

11.



## HOPPOVA FILOSOFIE VE SVÉM VÝVOJI

Prošli jsme Hoppovým dílem, jež i svým rozsahem má rozměry pozoruhodné (více než 1500 stran), a hned chronologická interpretace kritická ukázala značné rozpětí a rozdíly vývojové. Mezi první knihou Hoppovou a knihou poslední, mezi PDHPP a PDFNV je takřka vztah reciprocity — východiško a závěr Hoppova filosofování jsou takřka kontrastné jak metodicky, tak obsahově. Na tuto rozdílnost se však nelze dívat jako na rozpor (ačkoliv jsme uvnitř jednotlivých děl viděli rozpory napořád), nýbrž jako na organický vývoj vyrůstající ze silného prožitku vyhraněně introvertní osobnosti.

Je příznačné, že — ačkoliv nenajdeme v první knize Hoppově nic z příštího metafysika — je v ní filosof charakterisován proti vědci jako ten, kdo vychází z nitra navenek. Diltheyovský prožitek jako jádro tvůrčího aktu by našel v Hoppovi znamenitý doklad — celé dílo, odtud nazíráno, je v podstatě velkým pokusem překonat vědu nejdřív filosofii a nakonec náboženstvím, odstranit rozum, aby bylo uvolněno místo víře.

Viděno z historické perspektivy, je dílo Hoppovo českou složkou odporu proti výlučnému racionalismu, jak jej v evropské filosofii reprezentují především Bergson a Croce a v americké filosofii pragmatismus.

Je ctí Hoppeho, máme-li na mysli jeho nebojácnou důslednost, že šel dál než Bergson a že se nebál do důsledků domyslit svou filosofii to, co Bergson formuloval jen jako program své filosofické naděje.<sup>287</sup>

Z hlediska dějinného vývoje filosofie evropské se pak Hoppe zapojil do velké tradice evropské filosofie pevninské, nadempirické.

Abyste vynikli velký vývojový rozdíl mezi začátkem Hoppova filosofování a jeho závěrem, srovnáme první knihu Hoppeho s jeho poslední etapou. V knize první, zrovna tak jako v knize poslední, jde sice o problém noetický, ale v PDHPP bez metafysického pozadí velkých otázek Hoppových: smyslu filosofie, jejího určení v kulturním úsilí, možnosti přechodu z oblasti empirické do oblasti transcendentální.

Smyslem PDHPP je překonání přírodovědeckého poznání jako jediného poznání činícího si nárok na tento název tím, že se dokazuje jeho aproximativnost, symboličnost, hypotetičnost a fiktivnost. Toto mínění, které má zviklat domýšli-

<sup>287</sup> Zejména třetí a čtvrtá kapitola Dvojího pramene mravnosti a náboženství, Praha 1936.

vost primátu vědeckého poznání a ukázat je jako nelidský mythus, stává se bází Hoppova díla.

Kristalizační jádro všech knih Hoppeho je uloženo také v hodnocení „prožití“ jako jediné metody, která dovoluje lidem vnikati do tajů života, duše a společnosti, v důrazu na iracionalitu organické, psychické a sociální oblasti, v bergsonovské chvále ducha tvořivého. Ale jinak se Hoppe PDHPP a Hoppe posledního vývojového stadia liší docela. Jen ještě pojem intuice, pochopený tu velmi nepřesně a kolísavě jednou jako názor z vlastního života, názorné pronikání skutečnosti plastickými obrazy nebo modely, jež jsou jen symbolickými konstrukcemi, a jindy jako absolutní uchopení předmětu v obrazech — tedy pojetí Hoppeho již vyhraněného — je výrazem kontinuity mezi tímto dílem a díly příštími, i když intuice u Hoppeho vyzrálého dostává význam metody transcendentální, ne už tedy, jak je tomu aspoň zčásti v PDHPP, metody vědecké tvůrčí fantasie.

Nejostřejší rozdíl však mezi filosofem PDHPP a filosofem posledního období je v noetice, především v *pojetí pravdy*.

V PDHPP Hoppe neuznává pozitivního a objektivního kritéria pravdy pro všechny lidi a časy platného. Věda i pravda jsou mu jen sociálními produkty podloženými sociálním konsensem, jenž zaručuje jejich objektivitu, ale jehož prověření trvá staletí. Vědecká fakta jsou druhem stále se přetvářející pravdy. Ostatně otázka pravdy nemá pro Hoppeho v tomto období vůbec smysl; protože je otázkou ekonomického pohodlí. Není třeba mluvit o pravdě, když jde jen o získání neznámé skutečnosti k pokroku lidstva. A tento jen symbolický, dynamický pojem pravdy, který ji podřizuje fikcionalisticky a pragmaticky obecnějšímu pojmu prospěchu, prostředku k získání vnějšího světa, takže omyl je nejméně účelným prostředkem, pravda pak nejúčelnějším — je Hoppemu nikoliv zdrojem pesimismu, jak by se dalo čekat, nýbrž naopak zdrojem noetického optimismu.

Prékvapujícím způsobem pak podrobuje toto mínění, k němuž se sám přihlásil, zdrcující kritice v téže knize, když pragmatismu vytýká „prospěchářskou touhu pokořiti vše a využitkovati všeho k prospěchu lidstva“.

Proti tomuto probabilistickému, relativistickému pojmu pravdy v první (a také ještě v druhé) knize se v pozdějším vývoji Hoppově drží pojem pravdy absolutní, který existuje pro toho, kdo dovede „v tiché meditaci a kontemplaci naslouchati jejím pokynům“ — tedy stanovisko gnostické.

*Předmět poznání a poznání samo* (jež není než ohebným organickým úkolem, hypostasovaným, zpředmětněným pocitem a obdařením těchto pocitů zpředmětněných vlastnostmi, jež nejsou ničím, než zase našimi pocity) je v PDHPP ještě noetickou absurdností, jež je objektivní jen proto, že je projevem ustavičně se opakujících vztahů platných pro všechna individua, při čemž se poznání přizpůsobuje přírodě, jež je v podstatě stále táž.

Hranice přírodního tvoření a hranice našeho myšlení nejsou totožné, Kantova věc o sobě je noetickou fikcí a absolutno a nekonečno jsou jen doznáním lidské slabosti, neboť jsou jimi popírány jakékoli vztahy k jiným předmětům. V tom všem se Hoppe může zcela dobře shodnout třeba se svými pozitivistickými odpůrci, třeba se svým nejpozornějším (i když planým) kritikem Jiljím Jahnem, jenž by mu vděčně přitakal také k mínění, že summa genera abstrakce filosofických soustav jsou považována za reálnější než data smyslové zkušenosti. Tu také Hoppe ještě uznává vztah subjekt-objekt v aktu poznání jako vztah

základní a vidí v oscilaci jeho (i z dějinného hlediska noetického romantismu a pozitivismu), v nemožnosti synthesy — zdroj pokroku.

Pravý opak těchto názorů zastává Hoppe později. Už počínajíc Přírodou a vědou je přesvědčen o tom, že existuje identita vnitřních prožitků a přírodního dění, poznávající subjekt pohlcuje objekt, takže se svět stává naší představou, duch je projevem neomezeného tvoření, okamžik se mění v nekonečno a nekonečno v okamžik, skutečnost leží jediné v nás samých, svět duše je pravou realitou, jež, plně a v samotě vyslechnuta, umožňuje přímý styk s Bohem. Tu tedy mizí vztah subjekt-objekt, svět se stává makranthropem a duše mikrokosmem, myšlení se rovná tvoření, bytí. Objekt není než objektivovaným subjektem, subjektem ve zrnulé formě. Jsme přímo v oblasti věci o sobě. Poznání se nepřizpůsobuje přírodě, nýbrž ji vytváří, nekonečno a absolutno nejsou už dokladem lidské slabosti, ale naopak člověk možností překročit své přirozené hranice se stává bohočlověkem. Transcendentální já a já absolutní (tedy boží) jedno jsou. Člověk zírá božím okem. Už nejde o oscilaci subjektu a objektu poznání, nýbrž o ztotožnění S-O v jediném TS (transcendentálním subjektu).

