

Konečný, Robert

Hoppova filosofie ve světle kritiky

In: Konečný, Robert. *Vladimír Hoppe : příspěvek k historii a kritice iracionalismu*. Vyd. 1. Brno: Universita Jana Evangelisty Purkyně, 1970, pp. 172-194

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/120454>

Access Date: 29. 11. 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.

HOPPOVA FILOSOFIE VE SVĚTLE KRITIKY

Jestliže přehlízíme to, co bylo napsáno o Hoppovi a jeho filosofii, pak je patrné, že kritikové — s výjimkou Jiljího Jahna — jen příležitostně, se nevyrovnali se zjevem v české filosofii tak výjimečným po zásluze.⁴⁴⁸

Nelze vytýkat celkem *Jos. Královi*, že nezaujal ve své Československé filosofii hledisko kritické, chtěje zachovat hledisko objektivní interpretace (ač mu lze vytýkat, že porušuje objektivitu tam, kde se k tomu rozhodl), ale lze se zastavit nad způsobem, jak celkem nedostatečně zjišťuje filosofické vlivy na Hoppeho působící.

Daleko víc lze zazlívát nevědomost těm, kdož stáli Hoppemu blízko, a přece potřebné zhodnocení významu Hoppova neprovedli.

Pelikán, který byl zvlášť Hoppovi zavázán jako svému stálému přispěvateli, se omezil ve svém nekrologu na stručnou životopisnou a interpretační charakteristiku Hoppova učení a všechna jeho kritičnost se spokojuje zjištěním, že intuice byla původně nástrojem vědeckého bádání, později se stala intuicí mystickou, což je, jak víme, rozdíl stanoviska předfilosofického a pozdějšího. — V referátě o Hoppově ÚIKF mluví o záviděníhodně pevné filosofické linii Hoppově a vůbec si nevšímá toho, že jen velmi malou plochou do ní zapadá — jen kritikou nedostatečnosti vědeckého poznání — PDHPP. Dvě zjištění jsou přece jen náběhem ke kritice: 1. „Hoppův dualismus je už v PDZSŽ tak přepjat, že se redukuje na monismus ducha.“ — 2. Zjištění, že z Kanta má Hoppe pojem transcendentálního citu, což je ovšem víc než očividné.

Jiřina Popelová se podobně omezila ve svém nekrologu na obvyklé základní obrysy osobnosti a díla, v referátě o Předpokladech pak je jediná zajímavá paralela Bergson — Hoppe ve srovnání: rozum a instinkt u Bergsona, rozum a transcendentální Já u Hoppeho. Dobře upozornila na hodnocení tvůrčí síly mystiky u obou.

Nikolaj Losskij ve svém Krátkém nástinu filosofie prof. V. Hoppe má velmi případnou poznámku — mnou už jinde citovanou — že „pozorné čtení jeho (tj. Hoppeho) děl jen ukazuje, že nevypracoval ještě natolik svůj systém, aby bylo zcela jasno, je-li jeho systém pantheistický nebo naopak, liší-li se rozhodně od pantheismu“, což je ovšem poznámka velmi správná, jak bylo také zřejmo z výsledků našeho rozboru.

⁴⁴⁸ Tituly a údaje prací, o nichž je v této kapitole řeč, viz v bibliografii.

Ve stati *Die zeitgenössische Philosophie in der Tschechoslowakei* ve sborníku *La Philosophie tchécoslovaque contemporaine* Losskij pronikavě dovozuje, že Hoppe nastoupil ve svém učení o smyslové zkušenosti a diskursivním myšlení špatnou cestu a že se mu *synthesa* nepodařila. „Ve skutečnosti znamená tato *synthesa* spojení nadčasového a nadlidského bytí, jež je uznáno za pravé bytí za smyslově daným, prostorově časovým bytím, jež je označeno za zdánlivé a pomíjivé. Takové rozštěpení světa ve dvě ontologicky různorodé oblasti vylučuje možnost *synthesy* mezi Absolutnem a relativnem už principiálně. Skutečná *synthesa* je možná jen prostřednictvím takové nauky, která by uznala obě oblasti za pravé a skutečné jsoucno jen s tím rozdílem, že předměty přírodovědy představují nižší typus bytí a předměty kontemplanace typ vyšší.“⁴⁴⁹ Domnívám se, že toto vyhraněné ideálistické stanovisko Losského velmi správně postihlo ze svého hlediska nedostatek Hoppovy filosofie a zároveň nejautentičtěji popřelo Hoppovo mínění námi citované, jestliže se domníval, že jeho filosofie po stránce noetické je Losskému velmi blízká.

Krejčí ve svém článku o pozitivní etice, když se byl vyrovnal s Rádlem, kritizuje Hoppeho především na základě ÚIKF, a je ta kritika daleko víc práva *Krejčímu* a jeho svéhlovému a už předem hotovému mínění než Hoppemu. Co říci jinak tvrzení, že Hoppe je orientován „přírodovědně — vitalisticky“, co říci o tvrzení, že je Hoppe bergsonovec přírodovědecky orientovaný, co říci o naprosto libovolně vykonstruovaném mínění, že u Hoppeho jako u Bergsona reprezentuje instinkt (!) jádro, podstatu individua! I tady dokázal *Krejčí*, jak dalek je on, pozitivista, skutečné empirie a jak blízko je dogmaticky vykonstruovaným idolům.

Má však i řadu dobrých postřehů: vytýká Hoppemu, že se mu rozumí jaksi samo sebou nepátrat po tom, odkud má člověk mravní zákon a kde se vzala autorita, jejichž příkazů se cítíme povinni poslouchat. Uznává Hoppeho opravdovost a jeho palčivou žízeň metafysickou. Polemizuje proti tvrzení, že by cit měl vždycky pravdu proti rozumu, vytýká Hoppemu, že se nestará o kritérium pravdy (spíše měl ovšem *Krejčí* povědět, že je vidí v efektivní jistotě víry, která jemu, *Krejčímu*, nestačí jako kritérium) a označuje Hoppeho stanovisko jako spiritualistický dynamismus — zase ovšem se zcela falešným přívlastkem: „rázu aristotelovsko-leibnizovského“. Chválí Hoppeho, že dospěl k poznání, že transcendentno je rozumem nedostupné, ale ovšem podotýká, že přitom měl zůstat, protože kde není rozumové poznání, tam není vůbec poznání. A není-li myslitelné jiné poznání než pojmové, nemá smyslu se po jiném prameni ptát. Tedy obvyklé námitky pozitivisty proti iracionalismu.

Nejpronikavějším oceněním českým je beze vší pochyby hutný nekrolog *Patočkův*. Uznává, že Hoppe je v české filosofii novější bez analogie snahou o svérázný systém idealismu a co se tohoto kladu týče, že nemá v žádném ze svých současníků soupeře. Nikdo není tak přesvědčen, tak upřímně oddán víře ve vůdčí, pozitivní úkol filosofie v duchovním životě. Vcelku správně vidí *Patočka* i Hoppovo východisko: německou filosofii romantickou a současnou kritiku přírodovědy (což ovšem, tak bychom precizovali mínění *Patočkovo*, platí jen pro PDHPP!), zjišťuje vliv Meyersonův v názoru na identitní úsilí vědy, vidí jeho vývoj dál od pragmatismu k absolutnímu idealismu (*Hartmann*,

Schelling, Schopenhauer) a poznamenává správně, že se jim Hoppe nepoddává zcela, protože od nich neočekává řešení záhad světa a života. Nelze nazvat Hoppeho ani bergsonistou, protože není nějakého hlubokého Bergsonova vlivu kromě snad překonání protikladu mechanism-theologie ideou tvořivé skutečnosti. Velmi správně vidí, že metafysika Hoppeho vychází z Kanta, ale kdežto Kantovi je oblast transcendentální apercepce úkol zcela logický, je Hoppovi realitou. Kontemplaci Hoppovu ztotožňuje Patočka — ne zcela správně — s romantickou intellektuelle Anschauung (přehlížeje u Hoppeho její náboženský, vykupitelský ráz); výtečně odhadl „přímo rousseauovsky naivní poměr důvěry k lidskému podvědomí“. Stejně správně vidí fakt, mnou také několikrát ověřený, že „Hoppeho mystika je tudíž filosofická metoda, což ji chrání před výtkami nekritičnosti“. Její základní myšlenku vidí ve větě, že „tajemství a smysl pozemského života spočívá v přesně vyjádřené a postupně realizované tužbě“.

Oceňuje pak Hoppeho celkově, mluví spravedlivě o povaze „delikátní, ale silné“ a vidí — tu se s ním také shodují — vycházet celou tuto filosofii z Hoppova zážitku. Spravedlivě vytýká fakt, že Hoppe vždy nepřál pojmové přesnosti, uznává, že mu lze vytknout nedostatek smyslu pro drama lidské existence — v tomto posledním bodě nemohu s Patočkem souhlasit, protože naopak neznám v nové české filosofii kromě Hoppeho nikoho, kdo by právě drama lidské existence doslova protrpěl (snad ještě kromě Vorovky) intenzivněji než Hoppe. Vřele však souhlasím se závěrem Patočkova nekrologu, že v Hoppem není, jak se obvykle soudívá, nic neživotného, ba že naopak měl, pokud jde o jeho mínění o kulturní ceně vlastní filosofie, pravdu.

Patočka připomíná — a nevím, do jaké míry správně — analogii Hoppeho Akademie a Ligy s francouzskou Union pour la Vérité, při jejímž založení prý působil duch Hoppemu příbuzný: Jules Lagneau.

Jestliže se podařilo Patočkovi v krátkém nekrologu, jehož nejvážnějším nedostatkem je přehlédnutí zásadního vlivu Platonova, Plotinova, Kierkegaardova a především vyústění celé Hoppovy filosofie (i metodicky) do křesťanství, povědět hodně podstatného, nedá se totéž říci o nejobšérnějším kritikovi Hoppeho, *Jiljím Jahnovi*. Jsme namnoze svědky téže pozitivistické dogmaticčnosti a, smím-li tak říci, prostomyslné zaslepenosti, která není s to vidět za vlastní názor, natož Hoppeho pochopit — při vši čestnosti záměru.

Jeho Úvahy o Hoppově filosofii, které podnítl ÚIKF, byly by brožurou, kdyby byly vydány — mají 69 stran revue Dunaj — a kritisuji Hoppovu filosofii na základě četby dvou jeho hlavních spisů: PDZSŽ a ÚIKF. Svou kritikou chce Jahn jaksi pokračovat ve svém vytrvalém boji proti nevědecké filosofii. Vědomě se chce omezit na teorii Hoppovu, nikoli na její praktické důsledky. Vychází ze svého přesvědčení, že všechny pojmové konstrukce sahající do absolutna jsou básně a fantasie bez ceny, projekce našeho malého já do zevnějšího světa. Přes všechny tyto a jiné zkušenosti lidstva za posledních 150 let se přenášejí knihy Hoppovy takovým způsobem, že bychom v první chvíli je měli za theologické.⁴⁵⁰

Vytýká Hoppemu, že vědomě klade nízko vědu a kritiku a velmi opovrhuje vědeckými metodami. Stěží by ovšem toto své tvrzení mohl Jahn doložit.

⁴⁵⁰ Str. 3 cit. studie.

