

Konečný, Robert

Drobnější práce Hoppovy

In: Konečný, Robert. *Vladimír Hoppe : příspěvek k historii a kritice iracionalismu*. Vyd. 1. Brno: Universita Jana Evangelisty Purkyně, 1970, pp. 107-119

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/120450>

Access Date: 25. 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.

DROBNĚJŠÍ PRÁCE HOPPOVY

Jsou to především dvě publikace z dějin filosofie: *Dva základní problémy Kantova kriticismu* a pak separát z přednášek Společnosti antické kultury (str. 133—175) z r. 1926 s názvem *Plotinos a mystikové*.

První práce se řadí k ostatním Hoppovým studiím kantovským a obsahuje dvě studie: první z nich, *Problém intelektuálního názoru a intuice u Kanta*, byl otištěn již deset let před knižním vydáním r. 1922 v XVIII. roč. České myslí, druhá studie „O Kantově antitickém způsobu myšlení a jeho pokusu vyrovnati rozporu pomocí dialektické synthesy“ vznikla z přednášek na filosofické fakultě Masarykovy university v Brně (v zim. semestru r. 1928/29).

Základní postoj Hoppův ke Kantovi, ostatně opakovaný všude, kde o Kantovi mluví, je asi tento: principy Kantovy filosofie jsou v rozporu s „jeho konečnými výsledky, ústíci v morální filosofii, v její bezprostředně prožívané oblasti panují zcela jiné noetické zásady než ve fenomenální oblasti věd přírodních. Kant tím, že příliš přeceňoval význam zevšeobecňujícího a symbolického přírodovědeckého poznání, nemohl nabýti pravého pochopení pro absolutně prožívané psychické pochody a mravní zážitky, jež nám nejsou pouhými jevy, na kterých bychom dovedli hodnotiti toliko ztrulé relace, nýbrž jež jsou vniterně prožívanou „věcí o sobě““.²⁶³

Hoppe pak celou touto studií dokazuje, že i do Kantovy kritické a agnostické noetiky přírodovědeckého poznání vniklo — pod jiným názvem — intuitivní poznání a intelektuální názor; důkazem je zejména noetika jeho pokračovatelů.²⁶⁴

²⁶³ Str. 7.

²⁶⁴ Mirko Novák ve své knize *Kantův kriticismus a problém hodnoty*, Bratislava 1936, vytýká Hoppemu toto (str. 28): „Proto není správná výtka, kterou Kantovi u nás činí Vladimír Hoppe, že relativní přírodovědecké poznání zatlačuje rozhodně v jeho filosofii svým agnosticismem význam světa morálního . . . Kdyby nebyl Kant nebyval věnoval aspektivnímu přírodovědeckému poznání pozornost tak značnou, kdyby nebyval velmi podrobnou kritickou pitvou rozumu a rozmyslu ono poznání v samotném principu jeho oslabil, nebyl by nikdy význam světa morálního a duchovního vynikl tou měrou, aby se mohl filosoficky chápat jako nezávislá a svézákonná oblast života. Možno proto míti za nevděk idealistické filosofie vůči Kantovi, jestliže Hoppe na 15. str. cit. díla praví, „že půda, na které stojí Kantova transcendentální filosofie, dnes pro nás již neexistuje, ježto se nám objevil plodný obor duchovních a historických věd, které by Kant nebyl nikdy vrátil mezi vědy“. I když snad by je Kant vskutku nebyval mezi vědy vrátil — ač představa taková je nediskutovatelným anachronismem — nebyly

Hoppe se domnívá, že u kolébky Kantovy filosofie stáli dva filosofové kromě Locka a Leibnize, a to Berkeley a Hume.²⁶⁵

Berkeley svým názorem, že není objektu bez subjektu a že každý objekt jest podmíněn poznávajícím subjektem, Hume svým odvážným posunutím kauzálního zákona z objektu do subjektu. Kant, jak říká Hoppe, hledal a našel objektivitu v subjektivitě. Jedinečnou zásluhou Kantovou je podle Hoppeho to, že „osvobodil člověka od pout vnějšího světa a prometeovsky dává vnějšímu kosmu vznik z kosmu vnitřního“ tím, že vybudoval transcendentální idealismus. Ovšem — Kant si svým kriticizmem zcela znemožnil přístup k přímému pojetí niterné zkušenosti, uznává, že jak předměty, tak naše osobnost jest nám dána toliko jako jev (Kr. d. r. Ver. str. 156, II. vyd). Hoppe se domnívá, že tímto agnosticizmem spěje Kant k iluzionismu a ptá se, zda vlastně Kant není takto otcem moderního pesimismu.²⁶⁶

by se ony vědy, jakožto vědy, vůbec objevily, kdyby právě nebyvalo Kantovy kritiky aspektivního, přírodovědného poznání, která teprve filosoficky umožnila jejich vznik. Nesvědčí také o přeceňování vědeckých možností rozumu, jestliže Kant vylučuje z teoretické filosofie otázky poslední a nejvyšší . . .“

Tato Novákova výtka Hoppemu by byla na místě, kdyby smysl Hoppových vět byl ten, jež jim dává Novák, který ostatně necitoval konec věty Hoppovy: „projektivní, symbolické a relativní přírodovědecké poznání zatlačuje rozhodně svým agnostickým nazíráním význam morálního světa, jehož význam Kant naprosto nepodceňoval“ (podtrženo mnou). Vysvětlení toho, jak Hoppe chápe tento rozpor v Kantovi, by našel hned na straně následující, mnou už citované, že totiž Kant, přeceňuje význam přírodovědeckého poznání, nemohl nabýti pravého pochopení pro absolutně prožívané psychické pochody a mravní zážitky, jež nám nejsou pouhými jevy, na kterých bychom dovedli hodnotiti toliko ztrnulé relace, nýbrž jež jsou vnitřně prožívanou „věcí o sobě“ (str. 7). — Hoppe přiznává Kantovi, že v Kritice praktického rozumu jest v oblasti věci o sobě, ale „většina jeho noetiky jest matematicko-přírodovědným poznáním tou měrou zabarvena, že zbývá jen nepatrná oblast, jež by mohla býti vystižena našimi duševními zážitky“. O zdařilém kopernikovském obratu by se dalo podle Hoppeho mluvit jen tehdy, kdyby byl Kant vědomě odlišil aspektivní a přírodovědecké poznání od našeho tvořivého poznání absolutního (str. 10).

