

## 2

### HOPPOVO MÍSTO VE FILOSOFICKÉM MYŠLENÍ ČESKÉM

Zbývá nyní určit Hoppovo místo ve vývoji filosofie (české i světové) a míru jeho originality filosofické, což znamená otázku dvojí: čemu podlehl a co přinesl nového — a tedy nakonec: zhodnocení jeho významu v dějinách filosofického myšlení. Lze se ovšem omezit spíše na následující.

Přihlížíme-li k vývoji a charakteru filosofie české, není snad nesnadno — jak už jsem to naznačil v úvodu — zařadit Hoppeho do té linie české filosofie, která je sycena ze zdrojů náboženských, anebo aspoň znepokojována otázkami vyhraněně metafysickými. Není možno nevidět, že se v novodobé filosofii hlásí svým dílem duch příbuzný filosofickému charakteru Štítného, Husa, Chelčického, Komenského, Palackého, Smetany, v nové filosofii pak — daleko diferencovaněji ovšem — a v míře stupňující rozdíly, souputník Masarykův, Rádův, Vorovkův, Marešův.

Všimněme si hned toho, že oblíbení filosofové *Štítného*: Hugo a Sancto Victore, sv. Bernard z Clairvaux, sv. Augustin, Suso jsou také (vedle jiných) oblíbenými spisovateli Hoppeho; poznání Boha jako jediného skutečného jsoucna se děje vírou a vyúsťuje v bezprostřední zírání (divanie) mystickou intuící, kdežto rozumu připadá úkol jen podepřít věci zjevené. Týmž postoj je postojem Hoppovým — racionalisace iracionálna je smyslem jeho uvažování; a jestliže má člověk podle Štítného ustát na víře tam, kde nestačí rozum, nacházíme totéž i v Hoppeho noetickém kvietismu, zejména v závěrečné fázi jeho myšlení.<sup>302</sup>

*Husovo* pevné přesvědčení, že jedinec má právo na samostatnost svého individuálního přesvědčení, provázené opravdovostí a čestnou důsledností, se ozývá jako echem z Hoppovy poznámky — i když tu jde o přesvědčení moderního filosofa — že se nechce vázat na žádné historické náboženství, ač mu je křesťanství velmi blízké, ale že si chce uchovat volnost bádání filosofického.<sup>303</sup>

A stejně tak jako Hus a *Chelčický* i Hoppe klade důraz na jednotu života a učení; tím bližší však je Hoppemu Chelčického asketické odmítání světa a tělesných žádostí. Dá se říci, že tato základní myšlenka Chelčického je i jednou z nejdůležitějších myšlenek Hoppových, víme, že Hoppeho metoda kon-

---

<sup>302</sup> Stačí srovnat Štítného traktát O víře, o naději a o lásce: „Nebot' kdo má lásku, bude jeho vše, čehokoliv se dotkne,“ aby bylo jasno, že význam je týmž jako Hoppeho slovo o lásce jako jediném rozměru kvalitativní oblasti. Cit. ze samostatně vyšlé třetí části traktátu O lásce (Tábor 1940), str. 6.

<sup>303</sup> PDZSŽ, str. 553.

templativní nemá jiného účelu než odpoutání člověka od smyslovosti: „Zdaž není Husova pravda, Boží Zákon Husitův, Chelčického tužba obnovit původní křesťanství než jiným vyjádřením odvěké touhy duchovního znovuzrození k transcendentální, pomyslné oblasti?“<sup>304</sup>

Je to právě Chelčický, kterého Hoppe doporučuje v řadě několika základních děl jako jednoho z těch, jehož spisy se hodí „znamenitě k navodění transcendentálního citu, jenž jest vstupní branou do pomyslné oblasti“.<sup>305</sup> Chelčického výslovně uvádí také ve své četbě. Je však ctí Hoppeho, že — shoduje se v zásadních věcech s Chelčickým — se odlišuje ve věcech stejně zásadních; dává např. za pravdu Masarykovi proti Chelčickému, i když mluví o „hlubokém principu neodporovati zlému a prohlašuje se vši určitostí, která svědčí o jeho filosofické rozvaze, že kvietistický princip odevzdanosti do vůle boží a milosti není totožný s principem neodporovati zlu“.<sup>306</sup> — Zcela se liší ovšem Hoppe od Chelčického svým pojetím funkce krásy — tu by se shodl spíše s Janem Blahoslavem.

Velmi úzký, ba možno říci následovnický vztah, vztah žakovský, má Hoppe ke *Komenskému*. V Hoppových poznámkách k vlastnímu životopisu se čte v období mezi prvním a druhým spisem mezi jmény Hoppovy četby právě Komenský. V PDZSŽ na místě, které jsme citovali už shora, se Hoppe ptá:<sup>307</sup> „Zdaž hluboký Komenský svým pojetím světa vnímaného smysly jakožto Labyrintu a vysylčáním vniterného hlasu v podobě Ráje Srdce, jakož i přímým líčením ekstatické zkušenosti, neřadí se mezi mystiky?“ Hoppe uvádí přímo 38.—45. kap. Labyrintu jako doklad toho a přidává ještě Hlubinu bezpečnosti. Zajisté má Hoppe pravdu, jenže bychom citovali z Labyrintu hned kapitulu 37 (Poutník domů trefil), která je bezprostředním symbolickým zobrazením onoho nárazu, osvětlení, které Hoppe tolik zdůrazňuje jako podmínku duchovního znovuzrození a obratu k transcendentální oblasti a která je provázána in margine vysvětlením: *Prima conversio est opus Dei. Secunda nostrum, cooperante tamen Deo.*<sup>308</sup> Tu, v této kapitole, je s jedinečnou silou básnickou také vyjádřen onen základní obrat ve světa smyslů do světa nitra: „Navrať se, odkud vyšel, a zavři po sobě dveře.“ Jestliže je kde také vyjádřeno hoppeovské „očistění od strusek smyslovosti“ jako nutný předpoklad mystické cesty a cesty duchovního člověka vůbec, pak je to dokonale vyjádřeno básnickým obrazem Komenského právě v 37. kapitole Labyrintu.<sup>309</sup>

