

Konečný, Robert

Hoppovo místo ve vztahu k filosofickému myšlení světovému

In: Konečný, Robert. *Vladimír Hoppe : příspěvek k historii a kritice iracionalismu*. Vyd. 1. Brno: Universita Jana Evangelisty Purkyně, 1970, pp. 150-171

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/120453>

Access Date: 21. 02. 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.

3

HOPPOVO MÍSTO VE VZTAHU K FILOSOFICKÉMU MYŠLENÍ SVĚTOVÉMU

Vyšetřit podrobně Hoppovo místo ve vztahu k filosofii cizí, evropské a světové, je úkol, který by si vyžádal velmi rozlehlé samostatné studie a předpokládá by detailní znalost všech filosofů a knih, jež Hoppe cituje a o jejichž názory se opírá. Daleko víc než šedesát jmen by bylo nutno podrobit aspoň poněkud přesnější analýze v Hoppově vztahu k nim, a to máme na mysli jen jména nejvýznamnější. Hoppe totiž považuje každý souhlas se svým tvrzením už za jeho potvrzení, vřazuje velmi často pojmy, jež jsou výsledky filosofické práce jiných, do svého slovníku, aniž leckdy uvede původce. V celém svém díle ustavičně opakuje termíny *Názor dne* a *Názor noci*, aniž udal, že tyto pojmy jsou pojmy přejaté z Fechnerova *Tagesansicht gegenüber der Nachtsansicht*, mluví o pozitivní a negativní filosofii, aniž udá, že název přijal z filosofie Schellingovy; mluví o kinematografickém myšlení a neřekne, že pojem přejal z Bergsona; mluví o kosmickém vědomí a neřekne, že název je z Buckeho knihy *Cosmic Consciousness*; mluví o kontenci a ukazuje se, že je to pojem přejatý od školy z Nancy; mluví o kontingenci a je to pojem z Boutrouxovy knihy *De la contingence des lois de la nature*. Mluví o poznání astronomickém a je to pojem z díla du Bois Reymonda *Die Grenzen des Naturerkennens* — snad stačí těchto několik dokladů k tomu, aby bylo jasno, s jakými potížemi, nemáme-li hned ukvapeně soudit na vliv či dokonce přejímání z cizího autora, se setkáme v hodnocení původnosti díla Hoppova.

Jiný příklad: v PV³⁴⁹ mluví Hoppe i o Leibnizovi jako o jednom z prvních myslitelů, který hledal marně v mechanismu jednotný ekvivalent všeho dění, o Kantovi, jemuž přes všechny pochyby o Newtonově stéblu trávy zůstal matematismus měrou přesnosti vědeckého bádání, a Hoppe dodává: „Konečně Schelling, Hegel, Schopenhauer, Comte, Renouvier, Fechner, Ed. Hartmann, Lotze, Lachelier, Bergson, Boutroux ukazují nám cestu, kudy se bude ubírat moderní filosofie.“

Na dalších stránkách Hoppe považuje — jestliže definuje filosofii jako návrat k tvořivým schopnostem lidského ducha, který se nachází v tvořivých tvarech přírody — Schellinga, Hegla a Schopenhauera za tvůrce této pozitivní filosofie. V ZDF při podobné příležitosti mluví o Platonovi, Plotinovi, Spinozovi, Leibnizovi, Kantovi, Fichtem, Schellingovi, Heglovi a Schopenhauerovi.

³⁴⁹ Str. 16.

Znamená toto defilé jmen přijetí jejich filosofie? Znamená hned v první knize PDHPP jeho výslovné zařazení mezi probabilitisty závislost na Humovi, Jevonsovi, F. C. S. Schillerovi? Rozumí se samo sebou, že nemohu vyšetřovat filiace k jednotlivým autorům ani do té přehledné míry jednotlivě, jak jsem to udělal ve vztahu Hoppově k filosofii české, protože by takové šetření přesáhlo svým rozsahem rámec této práce.

Pokusím se narýsovat aspoň hlavní vlivy, které na Hoppeho působily, a zjistit, do jaké míry si Hoppe uchoval samostatnost. Volím metodu vcelku chronologickou, protože je konformní s postupem, kterým jsme sledovali Hoppův filosofický vývoj v první části této práce. Porušuji jej jen tam, kde je to nutné z důvodů vnitřních. Podrobněji postupuji jen u knihy první. Rozhodně však nestačí konstatovat jen ony vlivy, které zjistil ve své Československé filosofii Josef Král:³⁵⁰ Plotinos, Kant, Bergson, James, Eucken, mystikové novější filosofie, Poincaré, Vaihinger, Mareš.

Všimneme-li si PDHPP, setkáváme se s touto litaníí jmen, která měla větší či menší význam na utváření Hoppových názorů: Bergson, Boutroux, Duhem, James, Jevons, Meyerson, Mach, Ostwald, Pearson, Poincaré, du Bois Reymond, Ribot, Schiller, Schopenhauer, Stallo, Vaihinger, Verworn — abychom jmenovali jména nejvýznamnější.

Pokud jde o Henri Bergsona, tu Jan Patočka ve svém významném nekrologu věnovaném Hoppovi konstatoval, že ho nelze dobře nazvat bergsonistou kromě snad překonání protikladu mechanismus-teleologie ideou tvořivé skutečnosti.³⁵¹ A to je opravdu patrně jediný vliv Bergsonův na Hoppeho, který jinak vytýká Bergsonovi naturalismus a nemůže se ovšem také smířit s jeho pojetím intuice. Nebylo jistě možné, aby Bergsonův Vývoj tvořivý, který se stal východiskem všeho moderního evropského iracionalismu, nepůsobil. Už z pojmů poznání kinematografické či rozmach ducha poznáváme na první pohled dikci Bergsonovu.

S Bergsonem souhlasí Hoppe také v tom, že příroda zůstane „naší zevšeobecnující a abstrahující pojmotvornosti velkou hádankou“.³⁵² Vytýká mu hypostasi pojmu trvání. Počínajíc PDZSŽ jsou citace z Bergsona častější, ale přesto se nedá mluvit o významnějším vlivu.

Silný je vliv *Boutrouxův*. Nejen že Hoppe výslovně přiznává, že se jeho názory „velmi podobají myšlenkám francouzského filosofa“,³⁵³ Hoppe rovnou užívá pojmu kontingentismu jako pojmu svého vlastního myšlení. Boutroux i pragmatismus Jamesův a Schillerův dali myšlení Hoppovu oporu v jedné z jeho základních myšlenek, že totiž příroda je jenom plastickým modelem našich přání — Boutroux pak navíc základní myšlenke PDHPP, že se podstata ducha vymyká determinismu. Hoppe ji ještě rozšířil tvrzením, že kontingence a volnost platí nejen pro oblast duševních stavů, ale pro veškeré přírodní dějství v celém rozsahu,³⁵⁴ a to proto, že jediné prožití dovoluje nám vniknouti do tajů života, duše a společnosti. Hoppemu jako Boutrouxovi jsou přírodní zákony zvyky, které naprosto nejsou věčné. Idea jako uskutečnitelná, realizovatelná představa, toť další shoda; podobně vyústění života do náboženství — idea Boha stejně

³⁵⁰ Str. 53, 76.

³⁵¹ Str. 82 PDHPP.

³⁵² Str. 35 PDHPP.

³⁵³ Str. 83 PDHPP.

³⁵⁴ Str. 83 PDHPP.

u Hoppeho jako u Boutrouxa je posledním smyslem, náboženský život nejvyšším životem.³⁵⁵

Duhemova kniha *La théorie physique*,³⁵⁶ již bedlivě Hoppe četl a v níž se mu líbí zejména angličtí fyzikové, kteří se pokoušejí sestavit modely neznámé skutečnosti, dala mu, současně s ostatními kritikami vědy jako poznání jen symbolického, oporu pro mínění, že symbol vědecký není ani pravdivý ani nepravdivý, nýbrž více či méně jen vhodně volen. Vedle tohoto principu ekonomie, zavedeného Machem a Poincarém, stojí názor, že přírodovědné zákony jsou zákony přibližnými, dočasnými a také relativními.³⁵⁷

K Duhemovi je třeba připojit dvě jména právě vyslovená, jež jsou snad nejcitovanějšími jmény PDHPP: *Mach a Poincaré*.

Machem začínají vůbec citace PDHPP.^{357a} Z Macha má Hoppe názor, že jednotlivé předměty nejsou než myšlenkovými symboly skupiny pocitů, že výboje vědy jsou výboje analogie (analogii uvádí Hoppe právě v řadě metod v PDHPP), že věda slouží životu a že v ní platí princip ekonomie, jenž je i jejím hodnotícím principem, neboť ze dvou myšlenek se udrží vždy ta, která slouží lépe praxi — toť ovšem také myšlenka, jež empiriokriticistu Macha přibližuje americkému pragmatismu, jež Hoppe do tak značné míry v první své knize přejímá.³⁵⁸

Poincarého konvencionalismus, shodný v podstatě s míněním Machovým a Petzoldovým o vědě jako nevystihující skutečnost v její podstatě, nýbrž chápající vědu jako systém konvencí, a to nejpohodlnějších, pro nás neekonomičtějších, se ovšem hodil Hoppemu výborně v jeho základním úsilí: dokázat nedostatečnost rozumového poznání. Jako Machovi je tedy i Poincarému věda jen prostředkem orientace organismu vůči světu. Tedy hledisko, jež v PDHPP drží i Hoppe, doplňuje je ovšem bergsonovským tvůrčím vzmachem, který jde nad pouhou registraci skutečnosti.³⁵⁹

Rozumí se samo sebou, že Hoppemu nešel ani *Verwornův* kondicionalismus (sám cituje *Naturwissenschaft und Weltanschauung*) a zejména se mu líbí názor *Vorwornův*, že není rozdílu mezi psychickým a fyzickým, neboť hmotný svět je obsahem vědomí, moje poznání je jsoucno samo, je částí skutečnosti.³⁶⁰ Kondicionalismus ve svých principech nejpodstatnějších však patrně na Hoppeho nepůsobil, není aspoň znát nikde vliv jeho myšlenky nejpodstatnější, že jsoucno vysvětlíme jen všemi jeho podmínkami.

Kritika mezi vědeckého poznání, s níž Hoppe souhlasí, musila ho ovšem dovést i k fikcionalismu *Vaihingerovu*, k jeho filosofii *Als Ob*.³⁶¹ S radostí cituje Hoppe 2. vyd. této knihy a citáty jsou příznačné: principy logiky považuje za

³⁵⁵ Srv. *De la contingence des lois de la nature*, Paříž 1902, *De l'idée de loi naturelle*, Paříž 1895. — Ferd. Pelikán: *Entstehung und Entwicklung des Kontingentismus*, Berlín 1915.

³⁵⁶ Paříž 1906.

³⁵⁷ Duhem str. 281 a n.