Hoppe dokazuje nedostatečnost vědy, nepohrdá však vědou. Jahn odmítá absolutno, je mu pojmem hraničným, nemůžeme o něm nic vědět. Popírá, že by krásno a dobro svědčilo o existenci transcendentálního světa a domnívá se, že Hoppe připravuje půdu pověrám. Tolik asi úvodem. Potom probírá Hoppovy knihy jednotlivě, a to tak, že si všímá po svém způsobu, nevycházeje ani z jádra Hoppovy filosofie, ani z jeho vývoje, některých problémů: 1. O přírodě, 2. Antika, 3. bod v jeho rozboru chybí docela a hned následuje bod 4. O smyslu života, 5. A priori, 6. Noetika, 7. O zvířectvu. Hned nato, zcela záhadně, následuje III. Ostatní dílo, 1. Omezení, 2. Zevnější uspořádání díla, 3. Zážitek Hoppův, 4. Kvality vyššího světa, 5. Mystika, 6. Aktivní mystika anglosaská, 7. Noetická abstinence, 8. Magický názor světový, 9. Vykoupení, 10. Tři otázky, 11. Dodatky. Jako oddíl IV., aniž si vůbec všiml, že mu chybí oddíl druhý, následuje rozbor hlavních míst Úvodu, V. tvoří Závěrek, vlastní Jahnovo filosofické vyznání.

Je, tuším, dost jasno, že jde spíš o marginalie než o soustavnou kritiku, na kterou měl jinak Jahn místa dost. Podívejme se na hlavní výtky: Proti stanovisku Hoppeho, že v přírodě bez zásahu nadindividuální oblasti jde jen o boj silnějšího proti slabšímu (bůhvíproč začal Jahn právě touto poznámkou), Jahn konstatuje, že tento zákon prostě je, ať se to komu líbí nebo nelíbí. Jako by nechápal, že Hoppe přírodou myslí nejen přírodu v užším slova smyslu, ale i člověka přirozeného. A ovšem se Jahn domnívá, že „intelekt dosti mohutný vytvoruje soucit docela přirozeně“ — stanovisko sice pozitivistické, ale docela a docela nesprávné, jak je zbytečno dnes už dokazovat.

Proti Hoppemu, který vidí v křesťanství vrchol, poněvadž zvedá ideál bohočlověka, člověka duchovního, staví Jahn naivně inkvisici, jako by nechápal, že nemůže soudit o oprávněnosti učení podle činů lidí, kteří se jím, nota bene, neřídili. Zrození duše, její zákon a vývoj jsou mu lžífráze, lžipojmy.

Takto asi postupuje v celé kritice, kterou se není třeba podrobně zabývat, protože nejde naprosto k podstatě a daleko víc vypovídá o Jahnovi samém než o Hoppovi. Je pro Jaha typické, že dovede na jedné straně napsat větu: „poslední bakterie v našich ekstrementech vědí víc o lidské filosofii než my o smyslu světa(!)“ — a na druhé straně „boj proti bolesti u všech organismů vésti jest ušlechtilé; způsobovati druhým bolest je zlé. *To cítím jako axiom*“. Jahn si není s to uvědomit, že cítit něco jako axiom je totéž u dvou lidí, i když jeden z nich *cítí soucit* a druhý *realitu transcendentální* oblasti. Jestliže však někdo chápe pojem a priori tak, že se domnívá, že tento pojem znamená, „že poznání úplné pravdy, ‚absolutní‘ pravdy mají lidé před smyslovým vnímáním, tedy vlastně už novorozeňata“,⁴⁵¹ pak to svědčí o všem jiném — jen ne o filosofickém vzdělání a jsme zbaveni povinnosti se tímto „kritikem“ Hoppovým vážněji zabývat.⁴⁵²

Abychom však i této kritice učinili zadost, shrneme hlavní její námitky do několika bodů: 1. Vytýká Hoppovi stále rostoucí vliv Euckenův (zjistili jsme, že ten vliv nebyl tak značný). — 2. Subjektivní Hoppův zážitek metafysický chápe jako subjektivní ilusi, kterou by jistě dovedl vysvětlit psychoanalytik

⁴⁵¹ Str. 17.

⁴⁵² Ne zcela kriticky vychválila Jiřina Popelová tohoto filosofa ve své brožurce Studie o současné české filosofii (srv. str. 10 a 11). Přečti si k tomu Jahnův Stříbrný svět, Vídeň 1931! Mohu souhlasit jen v tom, že Jahn je člověk ušlechtilý.

(což ovšem není důvod filosofický). — 3. Snít o vyšších světech, postulovat je, věřit v ně, je tautologie. Zdá se mu, že ten, kdo jako on sám vidí lidské ideály jako „nepatrné stupínky vedle nesmírných propastí Nepoznatelna“, je mnohem blíž stanovisku sub specie aeternitatis než ten, kdo vidí stupeň absolutna hned u lidských ideálů (což je ovšem dokonalé neporozumění Hoppem a jeho pojmu ideál). — 4. Chválí však Hoppeho, že zůstal západníkem, i když je to z mystického hlediska nedůslednost (s tímto bodem je možno souhlasit). — 5. Diví se tomu, že Hoppe nezotožňuje náboženství s magií. (My bychom se naopak mohli divit Jahnovi, že náboženství s magií ztotožňuje.) — 6. Vcelku správně konstatuje rozpory v ÚIKF, kde se na jedné straně mluví o nepoznatelném jádru našeho já, ale jinde se o tomto nepoznatelném ví, že je nádrží iracionálna, zdrojem nevysychající tvorivosti. (Také tento bod bychom mohli přijmout.)

Vcelku, jak je vidět, nejde o námitky, které by postřehovaly kořen věci. Spíš jde Jahnovi o to, aby rozvíjel své stanovisko filosofické a obhajoval je na pozadí polemiky s Hoppem. Tak dochází až k málo vhodnému přirovnání, v němž svou filosofii srovnává s výstupem na ledovce Mount Everestu za kosmického uragánu, v němž nakonec hyne udolán, ale s blaženým pocitem, že se meduse Unknowable (velmi rád má Jahn toto slovo, jako by se mu do cizokrajného jeho zvuku vlila všechna pozitivisticky potlačovaná dráždivost tajemství) podíval „trochu lépe než druzí do její ledovité černé tváře. A pak je ticho, tichoučko... Už ani bouře neburácí, je jen tma, zima...“⁴⁵³

Proti tomu prý se podobá Hoppova filosofie dobře vytopené světnici, pěkně zabedněné proti vši nepohodě, kde se kouří na teplém loži opium. Jsme schováni, máme dojem, že jsme středem vesmíru, jsme ukolébáni do snů, „na ledovou horu neleze skoro nikdo“.

Nehledíc k tomu, že Hoppova filosofie je vykoupena daleko palčivěji, než je s to Jahn vůbec pochopit, je třeba říci, že si Hoppe zasloužil věru lepšího kritika a spravedlivějšího symbolu své filosofie, než je tato velehorská pozitivistická poesie — s medusou.

Sledujeme-li tedy kritické ocenění díla Hoppeho, docházíme k smutnému výsledku, že jediný kritický hlas, o kterém je vůbec možno vážně mluvit, který také řekl o Hoppem ze všech uvedených kritiků nejvíc, je hlas Patočkova nekrologu.

Připojme k němu svůj hlas kritický. Má-li být práv autorovi, musí se ptát, *jaký byl jeho záměr, jeho cíl*, a za druhé: *dosáhl-li tohoto cíle*. Jestliže nedosáhl, je nutno se ptát na příčiny, které mohou být buď ve špatné metodě nebo proto, že byl cíl špatně položen.

Na všechny tyto otázky jsme odpovídali v podstatě už u příležitosti kritické interpretace jednotlivých Hoppových knih. Tam však bylo roztrženo to, co tu má být shrnuto do pevné osnovy, nad jednotlivá díla tu jde o dílo celé, viděné z perspektivy jeho vlastního cíle, účelu, smyslu.

Nuže, *jaký byl cíl Hoppův?* Patočka se domnívá, že vlastní metafysická myšlenka Hoppova je velmi prostá: „Tajemství a smysl pozemského života spočívá v přesně vyjádřené a postupně realizované tužbě, při čemž jsme s to tuto tužbu zachytit kontemplací.“ Nemyslím, že je toto Patočkovu mínění zcela

⁴⁵³ Str. 67.

přesným vyjádřením Hoppova celkového úsilí, zvláště ne v onom bodě, v němž se mluví o „přesně vyjádřené“ tužbě, což samo o sobě je výraz nepřesný. Uznávám, že prakticky jde Hoppovi skutečně o realizaci tužeb, zachycených kontemplací. Ale to je spíš ovšem důsledek filosofické problematiky, vyplývající z osobního, celou svou podstatou náboženského, mystického prožitku.

Nejhlubším smyslem Hoppova úsilí filosofického je, domnívám se, dosažení Absolutna a život v něm, život „sub specie aeternitatis se všemi důsledky, které přináší pro život individuální i společenský“. Absolutno, které Hoppe ztotožňuje s transcendentálním já, vede konečně Hoppeho zcela důsledně k překonání nejen vědy, ale i filosofie ve prospěch náboženské víry. Je tedy, filosoficky vyjádřeno, úsilí Hoppeho v důkazu, že je možná nadrozporová synthesa podmíněna a nepodmíněna, skutečnost je Hoppovi tím, co je, i tím, co má být — a to ve své synthese.

Absolutno je dáno Hoppovi, jak to vyjádřil, nevědomými inspiracemi prostřednictvím denního snu, který vědomí překládá do plánu uskutečňovaného experimentem a praxí. Ale musíme si být vědomi toho, že cílem je absolutno samo, že ideál člověka Hoppova je ideál bohočlověka a ideál lidské společnosti je ideálem boží obce na duchovním podkladě.⁴⁵⁴ Nejde tedy o nic jiného než o odpověď na otázku, v čem Hoppe Absolutno vidí, a za druhé: jakou metodou k němu došel, nebo se domnívá, že došel.

Všimneme-li si oněch míst Hoppových děl, na kterých se mluví o absolutnu, a to aspoň těch, která zastupují všechna ostatní, bylo by vhodné citovat na prvním místě str. 55 z PDZSŽ. Tu se praví přímo, že „absolutno, je-li nám dostupné, jest nám dáno toliko nevědomými inspiracemi, tryskajícími z transcendentální, nadindividuální oblasti našeho subjektu. Tyto zprvu ne úplně jasné tužby, jež nám ve chvílích kontemplace předvádí denní sen, mění zásáhnutím našich individuálních vědomých schopností v pevně vyhraněný plán neb projekt, který pak dovolí vytrvalá experimentace a praxe přeložit v pevné tvary skutečnosti“. Je tedy patrné, že absolutno = transcendentální, transsubjektivní a nadindividuální subjekt. Tu se ovšem musíme ptát dál, co je to ona transsubjektivní a transindividuální oblast našeho subjektu.

Transcendentální subjekt je Hoppovi ona oblast, která je „podmínkou nejen příštích zkušeností v oblasti rozumové, nýbrž i umělecké tvorby a mravních rozhodnutí“. Je pak transcendentální subjekt Hoppovi nádrží tvořivých podvědomých schopností, zdrojem nevědomě tvůrčím. Důležité je dále, že mu podle Hoppa odpovídá transcendentální objekt v podobě ideového světa. Jejich existence (TS a TO) se navzájem podmiňuje. V oblasti absolutna je nerozlučně spojen subjekt s objektem, ne ovšem na podkladě empirickém, nýbrž v transcendentální sféře. Hoppe si představuje, že species rerum existovaly před svým vtělením v individuální formy v námi částečně a nevědomě prožívané transsubjektivní a nadindividuální oblasti.

