie ničím jiným než platonskou „anamnesi toho,

⁷⁷ Str. 32.

⁷⁸ Str. 39.

čím jest, anebo má být naše vlastní neproměnná osobnost před smíšením s proměnlivými smyslovými prvky“.⁷⁹ Tento předpoklad apriorních prvků naší individuální oblasti není možno ovšem sloučit se zásadami fenomenalismu, psychologismu, relativismu a k němu se družícího agnosticismu. Filosofie poskytuje možnost jít k tomu nejvzácnějšímu a nejžádoucnějšímu: k duchovnímu kosmu. Čím, jakou cestou? Dostáváme se od metafysiky k Hoppově noetice: nikoli cestou přírodovědeckého poznání kvantifikujícího, nýbrž cestou kvalitativní intuice, meditace a kontemplace, která na svém vrcholu předpokládá duchovní znovuzrození a překonání vůle jen k životu empirickému. Kant, Platon a křesťanská mystika, ústící konečně do Hoppova pokusu o založení království božího na zemi, jsou oporami nejsilnějšími.

Toto je asi nejstručnější nárys Hoppova myšlení, jehož nejpálčivější otázka zní: „Jakým způsobem lze překročit naši původní, přirozenou lidskou podmíněnost a nad ni se vítězně postavit ve smyslu svých nezvratných mravních prožitků, jež naprosto nepocházejí z naší empirické osobnosti. Jest možné přesné a nezvratné metafysické poznání, jež nám umožní hodnotit náš život a svět v tom smyslu, že se stanou tvárným materiálem duchovního života, který jest nad nimi a za nimi?“⁸⁰

Aby Hoppe odpověděl, vychází ze tří předpokladů: 1. Naše duševní realita je Archimedovým bodem, z něhož nutno vyjít. — 2. Není nám dána v celém rozsahu bezprostředně. — 3. Poznání skutečnosti znamená nejen poznání empirické, ale i transcendentální oblasti v nás.

Jestliže máme na mysli, že jsou Hoppovi jen mravní a především estetické zážitky jediným úzkým vchodem do *Návoru Dne* (str. 13) — termín, kterého Hoppe užívá zřejmě podle názvu Fechnerova díla *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, při čemž je *Tagesansicht* totožný s duchovní oblastí, kdežto *Nachtansicht* je totožný s oblastí empirickou (také vědeckou), pak pochopíme tři základní otázky Hoppovy metafysiky: 1. Co je podstatou lidské osobnosti. 2. Do jaké míry dovedeme oblastí své osobnosti utvářeti a pojmuti bytí, jež není ničím jiným než objektivovaným subjektem. 3. Jak lze překročit naši lidskou přirozenost a žít ve smyslu ideálů a tužeb, daných nám naší oblastí transsubjektivní?

Metafysice jde zkrátka o návrat člověka do jeho duchovní podstaty. Tyto tři základní otázky v podstatě také odpovídají rozdělení knihy: první otázka knize druhé a třetí, druhá otázka knize čtvrté, kdežto kniha první je shrnujícím úvodem a kniha poslední, pátá, návrhem na obnovu světa duchovním znovuzrozením, tedy sociologickou aplikací Hoppovy filosofie.

Přes toto zdánlivě velmi přehledné a logické učlenění knihy je takřka nemožno sevřít Hoppovy názory do zhuštěné formy tak, aby její důsledky vyplývaly jeden z druhého.

Hoppe se ustavičně vrací k základním thesím, obměňuje, doplňuje, mnohé formulace opakuje naopak takřka doslova znovu a znovu s tvrdošíjnou neúnávností, jako by zapomněl, že už je několikrát vyslovil. Budeme mít příležitost sledovat např., jak si celkem třikrát klade otázku po oprávnění považovat data duchovního světa, subjektivních prožitků za nezvratné a objektivní a nanovo

⁷⁹ Též str. 32.

⁸⁰ Str. 15—16.

a nanovo od tohoto řešení odbíhá. Ba jsou i celé obraty a fráze (např. o „pозdvihnutí ze stěží naší empirické osobnosti“), které se staly hotovým výrazovým i myšlenkovým klišé. Také spousty citátů (překlad jejich vydal 135 stran!) nepřidávají dílu na přehlednosti. Nezbyvá tedy, než najít klíč vlastní, a to tak, že se pokusíme synteticky shrnout Hoppovy odpovědi na jednotlivé filosofické problémy.

Z nich je na prvním místě problém *filosofie*.⁸¹ Jak ji Hoppe chápe? Především je mu propedeutikou života v tom smyslu, že má ukázat člověku, která z obou možných forem života (život sub specie temporis či život sub specie aeternitatis) je žádoucí. Má pátrat po nadindividuálních prvcích a předpokladech v naší osobnosti, má nám poskytnout orientaci k duchovnímu kosmu. Buduje proto svou základnu na nejbezprostřednějších prožitcích, jimiž řídíme nejen své poznání, ale i jednání. Má zírat v neproměnné oblasti naší osobnosti na první principy, na nichž je vybudováno naše poznání světa, je tedy anamnesí toho, čím jest, anebo čím by měla být naše osobnost neproměnná před smíšením s proměnlivými smyslovými prvky, a to metodou meditace a kontemplanace, jež se snaží vidět vzory a ideální předlohy k našemu příštím jednání. Není pochyb o tom, a viděli jsme to už v PV, že filosofie je takto přípravou k náboženskému životu, jde o obrat k věčným předpokladům života. Mravní čin, umělecká tvorba, odkrytí kategoriálních pojmů a funkcí v oblasti myšlenkové nesou pečeť této věčné oblasti, ale filosofování znamená odciziti se světu, navrátiti se k hřejivému ohnisku vlastního nitra. „Filosofie a náboženství jsou vlastně jen interpretacemi věčných podmínek a základů naší efemerní přirozené existence.“ Stáváme se jimi účastníky věčného řádu — „obě tyto vznešené nauky umožňují nám zroditi se za pomoci transsubjektivní a nadindividuální oblasti duše k duchovní realitě hodnot a k mravnímu kosmu.“⁸²

Je tedy nutné z n o v u z r o z e n í, jinak žijeme v klamu. Filosofické nadání předpokládá — docela po vzoru všech romantiků — schopnost zřít chvílemi lidi jako fantomy, zírat nadosobním světovým či božím okem.⁸³ Filosof prožívá nezvratnou pravdu, že to, co jest, není důvodem toho, co být má, ale naopak jak to, co být má, je příčinou toho, co jest.

Empirický svět je filosofovi toliko odpadkem, jednou z nesčetných možností vlastního, širokého a tvořivého duchovního světa, existujícího potencionálně v hlubině našeho nitra. Ten, kdo touží objevit věčné, nadindividuální já, rozbije své povrchní empirické já, smrtelné, stinné, plodící všecken klam a nesnáze.⁸⁴

Úk o l f i l o s o f i e spatřuje Hoppe v jedinečném objevu „nám nadřaděného, transcendentálního velkého Já a v obratu k němu, jakožto neklamnému zdroji pravého duchovního života“. Je to onen základní obrat, který je vyjádřen Janovým evangeliem, Pavlovým „geniálním objevem identifikace našeho transcendentálního já s Bohem (1. Epíst. ke Kor. 15, 47)“.⁸⁵

⁸¹ Srv. str. 31, 52—53, 59, 170, 250, 454—55, 572, 574—76, 579.

⁸² Str. 59.

⁸³ Str. 170: Tento výraz je přejet od Schopenhauera.

⁸⁴ Str. 250.

⁸⁵ Str. 454: Hoppe myslí na 3. kap., v. 3—7: „Odpověděl Ježíš a řekl jemu: Amen, amen, pravím Tobě: Nenarodí-li se kdo znovu, nemůž viděti království božího. Řekl jemu Nikodém: Kterak můž člověk naroditi se, starý jsa? Zdali může po druhé v život matky své vjíti a naroditi se? Odpověděl Ježíš: Amen, amen, pravím Tobě: Nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha,

Ale i Vedanta je Hoppemu důkazem prvního duchovního poznatku, že Bůh k nám není v poměru cizí bytosti, ale našim nejvlastnějším, metafyzickým, věcným Já (454). Duchovní filosofie je rádkyní i utěšitelkou, potvrzuje nám, že máme v sobě Archimedův bod, centrum vesmíru. První věta duchovní filosofie: svět je mou představou. Druhá věta: je-li svět mým zážitkem, mohu jej realizovat. A právě filosofie je orgánem našeho nitra, úkolem filosofické a náboženské kontemplanace a intuice je dosáhnout duchovního kosmu. Člověk je jen tehdy harmonickou osobností, jestliže je řízen z duševního centra. Filosofie nám tuto harmonii vrací, protože nám vrací osobnost s duší, kterou věda „svým povrchním, relativním a projektivním poznáním zašantročila a dala rozplynout v ni-
věč“ (579). Filosofie je plánovitým hypostasováním ideálů vytrysklých z hloubek myslitelovy duše.

Jestliže tedy Hoppe takto interpretuje úkoly filosofie, pak je třeba položit mu druhou základní otázku: otázku po *podstatě nepodmíněné oblusti, již v lidské osobnosti odpovídá velké Já transcendentální, nadindividuální*. Jde tedy o *podstatu lidské osobnosti*. Oprávněnost položit tuto druhou otázku Hoppovi hned za otázku jeho pojetí filosofie vyplývá už z úvodních stránek PDŽŠ.⁸⁶

Kdybychom vypátrali, v čem spočívá naše osobnost, v čem je její podstata, rozřešili bychom všechny záhady světa a života.

Hoppe je přesvědčen, že poznávací formy nejsou empirického původu, že nepocházejí z bezprostřední zkušenosti, nýbrž z nadindividuální oblasti, jež je nadřazena naší individuální existenci. Tato nadindividuální oblast nám ukládá a vnucuje ony formy v tom smyslu, že se nám jejich užitím svět stává do jisté míry poznatelný a obratitelný — tedy jasně kantovské stanovisko. Každá hlubší úvaha, říká Hoppe, nás přesvědčuje o tom, že mimo naši prostou osobnost, omezenou smyslovým vnímáním a faktem individuální paměti, jest s námi v bezprostředním styku ještě jiná osobnost nadindividuální, jež jako by určovala příští rozhodnutí osobnosti empirické.⁸⁷

A Hoppe se ovšem musí ptát po podstatě této vyšší, nadindividuální oblasti.⁸⁸ Především zjišťuje, že estetické zážitky mravní jsou úzkým vchodem k Názoru Dne, ačkoliv se estetické nehodí za hodnotící kritérium proto, že jsou příliš svázány se smyslovou zkušeností. Ale ani estetické zážitky nesmíme vylučovat, protože navozují transcendentální vědomí a oblast denního snu do naší smyslové zkušenosti a empirického vědomí. O něco bližší charakteristiku nadindividuální oblasti podává Hoppe tam, kde mluví o tom, že shon moderního života dává zapomenout člověku na fakt, že jsme částí velkého Já, jímž participujeme na věčném a pomíjivém.

Ale nejen mravní oblast, ale i náboženské a estetické zážitky nás poučují

nemůž vjít do království Božího. Cožkoli se narodilo z těla, tělo jest, a což se narodilo z Ducha, duch jest. Nedivíš se, že jsem řekl Tobě: Musíte se znovu naroditi. — Sv. Pavel: První člověk země zemský, druhý člověk sám Pán s nebe.“

⁸⁶ Str. 9, makranthropos či mikrokosmos, skutečnost je prostoupena naším nitrem, jež ji formuje jako umělec plastickou masu.

⁸⁷ Str. 9.

⁸⁸ Str. 10: „Co jest tudíž ona vyšší, nadindividuální a transcendentální, naší individuální zkušenosti nadřazená oblast, jež vkládá do naší myslí formy, jimiž vytváříme a obrábíme skutečnost, co nás ponouká k mravním činům a co řídí naše jednání; co určuje směrnice našeho estetického vkusu? Lze se nám dopátrati původce oněch nezvratných prožitků, jehož jsme nuceni umístiti před a nad svou individuální zkušenost?“

tvorbou a „získáním prvků, jež nepocházejí z oblasti našeho malého, vědomého já“, že jsme v kontemplaci obklopeni velkým Já, jež námi prochází a „ovívá nás dechem věčnosti“. — Tedy: estetické zážitky, mravní zážitky, náboženské zážitky „vedle oblasti jednotně lidstvu sloužících vědeckých poznatků“ nás přesvědčují o nadindividuálním, hierarchicky nadřazeném prostředí, „jež řídí mravní život, duševní tvorbu a práci milionů jedinců“.⁸⁹ Zásada kopernikánského obratu, kterou Hoppe přijímá od Kanta, je mu důkazem existence této oblasti — obrat zcela nečekaný, protože by ovšem nejdřív musil dokazovat, že ona zásada je správná.⁹⁰

Velmi nápadná je v celé knize Hoppově častá záměna nebo vynechávání jednotlivých oblastí, jež podle jeho mínění svědčí o existenci nadindividuální osobnosti. Někdy vypočítává všechny oblasti možné — i vědu, jinde jen estetickou oblast, jinde mravní.

Jestliže znamená uznání transcendentální osobnosti uznání apriorismu, pak ovšem Protagorovo heslo, které bylo mottem první knihy Hoppovy, je opraveno s důrazem ve smyslu člověka duchovního. Všimli jsme si již také toho, že Hoppe považuje jádro lidské osobnosti za nepoznatelné a jinde že je o bezprostřednosti poznání této oblasti přesvědčen. Náš život duševní mu pak není dán jenom rozumovou vrstvou vědomí, nýbrž i „nejasnými tužbami našeho citění, jež jsou s to pohnouti naši vůli k činu. Oblast cílů, postulátů srdce — tedy (podtrženo mnou) naše transsubjektivní a nadindividuální sféra, jest hybnou silou světa.“⁹¹ Logika dovede jenom posuzovat a kritizovat, nedovede nic nového vytvořit.