^{357a} Pokud jde o Macha: str. 11, 15, 24, 39, 46, 52, 59, 65, 70, 72, 87, 90, pokud jde o Poincaréa: 18, 68, 72, 73, 78, 87 PDHPP.

³⁵⁸ K Machovi srv. zejména: *Erkenntnis und Irrtum*, Lipsko, 2. vyd. 1906, a *Die Analyse der Empfindungen*, Jena, 5. vyd. 1906. — V. I. Lenin: *Materialismus a empiriokriticismus* (Praha 1946, Družstvo Dílo).

³⁵⁹ Srv. *La science et l'hypothèse*, Paříž 1902, a *La valeur de la science*, 1905.

³⁶⁰ K tomu srv. i *Kausale und konditionale Weltanschauung*, Jena 1912.

³⁶¹ *Philosophie des Als Ob* (Berlín 1911, 8. vyd. 1922).

vhodně volené fikce, tedy oprávněně a užitečně deformace skutečnosti, za účelné omly podřízené prostředku (v tom se shoduje ovšem také s *Nietzschem*, jež cituje na str. 90 PDHPP a velmi často bez udání).³⁶² Věda má vůbec snahu převádět všechno dění a bytí na představy ryze fiktivního charakteru.³⁶³

Toto vyvrcholení kritiky rozumového poznání, jež v podstatě zabíjí sebe samo považující myšlení za fikce, kterým neodpovídá žádná skutečnost a jež jsou jenom nástrojem, kterým se pokoušíme zmocnit se světa, spojuje Hoppeho ovšem i s *pragmatismem*. Neboť vaihingrovská pravda jako účelný omyl dobrý k tomu, aby postihl skutečnost (věc o sobě je fikcí, jak Hoppe zdůrazňuje s Vaihingrem), třeba omyl, jen když se nám osvědčuje a tím se stává naší pravdou — tot' přece rodná řeč všech pragmatistů, a ovšem také dvou předních z nich: *W. Jamese a F. C. S. Schillera*. Naše svoboda jest vsutku takovou, jak se nám jeví; spočívá v determinovatelném indeterminismu přírody, jež jest plastická, neúplná a v ustavičném vývoji — cituje si Hoppe ze Schillerových *Studies in Humanism*³⁶⁴ — a my poznáváme jeho tvrzení o fiktivním a imaginativním světě vědeckých zákonů, které nejsou s to vystihnout nesmírně složité dění přírodní — totéž, co konstatoval Bergson v *Essai sur les donées immédiates de la conscience* či James ve *Vůli k víře*.

Rád konstatuje Hoppe tvrzení Schillerovo o indukci, do níž nutně zasahuje intuice, tvrzení o pravidlech logiky, která nejsou než postuláty, to jest vhodné volené fikce. K *Jamesovi* se přiznává na str. 92 PDHPP — a jak by ne, když rozvinul předtím instrumentální teorii pravdy, jež jest pro Jamese a celý pragmatismus vůbec tak typickou. Z jeho Pragmatismu cituje na jmenované stránce celé dlouhé pasáže. Ale těmito posledními stránkami své knihy zavírá za pragmatismem ve svém díle dveře navždy. Vytykáje mu, že je prosycen názory moderních přírodovědců a filosofů přírodních — jsou to právě ti, jejichž učením je prosycena i kniha Hoppova — pochybuje o tom, že by člověk opravdu dovedl vyrábět pravdu k svému prospěchu tak, jak si to představuje James. Rozumějme dobře: Hoppe prostě proti vědomé pravdě a její „výrobě“ zvedá podvědomou tvorbu — a to je také jediný rozdíl patrnější mezi jeho pojetím pravdy a pojetím pragmatistickým v PDHPP.³⁶⁵

Jedna věc překvapuje: že Hoppe toliko na jediném místě cituje v PDHPP toho autora, jemuž vděčil tolik v dílech dalších: Schopenhauera, který shrnuje přece výsledek celého Hoppova usilování do věty jím samým citované: „Celý svět objektů jest a zůstane představou a proto zůstane navždy podmíněn subjektem.“

Z logiků se dovolává *Stalla, Pearsona, Jevonse*, a to jejich soudu, že by bez reifikace pojmů (*Stallo*), či jinak: fenomenalisace pojmů (*Pearson*) nebyla věda vůbec možná — že tedy jde, v tom se např. *Stallo* ve svém *Concepts and*

³⁶² „Die Falschheit eines Begriffes ist mir noch kein Einwand gegen ihn: die Frage ist, wie weit er lebensfördernd, lebenserhaltend, arthenhaltend ist.“

³⁶³ Srv. ještě Ferd. Pelikán: *Fikcionalism novověké filosofie*, zvláště u *Humea* a *Kanta*, Praha 1929.

³⁶⁴ Str. 84 PDHPP.

³⁶⁵ Na souvislost pragmatismu a iracionalismu jsme již jednou ukázali. Nevím, zda si který kritik všiml onoho místa z *Jamesových Druhů náboženské zkušenosti*, kde je tato souvislost zvlášť nápadná: „Vyslovím tedy jako domněnku, že, ať si na oné straně ‚většího‘, s nímž cítíme že v náboženské zkušenosti souvisíme, je cokoli, na této jeho straně je to podvědomé pokračování našeho vědomého života.“ (Český př. Praha 1930, str. 298.)

Theories of modern Physics shoduje s Vaihingrem, o užitečný omyl. Relativita poznání a jeho symboličnost, hypostazování pojmů jako jeho charakteristická známka, aproximativnost vědy (Jevons: Principles of Science), vědecký zákon jako výtvar lidského ducha, ztrácející význam, jestliže si jej odmyslíme od člověka (Pearson: The Grammar of Science) — to jsou názory, které Hoppe od jmenovaných mužů přijal za své. Zvláště Stallo, kterého se dovolává ještě i v PDZSŽ obvykle s epitetem „hluboký“, je citován jako autorita odkrývající všechny strukturální vady našeho poznání (srv. zejména na str. 40 n.). Proti tomu však Hoppe s Bergsonem staví svrchovanou sílu tvořivého ducha, který dovede třeba i zcela vybájenými a fiktivními představami ovládat skutečnost. Podobných citátů se Hoppe dovolával u fyziologa du Bois Reymonda a Ribota. Není nesnadné najít společnou základnu Hoppovy knihy: důkaz nedostatečnosti vědeckého, rozumového, diskursivního poznání — proti němuž se vztýčuje poznání intuitivní, podvědomé tvůrčí síly ducha jako možnost poznání z bezprostředního názoru, a tedy poznání plně uchopující skutečnost — to je cíl Hoppův. Bezprostřednost vlastního zážitku, vůle dokázat jeho nadřazenost poznáním vědeckým, aby tak vyniklo právě poznání intuitivní a tvůrčí síla našeho ducha jako jev primární, je Hoppovi podnětem, aby se pídil po všech dílech, jež podnikla kritiku vědy. Ale jestliže mnohá z nich konstatují nedostatečnost vědy jako výsledek strukturální vady našeho ducha a konstatují ji s lítostí, Hoppe jde k tomuto výsledku jako k cíli s radostí čekanému: stlačit význam objektivního poznání vědeckého, aby vyniklo poznání tvůrčího subjektu ve své iracionalitě.

Jestliže je tedy Hoppe samostatný ve svém východisku, v záměru své práce, je zcela poplatný svým vzorům v provedení, rozvedení a řešení tohoto záměru. Našel je ve všech směrech, které provedly kritiku vědy obracejíce se v podstatě k člověku a jeho subjektu: v Bergsonově intuitivním iracionalismu a jeho chvále tvůrčího elánu; v Boutrouxově kontingentismu; ve Vaihingerově fikcionalismu; v Machově empiriokriticismu; v Poicaréově a Duhemově konvencionismu; v Jamesově a Schillerově pragmatismu.

Hoppova kniha není než variací na temata těchto myslitelů. I odtud, z tohoto hlediska, jež si vzalo za úkol rozebrat Hoppeho původnost, se jeví tedy Hoppe jako filosof silného osobního prožitku metafysického, jemuž druzí filosofové jsou příležitostí, aby jimi své názory podpíral.

V kritické interpretaci Hoppova vývoje jsme zjistili jako druhé období období *PV* a *ZDF*, z nichž první dílo navazuje ještě na *PDHPP*, kdežto druhé je přechodem k *PDZSŽ*. Z autorů, kteří působili na Hoppeho v *PDHPP*, zůstává Boutroux, Duhem, du Bois Reymond, Mach, Ribot, Poincaré, ve zvýšené míře ještě Verworn, Vaihinger, Schopenhauer, Jevons a Stallo. Zvláště se prohlubuje vliv Schopenhauerův. Víme, že si Hoppe představuje podvědomí jako podmínku geniální tvorby, ale i jako podmínku spokojeného života, neboť umění žít se mu redukuje na otázku, jak je možno být v spojení, pokud možno nejúčinnějším, s naším podvědomím. Není divu, že si bere za svědka právě Schopenhauera³⁶⁶ nejen v otázce podvědomí, ale i pro pozitivní tvrzení, že se všechno myšlení děje v obrazech (str. 76 *PV*).

Ale ovšem i pro celé pojetí idealistické filosofie, již je duch klíčem k přírodě

³⁶⁶ Str. 57 a 58 *PV*.

(vedle Hegela, Schellinga, Hartmanna a Renouviera). A také pro názor, že formálními logickými zákony nepronikneme do složité skutečnosti. Goetha, Schopenhauera a Schellinga se pak dovolává jako dokladů pro zásadu, že schopnost identifikace našich poznávacích schopností s předmětem poznání nám umožňuje poznati nižší kategorie vyššími a zjednodušit tak příliš složité dějství. Pokud toto člověk nepochopí, není „zralým metafysikem“.

Ukázal jsem již, že právě metafysika chyběla prvním dílu Hoppeho. Metafysika pak to je, která charakterisuje počátek nového období Hoppova vývoje a je příznačné, koho si Hoppe vybral k citátům: Goetha, věřícího v intuitivní proniknutí přírody a romantickou filosofii, aby jen podepřel svůj názor, že duch je klíčem k přírodě. I Hoppův pojem nepodmíněného poznání je pojem Schopenhauerův,³⁶⁷ a zrovna tak pojetí, že vědecké poznání je relativní, kdežto poznání kvalitativní že jde k samé podstatě skutečnosti. A ovšem i důkaz teleologického postulátu, jenž proti mechanismu kauzálního kvantitativního výkladu prýští ze samých hloubek instinktivních a intuitivních schopností.

Novými autory, kteří nebyli v PDHPP ani jmenováni, jsou: Fechner, Fichte, Hartmann, Hegel, Kant, Meyerson, Platon, Reinke, Driesch, Renouvier, Rickert, Schelling, Windelband. Větší význam než význam pouhé citace má i Milhaud a Taine.