V ÚIKF si Hoppe uvědomuje, že „stanutí u absolutní, tedy již dovršené podstaty světa a života chová v sobě jistě nebezpečí, že totiž přitakáním k ab-

⁴⁵⁴ Str. 259 ÚIKF: „Odevzdání do boží vůle a milosti neznamena ještě naprostou pasivnost proti zlu: znamená toliko splynutí s proudem smyslu života. Bohočlověkem můžeme nazývat toho, kdo se po oproštění z pout smyslovosti spojil s velkým božským principem, s vlastním duchovním smyslem života. Jest to stav sjednocení, nejvyšší stádium mystické cesty.“

solutním, tedy již dovršeným principům zároveň popíráme možnost jejich vývoje, možnost jakéhokoliv zdokonalení“.⁴⁵⁵

Hoppe řeší tuto otázku asi takto: „Není pochyby, že nelze postřehnouti ‚absolutno‘ v Heglově smyslu. Podobné absolutno považujeme za demarkační čáru našeho myšlení, za fikci naznačující indiferenci subjektu a objektu v podobě jejich identity. Přesto tedy, že se rozhodně stavíme proti neživotné abstrakci v podobě absolutna, přece z druhé strany uznáváme možnost absolutního, nepodmíněného poznání, jímž nám lze nejen splynout v jednotu s předmětem poznání, nýbrž i doplniti na něm, co schází k jeho úplnosti. Tuto empiricky scházející úplnost lze nám však duševně, vnitřně prožiti.“ Tuto větu Hoppe opakuje ještě jednou i v PDFNV, ale se zajímavým dodatkem: „což se děje na podkladu principu motivace, jímž jako by vnikáme za kulisy nějakého dějství“.⁴⁵⁶

Abychom ještě lépe porozuměli Hoppově představě transcendentálního subjektu, připomeňme některé výroky z 54. str. PDZSŽ; tu Hoppe prohlašuje, že se odvolává na jedinečné objevy Kantovy, že nespatřuje jádro osobnosti v omezené sféře vědomí, tedy v empirickém subjektu, nýbrž v transcendentálním subjektu jako oblasti „nevědomé tvorby a inspirace, jakož i vyvození apriorního, čistého poznání před možností zkušenosti“. Transcendentální, nevědomá oblast našeho subjektu je všem lidem společná: o tom svědčí kategoriální pojmy a funkce, estetický vkus a mravní normy, jakož i náboženské a metafysické potřeby — je to věčná oblast naší osobnosti.⁴⁵⁷

Základní otázka Hoppova je tedy rovna, řečeno slovníkem Hoppovým, základní jeho touze: jak překročit přirozenou oblast podmíněné lidské osobnosti, aby se svět a život stal tvárným materiálem duchovního života, který jest nad nimi a za nimi, jak žít ve smyslu života daného nám naší transsubjektivní oblastí v podobě tužeb a ideálů.

Je tedy snad zřejmo, že Absolutno, nazývané jednou nekonečnem nebo dokonce vesmírem — je (v pozdějším období ústícím do náboženství) božským principem, který je vlastním smyslem duchovního života. *Spojení s ním — bohočlověk — je konečným, skutečným cílem Hoppova úsilí.*

Analysujeme-li Hoppovu představu, pak nás především překvapí fakt, že je Hoppemu absolutno, které charakterisuje jako ničím nepodmíněnou oblast řídicí a spravující naše malé já empirické — demarkační čarou našeho myšlení, fikcí, a tedy ve své nejhlubší podstatě nepoznatelné.⁴⁵⁸

Je příznačné, že Hoppe mluví o kvalitativním řešení (symbolické, legendární,

⁴⁵⁵ Jinak řečeno, Hoppe si je vědom toho, co James v *A Pluralistic Universe* (New York 1909, str. 126) vyjádřil slovy: „It is an hypothesis that functions retrospectively only, not prospectively.“ — Tamtéž i zápornější mínění: „The absolut is useless for deductive purpose.“ — Viz i *W. A. Hocking: The Meaning of God in Human Experience*, New Haven 1924, str. 197.

⁴⁵⁶ Což je ovšem takřka doslovný překlad ze Schopenhauerova „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ § 43: Hier stehen wir gleichsam hinter den Koulissen und erfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach die Ursach die Wirkung herbeiführt... die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen“ (cit. i Hoppem na str. 18 PDFNV).

⁴⁵⁷ Srv. k tomu i cit. partie z PV, str. 24.

⁴⁵⁸ Srv. k tomu str. 53 PDFNV.

mystické) a o řešení vědeckém („přesnými pojmy“). Mluví-li o nepoznatelnou, myslí na toto řešení vědecké, na nemožnost převést absolutno, nepodmíněno, na pojmy už známé. Synthesa podmíněna a nepodmíněna je umožněna právě tím, že nepodmíněno pohlcuje podmíněno.

Shrneme-li, je tedy představa Hoppova o absolutnu asi takováto: absolutno je ona nepodmíněná, věčná oblast kvalitativní, která řídí a spravuje podmíněnou oblast smyslově empirickou, kvantitativní oblast v časově prostorových vztazích. Absolutno je nepoznatelné ve smyslu vědeckého poznání, to jest převedení neznámého na známé pojmově zachycenými vztahy. Ačkoliv je však absolutno pojmově nepoznatelné, přece jen máme možnost být s ním ve styku svým transcendentálním subjektem, jenž je všem lidem společný, jenž je absolutní oblastí v nás. Jinak řečeno: absolutno sahá do nás transcendentálním subjektem, jenž je absolutnem nás prostupujícím a tryská z nás, jestliže mu nebráníme svou tělesností, svým přirozeným lidstvím, jestliže jsme se znovu-zrodili, tvůrčí nevědomou činností.⁴⁵⁹

Jestliže jsme takto zatím vyjádřili Hoppeho představu o absolutnu, jak budeme pro stručnost říkat místo nepodmíněno, iracionální oblast atp., stojíme hned před prvním velkým problémem (vycházejíce zatím stále z Hoppových předpokladů a netážíce se na jejich noetické zdůvodnění): jaký je vztah onoho absolutna v nás v podobě TS (transcendentálního subjektu, či jak také Hoppe říká, velkého Já) k absolutnu vůbec, k absolutnu jako takovému? Jsme přece podle Hoppeho svým TS právě absolutnem, neboli jinak: absolutno je v nás skrze TS. Znamená tento fakt, že jsme skrze TS celým absolutnem, anebo znamená, že jsme jakýmsi jeho výběžkem, zátokou, jazykem, asi tak jako je záliv částí oceánu nejsa přesto celým oceánem, anebo je konečně absolutno oblast mimo nás, se kterou však nemůžeme být ve styku, které dovedeme porozumět asi tak, jako dovedeme porozumět člověku přes to, že jim nejsme ve smyslu identity majíce právě jen možnost styku? Jinak řečeno: je TS jen orgánem porozumění absolutnu?

Víme, že Hoppovi jsme mikrokosmem, jako naopak vesmír je makrantropem. Víme, že „nitro, plně a v samotě vyslechnuto, umožňuje nám přímý styk s Bohem“, že v kontemplaci námi prochází velké Já, že TS „prostupuje jednotně empirické osobnosti všech lidí“, že se zbavujeme pout v časově prostorových vztazích, že myšlení-bytí-tvoření jsou TS identické.

Hoppe schvaluje „Pavlův geniální objev možnosti identifikace transcendentálního já s Bohem“ — a zvláště dobře uvažme za všechny podobné citáty tento jediný: „Rozzářen transcendentálním božským jasem postřehuje mystik ve všem boha a nejen to; stává se jeho součástí právě tak, jako jest kapka součástí moře. Na tomto stupni člověk poznává, že není ničím sám o sobě, nýbrž toliko spojív se, jsa proniknut božským principem.“⁴⁶⁰

Je patrné, že na tomto místě je představa Hoppova vyjádřena nejurčitěji, i když v nás ovšem vyvolá mnoho otázek: lidstvo jako „nepřehledná řada

⁴⁵⁹ Všichni theologové se budou bránit ovšem převedení náboženství na cit — zjevení a bible by byly zbytečné. Srv. jako doklad z české literatury J. B. Jeschkeho kritiku Schleiermachers v *Dvoji theologii* (Praha 1940, str. 13): „Bible a její svědectví se stávají zbytečnými... místo zjevení bylo učiněno místem pro náboženského genia. Tak se stává náboženství zkušeností a zážitkem. Bud'ne nesmírně opatrní s tímto pojetím náboženství!“

⁴⁶⁰ Str. 536 PDZSŽ, podtrženo mnou.

mikrokosmů“, nepřehledná spousta kapek v moři. Chápeme nyní Hoppovo slovo o božím oku, jímž zíráme.

Jsme tedy součástí boha jako kapka v moři. Ale dá se mluvit o kapce jako části moře, když mluvit o části předpokládá někoho, kdo tuto částičku vidí mimo toto moře, to jest: kdo ji „vyjme“? Analogicky: je-li TS absolutno, protože je jeho nedělitelnou součástí, předpokládá TS právě naše empirické já, které si toto absolutno uvědomuje, protože absolutno samo je absolutnem nevědomě tvůrčím. Dochází tedy k paradoxu, který si Hoppe neuvědomil: že ne TS poznává absolutno, protože je jím samým, nýbrž *empirické já, malé já* si v Hoppově případě *uvědomuje, že TS = absolutno*. Jestliže však Hoppe říká, že skrze TS jsme ve styku s absolutnem, pak je to asi tak, jako by řekl, že absolutno je ve styku s absolutnem, čili: *absolutno je v nás sebou samým*. „To, co bychom poznali, strhli bychom do podmíněné úrovně“ — toť důvod, proč nám má zůstat poznání absolutna skryto. Ale jak s tím srovná Hoppe důsledek, ke kterému jsme právě přišli: jsme-li svým TS absolutnem, zíráme-li božím okem, jak to, že absolutno nepoznává samo sebe? *Zbývá jediný důsledek: je zcela nevědomé, i sebe nevědomé!* Je nevědomou tvůrčí silou, nedá se přece předpokládat, že by bylo nevědomé jenom v nás — aspoň to Hoppe nikde nenaznačil, že by se stalo nevědomým, jakmile snad vstoupí do styku s podmíněnem. A je-li tedy zcela nelogické, že se dělilo (je-li absolutnem, je slepou silou, protože právě nevědomou silou: čím se pak liší Hoppe od Bergsonova élan vital či od Schopenhauerovy slepé vůle? A odmítl je jako naturalisty. Bůh jako nevědomá tvůrčí síla? A přitom tato *nevědomá tvůrčí síla opravuje a řídí vědomé malé já*? Jaký paradox! Jaká kontradikce!

Ověříme-li si nyní, že tyto důsledky, ke kterým jsme došli analyzující Hoppého pojem absolutna, z vlastních citátů Hoppových, vidíme vskutku, že i v jeho vlastních výrocih je absolutno dáno nevědomými tvůrčími inspiracemi prostřednictvím denního snu. Lze tedy právem považovat tyto projevy za projevy absolutna.