Jestliže se Hoppe shoduje naprosto s Komenským v základním postoji: opuštění smyslového světa a přijetí řádu milosti, řádu srdce, řádu duchovního a překročení podmíněné oblasti do oblasti nepodmíněné po nárazu duchovním znovuzrozením — shoduje se s ním i ve své inkusivní mystice křesťanské, která vi-

<sup>304</sup> Str. 283 PDZSŽ na důležitém místě, kde ukazuje na nutnost základního duchovního obratu v lidském životě.

<sup>305</sup> Str. 368 PDZSŽ.

<sup>306</sup> Str. 259 ÚIKF.

<sup>307</sup> Str. 283.

<sup>308</sup> Cituji podle vydání J. V. Nováka.

<sup>309</sup> „Sebera tedy, jak jsem mohl, myšlení svá i uzavíraje oči, uši, ústa, chřípě a všechny zevnitřní průduchy, vstoupil jsem vnitř do srdce svého; a aj, bylo tam tma. Ale když se očima mbouraje trochu poobhlídnau, spatřím skrovničké, skulinami se vpuštějící světlo, a uhlédám na vrchu v klenutí svého toho pokojíčka okno jakési veliké, okrouhlé, sklenné, ale zašpiněné a zamazané čímsi tak hrubě, že žádného skrze ně světla nešlo.“

tam contemplativam měni ve vitam activam. První verše závěrečné kapitoly PDZSŽ je otištěna, jak víme, v ND s titulem Duchovní obrození jako základ obnovení světa a ráje srdce: The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart. Motto příznačné, protože Hoppeho představa praktické pomoci světu je totožná s představou Komenského. Komenského i Hoppeho Akademie jedno jsou! Jestliže Komenský navrhuje akademie v jednotlivých národech spravované ústřední akademií složenou z předních učenců; jestliže si představuje ve Via lucis<sup>310</sup> osvětlení všech, sjednocení a sbratření všech na duchovním podkladě šířením moudrosti a mravnosti v Bohu; jestliže jeho spis De rerum humanarum emendatione consultatio catholica je rozdělen na obecné probuzení a obecné osvětlení (Panegersia a Panaugia) — jako bychom slyšeli přímého učitele Hoppova. Hoppův pokus o obnovení světa založením Akademie duchovního života a Ligy duchovního míru je takřka doslovným programem Komenského.<sup>311</sup>

Domnívám se, že Losskij, který ukazoval na souvislost s Fr. Baadrem, přehlédl daleko bližší souvislost s Komenským.<sup>312</sup> Liga duchovního míru má pak pracovat pro mír mezi lidmi, vrátit lidstvo do ráje srdce, roznécovat v nitru současného člověka lásku k bližnímu jako projev božského principu v nás.

Anglické motto Hoppovo je víc než výmluvným svědectvím — zrovna tak jako přiznání v náčrtu vlastního životopisu — že tato shoda není náhodná: plyne z vnitřní příbuznosti, z vnitřního bratrství, nad něž neznám v české literatuře filosofické těsnějšího.

Přímo se přihlašuje Hoppe také k *Palackému*, a to v ÚIKF,<sup>313</sup> kde mluví o tom, že svou noetiku, zřítí totiž názorně v podobě možností své předlohy k jednání, zakládá na plastickém umění Platonově, Schillerově, a tím na Palackého ideji božnosti.

Král se domnívá (i když to není jeho názor samostatný)<sup>314</sup> jistě správně, že pojem božnosti ukazuje „ke křesťanskému pojetí vůbec, ale obzvláště ke Komenského myšlence o touze křesťanově po zbožnění v jeho duchovní závěti („Unum necesarium“).<sup>315</sup> — Je jistě významné toto konstatování — potvrzuje jen náš úsudek o jedné linii české filosofie, a ovšem činí také pochopitelný fakt, že ten, komu byl blízký Komenský, musil si všimnout také Palackého, Platona, Schillera — Goetha uvádí jako doklad (ÚIKF, str. 131) — té noetiky, která dovede zřít v denním snu anebo mythu vytouženou skutečnost. Hoppe je přesvědčen, že Palackého idea božnosti je vybudována na Platonově učení o ideách a domnívá se, zdá se právem, že měl nepochybně vliv na tento pojem i Schiller svým Göttliches-Göttlichkeit. V známé definici Palackého božnosti („jakoby srodnost a podobnost Bohu, čili účastenství přírody boží a obraz bytu

<sup>310</sup> Viz př. Jos. Šmahy, 1920.

<sup>311</sup> Str. 584 PDZSŽ: „V založení vzorné university neb akademie, řízené předními, duchovně orientovanými odborníky, kteří by rozsevali sítě harmonického vnitřního života a seznamovali své posluchačstvo se základy kontemplativní metody, spatřujeme rozřešení shora položeného problému.“

<sup>312</sup> Str. 6 Krátkého nástinu filosofie profesora Vl. Hoppeho k překládům citátů k dílu PDZSŽ, Praha 1933: „Před sto lety náboženský myslitel F. Baader snažil se uvést v život společenského hnutí podobné tomu, o kterém mluví Hoppe, ale jeho myšlenka zůstala neuskutečněna.“

<sup>313</sup> Str. 137.