Podíváme-li se na tato jména, pak kromě Kanta a pokantovské filosofie jsou to oba teoretikové hodnot: *Windelband* a *Rickert*, kterých se Hoppe dovolává jako autority pro rozlišení zevšeobecňujícího poznání přírodovědeckého a poznání jedinečného, individuálního. Ovšem Hoppe nesouhlasí s Rickertem a Windelbandem v tom, že by přírodní vědy neměly s to vůbec poznávat také individuálně (intuitivním pochodem experimentátora v laboratoři) a nesouhlasí s odmítnutím intuitivní metody.

Je jasno, že Hoppe vytvořil dualitu světa kvantit a kvalit, a proto také připomíná Renouviera a jeho obhajobu principu de spécifité proti superstition de l'unité, jeho názor, že svět kvalit je nepřevoditelný na svět kvantit,³⁶⁸ že abstraktní a symbolické poznání vědecké svým mechanickým modelem, který je jakýmsi druhem vědeckého zdravého rozumu, nevyčerpává přírodní dění v celém jeho rozsahu.

Jestliže Renouvier slouží Hoppovi jako opora pro kritiku přírodovědeckého poznání, musíme si všimnout ještě také *Meyersona* (Identité et réalité), *Taina* (De l'intelligence) a *Milhauda* (Essay sur les conditions et les limites de la certitude logique), kterými Hoppe rozšiřuje galerii kritiků nedostatečnosti vědeckého poznání, ať už s Meyersonem ukazuje, že přírodní dění bylo principem identity převedeno na pouhé Nic,³⁶⁹ anebo s Tainem a Milhaudem na fakt, že i základy věd jsou nadempirické, metafysické povahy (str. 100), anebo s Tainem a Stallo vytýká jako strukturní vadu našeho ducha entifikovati naše pojmy v reálné substance.³⁷⁰ Přijímá z nich rád poučení, že přes všechny vady poznávacích schopností přece jen docházíme k jakýmsi výsledkům podvědomou kompensací omylů. To ovšem je Hoppemu důkazem, že náš duch je „plastickou,

³⁶⁷ Srv. str. 207 PV.

³⁶⁸ Str. 37 PV.

³⁶⁹ Str. 111 a n.

³⁷⁰ Str. 84 a 104.

tvůřivou bytostí v ustavičném rozmachu“. Kdož by nepoznal v těchto slovech terminologii Bergsonovu?

Z *Reinkeho* přejal Hoppe zřejmě jeho teorii dominant³¹⁷ a na témže místě i *Drieschovu* entelechii. Hoppe odmítá vůbec možnost, že kdy bude rozřešena záhada života, ale uznává, že je třeba připustiti zvláštní organizující nadsily, které bdí nad celkovým ustrojením a sebezáchovou organismu, zastávající úkol nižších duševních funkcí. Ví však, že ony nadsily, entelechie a dominanty — budou vždy něčím nejasným, co se vymyká našemu rozumovému poznání. Proto také ovšem Hoppe dává tolik za pravdu Bergsonovi v jeho thesi, že se rozum vyznačuje přirozeným nepochopením života, kdežto instinkt postupuje organicky.

Je patrné, že všechna uvedená jména: Meyerson, Milhaud, Taine, Renouvier, Reinke, Driesch, ale i Windelband a Rickert mají celým svým charakterem onu kritickou funkci jako v PDHPP, jež nemá jiného smyslu než podepřít názor o nedostatečnosti vědy.

Druhá skupina jmen znamená novou orientaci Hoppovu: Fichte, Fechner, Hartmann, Hegel, Kant, Platon, Schelling a ovšem Schopenhauer. Romantická filosofie vycházející z Kanta a doplněná Platonem — tak se dá zhruba vyjádřit tato nová orientace Hoppova v období, které jsme nazvali obdobím romantického idealismu, subjektivního psychocentrismu. Poněvadž však jde o vliv trvalý, lépe řečeno o základnu, kterou Hoppe přijal a z které vyrůstá, a poněvadž tato jména nejsou — ještě s několika jinými — než vyznačením linie, do které se Hoppe vědomě zařadil, a spojují PV a ZDF s celým dalším vývojem, není třeba probírat vlivy, na Hoppého působící, od etapy k etapě, ale až do konce jeho vývoje najednou.

Hoppe sám, jak už víme, považuje za představitele moderní filosofie, té filosofie, která je návratem k tvůřivým prvkům lidského ducha nacházejícího se v tvůřivých útvarech přírody,³⁷² ty filosofy, jejichž výčet není ve všech třech případech týž. Ve všech třech skupinách jsou jmenováni: Schelling, Hegel a Schopenhauer, dvakrát se opakují jména Leibniz a Kant, ostatní jména jsou uvedena jen jednou: Platon, Plotinos, Spinoza, Fichte, Comte, Fechner, Hartmann, Renouvier, Lotze, Lachelier, Boutroux, Bergson.

Má tedy zřejmě primát trojice pokantovských filosofů, a to znamená, že se musíme ptát, jaký byl vztah Hoppův k tomu filosofovi, z kterého ti tři vycházejí a z kterých každý jej svým způsobem překonává — ke *Kantovi*.

Dá se povědět, že Hoppe měl ke Kantovi od samých začátků vztah obdivně kritický. Hned v PV³⁷³ uvádí Kanta jako doklad nemožnosti filosofie, která by chtěla řešit záhady světa a života jen na rozumovém podkladě. Hned se mu vytýká to, co je Kantovi konec konců vytýkáno běžně, rozpor mezi matematismem Kritiky čistého rozumu, na němž je zcela nezávisle vybudována Kritika rozumu praktického. Kant si sám strhuje most k podvědomým a intuitivním prožitkům, jež nám umožňují jednání skrze víru. Stručně: propast mezi determinismem přírodních jevů a kontingencí světa mravního. Tato výtky se opakuje stejně r. 1918 v PV jako r. 1922 v Problému intelektuálního názoru a intuice u Kanta. Tato studie dokazuje kromě toho, že do Kantovy kritické a

³⁷¹ Str. 206.

³⁷² Str. 16 a 19 PV, str. 12 ZDF.

³⁷³ Str. 77.

agnostické soustavy vznikla intuice a intelektuální názor (kategorický imperativ!) — dokladem je filosofie jeho pokračovatelů. Hoppe vidí Kanta jako otce moderního pesimismu ve shodě s Ed. v. Hartmannem; Kantovi je svět i lidská osobnost přístupná po nejedné stránce jen jako jev. Tatáž výtka se opakuje jako hlavní výtka i v r. 1920 (O Kantově antitetickém způsobu myšlení). Tu se čte i druhá a častěji opakovaná výtka — neuznání intuitivní metody, již Kant přiřkl nanejvýš Bohu. Hoppe dokazuje Kantovi, že myšlení jeho transcendentálního subjektu je již vlastně tvořivým myšlením intelektu archetypu.

Co Hoppe považuje za Kantův klad? Stručně se dá povědět: kopernikánský obrat. Počínajíc ZDF neustává Hoppe za něj Kantovi vzdávat dik.³⁷⁴

Hoppe našel v Kantovi vysvětlení pro svůj otrěsný zážitek z mládí, z kterého se tak bolestně zpovídá na str. 67 PDZSŽ. Hoppe o tomto obratu říká: „Do onoho základního obratu jsme se považovali jen za pořadný doprovod objektivních vědeckých zákonů. Kopernikánským obratem ústícím v zásadu, že není objektu bez subjektu, byli jsme povýšeni do svérázné říše.“ Ale hned vytýká rozdíl: „Kdežto Kant svým kopernikánským obratem našel objektivitu v subjektivitě vyjádřenou kategoriálními formami, diktovanými nám nadindividuálním, nadosobním rozumem, kladu já důraz na možnost realizace veškerých svých tužeb, jež bezprostředně prožívám a jež mi diktuje autoritativní, nadosobní hlas mého nitra.“³⁷⁵

Jinými slovy: *Hoppe uznává Kanta Kritiky rozumu praktického.*

*Stručně lze říci: bez Kanta by byl zůstal Hoppův prožitek právě jen prožitkem. Skrze Kanta se stal filosofií.*³⁷⁶

Hoppe by rád přijal Kanta celého. Nemohl, protože by se musil vzdát iracionální metody. A s intuitivní metodou i víry v absolutní platnost subjektivního poznání. Připomeňme si také, že je to zásada kopernikánského obratu, která je Hoppovi důkazem transcendentální oblasti.³⁷⁷ Přímý vliv konečně doznává i na str. 46 PDZSŽ, když mluví o tom, že, ačkoliv si bude bedlivě všimnat Kantovy noetiky, přece jen bude postupovat noetikou Platonovou. Ne rozumové poznání na základě pojmů, nýbrž muzické umění naslouchající podvědomí a skrze ně tvůrčím hloubkám vlastní osobnosti. Tedy totéž, co Platon nazývá ve *Faidonu*: hós filosofiás men úsés megístés músikés.

Měl tedy na Hoppově filosofii značný podíl i *Platon*, a to podíl zjevně přiznaný, ale i nepřiznaný. Už v PV a ZDF je zřetelný vliv sokraticko-platonské terminologie — stačí si všimnout pojmu *Daimonion*, kterého Hoppe užívá.³⁷⁸

Stručně by bylo možno vyjádřit vliv Platonův na Hoppého tak, že Kantovi vytýká neschopnost jít nad transcendentální subjekt apercpece, jež připouští

³⁷⁴ Str. 16 a n.: „Filosofie vděčí za objev nesmírných domén ducha jedině kopernikánskému obratu, jenž se udá před možností bezprostředního filosofického poznání v duši každého myslitele.“

³⁷⁵ Str. 17.

³⁷⁶ Že je tomu tak, o tom viz upřímnou Hoppovu zповěď na str. 70—71 PDZSŽ: „Kantovo dílo, jež vlastně vyvrcholuje a uspokojuje dávnou tužbu kontinentální filosofie, že pravda je v nás uložena před možností smyslové zkušenosti, vedla mne ku zvnitřnění ideového světa, jež jsem se pak učil vidět na základě meditativní a kontemplativní metody nikoli mimo sebe, nýbrž v sobě samém.“

³⁷⁷ Str. 28 PDZSŽ.

³⁷⁸ Str. 5 ZDF a 23 PV.

abstraktní a nenázorové poznání jen pojmové. Proti tomu Platon odkrývá kontemplativní metodu, již zíráme skrze denní sen na ideový svět.³⁷⁹

Platonem začíná Hoppe v podstatě své filosofické putování, jak sám přiznává³⁸⁰ — pět let po svém metafysickém zážitku přečetl a přeložil tři Platonovy dialogy. Platon je mu jedním z předních představitelů „světelné metafysiky“, jejímiž představiteli jsou mu pak Plotinos, sv. Augustin, sv. Tomáš Aquinský, Fechner — kupodivu zapomněl Hoppe na Komenského *Via lucis*.