Budeme mít podrobnou příležitost ke kritice těchto Hoppových názorů na příslušném místě, ale i tu je patrné, jak dogmaticky, jak bez jakéhokoliv důkazu, prostým tvrzením ztotožňuje iracionální a především citovou oblast lidské osobnosti se sférou transcendentální, aniž ho vůbec dovede znepokojit otázka, zda je k této identifikaci oprávněn a zda dokonce i s jeho stanoviska není oblast cílů a tužeb něčím, co patří k malému Já, k empirické oblasti lidské osobnosti! Posledním důvodem, uvidíme to i tam, kde si Hoppe aspoň zčásti tuto problematiku uvědomil, je mu vlastní prožitek, prožitek shodně nazírajících individuí — vnuknutí.⁹²

Ale jestliže Hoppe dokazuje později citovost i v logice, citovost, kterou nelze vůbec odloučit, zda neplatí i opak — zda vůbec Hoppe řešil vzájemný vztah citovosti a logiky? Vidíme, že samy kořeny Hoppovy filosofie jsou dogmatické, protože prýští ze subjektivní víry ve vlastní zážitek a jeho absolutní platnost. Tvrdí-li Hoppe, že transcendentální subjekt nelze umisťovati do omezené sféry naší osobnosti, pak to ovšem znamená uznání *transcendentálního objektu* jako korelátu transcendentálního subjektu. Tímto transcendentálním objektem je svět ideový. Ale transcendentální objekt znamená novou neshodu! Absolutno, oblast kvalit, klade si oblast kvalit jako — objekt! Podle Hoppeho jsou nesčetné species rerum v podobě sil, hmot, rostlin, živočichů a konečně i lidí jen

⁸⁹ Str. 28.

⁹⁰ Str. 28: „Jak prostá theorie poznání, tak i zasáhnutí svědomí v mravní oblasti svědčí dostatečně o nadindividuální oblasti naší osobnosti.“

⁹¹ Str. 50.

⁹² Básníci, náboženští a filosofičtí myslitelé jsou zároveň objeviteli naší transsubjektivní, nadindividuální oblasti, jež nám v podobě vnuknutí zjevuje život sub specie aeternitatis. — Str. 51.

obměnami prátvaru, jehož projevy poznáváme ve svých nadindividuálních rozumových formách a funkcích, uměleckém vkusu nebo mravním rozhodnutí.⁹³

Jasně tedy Hoppe spojuje noetiku Kantovu s noetikou Platonovou.⁹⁴

V této oblasti je mu spojen nerozlučně subjekt s objektem pomocí kontemplace. Dochází k naprosté shodě myšlení a bytí, myšlení je zároveň tvořením. Tedy to, co Hoppe na str. 32 považoval za nemožné a na str. 39 ve smyslu prvních svých knih doplňoval podtržením nutné experimentace, [„abychom neutonuli ve fantastických romantických spekulacích“ (experiment zdůrazňuje až do konce své tvorby)⁹⁵], tu považuje za možné nanovo, absolutno je mu dáno nevědomými inspiracemi prostřednictvím denního snu, který naše vědomí překládá do podoby plánu uskutečňovaného potom experimentací a praxí. Ono zhmotňování tužeb je Hoppovi jakýmsi „odpadáváním od naší transcendentální nevědomé duševní sféry, procházením z nevědomé oblasti do oblasti vědomí“. Idea i species, jež má odpadnout od svého prátvaru a vtěliti se do nižší sféry hmotné, jsou nerozlučně spojeny. To tedy znamená, že klade ideový svět Platonův s Kantem do nás, do našeho nitra, reálný svět v nás dříme v podobě species rerum jako možnost příštích zkušeností v nevyvinutém dosud stadiu, tedy stanovisko, jež je prý stejně transcendentálním idealismem jako realismem. Transcendentální subjekt je tvořivá nadvědomá oblast, které jest každý účasten svým mravním vědomím, svými rozumovými kategoriálními formami a funkcemi, estetickým vkusem, možností umělecké tvorby a náboženskou potřebou vyniknouti nad přírodu a překonati ji v sobě. I kdybychom přijali bez námitek filosofické hledisko Hoppovo, platonismus a kantismus, jak by Hoppe odpověděl na otázku, čím je naše poznání v oněch netvůřících okamžicích, kdy se nám předmět poznání vnucuje zvenčí a kdy se celá tvorba naše omezuje jen na akt pojetí tohoto předmětu, nikoliv však, jako je tomu v kulturní tvorbě, na jeho vytvoření?

Hoppemu je zázračný svět ideový, který lze nazírat kontemplací, realitou něčeho, co pak probíhá v úzkých, časově prostorových vztazích. I měří hloubku jakéhokoliv filosofování podle toho, zda uznává transcendentální oblast naší osobnosti a jaké vlastnosti jí přikládá.

Hoppe rozlišuje řád fysický a řád metafysický a tento metafysický řád dělí na estetický a mravní (zase je vidět, že pominul oblast náboženskou a vůbec už se nezmínil o oblasti vědecké, která je jinde — str. 28 — přímo důkazem nadindividuální oblasti). Obě oblasti se doplňují, ale má-li zvítězit duchovní řád, je nutno umlčet smyslovou skutečnost — a my se ptáme Hoppeho: je-li nutno umlčet smyslovou skutečnost, je pak možno mluvit o účelném doplňování obou sfér?⁹⁶

Není-li tedy vyčerpána, jak je z interpretace těchto míst patrné, přirozenou osobností celá naše osobnost, odpovídá Hoppe, že kromě této přirozené osobnosti je v nás *transcendentální subjekt tvořivý*. Na str. 88 formuluje toto velké

⁹³ Str. 55.

⁹⁴ Srv. i str. 46: Ač si tudíž bedlivě povšimneme Kantovy agnostické noetiky, znajíce velký a jedinečný dosah realistické noetiky Platonovy, budeme postupovat ve stopách velkého řeckého myslitele.

⁹⁵ Podobně str. 46 a 47.

⁹⁶ Srv. proti sobě str. 72 a 84. Míst, na kterých Hoppe mluví o umlčení smyslovosti a vůle, o odcizení světu a pod., je mnoho: 52—53, 68, 69, 161, 170, 242, 247 atp.

Já nejpřesněji (a také nejkantovětěji): „V oblasti exaktního poznání jsou těmito nevědomými, před jakoukoliv smyslovou zkušeností nám vrozenými pojmy kategorie (kausalita a finalita), jakož i nevědomé kategoriální funkce, v oblasti estetické jsou to pravidla vkusu, v oblasti etické jsou jimi mravní normy. Veškeré tyto formy a funkce poznání, vkusu a mravního rozhodování existují v nás ještě před tím, než jsme jich užívali... Kdežto naše empirické já jest různě zabarveno dle různých individualit, naše transcendentální já, jež prostupuje jednotně empirické osobnosti všech lidí, jest u všech lidí jedno a totéž.“

Na tomto místě se pokouší Hoppe o důkaz: kdyby tomu tak nebylo, byly by se podle něho vyvinuly různé poznávací teorie — ale my v podstatě v dějinách lidstva můžeme postřehnouti toliko dvě: sensualistickou (vybudovanou na empirii smyslové) a racionalistickou, odvolávající se k předzkušnostním datům. K týmž poznatkům vedou i naše zkušenosti estetické — nevědomé jádro naší osobnosti, z kterého tryskají, leží daleko za daty empirie a vědomí. Nijak se tedy Hoppe nevyrovnal s třetí možností noetickou — s realismem všech odstínů, nijak se nevyrovnává ani se všemi námitkami známými, jež klade vědecká etika a estetika — tak např. s možností dlouhé zkušenosti rodové. Se Stewartem⁹⁷ zavádí pojem transcendentálního citu.

Jinde mluví Hoppe místo o transcendentálním citu o citlivosti. Transcendentální cit je vlastním orgánem našeho nitra, odhaluje nám v denním snu nepomíjivé, věčné oblasti naší osobnosti. Je vírou v hodnotu života, nebýt ho, nedovedli bychom žít a hledat apriorní data, jež jsou obsahem našeho života. V řadě filosofů, prozrazuje tak namnoze i svou poplatnost jejich myšlení (Platonovi, Plotinovi, Descartovi, Spinozovi, Leibnizovi, Kantovi, Fichteovi, Schellingovi, Schopenhauerovi, Hartmannovi, Lachelierovi, Bergsonovi), hledá oporu pro tuto dualitu transcendentálního subjektu a subjektu empirického, pro dualitu noetickou ovšem neméně (poznání racionální — iracionální). Nejpodivuhodnější je, budiž to připomenuto hned na tomto místě, že Hoppe zná protest Kantův proti intuitivní filosofii (Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie z r. 1796), ale Kanta vůbec nevyvrací, ač jej interpretuje — a opakuje znovu a znovu: „Upíraje zřetel k svým neklamným zážitkům, jakož i k možnosti zírati v denním snu na vytouženou oblast ideovou, navazují na Platonovu noetiku... zvolíme raději za vůdce v životě přímý názor než mlhavé, nejasné a ztrnulé pojmy.“⁹⁸ Hoppe tu ukázal znovu na nejvlastnější zdroj své filosofie: víru v subjektivní prožitek, aniž ho vůbec napadá zase nějak dokazovat, že denní sen je s to „zírati na vytouženou oblast ideovou“.⁹⁹

⁹⁷ J. A. Stewart: *The Myths of Plato* (1905) a *Platos doctrine of Ideas* (1909), obě v Londýně, u Hoppeho str. 92.

⁹⁸ Str. 102—103.

⁹⁹ Str. 247: „Nemohu si naprosto představit, že by můj slavnostní a nezapomenutelný vstup do nadindividuální oblasti mé osobnosti, jenž mi byl zároveň klíčem k duchovnímu životu, byl toliko theoretickým pátráním po logickém já. Tehdy, ve věku patnácti let, když mi byl bez jakékoliv filosofické erudice otevřen po duševním znovuzrození můj duševní zrak...“ — Hoppe myslí na zážitek, který detailně, ba dokonce s datem 15. V. 1897 popisuje na str. 67 PDZSŽ. Protože by bylo čtenáři obtížné vyhledávat toto klíčové místo — uvádíme je doslova:

„Každému, kdo prodělal hluboký vnitřný otřes nebo smutek ztrátou jemu blízké bytosti, neušel nepochybně tento jedinečný fakt: Zatím co truchlíme nad ztrátou oné bytosti, pozorujeme svou osobnost truchliti z vyššího, povýšeného hlediska. Ona druhá osobnost, jež vyvstává

Na třech postech se Hoppe pokusil (nemáme-li na mysli pochybný důkaz duchovní oblasti ze dvou noetik, str. 88) dokázat, že vnitřní zkušenost je bezpečná, a že vnější, smyslová skutečnost je klamná. Není to snad, ptá se, naopak? Jest život všech duchovních lidí lidských dějin (jmenujeme: hluboké myslitele,

nad námi z našeho nitra, jest naprosto nezúčastněna na onom bolu: sklání se toliko k nám v útěse; což působí dojemem, jakoby onen žal, který naprosto zaujal jednu část bytosti, se naprosto nevztahoval na onu povýšenou druhou osobnost, jež nás potěšuje v našem bolu.

Uvedený nezvratný zážitek, jímž jsem byl velmi překvapen při úmrtí svých nejbližších, prodělal jsem ve svých patnácti letech (15. V. 1897) za zcela zvláštních okolností.

Jednoho nádherného květnového dne, kdy šeriky všech odstínů byly v plném květu, kdy se louky oděly ve vonné roucho květů, kdy kaštany, obalené lososově zbarvenými květy, dotýkaly a zrcadlily se v hladině jezera parku, pojaly mne při jásavém zpěvu ptactva a slunečním svitu nesmírný smutek a tesknota nad pomíjivostí nádherné přírody, jež již ve svém zárodku nese neodvolatelné znamení zániku a smrti. Tento nesmírně ponurý a bolestný okamžik, v němž jsem odkryl v sobě totožný osud, který byl údělem drahé mi přírody, v němž mi bylo patrné, že mne málo let života odlučuje od chvíle smrti, byl pro mne okamžikem osvícení prostřednictvím jedinečného, nedefinovatelného zážitku. Zatím totiž, co jedna část mé osobnosti tonula v bolu nad pomíjivostí všeho, druhá oblast skláněla se nad onou truchlící s nesmírnou něhou a našeptávala jí, aby nepříkládala příliš velké váhy sféře, již zachycují smysly mě empirické osobnosti.

Ono nezapomenutelné květnové dopoledne, v němž jsem bezpečně zjistil, že se neskládám toliko z hmatatelného těla, a v němž mi bylo patrné, že příroda nekončí tam, kde končí naše smyslové vjemy, bylo doplněno podivuhodnými dojmy, když jsem se ubíral ulicí k domovu: nepostřehoval jsem totiž lidí, v jich původní důležité tvárnosti, již na sebe brali vzhledem k svému postavení, nýbrž jakožto jakýsi druh masek neb pomíjivých útvarů onoho neznámého, jež jest za nimi a nad nimi. Tytéž dojmy jsem pak měl doma, když jsem listoval ve svazcích ilustrovaných světových dějin. Caesar, Brutus, Napoleon, Wellington, Blücher, Voltaire, Rousseau, Goethe, Byron byli mi tehdy toliko vtělenými představiteli neznámé vůle, jež byla vlastní podstatou jich efemerní lidské přirozenosti. Nejpodivuhodnějším zážitkem bylo mi naprosté zmizení toku času. Nedlel jsem v čase, nýbrž mimo čas. Dějiny byly mi přítomností.