<sup>314</sup> Srv. F. M. Bartoš: Palackého božnost a Komenský (Nár. kultura, 1925).

<sup>315</sup> Str. 28 Králova díla „Československá filosofie“ (Praha 1937).

božského ve člověku“) vidí Hoppe důkaz, že se Palacký uchyluje v podstatných věcech od Kanta, neboť Kant, jak mu vytkl především Schopenhauer, dále Fr. Mareš a také Vl. Hoppe, nepochopil vůbec význam citu. Hoppemu se na Palackém líbí právě fakt, že postavil cit i nad vůli i nad rozum a uznal jej za něco zcela základního. Pokud jde o Palackého učení o ideách, tu se Hoppe domnívá, že je přejal od Platona. A ovšem si vysvětlíme snadno, že ten společný kořen, Platon, musil Palackého Hoppemu zvláště přiblížit. Ukázal jsem na velkou pravděpodobnost toho, že Hoppe byl podnícen k intensivnějšímu studiu Palackého poznámkou Pelikánovou v polemice s Hoppem právě v mezidobí před vydáním ÚIKF. I kdyby nebylo přímého doznání vlivu Palackého na Hoppovu filosofii, přece by bylo snad patrné, že východisko: oblast podmíněná a nepodmíněná,<sup>316</sup> ale i cíl: dorůstát, vyvíjet se k Bohu, neboť „idey jsou, co nás teprve člověky činí“ — nutně by ukázaly na společnou základnu obou filosofii. Palackého božnost a Hoppův ideál bohočlověka jsou příbuzné.

Od Palackého pak vede přímá cesta té linie, do které řadíme Hoppeho — k Augustinu *Smetanovi*. Jak opravdově jím byl Hoppe zaujat, je patrné z toho, že věnoval konfrontaci s ním celou pátou kapitolu ÚIKF.<sup>317</sup> Podnětem byl nejvýznamnější spis Smetanův „Obrat ve vývoji filosofického myšlení a jeho konečný cíl“ (česky, Praha 1903), jehož výsledkem je Smetanovo přesvědčení, že nejsou možné filosofické soustavy po velkolepých soustavách filosofie německé, nýbrž jen umělecký genius a společenská láska jako posvětitelé přístích generací — „filosofie zahyne v lásce a uměleckém tvoření“.<sup>318</sup> Hoppe vřele souhlasí se schellingovskými prvky v Smetanově díle, zejména si chválí Smetanovo mínění, podle něhož čerpá úkoly příští filosofie z oblasti umělecké tvorby. Není pochyby, že Hoppeho táhne k Smetanovi i jeho identitní filosofie (bytí — myšlení) — stejně schellingovská. Nemůže však souhlasit s heglovským pojetím filosofie jako filosofie vědomí a ukazuje, že ostatně Smetana sám svůj názor vyvrátil přesvědčením, že se filosofie rozplyne v tak iracionálních faktech, jako jsou právě společenská láska a umělecký genius, takže se mu nedaří snahu racionalisovat iracionálně. Souhlasí ovšem vřele, že filosofie je možná v budoucnosti jako metoda. Stejně chápe filosofii i Hoppe — jeho metoda je ovšem iracionální, kontemplativní. Má tedy Hoppe k Smetanovi vztah asi takový jako ke Kantovi — souhlasu i nesouhlasu, cítí v něm přes všechny hluboké rozdíly ducha velmi spřízněného, ale odpuzují ho právě ty rozdíly. Ten základní rozdíl je týž jako u Kanta: filosofie nemůže být filosofií vědomí, vzápětí ovšem konstatuje, že ani Smetanovi není vědomím. Smetana jako Hoppe vidí v člověku konečné i nekonečné, časné i věčné. Božské si u obou podmaňuje časné, z historického hlediska vidí oba toto spojení časného a věčného v Ježíši; na rozdíl od Hoppeho vidí Smetana, jak to Masaryk pěkně vyjádřil, v náboženství nedostatek, slabost.<sup>319</sup> Jestliže Hoppe vidí ve filosofii propedeutiku náboženství, vidí Smetana naopak v náboženství propedeutiku filosofie, ale ovšem u Smetany má i filosofie úkol přechodný — končí vyřešením rozporů dosavadního lidského myšlení. Hoppemu jsou naopak, jak ještě uvidíme, zcela

<sup>316</sup> Radhost, 1871, I, 347: „Člověk... vkořeněn jest polovicí bytu svého v půdě hmotné: přece chová v sobě něco zvláštního, nade všechny úkazy vznešeného a jim tudíž i panujícího.“

<sup>317</sup> Str. 51 a n.

<sup>318</sup> Str. 348 Smetanova díla.

<sup>319</sup> Str. 204 Masarykův *Moderní člověk a náboženství*. Praha 1934.

schopenhauerovsky estetické zážitky prologem k transcendentnu. Hoppe schellingovskou oslavou tvůrčí moci geniální začíná, Smetana jí končí.

Oba se pak shodují ve vroucí lásce k člověku.

Jestliže Masaryk upozornil velmi dobře na to, že Smetana „čistě českým způsobem v sobě pojí mystičnost a kritickost“,<sup>320</sup> dá se říci totéž, s důrazem na mystičnost, o Hoppem. Masarykovi neušlo srovnání Smetany s Chelčickým, zvláště typické nešetření oficiálního dogmatu a důraz na stránku mravní. Totéž se dá říci o Hoppem.