Jestliže shrneme co nejstručněji význam Platonův v myšlení Hoppově, pak se nám jeví shody asi takto: 1. Oba postavili proti světu smyslovému, pomíjejícímu, stínovému odlesku pravé skutečnosti svět nadsmyslový, transcendentální. 2. K tomu, abychom se odpoutali od oblasti jen smyslové, je třeba očistění. 3. Pravda je v nás před možnostmi smyslové zkušenosti — toť smysl Platonovy anamnézy (Hoppe cituje Platonovo: „Pravda o bytí jest ustavičně v naší duši.“ — *Srv. Faidros a Menon*). To je zásada, kterou Hoppe považuje za hlavní zásadu kontinentální filosofie. Znamená uznání věčné podstaty naší duše. 4. Cestou do této podstaty je éros, manie, šílenství, entusiasmus — Hoppe o něm říká, že nejde o nic jiného, než o kontemplativní metodu intelektuálního názoru. Zvláště v *Symposiu* vidí Hoppe vyjádřenu onu sílu transcendentálního citu, který vzbuzuje denní sen, v němž mizí skutečnost smysly vnímaná. 5. Estetické zážitky jsou vstupní branou k transcendentnu.³⁸¹ 6. Hoppe jako Platon touží po trvalém bytí v transcendentální oblasti — proto kritizuje romantické, fulgurativní jen Schopenhauerovo pojetí nadsmyslové oblasti.³⁸²

Výslovně Hoppe přiznává, že navazuje na Platonovu noetiku, Plotina a křesťanské mystiky, než by přijal Kantovu noetiku ztrnulých pojmů.

Od Platona se Hoppova filosofie liší tím, že ideová oblast Platonova je mimo nás, kdežto Hoppe ji klade s Kantem (dávaje současně za pravdu Plotinovi) do našeho nitra. S Plotinem ovšem nemůže souhlasit Hoppe v tom, že jsme ve světě transcendentálním jenom hosty, kdežto Hoppe chce být v této oblasti domovem trvale — nejen v okamžicích vzácné plotinovské extase.³⁸³ Platon, Plotinos ukazují směr, jak se odpoutat od sensualistického pojetí světa a života, ale nebyli s to se zcela sami osvobodit. Tento osvobozující krok učinilo teprve křesťanství, jehož předností je trvalý styk s Bohem.³⁸⁴ Dá se tedy vliv Platonův ve srovnání s Kantem vyjádřit tak, že Hoppe klade transcendentální oblast do lidského nitra nechtěje se spokojit s transcendentnem mimo nás. Pokud však jde o metodu, nedává za pravdu Kantovi, nýbrž Platonovým mythům a Platonovu *Érotu*, muzickému umění bezprostřední kontemplace.

Ani u Kanta, ani u Platona, ani u Plotina nenachází styk trvalý — ten našel teprve v křesťanství. Jinak je patrné, jak na Kantovi a Platonovi jako na základních vzorech transcendentálního realismu a idealismu záviselo prohlášení Hoppovo, že je současně realistou a idealistou.

³⁷⁹ Str. 46 PDZSŽ, podobně ÚIKF str. 131: „Podnícen jsa Platonovým božským uměním zřítí duchovním zrakem v denním snu transcendentální oblast ideového světa, vytvořil jsem učení o iracionálních schopnostech transcendentálního subjektu.“

³⁸⁰ Str. 10 PDZSŽ.

³⁸¹ *Srv. Hoppo*: Cesta k dobru jde láskou ke všemu krásnému a dobrému (ÚIKF 286 a celý výklad o estetických zážitcích a jejich funkci v této práci), str. 91 a n.

³⁸² Viz str. 104—118 PDZSŽ.

³⁸³ Str. 381 PDZSŽ.

³⁸⁴ Str. 504 PDZSŽ.

Platonem, Kantem a křesťanstvím je dán Hoppův půdorys filosofický, i když ve stavbě díla samého pomáhá mnoho jiných dělníků filosofické myšlenky — většinou jsou to však učňové těchto tří (zejména filosofie pokantovská). Výsledek této analýzy je potvrzen ostatně Hoppem samým, a to na onom místě PDZSŽ, kde zjišťuje „nezvratný fakt“, že filosofie Platonova a Plotinova, filosofie křesťanství a filosofie myslitelů pokantovských dokazuje, že základy života a světa jsou duchovního původu a že „tajemně souvisí s transcendentální oblastí naší osobnosti“.³⁸⁵

Protože ve shodě s tímto tvrzením Hoppovým vidím jeho vývoj a základní zdroje jeho filosofie, považuji za vhodné od náčrtu vlivu Kantova a Platonova přejít k vlivu Plotinovu, křesťanství a myslitelů pokantovských, a pak teprve věnovati pozornost vlivům a shodám s mysliteli jinými.

Plotinovi věnoval Hoppe nejen dlouhou studii v rámci PDZSŽ,³⁸⁶ ale proslovil a vydal ve sborníku přednášek Společnosti antické kultury v Praze (vcelku shodně, ba většinou doslovně se statí z PDZSŽ) studii Plotinos a mystikové.³⁸⁷

Srovnáme-li v hlavních bodech, co Hoppeho na Plotinovi zaujalo, pak to byla tato fakta: 1. Odlišení člověka přirozeného a člověka duchovního. — 2. Zírání na neproměnný svět, jež je u Plotina náboženským zážitkem, neboť boží nekonečnost a věčnost, Platonovy ideje, změněné v myšlenky boží, jsou základním charakterem Ennead. — 3. Myšlení, bytí a tvoření je identické. — 4. Cesta k dobru vede krásnem. — 5. Duše je tím, co poznává, duše bez boha je duše bez světla. — 5. V poznání splyvá subjekt s objektem v aktu intuitivního zírání, jež je povzneseno nad časové a prostorové vztahy. Předpokladem je samota (tohoto doporučení si Hoppe s velkou radostí všiml také u Jakoba Böhmeho). — 6. Božský sbor kolem jednoho (boha), vyjádřený básnickým symbolem sbormistra a chóru, je totožný s Hoppovou obcí na duchovním podkladu. — 7. Přímo přijímá Hoppe Plotinovu mystickou cestu, která se přes Dionysa Areopagitu stala mystickou cestou křesťanství: cesta osvětlení, očistění a extase (sjednocení s božským principem).

Všechny tyto teze jsou potvrzeny (jsouce mnou tuto jen shrnuty do nejstručnější, heslovité formy) uvedenými stránkami PDZSŽ.

Mystickou cestou je spojen Plotinos s *křesťanstvím*, mystickou cestou Plotinovou je spojen s křesťanstvím i Hoppe. Ačkoliv se Hoppe neváže na žádné historické náboženství, je přece jen křesťanství naplněním jeho filosofické cesty — filosofie je k němu jen přípravou. Křesťanství dalo smysl Hoppovu prazážitku metafysickému zcela nový smysl, když byl předtím na jeho význam upozornil Hoppeho Kant. Křesťanství staví Hoppe nejvyš, neboť křesťanství umožňuje modlitbou ustavičný styk s Bohem, a jeho epochálním objevem je znovuzrození a mystická cesta, jež vede k sjednocení s božským principem v nás, není jen náboženstvím, je i mystickým návodem k nejvyšší svobodě postupným očistěním od smyslovosti. Křesťanská mystika skýtá v podobě meditativní a kontemplativní metody dva způsoby, jimiž lze pohřžením vynést do

³⁸⁵ Str. 478 PDZSŽ.

³⁸⁶ Str. 118—114.

³⁸⁷ Srv. k tomu Plotinovy Enneady ve vydání Kiefově, Jena 1905, anebo lépe Volkmannovo vydání v Teubnerově bibliotéce. — K tomu W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus*, 1918, Longmans, Green.

našeho vědomí poznatky, jež nejsou obsaženy ve vědomí či ve zkušenosti. Přirozený člověk křesťanstvím umírá, duchovní člověk se rodí.³⁸⁸

Křesťanství je Hoppemu vůbec vyvrcholením úsilí o spojení duchovního člověka s božským principem, křesťanství překonává antiku i buddhismus. Hoppe docela souhlasí s násilným zavřením Platonovy athénské akademie císařem Justiniánem r. 529, která mimo učené disputace neposkytovala možnost získati pravdu a mravní životní názor. Ty byly daleko jasněji vyjádřeny v křesťanském učení.³⁸⁹

Plotinos, který je nejbliž pravdě a který se dostává v okamžicích extase až do přímého styku s Bohem, je v transcendentální oblasti jen hostem. Tu nastupuje křesťanství.

Buddhismus, který je už před křesťanstvím velkolepým pokusem ukázat cestu lidské duši od jejího zrodu až po splynutí s božstvem, ukázat, že pravda je toliko v nás, chce vykoupit člověka jím samým, nezná víry v transcendentální bytost, kdežto křesťanství jest zároveň pevnou věrou v Boha. Buddha se uzavírá do sebe, Kristus káže evangelium lásky a činné a účinné pomoci bližnímu. Takto uniká ve své vrcholné fázi křesťanství pesimismu.³⁹⁰

Křesťanství překonává naturalistický pantheismus a mystikou se slučuje s božským principem. Takto si vysvětlíme překonání naturalistického pantheismu romantické filosofie. I odtud se nám potvrzuje správnost naší analýsy, jež stanovila jako první období idealisticko-mystického stadia právě romantický idealismus pantheistický jako jednu z etap Hoppova vývoje v období PV a ZDF. Přejchod ke křesťanství kierkegaardovským skokem je konečně dokonán v PDFNV.

Kierkegaard, jehož silný vliv tu konstatujeme, je Hoppovi, jestliže ještě pociťujeme před setkáním s ním jakýsi osten u Hoppeho — nyní smělým ukazatelem cesty k poslednímu odhodlání: odhození rozumu a přijetí víry, cesta od filosofie ke křesťanství. I když nemůžeme následovat Hoppeho v odhození rozumu, protože se nám zdá neúčelné a protismyslné odhazovat cokoli ze života, co jej zmožňuje, chrání, kontroluje, dovedeme porozumět tomuto poslednímu kroku Hoppovu. Jako Kierkegaard si je Hoppe vědom, že filosofie nemůže křesťanství racionalisovat, protože postulovat znamená postulovat v oblasti myšlení, ale křesťanství překonává myšlení věrou. Chce-li myšlení překonat sebe samo, tedy to může učinit jen tím, že pronikne do paradoxu. A tímto paradoxem je právě křesťanství. Filosofie může být jen úvodem ke křesťanství.³⁹¹

Jestliže je Kierkegaardovi zjevení a vykoupení člověka bohočlověkem absolutním paradoxem, musíme si pojmu *bohočlověka* všimnout pozorněji, protože patří neodlučitelně k Hoppemu, křesťanskému filosofu a spojuje jej těsně s oněmi mysliteli, kteří svou filosofii rovněž soustředili kolem tohoto pojmu — jsou to především myslitelé ruského bohočlověctví: *Solověv, Bulgakov, Berdajev, Losskij*, ale ovšem bylo by možno rozšířit ještě o Bakunina, Chomjakova, S. Trubeckého, Karsavina, Franka, Pirogova.