Toto je asi stanovisko Hoppeho a Novák sám mluví jasně a ve shodě s těmito názory Hoppovými o tom, že „představa zákona, prvek racionální, a citění zákona, prvek iracionální, ona pověstná ‚himmlische Stimme‘ nejsou mezi principy Kantovy praktické filosofie vyrovnány“ (str. 29 Novákova spisu) — a Novák zcela správně a zase ve shodě s Hoppem vycítil „nervositu Kantovu, kdykoliv se blíží k tomuto iracionálnímu prameni“ (str. 30 Novákova spisu). Novák tedy vytýká Kantovi totéž, co potírá jako nespravedlivou výtku u Hoppeho.

Také výtka o přecenění rozumu, kterou Novák vyvrací tím, že přece Kant vyloučil z teoretické filosofie otázky poslední a nejvyšší, plyne snad z nepochopení základní tendence celé Hoppovy filosofie: Hoppe přece nikde netvrdí, že by Kant přecenil rozum snad tím, že by se domníval vidět v něm všemohoucí nástroj poznání! Mluví-li Hoppe o přecenění rozumu Kantem, myslí tím právě na fakt, že Kant neuznává žádné jiné poznání než rozumové za poznání — v tom má Hoppe beze vši pochyby pravdu. Polemizovat s Hoppem by mohl Novák tedy ne o tomto faktu, nýbrž jen o tom, zda je možné ještě jiné poznání než rozumové či ne, a zda tedy máme právo považovat rozumové poznání za jediné. Hoppe odpověděl záporně, a protože vidí tuto možnost v intuici a kontemplaci, mluví o Kantově přecenění poznání rozumového. To je smysl jeho výtky a nedá se tedy mluvit o „nevědce idealistické filosofie vůči Kantovi“ ani tu, ani kde jinde. Hoppe naopak má ke Kantovi vztah svrchované, obdivné úcty. Vždyť hned na začátku své filosofické dráhy se musil hájit z nařčení z „novokantovství“ (RF, IV, 160).

²⁶⁵ Srv. k tomu Vlasta Miškovská: Filosofický význam druhého vydání Kantovy Kritiky čistého rozumu, Práce z vědeckých ústavů fil. fakulty Karlovy university, 1935, str. 53.

²⁶⁶ Na tuto otázku působil patrně oblíbený Hoppův Ed. v. Hartmann, který, po mém soudu správně, odpovídá na tuto otázku kladně: Kant als Vater des modernen Pessimismus (ve sborníku Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, rok neuveden).

Hoppe je velmi opatrný v ocenění Kanta jako pesimisty, vidí velmi dobře fakt, že Kant vychází ve své kritické filosofii především z postulátů své praktické filosofie, v níž člověk jako věc o sobě dává příkazy člověku jako jevu. Stručně řečeno, vidí v praktické filosofii Kantově korektiv filosofie teoretické. A ovšem nejen korektiv, ale i velký rozpor.

Nejvážnější rozpor v Kantovi vidí Hoppe dále v tom, že se uznáním apriorního poznání prostřednictvím kategorií vrací k popřenému a odmítnutému intelektuálnímu názoru, jinak řečeno — k poznání intuitivnímu.

Jinak však Kant, protože má na mysli ustavičně jenom poznání přírodovědecké, si nedovede vytvořit pojem vnitřní zkušenosti a absolutního poznání, jež nepostupují jen v relacích, nýbrž absolutně tím, že pronikají vcítěním předmět poznání v jeho vlastní podstatě.

Trpí tedy Kantova filosofie tím, že je nucena uznávat dva druhy osobnosti, z nichž jedna je toliko ve vědomí, druhá pak spontánní, transcendentální osobností, jež ze sebe apriorně vytváří kategorie. Na jedné straně je nám věc o sobě nedosažitelná, na druhé straně ji prožíváme bezprostředně. Ona naší efemerní, měnlivé osobnosti ukládá přesné normy, podle nichž máme žítí a jednat. (Je podivné, že si Hoppe neuvědomuje, že se jeho filosofie dopouští téže chyby.) Vytvořením pojmů synthetické apercepce a vědomí vůbec uznává vlastně Kant, že vědomá empirická osobnost není tvůrcem a nositelem kategorií. Je to tedy nutně nevědomá či podvědomá osobnost nadindividuální, jež vytváří poznatky apriori před možností jakékoli smyslové zkušenosti. Na jedné straně si tedy nedovedeme učinit nejmenší představy o nazírajícím rozumu, jsouce omezení na rozum diskursivní, na druhé straně však Kant hájí apriorní funkci kategorií, jejichž poznávací činnost nepadá do obsahu našeho vědomí a našeho rozumu. Ale to znamená, domnívá se Hoppe, že se kategoriální, apriorní rozum neliší valně od intelektuálního, intuitivního názoru.

Na jedné straně uznává Kant, že je nutno představit si nepodmíněné a nadsmyslné, na druhé straně je přesvědčen, že jest nutno se zříci možnosti poznati je. „Kant se totiž domnívá, že z nemožným vědění v těchto oblastech získá místo pro možnost víry; avšak i co se týče víry, trval na tom důsledně, aby ji pokud možno racionalisoval.“²⁶⁷

Hoppe vidí, po mém soudu správně, kulminační bod Kantovy filosofie v prvním díle, 3. hlavní části I. knihy *Kritiky praktického rozumu*,²⁶⁸ jenže to, co považoval u Kanta za rozpor, považuje sám za úkol filosofie!

Kritika Hoppeho je nejostřejší, ale také, myslím, nejsprávnější tam, kde konstatuje, že kompromis mezi Kritikou rozumu čistého a svobodnou bezprostředností morálního světa kvalit a hodnot *Kritiky praktického rozumu* nutí Kanta k obojživelnictví, v němž Kant jedním dechem tvrdí, že přes to, „že nejsme svobodni z aspektu přírodního, jsme naprosto svobodni z aspektu mravního“. Tím jest vlastně uznáno, že člověk žije dvojitý život, jeden jako jev a druhý jako věc o sobě. Pokud jde o to, co Hoppe nazývá „tajným vpádem intelektuálního a intuitivního názoru“ do Kantovy filosofie, vidí tento vpád v pěti fak-

²⁶⁷ Str. 28.