Od té doby, kdykoli jsem kráčel místy, jež se vztahovaly k empirickému životu, jehož jsem se zřeknul, pozoroval jsem jakoby rozdvojení své osobnosti: Svou bývalou osobnost spářoval jsem kráčeti místy, jež mi působila kdysi nesnáze a žal, zraky osobnosti povznesené nad tok času a tudíž k mým prožitkům zcela indiferentní. Tehdy mi bylo neobyčejně patrné, v čem spočívá neinteresané, objektivní zírání, jež naprosto není vlastností naší empirické osobnosti, nýbrž nadindividuální osobnosti transcendentální.

Nejbezprostředněji podařilo se mi poznati transcendentální oblast své osobnosti po dvakrátě v těžkých chorobách, kdy mne již opouštělo vědomí empirické osobnosti, takže jsem byl zdánlivě vydán nelitostnému osudu. V těchto těžkých chvílích, v nichž jsem se loučil se životem, měl jsem několikrát tak silné zážitky své transcendentální osobnosti, jež mi dala trpělivě snášeti veskeré strasti choroby, že jediné tomuto nadindividuálnímu zasáhnutí mám co děkovati, že jsem za tři léta trvajících choroby vyvážnul nejen zdravější než jsem byl před tím, nýbrž i duševně naprosto znovu zrozen. Za své těžké choroby učinil jsem jedinečný poznatek, že jediné léčení těžkých chorob, má-li býti účinné, bude spočívat mimo odstranění fyzického neb fyziologického nedostatku v tom, že lékař seznámí pacienta s transcendentální oblastí jeho osobnosti, již pak dá působiti v meditaci, sugestivním zasáhnutím na naše povrchové já; naše transcendentální podvědomá oblast má nezvratný vliv na pozdvižení sil pomíjivější empirické osobnosti. Jedině tímto náležitým poznáním vlastního těžiště lidské osobnosti, a přenesením smyslu života do něho lze vyléčiti každou chorobu, až do vlastních kořenů, lépe řečeno, jen takto lze předejiti každé nemoci.

Uvedené poznatky vedly mne poněmáhlu k přesvědčení, že vlastní podstata lidské osobnosti tkví v subtilní oblasti transcendentální osobnosti, jež jest nepomíjivá a věčná, kdežto její stín, v podobě empirické oblasti osobnosti jest nutné k tomu určen, aby po dohrání úlohy byl zkosen smrtí. Tyto nezvratné zážitky vedly mne dále k přesvědčení, že transcendentální oblast osobnosti a nikoli empirická jest vlastní aktivitou, vlastním hyblen, jež udržuje při životě nedokonalou osobnost empirickou a jí určuje směr života v podobě inteligibilního, pomyslného charakteru. Nalezení mě transcendentální oblasti, jež vymezovala v tiché meditaci

světce a svěťice), přesvědčených o neomylnosti vnitřní zkušenosti, jen klamem? Čekáme s napětím, jak Hoppe na otázku tak ostře položenou odpoví — ale Hoppe jen znovu a znovu opakuje své these o zkušenosti smyslové a vnitřní (485), o lidské podstatě přirozené a duchovní a nakonec prohlašuje, že jenom filosofickou

a kontemplaci cíle mé osobnosti empirické, nebylo u mne toliko totožné s naprostým vyléčením, nýbrž především s nalezením smyslu života. Při tom jsem učinil jedinečné pozorování, jež jest základním kamenem mé filosofie: že při skutečném léčení neb vzrůstu naprosto nezasahuje vůle. Skutečné pokroky v našem vnitřním životě dějí se toliko častým opakováním přání a tužeb, jež si přejeme uskutečnití. Kdežto realizace naším vědomím, volním činitelem, jest sice rychlá, avšak nesnadná, uskutečnění našich tužeb podvědomou oblastí, silnou opětováním našich přání, nestojí nás žádné námahy při nezvratném výsledku, jenž se dostaví po několika létech.

Tyto hluboké zážitky byly dále stupňovány ještě dalšími, jež jsem míval ve spojení s dojmy estetickými neb historickými. Ať to byla návštěva staré klášterní zahrady, francouzského neb anglického parku, nebo památných budov a chrámů, v nichž jsem naslouchal kroku dějin a jasně prožíval pomíjecnost lidského života, vždy byla mým průvodcem v těchto místech transcendentální oblast mého vědomí, jež značně převýšila a zastřela pomíjející vědomí mé obvyklé empirické osobnosti. Mnou prožívaná transcendentální oblast vědomí byla mi nezvratným důkazem, že jest něčím, co stojí nad časově-prostorovými vztahy; mé zážitky mne dále přesvědčovaly, že jsem ve styku s něčím tvořivým, co jest všem tvůrcům společné a co způsobilo, že onen park byl založen, ona budova vystavena, onen chrám vybudován.

K své nekonečné, tvořivé oblasti osobnosti byl jsem zvláště veden předními hudebními a básnickými díly (Beethoven, Dante: Božská komedie, Nový život), v nichž jsem opět poznával obrysy mi známé — neznámé osobnosti. Nejmocnější zážitky transcendentální oblasti své osobnosti měl jsem na vysokých horách a vyhlídkách, jež mi dopřávaly patřiti na vlnění terrainu, jakož i nesčetné osady, prostoupené poli, lukami a lesy. V těchto okamžicích, jsa pozvednut nad obvyklý život a nad tok času, prožíval jsem chvíle života sub specie aeternitatis. Mé nezvratné zážitky sdělovaly mi bez přemýšlení a uvažování, že má efemerní oblast osobnosti sice za krátko zmizí s jeviště tohoto světa, že však má nevstizitelná oblast osobnosti dále potrvá, ježto nemá s časem vůbec nic společného. Těžké životní zkoušky a zkušenosti mne poněkud přesvědčily, že život bez jasu transcendentální oblasti a odrazu nekonečna a věčnosti, není vlastně životem, jež by stál za to, aby byl žit.

Chtěje se dopátrati podstaty lidské osobnosti a jejího určení, oddal jsem se studiu filosofických a náboženských nauk. Věda mne v mém bádání naprosto neuspokojila, ježto mi nedovedla dáti jiného výkladu než onoho, jenž vrcholil v přesvědčení, že svět i s mou osobností nejsou ničím jiným než faktivní konstelací bodů, přímek a po případě metafysických sil, jež však s mou vlastní bytostí nejsou v žádném spojení. O oblasti transcendentálního Já a o sférách, z nichž nám přichází mravní a estetické dojmy, neprozrazovala mi věda naprosto ničeho. Obmezovala své bádání toliko na empirii, jíž však nestačila vyložití ani zážitky mé empirické, bezprostřední osobnosti. Věda nedovedla mi vypátrati podstatu záhadné transcendentální osobnosti, po jejímž poznání jsem toužil.

Obrátil jsem se tudíž k studiu filosofie, abych se dověděl o významu jedinečných zážitků, jimiž byla velmi často prostoupena má duše. Ježto byla soudobá filosofická literatura proniknuta a ovládána subjekt negujícíim vědeckým duchem, nezbylo mi tudíž než kráčetí velmi obtížnou cestou a pátrati po tajemství a podstatě transcendentální oblasti osobnosti.

Po dlouhých studiích podařilo se mi konečně objeviti, že všichni hlubší myslitelé dospěli buď teoreticky neb prakticky ku konstatování prožívané transcendentální osobnosti. Nyní vůbec měřím hloubku myslitele dle toho, zda uznává nadindividuální oblast našeho Já a jaké vlastnosti a význam jí přikládá. Tim odmítám předem případnou námitku, jako by se jednalo o subjektivní rozštěpení mé osobnosti.“

erudici a vnitřním osvětlením je možno dospět k přesvědčení, že proměnlivá zkušenost má být v područí nadřazené zkušenosti duchovní.¹⁰⁰

Druhé místo, kde si Hoppe klade otázku znovu, a klade si ji takřka v stejné formulaci jako po prvé, se čte na str. 506. Jaká je Hoppova odpověď po druhé? Hoppemu stačí, když tvrdí, že je nutno, aby byl zvláštní neomylný instinkt neb smysl pro transcendenci a konstatování, že tento smysl je neobyčejně vyvinut u některých zakladatelů náboženství. Ti jsou solí země a jejich zážitky jsou naprosto neklamné. Ale my bychom právě rádi věděli, pokud je filosofie filozofií a nikoli náboženskou věrou, proč jsou neklamné? Na to však odpovědi nedostáváme, leč chceme-li se spokojit s dogmatickým tvrzením, že pokud bude člověk člověkem, potud budou neomylné náboženské zážitky věčnosti předních myslitelů náboženských: Buddhy, Krista, Mohameda. Ale konečně, můžeme namítnout Hoppovi, že i ta neomylnost je velice různá — od Buddhy k Mohamedovi a Kristu je daleko. A Hoppe pokračuje: „Zážitky věčnosti, během jichž však z nás padají pouta v časově prostorových vztazích, a v nichž se nám objeví smyslová zkušenost jako nepatrný fragment velké zkušenosti duchovní, poukazují nezvratně k tomu, že jsme schopni transcendentální, duchovní zkušenosti.“¹⁰¹

Jinými slovy: Hoppe se ptá, proč jsou fakta duchovní zkušenosti nezvratná, a odpovídá: protože jsou nezvratná.

Zase je patrné, že posledním slovem Hoppovým je víra v nezvratnost jeho zážitků. A totéž se objevuje po třetí, když si Hoppe klade tutéž otázku: „Zda jest iracionální mystická zkušenost toliko subjektivní hodnoty, anebo zda může činiti nárok na hodnotu objektivní.“¹⁰² Tu otázku si klade Hoppe jako střední otázku ze tří, z nichž první chce odpovědět, zda jsou metafysika a mystika vůbec nutné, aby nás uvedly ve spojení s transcendentální oblastí a třetí otázka je zjištění, zda mysticismus není pantheismem? Na otázku po nutnosti mystiky jako cesty k transcendentnu odpovídá Hoppe tak, že v tom, co jest, není předloha toho, co by mělo být, a zjišťuje, že by lidstvo bylo zbaveno růstu, kdyby mu byli odejmuti mužové a ženy se smyslem pro transcendentno. (Vskutku za-

Ještě na těchto místech mluví Hoppe o transcendentální oblasti: str. 307, 394, kde hovoří o tom, že obrat k velkému Já je obratem k prvkům věčnosti nejen v nás samých, ale k týmž prvkům veškerého dějinného vývoje společnosti; str. 418, 419, kde se čte kritika společnosti žijící jen smyslově a bez obratu k nitru. — Str. 425, 440—43, 454, kde se definuje filosofie jako zrození z klamného světa jevů do transcendentální oblasti osobnosti, jež onu zkušenost a tím i svět umožňuje. — Str. 484—88, kde velmi významně dokazuje, že i kdybychom nepřipustili zasáhnutí metafysického principu nadindividuálního, získáme rozhodně aspoň nové tvořivé prvky, jež nejsou dány v našem vědomí — po zažitě meditaci a kontemplaci nás překvapuje neobyčejný rozsah a rozpětí duše, jež se skládá z vrstvy nevědomé, podvědomé, vědomé a nadvědomé. — Str. 509 opakuje, str. 512 mluví o duševním znovuzrození a osvobození, jež vede k transcendentální osobnosti nadvědomé, str. 555, 560, zvláště 561, kde mluví o věku 14—17 let (tedy o pubertě) jako o věku, jenž bývá předpokladem duchovního znovuzrození.

¹⁰⁰ Str. 489: „Je-li lidská podstata tak sestrojena, že sestává z klamně a proměnlivě smyslově zkušenosti a neklamné zkušenosti duchovní, pak nemůže býti ani dost málo pochyb, kterou z obou zkušeností budeme následovati.“

¹⁰¹ Str. 507.

¹⁰² Str. 553.

jímavá česká paralela Bergsonovy chvály funkce mystiků v lidské společnosti a v dějinách v knize pozdější, než je Hoppova, v *Deux sources de religion et de moral.*) *Mysticismus* je objektivní možností duchovně se zroditi, obnoviti a přetvořiti, naléztí duševní cíl a harmonii, a to nejen pro individuum, ale i pro lidskou skutečnost společenskou.

Třikrát se tedy Hoppe zeptal na totéž a třikrát stejně odpovídá tím, že se odpovědi vyhnul, lépe: nedovede odpovědět, leč poukazem na nezvratnost svého vlastního duševního prožitku, po případě považuje za nezvratné prožitky jiných.¹⁰³

Ještě na jednom místě si položil Hoppe otázku — námitku proti svému pojetí filosofie na základě citu, a to tam, kde mluví o filosofii Schopenhauerově a popírá vůli jako poslední „radikál“. Vůle prý naprosto není s to, abychom se rozhodli, jestliže není *disposic*, které nás přinutí k rozhodnutí — a tyto *disposice* vidí Hoppe v tom, čemu říká *citlivost* neporušená vášněmi. Víme už, jak vřele Hoppe souhlasí se Stewartem, když považuje transcendentální cit (probuzený buď rytmem verše nebo vyprávěním mythu) za vlastní orgán našeho nitra a když jej odlišuje od citů empirických, které (strach, láska, nenávisť) vstupují nečekaně do vědomí jsouce aposteriorními daty vědomí získávanými empiricky, kdežto transcendentální cit nevstupuje nečekaně do vědomí jsa navođen před možností zkušenosti. Jest apriorní podmínkou vědomé činnosti, bez něho bychom nedovedli hledat aposteriorní data, jež jsou obsahem našeho života. Také na str. 358, opíraje se zčásti o psychologa denního snu J. Varendoncka, Hoppe tvrdí, že empirická citlivost a afekty nejsou s to vzbudit denní sen, kdežto transcendentální citlivost svým povznesením nad časově prostorové vztahy jej vyvolat dovede. Denní sen není nic jiného než obrysy toho, po čem toužíme.