³⁸⁸ Str. 504, 505, 514—16 PDZSŽ.

³⁸⁹ Str. 382 PDZSŽ.

³⁹⁰ Str. 25, 497—99, 551.

³⁹¹ Srv. S. Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, Jena, str. 189—90. — K tomu ještě H. Diem: *Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard*, München 1929.

V dlouhé úvaze o smyslu dějin v ÚIKF³⁹² připomíná Hoppe, že už v PDZSŽ odpověděl na otázku, jaký je smysl dějin a také smysl individua, jediným slovem: bohočlověk.³⁹³

Bohočlověk svým očištěním od strusek smyslovosti a předpodstatněním sebe v nejhlubší duševní prvky, ukazuje cestu ostatnímu lidstvu k pravé vnitřní svobodě jsa zároveň nepřekonatelným příkladem lidstvu, jež po něm bude toužiti jako po vzoru vykupitele.³⁹⁴

Ona místa v PDZSŽ, na něž se Hoppe odvolává, se čtou na str. 636 a n., ale nebyla by úplná, kdybychom si neuvědomili, že je to častěji citovaný, jak Hoppe říká „epochální objev v dějinách evropského kulturního lidstva“ — objev sv. Pavla, identifikace duchovního člověka s Bohem, který je východiskem i Hoppova pojetí bohočlověka. To, že našel pojetí bohočlověka také u jiných autorů, že je dychtivě přímo cituje na mnohých stranách, svědčí o tom, jakou důležitost tomuto pojmu, jenž je opravdu vrcholem jeho pojetí člověka a dějin, přikládal. Opřel jej ovšem i o četbu křesťanských mystiků, zejména Eckharta s jeho pojmem *Edler Mensch*, neušel mu ani spis Schwarzův *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie* (Heidelberg 1913) a jeho *Gottmensch*. Tím méně nemohl nepůsobit *Vl. S. Solovjev* (jehož spis *Duchovní základy života* vyšly r. 1915 v Praze a velmi pravděpodobně podnítily i Hoppův název PDZSŽ, které měly mít původně název jiný (*Psyché* — zase asi podle jiného autora — *Erwina Rohdeho Psyché*). Název *Psyché* má ještě první verze PDZSŽ v ND XXX z r. 1923. Hoppe doslova říká, že „neobyčejně jasně a hluboce tlumočí objevení se bohočlověka“.³⁹⁵

Velmi dobře znal Hoppe *Losského*. A je to právě *Losskij*,³⁹⁶ který se dovolává *Solověva* pro svůj názor, že být na cestě dobra znamená být s Bohem sjednocen.³⁹⁷ *Uskutečňování Dobra skrze Pravdu v Kráse*. Ve svém učení o svobodě pak rozeznává šest forem negativní svobody, proti tomu existuje též pozitivní svoboda „členů Říše Boží“ proniknutých solovjevovskou láskou Boží, touhou po sjednocení s ním, snahou osvojit si božství, stát se „bohočlověkem“.³⁹⁸

Pokud jde o citovaného již *Berdajeva*, jehož smysl dějin v německém pře-

³⁹² Str. 175—188.

³⁹³ Srv. *Berdajev: Der Sinn der Geschichte*, Darmstadt 1925.

³⁹⁴ ÚIKF str. 186.

³⁹⁵ Srv. k tomu příslušné partie v PDZSŽ, zejména str. 538 a n. — B. Jakovenko: *Dějiny ruské filosofie*, Praha 1939 a také trojčíslo týdeníku *Vyšehrad* věnované *Solověvovi*, č. 25 až 27, Praha 1946, tam zejména čl. F. Jemelky *Solověvovo pojmání Bogočelověčestva a tamtéž čl. Berdajevův o ruské náboženské filosofii XIX. stol.*

³⁹⁶ O jejich osobním prvním setkání viz svědectví v publikaci *Losského* *Metafysické pojetí lidské osobnosti ve smyslu učení Vlad. Hoppého*, Praha, rok neuveden (publikace byla vydána po Hoppově smrti). Hoppe naopak hned v PDZSŽ vycítil spřízněnost s *Losským* na str. 57, i když se mýlí, že zastává idealismus. Na druhé straně nelze však přehlížet fakt, že idealismus *Losského* vede rovnou do mystiky, ba ještě lépe řečeno, do mystické spekulace, jak o tom svědčí zejména poslední kniha *Losského*, vydaná na Slovensku, *Podmienky dokonaleho dobra*, Turčanský sv. Martin r. 1944. Srv. např. str. 51: „Telá členov královstva božieho môžu sa skladať len z svetelných, zvukových, tepelných a podobných obsahov...“ K tomu viz ze slovenské strany kritiku *Igora Hrušovského: Kritika intuitívneho realismu*, Trnava 1945, která kritizuje jak *Losského*, tak jeho slovenského asistenta J. Diešku, někdy se zbytečnou jízlivostí.

³⁹⁷ Srv. sborník *Současná filosofie u Slovanů*, Praha 1932, str. 37.

³⁹⁸ Srv. F. Pelikán: *Portréty filosofů XX. věku*, Praha 1932, str. 77.

kladě obšrně interpretuje,³⁹⁹ tu vidí smysl dějin i možnost uskutečnit utopii pozemského ráje skoro přesně tak, jako Hoppe. I když Hoppe s jistým zadostučiněním konstatuje, že spis Berd'ajevův vyšel až po PDZSŽ, přece jen už fakt, že rozboru jediné knihy Berd'ajevovy je v samotné knize Hoppově věnováno plných třináct stran textu, svědčí o tom, jak intenzivně se Berd'ajevem zabýval. Lidstvo, v tom souhlasí Berd'ajev i Hoppe, nemůže dospět nikdy na relativistických předpokladech k sloučení s božským principem. A ačkoli Berd'ajev si představuje, že v novém Jerusalemě, který soustředí duchovní společenství, stane se člověk bohočlověkem, že nový stát bude církví milosti v duchu — přece jen Hoppemu se zdá, že Berd'ajev mohl ještě víc podtrhnout úkol bohočlověka. Že nehledám vliv ruských filosofů ex post a že je Hoppe studoval velmi pilně, zvláště pokud byli jeho srdci blízcí, je vidět z pozornosti, kterou věnoval *Bulgakovovi* a jeho *Tragedii filosofie*.⁴⁰⁰ Tu výslovně schvaluje Bulgakovovo hledisko, že náboženské přesvědčení, čerpajíc svá data z mythu, dogmatu, legendy, může být absolutním poznáním, kdežto filosofické hledisko je jen relativní. Jinými slovy: Bulgakov, který je stejně jako Hoppe přesvědčen o tom, že základním pojtkem člověka a Boha jest modlitba a základní poznávací metodou náboženství víra; který stejně jako Hoppe a celá linie ruských myslitelů náboženských zvedá ideál bohočlověka — posílil Hoppeho v jeho přesvědčení, dokonaném v PDFNV, že totiž nad filosofii je náboženství. Příznačně proto konání výklad o Bulgakovovi takto: „Bohočlověk-vykupitel se svým absolutním posláním osvoboditi a vykoupiti člověka od jeho přirozené podstaty, vždy předčí nad pantheistické absolutno filosofie.“⁴⁰¹

Jestliže jsme musili z vlivu křesťanství na Hoppeho (jejž zachytit plně by znamenalo ovšem také zachytit četbu všech křesťanských mystiků — z hlediska filosofického by toto zachycení nepřineslo však nic podstatného) odbočit k ruské filosofii bohočlověčství a z Platona k Plotinovi, je nutné z Kanta odbočit k filosofům pokantovským, zejména však k tomu, který na Hoppeho působil nejsilněji — k *Schopenhauerovi*.

Od PDHPP, kde Schopenhauer vystupuje jako autor výroku o světě jako představě, zesiluje se vliv Schopenhauerův v PV tak, že Schopenhauer je tu svědkem podvědomé oblasti, že je dokladem these myšlení v obrazech, ducha jako klíče k přírodě, na jejíž pochopení nestačí logika. Také pro zásadu, že identifikace poznávacích schopností a předmětu poznání umožňuje poznat nižší kategorie vyššími. Schopenhauer je v oné trojici filosofů v ZDF, kterou vždycky uvádí Hoppe jako doklad moderní filosofie.

Stačí však docela přečíst si třeba jen § 9 a § 10 z Parerg a Paralipomen, aby byl i nepřiznaný vliv Schopenhauerův na Hoppeho zcela patrný.⁴⁰²

³⁹⁹ ÚIKF str. 175 a n.

⁴⁰⁰ Darmstadt 1927.

⁴⁰¹ Str. 274 ÚIKF. — Stojí za poznámku, jak ostře by se asi postavil Hoppe proti Bergsonovu *Les deux sources de la morale et de la religion*, jak by uvítal chválu křesťanství jako morálky a náboženství otevřeného i chválu mystiky, ale jak by asi odsoudil pantheistické a naturalistické pojetí vesmíru jako stroje na výrobu bohů. (Srv. k tomu i Šaldovu kritiku v *Zápisníku V*, str. 68—78.)

⁴⁰² Tak např. kritika pojetí filosofie jako vědy z pouhých pojmů a proti tomu mínění: „Sie muss so gut wie Kunst und Poesie, ihre Quelle in der anschaulichen Auffassung der Welt haben. . . Philosophie ist kein Algebra-Exempl. Vielmehr hat Vauvenargues Recht, indem er sagt: les grandes pensées viennent du coeur.“ (Cituji podle Reclamova vyd. lipského, str. 15.)

Kolikrát říkal Hoppe totéž, takřka doslova stejně! Jenže obvykle cituje Pascala tam, kde Schopenhauer cituje Vauvenargua. — Jestliže hned v paragrafu následujícím Schopenhauer říká, že je možno chápat filosofii všech věků jako ustavičný výkyv mezi racionalismem a iracionalismem (illuminismem), to jest jako užití buď objektivních anebo subjektivních pramenů poznání, zdaž si nevzpomeneme na všechny formulace Hoppových zákonů „výkyvů“, jak jsme si jich detailně všimli v kritické interpretaci jednotlivých knih?

Pozorný čtenář Hoppových knih vůbec postřehne podivuhodnou skutečnost: Schopenhauer je vedle Kanta zřejmě autorem, kterým se cítí Hoppe nejčastěji nucen zabývat. Kritisuje ho velmi přísně, ale kupodivu: kritisuje na něm právě to, v čem si sám není dost jist.