²⁶⁸ To místo zní takto: „Nemůže to býti nic menšího než to, co člověka jako část světa smyslového, povznáší nad něho samého, spojujíc jej s řádem věcí, který si může rozum jen mysliti a jenž má zároveň celý smyslový svět a s ním celou empiricky časově určitelnou bytost člověka a souhrn všech cílů pod sebou ... atd.“

tech: 1. V transcendentální jednotě apercepce, již pozvedám do svého vědomí to, co bylo v mém názoru. — 2. V uznání apriorních úsudků v oblasti transcendentální estetiky a transcendentální logiky, jakož i v stanovení předzkušnostních kategorií. — 3. V tajném užívání intuice při rozboru pojmu teleologie, když se odvolává k analogii naší osobnosti s přírodním dějstvím. — 4. Celá kritika praktického rozumu je vybudována na intuitivním poznání. — 5. Vada subrepece hypostasovaného vědomí, na níž asi záleží celá jeho soustava svými subjektivně idealistickými předpoklady.

Pro všechny tyto důvody nepovažuje Hoppe Kanta za „vrchol lidského myšlení“. Fikce matematismu zůstala Kantovým ideálem. — „K ideí duševního tvoření“, jež dává víc, než dostává, jež předčí výsledkem premisy, na nichž bylo vybudováno, se Kant nepovznesl, ježto svými předpoklady kotví příliš v hlubině zkušenosti.²⁶⁹

Kantova filosofie je kompromisním dílem přeceňování přírodovědeckého poznání a duchovní filosofie. Sváří se v něm, a v tom konstatování má Hoppe jistě pravdu, vědec s člověkem vychovaným v přísném pietismu. Kanta lze právě tak dobře chápat jako metafysika věřícího v pomyslný svět, jako metaforika, který chápe pomyslný svět jen jako fikci, jež nás má účelně klamat.

Úkol vybudovat intuitivní filosofii přijali z rukou Kantových Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer a jenom jemu děkují za to, že se inspirovali k novým úvodům do filosofie nové: Védosloví, Já jakožto princip filosofie, Fenomenologie ducha, Svět jako vůle a představa.

Druhá z Kantových studií této knihy: *O Kantově antithetickém způsobu myšlení a jeho pokusu vyrovnati rozpory pomocí dialektické synthesy* je jednak stručným a velmi názorným shrnutím Kantova učení, jednak kritikou Kantovy snahy o synthesu podmíněna a nepodmíněna. Ale jestliže v Kritice rozumu čistého zůstal Kant věren svému původnímu rozdělení na fenomenální a noumenální oblast, mezi nimiž není spojení, v Kritice soudnosti odbočuje od tohoto přísně idealistického dělení a končí v kompromisu řádu ideálního a reálného, oblastí smyslové a nadsmyslové.

Kant má k překlenutí rozporů k dispozici dvě metody: synthetickou metodu ucelujícího transcendentálního vědomí (při čemž neuznává, že by tento způsob byl intuicí) a potom dialektickou synthesu. To tedy znamená, že proti sobě stojí dogmatická metoda přímého postřehu předmětů bez kritického zkoumání našich poznávacích schopností, gnostická a kritická metoda, jež zjišťuje především dosah schopností konstatujíc, že přímý názor na předměty není možný člověku, nýbrž toliko Bohu, metoda tedy agnostická. Přitom Kant nepozoruje, že myšlení jeho transcendentálního subjektu jest již vlastně tvořením, tvořivým myšlením intelektu archetypu, ježto v něm zákony myšlení spadají vjedno se zákony bytí.²⁷⁰

Další důležitý rozdíl je v tom, že dogmatismus vychází z nepodmíněna či absolutna jako z principu své filosofie, kriticismus vychází od podmíněných prvků a snaží se prostřednictvím dialektické synthesy dospěti k transcendentálnímu ideálu, jehož však nelze dosíci pro věčné kladení a překonávání dialektických pojmových párů. Kriticismus uznává hranice našeho poznání, dog-

²⁶⁹ Str. 34.

²⁷⁰ Str. 75.

matismus nikoliv, ježto vychází z nepodmíněna. A jestliže je uzná, pak je „lehce překročí prostřednictvím své metody, vybudované na ničím nepodmíněných, absolutních předpokladech, odvolávajících se k přímým zážitkům“.²⁷¹

Na tomto místě doprovází Hoppe svou kritiku Kantovy kritické metody a svou chválu metody dogmatické těmito významnými slovy: „Mimo to jsem pevně přesvědčen, že z oblasti podmíněna není přechodu do oblasti nepodmíněna, ježto by pak byly ohroženy nejvyšší hodnoty mravní a náboženské. Kdyby bylo totiž možno přecházeti z oblasti podmíněna do úrovně nepodmíněna, bylo by též možno užívatí poznávacích prostředků podmíněna (na př. kauzálního principu) v oblasti nepodmíněna. Jinak řečeno: poznávacích prostředků úrovně fenomenální bylo by možno užít pro úroveň noumenální.“²⁷²

Viděli jsme však, jak Hoppe jindy byl nucen uzat neurčité hranice, nezropolenost naší osobnosti empirické a transcendentální — ještě si toho všimneme v kritickém ocenění Hoppovy filosofie; právě tento fakt dělal Hoppovi potíže, jichž nikdy nezvládl.

Kant, říká Hoppe správně, užívá v postulátech praktického rozumu v podstatě také metody dogmatické, nechťje o nich dál diskutovat. A Hoppe shrnuje ze svého dogmatického hlediska soud o Kantovi v tom smyslu, že „Kantova kritická a gnostická theorie poznání tím, že spěje od podmíněna k nepodmíněnu, nemůže plně uspokojiti toho, kdo uznává skutečnou existenci bezprostředních, reálných zážitků, jimiž je člověk v přímém styku s nepodmíněnou oblastí“.

Hned na tomto místě bychom mohli ovšem Hoppemu namítnout, že uzat existenci zážitků je něco jiného než z jejich existence usuzovat na jejich objektivitu, ba víc: absolutnost!