Jestliže však $TS = A$ (absolutno) a jestliže je, jsouc ovšem i v nás sebou samým, nevědomé, jak si vysvětlíme tato fakta:

1. Že jeho korelátém je svět idejí. Idea, je-li ideou, je vědomá. Ale $TS = A$ je nevědomé! Ale i kdyby byl TS, tedy A, vědomý: je-li absolutnem, tedy nepoznatelným, jak Hoppe může tvrdit, že si vytváří korelát světa idejí? Korelátém nepoznatelného přece může být zase jen nepoznatelnost! Tím méně je ovšem možno potom mluvit o tom, že se navzájem podmiňují existence TS a TO. Či je možno mluvit vůbec o tom, že absolutno jako subjekt a absolutno jako objekt jsou dvě existence — a tedy vlastně dvě absolutna? Je ovšem velmi pravděpodobné, že si Hoppe, přes nepřesnost výrazovou, představuje existenci TO, dále se tak říci, jako myšlení TS, jako tvoření, jako jednotu, která teprve po „roztržštění v individuální formy“ existuje jako species rerum. Ale tím méně se vyhne důsledku, že A je nevědomá tvůrčí síla, která se *teprve v člověku uvědomuje*. Což by ovšem znamenalo také, že se současně *omezuje*, že přestává být právě svým uvědoměním absolutnem! Tu začíná řetěz nových, zcela závratných rozporů a paradoxů, z kterých se nedostaneme. Hoppe totiž na jedné straně uznává nepoznatelnost absolutna a na druhé straně o něm mnoho ví.

2. Je-li $TS = A$, je-li TS obsaženo v dlouhé řadě jedinců, mikrokosmů, kteří „z ní čerpají, různě je obměňující“, plány a tužby, jak je možné, že *totéž A*, ve všech jedincích totéž, se projeví různými obměnami? Není to nové, i když

nevědomělé doznání, že TS závisí na ES (empirickém subjektu)? Jak s tím např. Hoppe srovná tvrzení logicky vyplývající z A jako oblasti nepodmíněné, že totiž „soulas lidských mínění a názorů jest možný teprve, až budou lidé jednotně prostoupeni jím nadřazenou transcendentální osobností“?

3. Není-li možno TS, „jež jest podmínkou nejen přístich zkušeností v oblasti rozumové, nýbrž i umělecké tvorby a mravních rozhodnutí“... naprosto umisťovati do omezené sféry naší vědomé osobnosti — je-li tedy zcela zřejmé přísné odlišení osobnosti vědomé a nevědomé, jak ostatně Hoppe nesčíslněkrát zdůrazňuje, jak je možno srovnat s tímto tvrzením, s nímž stojí nebo padá celá Hoppova filosofie, srovnat str. 109 ÚIKF? Tu se totiž čte výsledné přiznání Hoppovo o tom, že si osobnost lidskou nepředstavuje „jako dvě sobě nadřazené substancionální entity v podobě empirické a transcendentální osobnosti“, protože považuje jádro osobnosti právě za nepoznatelné, v němž lze nanejvýš konstatovat „efektivní zdroj o dynamické formě“. Proto prý právě může konstatovat jen čtyři funkcionální projevy psychy: nevědomé, podvědomé, vědomé a nadvědomé já, aniž jejich funkční projev umisťuje do jedné psychy nebo do jejich čtyř rozvrstvení! Je tedy jádro nepoznatelné a ostatně bychom v něm našli zase jen samy sebe!

Tedy si nepředstavuje TS a ES jako dvě entity. Ale v jaképak jsou poměru? Jestliže o nich vůbec mluvím, musím tento poměr buď znát, anebo o nich nemluvit vůbec. Mohu-li konstatovat jen „afektivní zdroj o dynamické formě“, jak potom mohu dělit tento zdroj na TS a ES? A jestliže o nevědomí, vědomí, podvědomí a nadvědomí mluvím jako o projevech, jak je možné, že necítím naprostou nemožnost klást podstatu absolutna do projevu psyché? Hoppe přece sám řekl, že je absolutno dáno nevědomými inspiracemi! Vyšla mu přece rovnice $TS = A = \text{Nevědomé!}$ A tedy nejen že absolutno klade do projevu psyché, ale dokonce do *jednoho* z jejich projevů! Copak se projevuje těmi třemi zbyvajícíchimi? Nonabsolutno?

Hoppe si patrně přece jen uvědomil důsledky, které by vyplynuly ze ztotožnění $A = \text{podvědomí}$, a proto na str. 107 a 108 ÚIKF uznává nutnost korekce: „Mimo vědomí, podvědomou a nevědomou oblast naší osobnosti jsme po bedlivém studiu *nuceni uznati i nadvědomou oblast nad-já*, jež jako by byla censorem naší původní pudové osobnosti.“ Všimněme si zase dobře: nikoli funkcionální projev, ale samostatná oblast, která je dokonce censorem té oblasti nevědomé, z které původně prýštily nevědomé inspirace, která se tedy rovnala absolutnu. Nyní ovšem dochází k nesčetným potížím dalším, z nichž nejvážnější je ta, že Hoppe uznává „naše transcendentální, podvědomé a nevědomé já“ jako zdroj nejen tvořivosti, nýbrž i indeterminismu a svobody a právě tuto „oblast“ charakterisuje tak, že o ní výslovně říká: „naše podvědomá a nevědomá oblast jest ponejvíce afektivním řádem o dynamické formě, jež nás nutí a umožňuje jednati, osobnost nadvědomá tvůrcem a uchovatelem trvalých a nepomíjejících hodnot.“

Tedy znovu a znovu nové rozpory — protože tu jsou jednotlivé osobnosti chápány zřejmě jako entity o samostatných funkcích, nikoliv jako funkce jedné entity. Nejpodivuhodnější je, že na vědomou funkci nejvíc zapomíná!

Stejně veliký problém vyplývá Hoppemu z faktu, že na jedné straně je TS absolutní, tedy již „dovršenou podstatou světa a života“, na druhé straně jej pak charakterisuje takto: „transcendentální, podvědomé a nevědomé já je afektivní řád o dynamické formě“ (jindy: „afektivní zdroj o dynamické formě“) — tedy

jednou statický, po druhé dynamický. Aby se vyhnul rozporu, přičítá Hoppe tento řád afektivní a dynamické formě naší oblasti podvědomé a nevědomé, kdežto statickou formu uchovatele a tvůrce trvalých hodnot přičítá TS nevědomému. Ale což tvorba není zase — dynamická? A tedy: jak je možné, aby TS bylo statické i dynamické? A dokonce i to statické je zase ještě dynamické?

Zmatek je dovršen tím, že lidský život je charakterisován jako dynamika smyslové a zkušenostní oblasti a statické zdržování onoho prudkého pohybu věčně platícími hodnotami (ÚIKF 153). To znamená, že funkci TS tu má — ES!

4. Další rozpory vznikají tím, že Hoppe rozlišuje transcendentální vědomí citové. Nehledíc na zcela labilní a nepřesný, ba libovolný pojem „vědomí“ rozumové a citové, je největší rozpor v tom, že Hoppe transcendentální vědomí rozumové omezuje na „úzká data naší pojmotvornosti“. Což ovšem znamená, že transcendentální vědomí rozumové = empirické vědomí; ale kde se potom Hoppemu ztratil rozdíl mezi osobností transcendentální a empirickou — hlavní jeho rozdíl? A jestliže Hoppe dokonce vzápětí sám prohlašuje, že transcendentální vědomí citové a rozumové se nevyskytují odloučeně a bez jakéhokoliv styku v lidské duši a dovolává se — fyziologických výzkumů mozku — padá, už po kolikáté? — hlavní jeho teze: odlišení člověka přirozeného a duchovního, transcendentální subjekt jako absolutno. Ukázal jsem už také, že se Hoppe dovolává svědectví empirie smyslové pro oblast nadsmyslovou.

5. Teorie „obecné subjektivity“, jak ji Hoppe vyhlašuje v ÚIKF v „podobě transcendentálního vědomí“, jež určuje pravidla vkusu, určuje normy mravního konání a vytyčuje kritérium pravdy nebo klamu, je ovšem těžko sloučit s faktem, že Hoppe odlišil osobnost přirozenou a transcendentální subjekt: tento TS se projevuje vrozenými pojmy, nevědomými kategoriálními funkcemi: pravidly vkusu, mravními normami. To však znamená, že také inspirace vědecká prýští z absolutní oblasti, z TS. Ale do oblasti TS se nedostanu bez duchovního znovuzrození! My však víme, že k vědecké činnosti není tohoto znovuzrození vůbec potřebí a Hoppe právě stíhá vědeckou činnost ustavičnými výtkami relativity, fikcionalismu, aproximativnosti atp. Jestliže pak filosofie, umění a náboženství jsou zprostředkovateli mezi podmíněnou úrovní smyslovou a nepodmíněnou úrovní duchovních zážitků, a to tak, že tvořivá obrazivost je představitelkou nepodmíněna v oboru umění, filosofie v oblasti myšlenky a náboženství v oblasti víry, je patrna, kam zavedlo Hoppeho jeho *neudržitelné základní pojetí TS a absolutna*. Hoppe vůbec nemůže jmenovat vědu, ačkoliv obrazivost, myšlenka i víra jsou stejně znaky vědy jako umění, filosofie a náboženství — o vědě prostě mlčí, ačkoliv jindy nemůže popřít, že prýští její podněty z téže nevědomé oblasti tvůrčího TS, a tedy — absolutna. Víme, proč. Aby nastolil víru, musil odstranit rozum. Aby uvolnil místo citu, podceňuje myšlení. Transcendentální vědomí rozumové nemá onu absolutní funkci jako transcendentální vědomí citové, jež skleslo na vědomí empirického, přirozeného člověka.

6. Ale ještě nejsme zdaleka u konce. Na str. 65 PDZSŽ mluví Hoppe o tom, že „každodenním zasáhnutím kontemplace po duchovním znovuzrození se vytvoří postupně nadindividuální osobnost, jež řídí a spravuje naši malou a omezenou osobnost empirickou“. To tedy znamená, že TS se teprve tvoří, a to postupně — tedy neexistuje dříve? Vytváří se v nás teprve kontemplativní metodou? Neboli: jsme s to v sobě vypěstovat kontemplativní metodou předtím neexistující absolutno?

7. Hoppeho kolísání mezi jeho původní orientací přírodovědeckou a pozdější orientací mystickou se projevuje zvláště ostře v ÚIKF na místě námi již citovaném podrobně (362 a 63), kde Hoppe uznal, že získáváme ucelující poznatky z iracionální oblasti nepřimo a že nemají větší hodnoty než hodnotu hypotézy, kterou jest nutno ověřit — zkušeností. Tamtéž se mluví o doplnění daného racionálna ne-daným iracionálnem.

Tedy: jestliže prohlašoval, že nám je *dáno* absolutno nevědomými inspiracemi, tu se dovidáme: nám není vůbec dáno (ale čím je potom mystika jako duchovní empirie?) a že inspirace tryskající z absolutna, které nás má řídit a spravovat — je nutno překontrolovat onou podřadnou a subordinovanou smyslovou zkušeností a rozumem, jež nám dovoluje žítí jen sub specie temporis. Jinak: to, co jest v nás sub specie aeternitatis, věčné, nepodmíněné, neklamné, je pod kontrolou toho, co jest sub specie temporis. A zase: jestliže je svět jen mou představou — kontrolujeme jen jednu představu druhou.