Na straně 252 si však klade Hoppe přísnou otázku: „Pakliže vkládáš do citlivosti zdroj a počátek veškerého rozhodování a jednání, sestupuješ tím opět k naší empirické osobnosti, k nejasnému světu citů a vášní, od nichž se odloučiti považuješ za povinnost každého z nás. Jak tudíž možno srovnati obě tvé sobě odporující zásady: na jedné straně kážeš odvracení se od empirického člověka, od smyslovosti a vášnivosti, kdežto na druhé straně vyhlašuješ citlivost za vlastní podstatu člověka a dokonce za zdroj vůle. Hledáš stálý, neproměnný Archimedův bod v nejlabilnější oblasti lidské přirozenosti v podobě citů.“

Hoppe na tuto námitku odpovídá pojmem *duchovního znovuzrození*, který je, při vši opravdovosti Hoppově filosofie, jejím *deus ex machina*. Citlivost před duchovním znovuzrozením se odvolává k prospěchářskému užívání tohoto světa, kdežto citlivost po duchovním znovuzrození je vedena především nedůvěrou ke všemu, co prochází branou našeho těla a našich smyslů jako ke zdrojům omylu a klamu. Citlivost po duchovním znovuzrození se přimyká k trvalému hlasu svědomí, citlivost empirická se proměnila v sublimovanou (tento psychoanalytický termín ovšem nic nevysvětluje) citlivost transcendentální, jež prýští z oné oblasti, odkud k nám přicházejí pokyny pro jednání. Podstatu této citlivosti vidí Hoppe v lásce a sympatii, „jež jakožto jediný rozměr subtilního světa kvalit nám umožňuje uvedené splnutí s podstatou předmětů“, takže nespátřuje

¹⁰³ Str. 248: Jistota, že pravda jest mnou nyní bezprostředně prožívána, vylučuje každou možnost pochyb. — Str. 15: Odvolávající se k svému nezvratnému prožitku metafysickému ...

již pouhého pomíjejícího předmětu, „nýbrž jsme oním předmětem v jeho nepomíjející formě“.¹⁰⁴

I tu zůstal ovšem Hoppe dlužen to nejdůležitější: důkaz, že sublimovaná citlivost je transcendentální citlivost. Bezprostředním problémem jsou tedy podmínky a možnosti toho, čemu Hoppe říká *znovuzrození*.

Člověk má podle Hoppeho před vši přírodou tu zcela zvláštní přednost, že se dovede narodit dvakrát: po prvé do oblasti kvantit, po druhé do oblasti kvalit duchovně. Po prvé do světa klamu a nicoty, po druhé do oblasti věčné pravdy. Hoppe nehlasá popření vůle, nýbrž překonání vůle k pouhému empirickému životu duchovním znovuzrozením. Odtud vychází k problému moderní kultury, která je cele založena na hledisku kvantitativním, kdežto základní filosofický problém spočívá v rozřešení otázky, jak vybrednout z kvantitativní oblasti časově prostorových vztahů. Duchovní znovuzrození neznamená jenom odumření smyslovému světu a zrození do duchovního řádu, nýbrž spočívá i v proměně duše, jež se stává podobnou Bohu. V Komenského Ráji srdce, v Husově pravdě, v Božím zákoně husitů, v Chelčického touze obnovit prvotní křesťanství vidí Hoppe právě touhu po duchovním znovuzrození. Brání se však, jsa si asi vědom toho, že jeho příklady jsou příklady náboženských osobností, že by bylo duchovní znovuzrození vázáno jenom na oblast náboženskou a mravní. Hoppe rozšiřuje „velký okamžik znovuzrození“ na celou oblast kvalit, tedy také na oblast estetickou, protože je přesvědčen, že v této oblasti panuje toliko jediný rozměr, a to „lásky a sympatie, jež se projevují v touze býti navždy spojeny s dokonalostí a krásou. V lásce a sympatii ku kráse a dokonalosti jest však již zahrnut pojem nepomíjejícínosti a věčnosti, neboť co by propadalo časově prostorovým vztahům, nemohlo by činiti nároku na dokonalost a krásu“.¹⁰⁵

Je tedy Hoppovi duchovní znovuzrození probuzením a pozvednutím z chaotickeho světa v časově prostorových vztazích do čistého světa kvalit, jež se nám stane patrným otevřením duchovního zraku a poznáním styku s nadindividuální duchovní oblastí. Věk kolem patnácti let jako by byl předurčen, říká Hoppe (aniž cituje kteroukoli z knih o pubertě, v kterých by se mu vyjasnily leckteré problémy zcela přirozeně), aby byl branou k duchovnímu znovuzrození. V církevním biřmování vidí symbolické znázornění sestoupení Ducha svatého — navodění transcendentálního vědomí do našeho vědomí empirického. Ale Hoppe čeká i námitku: jest vůbec třeba k životu tak zvaného života duchovního? Nač zavádět chorobný transcendentální cit do zdravého organismu lidstva? ptá se Hoppe ironicky. Ti, kdož tak mluví, odpovídá, podobají se slepým a hluchým. Nevidí, že mimo nízkou a smrti propadající podstatu můžeme být účastni i věčné podstaty duchovní, avšak jenom znovuzrozením. Stáváme se podílníky věčnosti. Duchovním znovuzrozením nastává úplné přehodnocení hodnot, hodnotící kritérium se přesune z vnějšího světa do našeho nitra; nabýváme naprosté jistoty a bezpečnosti, že původ veškeré pravdy lze nám čerpati toliko ze sebe samých. Zdroji jistoty v nás samých ovšem musíme rozumět tak, že jde o stálou a neproměnnou oblast, jež má podobu svědomí, jde o návrat do lůna subjektu, do neproměnlivé a nepomíjející jeho podstaty. Duchovní oblast naší osobnosti, získaná znovuzrozením, nepodléhá vůbec žádným změnám

¹⁰⁴ Str. 254, stejně i 262, 312.

¹⁰⁵ Str. 286.

v čase nebo prostoru, jež postřehujeme svou povrchovou osobností empirickou. Proto se Hoppe brání možné výtce solipsismu, neboť solipsismus je subjektivismus ve sféře malého já empirického,¹⁰⁶ kdežto znovuzrozením přesunujeme hodnotící kritérium z naturalistického světa jevů do axiologického duchovního světa hodnot. Tím se stává to, co nyní existuje, nepatrnou částí toho, co by mělo být, skutečnost je jednou z nesčetných možností, jež nyní postřehuje náš zrak.¹⁰⁷ Duchovní lidé hovoří všichni stejnou řečí, všichni pocházejí z téže duchovní oblasti, určují tytéž věčné hodnoty. Vyžaduje tedy fakt znovuzrození „přeměnu lidské osobnosti až do nejniternějších základů, prostoupení naší povrchové smyslové bytosti duchovní podstatou, jež nám byla až do těch dob skryta“.¹⁰⁸ Nové síly, nevýslovná radost a tvořivý princip, jež krácejí v patách duševnímu znovuzrození a obnovení, jsou svědectvím, že se zde s duší stalo něco nového; nalezením onoho metafysického, transcendentálního principu našla duše nejen smysl, nýbrž i možnost vyššího a širšího života.

Jde nyní o další otázku, jež vyplývá logicky z dosavadního výkladu PDZSŽ — totiž o problém, *jak lze překročit naši přirozenou, původní lidskou podmíněnost, jak lze vniknout do oné transsubjektivní, transcendentální oblasti velkého Já?* Je to v podstatě ústřední otázka Hoppovy filosofie.¹⁰⁹

Hned na str. 17 svého díla odpovídá Hoppe takto: „Methoda, jíž se dopracujeme předzkoušenostních, neproměnných duševních prvků, zve se methodou kontemplativní.“ Zdálo by se tedy, že odpověď je jednoznačná, že nezbyvá nic jiného, než aby Hoppe vysvětlil kontemplativní metodu jako způsob přechodu z jedné oblasti (empirické, podmíněné) do oblasti druhé (nepodmíněné). Odpověď však není zdaleka tak jednoduchá.¹¹⁰

Nejčastěji totiž Hoppe mluví ve spojení s kontemplací také o meditaci, intuici a extasi, až posléze tyto sporadické výklady vyústí v souvislý výklad o křesťanské mystice, k níž se Hoppe zřejmě přiklání, odmítaje formulaci kontemplace čistého subjektu poznání, jak ji chápe především Schopenhauer, jemuž Hoppe vytýká naturalistické znehodnocení kontemplativní metody.¹¹¹

Nezbývá, než si všimnout všech míst, jež jsou Hoppemu příležitostí ke zmínkám nebo k výkladu o této kontemplativní metodě a pokusit se odlišit ji, pokud to Hoppe neudělal sám, od všech pojmů příbuzných, zvláště od meditace, intuice a extase.

Hoppe je především přesvědčen, že naše nitro ve své původní podobě, nemůže sloužit jako klíč k oblasti nepodmíněné. Je nutno je „očistiti mravním poznáním své transcendentální osobnosti od prostých přirozených dat naší empirické osobnosti“.¹¹² Metoda filosofické meditace a kontemplace, říká Hoppe na str. 32 PDZSŽ, aniž je odlišuje, se neomezuje na neživotné pojmové abstrakce, nýbrž se snaží „názorně viděti ideální vzory a předlohy k našemu příštímú jednání“.¹¹³ Na tomto místě ztotožňuje Hoppe v podstatě filosofickou meditaci a kontem-

¹⁰⁶ Str. 46, 53, 318.

¹⁰⁷ Str. 318.

¹⁰⁸ Str. 319.

¹⁰⁹ ... program tohoto díla: „Nám jde především o to, jakým způsobem lze překročit naši původní, přirozenou lidskou podmíněnost a nad ní se postaviti vítězně ve smyslu svých nezvratných mravních prožitků, jež naprosto nepocházejí z naší empirické osobnosti“ (str. 15).

¹¹⁰ Str. str. 13 a 29.

¹¹¹ Str. 15 a 213 zejména!

¹¹² Str. 15.

placi s anamnesí toho, „čím jest aneb má býti naše vlastní neproměnná osobnost před smíšením s proměnlivými smyslovými prvky“. Domníváme se o ní, že umožňuje absolutní identitu subjektu a objektu, jež „panuje v nejzazších sférách našeho nitra, z něhož dostáváme inspirace v podobě vnuknutí neb hlasu svědomí . . . když se buďto ve filosofické nebo náboženské meditaci a kontemplaci, umělecké tvorbě neb mravním činu povzneseme nad individuální úzkou oblast své osobnosti a staneme se účastni tvorby své nadindividuální sféry“.¹¹³ Ani tady není kontemplace a meditace rozlišena.

Na místě, na němž se brání výtce subjektivismu — neboť zdůrazňuje ne já malé, ale Já velké, transcendentální, všem lidem společné — a přiznává se ke své závislosti na Kantově apriorismu,¹¹⁴ mluví o tom, že zavádí do filosofie kontemplativní metodu, již nám „lze v denním snu zírati uskutečněné naše tužby“ . Totéž spojení, ba ztotožnění denního snu s kontemplací je vysloveno na str. 57: „Známe-li tajemnou metodu kontemplace a intuice, lze nám naše tužby nejen viděti uskutečněné v denním snu, nýbrž je možno je proměnití ve smyslově vnímavou skutečnost.“¹¹⁵ *Kontemplace a intuice jsou jedinými metodami*, jež nám umožňuje navázati styk s transcendentální oblastí našeho ducha, aniž je ovšem vůbec charakterizoval, a tím méně odlišil od sebe a od meditace, kterou uváděl předtím. Na str. 58 prohlašuje, že „duševní metoda kontemplace umožňuje tudíž zírání na záračný ideový svět“, který nelze spatřiti vnitřním duchovním zrakem; ztotožňuje se zřejmě s Platonem, s transcendentálním realismem, „jehož věčné pravzory, záračné ideje, jsou postřehnutelné tomu, kdo dovede na ně zírati v pohřížení, v nadšení neb v kontemplaci vnitřním zrakem.“ — V závěru své první knihy formuluje kontemplativní metodu už určitěji, a to jako mystickou metodu, kterou umlčujeme svou vědomou osobnost.¹¹⁶ Tu překvapuje, že ji ztotožňuje s pohřížením, aniž ukázal, co pohřížením rozumí, jak se odlišuje od metod ostatních. Důležité je noetické dogma Hoppeho, že se stává v kontemplaci myšlení bytím, tvořením, stejně tak jako zjištění, že se kontemplací tvoří postupně nadindividuální osobnost.