Takto ústí Hoppova kritika Kanta v opojenou chválu dogmatické filosofie: „Oč dále postupují odvážné, avšak plně odůvodněné předpoklady dogmatické filosofie, jež vychází z oblasti ničím nepodmíněného nepodmíněna, jehož jest plně účastna, ježto právě vládne ničím nepodmíněnou methodou v podobě intuite!“²⁷³

Interpretoval jsem Hoppův výklad Kanta obšírněji, protože toto pojetí, i když je mezi znalostí Kantovy filosofie z r. 1922 a 1929 rozdíl v detailním promýšlení a v rozsahu, zůstává v základních rysech týmž a opakuje se jak ve všech ostatních kantovských studiích, tak ve všech dílech Hoppových, v nichž je, počínajíc Přírozenými a duchovními základy světa a života, věnováno rozboru Kanta místa víc, než je obvyklé v knihách, jež nechťejí být historickými studiemi, nýbrž vlastním řešením problémů. Hoppe si cení vysoko Kantova kopernikánského obratu, ale vytýká Kantovi, že uhnul před methodou, již je možno dosáhnout nepodmíněna: před intuicí a kontemplací.

Pokud jde o studii *Plotinos a mystikové*, je to velmi dobrý přehled názorů Filonových, Plotinových, Porphyriových, Jamblichových a Proklových. Nejvíce místa je ovšem věnováno Plotinovi, jenž je filosofem Hoppovi zvlášt' blízkým. Výklad Plotina je v podstatě poněkud stručnějším výtahem z Přírozených a duchovních základů světa a života z r. 1925. Zírání na neproměnný svět ideový,

²⁷¹ Str. 77.

²⁷² Str. 78.

²⁷³ Str. 80.

jež se stává náboženským zážitkem, splývání našich a božích myšlenek v intuici, nekonečnost a věčnost v nás, duše stávající se tím, na co zírá, či tím, čím si přeje být; akt intuice jako povznesení nad časově prostorové vztahy, mystická cesta očistění, osvícení a sjednocení — toť styčné body mezi filosofií Plotinovou a Hoppovou, které dávají pochopit, proč se stal Plotinos jednou z hlavních opor Hoppovy filosofie.²⁷⁴ Je velmi příznačné, že Hoppe, který se staví velmi kriticky k filosofům všech dob měře je nesmlouvavě svým hlediskem, nemá nic, co by Plotinovi vytkl.

V ostatních pracích (jejichž seznam uvádíme v závěru v pramenech) je možno zcela zřetelně odlišit dva kruhy studií. Jsou to jednak práce, které vznikly jako příprava k větším dílům — ty mají tematiku zásadní, a jsou obvykle Hoppem přejímány přímo do textu jeho vlastních prací — tak např. Prolegomena ke každé příští metafysice jsou první kapitolou PDZSŽ. Do druhého okruhu pak patří studie, které vznikají z podnětů aktuálních, ať už u příležitosti různých jubilejí či úmrtí (tak např. zásadní vyrovnání s filosofií Vorovkovou nebo Kantovou) nebo jako reakce na studijní četbu Hoppovu (tak např. vyrovnání s Leubovou psychologií náboženského mysticismu). Je velmi významné, že se nenajde v Hoppových studiích — kromě snad vzpomínky na českého myslitele v Zábově sborníku — jediná, která by bytostně nesouvisela s Hoppovou problematikou žhavě, opravdově žitou; nikdy nepíše Hoppe jen z povinnosti. Pokud jde o studie kantovské, představují obě typ drobnějších prací Hoppových, jsouce nejen studii aktuálními (tak např. studie v RF IV, 1924, je psána, zrovna tak jako studie v Lidových novinách k dvoustému výročí Kantova narození), ale zároveň i konfrontací nejnaléhavějších problémů vlastních s řešením velkého filosofa německého.

Všimněme si těchto kantovských studií nejdřív, ovšem jen potud, pokud přinášejí něco nového či aspoň charakteristického k filosofickému profilu Hoppovu. Na otázku, *V čem spočívá význam Kantův pro novodobou filosofii*, odpovídá Hoppe tak, že Kantův objev transcendentálního Já považuje za epochu novodobé filosofie, ceně si zejména té okolnosti, že Kant umístitl trvalou část našeho Já do oblasti světa pomyslného, jenž jako věc o sobě řídí a spravuje naši efemerní a pomíjející empirickou oblast naší osobnosti.

Kantova kritická soustava v hlavních rysech opakuje se ve Dvou základních problémech Kantova kriticizmu někdy doslovně, vidouc bránu k pochopení Kanta ve třech stěžejních pojmech: subjektivního, transcendentálního a předzkušenostního apriorní synthesy.²⁷⁵ Závěr studie je pak doslovným takřka závěrem první studie ze Dvou problémů (otiskované r. 1922 v ČM), jenže tu navíc se rozšiřuje řada čtyř úvodů do novodobé filosofie (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer) o dílo páté — totiž o Hartmannovu Philosophie des Unbewußten. To je ovšem jen důkaz Hoppovy radosti ze shody, i když Hartmann, jak jsme již viděli a ještě uvidíme, působil hlouběji.

Studie *V čem spočívá význam Kantova dualistického pojetí v theoretické a praktické filosofii* je sedmou a další kapitolou ÚIKF, stejně tak jako *Pokus o nadrozporovou synthesu u Kanta a předních myslitelů pokantovských* najdeme ve stručnější formě jako 27. oddíl téže Hoppovy knihy.

²⁷⁴ Srv. str. 169.

²⁷⁵ Srv. str. 42 Dvou základních problémů.