Sotva si lze, jak je patrné z tohoto nástinu, představit ve filosofickém vývoji některého filosofa rozpětí většího!

Podívejme se nyní, než se pokusíme vysledovat vlivy, které na Hoppeho působily, na jednotlivé pojmy filosofické z hlediska jeho vlastního vývoje. Současně budiž tato přehledka stručným resumé detailního rozboru jednotlivých knih Hoppových.<sup>288</sup>

Na prvním místě je nutno podívat se na vývoj p o j e t í *filosofie*. V PV definuje Hoppe filosofii jako „návrat k tvořivým schopnostem lidského ducha, jenž se nachází a shlíží v tvořivých útvarech přírody“. Pak jsou mu, jak je na první pohled patrné, „tvůrci oné filosofie Schelling, Hegel a Schopenhauer“. Půjde tedy tato filosofie směrem přání a tužeb lidského ducha a nebude je tlumočit v racionalistických, negativních vzorcích. Romantické filosofii, které se proměnil vesmír ve velké Já, v makranthropu, jehož pulsace je identická s pulsací naší osobnosti, jest výjít z duševních prožitků (positivní filosofie), ale negativní filosofie touto pozitivní filosofii nebude anulována. Od neomezené osobnosti k omezené skutečnosti půjde tato metafysika, čerpajíc z duše intuicí a fantasií a bude se snažit zdokonalit omezenou skutečnost. Proti kvantitativní vědě si všimá filosofie světa ideálů, kvalit a realizuje je. Filosofie je oblastí dynamického pokroku, pokusem proměnit skutečnost v jediný dynamický proud, ničím nepřerušovaný akt tvoření, věčnou touhou po nápravě, ucelení a oduševnění všeho, pokus o realizaci vytoužených hodnot. Není proto možná jako soustavná nauka, je průpravou k náboženskému životu vedoucím k neomezeným zdrojům absolutna daného nám intuitivně. Touha po nekonečnu, víra, že tvůrčí duše je klíčem k vesmíru a intuice poznávací metodou vyvěrající z absolutna. Úlohou filosofie je rozšířit osobnost na vesmír, najít jednotu osobnosti a předmětu poznání, odhalit nekonečné zdroje v imaginativních schopnostech, dbát toho, aby jednostranná axiomata vědy byla v područí postulátů citů. Posledním důvodem filosofie je víra.

Je patrné, že Hoppe od první knihy, dané pragmatismem, konvencionalis-

---

<sup>288</sup> Nebudu proto uvádět stránkování jednotlivých citátů a mínění Hoppových v této souhrnné kapitole. Ty našel čtenář na stránkách interpretujících jednotlivé knihy Hoppovy.

mem a fikcionalismem, přešel k pokantovskému romantismu, promíšenému silnými vlivy bergsonismu (dynamický, ničím nepřerušovaný akt tvoření víc než zjevně připomíná Bergsona, vrcholem tohoto tvoření je pak geniální tvorba — typicky pokantovský romantismus!). Ne tedy filosofie jako pojmový řád, racionální soustava, ale filosofie jako geniální tvorba a realizace tužeb nazíraných intuitivní metodou imaginativní, jež je geniovou mateřtinou — toť pojetí filosofie v PV, jež — kromě tohoto romantického, aristokratického individualismu — není zbavena ani prvků pragmatických.

V *Základech duchovní filosofie* je filosofie Hoppemu rovněž plánovitým hypostazováním ideálů, jež vytryskly z myslitelovy duše, snaha povýšit život do světa věčných hodnot, jež považujeme za povinnost uskutečnit. Má tedy každá filosofie tento mravní základ především. Podobně jako v PV filosofie rozšiřuje naši osobnost na neomezenou bytost, objímající vesmír i lidstvo s jeho ideály, anebo naopak zmenšuje tyto předměty v miniatury, jichž snadno dosahujeme svým nitrem — řečeno jinak: svět je mou představou. Filosofie je tedy orgánem nitra, intuice a imaginace orgánem ducha — je tedy jasné, že jako v PV je filosofie intuitivní tvorbou. Proto je úkolem filosofie obrácení kategoriálního řádu. Hodnoty, tj. bezprostředně prožívané kategorie ducha, převezmou osvětové vedení lidstva.

Hoppe tu ztotožnil jednak subjektivní s nadindividuálním, jednak není jasno v pojetí světa jako představy, protože Hoppe jednou mluví o pohlcení subjektu objektem (makranthropos = mikrokosmos), po druhé o promítnutí našich schopností poznávacích „do svatyně přírody“. Je jasné, že v prvním případě se ruší vztah S-O, v druhém se ponechává a objekt je jen přetvářen jakousi croceovskou expresí. Tato kolísavost a neurčitost je patrna i na jiných místech. Podobně jako v PV je i tu a ve všech ostatních pracích položen silný důraz na „vysněnou obec, stát, církev“, tedy na společenský, mesianistický dosah filosofie, jež nemá být jen vykupitelkou individuální, ale i lidstva jako celku. Proto se Hoppe sám přiznává k významné korektuře opravující tvrzení PV, že svět je mou představou: je *oblastí hodnot uvěřajících v mém nitru, po jejichž realizaci touží můj duch*.

Ale Hoppe jde i dál a v podstatě činí i poslední krok již tady — krok směrem k náboženství, když protestuje proti třetímu comtovskému stadiu jako stadiu nejvyššímu a obměňuje comtovská stadia tak, že po stadiu v podstatě theologickém (Hoppe mluví o primitivním stadiu intuitivního poznání) a vědeckém stadiu objektivní analýzy (Comtovo pozitivní stadium třetí), na němž nelze překonat Humova probabilismu (k němuž se Hoppe hlásil ještě v knize první), klade stadium kopernikánského obratu; na něm je svět prožitkem a skrze tento požitek, představu, současně i zárodečnou skutečností. Konečně jako stadium čtvrté klade stadium duchovní filosofie, v němž je vyslechnutím nitra umožněn styk s Bohem.

Tedy pojetí filosofie zřejmě už mystické. Výslovně se také Hoppe k mystice přiznává, protože každá filosofie, která by neuznala zásah nadindividuální oblasti, by byla podle jeho mínění jen polovičatá. Jak to zařídit, aby dnešní kultura byla orientována směrem k naší duchovní realitě a k jejímu styku s božským principem v nás, to je palčivá otázka Hoppova — je patrna, že už *tady vytýčuje* — aniž ještě toho pojmu užívá — *ideál bohočlověka*.

V *PDZSŽ* je filosofie platonskou anamnesí toho, čím jest, anebo má být naše vlastní neproměnná osobnost před smíšením se smyslovými prvky pro-

měnlivými, jde tedy o zírání na apriorní, duchovní prvky v nás, odlišení osobnosti empirické a transcendentální. Kant je tu překonáván Platonem, Plotinem a křesťanskou mystikou, neboť filosofie a náboženství jsou jen interpretacemi věčných podmínek a základů naší efemerní přirozené lidské existence, umožňují nám zroditi se k duchovnímu kosmu — to, co býti má, jest příčinou toho, co jest. Úkol filosofie je v objevu nadřazeného transcendentálního já a v obratu k němu. Vysledovali jsme už v PV pojetí filosofie jako tvorby, nikoli jako soustavy. Tvorba však — toť především také metoda — a tak Hoppe dřív nebo později musil definovat filosofii jako metodu.