Ve výkladu o Platonovi, jenž je Hoppemu jedním z nejdůležitějších dokladů ověřujících mu shodnost jeho zážitků se zážitky vlastními, souhlasí s výkladem krásy ve Faidru a zjišťuje — ve shodě s Platonem —, že „krása umožňuje takto navođením transcendentálního citu přístup k božskému, absolutnímu“.¹¹⁷ Estetické zážitky mají vůbec v pojetí Hoppeho rozhodující vliv na tvorbu nadindividuální oblasti skrze denní sen.¹¹⁸ Je příznačné, že o nich Hoppe mluví jako o uvadčích do transcendentální oblasti. Uváděje na takových místech příklady konkrétních zážitků, omezuje se výlučně — vzpomeneme na Schopenhauera — na zážitky estetické: mystické šero katedrál nebo klášterních chodeb, stinné aleje se zapadajícím sluncem nebo vycházejícím měsícem, vyhlídky

¹¹³ Str. 47.

¹¹⁴ Totéž na str. 28, kde na otázku, jak lze dospěti do oblasti velkého Já, odpovídá: „V důsledku Kantovy Kritiky čistého rozumu: Kopernikánským obratem . . . Uvedená základní zásada, kterou přejímám od hlubokého Kanta, poučuje nás dostatečně . . .“

¹¹⁵ Tu Hoppe současně charakterizuje svou filosofii jako transcendentální realismus a idealismus, neboť ideový svět, absolutno v podobě transcendentálních cílů a tužeb jest v nás samých.

¹¹⁶ Str. 65.

¹¹⁷ Str. 113.

¹¹⁸ Srv. str. 352—53, 395.

z hor a hradů, naslouchání hře na varhany, a dokonce specifikovaně: Allegro VII. Beethovenovy symfonie, Appassionata, význačné básně — tyto estetické zážitky v nás vyvolávají transcendentální cit nebo vědomí, jimiž „je navoděno snící zření záračných rajských končin, po nichž toužíme“.119 Ba Hoppemu jsou estetické zážitky branou k zážitkům mravním a náboženským.120 Právě na str. 397 se čte důležité prohlášení Hoppovo, že sice není možno snést nebesa věčné říše ideové do oblasti smyslové zkušenosti, ale že přece jen možností „vyvolati estetickými dojmy ideovou říši věčných pratvarů máme jakousi záruku, že nejsme omezeni na jednu truchlivou možnost světa v časově prostorových vztazích“. Vlastní zážitky Hoppovy to jsou zase, které svou subjektivní jistotou prostě zastírají schopnost jakéhokoli kritického postoje — uvidíme na konci této kapitoly, kolika logických i věčných chyb se Hoppe dopustil právě v určení hodnoty estetických zážitků a jejich úkolů.121

Čekali bychom zase, že Hoppe rozvine tuto myšlenku estetické brány k transcendentnu a že ji uvede v přesný vztah k intuici a kontemplaci. Nestane se tak, a je nutno bedlivě sledovat všechna místa, na nichž se Hoppe kontemplací zabývá (když už byl uvedl mezitím na str. 133 nový pojem extase).

Tak se o meditaci a kontemplaci zmiňuje ve výkladu o mysticismu na str. 277 jako o metodách s mysticismem sourodých, aniž je ovšem zase specifikoval nebo odlišil, ačkoliv dvě strany předtím k tomu byla dobrá příležitost na místě, kde Hoppe srovnával buddhismus, Schopenhauera a křesťanství a docházel k výsledku, že Schopenhauerova kontemplace je pasivní, kdežto kontemplace jeho (jež je, jak uvidíme, v podstatě kontemplací křesťanskou) je počátkem akce.122 Kontemplace zároveň s extasí je sjednotitelkou lidské duše s duchovním světem transcendentálním. K odlišení *intuice a kontemplace* dochází Hoppe teprve na str. 354 a 355, vida znaky rozlišné v tom, že k intuitivnímu pochodu není třeba zvláštního čistícího pochodu, jenž by nás učinil příslušníky duchovního řádu; při tom definuje intuici a kontemplaci jako duchovní zření předpokladů, jež v nás drímaly před možností smyslové zkušenosti a jichž zření bylo umožněno navoděním transcendentálního citu. Z hlediska kontemplativní metody se jeví Hoppemu náš život jako hluboký spánek, provázený nepřekným snem, anebo jako pohled na velmi neutěšenou divadelní scénu.123 — Kdybychom byli, jak se Hoppe domnívá, od mládí zasvěcováni do tajemství duchovního života, vzdělání v kontemplativní metodě, byl by náš život méně obtížný. Úkolem výchovy je právě umožnit styk s transcendentálními oblastmi.

Pokud jde o intuici, neobejde se bez dvou fází: první období je zíráním v denním snu (idea), druhé je obdobím experimentace — praktické dotazování přírody a splnutí s jejími nedefinovatelnými detaily. Na otázku, zda je vskutku možná neproměnná pravda, odpovídá Hoppe kladně: existuje pro toho, kdo

119 Str. 395.

120 Str. 396—97, 387: Hoppe se domnívá, že tehdy splýváme s podstatou všeho, s Bohem, že nabýváme božských vlastností, dostáváme se za clonu smyslové zkušenosti, nazíráme na pravy věci. A současně pociťujeme vědomí pravého tvůrce, neboť ony pravy jsou v onom okamžiku splnutí námi samými.

121 Str. 482 o hlubokém vlivu estetických zážitků na Hoppeho — po nich teprve následuje mravní obrození.

122 Str. 275.

123 Str. 367.

dovede „v tiché meditaci a kontemplaci naslouchati jejím pokynům“. Každodenní meditace a kontemplace je onou nedostižnou metodou, která nám dovoluje povznést se nad časově prostorové vztahy. I kdybychom nevkládali do své duše zvláštních transcendentálních prvků, překvapí nás po zažití meditací a kontemplací její rozsah a rozpětí.¹²⁴ Teprve v 62. kapitole svého díla se zabývá Hoppe kontemplací podrobně. Kontemplace je vlastně mystikovým prostředím, metodou, jež přivádí mystika do přímého styku s krásným, dobrem, vlastní skutečností. Vede k postřehu, že to, co býti má, jest důvodem toho, co jest, k odvrácení od viditelného k neviditelnému. Předpokládá tři stupně: stupeň soustředění mysli (meditaci), kvietismus a vlastní kontemplaci. Meditaci odpovídá očistění, kvietismu odpovídá osvětlení, kontemplaci jednotící vědomí.¹²⁵

Soustředění mysli (recollection), koncentrace čili meditativní vědomí jsou myšlenkové pochody, kterými jsme účastní téhož postřehování skutečnosti v snových obrazech jako umělci. Naše fragmentární osobnost ustupuje osobnosti větší a širší, transcendentální, jež souvisí s celým vesmírem, s veškerými tvory. Dospíváme k pojetí neproměnného, absolutního života, jak se nám jeví v nesčetném množství rodících se, žijících a umírajících speciích tvorů. (Bylo by ovšem velmi zajímavé hned na tomto místě zjistit, není-li toto naturalistický pantheismus.) Ale když byl Hoppe takto popsal meditaci, prohlásil (str. 522): „Rekolekce, soustředění mysli jest obyčejně navoděna meditací aneb snícím uvažováním o některých aspektech, možnostech skutečnosti, jest schopna, pakliže činně zasáhne vůle, a nabude-li přednost nad rozumovými schopnostmi, odloučiti osobnost od vnějšího světa a pohříziti do tvořivého nitra.“ Hoppe tu připomíná, že jde o tžž akt, který psychologická škola v Nancy nazývá koncentcí.

Druhým předstupněm kontemplace je *kvietismus*. Je to vnitřní mlčení a klid, umlčení nestejnorodých a proměnlivých smyslových dojmů. Tu Hoppe připomíná, co opakuje jinde, že trvalý stav kvietismu vede k výstřednostem a zpozdilostem.

Problémem problémů je pro Hoppeho, jak zaříditi život, aby nezasahoval do meditace rušivě v tom smyslu, že by odnímal duši svobodné rozpětí a naopak — aby nám přílišná meditace neodnímala energii k činnosti. „Obého jest zapotřebí: jak omezené vědomé činnosti v časově prostorových vztazích, tak i neomezené spontánní duševní tvorby.“¹²⁶

Vlastní kontemplace konečně je „intuitivní methodou, v níž jest myšlení tožžné s bytím. Oba tyto pochody stávají se jedním a týmž nedílným úkonem. Mystika ovládá čím dál tím větší přesvědčení, že jest tím, co poznává, a že poznává to, čím jest“.¹²⁷

¹²⁴ Str. 303, 397 a 303.

¹²⁵ Hoppe toto rozdělení přijal zřejmě z knihy Evelyn Underhillové, již hojně cituje a v jejímž *Mysticism*, London, 9. vyd., str. 370 a n., se čtou tato slova: „Roughly speaking, we shall find that the form of spiritual attention which is called Meditative or Recollective goes side by side with Purification of the Self; that Quiet tends to be characteristic of Illumination; that Contemplation — at any rate in its higher forms is most constantly experienced by those who have attained, or nearly attained, the Unitive Way.“

¹²⁶ Str. 525.

¹²⁷ K tomu srv. Delacroix: *Études d'histoire de Psychologie du Mysticisme*, Paris 1908, str. 370.

Transcendentální kosmické vědomí podle Hoppeho počíná převládat ve vědomí individuálním.¹²⁸

Subjekt kontemplace se přestává postřehovat jako součást mnohosti a jako součást vlastního vědomí. Mizí vědomí osobnosti a vědomí světa. Mystik se cítí v bezprostředním styku se samým Bohem. Kdo kontemplaci zakusil, je o ní přesvědčen. Kdo ji nezakusil, nemůže být o ní poučen (str. 527). Tu Hoppe připomíná Jamesovo slovo o nevyslovitelnosti a noetickém zabarvení (jak špatně překládá noetickou jakost).¹²⁹

Kontemplativní vědomí, získané očistěním od strusek smyslovosti, nemá nic společného s titánským sebevědomím.

Vystupňovaným stavem kontemplace je pak *extase*, dostavující se náhle, neočekávaně.¹³⁰ Jí bývá duše vytržena jako vichřicí z tělesných pout. Hoppe protestuje proti snaze považovat extasi za abnormální stav,¹³¹ ale připouští, že se dostavuje u lidí, jejichž práh vědomí jest neobyčejně pohyblivý a za druhé, již jsou s to upoutati se na jednu ideu neb intuici.¹³² Hodnota extase je pak závislá na objektivní ceně té ideje neb intuice. — Hoppe si vůbec neuvědomil, že — vyslovuje tento soud — vyslovil soud nad extasi samou: neboť jestliže je hodnota extase závislá na proměnlivých idejích či intuicích, jak by potom mohla být extase metodou poznávající vystupňovaně oblast absolutna? To by přece mohlo o ní platit jen tehdy, kdyby — kdykoli by se objevila — znamenala vždycky vstup do oblasti nepodmíněné. Tu Hoppe upadá z transcendentálního idealismu objektivního do axiologického realismu asi Perryho typu.¹³³ A ovšem přijetím extase koriguje své původní pochyby o možnosti extase vůbec a zamítá extase neopřené o experimentaci (srov. PDHPP, str. 25). Hoppe tedy, jak patrně, zcela přechází k mystice a kontemplativní metodu považuje za metodu mystickou. Úkoly kontemplace vymezil tak,¹³⁴ že nás má zbavit především determinismu a nesvobody přirozeného člověka empirického; že nás má za druhé zbavit malého a malicherného nazírání, do něhož jsme zabředli jako lidé velmi omezených smyslů. A konečně má být metodou, již naše myšlení je zároveň tvořením, a to v podobě denního snu, neboť tajemství a smysl pozemského života spočívá v přesně vyhraněné a realizované tužbě. Je tedy

¹²⁸ Výraz kosmické vědomí mohl Hoppe přejmout buď z básníka Edwarda Carpentera, jehož spis cituje na str. 503 a kde se čtou slova: ... is the cosmic Consciousness related to the ordinary Consciousness ... Daleko pravděpodobněji však přijal tento pojem z Buckovy knihy *Cosmic Consciousness*, 2. vyd. 1905, již cituje na str. 263 svého díla.

¹²⁹ W. James: *The Varieties of Religious Experience*, str. 380, v českém překladu Hrušové, Praha 1930, str. 230.

¹³⁰ Srv. str. 133, 135, 260 (ve vztahu k Masarykovi).

¹³¹ S tímto Hoppovým míněním souhlasím, ale jde o bližší vymezení. Nelze-li extasi považovat za projev psychopatické konstituce, je nutno ji považovat za abnormální v tom smyslu, že není — normální. Je prudkým afektem lásky. Upozorňuji na pěknou studii *Die extatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen* od Herberta Graberta, Stuttgart 1928; srv. i částečnou inaug. jeho přednášku *Eine vergleichende Studie zur Psychologie der Mystiker und Psychopathen*, str. 18, kde říká doslova: „Auch hier wieder sei betont, daß der Mystiker rein und dieser inneren Erfahrungen willen nicht ohne weiteres pathologisch genannt und mit dem Psychopathen oder Geisteskranken auf eine Linie gestellt werden kann, was wiederum die Möglichkeit psychopathischer Mystiker nicht ausschließt.“ — Zvlášť pěkně toto své tvrzení dokazuje Grabert na sv. Terezií.

¹³² Srv. Th. Ribot: *Psychologie pozornosti*, Praha 1901.

¹³³ Srv. R. B. Perry: *General Theory of Value*, 1926.