Z významnějších studií je možno se zmínit ještě o stati *Kant a filosofie jako by*, která na základě referátu o Adickesově hodnocení Kanta,²⁷⁶ jenž se snaží zúčtovat s Vaihingrovým přesvědčením, jako by byl Kant fikcionalistou, po případě ilusionistovým, dochází k závěru, že Adickes „vrátil Kanta opět kulturním dějinám lidstva“. Toto, po mém soudu poněkud zveličené ocenění knihy Adickesovy (která v podstatě nedělá nic jiného, než že dává za pravdu Paulsenovu pojetí proti Vaihingrovi větou: „Popírám se zásadní určitostí jakékoliv oprávnění nazývat Kanta vůbec fikcionalistou“) je ovšem srozumitelné, jestliže si uvědomíme, že nejde v případě Kantově o nic jiného než o to, zda je Kant opravdu metafysikem věřícím v mravní a náboženskou oblast jako realitu anebo metaforikem, zastáncem dvojí pravdy vidoucím v těchto oblastech jen užitečné fikce „jako by“ ... Nabývá vcelku zajímavé příchuti Hoppovo zjištění, že už před Adickesovou knihou nepovažoval Kanta za ilusionistu, metaforika a fikcionalistu. Odvolává se na PDZSŽ (str. 158—159), kde sice zjišťuje, že Kant „nemůže být toliko vyznaččem ilusorní filosofie“, spokojující se toliko heuristickými fikcemi, ale vzápětí říká, že „jeho nedostatek tkví v tom, že své nejbezprostřednější a nejbezpečnější nálezy v podobě příkazů z oblasti pomyslného světa halí skeptickým úslovím „jako by“, čímž svou kritickou soustavu degraduje na *soubor heuristických fikcí*“.^{276a} PDZSŽ vyšly r. 1925, předmluva je z r. 1924. Studie o Adickesově knize je z r. 1927 nebo 1928 (I. roč. Filosofie). Ale ještě v r. 1928, kdy otiskuje svou studii v ČM (první studie ze DPKK) se Hoppe výslovně domnívá, že Kantova filosofie „spěje vlastně tímto agnostickým pojetím — jež vyplývá z jeho theoretické filosofie — k stanovisku ilusionismu“ (str. 14 cit. studie) a tuto studii zároveň s druhou ponechává bez poznámky jako připravenou k tisku r. 1930. Radost, s kterou přijal knihu Adickesovu, svědčí o tom, jak rád by měl Kanta takovým, jakým by si ho sám přál mít. Objektivně pak můžeme konstatovat kolísání mezi pojetím Kanta jako metafysika a metaforika, mezi svrchovanou úctou a kritickým odporem podloženým subjektivním znepokojením.

Všimněme si ještě těchto prací prvního okruhu (přípravné studie k vlastnímu dílu). Na prvním místě *Duchovní obrození jako základ obnovení světa* (s příznačným mottem Komenského: The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart), jež bylo otištěno původně v ND r. 1921.²⁷⁷ Tvoří později závěr PDZSŽ.

Značný význam ve vývoji filosofického myšlení Hoppeho má studie *O podstatě a významu ethických hodnot*, přednesená původně jako přednáška v Jednotě filosofické dne 31. ledna r. 1922. Hoppe v ní vidí ve skladbě světa tři různé, hierarchicky nadřazené skutečnosti: věci nebo předměty, stálé vztahy mezi oněmi věcmi (zákony) a hodnoty, jež nejsou ani věcmi ani relacemi, nýbrž kosmem závazků a povinností, čili toho, co by mělo být, jež na nás doléhá z transcendentální oblasti. Filosof bude říkat věcem jevy a tyto jevy spolu s relacemi zařadí do kvantitativní oblasti. Proti tomu hodnoty nejsou dány oblastí smyslů, nejsou kvantitativní, jsou pomyslným kosmem. Hoppe upírá Lotzemu primát objevu tohoto světa hodnot a přisuzuje jej Kantovu pojmu *sollen*.

²⁷⁶ Kant und die Als Ob Philosophie, Stuttgart 1927.

^{276a} Podtrženo mnou.

²⁷⁷ Týž ročník ND přinesl zprávu, že z 528 prací v sedmnácti různých jazycích byla 1 počtena první cenou, 4 odměnami a 12 čestným uznáním (mezi nimi právě tato práce Hoppova jako jediná z 12 českých prací), společností The Walker Trust při universitě St. Andrews ve Skotsku.

Hodnoty neexistují, nýbrž platí. Hoppe se potom vyrovnává jednak s Meinongem, jednak s Ehrenfelsem, kteří svazují hodnotu s určitým subjektem v určitém čase, ale ovšem s takovouto relativistickou teorií se nechce Hoppe spokojit. Přijímaje pojem hodnoty, jak se jí užívá v národohospodářství, říká, že hodnota nemůže být ani absolutní, ani věčná. Hodnota je závislá především na jiných předmětech, jednak na subjektu, který onen předmět požaduje. Ale tohoto pojmu hodnoty nelze užít, říká Hoppe, o nadindividuální oblasti. Buď netušíme, že pomyslný svět existuje, anebo v tak nepatrné míře, že na něj nelze užít relativistického pojmu hodnoty beze všech skrupulí. Hoppe toto své mínění ukazuje na Höffdingově definici náboženství jako „víry v zachování hodnoty“, v níž vidí prostě přenesení zákona o zachování energie. Hodnota energie se, pravda, zachovává, ale mravnost se zakládá na ustavičném zlepšování. Přitom je Hoppovi každá etika jen prozatímní, protože sahá svými kořeny daleko za data pouhé individuální zkušenosti. Mravní zákon není empiricky osobní, nýbrž nadindividuální. Kdyby byly mravní příkazy toliko empirického původu, domnívá se Hoppe, že by naše morálka musila mít jenom individualistický ráz (tu ovšem jako by přehlédl sociologické teorie!) — kolik individuí, tolik by musilo být morálek. Právě dějiny prý a studium sociálních faktů nás přesvědčují o tom, že jsou určité předpisy, smysly nevnímané, jež určitou společností zavazují k tomu, aby vybudovala určitý řád zákonný. Právě možnost státních útvarů poukazuje na nadindividuální oblast, jejíž odlesk nosíme všichni v sobě, ale pro zatížení smyslovou zkušeností nedovedeme setrvat na dráze, kterou nám nadindividuální osobnost vytkla. — Tedy čirý platonismus na první pohled je tento Hoppův názor.

Morálka v oblasti empirické je opravdu morálka bez závaznosti a sankce — Guyau a Nietzsche byli důslední. A Hoppe má zajímavou představu nadindividuální oblasti, s kterou jsme v bezprostředním styku svým svědomím, která — roztržena v nescíslná individua, usiluje o spojení a dorozumění, jaké bylo původně před naším vtělením v empirické osobnosti. — Jakýkoli důkaz tohoto romantického a jen spekulativního dogmatu (který tolik vytýkal Hoppe romantikům pokantovským) ovšem chybí.

Protože tedy etická hodnota je stálý útvar z pomyslného světa, brání se Hoppe tomuto názvu, kterému rozumí jako pojmu národohospodářskému, a navrhuje pojem *tužba, cíl, ideál*. Pokud jde o slovní termín, jde opravdu jen o slovo.