Velmi zajímavý je vztah k Masarykovi, jenž byl jeho učitelem universitním a jehož byl Hoppe dočasně i knihovníkem.<sup>321</sup> V třetím odstavci své osnovy k vlastnímu životopisu, označeném lety 1903—1907, jsou tato hesla: „Universitní studium a vliv Masaryka. Četba Comta, Milla a Dostojevského v semináři. Překonání jeho (Masaryk) vlivu bezprostředností vlastních prožitků“. Je typické, co Hoppe zdůraznil. Nikoliv překonání Masaryka důvody rozumovými, nýbrž bezprostředností vlastních zážitků. Tedy empirií. Tu Hoppovu empiričnost jsme viděli konec konců i na zdůraznění modelů a experimentu od první knihy, a v knize poslední na přijetí zdravého rozumu za metodu oblasti podmíněné a intuice a kontemplace jako metody oblasti nepodmíněné. Oběma je společný zcela zřetelně osobní prožitek.

Že se Hoppe skutečně s Masarykem vyrovnal, je patrné z toho, že jej sice cituje ještě na jednom místě v ÚIKF (jen poznámkou o Masarykovu odporu proti Tolstého a Chelčického učení o neodporování zlému),<sup>322</sup> ale v žádném spise, kromě PDZSŽ, s ním nepolemizuje přímo. V PDZSŽ se s ním musil ovšem vyrovnat přímo v řadě filosofů, kteří tvoří resonanční či odrazovou desku jeho vlastnímu názoru filosofickému. Všude, kde Hoppe vůbec o Masarykovi mluvil či psal, užívá velmi uctivého epiteta „můj vážený učitel“, jakmile si s ním dovolí polemizovat. Cituje ho jako doklad filosofa, který v problému, zda byl Platon idealista či realista, považuje ho za ultrarealistu.<sup>323</sup> Užil hojných citátů z Masaryka v otázce Marxova historického materialismu (z Ruska a Evropy a z Otázky sociální) jako „slov povolaného odborníka, aby ukázal na negativnost a nedostatečnost Marxova učení“,<sup>324</sup> na jeho nutnou výslednou amoralitu a jeho ortodoxnost, a tedy i filosofickou a vědeckou neplodnost.

Ale jde nám o nesouhlas Hoppeho s Masarykem především — ten nám může nejlépe ujasnit jejich vztah filosofický. Hoppemu záleží na jediném: aby ukázal na to, že mystika musí být dovolena, a za druhé: aby to dokázal tím, že ukáže právě na mystické prvky v díle toho, který se proti mystice a mysticismu vždycky stavěl. Hoppe se zase omlouvá Masarykovi tak, že je patrná všechna úcta žáka k učiteli, až neobvykle vyjádřena.<sup>325</sup>

Na třech místech pak Hoppe ukazuje na mystické prvky v díle Masarykově —

<sup>320</sup> Str. 223 Moderní člověk a náboženství.

<sup>321</sup> Podle sdělení paní Marie Hoppové-Teinitzerové.

<sup>322</sup> Str. 259.

<sup>323</sup> Str. 117.

<sup>324</sup> Str. 427—430, 437.

<sup>325</sup> Str. 488: „Jsem si plně vědom, že se hořejší mé vývody o mystice zásadně odlišují od názorů mého váženého učitele T. G. Masaryka, jak je uložil ve svém hluboce založeném díle: „Rusko a Evropa“ (II. sv. str. 354—56, 360). K svému názoru o mystice nedospěl jsem však pouhou spekulací, nýbrž nezvratnými zážitky. Můj vážený učitel nebude mi vykládati za zlé, projevuji-li v tomto směru odlišné názory.“

a myslím správně.<sup>326</sup> Připomíná jednak známý zážitek Masarykův (citovaný též Krejčím ve Filosofii posledních let před válkou),<sup>327</sup> zážitek Boha za jízdy zimní krajinou. Hoppe dovozuje, že i podle Masaryka nelze Boha poznati, nýbrž toliko zažiti, že se Bůh musí zjeviti zcela individuálně, a vidí v něm tedy i mystické přiznání možnosti splynout v konečnu s nekonečnem, uprostřed pomíjejícího stanout na prahu věčnosti. — Na druhém místě ukazuje Hoppe, že Masaryk, který odmítal mystiku jako něco nedovoleného, ba blouznivého, sám doporučuje četbu velkých básníků a prožívání uměleckých děl, jež nás odpoutávají od časové prostorových vztahů; uznává potřebu modlitby; náboženství upraveného poměru k Bohu; čist koncentrovanou příručku extatických zážitků v podobě bible — tím vším jest Masaryk do jisté míry mystikem, protože se neomezuje na poznatky smyslové, ale nezavírá se ani před zkušeností tužeb své nadindividuální oblasti. — A konečně na konci téhož díla, v němž odmítá mysticismus, radí k následování „mírného subjektivismu“ (Hoppe myslí na str. 691 II. sv. Ruska a Evropy).

Není pochyb o tom, domnívám se s Hoppem, že v Masarykovi jsou opravdu prvky mystické (kolikrát jen v Čapkových Hovorech s TGM prohlásil, že neví, nebo nedovede vyložit, ale přesto — věří!) — ale přece jen je třeba větší rezervy, než si jí uložil Hoppe v tom smyslu, že např. nelze četbu bible považovat za mysticismus. Je přece náboženský život velmi intenzivní, jenž nepotřebuje být současně mysticismem. Masarykova známá slova o náboženství zdravém a náboženském špitále říkají jasně, oč jde.

Přes rozdíly, které jsou mezi oběma filozofy, vidím hlubokou vnitřní příbuznost, která je svazuje zvláště s velikými postavami náboženského života českého, zejména ovšem zase s Komenským. Především v tom, že ústředním problémem obou je život sub specie aeternitatis, nikoliv temporis (už v přijetí tohoto názvosloví je patrně vliv Masarykův); že podkladem jejich filosofie je vlastní osobnostní zážitek; že důsledkem je úsilí o obec na duchovním podkladě; v odporu proti materialismu. „Znám jenom otázku náboženskou,“ říká Masaryk v Moderním člověku a náboženství — a s ním i Hoppe.