Hoppe např. vytýká Schopenhauerovi, že chce sloučit idealismus a realismus,⁴⁰³ ale my jsme byli v týchž PDZSŽ svědky toho, kolik snahy vynaložil Hoppe na to, aby dokázal sám totéž. Na jedné straně vytýká Schopenhauerovi fantomatický svět představy, na druhé straně svět zaručený realitou vůle. A říká velmi dobře: kdyby byl svět mou představou, pak by se v poznání velmi přesně osvědčoval princip empirie a nebylo by iracionálních prvků, ani tedy působení slepé vůle — jinak řečeno: Schopenhauer se pokouší sloučit racionální prvky zkušenosti s iracionálními, pocházejícími z transcendentální oblasti. — Ale my víme, že totéž dělá i Hoppe, když na mnoha místech svých děl zdůrazňuje⁴⁰⁴ iracionalitu transsubjektivní oblasti, ale při tom požaduje experimentaci, aby prý nedošlo k fantastickým spekulacím jako u myslitelů pokantovských.

A Hoppe pokračuje ve své kritice (autostylisaci) Schopenhauera tak, že zjišťuje: „Na těchto nedůslednostech a rozporech jest nám patrné, že Schopenhauer čerpal prvky své filosofie z různých pramenů. Noetický podklad poskytla mu kritická filosofie Kantova. Prvky intuitivního, mystického prožití poskytla Schopenhauerovi filosofie indická, identitní filosofie Spinozova a Schellingova. Filosofii vůle čerpal hlavně ze Schellinga. Od téhož myslitele přejal též myšlenku nevědomé vůle jakožto základního principu veškerého přírodního dějství.“ Pak konstatuje Hoppe ještě vlivy Fichtův (filosofii absolutní osobnosti) a Platonův (naukou o ideách), které zprostředkovaly mezi Kantovým agnosticismem a idealismem a indickou, Spinozovou a Schellingovou filosofií. A Hoppe končí tuto charakteristiku, která je jako šita na něho samého (s doplňkem křesťanství ovšem), zjištěním, že všechny tyto vlivy nevedly k vytvoření filosofie zcela svérázné, v níž „podržíme z každé filosofie jen tu část, o níž jest ze svého nitra přesvědčen, že přispívá k rozvoji filosofie vůbec“.⁴⁰⁵

Jde o dokonalou autostylisaci. Hoppe považuje za geniální čin Schopenhauerův obnovení intuitivní a kontemplativní metody; stejně dobře ví, že podstata světa je v nás, ale jednak je jeho filosofie naturalistická (chybí mu duchovní znovuzrození, nedošel třetího stupně kontemplace, tj. sjednocení s božským principem), jednak se omezuje jen na kontemplaci, kdežto „teprve skutek, čin klade korunu na plodný počátek, který navodila kontemplace“.⁴⁰⁶

Popírá intelektuální názor, ale přijímá intuici na základě mystického vcítění, jež umožňuje kontemplace, skýtá bezprostřední zírání na předmět poznání, při

⁴⁰³ Str. 213 PDZSŽ.

⁴⁰⁴ Srv. na př. str. 44 a 213.

⁴⁰⁵ Str. 213 PDZSŽ.

⁴⁰⁶ Str. 292 PDZSŽ.

čemž je podmínkou přerušení styků se vztahy časově prostorovými. Staví se proti absolutnímu poznání a tím proti vlastní noetice.

Jestliže shrneme hlavní rysy, v nichž je možno vidět vliv Schopenhauerův na Hoppeho, po případě aspoň shodu tak významnou, že podpírá možnost vlivu, byla by to asi tato fakta: 1. Oba kladou velký důraz na nevědomou tvorbu geniální inspirací iracionální. („Genialita není nic než nejdůležitější objektivita,“ řekl Schopenhauer.) Je paradoxem, že Hoppe tento fakt Schopenhauerovi vytýká, protože prý se neshoduje s jeho pojetím světa jako představy (jako by Hoppe sám neříkal totéž a nevědomou inspiraci neuznával). — 2. Oba dva po vzoru Schellingově vidí ztotožnění subjektu a objektu poznání v estetické oblasti — čistý subjekt poznání zírání světovým, božským okem⁴⁰⁷ — téhož výrazu užil ve svém díle i Hoppe. — 3. Oba dva vidí život po způsobu všech romantiků jako sen.⁴⁰⁸ — 4. Estetické nazírání — tu se shoduje Hoppe se Schopenhauerem i ve slovní formulaci tak doslovně, že není možno nevidět vliv zcela bezprostřední — je branou k transcendentnu, vede k chvílím vykoupení v zírání na krásu přírodní, obrazy, zákoutí, architektonická díla, při četbě poesie a naslouchání hudbě.⁴⁰⁹ — 5. Systém přírody = systému ducha. — 6. Kant, Platon, Schelling mají vliv na oba. — 7. Estetický, aristokratický individualismus se pojí ke křesťanskému altruismu (Schopenhauerův soucit jako mystické mysterium). — 8. Mladší Schopenhauer konečně přijímá mythus Adama a Krista Adama (člověka přirozeného, vykupujícího). — 9. Intuitivní a kontemplativní metoda. Schopenhauerovi jako Hoppovi je zírání na ideje prapůvodním poznáním. Čistý subjekt poznání jako transcendentální subjekt. — 10. O přímém přejímání je možno mluvit zvláště pokud jde o Hoppův princip motivace. Nejde o nic jiného než o Schopenhauerův zákon motivace.

Schellingovi vytýká Hoppe nedostatek metody (intuitivní a kontemplativní) — jinak radostně konstatuje poznatek, že subjekt je pohroužen do noci nevědomí a považuje Schellingovo Absolutno — věčně nevědomé, jež při průchodu přírodou dospívá v konečných individuích k vědomí — za bezpečný základ, na němž budovala další filosofická spekulace, za geniální objev, jehož nedovedl Schelling dokonaleji využít. (Rozumíme, proč: nedovedl se — to má asi Hoppe na mysli — odpoutat od respektu k racionálnímu poznání, a tedy nemohl najít ani metody iracionální.) Hoppe se domnívá, že objev nevědomého přijal Schelling z Fichta, ale teprve Hartmann ho dovedl využít. Víme, že podvědomí je to, jež Hoppe ztotožňuje s transcendentální oblastí. Vytýká-li však Schellingovi racionalisaci iracionálna, vytýká mu ovšem něco, co sám tvrdí. — Stejně přijal učení o nutnosti filosofického východiska z nepodmíněna, jak je tlumočeno už v Schellingových Filosofických listech o dogmatismu a kriticismu⁴¹⁰ a Schellingův výklad o dogmatismu a kriticismu ve shodách přímo nápadných.⁴¹¹ — 3. Jestliže je možno nazvat Fichteho subjektivním idealistou, pak se Hoppe domnívá, že Schelling vyšel nikoli z fichtovského tvrzení o přírodě jako obsahu mého vědomí, nýbrž že svou identitní filosofií, které je příroda i duch touž realitou, zastává hledisko ideálrealismu či reálidealismu — tedy

⁴⁰⁷ Str. 170 PDZSŽ.

⁴⁰⁸ PDZSŽ str. 354. Srv. k tomu i cit. mou studii Julius Zeyer v zrcadle smů.

⁴⁰⁹ Srv. J. L. Fischer: Arthur Schopenhauer: Genese díla, Praha 1921, str. 40.

⁴¹⁰ Str. 27 PDFNV.

⁴¹¹ Str. 24 PDFNV.

totéž stanovisko, na kterém tolik záleželo i Hoppovi. — 4. Geniální tvorba jako zírání do dílny absolutna a estetické názory Schellingovy, na které působil stejně Kant jako Schillerovy Listy o estetické výchově z r. 1795, jak Hoppe správně zjišťuje,⁴¹² se kryjí takřka doslovně, ba i ve slovných formulacích s názory Hoppovými, zejména mínění, že „toliko branou krásy pronikneš do říše poznání“ a že umění je „jediné pravé a věčné organon a zároveň dokument filosofie“.⁴¹³ Stačí vzpomenout na Hoppův výrok o estetických zážitcích jako uvaděcích do transcendentna anebo tvrzení z PDFNV, že jediným rozměrem kvalitativní oblasti je láska anebo sympatie, „jeho orgánem jest láska a jeho tlumočnickem umění“. — 5. Umění, filosofie a náboženství jsou Hoppemu trojí formou styku s transcendentálními oblastmi jako Schellingovi.⁴¹⁴

Bylo by také zajímavé sledovat Hoppův a Schellingův vývoj filosofický od původního monismu a pantheismu identitní filosofie ke křesťanské mystice, jejímž výrazem je u obou Jakob Böhme, jehož učení o nutnosti rozporu ve vědomí přijal Schelling i pro své pojetí Boha.

Jestliže však vytýká Hoppe Schellingovi zdiskreditování jeho vlastní filosofie tím, co vlastně chtěla — když se pohybovala v éterické oblasti duše beze vší snahy či možnosti prověřiti svá odvážná tvrzení doklady vzatými ze zkušenosti neuzávajíc experimentace — nedala by se tato kritika obrátit také proti Hoppemu samému, i když si myslí, že osobní empirie je dostačujícím důvodem platnosti jeho filosofie? Není přece experimentálních důvodů a důkazů jeho filosofických tvrzení! To jediné, čím Hoppe podpírá svou filosofii, jsou zážitky jeho a zážitky duchů jemu příbuzných.

Hegel nepůsobil na Hoppeho, jeho vliv se nejeví tak výrazně, aby jej bylo možno zjistit. Hoppe se ovšem snaží ukázat po vzoru novodobé kritiky, že Hegel byl právě tak racionalista jako iracionalista.⁴¹⁵

Fichteho oceňoval Hoppe vysoko v tom, že jím počínajíc jsou dějiny filosofie dějinami lidské osobnosti. Lidská osobnost vyvíjí ze sebe nejen já, ale i ne-já, s vědomím zároveň bytí (Hoppovo myšlení = bytí). Tedy to absolutně nové podle Hoppeho, co vnáší Fichte do filosofie, spočívá ve vytvoření transcendentální osobnosti v podobě absolutního Já, jakožto naprosto nevědomého chtění, jednání, tvoření.

Hoppe jako Fichte se pokusil tvrdit, že by bylo možno odvodit z možnosti sebevědomí celou zkušenost (jenže si byl ovšem vědom toho, že se naše osobnost vědomím nevyčerpává) a hájí sebe i Fichteho z nařčení ze solipsismu poukazem na fakt, že solipsismus se může týkat jen empirického já, z jehož okruhu právě Hoppe uniká. Proto právě nemohl souhlasit Hoppe s Fichtovým ztotožněním

⁴¹² Str. 222 a n. ÚIKF.

⁴¹³ Str. 625, Schelling: *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1856, I, 3. sv.