Učinil tak v *ÚIKF*, kde rovnou tvrdí, že příští filosofie bude možná „toliko jako iracionální metoda, jí budeme zachycovati iracionální prvky ducha“. Filosofie je mu pokusem o nadrozporovou syntesu podmíněna a nepodmíněna, iracionální a racionální, pokusem vymaniti se z oblasti relativity, snahou spěti k oblasti ničím nepodmíněného absolutna, pokus přeložiti mysticky získaný obsah z iracionální formy pouhého obrazu nebo nedokonaného tvrzení do formy racionální. Filosofie je tedy racionalisovanou mystickou nebo extatickou zkušeností. Je tedy Hoppemu v období *ÚIKF* filosofie jednak metodou umožňující styk s absolutnem, jednak tlumočnickem, překladatelem z jazyka iracionálního do jazyka racionálního. Je velmi příznačné, že se nemluví o racionálním důkazu, nýbrž toliko o překladu iracionality do racionální formy.

V úvodu do intuitivní filosofie se také Hoppe vzdává samostatnosti filosofie, jak k tomu měl velmi blízko už v PV (filosofie průpravou k náboženství), je si vědom, že filosofie může dojít leda pantheistického absolutna. A tak se přiznává ke *křesťanství* jako k učení „radostného poselství“. Ne tedy už jen mystika, ale křesťanská mystika, již je rozřešen jak noetický, tak metafysický problém: možnost dosíci absolutní pravdy, stálý, trvalý styk s absolutnem. Hoppe proto odmítá kantovský transcendentalismus idealistický, který by mu byl jinak velmi blízký, že nezná metody přímého styku ani vykoupení od přírodních prvků v člověku. Rovněž ne už jen platonské umění muzické, nýbrž vykupitelské, inkusivní křesťanství určují tuto fázi Hoppova vývoje. Kontemplativní mystická cesta spojuje křesťanství s antickou.

V *PDFNV* opakuje sice některé formulace z *ÚIKF*, ale opouští filosofii zcela, když si uvědomuje, že iracionálně zůstává v náboženství v daleko ryzejší formě (formou modlitby). Protože je těžké odlišit mystickou zkušenost od filosofického usuzování a protože se to zdá Hoppemu vůbec nemožné, prohlašuje, že je třeba obrátit se k náboženství, zda snad ono nedosáhne absolutna očistnou a vykupitelskou metodou. Už z formulace samé vidíme, že jde o otázku řečnickou, jejíž odpověď byla dána dřív, než byla otázka položena. — I je třeba „přetrhnouti styk jak s vědeckými úvahami, tak s rozumovými úvahami filosofickými a kráčet cestou vlastních subjektivních zážitků a poznatků, cestou víry“.

Pokusíme-li se shrnout Hoppův názor na filosofii — s výhradou změn, které může přinést zkoumání dalších otázek a námi pro tuto práci zvolená metoda — jeví se nám Hoppův vývoj v pohledu na podstatu a úkoly filosofie asi takto:

1. fáze (PDHPP): popření možnosti vědeckého světového názoru jako názoru filosofického;
2. fáze (PV): naturalistický pantheismus, dynamický iracionalismus; období romantické;

3. fáze (ZDF): kolísání mezi mystickým pantheismem a intuitivním expresionismem; transcendentální idealismus;

4. fáze (PDZSŽ): překonávání transcendentálního idealismu, kolísání mezi pantheistickou a křesťanskou mystikou;

5. fáze (ÚIKF): filosofie metodou ve službách křesťanství;

6. fáze (PDFNV): odhození filosofie a přijetí náboženské víry.

Je ovšem — tuším — dost jasné, že zážitek absolutna hochu patnáctiletého a odtud plynoucí touha najít metodu k dosažení absolutna, a to trvalému dosažení, nemohly vést než touto vývojově zcela logickou cestou: *překonání vědy — překonání filosofie — zakotvení v náboženství, lépe: v mystice víry.*

Hoppeho filosofii nelze pochopit než jako nutný most mezi vědou a náboženstvím, tak jak jím bylo i umění. Ale tento most se ukázal nedostatečným — bylo nutno se odvázat skoku víry po vzoru Kierkegaardově, onoho skoku víry, v němž už nikterak nezáleží na signálních značkách, kterými předtím sděloval Hoppe své mystické nebo náboženské zážitky. Kruh je dokončen, filosofie se stává zbytečnou. Z filosofa se stal člověk náboženský. Nedovedu si představit, co by byl mohl Hoppe napsat po PDFNV. Buď knihy mystické nebo theologické. Nikoli však filosofické.

Z toho, co jsme řekli o vztahu Hoppově k filosofii, vyplývá nutně také vztah *k náboženství, mystice a umění.* Neboť intuice je poznávací metodou (prociťtím) filosofie i náboženství (PV) vyvěrajíc z absolutna, filosofie je jen prodeutikou náboženství. Ovšem — v PV mluví Hoppe také o nezávislosti poznání vědeckého, uměleckého a náboženského jako o výrazech poznání racionálního, sentimentálního a mystického a o jejich harmonii, na níž spočívá základ kultury.

Stejně svazuje Hoppe filosofii s náboženstvím i v *PDZSŽ.* Jsou interpretacemi věčných podmínek a základů naší efemerní lidské existence, oběma se člověk stává účastným duchovního věčného řádu, obě umožňují zroditi se skrze transsubjektivní a nadindividuální oblast duše k duchovní realitě hodnot a mravnímu kosmu. Pochopíme proto snadno, proč Hoppe v *ÚIKF* navazuje na Bulgakova a schvaluje jeho hledisko, že náboženské přesvědčení, čerpajíc svá data z mythu, legendy a dogmatu, může být absolutní, kdežto hledisko filosofické, opírajíc se o pouhé soudy a úsudky zkušeností, je nutně jenom relativní. Proto Hoppeho přitakání křesťanství jako trvalému spojení se světem transcendentálním, s Bohem, proto chvála jeho „radostného poselství“.

V *PDFNV* Hoppe přímo říká, že je náboženství vyhrazena přednost před metodami umění a filosofie, ježto vědomě vychází z oblasti ryzích kvalit, i když nemůže také rozřešiti záhad — s tím Hoppe souhlasí jako s nutnou podmínkou našeho života — zastavuje se u řešení symbolického, legendárního, mystického. Proto mu dává nakonec Hoppe přednost.

Pokud jde o *mystiku a mysticismus*, tu v *PDZSŽ* definuje mysticismus jako umění sjednotiti se, splynout se skutečností, jak je nám dána oblastí kvalit. Mystik je sice přesným zachycovatelem dojmů, ale i tvůrcem a ucelovatelem fragmentární skutečnosti. Zkušenost mystická je výrazem nejvyšší duševní spontaneity, oproštěním od smyslových pout. Tu je zřejmě mystika a mysticismus chápán ještě velmi široce — odtud i rozpor, pokud jde o oproštění od smyslovosti. V jednom případě Hoppe spojuje smyslový svět se světem pomyslným v intuitivní celost, v druhém případě, v němž je podstatě mystiky ovšem blíž, mluví o oproštění od smyslovosti, o nicotnosti všeho smyslového. Je přesvědčen



o tom, že podněty vědy, umění, filosofie, metafysiky a náboženství děkují za svůj původ jediné mystickým zážitkům. — Vysvětlíme si tento zvláštní názor Hoppův, který zřejmě ustavičně kolísá mezi širokým pojetím oblasti mystiky jako oblasti kvalit a mezi zúžením na oblast vlastní, náboženskou, kolísáním mezi pantheismem a křesťanstvím, mezi filosofií a náboženstvím, a především ovšem jeho pojetím ducha tvořivého, transcendentálního já, které musí zahrnout jakoukoli činnost duchovní. Proto se do ní právě dostala, jak bylo patrné z interpretace příslušného místa, i věda, ačkoliv šlo Hoppemu o její překonání. Z toho plynou jak nedůslednosti, tak nesnáze. Závěr PDZSZ zcela vyhraněně mluví o mystice jako o bráně, kterou vstupujeme svým nitrem do světů, jež jsou daleko za vnímatelným světem, a o jejím vyvrhnutí v sjednocení s bohem jako o trvalém stavu duše — stadium bohočlověka, které samo je ovšem už víc náboženské než filosofické. To také liší mystiku od pantheismu — pantheismus neodlučuje řád přirozený od řádu ducha.