8. Ačkoliv Hoppe prohlašuje, že absolutno je nepoznatelné, tvrdí, že řád metafysický (proti řádu fysickému) se rozpadá v řád estetický a mravní. „Metafysický kosmos v podobě tužeb a ideálů, tryskajících z naší transcendentální oblasti, poskytuje nám estetický a mravní řád, jimž hodnotíme a utváříme počítkový materiál.“

Nehledíme-li už k tomu, že tu Hoppe zase nemluví ani o vědě, ani o náboženství, při čemž ovšem počítkový materiál je zajisté daleko víc zpracováván rozumem vědeckým než tužbami a ideály estetického a mravního řádu — jak může Hoppe prohlásit o tom, co je nepoznatelné, že se dělí na řád estetický a mravní?

9. Aníž se Hoppe kde vůbec zastavil nad problémem, jak spolu souvisí oblast nevědomí iracionálního s oblastí vědomou, tedy: oblast relativní s oblastí absolutní, aniž uvážil, že problematika myšlení = tvoření = bytí je znásobena právě jeho prohlášením, že naše myšlení je totožné s bytím (ale na druhé straně víme, že myšlení patří podle Hoppeho do oblasti relativní, kdežto sjednocení s božským principem je možné právě v oblasti přímého zírání) — prohlašuje, že je třeba, aby toto tvoření bylo dokonalé a úplné, aby se za pomoci experimentace stalo skutkem, který může býti postřehnout smyslovou zkušeností. Duch se jen tehdy plně uplatní, jestliže otiskne své tužby v hmotnou robustní zkušenost. Budiž. Je zřejmé, že duch v pojetí Hoppově se rovná TS a A. Ale jestliže je svět jen expositurou našeho ducha, jen naší představou, nemůže se stát přece zase ničím jiným než — představou! Proč tedy doporučuje tolik Hoppe realizaci představ — realizované představy světa (který je zase jen představou — budou přece zase jen představami!). Vždyť svět smyslů je pro něho světem klamu!

10. Je-li absolutno nepoznatelné, jak může Hoppe tvrdit, že jediným rozměrem kvalitativní oblasti je láska nebo sympatie, která nám umožňuje uvedené splynutí s podstatou předmětů, takže již nespatřujeme pouhý pomíjející předmět, nýbrž jsme oním předmětem v jeho pomíjející formě. Oduševněný předmět není vlastně než příslušníkem subtilního světa kvalit.⁴⁶¹

Anebo ještě přesněji, citujeme-li větu, kterou jsme již citovali častěji, že jediným rozměrem kvalitativní oblasti je láska nebo sympatie, jeho orgánem krása

⁴⁶¹ Str. 254 PDZSŽ. Stejně str. 262, kde se ještě říká, že takto zmizí čas a prostor, takže prožívám boha, a na mnoha místech jiných.

a tlumočníkem umění, musíme se zastavit nad dvěma rozpory: především je řečeno tímto citátem Hoppovým, že nejen že není absolutno nepoznatelné, jak tvrdil, nýbrž dokonce zná samu jeho podstatu co nejlépe, smí-li říci, že jediným rozměrem jeho je láska nebo sympatie. Za druhé si musíme všimnout zúžení této oblasti na oblast estetickou — orgánem je krása, tlumočníkem umění. Kde zůstala filosofie, mravní oblast, náboženství?

11. Jakým právem Hoppe ztotožnil absolutno s nevědomím, podvědomím, s oblastí cílů a postulátů srdce? Patočka správně upozornil, že Hoppe má naivní poměr důvěry k lidskému podvědomí. Kde je důkaz možnosti tohoto ztotožnění?

Ztotožnění, které je psychologicky snadno vysvětlitelné, absolutno je tajemnou oblastí nepoznatelnou; není tedy obsaženo ve vědomé oblasti lidského ducha. Není-li tedy ve vědomé oblasti, je v podvědomí. To je prostý soud Hoppův, jehož hlavním podkladem je osobní zážitek.

12. Všechny Hoppovy důkazy jsou nakonec opřeny jen o osobní zážitek, jenž je nezvratný — protože je nezvratný. To je bludný circulus Hoppův. Ze subjektu vyšel, do subjektu se vrátil, subjekt se subjektem, a to vlastním, ztotožnil.

13. V kritičtějších chvílích si proto musí Hoppe přiznat, že A je postulátem, a označit subjekt transcendentální za postulát.⁴⁶²

Tu je patrné, jak by Hoppe rád unikl pojetí Absolutna jako nevědomého. Ještě vážnější důsledek vyplývá ovšem z faktu samého, že Hoppe A jen postuluje.⁴⁶³ S tím se ovšem shoduje i ono místo z Hoppeho, že naše tužby a ideály (které přece prýští z absolutní oblasti) jsou jen — hypotезy a musí být prověřeny zkušeností a experimentem, abychom nedošli k falešným, neplodným spekulacím. Jinými slovy: není jim ještě co věřit — ačkoliv prýští z absolutna!

Je-li však absolutno postulátem, je nasnadě důsledek, který si Hoppe zase neuvědomil — je *naším* lidským postulátem — ale pak přece přestává být absolutnem.⁴⁶⁴

Stejně se pak ztrácí smysl celého filosofického náporu Hoppova, když závěrem celého svého životního díla je nucen doznat, že *problémy řešené úrovní kvalit zůstávají záhadami jako dřívě, že však k nim máme — jiný vztah*. Kde je tu jen stopa po absolutním poznání, po velké víře, že sjednocení zíráme božím okem? Ignorabismus!

Hoppe ví, že nepoznatelno je nepoznatelno, ale tvrdí o něm, že je poznatelné, postuluje to, o čem se domnívá, že je poznatelné. Jestliže je absolutno nevědomé a na druhé straně nad-vědomé, je vůbec nemožno tomuto záhadnému pojmu porozumět.

Je snad tedy patrné, že *Hoppe, který vyšel za poznáním absolutna, nejen že končí uznáním jeho nepoznatelnosti — ale — což je povážlivější — chápe jej jako postulát, i když si sám tento fakt dostatečně neuvědomoval*.

⁴⁶² Předchozí úvahy o empirické a transcendentální oblasti vedou nás k postulování všeobecného, nadindividuálního vědomí (ÚIKF 121).

⁴⁶³ Na pojem všeobecného vědomí působil zcela zřetelně Thomas Hill Green knihou *Prolegomena to Ethics*, Oxford 1906, 5. vyd. Hoppe knihu znal a cituje ji. Kritiku Greenovu podal Seth Pringle-Pattison. *The idea of God*, New York 1920.

⁴⁶⁴ Srv. práci Sv. Stúra: *Problém transcendentna v súčasnej filozofii*, Bratislava 1938, kde autor dochází k závěru, že „transcendentno, ktoré bolo špekulatívnou cestou vykonštruované ako zvláštna ideačná oblasť, ktorej ve skutočnosti nič neodpovedá a je našimi poznávacími schopnosťami nepoznatelné, nemôže mať pre poznanie skutočnosti, a tým i pre filozofiu, ktorá je postihovaním rádu tejto skutočnosti, absolútne žiadnej vedeckej ceny“ (92).

Jestliže si tedy odpovíme na otázku, zda Hoppe dosáhl cíle svého úsilí, záporně, a vrátíme-li se k svému východisku, kde jsme uvažovali možnost buď špatně položeného cíle nebo metody, jeví se nám, aniž jsme zatím uvažovali o metodě Hoppově, *cíl jako špatně formulovaný*. Hoppe tím, že se ustavičně dovolává svého subjektivního zážitku, bere si jakoukoli možnost obecné průkaznosti svých tvrzení, nestará se o přesnost svých pojmů a jejich vymezení, ač měl jen dvojnásobnou možnost: buď nefilosofovat a jen sdělovat metaforicky své zážitky (po způsobu všech mystiků), anebo se pokusit zdůvodnit svou zkušenost přesnými soudy — neboť úkol filosofie je skutečně racionalisovat iracionálně — právě ve smyslu racionálního zdůvodnění a vyjádření.

A současně formuluje i absolutnu nepřesně. Někdy dokonce ve smyslu „vesmír“. — Všechny nesnáze Hoppovy, jak jsme viděli, dají se převést na jeho *ztotožnění člověka s Bohem, TS s Bohem, ke kterému musí dojít* na této základně zcela nutně, ačkoliv na druhé straně si představuje empirické já prostoupeno TS.

Jak neurčitě a rozporné je pojetí reality (dualisticko-monistické), tak rozporné je pojetí lidské osobnosti (podvědomí, nevědomí, nadvědomí jednou jako entita, po druhé jen jako projev absolutna), rozpolcené na oblast empirie dané a nedané; tak ovšem nejasné je pojetí vědy, filosofie, náboženství a umění v jejich vzájemných souvislostech a závislostech a v závislosti na TS; vyplývají z této chybně položené základny.⁴⁶⁵

Hoppova filosofie přestává být filosofií přijetím náboženských forem poznání (víra). Ukázal jsem už, jak filosofie se stává Hoppovi od samého začátku jen přípravou k náboženství ztrácejíc tak svou samostatnost, ba jsouc v podstatě jen formou náboženského života, která se pokouší nejen v oné oblasti zážitků zůstat, ale i sdělit je. Ukázal jsem již, jak umění, formulováno jako tlumočnick transcendentální oblasti, nabývá zcela výsadního postavení, splňujíc nejdokonaleji formu čistého zírání odsobečtěného, jsouc tedy nejčistším výrazem jediného rozměru kvalitativní oblasti: lásky nebo sympatie. Ukázal jsem již také, jak z tohoto výsadního postavení plynou nesnáze právě ostatním oblastem kvalitativním. Na druhé straně naopak jsou zase charakterisovány estetické zážitky jako nevhodné kritérium, protože jsou vázány příliš na smyslovou oblast.

Pokud jde o metody, tu není třeba podávat ještě jednou jejich kritiku. Ukázal jsem již, jak *Hoppe kolísá nejen v jejich charakteristice, ale i v jejich počtu*. Kromě rozumového a smyslového poznání mluví Hoppe ještě (v první knize o analogii a abstrakci) o intuici, obraznosti, fikci, mythu, legendě, meditaci, kontemplaci, pohřížení, extasi, o apriorním poznání transcendentálního subjektu formami kausality, finality, estetickými normami, o transcendentální citlivosti a instinktu, o prožívání, o fulguraci, o denním snu, vnuknutí, inspiraci, kosmickém vědomí, zdravém rozumu, víře — viděli jsme, jak jeden pojem není dostatečně odlišen od druhého.

Přece se však musíme zastavit nad oněmi metodami, které Hoppe považuje za adekvátní absolutnu. Nebudeme se zabývat tím, jak jednotlivé z nich měnily v Hoppově vývoji svůj význam (tak např. intuice měla v PDHPP význam invence prýstící z podvědomí, nikoli význam mystické metody jako později — v PV už význam metody pronikající do absolutna jako metoda filosofie a náboženství,

⁴⁶⁵ K TS srovnej tyto strany: 59—69, 85 a n. této práce.

ale tento význam ustupuje ve prospěch kontemplace — kontemplace vyžaduje očistění, kdežto intuice nikoli).

Sledovat vývoj jednotlivých pojmů Hoppových v otázce poznání by si vyžádalo samostatné studie.⁴⁶⁶

Je však třeba zjistit, zda jsou Hoppovy metody adekvátní svému cíli, a do jaké míry jsou jako metody poznání vůbec možné.