Lze vůbec říci, že se oba filozofové liší navzájem ne ve věci, ale v metodě — neboť křesťanství je konec konců Masarykovi i Hoppemu posledním slovem jejich filosofického kředa i životní praxe — zrovna tak jako Komenskému, Chelčickému, Štítnému. Proti Masarykovi se mi zdá Hoppe v jádře důslednější — Masaryk má přece jen nakonec noetiku dvojí: rozumu i víry, vědy, přesvědčení — a víry.

Není-li třeba sledovat vztah Hoppův k Fr. Krejčimu, k němuž nemůže mít jiného vztahu než vztah uctivého nesouhlasu, je nutno si všimnout podrobněji poměru Hoppova k *idealistickému směru české filosofie*, jenž je dán jmény Fr. Mareše, K. Vorovky, J. B. Kozáka, Ferd. Pelikána a theologisujícího Em. Rádlu. Není třeba vyšetřovat vztah k Hromádkovi (protože by bylo mylné se domnívat, že Hromádkův význam je vůbec ve filosofii) — ostatně se jeho jméno v celém Hoppově díle neozvalo ani jednou. Z jmenovaných není třeba si dokonce všimati ani Ferd. Pelikána, ač Hoppe to byl, který podpíral Pelikánův Ruch filosofický svými příspěvky především. Ve svém díle pak cituje Hoppe Pelikána všeho všudy jen dvakrát. (Jednou cituje jeho knihu o kontingentismu

<sup>326</sup> Str. 260, 276, 297.

<sup>327</sup> Str. 268—69, Praha.

a dovolává se jeho názoru o záporu u Fichteho a odsuzuje jej — prohlašuje jeho názor o logice a etice záporu za nedostačující a nevystihující ani Kanta, ani pokantovskou filosofii, již jde ne o zápor, nýbrž o nadrozporovou syntesu.<sup>328</sup> — A v Ruchu se brání, jak jsme si toho všimli na jiném místě, proti typickému výpadu Pelikánovu, který slučuje brutalitu s lichotkou.) Nebylo také nic, co by tyto dva muže, z nichž Hoppe byl filosofem, sblížovalo, i když plytký Pelikán, jenž patří spíše mezi historiky filosofie, vyšel z týchž filosofů jako Hoppe: Renouvier, Boutroux, Bergsona a filosofie pokantovské a věnoval rovněž jako Hoppe pozornost pragmatismu a Losského intuitivnímu realismu.

Zbývá tedy vyšetřit jen vztah Hoppův k Marešovi, Vorovkovi, Kozákovi, Rádlovi (vztahů Hoppových k ostatním filosofům, např. k J. L. Fischerovi nebo k L. Klímovi, s kterým se mohl setkat jen ve společné účtě k dílu Schopenhauerovu, nebylo). Všimli jsme si již toho, jak Hoppe cituje jako překonatele Kantova nepochopení citu kromě Schopenhauera a sebe ještě *Fr. Mareše*. Nejvýrazněji však vyslovil svůj soud o Marešovi u příležitosti vydání jeho Fysiologické psychologie.<sup>329</sup> Hoppe tu vřele souhlasí s pojetím transcendentální osobnosti v duchu Kantově; s útokem proti naturalismu pracujícím účeloslovným hlediskem; se zdůrazněním citů a s odporem proti vědecké filosofii; s důrazem na nevědomé a podvědomé pochody. Ten souhlas je nám pochopitelný, názory Marešovy jsou i názory Hoppovy. Ukázal jsem na jiném místě, že Hoppe je k Marešovi až nekritický, že na něm chválí i věci, s kterými rozhodně souhlasit nemohl: jednotu duše a těla, nepřímý zásah psychického do fyzického prostřednictvím organizované energie tělesné. Takové pardonování se dá vysvětlit jen vztahem naprosté úcty, jež se ostýchá kritisovat.

Pozornému čtenáři ovšem neujde ani to, že v nekrologu za Vorovkou mluví Hoppe o mladší generaci filosofické, která vychází z Kantova kriticizmu. Byl to právě Mareš, který u nás studium Kanta podnítil nejvíc, přecházející pak sám jednak od Kanta k Drieschovi a Bergsonovi, jednak vytvářeje svou samostatnou idealistickou filosofii,<sup>330</sup> jež příznačně a ve shodě s tradiční linií oné významnější linie české filosofie končí oslavou náboženství.<sup>331</sup>

A jestliže např. Mareš ve svém Idealismu a realismu ve vědě přírodní prohlašuje,<sup>332</sup> že „spor mezi realismem a idealismem jest nerozlučitelný jako výraz antinomie lidského myšlení“ a jestliže se domnívá, že zájmy člověka rozhodují o tom, na kterou stranu se dá, takže se poznávací intelekt podrobí vůli a shledá si k libosti vůle své důvody, pak je to věta, kterou v různých obměnách opakuje ustavičně i Hoppe až do konce svého filosofického vývoje.<sup>333</sup>

<sup>328</sup> ÚIKF, str. 214.

<sup>329</sup> Srv. partii o drobnějších pracích Hoppových tohoto spisu.

<sup>330</sup> Nelze ovšem Mareše přeceňovat tak, jak to udělal *L. Rieger* ve svém spise *Problém poznání skutečnosti*, Praha 1930, kde prohlašuje Mareše za „naši největší individualitu filosofickou, typicky českou“ (str. 47).