Ale ještě v posledním díle Hoppe upadá do onoho širokého pojetí mystiky, jež ji ztotožňuje s iracionálním poznáním, při čemž, jak jsme ukázali, je mu právě takovým postulátem v oblasti kvalit jako rozumové poznání v oblasti podmíněné. Tomuto vcelku značně kritickému postoji — mystika jako postulát je něčím zcela jiným než mystika jako poznání absolutní — odpovídá i nedůvěra Hoppova k možnosti stálého mystického pohřžení v nekonečno: už jsem ukázal, že tento výrok je v přímém protikladu s požadavkem trvalého spojení s Bohem, jež podle něho uskutečňuje právě křesťanství.

Právě pro toto ztotožnění mystické oblasti s oblastí kvalit vůbec mohly nabýt i *estetické zážitky a umění* po vzoru romantické filosofie německé funkce uváděčů do transcendentální oblasti tím, že vyvolávají transcendentální citlivost, již v patách kráčí denní sen. Jsou branou k mravním a náboženským zážitkům, ba dokonce jedním z důkazů a záruk, že nejsme omezeni na truchlivou možnost světa v časových a prostorových vztazích. Nabýváme jimi dokonce božských vlastností, dostáváme se za clonu smyslové zkušenosti, ba duchovní znovuzrození je možné jenom v estetickém prostředí (jako by Hoppe zapomněl na sv. Pavla a všechny příklady znovuzrození, jež citoval a které neměly tuto podmětku). Na dně tohoto nesprávného ztotožnění duchovního života, tvorby a mystiky je vlastní Hoppův zážitek. Pokud jde o Hoppův názor *na vědu*, tu jej nemění, počínajíc hned oběma knihami prvními, které nechtěly být ničím jiným než překonáním vědy jako jediné možné metody poznání a jako jediného názoru filosofického. Proto Hoppe na námitku, že podečňuje vědu, odpovídá v Základech duchovní filosofie, že uznává její výboje, pokud slouží lidstvu k zlepšení jeho hmotné situace a jsou-li orientovány mravním kosmem. Je patrné, že Hoppe má na mysli v tomto období ještě jen vědy přírodní, jejichž kritiku provedl; zcela zapomněl na oblast vědeckého bádání, která naprosto nemůže být vystižena úkolem zlepšovat hmotnou situaci lidstva jako to ostatně nelze říci ani o vědách přírodních. V Přirozených a duchovních základech světa a života se snaží ukázat, že i věda děkuje za své podněty mystickým zážitkům, v Úvodu si konečně povšiml také věd jiných, než jen přírodních a konstatuje, že čím výše stoupáme v hierarchii věd, tím větší a patrnější je podíl iracionálna. Věda mu pak není než snahou toto iracionálně racionalisovat. Už jsem na příslušném místě ukázal na to, že by nebylo rozdílu mezi vědou a filosofií, definiuje-li je stejně.

Je tedy právě ze stálosti Hoppova názoru na vědu patrné, že první dvě knihy

svým útočným nápořem neměly jiného úkolu než uvolnit cestu intuitivní filosofii. Věda jako antropomorfičká fikce aproximativního, hypotetického, symbolického charakteru dočasné hodnoty, symbol genetického pojmu pravdy reprezentující nikoli pravdu-dogma, ale pravdu-nástroj, takže nelze mluvit než o vhodnosti a pohodlnosti, nikoli však o pravdivosti vědeckých fakt, věda jako sociální produkt, jehož objektivita je zaručena sociálním konsensem, věda jako prospěšný omyl, kterým se nicméně dovede zmocnit skutečnosti — *věda chápaná tedy už předem negativně* a jen zřídka a jako na usmířenou provázená pochvalným uznáním (např. slova o potencionálním a koncentrovaném vědění) — toť doklady Hoppovy snahy zbavit vědu prvenství nejen v poznání skutečnosti, ale i v jejím kulturním významu pro lidstvo a dát jí — nesprávně a neprávem — jen úkol podmíněné služebnosti, praktické užitečnosti, užitečného omylu. Jaký je Hoppův vývoj, pokud jde o otázku *poznání skutečnosti a jeho metod?* V první knize, shrneme-li ve vší stručnosti to, co jsme ukázali podrobně v rozboru PDHPP a také na začátku této kapitoly, si klade Hoppe jako nejdůležitější problém, jak je možno, že naprosto fiktivními a skutečnosti zcela vzdálenými symboly dovedeme ovládat přírodu. Předměty jsou myšlenkovými symboly za skupiny pocitů, fikcemi, jež nesprávně považujeme za předměty s různými vlastnostmi — skutečnost je výplodem člověka a falzifikací zkušenosti, lidské poznání se ustavičně mění a přizpůsobuje přírodě — je tedy pružným organickým úkonem. Pravda je jen nástrojem poznání.

Synthesa subjektu a objektu je nemožná, ale v tom je právě pokrok. Zdůrazňovat příliš subjekt je chyba.

Pokud jde o metody poznání, tu považuje Hoppe v PDHPP logiku lidského rozumu za sklíčující pasivní registrační aparaturu kinematografickou, pojmové poznání je odvozené, sekundární, naproti tomu intuitivní, názorné poznání, tj. názorné pronikání skutečnosti prostřednictvím plastických obrazů neb modelů je primární, absolutní. Hoppe odmítá intuici spekulativní, nepodloženou experimentem, je přesvědčen, že intuice extatického typu je nemožná, protože extaze nemůže přinést nových fakt. Intuice, experiment, obraznost, analogie a abstrakce jsou hlavními podílníky na vědeckých objevech.

V *PV* se přetváří problém poznání na problém tvoření. Pravou realitou je svět duše tvořivé, jež realizuje své imaginace a iluse. Příroda je expoziturou ducha, takže záhada přírody se redukuje na záhadu poznání ducha. Tedy identita přírodního dění a vnitřního prožitku, předmět poznání je odleskem ducha, takže  $S = O$ . Hoppe mluví o psychocentrickém stadiu, neuvědomuje si, že jinde mluví o nutnosti dotazovat se přírody experimentem, o tom, že duch nachází v přírodě mnoho příbuzných prvků apod. Na jedné straně monismus (mikrokosmos = makranthropos), na druhé straně příroda a experiment. Ostatně i termíny makranthropos a mikrokosmos, položeny vedle sebe, ukazují jasně na povědomí dualismu!