Pokud jde o jeho obsah, zastává Hoppe zřejmě stanovisko idealistické, platonsko-kantovské. Zastavit se musíme nad Hoppovým tvrzením, že každá etika je jen prozatímní. Je otázka, jak Hoppe smíří toto tvrzení, jež v podstatě není ničím jiným než agnosticismem transcendentální oblasti, s tvrzením o absolutní platnosti transcendentálních zážitků. Je tu — z jiné strany zase — aktuální otázka dynamičnosti či statickosti transcendentální oblasti velkého Já. A ovšem si Hoppe také neuvědomuje, že pojem hodnoty není jen pojmem národohospodářským — sám ho velmi často užívá, a to ve významu hodnota věčná (což ovšem z hlediska národohospodářsky pojatého pojmu hodnoty je kontradikce). Velmi příznačná pro vývojovou linii Hoppovu a pro postupné vyjasňování základní problematiky je studie z Naší doby nazvaná *Psyché. Od života sub specie temporis k životu sub specie aeternitatis*. Její první kapitolu uveřejňuje Hoppe s názvem *Prolegomena ke každé příští metafysice, jež se vynasnaží býti orgánem života a věd*.

Název tedy zřetelně kantovský — celá jeho formulace svědčí o sebevědomé velkorysosti pojetí, Hoppe si byl zřejmě vědom toho, že jde o první kapitulu velkého díla, které se čte potom v PDZSŽ, ovšem doplněná (hned např. na začátku o F. H. Bradleye „Apperance and Reality“ a o Platona a Plotina na str. 13 PDZSŽ). V studii v ND není ani slova o intuici a kontemplaci (str. 57 kniž. vydání), zato je vložena v ND polemika s Masarykem. Hoppe odmítá transcendentální realismus proto, že transcendentální objekt je jen jednou z ne-sčetných možností transcendentálního subjektu. Hoppe sám nazývá svůj směr transcendentálním idealismem, protože být realistou Hoppovi znamená ignorovat skutečnost, že „celý svět je toliko produktem našich nadindividuálních poznávacích forem a funkcí“. Ale po Kantově vystoupení nelze už tohoto faktu přehlížet. Objekt je produktem subjektu. Ale my si nepřejeme, říká Hoppe dále, jen konstatovat skutečnost, my si ji přejeme také zlepšovat, kdežto v transcendentálním realismu je objekt jen otiskem subjektu jako jeho korelát. Odtud právě vychází Hoppe ke kritice Masaryka (v knižním vydání tuto kritiku už neotiskl) a diví se, proč vůbec Masaryk nazývá svůj směr realismem, snad proto, aby vytkl svůj sklon k přesnému a exaktnímu myšlení. Hoppe na to namítá, že věda vždy zůstane naivně realistickou.

Proti tomu konstatuje s vděčností, že naopak „nikdo nás neučil tou měrou překonávat přírodu mravním a náboženským ideálem, tryskajícím z našeho nitra, jako T. G. Masaryk“. Ale ideály nejsou obsaženy v naší empirické existenci — je tedy Masaryk vlastně idealistou, nikoliv realistou. Meliorismus není a nemůže být realismem. Konečně Masaryk doporučuje v Rusku a Evropě mírný subjektivismus — to je také zřejmý odklon od objektivismu a realismu.

V hlavní věci má Hoppe ve svém soudu o Masarykovi v podstatě pravdu, ale přehlédl, že Masaryk pojem reality rozšiřuje právě o duchovno.²⁷⁸

Tím spíše si všimneme toho, že se Hoppe sám později necharakterisuje již jako transcendentální idealista. I celý akt mystický je mu realismem. Nejprůzračnější pro jeho pojetí filosofie jako transcendentálního idealismu a realismu současně jsou některá místa v PDZSŽ.²⁷⁹

*Úkol intuice, fantasmie a experimentace v přírodovědeckém poznání nepřináší nic nového, co bychom neznali již zejména z PV. Nápadné je jen její ostré vyhocení proti relativismu.*²⁸⁰

Další z větších studií Hoppových, uspořádaných chronologicky, jsou výňatky z jeho děl, obvykle buď již připravených k tisku, anebo chystaných knižně. Studie *Je možná kritická ontologie* je přímo označena jako výňatek z ÚIKF, zhuštěná a výrazně psaná stať *O významu náboženství v rámci moderní kultury* tvoří střed PDFNV.²⁸¹

Idealismus, pantheismus a mystika je částí V. knihy ÚIKF. *Řád rozumu a řád srdce a jejich vzájemný poměr* je přípravou prací k posledním strán-

²⁷⁸ Zvlášť patrné to je v Hovorech, které Hoppe ovšem neznal: „Ano, ale realitou je přece i duchovnost, duše, láska, mravní řád, Bůh a věčnost. Teprve s nimi žijeme plný život v plné a celé skutečnosti, ať jde o život jedince nebo dějiny národů“ (str. 315, r. 1936). — Toto stanovisko je patrné i ve všech spisech Masarykových.

²⁷⁹ Zejména str. 57 a 357.

²⁸⁰ „A zatím co relativismus setrval na uvedeném neudržitelném dogmatu, realizovaly miliony lidí své plány a projekty.“

²⁸¹ Str. 13, ř. 9 zdola od začátku odstavce „Naše duše . . .“ až do konce kapitoly.

kám PDFNV, tak jako studie *Předpoklady duchovní filosofie a náboženské víry* (od zániku rozumu k vzniku víry) je 7. kap. Předpokladů.

Poslední otištěná studie *Giambattista Vico*, která vznikla z universitních přednášek, je jenom biografií a charakteristikou tohoto osamělého filosofa ze začátku 18. stol. Nejvíce na něm ovšem vyzvedá Hoppe svůj problém vlastní — že totiž proti proudu doby viděl správně, že „matematika a přírodní vědy odkrývají toliko jednu část širokého oboru lidského poznání“.