¹³⁴ Str. 549.

kontemplace „jedinečnou, avšak zapomenutou methodou, již jest člověk ve styku nejen s transcendentálními oblastí své osobnosti, nýbrž i se světem, jenž povstává, jenž se tvoří“.¹³⁵

Hoppe podává dokonce praktický návrh, jak tyto mystické metody praktikovat v denním životě, bráně se ustavičně proti výtce nečinnosti.¹³⁶ Domnívá se, že k navodění transcendentálního citu se hodí znamenitě četba děl získaných extatickou zkušeností: Platonovy Dialogy, Janovo Evangelium, Pavlovy Listy, Plotinovy Enneady, Dantova Božská komedie, Nový život, spisy Eckehardtovy, Chelčického, Komenského (zvláště Labyrint světa a Hlubina bezpečnosti), spisy Mme de Guyon, spisy křesťanských mystiků, Spinozova Ethika, Schleiermacherovy Řeči o náboženství; návštěva starých parků, zahrad, klášterů a katedrál se hodí rovněž k navodění této transcendentální oblasti — „Nevyhnutelná hodina tiché meditace a kontemplace čili soužití s naší nadindividuální pomyslnou oblastí není mařením času, nýbrž nutným návratem do naší pravé pravlasti, z níž jakožto poutníci přicházíme a kam se po vykonané pouti vracíme.“¹³⁷ Hoppe dokonce rozděluje přesně den člověka takto: 8 hodin práce, 8 hodin spánku, 8 hodin odpočinku, z nichž však by měl člověk věnovat aspoň 1—2 hodiny denně náboženské či filosofické meditaci a kontemplaci. Jen tak si člověk uvědomí, k jakým základům se odvolává jeho život. Hoppe doporučuje zakládat v okolí velkých měst parky s kolonádami, obory a lesy, a nezapomíná také na školy nikoli v zaprášených budovách zapadlých ulic, ale uprostřed rozlehlých zahrad. Stejně by si přál zahradních měst místo prozaických činžáků. Brání se znovu a znovu výtce, že by chtěl snad opouštět výboje civilisace a zaujmout stanovisko primitiva. Jde jen o správné rozdělení času a „hlavně o pevnou víru, že v našem nejhlubším nitru jsou uloženy podmínky příštích zkušeností a skutečností“.¹³⁸

Když jsme takto interpretovali Hoppovo stanovisko k možnosti překročení empirickou osobnost, jde o to, všimnout si jednak Hoppova vztahu k moderním teoriím psychologickým, jež vedle vědomí uznávají podvědomou oblast duševní, kterou Hoppe, jak jsme to viděli už v jeho názorech vyjádřených před PDZSŽ, ztotožnil s oblastí transcendentální¹³⁹, a všimnout si Hoppova vztahu k mystice východní i křesťanské, aby bylo jasno, jaké je jeho stanovisko vlastní. Pokud jde o moderní teorie psychologické, všímá si Hoppe Adlera, Freuda, Janeta a autosuggestivní školy v Nancy (Bernheim, Coué, Baudoin); pokud jde o mystiku, všímá si Upanišád, buddhismu, křesťanské mystiky. Z filosofů měli na něho ovšem vliv Platon, Plotinos, do jisté míry Schelling, Schopenhauer, Hartmann a Eucken. Hoppe se netají tím, že indickou metodu pohřžení a křesťanskou metodu meditace a kontemplace považuje za nejvyšší.¹⁴⁰

Velmi správně ukazuje na fakt, že Freudova psychoanalýza není původní, a zachraňuje prioritu jejího objevu pro Janeta, ovlivněného Charcotem.¹⁴¹

Nezáleží nám ovšem tak na Hoppově interpretaci psychoanalýzy, ani na její

¹³⁵ Str. 550.

¹³⁶ Str. 368.

¹³⁷ Str. 368—69.

¹³⁸ Str. 475, srv. také 482—84.

¹³⁹ Srv. k tomu např. str. 456, 457.

¹⁴⁰ Str. 458.

¹⁴¹ Viz bibliografii.

kritice, v níž dává spíš přednost Jungově metodě než Adlerovi a Freudovi (líbí se mu její prospektivnost, osvobození lidské osobnosti, vývoj nerozvinutých funkcí individua). I když neupírá Hoppe psychoanalýze hloubku pohledu na lidskou duši, upozorňuje na to, že této metody užívá křesťanství již téměř dva tisíce let formou ušní zpovědi. Ale — tu je jádro Hoppova pohledu na psychoanalýsu — odstranění rušivých prvků z lidské duše ještě neznamena, že byl dán lidské duši její smysl,¹⁴² a o to právě jde. Proto je mu tak sympatický Jung, který se o smysl empirické osobnosti stará. Daleko víc souhlasí Hoppe s autosuggestivní školou v Nancy, neboť ztotožnil (neprávem ovšem) Couéovu viru v podvědomou osobnost s osobností transcendentální a domnívá se, že škola v Nancy nedělá nic jiného, než že prakticky využívá filosofického transcendentálního, hlásaného pokantovskými mysliteli (Schelling, Schopenhauer), Emmersonem a Hartmannem. Lze ovšem pochybovat důvodně o tom, je-li tato analogie správná, ostatně Hoppe si to uvědomil sám také.¹⁴³ Baudouinův pojem kontence (koncentrace pozornosti) přešel tak do Hoppovy filosofie. Hoppova chvála je vysvětlitelná také tím, že se domnívá, že to byl právě Bernheim (De la Suggestion), kdo ho přivedl na myšlenku autosuggestivní léčby vlastní těžké choroby ještě před novými formulacemi školy v Nancy. Hoppemu ovšem i na škole v Nancy vadí totéž, co mu vadilo na psychoanalýze všech odstínů: to, že se léčebná metoda i vědecká teorie netýká osobnosti transcendentální, nýbrž osobnosti jen empirické. Teoretičnost a abstraktnost vytýká Hoppe potom i noologické metodě Euckenově, snažící se porozumět obsahu a skladbě životního obsahu z vnitřní souvislosti, ale přesto neschopné ukázat, jak je možno prakticky uskutečnit duchovní obrat k nejhlubším základům v nás.¹⁴⁴ Tedy totéž, co vytýkal také Kantovu teoretickému a v podstatě agnostickému postoji k pomyslnému světu, jenž je nikoliv poznatkem, nýbrž jen stanoviskem nadrozumu a jeho důvodem,¹⁴⁵ totéž, co vytýkal Schellingově neschopnosti dát nám praktickou metodu, „jíž by nám bylo možno býti ve styku s pomyslným světem“, ačkoliv Schellingovo „původní nadšení“ mu připomíná možnosti navoditi transcendentální cit,¹⁴⁶ totéž, co vytýkal i Schopenhauerovi, když ho osvědčuje z rozporného pojetí intelligibilního světa, jenž je mu z jedné strany plodnou ilusí a z druhé strany realitou; totéž, co vytýká Hartmannovi, z něhož, nemýlím-li se, přejal i definici filosofie jako racionalisace iracionální; vytýká mu však, že jeho intelektuální názor nemá větší ceny než hodnotu hypotézy, již nutno prověřit zkušeností, ač jinak považuje Hartmanna za dovršitele evropské filosofie racionalistické, jemuž po Schellingovi náleží zásluha, že odkryl pravou podstatu intelektuálního názoru v nevědomém.¹⁴⁷ Zcela jiný je vztah Hoppův k Plotinovi, u něhož nachází to, co nenachází u Platona a u žádného z představitelů evropské filosofie — totiž názor o možnosti bezprostředního poznání intuicí. Ale tak se již dostáváme k Hoppovým výkladům o *mystice*.

Plotinos je velmi oblíbeným filosofem Hoppovým právě proto, že u něho

¹⁴² Str. 465.

¹⁴³ Str. 2: Přesto, že nenavazuje přímo na tyto myslitele. (Str. 467.)

¹⁴⁴ Str. 481.

¹⁴⁵ Srv. Základy k metafyzice mravů, Praha 1910.

¹⁴⁶ Str. 343.

¹⁴⁷ Str. 229.

našel Hoppe potvrzení všech svých základních thesů, zejména také oba předběžné stupně extaze — totiž očistění a kontemplací. Tvoření je kontemplací, tvořivá síla je totožná se zíráním — není v podstatě v Hoppovi nic, co by nějak také neformuloval již Plotinos. Dokonce i onen rezervovaný postoj Plotinův k smyslovému poznání, ale bez asketismu mystiky — je velmi blízký pojetí Hoppovu, který by velmi rád dosáhl harmonie empirického a transcendentálního světa. A ovšem je blízký Hoppemu i metodou mystické cesty, již po něm propracoval Dionysos Areopagita a celá mystika křesťanská; via purgativa, illuminativa a unitiva.¹⁴⁸ Je velmi příznačné, že Hoppe nemá vůči Plotinovi výhrad, naopak jej hájí proti všem, kdož s ním nesouhlasí, a vidí jeho největší význam v tom, že v křesťanství od sebe odlišil člověka přirozeného a člověka duchovního, a víc: že dal člověku metodu, která mu zaručuje být s touto absolutní oblastí duchovní v přímém styku — metodu duševního znovuzrození, osvětlení a sjednocení. Hoppe charakterizuje Plotina jako metafysika, básníka, světce, jehož filosofie je prostoupena třemi hledisky: logickým, jež jest východiskem usuzující filosofie, mravním očistěním a konečně postupným uvedením do říše krásy, jež posléze ústí v dobro, v Boha.

Od 29. kapitoly svého díla Hoppe v podstatě usiluje jen o obhajobu mystiky rozeznáváje trojí formulaci, trojí učení, jímž je možno člověku „vykoupiti se od klamavého světa jevů po dosaženém sebepoznání, po duchovním znovuzrození“: *východní filosofie a buddhismus, křesťanství a konečně učení Schopenhauerovo*. Buddhismus jako velkolepý pokus vykoupit člověka jím samým, křesťanství naukou o vtěleném bohočlověku jako vykupiteli, Schopenhauer popřením vůle k životu. Ale kdežto moudrost východu s buddhismem končí u negace duševního života pohřbením v Nirvanu, jež jest jenom názvem pro úplné vyhasnutí života; kdežto Schopenhauer z jedné strany neguje život a z druhé strany uplatňuje práva čistého subjektu poznání nazíratí v umělecké tvorbě v původních pravech věcí, realizovati je v uměleckých originálech (stejně tak odmítaje na jedné straně mysticismus a na druhé straně doporučuje dokonce četbu křesťanských mystiků) — jediné křesťanství neupírá mystickému zírání jeho niterné hodnoty a poskytuje duši možnost plně se využít:¹⁴⁹ Hoppe je přesvědčen, že ani technická činnost vynalézatelská se neobejde bez styků s nadindividuální oblastí kvalit, že je spoluúčastnicí na velkém tvořivém díle, a proto nechce sebezničení, zřeknutí a umrtvení nadindividuálních schopností tvořivých, nýbrž tvůrčí snahou proměnit kvalitativní svět v „robustní útvar“.¹⁵⁰

Jde o omezení styků s časově prostorovými vztahy na míru co možno nejmenší při největším možném styku s čistou oblastí kvalit. Mystik je nejen realista, jenž přesně zachycuje smyslové vjemy, nýbrž i tvůrce a ucelovatel fragmentární skutečnosti. Mystická zkušenost je výrazem nejvyšší duševní spontaneity, je oproštěním od smyslových pout. Pokud jde o vlastní mystickou cestu sjednocení, Hoppe velmi obšírně cituje autorku celé řady mystických děl Evelyn Underhillovou (pseudo Mrs. G. Stuart More, prof. nábož. vědy v Oxfordu). Mysticismus, jak ho hájí přímou řečí na str. 286—287, není Hoppemu ničím, co by mělo být překonáno, nýbrž naopak něčím, co spěje k jádru naší osob-

¹⁴⁸ Srv. o Plotinovi zejména dlouhou kapitolu XVI, str. 118—41.

¹⁴⁹ Str. 274.

¹⁵⁰ Str. 275.

nosti, jež svými příkazy spravuje naši labilní a proměnlivou oblast smyslovou.¹⁵¹ Boj proti mystice je bojem proti samému jádru naší bytosti. Předběžným stupněm mystiky je pesimistické přesvědčení o nicotnosti všeho, co se vztahuje k našemu nespolehlivému poznání smyslovému. Ale ovšem toto pesimistické stadium je překonáno, jakmile přeneseme těžiště do transcendentální sféry našeho ducha. V mystických zážitcích je patrné, a to zcela nezvratně, že nás prostupuje nadindividuální vědomí, všechny „hluboké podněty vědy, umění, filosofie, metafysiky neb náboženství děkují těmto mystickým zážitkům za svůj původ a vznik“ (str. 489). Konfrontuje mystiku východu s křesťanstvím západu, konstatuje Hoppe jakousi analogii typu extravertního a introvertního: Buddha splývá s transcendentální oblastí v hlubokém pohřžení do sebe, Kristus se spojuje modlitbou s Bohem-Otcem v jednu bytost. Buddhistické pohřžení se liší od křesťanské modlitby nevírou v transcendentální bytost... Buddha obrácený do sebe před světem je hluboce odlišný od Krista hlásajícího evangelium lásky a pomoci bližnímu.¹⁵² Kdežto moudrost východu zbavuje člověka po dokonání vykoupení povinností se sociálně uplatnit, filosofie křesťanská nejen připouští, ale přímo doporučuje lásku k bližnímu. Mystika není toliko nečinným tonutím a rozplýváním v nekonečno a věčnosti, i když křesťanství vnáší do filosofie nový prvek — možnost stálého styku s Bohem. A tato možnost duchovního znovuzrození, jakož i veškerá cesta k sjednocení s božským principem, jsou epochálními objevy křesťanství. Co antická filosofie jen naznačuje, to křesťanství odkrývá přesnou a jasnou metodou.¹⁵³ A protože Hoppe je přesvědčen, že je nutno zavřít bránu svých smyslů, pak ovšem „brána, jíž vstupujeme svým nitrem do světů, jež jsou daleko za tímto smysly vnímatelným světem, může býti toliko mystika“, jejímž vyvrcholením je stav sjednocení s Bohem jako trvalý stav duše — *stadium bohočlověka*. Jím jest ukončena řada tvorstva, lidská duše dostává smysl, historii, cíl, určení. Tu se ovšem stýká Hoppe — a také hodně přejímá — zejména z ruské filosofie bohočlověčství, zvláště však ze Solovjeva. Ba dokonce i sám název jeho knihy připomíná Solovjeva.¹⁵⁴ Bohočlověk daný Kristovým ideálem bude nedostičným vzorem pro celé lidstvo. Zdálo by se tedy, že Hoppe přijímá celé křesťanství. Není tomu tak; právě v tom nejzákladnějším — v uznání Krista jako vykupitele má mínění odlišné. Kristus je mu oprávněnou hypotézou „prvního člověka, prvního průbojníka, jenž razí cestu novému duchovnímu životu, nové duchovní metodě“.¹⁵⁵ Stanovisko filosofa nedovoluje mu vázat se na žádné historické náboženství.¹⁵⁶ Na téže stránce také končí Hoppe svůj výklad a obhajobu mysticismu třemi otázkami: 1. Jsou-li mystika a metafysika vůbec nutny, aby nás uvedly ve spojení s transcendentální oblastí duše a světa, a zda vůbec tímto spojením

¹⁵¹ Touto odpovědí, říká Hoppe, „lze těžko otrást, ježto se odvolává k nejnvniternějšímu jádru našeho já“ (str. 287).