Metodicky je dáno absolutno intuici jako svět tvořivé duše, na jiných místech: intuice prostupuje předmět poznání a imaginace jej chápe. Intuice, imaginace a experiment (jako ochrana proti spekulaci) jsou druhy poznání, jindy se ještě přidává abstrakce a fikce, rozlišuje se poznání rozumové jako poznání formulované a poznání intuitivní jako poznání mythem a legendou. Tedy pravý opak intuice ořené o experiment, aby neupadla do spekulace či do neplodného snění. Cit viry v možnost realizace je kritériem pravdy! A konečně se mluví i o náboženské a mystické inspiraci, filosofické meditaci a umělecké tvorbě

jako o přímých zdrojích poznání, jež čerpají z podvědomí jako z pravé oblasti svobody. Už jsme ukázali na to, že si nelze představit většího noetického zmatku, který je dán tím, že Hoppe *ještě zcela nepřekonal úctu k vědecké a zvláště experimentální zkušenosti a přitom vnitřně, citově již předjal cele noetiku subjektu.*

V ZDF se dá otázka poznání stručně redukovat na rozpor dvou názorů; noetický monismus ( $S = O$ ) je zhruba vyjádřen větou, že svět je mou realizovanou představou, noetický dualismus je pak vyjádřen míněním, že předmět poznání není jen kolem nás, v robustním světě fyzickém, nýbrž především v našem nitru.

Je přirozené, že si Hoppe s tímto dvojným hlediskem neví dost dobře rady, a to tím spíše, že mluví o „hrozném nekonečnu, tajemných závojích, které zastírají pravé poznání a jež jsou kolem nás, ale i v nás“. Musíme proto vyjít z jádra své bytosti a promítnout je na neznámý předmět (tedy zase uznání  $S = O$ ) v podobě citlivosti nebo vůle. Rozumím-li tomuto Hoppovu prohlášení dobře, dá se povědět prostěji tak, že poznávám předmět poznání buď tím, že se do něhožívám, anebo že se ho zmocňuji svou vůlí.

Ale Hoppe cítí sám nutnost korigovat dosavadní mínění, že svět je mou představou, a to tak, že mluví o světě, který je oblastí hodnot vyvěrajících v našem nitru a jež chceme realizovat. Pokud jde o *metody poznání*, zase se objevuje už známá trojice: intuice, imaginace, experiment, a to tak, že imaginace propůjčuje subtilním a prchavým plodům intuice pevnější formy v podobě výkresů či modelů — a hmotných, strnulých tvarů jim dodá trpělivá experimentace umělce či vědce. Je tedy zřejmo, že intuice takto pojatá, jako možnost duševního zření neexistující skutečnosti, již vyvolávají toliko naše tužby z neznámých hlubin naší duše, má funkci nikoli mystickou, nýbrž že jde o intuici prostě i n v e n ě n í. Proti této formě intuice, aniž ovšem nějak výslovně ji rozlišuje — užívá i pojmu intuice ve významu metody, jež nás uvádí do přímého styku s Bohem. Je patrné, že jde jen o metodickou analogii neujasněného názoru na podstatu reality a poznání této reality.

V PDZŠZ rozlišuje Hoppe dvoji realitu: toho, co jest, a toho, co by mělo být, oblast jevů a oblast věcí o sobě, oblast smyslového vnímání a oblast duchovní, jež je totožná s oblastí nadindividuální, s oblastí tužeb a cílů, postulátů srdce, transcendentálním, předzkušenostním velkým Já, transcendentálním subjektem, jemuž odpovídá transcendentální objekt jako svět idejí. Tato transcendentální oblast do nás vkládá formy, jimiž vytváříme a obrábíme skutečnost, řídí naše mravní jednání, určuje pravidla vkusu; rovněž z ní prýští náboženský život. Poznání skutečnosti tedy Hoppemu znamená poznání empirické i transcendentální skutečnosti, bytí je jen subjektem ve ztrulé formě (objektivovaným subjektem).

Nejdůležitější otázkou je tedy podstata transcendentálního subjektu, jenž není než tvořivou nadindividuální oblastí apriorní: v oblasti exaktního poznání vytváří kategorie (kausalit a finality), v oblasti etické mravní normy, v oblasti estetické pravidla vkusu. Transcendentální já je u všech lidí totéž, prostupuje nás, je jakoby roztrženo do jednotlivých individuí.

Už v PV rozvíjí Hoppe pluralistickou teorii osobnosti jako koordinaci osobnosti vědomé, podvědomé a nevědomé. Mystické tužby zůstávají podle PV v stadiu nejasného tušení, jiné zachycujeme uměleckým tvarem, filosofickou meditací či vědeckou tvorbou; ty pak bývají zcela racionalisovány. Ze stejného

podvědomého zdroje tvůrčího, který Hoppe prostě ztotožňuje s transcendentální oblastí, plyne i naše životní praxe. Transcendentální, podvědomá oblast je zároveň oblastí svobody.

Teprve v PDZSŽ mluví Hoppe o této nadindividuální oblasti, o tomto tvůrčím podvědomí, jež ztotožňuje s oblastí absolutní, jako o transcendentálním subjektu, či jako o velkém Já, jež odlišujeme od já malého, empirického, vědomého. Život v malém já je životem sub specie temporis, život ve velkém Já je životem sub specie aeternitatis.

Pokud jde o *metody poznání*, které se v PDZSŽ zužují na oblast transcendentální, ukázali jsme na příslušných místech na jejich neujasněnost a nerozlišenost: *meditace, kontemplace, pohřžení, extase, intuice, transcendentální citlivost, denní sen, osvícení, nevědomé inspirace, kosmické vědomí a k tomu ještě experiment* — to jsou metody, které se vynořují v PDZSŽ ustavičně v nových a nových obměnách a kombinacích, nikdy takřka nedefinovány jednoznačně.

Absolutno je dáno nevědomými inspiracemi prostřednictvím denního snu, které vědomí předkládá do podoby plánu uskutečňovaného experimentem a praxí — řekne Hoppe jednou, aby hned nato prohlásil, že jedině přes estetické zážitky je možno dostat se k absolutnu, že jsou branou k mravním a náboženským zážitkům vyvolávající transcendentální citlivost a probouzející denní sen. Ale transcendentální cit definuje Hoppe jako vlastní orgán našeho nitra po duchovním znovuzrození a toto duchovní znovuzrození je odumření vnějšímu světu a zrození do duchovního řádu, do oblasti kvalit, jež má zase jen jediný rozměr: lásku či sympatii. Ale tento transcendentální cit zaměňuje jindy s transcendentálním instinktem, smyslem, citlivostí a všechny tyto zcela neurčité a nevymezené představy zaručují nezvratnost duchovního života.

Podíváme-li se aspoň na jednu z metod, a to na metodu nejdůležitější, protože i nadále zůstává Hoppemu metodou poznávající absolutno — na metodu *kontemplace*, bude nám ihned patrné, jak různorodý význam, a to význam právě pro svou nevymezenost neurčitý, *kontemplace* v pojetí Hoppově má: je denním snem, je metodou umlčující vědomou osobnost; je zíráním na záračný svět; je pohřžením; je metodou, v níž myšlení rovná se bytí a tvoření; je tvůrčiny nadindividuální oblasti osobnosti (kterou měla jinde podle Hoppeho poznat); je, spolu s intuicí, jedinou metodou vedoucí k transcendentnu; spolu s meditací nasloucháním neproměnné pravdě; jindy je prostě mystikovým prostředím; vede k postřehu, že to, co bytí má, jest důvodem toho, co jest; jest intuitivní metodou, v níž jest totožné myšlení s bytím a tvořením v denním snu; je osvoboditelkou člověka od determinismu a nesvobody přirozeného člověka.