<sup>331</sup> Srv. např. III. kap. *Pravdy v citu*, např. str. 49: „Silná mravní osobnost znamená vyvrácení všeho racionalismu i atheismu; neboť se povznáší do říše nadmyslné a vede k Bohu.“

<sup>332</sup> Praha 1901, str. 371.

<sup>333</sup> Srv. např. str. 1 PDFNV: „Kdežto rozumové úkony neposkytují nám bezpečné logické úsudky a důkazy, jimiž nějaké tvrzení dokazujeme nebo vyvracíme, jako by bylo nebo nebylo nesprávné, citový podklad, jímž jest protnuto i naše vědomé usuzování, uvádí nás do úrovně víry, jež způsobuje, že ve výsledek nějakého tvrzení věříme nebo nevěříme, že je považujeme za správné nebo nesprávné.“ Srv. i dál o antinomiích rozumu.

Stejně je stanovisko Hoppeho i pokud jde o vztah pravdy a skutečnosti a pravdy a citu. Dá se přesně vyjádřit názvy Marešových knih: Pravda nad skutečnost a Pravda v citu. Pravda ne v tom, co jest, ale v tom, co být má — téže lotzeovské dichotomie užívá jak Mareš, tak i Hoppe. Tedy jak v zdůraznění oblasti transcendentální proti oblasti empirické, tak v zdůraznění iracionality nad rozumem — domýšlejíce v tom Kanta v duchu pokantovských myslitelů, se oba shodují. Také v hodnocení křesťanství, synovství božského (Hoppe by jen řekl bohočlověčství), a tedy i v důsledcích z tohoto synovství plynoucího.<sup>334</sup> Snad se nemýlím, řeknu-li, že *vliv Marešův byl z celé české filosofie novodobé na Hoppeho nejsilnější*.

K J. B. Kozákovi mohl mít Hoppe vztah v zásadě záporný proto, že nemohl souhlasit ani s jeho snahou o zvědečtění náboženství, ani s jeho pojetím determinovatelné svobody (což se zdá Hoppovi stejnou snahou jako naplnit lahvičku mořskou vodou a domnívat se, že je v ní oceán).<sup>335</sup>

Tu se shoduje Hoppe docela např. s míněním Smetáčkovým v jeho studii Kozák, Rádl, Hromádka.<sup>336</sup> Hoppemu musil být Kozák cizí přes to, že i on nejdříve, podobně jako Hoppe před ním, chce náboženství podepřít nepřímou kritikou tzv. vědecké jistoty, takže není důvodu, proč by náboženství nebylo stejně platným poznáním<sup>337</sup> — přímo pak tím, že se pokouší dokázat, že mravní zákon nelze držet bez uznání absolutního mravního řádu. Musil mu být cizí především kompromisním stanoviskem mírného pozitivismu, mírného agnosticismu a mírné náboženskosti.

Vztah k Vorovkovi vyslovil Hoppe zcela jasně ve své studii Hlavní rys Vorovkovy filosofie, které jsme si již všimli. Zařazuje ho u vědomí společného východiska k mladé generaci filosofické, poznamenané Kantovým kriticizmem; my navíc bychom ještě mohli dodat, že i Poincaréův konvencionalismus byl jak východiskem Hoppových filosofických začátků, tak také začátků Vorovkových. Stejně působila na oba i Marešova Pravda nad skutečnost — příznačně Hoppe převádí toto stanovisko Marešovo, Vorovkovo i své na společného jmenovatele — Kanta. Z druhé strany však vidí vliv Bergsonova postoje: Skutečnost nad pravdu. Smysl Hoppova postoje je ve výtece, kterou nesčetněkrát opakoval vůči různým filosofům, měře jejich filosofii vždycky jejich vztahem k nepodmíněnu. Sám usiluje o synthesu nepodmíněna a podmíněna. Není pochyby o tom, že v případě Hoppe-Vorovka byla převaha vlivu spíše na straně Hoppově, jak na to také dobře ukázal Král drobnou poznámkou v Československé filosofii.<sup>338</sup>

Není však, myslím, pochyby o tom, že filosofický zápas Vorovkův byl dra-

---

<sup>334</sup> Srv. str. 42 Pravdy v citu: „Vše, co jest lidské myslí svaté, není zákon, nýbrž dar Boží... Božská jiskra v lidské myslí, synovství boží, jest osou této evangelické mravnosti... To jest rys Husovy pravdy, smysl českého kacířství.“

<sup>335</sup> Srv. kapitolu o drobných pracích Hoppových.

<sup>336</sup> Srv. str. 25 Kozák, Rádl, Hromádka (Praha 1931): „Všecko hodnocení je tedy podle Kozáka konec konců biologické, ale jeho výsledky přes to svědčí o existenci absolutního kritéria mravního. Lze toto považovat za vědeckou hypotézi?“ ptá se Smetáček narážaje zřejmě na Kozákův výrok a východisko Essaye, že „náboženství musí býti možné jako vědecká hypotéza, má-li býti vůbec možné“.

<sup>337</sup> O myšlení jistém, pravděpodobném a problematickém, Praha 1922.