Okruh druhý, práce, které vznikly z aktuálních podnětů, ať už studijních či jubilejních, začínají zdrcující kritikou Šerackého knihy *Theorie poznání a vědy*, v níž se jeví celá opravdovost Hoppovy osobnosti, rozhorlené a uražené diletantskou neodpovědností a sebevědomím Šerackého. Hoppe mluví o základních vadách, které vylučují knihu Šerackého z vážné literatury, vytýká mu, že se pojistil proti možnosti kritiky Čádou (dedikace) a čsl. učitelstvem, mluví o tom, že by česká věda vypadala velmi uboze, kdyby se řídila příkladem pana Šerackého, vytýká Šerackému, že nemá vůbec vlastního úsudku, mluví o galimathias a nesmyslech, o trapných dokumentech nezralého ducha i o velké přichylnosti autorově k německé literatuře. Uvádím tento doklad jako důkaz vzácné, nekompromisní pravdivosti a čestnosti Hoppovy, ale také proto, aby bylo jasno, že se mýlí ti, kdož by Hoppeho považovali za kvietistického slabocha.

V stati *Kdo je vlastním původcem psychoanalýzy* ukazuje správně, že kořeny jsou u Hippokrata a vlastní psychoanalýsa že začíná Charcotem a Janetem, ne Freudem. — Objektivita až úzkostlivá, která je pro Hoppeho vůbec typická, vyniká i z posudku Cassirerova *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (II. sv., Berlín 1920). Hoppemu se nezamlouvá zejména to, že se autor zabývá jen pokantovskou filosofií německou — postrádá zejména vyličení francouzského a anglického pozitivismu, také pomnutí Hartmanna a Nietzscheho.

Studie *Cíle a tužby české filosofie* je znovu interpretována ve stati *Filosofie Em. Rádlu* ve zmínce jako odpověď na Rádlovu úvahu o naší nynější filosofii, v níž vytkl některým mladým filosofům českým příklon k německému idealismu a Březinovu mysticismu.²⁸² Hoppe mu nato v Nár. Listech odpovídá, že pozitivistický agnosticismus nelze spojovat s gnostickým realismem a že sám Kant si nebyl dost jasný, když na jedné straně hájil kritický agnosticismus věci o sobě a z druhé strany intuitivní zásadu, že „podmínky možnosti zkušenosti jsou zároveň podmínkami předmětů zkušenosti“. Positivismus je filosofií kusou a nedomyšlenou. Jinak Hoppe oceňuje jako „nehynoucí zásluhu“ Rádlovu fakt, že už r. 1914 srovnal realismus Masarykův s realismem Losského a s mystickým realismem Berdjajevovým. Cituje passus z Rádlova essaye *Filosofický realismus*, kde se mu zvláště líbí Rádlův postoj k mystice a jeho výtky všem, kdož k mystice přistupují s racionalistickými předsudky, neboť jsou-li možné chyby v mystice, jsou možné v každém filosofickém směru.

Essay o vědě a víře (příspěvek k problému náboženskému) je polemikou s J. B. Kozákem na thema Kozákova spisu. Stručně se dají výtky Hoppeho shrnout do jediné: Kozákova snaha zvědečtiti náboženství a jeho pojetí determinovatelné svobody se zdá Hoppemu stejnou ilusí jako naplnit lahvičku mořskou vodou a domnívat se, že je v ní oceán. Velmi příznačné pro jeho citlivou

²⁸² Srv. Rádlovu povrchní, i když podnětnou brožuru. Praha 1922.

reakci na společenské události (doklad velké životnosti Hoppovy filosofie, ačkoliv se povrchně soudí obvykle naopak) je rozhořčení Hoppeho nad faktem, že Kozák napsal svou knihu po světové válce a přece se ničemu nepříučil, zvláště ne tomu, že svět kvalit v područí kvantit vede k barbarství.

Podobně argumentuje Hoppe také proti Leubově knize *Psychologie du Mysticisme religieux* v referátě *Psychologie náboženského mysticismu*, v němž žasne nad tím, jak i svědomitý učelec je s to do tak malé míry rozumět smyslu života, když klade vedle sebe mystické zážitky náboženské a opojení drogami jako psychologicky rovnocenné. V tom má Hoppe jistě pravdu, ale výtku racionalisace kvalit iracionálních stihá i Hoppeho samého — víme, že takto sám definoval filosofii po vzoru Hartmannově.

Velmi charakteristická pro Hoppeho je i stručná polemika s Pelikánem *Od-pověď mému kritikovi*. Pelikán netaktně napadl Hoppeho ve svém vlastním listě, jehož byl Hoppe hlavním přispěvatelem. Vytýká mu nekritičnost v pojetí Platona, považuje závislost Hoppovu na Stewartově knize *The Myths of Plato* a jeho domněnku, že mythy jsou jádrem Platona, za mylnou, vytýká mu přecenění Freuda a školy v Nancy a uzavírá zjištěním úplného ilusionismu vytrženého světa, jemuž jsou hmotné statky jenom průvodci duševních stavů neviditelných, a končí tím, že Hoppe žije v pavučinách ilusí, z nichž se už nikdy nevyvotá.

Hoppe odpovídá s noblesou a má pravdu, když se hájí odmítnutím Freuda. Pokud jde o školu v Nancy, tu má asi pravdu Pelikán; Hoppe školu v Nancy vakutku přecenil svou naivní vírou v podvědomí. — Pokud jde o vztah hmoty a ducha opakuje prostě svou dogmatickou hesi, již se nepokusil nikde dokázat, že smyslový svět je závislý na světě duševním a že je jen jakýmsi snem, ilusí.

Na tuto polemiku odpověděl Pelikán znovu, již umírněněji a jeho poznámka, že si váží v Hoppovi úsilí najít v každém individuu onu jiskru božnosti, jež byla vůdčí hvězdou Palackému, byla snad výzvou k velmi intenzivnímu studiu Palackého, jak je zřejmé z ÚIKF.²⁸³

Kromě článku o *Zábovi*, který však nepřinesl nic nového ani v pohledu na Zábovu osobnost, řadí se k důležitým studiím o Rádlovi a Vorovkovi (o níž budeme mluvit doleji) ještě kritika *Marešovy Fysiologické psychologie*. Je pochopitelné, že jde o studii pochvalnou, která chválí jednak Marešovo pojetí lidské osobnosti v duchu Kantovy filosofie, jeho odpor proti naturalismu a jeho užití účeloslovného hlediska a konečně jeho zdůraznění citů, které ví, že naše intuitivní poznání je založeno spíš na citovém než rozumovém podkladě. Podobně by Hoppe přál většího rozšíření Marešovu názoru na podvědomé a nevědomé duševní pochody.