A nyní si doplníme aspoň náznakem tuto houšť představ o iracionálních metodách pojmem *extase*,<sup>289</sup> která není než vystupňovaným stavem *kontemplace* a přitom je závislá na objektivní ceně intuice či ideje, která je podnítila. Uvě-

---

<sup>289</sup> O extasi a její poznávací hodnotě, jak víme, Hoppe jindy pochyboval. Srv. k otázce extase z české literatury zejména J. Kratochvíla: *Záhada mystického nazírání*, Olomouc 1936, a *Problém mystické intuice ve filosofii středního věku z r. 1925*, cenné pro interpretaci pramenů a bohatou literaturu předmětu. V poslední ze studií (str. 37) říká Kratochvíl o Hoppovi celkem správně, že jeho duchovní filosofie „není filosofii mystickou v pravém slova smyslu. Jde tu spíš o *mystickou náladu dnešní doby*“. Kratochvíl by tak ovšem nesoudil, kdyby byl poznal poslední dílo Hoppovo. Jeho kritická poznámka se týká ještě zcela pantheistických PDZSŽ.

doměme si, že kontemplace je na nejpřesněji pojatém místě (přejatém však od Underhillové) rozdělena na tři stupně: stupeň meditativní či soustředění, je- muž odpovídá cesta očistění; stupeň kvietismu (osvícení) a kontemplace vlastní (sjednocení s božským principem) — zatím co intuice je jednak, na prvním stupni, zíráním v denním snu, na druhém stupni experimentací, praktickým dotazováním přírody s jejími nedefinovatelnými detaily. Bude snad patrné, že této nejasnosti pojmové nutně odpovídá nejasnost obsahová.

V *ÚIKF* se nemění nic na předmětu poznání, který je chápán jako oblast toho, co má být. Poznat transcendentální subjekt (teorie všeobecné subjektiv- ity) znamená poznat absolutně. Je však velmi zajímavé, že se Úvod vrací k větší kritičnosti než dílo předchozí. Bylo by delikátní otázkou rozhodnout, zda tento fakt nebyl způsoben okolností, že dílo bylo určeno pro spisy filoso- fické fakulty Masarykovy university. Především se konstatuje, že plány, tužby a cíle, získané iracionálními metodami, nemají větší ceny než *hypothesy*, a za druhé: intuicí a kontemplací získáváme toliko přímé poznatky (inspirací a vnuknutím). Za třetí: zjišťuje se, že po očistění, katharsi (v PDZSŽ by Hoppe řekl po duchovním znovuzrození) nepoznáváme iracionálními metodami nic víc než předtím, ale díváme se — z *jiného hlediska*.

Transcendentální subjekt se pak dělí na transcendentální nadvědomí a transcendentální podvědomí — ale i transcendentální subjekt je postulátem přímých zážitků.

Podkladem iracionálních metod se stává Hoppovi *denní sen*, který v pod- statě ztotožňuje se sněním, jež se stává podmínkou každého poznání jako zření názorných obsahů. V denním snu, tvrdí Hoppe na rozdíl od kritických míst, dosahujeme absolutní oblasti, O i S splývají v jedinou totalitu, neboť řečí tvo- řivého transcendentálního nevědomého subjektu jsou nikoliv pojmy, ale názor- ná vidění obrazů v denním snu. Intuici a kontemplaci je předmět poznání imanentní veličinou jako název postřehnutelná součást duše. Intuice a kon- templace slučují podmíněně skutečnosti a nepodmíněně možnosti, poskytují syntetický obraz světa a života, zírají na tužby a cíle v denním snu. Jsou vnitř- ním, duševním zřením předpokladů, jež v nás držímaly před možností smyslové zkušenosti. Pokud Hoppe o těchto metodách mluví specificky, pak je mu *intuice* na prvním stupni proniknutím individuálních předmětů procítěním, na druhém stupni doplněním chybějících částí tvořivou obrazností nebo den- ním snem. Pokud jde o první fázi intuice, objevuje se ještě jedna modifikace — sestoupení vcítěním a obrazotvorností k individuálním detailům, aby z nich vyneslo ideu nebo hlavní rysy oněch detailů; jindy je intuice fulgurativním vyjasněním záhad v denním snu vnuknutím; mluví proto Hoppe také o intui- tivním aperçus — o druhu osvícení, jež shrnuje několik případů pod jeden názor, myšlenkový obsah, který nebyl v původních premisách.

Kontemplace naproti tomu předpokládá očistný pochod, opuštění smyslové zkušenosti, aby bylo možno pohříviti se do předzkušenostního obsahu duše. Jindy Hoppe kriticky prohlašuje, že není-li možno vystihnouti kontemplací individuální detaily nějakého jevu, poskytuje tento způsob povšechnou orien- taci v nějakém novém způsobu bádání.

Zdravý rozum pak je skrytými intuicemi, konjekturálním postřehem jednoty a celku tam, kde se vědomému usuzování jeví nepřeklenutelný rozpor. Je ja- kýmsi druhem ontologie, přesvědčením o skutečné existenci vnějších předmětů.

V *PDFNV* zůstává noetika Hoppova shodná s dílem předchozím, ale přece

jen jde Hoppe dál k pojmu *víry*. Onen kritický postoj, který prolíná jednu část knihy minulé, je i složkou knihy poslední: po duchovním znovuzrození se nám otvírá sice podle Hoppeho duchovní, nekonečný svět kvalit, ale problémy zůstávají. Tento noetický kvietismus Hoppův, který zdánlivě vypadá velmi kriticky, dostává na druhé straně psychologicky velmi zajímavé osvětlení filosofickým stanoviskem, kterému Hoppe říká vytríbený dogmatismus, o něm je přesvědčen, že dosahuje pomyslného světa pohřžením do sebe (tedy právě opačné stanovisko, než je ono kritické), a tak se vrací Hoppe podle svých vlastních slov k předloze prosté a jednoduché noetiky zdravého rozumu a původního dogmatismu, která umožňuje identitu S a O. Zbývá tak Hoppemu *jako jediná a poslední evidence afektivní jistota víry* — vcítěním odhalujeme zcela nový způsob poznání absolutna, *víru*, která je jediným možným skokem mezi oblastí kvantit a kvalit, *mystickým faktem*.

Jinak rozlišuje Hoppe tytéž metody poznání jako v díle minulém: intuici, kontemplaci a zdravý rozum, a stejně je také definuje.

Pokud jde o pojmy rozumu, tu je uznává, ale tvrdí, že názor je plastičtější a vydatnější. Podobně uznává oprávněnost dvojí metody k překonání rozporů: dialektické a dogmatické. Člověk užívá střídavě té či oné podle potřeby. Stejně jako v díle minulém rozlišuje transcendentální já na afektivním podkladě a transcendentální já na podkladě rozumovém. Rovněž beze změny zůstává konstatování, že jediným rozměrem kvalitativní oblasti je láska či sympatie a orgánem krása, tlumočnickem pak umění.

Nejdůležitějším pak doznáním je to, jež je vyjádřeno také v referátě o Hartmannově Etice r. 1928, že se totiž filosofie může metafyzickými problémy jen zabývat, ale nemůže je řešit. Ve faktu však, že náboženské, etické a estetické hodnoty přetrvávají věky, máme důkaz, že jimi člověk překonal svou podmíněnost a vytvořil něco, co jej značně převyšuje. V *kantovských studiích* zastává hledisko velmi vyhraněného dogmatismu: kriticismus uznává hranice našeho poznání, dogmatismus nikoliv, neboť, jestliže existují, lehce je překročí svou metodou, vybudovanou na bezprostředních zážitcích, nepodmíněných, absolutních předpokladech.

Kantova agnostická teorie nemůže uspokojit toho, kdo uznává skutečnou existenci reálných zážitků, jimiž jsme ve styku s nepodmíněnou oblastí.<sup>290</sup>

Jestliže se tedy podíváme na vývoj *Hoppovy noetiky vcelku*, pak je možno stručně říci, že směřuje k překonání rozumu věrou, vědy náboženstvím. Ostře se odlišují dvě etapy vývojové: *I. stádium PDHPP* a *II. stádium začínající v náznacích už v PV*, narýsované určitěji v ZDF, rozvinuté v PDZSŽ a ÚIKF a dovršené konečně v PDFN.