<sup>338</sup> Str. 51: „... za příkladem Hoppovy Přírody a vědy usiluje o poznání přesahující jistoty denní nebo vědecké zkušenosti.“



matičtější, bolestnější, protože byl podmíněn sice stejně silnou metafysickou žízni, ale v případě Vorovkově chyběl onen záchranný osobní prožitek naplněný nezlomnou vírou v dosažení absolutna. Tam, kde Hoppovi bylo dáno, tam Vorovka zápasil o pevnou půdu. S Hoppem ho ovšem pojí jeho gnóstická cesta rozšiřovat poznání jakoukoli metodou — tedy i intuitivní. A byl mu blízký ovšem vzácnou mravní čistotou i zaměřením v podstatě náboženským. Ale jak jinak zní jistota Hoppova proti vzpínající se křeči Vorovkově.<sup>339</sup>

Zbývá ještě zmínit se o vztahu Hoppově k *Rádlovi*, který ovšem nemohl být jiný než polemický. Vcelku třikrát je možno najít jméno Rádlovo v Hoppově citaci. Starší projev je z r. 1924, je otištěn v Ruchu filosofickém IV a byl předtím proslaven v Jednotě filosofické.<sup>340</sup> Chválí Rádlovu statečnost, s kterou hájí oprávnění mystiky — jak jsme viděli na svém místě. V této studii Hoppe reaguje na Rádlův spis *O naší nynější filosofii*, kde vytýká mladé české filosofii směřování k německému idealismu a mysticismu Březinovu. Tuto výtku vztahoval Hoppe zřejmě na sebe a odpověděl v Národních Listech touž výtkou jako ve své přednášce: pozitivistický agnosticismus nelze spojovat s gnostickým realismem. Hoppe však vycitňuje ve vývoji Rádlově, a právem ovšem, prvky idealistické.

Na tutéž studii Rádlovu reagoval Hoppe ještě v PDZSŽ.<sup>341</sup> Nemůže zvláště souhlasit s odporem Rádlovým proti — třeba sebečistšímu — odevzdání proudu dění. Rádl proti tomu zvedá požadavek aktivního, uvědomělého zjišťování, proč věci jsou takové, jaké jsou, a stejně vědomý program, jakými mají být. Rozum a abstraktní zákon jsou zásadami. Hoppe podotýká, že „Rádl zůstal v tomto ryze idealistickém projevu dlužen odpověď na to, odkud pochází rozum a abstraktní zákon než se stanou svrchovanými zásadami, jak a pokud jsou nám přístupny ideje, než dospějí k plnému uvědomění“.

Zcela jinak by ovšem asi soudil Hoppe o Rádlovi (ale i Rádl o Hoppovi), kdyby četl v *Útěse z filosofie*<sup>342</sup> tato slova o metafysice: „ale není mrtva, nýbrž jen spí; až se probudí lidé k poznání, že tento svět je opravdu jen mámení smyslů, až lidé pochopí krásu skrivaného zpěvu... potom znovu přijde na tento svět metafysika, královna věd, jediná, svobodná, svrchovaná, všem lidem vládnoucí“. Svět jako mámení smyslů a absolutno, to je i řeč Hoppova. Ostatně i celým vývojem si byli oba filosofové bližší, než se zdálo jim samým a než by se zdálo povrchnímu pozorovateli.

Rádl je stejně jako Hoppe obdivovatelem strhující iracionální síly ducha, jež je propůjčena tvůrčímu jedinci; Rádl jako Hoppe věří, že vnuknutí předchází rozumové práci (Věda abstraktní a reálná). „Věda existuje jako elementární projev života“ u Rádla a také u Hoppeho je pravda i věda jen ohebným organickým úkonem v PDHPP (v knize, která vyšla stejně jako kniha Rádlova r. 1914). Nejvíce však se shodují oba filosofové, kteří prošli společnou cestou

<sup>339</sup> Srv. Vorovkův *essay Česká náboženská chudoba*, otištěný pův. v RF II, který končí: „Zjevně i tajně zápasíme o místa v člunech, které se s námi i s našimi dětmi neodvratně také potopí. Jediné náboženství jakožto vztah k Bohu může způsobit, abychom v slavnostním okamžiku blížící se společné smrti potlačili bestialitu a zapěli s cestujícími tonoucího Titanicu: ‚Blíž k Tobě, Bože!‘“

<sup>340</sup> 4. XII. 1923.

<sup>341</sup> Str. 361.

<sup>342</sup> Str. 79, Praha 1946.

pragmatismu, v individualistickém kritériu pravdivosti. „Jen čemu sám tak pevně věřím, že mne žádné dokazování, žádné vyvracení ve víře nezviklá, jen to je pravda a jen touto svou pravdou mohu měřit svět od chloupků broučích až po učení Kantů a Darwinů,“ říká Rádl v Dějinách vývojových teorií<sup>343</sup> — a Hoppe v podstatě totéž v PV: „Ten by měl sloužit pravým filosofem, jenž si za žádných okolností nedá oddisputovati nebo otrásti těmito jedinečnými, nepřevoditelnými hlubokými prožitky své duše.“<sup>344</sup> — Je tedy Rádl v podstatě zrovna tak jako Hoppe v otázce poznání rozpjat mezi pragmatismus a idealismus. Pravdu neseme v sobě a její zárukou je osobní víra v ni. A konec konců i Rádlův veliký obdiv ke křesťanství a jeho vůstění filosofie do náboženství je analogon k Hoppovi. Rádlůvi „zjevení jest zapotřebí, aby věda a filosofie byla možná“. Také Hoppemu plynou filosofie, umění, náboženství — a viděli jsme, že i věda — z transcendentální oblasti. Rozdíl je mezi oběma ovšem v pojetí rozumu, jehož rozhodčí funkci chce Rádl držet.