¹⁵² Str. 497.

¹⁵³ Str. 505.

¹⁵⁴ Srv. VI. Solovjev: *Duchovní základy života*, Praha 1915, str. 91—92, 102: „S tohoto stanoviska objevení se duchovního člověka, narození druhého Adama není nepochopitelnější než objevení se člověka přírodního na zemi, zrození prvního Adama... K člověku snažila se a tihla celá příroda, k Bohočlověku směřovala celá historie lidstva.“

¹⁵⁵ Str. 539.

¹⁵⁶ Str. 553.

získáme něco, co nelze získat jinak. — 2. Zda má mystická zkušenost hodnotu jenom subjektivní, anebo si může činit nárok na objektivitu. — 3. Zda není mysticismus patheismem.

Na tyto tři otázky, na jejichž zodpovězení čekáme s napětím, protože jsou zkušebními kameny Hoppovy filosofie a iracionalismu vůbec, neodpověděl Hoppe dostatečně. Na první otázku odpovídá tak, že neznáme jiné metody než intuitivní a kontemplativní, abychom získali styk s transcendentální oblastí ducha. Rodíme se jen s nepatrným zárodkem pro transcendentno, který je nutno opatrně pěstít duchovním znovuzrozením a obrácením. V tom, co jest, není předloha pro to, co by mělo být. Konečně: kdybychom odejmuli lidstvu muže a ženy se smyslem pro transcendentno, zbavíme je nejpłodnějšího činitele. Obratem k transcendentnu se duše rozpíná, nalézá nové síly, možnost širšího a vyššího života.

Na otázku druhou Hoppe odpovídá v podstatě tak, že ji převádí na docela jiné pole. Otázku po subjektivitě či objektivitě není přece možno řešit poukazem na možnost mystiky jako podmínky harmonie sociální a politické. Odpověď by musila být dána tak, aby byla odpovědí na otázku, zda je mystický zážitek ve své subjektivitě, pokud jde o jeho noetickou hodnotu, obecně platný nebo ne. A na to ovšem Hoppe odpověď nedal, ač vidí ještě pro objektivitu mystických zážitků ten důkaz, že se původní pesimismus mění přitakáním životu v lásku ke všemu tvorstvu.

Pokud jde o odpověď na otázku třetí, tu ji lze shrnout stručně tak, že pantheismus neodlučuje přírodní řád od řádu ducha a neuznává duchovní řád za nadřazený přírodnímu. Tím jest pantheismus méně pesimistický. Mysticismus je naopak optimistický. Po této teoretické části své knihy Hoppe podává návrh duchovního obrození jako základu světa.¹⁵⁷

Vychází z předpokladu, že základním prvem našeho života jest náboženská duchovní potřeba,¹⁵⁸ a opakuje základní these kritiky vědeckého poznání, jak jsme je poznali v PV, dochází k postulátu, že bude nutno od základu změnit duchovní strukturu člověka a jeho poznávací metody, má-li se podařit obnovení světa na základě duchovního obrození. Jak je nutno přetvořití dnešní vzdělanost, aby nihilistický svět jednostranných kvantit byl pouze nástrojem v rukou niterně prožívaného světa hodnot, jímž souvisíme s božským principem? Jak podříditi negativní filosofii relací pozitivní filosofii duchovních hodnot mravních a náboženských?

Prakticky si představuje Hoppe výchovu nového pokolení, jež má být základem nových generací, asi tak, že by měla k dispozici speciální učebnice a knihovny duchovních děl, odborné přednášky universitní, přednášky pro široké publikum, jež by ukazovaly, že poznání i reforma světa jsou možny jen z abso-

¹⁵⁷ Je to překlad práce, kterou Hoppe poslal jako soutěžní práci společnosti The Walker Trust při universitě St. Andrews ve Skotsku — z 12 českých prací byla jediná počtena čestným uznáním — viz o tom zprávu v Naší Době, roč. XXVIII, 1921. — Srv. i Hoppovo prohlášení na str. 482 PDZSŽ: „... neznám vlastně jiného mravního cíle, než sloučiti se, připojiti se se všemi k velké duchovní říši, utvořiti velkou duchovní obec.“

¹⁵⁸ Shoduje se tak zajímavě s Masarykem, o němž ostatně dokazuje právě v PDZSŽ, že jest také do jisté míry mystikem, odporuje tak Masarykově pasu o nedovolené a blouznivé mystice (Rusko a Evropa, II. sv., str. 354—350). Právě Masarykovo uznání modlitby, náboženství, požadavek upraveného vztahu k Bohu i jeho potřebu čist „koncentrovanou příručku extatických zkušeností v podobě bible“ přesvědčuje Hoppeho o tom, že v Masarykovi je mystiky dost.

lutně prožívaného nitra, jež je nutno v klidu vyslechnout, aby nám mohlo zjevit vnitřním hlasem božství v jeho podstatě.

Akademie duchovního života a Liga duchovního míru jsou instituce, které mají tuto duchovní obrodu připravit. Je nutno na počátku akce získat několik vynikajících lidí, kteří žijí vnitřním životem a mají dar přenést požehnání vnitřního života jako dar spokojenosti a blaženosti na své okolí. Tito odborníci ve znalosti pravého duchovního života by na Akademii (zcela nově založené universitě) navazovali na vrcholné zjevy duchovního života lidstva. Výklad vybraných myslitelů a básníků, svatých písem člověčenstva, časopisy a almanachy — to by byla cesta činnosti těchto vynikajících učitelů. Uváděli by posluchače do základů kontemplativní metody, především do vznešených nauk křesťanství a do jeho základního ontologického principu, že relativistické kategorie hmoty jsou v područí ducha.

Liga duchovního míru by pak stála mimo veškeré státní, církevní a národnostní organizace, mohla by působit i v rámci Ligy národů — přednáškami a publikacemi by se ponenáhlu tvořilo duchovní bratrstvo po vší zemi. Měla by jediný cíl — uvádět lidstvo do ráje vnitřního života.¹⁵⁹

Liga národů bez Ligy duchovního míru není Hoppemu myslitelná. Liga duchovního míru, vracející lidstvo do ráje srdce, ví, že lze jen nalezením středu života vyvést lidstvo z mravní a intelektuální anarchie, v níž žije. Rozněcovala by lásku k bližnímu, sociální reformu by uskutečňovala ne prostým rozdělením statků, nýbrž získáváním statků duchovních. Neboť „jenom přemístěním těžiště z vnějšího rozumového poznání do harmonicky zladěného nitra, z povrchního světa pouhých projektů a aspektů do vnitřního světa hodnot, unikne lidstvo malicherné oblasti pouhých lidských zájmů k ideálům trvalé hodnoty, jež je v dějinách vzdělanosti přetrvávají, ježto vytryskly z oblasti života sub specie aeternitatis“.¹⁶⁰

Takto, zařazuje se do linie specificky české linie filosofické, končí Hoppe své nejrozlehlejší dílo.

Kritický postoj k tomuto základnímu dílu Hoppeho ukáže řadu rozporů, nedůsledností a dogmatických tvrzení, pro něž není nikde opory. Nejdůležitějším problémem je jednak *důkaz oblasti transcendentální*, jednak důkaz toho, že *lze do této transcendentální oblasti proniknout speciálními metodami*.

Na obě tyto nejtěžší své otázky odpovídá Hoppe nedostatečně, odvolává se konec konců jen a jen na subjektivní vlastní zážitek.¹⁶¹ Všude tam, kde se pokusil o jakýsi důkaz transcendentální oblasti, např. ze dvou noetik, ztroskotává, protože je možná ještě třetí, realistická; nestačí naprosto říci, že jenom filosofickou erudicí a osvícením je možno dospět k přesvědčení, že proměnlivá zkušenost má být v područí nadřazené zkušenosti duchovní; nestačí odpovědět na otázku, proč jsou data duchovna nezvratná a data smyslové zkušenosti klamná a proměnlivá tak, že předpokládá toto rozlišení zvláštní transcendentální cit, instinkt, smysl či citlivost a konstatovat, že je velmi vyvinut u některých zakladatelů náboženství; nestačí odpovědět na otázku po objektivitě či subjektivitě

¹⁵⁹ Hoppe je tak po mém soudu přímým potomkem Komenského, a to nejopravdovějším ze všech, kteří se mohou Komenského dovolávat jako svého učitele. Všimneme si této souvislosti podrobněji ještě jinde.

¹⁶⁰ Str. 589.

¹⁶¹ Str. 69, 102—103.

mystických zážitků transcendentální oblasti tak, že je nám dána možnost duševně se znovuzrodit, obnovit a přetvořit, a to jak jedinci, tak společnosti; stejným důkazem, naprosto nedostačujícím, je existence uměleckých děl a mnoha děl vědeckých, a konečně i zjištění, že původní popření vůle k životu se mění v přitakání k životu.

Tu všude, jak je zřejmo, postupuje Hoppe buď dogmaticky nebo tak, že se odvolává na nezvratnost zážitků vlastních nebo cizích. Nestací jako důkaz transcendentální oblasti, řeknu-li, že kopernikánská zásada nás poučuje dostatečně, že v nás existuje transcendentální já, protože by musil Hoppe nejdřív ovšem dokázat platnost této zásady.

Svět povinností, závazků, tužeb a cílů, oblast cílů a postulátů srdce je důkazem existence na jiném místě. Nevědomé kategoriální funkce a kategorie předzkušenostní (kausalita, finalita), pravidla vkusu a mravní normy — tu všude stojí před Hoppem neřešená a jen poukazem na nezvratné osobní zážitky zodpovídaná otázka, jakým právem ztotožňuje oblast cílů a postulátů srdce s nadindividuální oblastí našeho já (i kdybychom přijali nadindividuální já jako platné, existující). Jak dokázat, že tato oblast není částí já malého.

Chybí také naprosto důkaz, že naše duševní realita je vskutku oním Archimedovým bodem, z kterého jest nám vyjítí, že platí vskutku názor Hoppův, že transcendentální oblast nepoznáme leč v sobě. Chybí zcela důkaz, že bytí není než objektivovaným subjektem, že svět je mou představou, mým zážitkem, který dovedu realizovat.

Jestliže je vůbec možno — přehlížíme-li výsledky Hoppových názorů o transcendentální oblasti, uvažovati o jakémsi jejím důkazu, je nutno se zastavit nad dvěma tvrzeními: 1. že „duchovní lidé hovoří všichni stejnou řečí“ a 2. že to, co bytí má, nelze odvodit z toho, co jest, což ovšem není originální názor Hoppův, ale už dávno řečené slovo Lotzeovo. Ale i tyto důkazy nestačí, neboť v prvním případě je nutno právě dokázat, že všichni duchovní lidé hovoří stejnou řečí, především ukázat, v čem je tato duchovnost (konec konců i neduchovní lidé hovoří stejnou řečí, a to ještě není důkazem, že mají pravdu) — v druhém případě je nutno ukázat, že to, co bytí má, je vskutku důvodem toho, co jest, a především obě oblasti precizovat a položit ještě rovnítko: duch = to, co bytí má.

Existenci duchovní oblasti Hoppe dostatečně neodůvodnil. A o to právě jde.

Stejně nedokázané a také kolísavé jsou soudy Hoppovy, pokud jde o metodu, kterou je možno překročit oblast empirickou, oblast malého já a vkročit do oblasti nadindividuální, nepodmíněné, do oblasti velkého Já. Zjistili jsme již, jak Hoppe nejasně odlišil kontemplaci (kterou prohlašoval za jedinou možnou metodu tohoto překročení, nehledíc už k tomu, že jednou považuje tento přechod za možný a po druhé za nemožný) od metod příbuzných: denního snu, pohřížení, intuice a extase, a jak v samé metodě kontemplativní, pokud jde o její přesnou charakteristiku, panuje nejasnost. Neboť řeknu-li, že se v kontemplaci stává myšlení tvořením, pak je tu velký rozpor mezi tím, co znamená racionalistické myšlení a iracionalistická kontemplace. Jestliže pak považuje Hoppe meditaci za první stupeň kontemplace a říká s Underhillovou, že odpovídá očistění, jak může o meditaci tvrdit, že v ní jde o tytéž pochody myšlenkové jako v snových obrazech umělců!¹⁶² Jak je možno ztotožňovat snové obra-

¹⁶² Srv. str. 520 a str. 69 a n. tohoto rukopisu.

zy s myšlením, jak je možno se domnívat, že by šlo v snových obrazech umělců (kdyby byly vskutku kontemplací) o očištění, to všechno Hoppe prostě tvrdí — aniž dokazuje. Jednou ztotožní sen s kontemplací, po druhé považuje denní sen za první stadium intuice, která se prý liší od kontemplace, očistným pochodem; soustředění mysli (které ztotožňuje s meditací) je prý navoděno — meditací — tedy: meditace je navoděna meditací.