I. PDHPP s racionalistickým agnosticismem proti intuitivnímu gnosticismu, s kolísáním mezi probabilistickým, pragmatistickým fikcionalismem (odmítajícím předmět poznání i poznání samo jako noetickou absurdnost) a iracionalistickým, kontingencionálním, experimentálním intuicionismem, který má však již nepatrné náznaky dogmatismu (intuice jako absolutní poznání v obrazech).

II. Romantický fenomenalismus a subjektivní idealismus (psychocentrismus) tu v podobě spiritualistického monismu a jindy monismu naturalistického v PV,

---

<sup>290</sup> Důležitou stať o významu etických hodnot jsme zčásti zhodnotili a ještě k ní přihlédneme.

je doplněn v ZDF vyhraněněji objektivním idealismem s mystickým cílem bohočlověka (aniž je ještě tento pojem vysloven).

III. Období zralosti je dáno dvěma knihami: PDZSŽ a ÚIKF jako důsledné rozvinutí dualismu světa empirického a transcendentního, takže je možno mluvit o transcendentálním idealismu — s opatrností o intuitivním ideálrealismu překonaném křesťanskou mystikou.

IV. Období je konečně vyústěním v mysticismus náboženské víry, který by bylo možno nejhodněji nazvat *naivním mystickým realismem* či *empirismem*.

Velmi mnoho prozrazují o Hoppově vývoji noetickém *metody poznání*. Stručně se dá povědět, že v období PDZSŽ, jež jsme nazvali obdobím zralosti, začíná se příznačně mluvit o metodě kontemplativní jako o vlastní metodě mystické, zatím co intuice je Hoppovou metodou od první knihy, i když ne hned intuice mystická. (V PDHPP má převážně význam metody invenční, tvůrčí, ač i tu již má na některých místech, jak jsme viděli, charakter absolutního poznání v obrazech.)

V ÚIKF pak vzrostl význam denního snu jako podkladu všech metod iracionalistických, a v obou posledních knihách zdravý rozum.

Interpretováno to znamená, že Hoppe touží od své první knihy překonat racionalismus, že od intuitivního poznání filosofického přechází ke kontemplativnímu, náboženskému poznání mystickému a odtud k široce pojatému naivnímu realismu; aby dosáhl jednoty toho, co jest, a toho, co býti má — tedy empirie v nejširším slova smyslu, a to empirie gnostické, dogmatické, opřené o evidenci afektivní jistoty víry, uznává vedle kontempace (a intuice) jako cesty do oblasti nepodmíněné i metody zdravého rozumu jako ucelujícího poznání v oblasti podmíněné.

Od velké skepse v hodnotu vědeckého poznání dospěl Hoppe k dogmatické víře naivního realismu mystického. *Právě toto Hoppého finále znamená, že velký útok na vědu nebyl podniknut proto, aby byly vytčeny její meze a možnosti, nýbrž proto, aby jím byl ospravedlněn vlastní zážitek* — „mystický fakt víry“. Nejpalčivější Hoppovou otázkou je totiž otázka, jak lze překročit lidskou podmíněnost a postavit se nad ni ve smyslu oněch zážitků, jež nepocházejí z empirické osobnosti, ale — v podobě tužeb a ideálů — pocházejí z oblasti transsubjektivní. Do jaká míry dovedeme pojmuti a vytvářeti bytí?

Formulováno jinak: jak lze proniknouti do velkého Já? *Toto velké Já, tuto transsubjektivní oblast Hoppe nejdřív prožil jako fakt víry; pak se ji pokusil dokázat; nakonec — vida nemožnost toho — spokojil se noetikou víry. Znovuzrození, bohočlověčenství — toť pojmy náboženské či theologické, nikoli filosofické.* Potvrzují jen to, co se nám potvrzuje napořád a ze všech stran: náboženského člověka, mystika, který vyšel z vědy a přes filosofii došel znovu k náboženství ryzímu, očištěnému jak od filosofie, tak od vědy. Toť smysl poslední knihy. Toť také smysl lidských dějin a lidské kultury, jak ji vidí Hoppe: *stadium bohočlověka*, oproštěného od pout smyslovosti a spojeného s božským principem. Přes ustavičné zdůrazňování lidské samoty jako nutného prostředku má tento ideál *silný rys voluntaristický* — proto se Hoppe přiklonil ne k mystice východní, nýbrž *křesťanské*.

Než se nyní pokusíme vysledovat místo Hoppého v dějinách filosofického myšlení a určit jeho originalitu či závislost, zastavme se ještě nad těmi místy Hoppova díla, na kterých se pokouší určit své místo sám. Je to hned

závěr první knihy, PDHPP,<sup>291</sup> kde se Hoppe brání mínění, že by se jeho stanovisko noetické mohlo jevit jako skepticismus. Už jsme na příslušném místě ukázali, že se jeví v této knize předmět poznání i poznání samo jako noetická absurdnost, že skutečnost je falsifikací zkušenosti a dílem člověka, dějiny věd dějinami noetických omylů a spolu s pravdou jenom speciálními produkty, při čemž není objektivního kritéria platného pro všechny lidi a pro všechny časy. Nelze si představit skepticismus vyhraněnější. Jestliže se Hoppe brání proti tomuto mínění, pak jenom proto, že proti teoretické skepsi rozumu staví tvůrčí činnost našeho ducha — „této nespoutatelné a nedeterminovatelné veličiny“. — Vynalézajícího praktika se skepse nikdy nedotkne, protože je instinktivně přesvědčen o tom, že svým duchem proniká předmět sám, který může podle svých přání a tužeb obměňovati, jen jak tomu okolnosti dovolí. Hoppe velmi významně pro své tehdejší stanovisko cituje slova Humeova o velkém vyvraceči pyrrhonismu, jímž je činnost, práce, zaměstnání všedního života.

Proti logice rozumu tvůrčí činnost ducha, proti teorii praxe všedního dne, která láme jakoukoliv skepsi. Odsunutí pravdivosti poznání a podřízení pravdy prospěšnosti a pohodlnosti — stanovisko fikcionalismu a pragmatismu dovolí pochopit stanovisko Hoppovo. Pochopit, ale neuznat — neboť skepse se týká poznání, nikoliv prospěšnosti.

V PV<sup>292</sup> se hlásí k pozitivní filosofii — není nesnadno poznat, že jde o název přejatý z filosofie Schellingovy. Tu určil — pro toto období — Hoppe své místo zcela přesně. Hlásí se k pozitivní filosofii, hlásí se k romantickému idealismu německé filosofie pokantovské. Nachází-li pro tuto filosofii název psychocentrismus, jde o přesnější vyjádření téhož, čemu říká filosofie německého idealismu duch. Positivní filosofie Hoppova vskutku vychází z duše, a to z duše vlastní, duše je centrem.

Dualismus i monismus — toto kolísání je typické pro PV. Jeví se i v uznání negativní filosofie (vědecké, exaktní) vedle pozitivní, ba v přání doplnit jednu druhou.

V ZDF<sup>293</sup> obměňuje Comtův zákon tří stadií v zákon čtyř stadií: 1. Intuitivní stadium, 2. negativní filosofie, 3. kopernikánského obratu, 4. pozitivní filosofie (stadium subjektivní duševní synthesy).