⁴¹⁴ Srv. Schelling: *Mnichovské přednášky*. Cit. Hoppem na str. 343 PDZSZ: „Umění, náboženství a filosofie jsou tři sféry lidské činnosti, ve kterých se jediné projevuje nejvyšší i Duch jako takový, jsa geniem umění, geniem náboženství, geniem filosofie.“ — Str. 3 PDFNV.

⁴¹⁵ Srv. např. str. 10 ÚIKF, kde se snaží dokázat, že Hegel byl právě tak racionalista jako iracionalista, racionalistický mystik, jehož pojmy se vyznačují — podle Croceho, intuitivní povahou. Největší Hoppova námitka se musila ovšem týkat dialektické metody, která ustavičně boří, ale nemůže dojít cíle, zatím co Hoppova intuice a kontemplace „předvádějí v jenom láskyplném pohledu podmíněné a nepodmíněné jako jeden jediný celek“. (ÚIKF str. 243.) A ovšem jak Hegelovi, tak Fichtemu a Schellingovi, vytýká titánský a křečovitý pantheism absolutního ducha.

rozumu transcendentálního s rozumem empirickým. Tu, jak viděl Hoppe správně, tkví základ titanismu. Velký význam přičítal Hoppe Fichtovu objevu nevědomí v lidské osobnosti tvořivé a jeho kladnému hodnocení produktivní obraznosti.⁴¹⁶

Velmi Hoppeho ovšem zaujal obrat Fichtův ke křesťanství Janovu, témuž křesťanství Janova evangelia, které vítězí i ve filosofii Hoppově.⁴¹⁷

Stejně pochopitelné je nám i přitakání k Fichteho pojetí bytí jako snu, tak typické pro celou romantiku.⁴¹⁸ A ovšem také Fichtův Návod k blaženému životu musil být i vyznáním Hoppeho samého: zření božím okem, jak jsme si ho všimli již shora, Eckhartova rovnice: „Mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Gesicht“ je nejen vyznáním Fichtovým, ale i Hoppovým a — jak jsme viděli — cituje tento výrok i Schopenhauer, čtenář Böhmeho a německé mystiky.

Pokud jde o velké pokantovské filosofy, je třeba si ještě všimnouti Ed. v, *Hartmanna a Schleiermachera*. Hartmann se Hoppemu jeví jako dovršitel onoho vývoje novověkého racionalismu, který Spinozovou spontánní, mystickou a tvořivou intuicí byl reakcí na toliko vědomé poznání Descartovo. Dobře vidí, myslím, závislost Hartmannovu na Schellingovi,⁴¹⁹ Hoppeho upoutal svou teorií nevědomého jako pravé tvůrčí oblasti absolutna proti vědomí jako nepatrného jeho zlomku. „Die Seele ist unbewußt oder sie ist nicht.“ *Grundriß der Psychologie*, Bad Sachsau 1907, str. 168.

Hoppe sám v náčrtku k svému vlastním životopisu říká, že v „Hartmannově teorii duše naleznu jsem mnoho, co potvrzovalo mé zážitky“⁴²⁰ a stručně se dá povědět, že Hoppovo pluralistické pojetí lidské osobnosti je pojetí Hartmannovo z jeho knihy *Die moderne Psychologie* z r. 1901, kde hájí stanovisko, že já sice vykazuje jednu duši, ale nikoli jedno vědomí, nýbrž množství vědomí.

Kromě tohoto pluralistického pojetí lidské osobnosti opakuje Hoppe v podstatě Hartmannovu definici filosofie jako racionalisace extatické nebo mystické zkušenosti, ale Hartmannův vliv je patrný už v PV v charakteristice diskursivního poznání⁴²¹ zrovna tak jako v pojetí finality jako průsvitné kauzality. Toto Hartmannovo úsloví opakuje Hoppe častěji.⁴²²

Schleiermacher nepůsobil, domnívám se, na Hoppeho v užším slova smyslu jako filosof, ale podepřel jeho pojetí náboženství z citu, je mu jedním z dokladů shodnosti náboženského života (se zážitky vlastními), jako jimi byli také Tauler, Eckhart, Pascal.

Jestliže jsme takto aspoň v nejhrubějších rysech vymezili okruh učení, s nimiž se Hoppe dostal do styku a jež utvářela jeho vlastní učení filosofické (jak bylo dáno především jmény: Kant—Platon—křesťanství), zbývá si všimnout ještě několika jmen, která nelze — aspoň ne v první linii — zařadit do žádne z těchto skupin. Je to na prvním místě jméno *Rudolfa Euckena*, jehož vliv je patrný v období PDZSŽ a ÚIKF. Působil na Hoppeho především svým spisem

⁴¹⁶ Str. 212—19 ÚIKF.

⁴¹⁷ Srv. např. str. 24 PDZSŽ.

⁴¹⁸ Str. 169 PDZSŽ.

⁴¹⁹ Str. 288.

⁴²⁰ Srv. str. 25.

⁴²¹ Str. 54.

⁴²² Čte se v Hartmannově *Kategorienlehre*, Leipzig 1896, str. 474 a n.

Der Wahrheitsgehalt der Religion a Hoppe o něm říká, „že ukazuje cestu k duchovnímu životu rozbořem dvojí podstaty lidské osobnosti“.⁴²³

Euckenova noologická metoda, kterou chce dospětí spojení s podstatou všeho, s kosmickým vnitřním smyslem, musila ovšem upoutati pozornost Hoppeho, kterému nešlo o nic jiného než o metodu přímého spojení s transcendentnem.⁴²⁴

Hoppe uznal hloubku Euckenova úsilí, ale zdá se mu, že k tomu, aby bylo možno individuum lidské připojiti k duchovní říši, je i metoda Euckenova příliš teoretická.⁴²⁵ Sotva vytýká Hoppe Euckenovi něco, na co by měl právo — a to proto, že Eucken, mohu-li soudit z jeho Wahrheitsgehalt der Religion,⁴²⁶ míní noologickou metodou něco jiného, než co by z ní rád měl Hoppe. Eucken na citovaném místě charakterisuje noologickou metodu takto: „Vysvětlovat noologicky znamená přiznávat zvláštní duchovní působnost celku duchovního života, naléztí jeho postavení a úlohu v něm, prosvítiti jej takovým zařazením do celku a také jej posíliti v jeho vlastní moci.“

Cím však byl Eucken Hoppemu zvlášť blízký — podobně jako výše citovaní Rusové — je dáno jednak v pojmu bohočlověka a funkce křesťanství, jednak (a nejvíc) v ocenění moderní kultury a její kritice. Tu se shodují oba v odsudku jejích relativních základů a v prohlašování nutnosti odstraniti rozpor mezi jejími podmíněnými základy a absolutními hodnotami, jimiž by se měla řídit. Překonání přirozených lidských pout vyšším duchovním životem, jenž je manifestován křesťanstvím — toť největší shoda mezi oběma mysliteli. Domnívám se však, že působení Euckenovo bylo spíš radostí shody než přímým přejímáním, a to proto, že Eucken sám není v myšlení evropském zjevem původním a Hoppého vzory přímé jsou daleko původnější.⁴²⁷ V ocenění Euckenova vlivu na Hoppého se liším od Krále v jeho Československé filosofii, tak také od Jahna, připouštěje jen vliv v ocenění křesťanství a jeho kulturní funkce ve vývoji lidstva.⁴²⁸

Velmi složité by bylo chtít rozlišovat vliv či radost ze shody i v případě *Spinozově*, nad jehož scientia intuitiva se zastavuje Hoppe se zřejmou radostí háje zejména Spinozu, se zanícením připomínajícím *Tua res agitur*, z nařčení z kvietismu důvodem, že jde o energického myslitele, který se zřiká vědomě světa nižšího, proměnlivého, aby v sobě odkryl předpoklady života věčného a stanul tak za branou věčnosti.⁴²⁹

Bylo by možno vyšetřit, jaké podněty dal Hoppemu *Höfďing* zejména svým zákonem oscilace a výkladem o intuici,⁴³⁰ jak si Hoppe, pod tlakem nutnosti vyrovnat se s *Comtem*, formuloval svůj zákon tří stadií několikrát obměňovaný, kolik podnětů dal Comte Hoppově kritice evropské kultury, čemu se na něm

⁴²³ Str. 236 PDZSŽ.

⁴²⁴ Srv. k tomu: Prolegomena und Epilog zu einer Philosophie des Geisteslebens, Berlin, Lipsko 1922; Erkennen und Leben, Leipzig 1912, Der Wahrheitsgehalt der Religion.

⁴²⁵ Str. 479—81 PDZSŽ.

⁴²⁶ Str. 123.

⁴²⁷ Viz str. 506 a 552 PDZSŽ, 153 ÚIKF. K noologické metodě: R. Kade: R. Euckens nool. Methode, Leipzig 1912, z čes. výkladu viz Fr. Krejčí, Filosofie posledních let před válkou, Praha 1918, str. 291 a n. — Srv. také: R. Eucken: Dějiny, St. Říše 1936.

⁴²⁸ Jahn několikrát zdůrazňuje vliv Euckenův na Hoppého ve své kritice v Dunaji.

⁴²⁹ Str. 147 PDZSŽ.

⁴³⁰ Srv. třeba PDHPP str. 53.

Hoppe naučil, zařazuje ho do předpokladů evropského materialismu a nihilismu, když se staví také proti jeho zbožštění člověka.⁴³¹

Stálo by za samostatnou studii vyšetřit vztah Hoppův k moderním teoriím podvědomí, z nichž na něho zřejmě působila škola v *Nancy*, jejíž výsledky a autosugestivní metodu interpretuje se zjištěním, že k týmž výsledkům dospěl sám;⁴³² bylo by nutno vyšetřit pozorněji vztah k *Fechnerovi*, jehož termínů *Ná-zor dne* a *Ná-zor noci* se nanovo a nanovo dovolává stejně jako — zároveň s *Lotzem* — jeho rozlišení kvalit a kvantit.⁴³³

Velmi účinná byla pomoc, kterou Hoppemu poskytla *Evelyn Underhillová* zejména spisy: *Practical Mysticism*, Londýn 1919; *Mysticism*, Londýn 1922; *The Essential of Mysticism*, Londýn 1920. Už jsem na svém místě ukázal, jak právě rozlišení tří stupňů kontemplace přejímá Hoppe z *Underhillové* do-slovně, zrovna tak jako charakteristiky a vylíčení mystických stavů.

Překvapující zařazení metody zdravého rozumu mezi metody intuitivní a kontemplativní by nám bylo nesrozumitelné, kdybychom nevěděli, že *Emile Meyerson* v *Identité et réálité* mluví o zdravém rozumu jako projevu ontolo-gickém.⁴³⁴

Pokud pak jde o autory, jejichž vliv jsme sledovali v Hoppově údobí před-filosofickém (můžeme-li tak nazvat období kritiky přírodovědného poznání v PDHPP), tu je jasno, že zcela ustoupil vliv oněch filosofů, jejichž filosofie byla filosofií relativistickou, a že se Hoppe dovolává jen těch, kdož mu pomá-hají ukazovat na nedostatečnost poznání vědeckého.