A nový nesouhlas: intuice a kontemplace je prý duchovním zřením předpokladů, jež v nás dřímaly před možností smyslové zkušenosti. Jejich zření bylo navoděno transcendentálním citem. Jaký je pak rozdíl mezi transcendentálním citem, intuicí a kontemplací? Zvláště když na témže místě souhlasí Hoppe s charakteristikou intuice, jak ji podal Bergson.¹⁶³

Podle této Bergsonovy definice jde o proniknutí do individuálních detailů, nikoli však o proniknutí do oblasti věci o sobě.

Je dále možno považovat za druhé stadium intuice experimentaci? Zajisté nikoli, protože experiment ověřující denní sen, má-li být vskutku experimentem, musí být velmi přesným empirickým pozorováním a myšlením. Kromě toho znamená experiment kontrolu vyššího, absolutního poznání poznáním nižším — a tedy kapitulaci tohoto absolutního poznání před relativním.

Jestliže je druhým stupněm kontemplace kvietismus, to jest umlčení smyslů, a jestliže Hoppe zahrnuje přílišné umlčování smyslů a vůle, „ježto je nutno žít“, a pokouší se o jakousi syntesu kontemplace a čínorodosti, pak ovšem je tu rozpor v tom, že Hoppe zdůrazňuje jinde nutnost omezit život v časově prostorových vztazích, a to na minimum: nejen v tom, že se mu jeví život empirický jako nepěkný sen provázející těžký spánek,¹⁶⁴ takže je nutno umlčet smyslovou zkušenost, ztratit a rozbít empirické já — takže je sotva možno mluvit o doplňování a synthese, ten rozpor je i v tom, že tedy přece ve jménu života staví oblast nadindividuální, a tedy jedinečnou, do rovnováhy s oblastí smyslovou. To je nedůsledné. Neboť pak bezděky uznávám život a jeho hodnotu za vyšší. Neboť jestliže kvietismus, který je předstupněm kontemplace, dovoluje popřením smyslové osobnosti ponoření do osobnosti transcendentální, tedy do oblasti skutečného života, proti němuž je smyslový život jen pouhý sen, a to ohavný, proč tuto oblast odmítá jako trvalý stav jen proto, že „je nutno žít“ (str. 522)?

Stadium bohočlověka jako trvalý a stálý stav duše ovšem stejně odporuje nejen původnímu skeptickému postoji Hoppeho, vyjádřenému větou, že „mocnost, jež nám umožňuje žít, nepřeje si, abychom byli v bezprostředním styku s něčím, co nás převyšuje, co překračuje naši lidskou podmíněnost a přirozenost“, ale i snaze udržet oblast empirie smyslové a života v oblasti nepodmíněné v rovnováze.

Je tedy patrné, že Hoppovy odpovědi právě v nejdůležitějších bodech jsou mnohoznačné, a každá mnohoznačnost znamená současně nejasnost a nedokončené řešení. Ale kromě nejasností v obou nejdůležitějších otázkách jeho filosofie: oblasti transcendentální a me-

¹⁶³ Hoppe myslí na známou definici z Introduction à la métaphysique (Revue de métaphysique et de morale 1903): Intuicí se zve onen druh intelektuálního vcítění, jímž se přenášíme do nitra nějakého předmětu, abychom na něm zachytili to, co je jedinečného a nevyslovitelného.

¹⁶⁴ Str. 276 a 367.

toď, která by umožnila dostat se do této oblasti — je v knize ještě dlouhá řada nejasností a protimluvů, které vyplývají především z nerozřešených problémů hlavních.

Jestliže např. Hoppe prohlašuje, že empirický svět je jenom odpaděk světa duchovního, jednou z nespočetných možností duchovního světa — odkud to ví? Je jasné, že mu právě v kontemplaci splývá myšlení a tvoření, ale viděli jsme, že kontemplace byla vymezena zcela nedostatečně.

Jestliže se Hoppe domnívá, že poznávacími vrozenými formami vytváříme skutečnost, je každé poznání už tvorbou? Není jen pojetím skutečnosti — aspoň některé poznání?

Jestliže i vědecké poznatky pocházejí z nadindividuální oblasti, což ovšem Hoppe musí také připustit, když všechno tvůrčí pochází z absolutna, iracionálna, proč je odmítá jako Názor Noci, proč vynaložil tolik úsilí jen na to, aby proti vědě vytyčil oblast — iracionální?

Nelze-li umisťovat transcendentální subjekt do omezené sféry naší osobnosti, musí předpokládat Hoppe transcendentální objekt — svět idejí. Je tento svět mimo nás? Jestliže právě v transcendentálním vědomí není subjektu a objektu, jestliže myšlení a tvoření je v téže oblasti jeden a týž akt, jestliže je duch jakoby roztržštěn do mnoha individuí a jestliže Hoppe neustává chválit Kanta za to, že platonský svět idejí přenesl do našeho nitra (kopernikánským obratem), jak si představuje Hoppe tento transcendentální objekt? Víme, že tuto otázku řeší tak, že participujeme svým velkým Já na věčném a nepomějitivém. Doslova říká, že „jsme částí velkého Já“. Zdá se tedy, že ztotožňuje toto velké Já s oblastí nepodmíněnou — „jsme při dostatečném klidu v kontemplaci vlastně obklopeni velkým Já, jež námi prochází a ovívá dechem věčnosti to, co nemá propadnout zkáze a zapomenutí“. Nečiní však Hoppemu potíže — jestliže předpokládá k transcendentálnímu subjektu transcendentální objekt — že by musil předpokládat týž objekt k malému já empirickému, ale: svět je podle něho jen má představa?

Jestliže Hoppe řekne, že zhmotňování tužeb je odpadávání od pratvaru a vtělování do nižší sféry hmotné, pak neuznává dualismus hmoty a ducha, který je v rozporu s monistickým tvrzením, že svět je mou představou, a tedy realizovatelnou představou, realizovatelnou právě „robustním“ hmotným tvarem. Viděli jsme dokonce, že Hoppův monismus, který zápasí s dualismem, nabývá charakteru pantheistického, jak to vycítil ostatně i letmou poznámkou N. Losskij v Úvodu k Překládům citátů uvedených v díle Vladimíra Hoppe: *Přirozené a duchovní základy světa a života*.¹⁶⁵

Hoppe se sice brání pantheismu, odmítá jej dokonce výslovně jako filosofii naturalistickou, směšující bytí přirozené a duchovní a poukazuje na křesťanství, ale neušel mu tak zcela, když např. tvrdí, že v soustředění myslí, v koncentraci neboli meditativním vědomí, jež jsou prvním předpokladem kontemplace, „padá umělá hradba mezi námi a skutečností. Přestáváme býti odloučení formální hradbou předsudků od skutečností; *cítíme se její součástí* (podtrženo mnou). Naše fragmentární osobnost, já, ustupuje osobnosti větší a širší, osobnosti transcendentální, jež souvisí s *celým vesmírem, se všemi tvory* . . . Stvoření a veškeré tvorstvo není tomuto stupni vnímání než, jak se vyjádřil Eriugena, theofanii

¹⁶⁵ Str. 6.

neb zjevení Boha“. A týž nepřekonaný pantheismus vidím i v Hoppově tvrzení o transcendentálním Já všem společném a v radostném přijetí buddhistické myšlenky o Átmanu, který s tímto Já transcendentálním ztotožňuje.

Rozdělení duchovní oblasti na oblast mravní a estetickou také svědčí o nejasnosti základní — kam řadí oblast náboženskou a oblast vědy, jejíž apriorní prvky musil, jak jsme viděli, uznat jako doklad oblasti duchovní?

Nejjasněji však svědčí o nedomyšlenosti vzájemného vztahu jednotlivých oblastí ducha funkce, kterou Hoppe přikládá zážitkům estetickým. Už to, že rozšiřuje oblast duchovního znovuzrození na oblast estetickou, je dostatečným důvodem, abychom se zamyslili *nad funkcí estetických zážitků* v díle Hoppově. Hoppe je přesvědčen, že „v lásce a sympatii ku kráse a dokonalosti jest však již zahrnut pojem nepomíjejícínosti a věčnosti, neboť co by propadlo časově prostoro-
vým vztahům, nemohlo by si činiti nároku na dokonalost a krásu“.¹⁶⁶

Nezapomeňme také, že se Hoppemu rozčlenil řád metafysický na řád estetický a mravní (aniž si vůbec všímá poměru k náboženství, jak bychom právě na tomto místě čekali);¹⁶⁷ nezapomeňme, že podněty navozující oblast transcendentální jsou charakteru estetického, estetické zážitky jsou branou k zážitkům mravním a náboženským, jenom estetické zážitky mají ideomotorickou sílu, aby se staly činem, estetickými dojmy vyvolávajíme říši pratvarů, ony jsou nám zárukou, že nejsme omezeni na svět časově prostorový.

Když se zamyslíme nad těmito názory Hoppovými, najdeme rozpor nad rozpor. Především musíme konstatovat, že naprosto nelze považovat estetické zážitky za bránu k zážitkům mravním a náboženským, tím méně je možno se domnívat, že „jedině estetickým zážitkům děkujeme za neklamný mravní zážitek vcítění a soustrasti“. Zážitky estetické jsou zážitky sui generis, jsou to zážitky plynoucí z libosti či nelibosti formy ve vztahu k určitému obsahu;¹⁶⁸ mravní a náboženské zážitky jsou charakteru zcela jiného a naprosto estetický zážitek nepředpokládají. Prostý člověk je daleko spíš mravní než esteticky prožívající, soustrast a soucit jsou primárního charakteru, nejsou odvozeny z estetického. Že ovšem s estetickými zážitky náboženské a mravní souvisí podporující jeden druhý — je věc jiná. Jestliže Hoppe dokonce prohlašuje, že úkolem PDZSŽ je vybudovat morálku a snahu zlepšovat svět na bezprostředně prožívaných estetických zážitcích, ježto právě toliko estetická oblast se vyznamenává ideomotorickou silou přeloziti se v čin, takže cesta k dobru jde láskou ke všemu dokonalému a krásnému, pak lze Hoppemu s výsledky všech snad estetiků namítnout (zejména se všemi psychology estetického prožitku), že právě estetické city mají nejmenší ideomotorickou sílu, protože jejich výrazným rysem je jejich neinteresanost, jinak řečeno: radost z formy ve vztahu k určitému obsahu. Jak srovná Hoppe své tvrzení o nejvyšší ideomotorické síle estetických zážitků se svým zjištěním, že „umělecké dílo je nádrží snivých nálad, jež jsou v něm potenciálně soustředěny a nahromaděny umělcem za tím účelem, aby byly znovu vyvolány v obdivovateli umění, již mají potřebu býti ukolébány do denního snu“,¹⁶⁹ anebo se svým hodnocením uměleckého díla, jež považuje za tím větší, čím větší je jeho schopnost „ukolébati nás do snového

¹⁶⁶ Str. 285—286.

¹⁶⁷ Str. 72.

¹⁶⁸ Srv. např. mou studii *City a emoce estetické* v *Psychologii* IV, č. 4, 285.

¹⁶⁹ Str. 353.

stavu“! Umění ovšem může mít a má také mít velkou, ba dokonce revoluční přímo sílu, má mít také svou sílu společensky mravní. Ale tu jde právě o možnost prostřednictvím krásy burcovat a tvořit duše nové a svět nový tím, že umění, zjemňujíc člověka jen smyslového v člověka duchovního, dává mu možnost zjemnění vůbec. Kolik však velkých tvůrců uměleckých nebylo stejně velkými lidmi mravně i nábožensky, i když je třeba uznat, že v největších je sloučeno velké umění s mravní opravdovostí. Ale tato mravní či filosofická hloubka je něco navíc, ba lze spíš říci, že velkému umění předchází hloubka mravní či náboženská, anebo jde s ním ruku v ruce. Naprosto však není nutno, aby skutečný umělec byl stejně velkým člověkem mravně či nábožensky, tím méně lze říci, že estetický zážitek vede k zážitku mravnímu. Soucit s bližním, jenž ztratil člověka blízkého, nepředpokládá estetický zážitek — to je nabíledni.

Tím méně lze ovšem tvrdit, že v estetickém nazírání „splýváme s podstatou všeho, s bohem, že nabýváme božských vlastností, dostáváme se za clonu smyslové zkušenosti, zíráme na pratvary věcí“.

Jakým právem ztotožňuje Hoppe denní sen s transcendentální oblastí? Nemá pro to jiného důkazu než své subjektivní přesvědčení.

Není ovšem lepšího vysvětlení pro překvapující fakt, že se Hoppe nevyrovnal nikde ve svém díle s kritikou intuicionismu a iracionalismu než právě tato jeho víra v naprostou jistotu subjektivního zážitku. Tu je kořen Hoppovy jistoty, tu je i kořen všech rozporů, které jsme sledovali.