Sáhneme proto do posledního vývojového období Hoppova, do období ÚIKF a PDFNV. Tu se, vedle smyslu a rozumu v poznání empirickém, rozlišuje ještě: intuice, kontemplace a zdravý rozum,⁴⁶⁷ v PDFNV ještě víra (či afektivní jistota víry).

Ukázal jsem již, že Hoppe za podklad všech těchto metod považuje *den n i s e n*, o němž se domnívá, že dovoluje poznání absolutní, které stírá rozdíl mezi S a O, TS, subjekt tvořivý a nevědomý se stává předmětem samým a předmět subjektem transcendentálním přímým zíráním. Ale ukázal jsem i na překvapující fakt, že Hoppe sám setřel povážlivě absolutnost tohoto poznání:

a) Prohlašuje, že „intuicí a kontemplací získáváme nezbytné ucelení poznatky z oblasti iracionálna toliko nepřímou, spontánně v podobě náhlých inspirací a vnuknutí, tryskajících z našich podvědomých schopností; přes to, že plány, tužby a cíle, získané uvedenými iracionálními metodami, nemají větší poznávací hodnoty než pouhá hypotéza, kterou nutno pověřiti zkušeností“. Nechce se jich zříci, a to ne z důvodů absolutnosti poznání, ale proto, že se nechceme vzdát ve svém životě toho, co má život tvořivého, spontánního, co je na něm konjekturálního a prospektivního.

b) O intuici prohlásil výslovně: „Z intuice nám nelze učiniti přesnou vědeckou metodu, která by neměla zapotřebí dat zkušenosti. Intuice v podobě názorného osvětlení předmětu, po němž pátráme, jest toliko jako by zábleskem, osvětlujícím nám neznámou končinu předmětu poznání... Konjekturální intuitivní poznání, jehož fulgurativní povahu nemůžeme zcela popřít, jest pro tuto svou *náhodnou* povahu (podtrženo mnou) velmi vzdáleno od skutečného božského rozumu.“⁴⁶⁸

c) O kontemplaci pak Hoppe prohlásil: „A byť by nebylo možno kontemplací vystihnout individuálních detailů nějakého jevu, poskytuje tento neobvyklý způsob poznání *povšechnou orientaci* v nějakém novém oboru badání.“ Stačilo vybrat tato zjištění Hoppeho samého — a to z knihy, nad jejíž poměrnou kritičností jsme se zamyslili už jinde — aby bylo jasno, že *Hoppe sám neviděl, v rozporu s mnoha jinými rčeními a především v rozporu se svou touhou, ve svých iracionálních metodách prostředky absolutního poznání.*

1. Především tedy nejsou *uvedené metody metodami přímými* — jdou přes inspirace a vnuknutí. Je tedy jak intuice, tak kontemplace metodou *sekundární*, což ovšem znamená, že *není přímého uchopení absolutna.*

2. To, co těmito metodami získáváme, *má hodnotu pouhých hypotes, jež je nutno ověřit zkušenostmi.* To prakticky znamená, že Hoppe považuje za pravdivé, za poznané to, co — ač získáno iracionálními metodami — není ponecháno

⁴⁶⁶ Zrovna tak by si vyžádal zvláštní knihy přehled problému intuice — málokde je tak nejasno jako v tomto problému.

⁴⁶⁷ Jejich přesnou charakteristiku a výklad viz na přísl. stránkách tohoto díla, zejména 112 a n.

⁴⁶⁸ Str. 320 ÚIKF.

samo sobě, ale prověřeno, ověřeno zkušeností. Názor velmi sympatický a zajisté správný, ale — z hlediska Hoppova úmyslu, získat metody absolutního poznání — ovšem znamenající kapitulaci. Není třeba dokazovat, že to, co je *pouhou hypothesou, nemůže si dělat nárok na absolutnost poznání.*⁴⁶⁹

3. Jestliže pak prohlásí Hoppe o intuíci, že je vzdálena pro svou náhodnost velice od skutečného božského rozumu, pak je to další kapitulace před tvrzením, že je možno zírat božím okem. Pro metodu pak je katastrofální to, že je *náhodná*. Metoda svěřená rozmarům náhody není a nemůže být metodou, i když ji můžeme uzнат za jednu z možností poznání.

4. Jestliže pak Hoppe prohlásí o kontemplaci, že není možno kontemplaci postihnout individuální detaily jevů (ale to tvrdí přece o intuíci a kontemplace není než intuíce „vystupňovaná na nejvyšší stupeň duševnosti“, takže tím současně zabíjí i intuíci) a uznává, že kontemplace poskytuje jenom *povšechnou orientaci* v nějakém novém oboru bádání — čím se liší potom tato kontemplace, která měla zaručit identitu S a O od prostého předběžného uvažování a tápání, než přistoupíme k cílevědomému řešení? A jestliže je jen *povšechnou orientací*, je metodou?

5. Zbývá konečně zdravý rozum. A víra. Ale zdravý rozum charakterisoval Hoppe tak, že prý jeho data nejsou než „skrytými intuícemi“ — víme-li, co řekl o intuíci, platí pak totéž o zdravém rozumu, jenž je ostatně tak nejasně od intuíce odlišen, že je těžko (má ucelující ontologické vlastnosti) si o něm učiniti představu konkrétnější. Hlavní rozdíl spočívá v tom, že intuíce je *vcítěním*, kdežto zdravý rozum jakýmsi *globálním postřehem* dané empirické skutečnosti. Zdravý rozum ostatně je, jak jsme ukázali, nikoli metodou oblasti transcendentální, nýbrž jakousi synoptickou metodou oblasti empirické, smyslové.

Také *víra* nemůže být metodou (mystický fakt víry, afektivní jistota víry), nýbrž jen stanoviskem: je kladným postojem, absolutní důvěrou v nezvratnost subjektivních zážitků, afektem jistoty, evidence.

Dovodili jsme tedy slovy Hoppého samého, že jak *cíl* (dosažení absolutna), *tak metody, které k němu měly vést, se ukázaly nedosažitelnými a nedostačujícími. Hoppého velké úsilí ztroskotalo i ve světle jeho vlastního pohledu.* Všechna tvrzení opačná jsou jen opřena Hoppovou touhou a subjektivním jeho zážitkem a vírou v něj.

Jestliže jsme tedy takto uchopili oba dva základní problémy Hoppovy (metafysický a noetický), shrňme v této kritické části ještě aspoň ony důležitější kritické poznatky, které naše analýsa objevila v jeho díle jako sporné či nesprávné, a které nutně vyplývají jako důsledky ať již z prvního nebo druhého Hoppova problému.

1. Z naprosté, jakékoli kritiky postrádající důvěry Hoppovy v lidské podvědomí, jež ztotožnil s transcendentálním já, vyplývá řada důsledků. Především se Hoppe domnívá, že vědomí je vykonavatelem rozkazů podvědomí, jen orgánem podvědomí a problém života se mu redukuje v podstatě na otázku, jak je možné býti ve styku co nejučinnějším s podvědomými procesy. Domnívá se, že tajemné, mohutné operace v podvědomí vynesou najednou na povrch, tedy do vědomí, hotový výsledek a Hoppe jde ve své zcela nekritické víře ve vše-

⁴⁶⁹ Srv. proti tomu: neproměnná pravda existuje pro toho, kdo dovede „v tiché meditaci a kontemplaci naslouchati jejím pokynům“ (486).

mohoucnost podvědomí tak daleko, že dochází k jeho ztotožnění s geniální tvorbou v tom smyslu, jako by stačilo naslouchat podvědomí, aby se stal člověk geniálně tvořivým.⁴⁷⁰

Je zřejmé, že *Hoppe možnosti podvědomí zcela přecenil*. Jednak víme velmi dobře, co dovede např. podvědomí psychoanalysy,⁴⁷¹ tu by stěží bylo lze mluvit o geniální tvorbě, ale především nelze podceňovat vědomí tak, jak to udělal Hoppe. Vědomí je víc, daleko víc než vykonavatel rozkazů podvědomí — už pouhý pojem psychoanalytického „potlačení“ o tom svědčí, kdybychom se chtěli dovolat směru nejautentičtějšího. Nechci nikterak popírat, že kořeny lidského duševna jsou iracionální. Nechci také popírat, že nevědomé procesy (např. řešené nočním spánku, umělecká inspirace atp.) mají veliký význam. Ale co nejdůležitější budiž vyzvednut právě opačný poměr mezi vědomím a podvědomím, než jaký jej chce mít Hoppe: ne podvědomí, ale vědomí musí být pánem, podvědomí musí být vykonavatelem rozkazů vědomí, i když tím neříkáme, že by vědomí nemělo využít pomoci podvědomí. Nesmí však pouštět vládu ze svých rukou, nemá-li se stát člověk naprostou hříčkou nezvládnutelných sil.

Proto také nemůže být a) jediným kritériem pravdy cit, proto si také nelze představovat b) tvůrčí činnost jako pozitivní naslouchání podvědomé oblasti, proto mi není jako Hoppovi filosofem ten, kdo si „za žádných okolností nedá oddisputovat nebo otrástit těmito jedinečnými, nepřevoditelnými a hlubokými prožitky své duše“, ale je filosofem ten, kdo pro ně hledá *zdůvodnění* nespoleháje jen na svůj subjektivní zážitek. c) Víme velmi dobře, že i zcela chorobné stavy jsou provázeny (např. u schizofreniků) osobní přesvědčeností (paranoidní bludy!), ba dokonce vycházejí z podvědomí — ale přesto nejsou ničím, co by bylo možno uznat za nepochybné, objektivně platné. Existence zážitku není ještě důvodem jeho objektivní platnosti (Hoppe sám má, jak jsme viděli, náběh ke kritičnosti ve výroku, že hodnota extase je závislá na objektivní ceně ideje nebo intuice).

Z těchto důvodů se nemůžeme smířit d) s Hoppovou redukcí filosofie *na metodu iracionální*, již budeme zachycovat iracionální prvky ducha, neboť jakékoli zachycení iracionálních prvků jakýmkoli iracionálními metodami by nemělo bez racionalisace vůbec smyslu. Hoppe to sám cítil, když definoval filosofii jako *racionalisaci* mystické či extaktické zkušenosti, ale tu bychom se nemohli smířit s tak úzkým vymezením filosofie.

e) Proto také nemůžeme souhlasit s názorem Hoppovým, že pojem je jen vychladlý názor, a nemůžeme souhlasit s přeceněním denního snu. Ukázal jsem na nenázorové obsahy vědomí školy würzburské, a pokud jde o denní sen (Hoppe jej prostě ztotožnil se sněním), zdaleka nelze tvrdit, že v denním snu dosahujeme „absolutní oblasti, v níž subjekt a objekt mohou splynouti v jednu jedinou totalitu“. Stačí zase pokázat na denní sny, které si dávají vyprávět psychoanalyticky od svých pacientů, aby bylo jasno, že sotva může jít o „absolutní oblast“.

⁴⁷⁰ Být na stupni geniální tvorby znamená dovést v samotě užít oněch pochodů, se kterými bychom marně hledali spojení ve vědomí (str. 53 PV).

⁴⁷¹ Viz publikace Freuda samého, zejména: Výklad snů, př. z r. 1937, Praha, nebo: Úvod do psychoanalysy, tamtéž r. 1936.