Jestliže tedy shrneme výsledky svého zkoumání, pokud jde o vztah Hoppův k filosofii české, dá se stručně povědět, že Hoppe patří do té linie české filosofie — a budiž řečeno hned, že do linie významnější, protože kromě Krejčího a J. L. Fischera není mezi současníky Hoppovými tak významných hlav, aby té linii mohli být protiváhou — která je sycena ze zdrojů náboženských, anebo aspoň intensivně znepokojována problémy metafysickými (Smetana, Vorovka). Zjistili jsme přímý vliv Komenského, také Marešův. *Vliv Komenského je tak značný a příbuznost tak zřejmá, že jsme se cítili právi nazvat vztah Hoppého k němu jediným skutečným zákovstvím a následovnictvím v celé dosavadní linii české filosofie.* Shody, a to někdy velmi značné (Palacký, Masaryk, Rádl), pokud jde o ostatní filosofy této linie, plynou samy sebou ze zaměření náboženského. Proto je právě nejméně shod tam, kde toto vyhraněné vyústění filosofie do náboženství chybí i při linii jinak idealistické (Vorovka, Pelikán).<sup>345</sup>

I z tohoto historického hlediska se nám jeví Hoppe jako filosof náboženský, křesťanský, který hned v PDZSŽ charakterisoval filosofický zážitek jako to-tožný s extází a zážitkem Boha.<sup>346</sup> Měříme-li význam Hoppého, ponechávajíc si zatím všechnu rezervu, pokud jde o jeho původnost ve vztahu k filosofii evropské a světové, v dějinném vývoji filosofie české, je nutno mít na mysli obě její hlavní linie, které lze sice nazvat zhruba liniemi idealistickou a pozitivistickou, ale jež bych daleko raději rozdělil podle toho, jak odpovídají na otázku *smyslu skutečnosti a řádu skutečnosti* (skladby skutečnosti). Je patrné, na co myslím, uvědomíme-li si, že náboženská filosofie odpovídá vždy na otázku smyslu: znovuzrození, bohočlověk, život sub specie aeternitatis jsou pojmy, kterým neporozumíme, pokud si neuvědomíme, že jsou odpovědí na otázku,

<sup>343</sup> Str. 551.

<sup>344</sup> Str. 206.

<sup>345</sup> Bylo by svrchovaně zajímavé stanovit styčné body a rozdíly mezi nejpronikavějším filosofem mladé generace filosofické, Janem Patočkou a Hoppem, zejména Hoppovo a Patočkovy řešení světa přirozeného, naivního a světa vědeckého, jež i Patočka řeší v podstatě transcendentálním idealismem — i když husserlovského ražení. Ale Patočkův Přirozený svět vyšel až r. 1936, pět let po smrti Hoppově. — K dialekticko-materialistické skupině filosofických pracovníků (reprezentovaných nejvýrazněji L. Svobodou) by měl ovšem poměr záporný. I Tvrdého filosofie, v podstatě neopozitivistická, nemohla nebyť, přes snahu o svérázné ospravedlnění metafysiky, Hoppovi vzdálena.

<sup>346</sup> Str. 262.

jaký má život a svět smysl. Jaký je smysl života naší duše? Jaký je smysl života našeho vůbec? To jsou otázky, které doléhají na nás ustavičně z díla Hoppova, Masarykova, Rádlova, Smetanova, Komenského.<sup>347</sup>

Proti tomu ona linie české filosofie, již je možno v nejhrubších rysech označit jako linii zhruba positivisticou, neodpovídá na otázku smyslu skutečnosti, nýbrž nanejvýš jen na otázku skladby skutečnosti, řádu skutečnosti. Je patrné, ať už jde o pozitivismus Krejčího anebo o kvalitativní realismus J. L. Fischera, že toto je její mez (i když např. ve skladebné filosofii Fischerově otázka metafysiky a smyslu je jednou z nejvýznamnějších).<sup>348</sup>

Ale o to právě jde, *jak široce* je empirie vymezena! I Hoppe se ustavičně dovolává empirie. Je přece příznačné, že Fischerova Skladebná filosofie vrcholí ve svém rozvrhu Řádem skutečnosti, a že jejím Epilogem je trojí kulturní ideál! Kdybych naznačil to, co myslím, obrazně: funkcionální filosofii Fischerově záleží na tom, aby dokonale rozuměla organismu (užívám tohoto obrazu vědomě raději než obrazu stroje) světa, skutečnosti, všem funkcím, všemu jejich sepětí, jejich funkcionální struktuře v naději, že se jí podaří, dříve nebo později, zacházet s tímto organismem dokonce tak, že jej dovede přinutit nejen k největšímu výkonu, ale také k jeho maximálnímu rozvoji. Ale to ještě pořád neodpovídá na otázku po jeho smyslu, i když sebelépe poznala jeho skladbu a řád!

Jestliže se pak dívám z tohoto hlediska na obě linie české filosofie, objevuje se s neobyčejnou ostroží význam Hoppeho (vedle Smetany) ve filosofii smyslu skutečnosti a význam Fischerův ve filosofii řádu skutečnosti. Oba dva po mém soudu formulovali — každý ve své linii — dosud nejurčitější a nejpropracovanější a s největším úsilím a napětím osobnostním problémy smyslu a řádu. I jsou mi, každý ve své linii, dosud největšími zjevy myšlenky filosofické (vedle Aug. Smetany), přičemž Hoppe vyvrcholuje českou filosofii náboženskou v mystiku. Jan Patočka má pak všechny předpoklady k tomu, aby se k nim přiřadil.

Marxistická filosofie česká by (nazírána z tohoto hlediska) patřila k filosofii řádu skutečnosti.

---

<sup>347</sup> Srv. třeba jen čl. Hoppův O významu náboženství v rámci moderní kultury.

<sup>348</sup> Srv. J. L. Fischer, *Základy poznání*, Praha 1931, str. 233—34: „... je vědomě metafysická, jen toho pilně dbajíc, aby každý její soud obstál před přísnými podmínkami, žádanými theoretickou zkušeností, t. j. faktickou kontrolou. Nebo také jinak: její metafysičnost sahá tak daleko, kam až smí se odvážit, aby nepřestala být empirickou.“