Je patrné, že se Hoppe r. 1920 zřiká téhož Humova probabilismu, ke kterému se tak výslovně hlásil v r. 1914. Znovu se potvrzuje (těmito čtyřmi etapami), že ani Kanta, jehož kopernikánského obratu si tak váží, nepovažuje za poslední slovo. Proč — je jasno: každá filosofie, která nepřiznává přímé možnosti zásahu nadindividuální duchovní sféry (ať již v podobě hodnot mravních nebo estetických), je polovičatá, protože není s to navázat přímého spojení s transcendentálním kosmem duchovním. U tohoto bodu se zastavil Kant a „tento palčivý bod Kantova učení domyslili teprve jeho epigoni Fichte, Schelling, Hegel a Schopenhauer, jednak připuštěním intelektuálního názoru neb intuice, jednak možností prožítí plně hodnoty estetické a ethické“.<sup>294</sup>

Je tedy patrné, že se Hoppe sám řadí jak v PV, tak v ZDF k novokantovské filosofii romantické.

---

<sup>291</sup> Str. 93.

<sup>292</sup> Str. 19.

<sup>293</sup> Str. 25.

<sup>294</sup> Str. 30.



*PDZSŽ* odmítají výslovně „zásady fenomenalismu, psychologismu, relativismu a k němu se družícího agnosticismu“.<sup>295</sup> Protagorova věta, kterou Hoppe ještě tak pevně držel v *PDHPP*, se mu nyní vztahuje jen na naši empirickou osobnost. V témže díle se Hoppe brání nařčení ze solipsismu<sup>296</sup> a jako důvod uvádí své přesvědčení, že „základní prvky nejen světa, ale i nás samých vyplývají z transsubjektivní a nadindividuální oblasti“.

Výslovně říká, že<sup>297</sup> navazuje „v důsledcích Platonovy kontemplativní nauky o ideách na záslužné výzkumy Kantovy“, pokud jde o rozbor nitra naší osobnosti; zůstane však vždy v oblasti kritické filosofie, ač nebude nevšímavou k výzkumům filosofie pokantovské. Chce se vyhnout romantické spekulaci pokantovců. Výzkumy, neověřované zkušeností, ustavičnou experimentací, by vytvořily vědomosti ceny velmi pochybné.

Vlastní filosofický názor určuje Hoppe velmi vědomě otázkou, zda je jeho filosofie realistická nebo idealistická.<sup>298</sup> Odpovídá tak, že není ani ryze idealistická (protože ryzí idealismus umisťuje ideje mimo nás do nadpozemské sféry), ani ryze realistická, protože ryzí realismus je omezen jen na smyslové údaje zkušenosti. Jeho vlastní směr je možno nazvat stejně transcendentálním idealismem jako transcendentálním realismem.<sup>299</sup>

Hoppe vytkl své filosofické opory velmi přesně: Platon — Kant — romantická filosofie; ale současně chce neupadnout do spekulací pokantovských, odtud požadavek experimentace. Je vidět, že si Hoppe tajný respekt k vědě zachoval.

V *ÚIKF* se dokonává zvolna přechod filosofie k náboženství, jak jej pak uskutečnila kniha poslední: vidí v křesťanství, přesněji v křesťanské mystice uskutečněny nejen fulgurativní, ale nepřetržitě spojení s absolutnem formou modlitby a kontemplace<sup>300</sup> (via unitiva).

Pokud jde o noetiku, doznává, že ji zakládá na plastickém umění Platonově, Schillerově a na Palackého ideji božnosti. Kromě toho se velmi brání proti výtce solipsismu poukazem na transcendentální já, ale i proti výtce titanismu, který vidí v tom, že titanism nezná vykoupení zásahem božím, nýbrž toliko vývoj od empirické oblasti k transcendentální. Hoppův názor dovoluje naopak, aby jím jen v pokoře procházely síly boží, kterých je člověk nástrojem (bohočlověk!).

V *PDFNV*, posledním svém díle, hlásí se Hoppe, vcelku ve shodě se *ZZDF*, k vytríbenému dogmatismu v nástinu čtyř stadií vývoje lidského myšlení. Intuitivnímu stadiu *ZDF* odpovídá v *PDFNV* stadium dogmatické (řekli bychom naivního realismu), stadiu kopernikánskému stadium kritické a stadiu pozitivní filosofie stadium vytríbeného dogmatismu. Víme už, že se skládá z noetiky zdravého rozumu pro oblast podmíněnou a noetiky kontemplace pro oblast

---

<sup>295</sup> Str. 30.

<sup>296</sup> Str. 54.

<sup>297</sup> Str. 47.

<sup>298</sup> Str. 56.

<sup>299</sup> Zajímavé je srovnat s tímto označením vlastní filosofie jako filosofie stejně realistické jako idealistické původní znění první kapitoly *PDZSŽ*, jež vyšla s názvem *Psyché*. Od života sub specie temporis k životu sub specie aeternitatis v ND r. 1923. Tam odmítá transcendentální realismus a přejímá transcendentální idealismus

<sup>300</sup> Str. 243.

nepodmín nou. V širší perspektiv šlo Hoppemu o to spojit východní myšlení kontemplativní s diskursivním myšlením západním.

Pokud jde o metodu kontempace, tu Hoppe výslovn podotýká, že navazuje „na noetiku Platonovu, novoplatonika Plotina a kone n k es anských mystik , pokud k ní dali podn t vybudováním mystické cesty“.

V *PDFNV* se výslovn te p iznání k náboženství, jež je nad filosofií.<sup>301</sup> Je t eba se odvážit kierkegaardovského skoku: „V okamžiku, kdy lov ka opustilo rozumové poznání, zjevuje se nový druh poznání, a to je víra.“ Stanovil tedy Hoppe sv j vlastní filosofický vývoj postupn jako:

1. Probabilismus (PDHPP).

2. Positivní filosofie romantického idealismu (psychocentrismus). PV a ZDF.

3. Transcendentální idealismus a transcendentální, intuitivní idealrealismus.

Je tedy patrn, že se ve své analýze (Hopp v vývoj noetický) shodujeme s charakteristikou Hoppeho samého, jenže jsme období III. a IV. shrnuli v období zralosti a období poslední nazvali obdobím naivního mystického realismu. Týž obraz se nám objevil v p ehledu názor Hoppových na filosofii. Tato trojnásobná shoda výsledk , jež se objevily nezávisle jedna na druhé, je patrn i potvrzením správnosti analýsy, jež tedy, vyjád ena definitivn , odhaluje tento vývoj Hopp v.

A. *Pragmatický, fikcionalistický probabilismus agnostický* se svou protivou a zároveň kolébkou dalšího vývoje filosofického: racionalistickým, kontingenčním, experimentálním intuicionismem, jenž má i náznaky dogmatismu. Dílo: PDHPP. Od r. 1907—1914.

B. *Období idealisticko-mystické.* (Od 1918 do 3. b ezna 1931.)

I. Romantický subjektivismus idealistický (psychocentrismus), kolisající mezi spiritualistickým a naturalistickým monismem pantheistickým a transcendentálním idealismem.

Díla tohoto období: PV, ZDF. Od r. 1918—1920.

II. Transcendentální idealismus, pop . intuitivní idealrealismus p ekonáný k es anskou mystikou.

Díla: PDZSŽ a ÚIKF. Od r. 1924—1927.

III. Náboženské stadium naivního mystického realismu a noetického kvietismu. Filosofie p ekonána náboženskou v rou.

Dílo: PDFNV. R. 1930—1931.

asové rozp tí mezi jednotlivými etapami Hoppova vývoje je vždy asi (zhruba) ty leté. Sou asn je z ejmé, že období první (A) je obdobím, v n mž je sice Hoppe kritikem p írodov dného poznání, ale zdaleka ješt ne filosofem. Vlastní období filosofické se svými t emi stadii je teprve období druhé.

<sup>301</sup> Str. 45.