Hoppe ovšem řekne, že jen denní sen po duchovním znovuzrození může vést k absolutnu. Ale jak to, že Hoppe, který tvrdil, že citlivost před duchovním znovuzrozením se odvolává k empirické, smyslové podstatě člověka, kdežto teprve citlivost po duchovním znovuzrození čerpá z věčné oblasti transcendentální, jednak popřel, že bychom získali katarsis něco nadpřirozeného, a chápe ji najednou jen jako soustředění k „názorným schopnostem duševním“ — a denní sen hledí zachránit jako metodu absolutního poznání; tvrdí, že jej není možno navodit empirickou citlivostí (místo citová oblast užívá Hoppe velmi často tohoto termínu). Dokládá to tím, že nelze navodit denní sen tehdy, když je „duše strhována do víru malé a úzké empirické osobnosti“. To by tedy znamenalo, že duchovně nezrozený nemůže mít denních snů. Ale jestliže přijmeme pro definici denního snu i definici Hoppovu-Varendonckovu (z jeho *The Psychology of Day-Dreams*, Londýn 1921 a *Über das vorbewußte phantasierende Denken*, Lipsko 1922), že totiž jsou denní sny „myšlenkové útvary, jež se tvoří bez zasahování naší vůle pod vedením afektů“, je jasno, že nejde než o snění a že snít může docela dobře i duchovně nezrozený s otevřenými očima. Stěží by např. mohl Hoppe popřít, že jde o denní sen v případě pubertálního snění o lásce — ale není přece v tomto snění nic, co by neprýštilo z oblasti empirické! A což snění dítěte o hračky? Ale tím, že lze snít s otevřenými očima i bez katarse — padá ovšem jedna z Hoppových opor pro důkaz absolutního poznání. Ostatně Hoppe sám byl nucen prohlásit, že „denní sen — kdy jsou umlčeny projevy našeho volního vědomého já a kdy se uplatňuje jeho širší nevědomá oblast — jest ucelovatel dané objektivní skutečnosti a subjektivních tužeb a přání“. *Subjektivních tužeb!*

f) S přeceněním podvědomí souvisí i Hoppova představa lidské duše jako plurality osobností. Hoppe se domnívá, že se v „rozrušení rozštěpí v několik osobností, z nichž každá si vede svou, takže vzniká povážlivá disharmonie oné bytosti, v níž ony osobnosti byly koordinací spojeny“ — jaké jsou to osobnosti, dovidáme se z Hoppova obrazu poloosvětleného sálu: vědomá, podvědomá a nevědomá — víme, že v PDZSŽ a v ÚIKF přidal ještě nadvědomou osobnost. Jen vědomé osobnosti si váží nejméně; ty ostatní, neznámé, neprozkoumané mu ovšem splývají s absolutnem. Stejně ovšem by mohl Hoppe mluvit o předvědomí, ale jestliže vcelku vystačíme s termínem podvědomí pro všechno, co není vědomé, ale přece jen psychického charakteru, není možno mluvit o osobnostech podvědomé, nadvědomé, nevědomé, vědomé, a to jednak proto, že termín osobnost je neodlučitelně spojen s vědomím, jednak proto, že osobnost, nemáme-li užívat pojmů zcela libovolně, je právě jednotou všech těchto tak zvaných osobností, jimž Hoppe zcela neprávem přikládá jakousi autonomnost: „Některé naše osobnosti řídí běh a funkce organismu, jiné opět vědomé a podvědomé duševní pochody.“ V ZDF dokonce mluví o tom, že máme několik duší a několik životů (animální, skrytý a sub specie aeternitatis).

g) Tvorbu chápe Hoppe právě z tohoto základu přeceněného podvědomí jako naslouchání oněm podvědomým popudům přicházejícím z oné oblasti transcendentálního já. Proto zcela zřejmě podceňuje účast rozumu, takže dokonce i duch jest projevem onoho proudného nekonečně nevědomého tvoření, jest iracionální potenci, budovatelem nesčetných vzdušných plánů, jež nás nutkají tužbami, aby se ztělesnily co nejdříve v skutečnost. Ne tedy tvoření jako projev ducha, ale dokonce duch jako projev onoho proudného, nekonečně nevědomého tvoření, jimž je Hoppe v tomto smyslu velmi blízko Bergsonovi.

Ale z tohoto ztotožnění: tvoření — nevědomí — absolutno vyplývá ona nám již známá skutečnost, že i realita je tvorba, že myšlení = bytí = tvoření, takže předměty jsou částmi našeho já, jež umisťujeme nevědomky mimo sebe, takže předmět poznání je jen „subjekt ve ztrnulé formě“, ale i omezení našeho poznání právě jen na tvoření. Ukázal jsem již, že nelze chápat poznání ve všech případech jako tvorbu „z nitra navenek“, anebo lépe: že nelze poznání chápat jenom jako tvorbu z nitra navenek, neboť daleko spíš lze mluvit o spolupráci subjektu a objektu poznání. Tím méně lze zúžit tvorbu na tužby a přání, jak se děje u Hoppeho vesměs. Jaká je to tužba, vidím-li, poznám-li strom?

Kromě toho by sotva asi Hoppe nazval objekt „subjektem ve ztrnulé formě“, kdyby si uvědomil, že také naše nitro je nám objektem a že lze sotva nazvat nitro v okamžiku sebepozorování subjektem ve ztrnulé formě, nebo, jak někde Hoppe říká, „robustním“.

Právě proto, že se dopustil takových nedomyšleností, může se stát, že mu uklouzne věta, která svědčí o tom, že Hoppe cítil takřka instinktivně nemožnost redukce lidské osobnosti na podvědomí: „Bez citu, vůle a myšlenky a bez možnosti splynouti v jednotu s předmětem poznání není světa, vesmíru, ani lidské společnosti.“

h) *Je velkým paradoxem Hoppovým, že, chtěje rozšířit možnost lidské osobnosti, zužuje je, neboť duše je mu duší jenom citovou. Hoppe totiž proti sobě staví částěji duši, nitro a rozum, jako by rozum do duše nepatřil. A u Hoppeho opravdu nepatří, protože je jen částí empirické osobnosti proměnlivé, ačkoliv na druhé straně jeho kategorie prýští z osobnosti transcendentální a Hoppe rozlišuje transcendentální já na podkladě rozumovém od transcendentálního já na podkladě citovém.*

ch) Z přecenění podvědomí konečně tryská i Hoppova ostrá kritika vědy. I tu není Hoppe jednoznačný, proti kritice vědy jako poznání jen fiktivního, aproximativního a hypotetického stojí uznání vědeckých pojmů jako „koncentrovaného potenciaálního vědění“; proti přeostře kritice abstraktnosti vědeckého myšlení zjištění, že vlastně abstraktní myšlení neexistuje, protože předmět poznání je námi prostoupen v podobě tužeb a potřeb. Uznáním pojmů jako potenciaálního a koncentrovaného vědění ovšem Hoppe sám sobě vyvrátil hlavní svou námitku vznášenou napořád proti vědě: ztrnulost pojmů, které vznikají pouhými relacemi, a relace jako pouhé Nic, protože ničemu neodpovídají — kdežto skutečnost je jedinečná, individuální.⁴⁷²

Nelze také, jak to učinil Hoppe, klást rovnítko mezi princip identity a smrt. Věda si je velmi dobře vědoma všech omezení, která z principu identity vyplývají pro uchopení skutečnosti, zejména však ví, že poznání jedinečné, individuální nedovede dát realitě řád a že nanejvýš vidí nesmírný pluralitní prales, ve kterém je nuceno beznadějně zahynout.

Tak přicházíme k stručné kritice Hoppovy mystiky a oněch forem poznání, které si osobují u Hoppa význam poznání absolutního, v němž S jest O a s nimiž ovšem je mystika spjata nerozlučně.

⁴⁷² Na tuto potencialitu a koncentraci vědění v pojmech ukázal J. L. Fischer ve své Filosofii, její podstata a problémy (Praha 1922) na str. 13 zrovna na místě, kde polemizuje s intuicionismem, a to takřka týmiž slovy jako Hoppe. A jsou pádnou polemikou proti intuicionistickému podcenění rozumu.

Je nutno upozornit na onen citát z poslední knihy Hoppovy, který proti Schellingovu tvrzení, že být dogmatikem znamená splynout s nekonečnem a nepodmíněnem, prohlašuje, že je sice možný tento stav u mystiků, avšak toliko na časově omezenou dobu,⁴⁷³ aby vzápětí ještě tento kratičký časový úsek omezil zjištěním zajiště správným: „Ba lze vážně pochybovat, zda je podobný stav u člověka vůbec možný.“ Jestliže tedy tomu tak je, a my se připojujeme k tomuto mínění Hoppovu v přesvědčení, že není možno, aby člověk, pokud je člověkem, přestal být člověkem a stal se Bohem — není možné ani absolutní poznání, které by učinilo vztah S a O identitou.

Jestliže tedy Hoppe na jedné straně uznává v kritických okamžicích nemožnost poznání absolutna, ale na druhé straně možnost absolutního poznání, možnost splynout s předmětem poznání v jednotu, stát se jím, je to jeden z oněch rozporů, s nimiž jsme se setkávali napořád. Hoppe se domnívá, že vcítěním, láskou a sympatií pronikáme do předmětu, stáváme se jím, lépe: že jej prostupujeme sebou, takže se stává námi — není už v těchto a podobných formulacích, které se nevyhnou pojmům: předmět poznání a my, objekt a naše nitro, jasné přiznání duality S a O? A dále: jestliže nám láska přibližuje předmět poznání k poznání relativně nejintenzivnějšímu — neznamená to ještě, že s předmětem poznání splýváme, že se jím stáváme. Toť i klam mystiky, která intenzitu svého prožitku, jenž není než maximem *porozumění*, zaměnila s absolutní platností tohoto prožitku ve smyslu poznání.⁴⁷⁴

Jestliže pak Hoppe považuje za důkaz noetické platnosti mystických zážitků fakt, že duchovní lidé hovoří všichni touž řečí, „že pocházejí z téže duchovní oblasti a určují tytéž věčné hodnoty“, pak na tomto pokusu zaměnit důkaz noetické pravdivosti za shodnost prožitku lze nejlépe vidět i jeho nedostatečnost — tutéž shodu v názorech (egoismus, eudaimonismus, maximece blaha atp.) by bylo ovšem vidět (a tedy operovat jí) ve skupině lidí neduchovních, ve skupině opačné.

Pokud jde o Hoppovy metody, tu jsme v této kapitole již odpověděli na otázku, zda jsou Hoppovy *metody adekvátní jeho cíli*. Zbývá ještě odpovědět na otázku, *zda jsou* — ve formulaci Hoppově — *možné jako metody poznání vůbec*. Všimněme si zase jejich formulace jen v posledním období Hoppovy tvorby, protože jednak máme za to, berouce za základ poslední období vývojové, že Hoppe pracoval na definitivním pojetí a formulaci co nejpřesnější, jednak je pravděpodobné, že je takováto formulace nejautentičtější.

Zdravý rozum, intuice a kontemplace jsou Hoppemu tři mohutnosti, kterými je možno se povznést nad rozpory tohoto světa a života,⁴⁷⁵ představují trojí způsob styku s nepodmíněným, iracionálním světem. Zdravý rozum je naivní vědomí nezatížené agnostickou teorií poznání. Jest ucelujících ontologických vlastností a postřehuje jednotu a celek tam, kde se „vědomému usuzování jeví nepřekonatelný rozpor“.