Velmi překvapuje, že se Hoppe nevyrovnal s Marešovým psychovitalismem. Ba dokonce čteme s údivem, že Mareš staví postulát jednoty tělesného a duševního, i to, že psychické zasahuje do fyzického zase nepřímo, vždy zase jen organisovanou energií tělesnou, která přímo souvisí s psychickým. Je napodiv, že Hoppe může souhlasit s tímto nejošemetnějším tvrzením celé *Fysiologické psychologie* Marešovy, a to tím spíš, že odporuje celé jeho vlastní koncepci filosofa, která by se ráda vyhnula naturalisticko-panteistickým důsledkům, které nutně z Marešova názoru vyplývají.

²⁸³ Str. 137.

Článek *Primát filosofie a domnělé zhroutení vědy* je odmítnutím Dinglerovy pesimistické knihy *Der Zusammenbruch der Wissenschaft*. Jestliže se Dingler v podstatě domnívá, že se věda zhroutila pro nestejnorodost a nejistotu svých poznatků, hájí Hoppe správně názor, že se věda nezhroutila, že se zhroutily jen upřílišené naděje, jež se do vědy kladly.

Víme ovšem, že Hoppe sám jde nad toto své sympatické hledisko a že se v podstatě, aspoň na nejradikálnějších místech, značně blíží stanovisku Dinglerovu.

Pozoruhodné dílo z oboru ethiky a Fenomenologie mravního činu. První z nich, jednající o Hartmannově Ethice a druhé o Drieschově *Die sittliche Tat*, uznává na Drieschovi jednak jeho etické zírání jako zdroj jistoty v etice, na Hartmannovi oceňuje názor, že metafysické problémy nerozřeší filosofie, že má jen možnost se jimi zabývat. Hodnoty nelze odvodit, lze je toliko odkrýt intuicí. Namítneme: jestliže je předem jisto, že otázky metafysické jsou neřešitelné — má smysl se jimi vůbec zabývat?

Nejdůležitější ze všech Hoppových studií příležitostných je Hoppova stať o Vorovkovi — *Hlavní rysy Vorovkovy filosofie*. Jde o nekrolog k 15. lednu 1929, zajímavý po mnoha stránkách, především ovšem vytčením osobního poměru k Vorovkovi. Hoppe se domnívá, že Vorovka patřil k mladé generaci filosofické tím, že vycházel z Kantova kriticismu, je mu jasno, že Kant nedořešil problém pro antihetichnost rozumových kategorií. Ve Vorovkově Skepsi a gnósi vidí osudnou rozpolcenost mezi relativní a absolutní úrovní, z nichž první plodí skepsi a druhá gnósi.²⁸⁴

Mohli bychom pochybovat ovšem o tom, zda rozhodným znakem, dělicím mladou a starší generaci, je Kant (víme, kolik např. učinil pro znalost Kanta u nás Fr. Krejčí) — Masaryk, Rádl, nejvýraznější hlavy starší filosofie Kantovým kriticismem prošly — naopak Mareš by byl „mladší“ jen proto, že Kanta přijal asi do tak velké míry jako Hoppe.

Dělení či dělidlo zcela nedostačující, protože by Hoppe musil počítat mezi mladé filosofy také a především J. L. Fischera, o němž se rozhodně nedá povědět, že by neprošel „třibíicím ohněm Kantova kriticismu“, ačkoliv jej vůbec nepřijal. Podobně Mirko Novák a Jan Patočka.

Je ostatně velmi zajímavé, že Hoppe se sám brání označení novokantovec, ale dělá přitom z Kanta dělidlo. Stěží lze také mluvit jen tak vedle sebe o pozitivismu a zvláště o materialismu české filosofické generace starší. Domnívám se, že česká filosofie, jako český život vůbec, má silný sklon vyhýbat se krajnostem a že proto jí tolik mohl vyhovovat pozitivismus.

Je velmi příznačné pro kolísavost Hoppových názorů jeho mínění, že Vorovkovi jde ne o synthesu, ale o dualismus podmíněna a nepodmíněna, kdežto na jiných místech Hoppe mluví o překonání monismu dualismem (pokud jde o Hoppeho samého). Zdá se tedy, že Hoppe usiluje zase o překonání podmíněného a nepodmíněného. Bylo by velmi zajímavé sledovat, do jaké míry měl vliv na Vorovku ne Kant, ale Mareš svou Pravdou nad skutečnost.²⁸⁵

Ještě dvou polemických glos si musíme všimnout aspoň zmínkou, a to *Od-*

²⁸⁴ Vorovkova filosofie se zastavuje na poloviční cestě k noumentální a nepodmíněné oblasti a není s to ji plně dosáhnouti pro relativní a podmíněnou výhradu, již položil autor své filosofii, jinak idealisticky zbarvené, v podobě devisy „Skutečnost nad pravdu“.

²⁸⁵ Str. 80—81 Skepsi a gnóse.

povědi mému kritikovi. První glosa odpovídá kritikovi v Nár. Listech na otázku, může-li být mystik vůbec aktivní zjištěním, že Hoppe nezastává východní typ mystiky — exklusivní formu mystiky odříkavé, asketické, odvrácené od života — nýbrž typ křesťanský, západní, inklusivní, chtějící zlepšovat svět za spoluúčastenství Boha a všech lidí dobré vůle. Je příznačně náboženská tato formulace Hoppova.

Druhá glosa se staví proti kritikovi ve Fil. revui. Hoppe odmítá mínění, že se opírá o Hegla a o Kanta, poukazem na četná místa, kde Kanta a Hegela odmítá.²⁸⁶

I tento stručný nástin (chronologický) Hoppových prací je velmi poučný z hlediska tvůrčí psychologie a charakterologie. Ukázal vcelku tytéž chyby i nedostatky v učení Hoppově, které jsme sledovali v dílech hlavních. Ale ukázal také filosofa absolutní pravdivosti, cele a nekompromisně soustředěného na vlastní dílo. Filosofa přísně dogmatického, který se zajímá o dějiny filosofie, minulé i přítomné, ne proto, že snad jde o něco nového, nýbrž že jde o konfrontaci s názorem vlastním. Ukázal také přísnou osobnost mravní — charakteristická je po této stránce kritika Šerackého.

²⁸⁶ Str. 102—103, 160—61 PDZSŽ a 242—43 ÚIKF.