Intuice je postřehem a doplněním dané, fragmentární skutečnosti skutečností,

⁴⁷³ Str. 32 PDFNV. — Srv. také J. Kratochvil, *Záhada mystického poznání*, str. 11 (trvání extaze u Suarèse).

⁴⁷⁴ Totéž má asi na mysli *B. Russell* ve svém *Mysticism and Logic*, London, 7. vyd. 1932, když říká na str. 3: „Mysticism is in essence, little more than a certain intensity and depth of feeling in regard to what is believed about the Universe.“

⁴⁷⁵ ÚIKF str. 255—6, PDFNV 22.

jak existuje v našich přáních a tužbách. Jest ucelujícím viděním toho, co není, co by však mohlo nebo mělo být.

Kontemplací pak dostihujeme předzkušenostní podstaty ducha, v níž jest ontologicky, jakoby v zárodku obsažen život ve všech svých možnostech. Má tedy kontemplance poslání očistné a vykupitelské.

Pokud jde o *zdravý rozum*, není vůbec jasné, co jím Hoppe mínil (sám jej charakterisoval jako „skryté intuice“), ale tolik je snad patrné, že jde prostě o metodu naivního realismu (naivní vědomí) nezatíženého agnosticizmem. Po-
vážíme-li, že je patrně nějakým vrozeným nadáním, protože jím bývají nadání „státníci a soudcové z lidu“ — není to zřejmě metoda obecná, a také Hoppe neříká, jak se jí naučit. Tedy patrně jakési instinktivní odhadování či uhadování skutečnosti, které se nedá mást její složitostí a vidí ji globálně. Je to poznání, smíme-li soudit podle těch, kdož jím bývají vyzbrojováni — rázu praktického, protože o něm Hoppe mluví jako o „prozřetelné moudrosti, jež zažehnává a odstraňuje konflikty z denního života“.

Hoppe přesně nevymezil ani pojem poznání, jak si jej představoval. Smí-
říme-li se i s tím, že jde o poznání nikoliv obecné, nýbrž zcela individuální, o nadání, zbývá analyzovat, čím zdravý rozum je.

Nezbývá než jít k oněm příkladům, které Hoppe uvádí jako doklad metody zdravého rozumu. Není pochyby o tom, že státník musí vidět synopticky, glo-
bálně politickou realitu v celé její souvislosti a ve všech vztazích jakoby na-
jednou, jediným pohledem, a že velikost jeho státnického umění je větší nebo
menší podle míry tohoto nadání. Je však patrné, že bez velmi přesného myš-
lení, a tedy i vědomí, by nebylo ani zdravého rozumu, a že to, co se Hoppemu
jeví jako naivní vědomí, je jen velmi dobře fungující rozum nezatížený kolí-
savou problematikou sebe samého, jinak: provázené silnou sebedůvěrou ve zdar
vlastního poslání. Tedy: globální odhad racionálních i iracionálních složek sku-
tečnosti mocnou inteligencí, provázenou bohatou zkušeností a silnou sebedů-
věrou a mířící k realizaci tohoto odhadu bez pochyb — to je asi přesnější vy-
jádření Hoppova zdravého rozumu. Aby k takovému globálnímu odhadu došlo,
je třeba analyzy. Bez znalosti předmětu poznání není zdravý rozum nic platný.
I obchodník s koňmi musí mít konec konců zdravý rozum a dobrá znalost koní
je vůbec podmínkou, aby odhadl danou skutečnost — koně, jež kupuje. Bez
inteligence, zkušenosti a sebedůvěry však není zdravého rozumu. *Nejde tedy
o metodu. Jde o nadání spojené se zkušeností*, neboť metoda je postup, způsob,
cesta, jak získat poznání, zdravému rozumu se však nelze naučit, nelze si jej
osvojit jako metodu: je, anebo není. Proto také ostatně Hoppe mluví o těch,
kdo jím „bývají vyzbrojováni“. Nemohu poradit nikomu, aby užil metody
zdravého rozumu — leda tomu, kdo jej má (a tomu by nebylo třeba radit,
právě proto, že jej má). Kromě toho Hoppe neodlišil zdravý rozum od intuice,
je-li založena na „skrytých intuicích“.

Ještě povážlivější je Hoppeho domnění, že je zdravý rozum metodou oblasti
nepodmíněné — z Hoppovy charakteristiky je však zřejmo, že jde o oblast
toho, co je (mluví se přece o zdravém rozumu jako o druhu ontologie na str.
282 ÚIKF) — je přesvědčen o skutečné existenci vnějších předmětů. A Hoppe,
který je přesvědčen o tom, že svět je má představa — zdravý rozum schvaluje!

Pokud jde o *intuici*, viděli jsme, že nemůže být metodou, je-li *náhodným po-
znáním*. Metoda, metodičnost vylučují právě náhodnost. Mohli bychom tedy
mluvit nanejvýš ne o metodě, ale o intuitivním poznání. Ostatně Hoppe sám

uznal, že nelze učinit z intuice vědeckou metodu, která by neměla potřeby dbát zkušenosti. Neboli to, čím podle Hoppeho doplňujeme — svými přáními a tužbami — danou skutečnost, musí být touto skutečností a zkušeností znovu ověřeno. Analysujeme-li Hoppovu formulaci intuice pozorněji, pak je především: a) porozuměním skrze vcítění, vžívání do předmětu a b) doplněním dané skutečnosti skutečností našich přání, a to formou náhlého vnuknutí. Tu tedy je chápána intuice jako invence, nikoliv ve smyslu metafysického poznání. Proto byl nucen Hoppe také uzнат, že každý obor lidské činnosti má „svou“ intuici podle toho, jak se uplatňují buď rozumové nebo citové prvky.

Je tedy patrné, že metodický charakter by mohla mít intuice jen potud, pokud by šlo o ono vžívání, vcítování do předmětu poznání, a ovšem by byla v nejdokonalejší míře možná tam, kde porozumění vychází vstříc porozumění z předmětu poznání — tedy v maximální míře u dvou individuí spojených vztahem lásky. Méně dokonalá tam, kde je sám poznávající subjekt k předmětu veden láskou a skrze tuto lásku má také větší naději na porozumění (odbornictví má také, konec konců, tuto základnu). Vcítění do duševní situace těch, kdož truchlí nad zemřelým, je nutné k porozumění — nestačí přece vjem a konstatování faktu: pláčí nad mrtvým. V tom smyslu je tedy možno mluvit o intuitivním poznání.

Stejně je možno považovat za intuici ono bezprostřední globální zření souvislosti a vztahů, které však přichází teprve po dlouhém a pozorném sžívání s předmětem.⁴⁷⁶ Ale jestliže Hoppe považuje za intuici — a na to klade největší důraz — doplnění dané skutečnosti tím, co by mělo nebo mohlo být, pak je možné souhlasit jen ve zcela speciálních případech objevitelské intuice — globální zření vztahů, které vedou buď ke změně reality anebo k vytvoření reality nové. Archimedovo Heuréka! je takovým typem náhlého zření souvislosti, jež nevedou k ničemu, co by mělo nebo mohlo být. — Jestliže se po dlouhém, usilovném bádání objeví v zcela zřetelných souvislostech badatelé např. účinný lék, bude sice lék skutečností, která by mohla nebo měla být, ale souvislosti samy nebudou zase ničím jiným než souvislostmi „objevenými“. Je patrné, že sice nemůžeme nazvat intuici racionální ve smyslu postupné práce diskursivního rozumu lineárního, ale nemůže nám zůstat skrytý fakt, že *intuice není něco jen iracionálního*.

Je to sice zření struktury skutečností, a to globální zření strukturních vztahů, ale toto zření není nic nevědomého. Jen parciální pochody psychické, které vedou k tomuto výsledku, nejsou vědomé. Právě ta část psychických pochodů, která je nevědomá, ač vede k řešení překvapivě jasnému, dodává intuici tajemného nimbů.

Přiznáváme tedy, jak patrné, Hoppově intuici částečnou platnost, ale odmítáme ji jako metodu transcendentální, jak jsme ukázali na jiném místě této kapitoly.

Tím se nám odlišuje ostře intuice také od *kontemplace*, která — v podstatě jediná z metod Hoppových — může být považována za mystickou. Víme už, že poskytuje jen povšechnou orientaci — jakou, kdy a v kterých oborech („v nějakém novém oboru bádání“), Hoppe neřekl. Jestliže předpokládá ka-

⁴⁷⁶ H. Larson (citováno podle L. Riegrova *Problému poznání skutečnosti*, Praha 1930) ve své knize *Intuitionsproblemet*, Stockholm 1912, mluví o spontánní asociační synthese (konfiguraci), při čemž konfiguraci miní jednotící smysl pro řadu jevů.

tarsi, jestliže je metodou mající obsáhnout předzkušnostní podstatu ducha, a jestliže tedy předpokládá umlčení smyslovosti a dokonce umlčení vědomé osobnosti, znamená to v podstatě, že je mlčením, či, jak Hoppe jednou výstižně napsal: „mystikovým prostředím“. Má získat „teprve se tvořící duševní svět“, který existuje toliko v možnostech. Ale máme-li tento tvůrčí svět duševních možností získat, namítáme Hoppovi, je třeba sice soustředěného a soustředivého ticha samoty (jde-li o ony „obory bádání“, jak Hoppe naznačil), ale mlčení samo, bez vědomí a rozumové práce by zůstalo právě jen mlčením. Je snad tedy možno považovat kontemplaci za přípravu, za prostředí, nikoliv však za metodu. To je patrně zcela zřejmé, když si uvědomíme tři úkoly kontemplace, které ji Hoppe dal; zbavuje nás determinismu smyslů, malicherného názírání a dává nám prostřednictvím denního snu jedinečnou metodu, kterou se zjevují obrysy „něčeho, po čem toužíme v nejzazších hlubinách duše“ — myšlení je tvořením.

Je tedy patrné, že zčásti je kontemplace Hoppovi prostředím, atmosférou, zčásti metodou denního snu. Ale denní sen je buď docela neřízen, to znamená: sníme o tom, co v nás samo sní — a pak nelze vůbec mluvit o nějaké metodě, protože obsah může být i nesmyslný — anebo je onomu snění vykázáno předem pole. Když se např. jednou Masaryk vyznal, že snívá za bolestných nocí o tom, jak bude vypadat asi svět za padesát sto let, pak jde o snění, které překlenuje to, co jest, tím, co by mohlo nebo mělo být — přesně tedy podle Hoppova návodu. Ale nikdy by Masaryk neřekl — a právem — že je toto snění ontologického charakteru, že je poznáním absolutna. Příliš, přespříliš dobře víme, že je toto snění dáno individuálním charakterem snícího, jeho charakterem empirickým. Vzpomněl jsem úmyslně Masaryka, charakteru stejně ryziho jako Hoppe. Oba dva sní o království božím na zemi, oba dva jsou — po přání Hoppově — očištěni od smyslovosti. Ale jak velice se liší ideální návrh Hoppův od toho, co by beze vší pochyby „vysnil“ daleko realističtější Masaryk!

Skončili jsme kritickou úvahou o Hoppově filosofickém úsilí. Všechno ostatní, čemu by bylo ještě možno věnovat pozornost, jsou již jen důsledky významu druhotného.