Vaihingerova filosofie, které se tolik dovolával, je nazvána v poznámce pod čarou „toliko přechodnou filosofií“,⁴³⁵ jinak se dovolává Hoppe *Vaihingera* ještě jen jako dokladu možnosti považovat Kanta spisů za metaforika než meta-fysika.⁴³⁶

Z Hoppovy filosofie tedy zcela vymizel fikcionalis-mus, zcela vymizel pragmatismus, *Machův* empiriokriti-cismus.⁴³⁷

Zbývá ještě všimnout si vztahu k *Bergsonovi*, *Lachelierovi* a *Maine de Biranovi*.

Bergson byl Hoppemu blízký překonáním mechanistického názoru tvůrčím vývojem, i když mu Hoppe ustavičně vytýkal naturalismus. *Bergson* podle Hop-peho nedovedl těžít ze svého objevu *durée réelle*, nedovedl udržet „trvání“ jako povýšenou oblast naší osobnosti nad proměnlivým tokem času. Jeho trvání

⁴³¹ Srv. str. 416 PDZSŽ, ÚIKF str. 163, 175 a n., 197 a n., 200, PDFNV str. 11 atd.

⁴³² Str. 470 PDZSŽ.

⁴³³ Srv. str. 12, 296 PDZSŽ, str. 7 a 288 ÚIKF, 15 a 57 PDFNV.

⁴³⁴ Hoppe charakterisuje zdravý rozum jako poznání ontologických vlastností na str. 32 PDFNV, stejně na str. 382 ÚIKF, kde se mluví o bádání, jež se „odvolává k datům zdravého rozumu, který jest již jakýmsi druhem ontologie tím, že jest přesvědčen o skutečné existenci vnějších předmětů“. — Místo z *Meyersonovy Identité et réálité* z 2. vyd. r. 1912, str. 398 zní: „Le sens commun est bien certainement une ontologie, il affirme l'existence des objets extérieurs et il est mille lieues de supposer quelle dépend de notre conscience.“

⁴³⁵ Str. 78 ÚIKF.

⁴³⁶ Str. 78 ÚIKF.

⁴³⁷ *James* je citován jen jako doklad kladného poměru k transcendentmu v *Druzích nábo-ženské zkušenosti*, jako doklad nedostatečnosti rozumového poznání z *Vůle k víře*. — Z *Macha* se cituje jen jeho definice já a názor na intuici. K *Jamesovi*: str. 237, 277, 511, 522, 527 z PDZSŽ a str. 21, 22, 26, 38, 39, 256 z ÚIKF a 19—22 z PDFNV.

je z jedné strany stálé, z druhé proměnlivé. Zcela jistě nemohl Hoppe proto souhlasit s Bergsonovým pojetím intuice jako neinteresovaného, sebe sama vědomého instinktu.⁴³⁸ Souhlasil však a zřejmě přejal z Bergsona jinou definici intuice, onu Bergsonovu původní definici z *Introduction à la métaphysique*.⁴³⁹

Bergsonův vliv je sice zřetelný, ale není tak značný, jak by se dalo očekávat, a naprosto nelze vložit iracionalismus Hoppův a Bergsonův s takovým klidem do jedné příhrady, jako to učinil Krejčí ve svém článku *O pozitivní etice*.⁴⁴⁰

Pokud jde o Lacheliera a Maine de Birana, všimá si jich Hoppe s vřelou účastí, takže nebude na škodu podívat se, co o nich soudí. U Lacheliera, francouzského žáka Kantova, vítá Hoppe rozlišení vědomí intelektuálního a empirického a ovšem si zvlášť ocitoval jeho prohlášení, že „v nás nutně tkví před možností veškeré zkušenosti idea toho, co býti má, ideální bytí, jak si je Platon představoval“.⁴⁴¹

Maine de Birana pak Hoppe cituje jako doklad svého pojetí bohočlověka — také Maine de Biran, rozlišující život živočišný, lidský a duchovní, dochází k těmž názoru.⁴⁴²

Shrneme-li výsledky své analýsy Hoppových vztahů k evropské a světové filosofii a všimneme-li si zejména vlivů, které působily na Hoppeho, pak se nám potvrzuje totéž, k čemu jsme dospěli analýsou Hoppova vývoje v období prvním, přípravném. I tu se nám objevuje týž obraz: Hoppův metafyzický zážitek (popsaný na str. 67 a n. PDZSŽ) je východiskem filosofova vývoje, jenž je zcela určen Hoppovým studiem filosofie evropské a světové. Kant otevřel Hoppovi bránu k celé problematice jeho zážitku a k celému dalšímu jeho vývoji, jenž, načrtnut schematicky, vypadá asi takto:

<i>Platon</i>	<i>Kant</i>	<i>Křesťanství</i>		
Plotinos	Fichte	Bohočlověčenství	Mystika	Kierkegaard
	Schelling	Solověv	(záp. i vých.)	
	Schopenhauer	Bulgakov	Underhillová	
	Hartmann	Berd'jajev		
	(Schleiermacher)	Losskij		
		Maine de Biran		

⁴³⁸ Srv. str. 243 čes. př. *Vývoje tvořivého* (Praha 1919): „Do samotného nitra života by nás však zavedla intuice, řekl bych instinkt, který se stal nezištným, sebe sama vědomým a schopným reflektovati o svém předmětu i nekonečně jej rozšířiti.“

⁴³⁹ *Revue de métaphysique et de morale* 1902, str. 355 PDZSŽ. Hoppe překládá takto: „Intuici zve se onen druh intelektuálního vcítění, pomocí jehož se umístíme do nitra nějakého předmětu, abychom na něm zachytili, co má jedinečného a nevysslovitelného.“ — Srovnajme nyní tuto definici s Hoppovou definicí intuice z ÚIKF str. 315, aby nám bylo jasno, že byl Bergson jejím otcem: „Intuitivní poznání — jakožto poznání názorové — se stupuje na základě možnosti vcítění a za pomoci obrazotvornosti k oněm přetvářejícím se detailům, aby z nich vyzvedlo a v názor přeložilo ideu neb hlavní rysy oněch individuálních detailů.“

⁴⁴⁰ Tam je mu bez jakýchkoli důkazů zřejmo, že se Hoppe pohybuje „v dosti vyežděných kolejích moderního intuicionismu přírodovědecky orientovaného po způsobu H. Bergsona“ (Str. 200 ČM XXV, 1929.) — Není to tu poprvé ani naposled, co Krejčí je dogmaticky hotov s úsudkem.

⁴⁴¹ Str. 230 PDZSŽ.

⁴⁴² Str. 37—38 ÚIKF.

Na formulaci metody (pojmovou, nikoli věcnou) měli vliv:

Meyerson (zdravý rozum)
Bergson (intuice)
Underhillová (kontemplace).

Stručně shrnuto: Kant jako východisko, Platon jako korekce Kanta, křesťanství jako závěr celého vývoje Hoppova. Ke křesťanství se Hoppe dostává jednak přes Platona, Plotina a novokantovskou filosofii (příznačně sám prohlásil, že pokantovská filosofie je přípravou k mystice!) — jednak přes ideu bohočlověctví a přes studium mystiky západní a východní. Kierkegaard v PDFNV je pak posledním stupněm cesty, na níž opouští filosofii a odvažuje se skoku do náboženské víry.⁴⁴³

Eucken a Bergson působí daleko méně, než jak bylo odhadnuto (bez důkazů) kritiky Hoppovými (Králem, Krejčím, Jahnem). Na teorii osobnosti a podvědomí pak měla značný vliv (kromě Hartmanna) škola v Nancy.

Nuže, jaký je Hoppův přínos do filosofického myšlení světového? Hoppe se domnívá, že všechny hluboké, jak říká, metafysické soustavy prozrazují závislost naší individuální empirické osobnosti na nadindividuální osobnosti transcendentální, anebo na transcendentálním světě ideovým. Platon, Plotinos, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer — to jsou jména, která uvádí jako doklad; ale současně i jako doklad toho, že žádná z uvedených soustav neposkytuje „uspokojivých předpokladů pro trvalý styk s transcendentální osobností neb pomyslným světem, a to pravděpodobně z toho důvodu, ježto jsou filosofické názory uvedených myslitelů prostoupeny a proniknuty utajeným naturalismem, jakož i závislostí na naší malé, smyslovostí zatížené osobnosti: jak naturalismus, tak i smyslovost jsou odvěkým odpůrcem každé duchovní filosofie“.⁴⁴⁴ Žádná ze soustav podle Hoppeho nedovede jít ke zdroji duchovního života, protože jim chybí metoda, „jež by nám umožnila trvale těžiti ze zdroje nikdy se neumenšujícího. Teprve já zkouším sestoupiti k nejvnitřnějším předpokladům naší osobnosti a analýsi jejich prvků snažím se získati zásady nové metody, již by se nám trvale otevřela brána duševního života s jeho nesmírným vlivem a mocí, jež jsou naprosto uzavřeny našemu smyslovému vnímání a vědomému usuzování.“⁴⁴⁵

Je tedy patrné, v čem vidí Hoppe zcela sebevědomě svůj samostatný part v mnohohlasém orchestru světové filosofie. Ne v odlišení empirické a transcendentální oblasti — tam má řadu předchůdců (a viděli jsme i vzorů). To nové, to originální, čím myslí, že přispěl jako svým po-

⁴⁴³ Kierkegaard, praotec existencialistů, byl, nemýlím-li se, objeven především K. Jaspersem. V knize *Vernunft und Existenz* (Groningen-Batavia 1945) se čte tato věta, která jako bleskem osvětluje významné souvislosti: „Ist das glaubend erfüllende Philosophieren erst durch die Wirklichkeit der Existenz, so ist in dieser selbst auch der Vollzug der echten *Contemplation*: diese ist das Philosophieren als ein Leben der Existenz im Ergrübeln des Seins, im Leben der Chiffreschrift des Daseins und aller Weisen des mir begegnenden und des ich selbst seienden Seins. Es ist die gleichsam aus der Zeit tretende, die Zeit selbst noch als Chiffre in der Erscheinung sehende Versenkung“ (107). — Hoppe-Kierkegaard. Jaspers-Kierkegaard. Kontemplace.

⁴⁴⁴ Str. 399—400 PDZSŽ.

⁴⁴⁵ Podtrženo mnou, str. 400 PDZSŽ.

dílem v světovém myšlení filosofickém, je rozbor naší osobnosti a především: *získání metod, jimiž by bylo možno se dostat do transcendentna.* (Proto se mu stala *filosofie budoucnosti také metodou.*)

Nuže, naše otázka zní takto: jestliže je Hoppe ve svém důkazu nedostatečnosti vědy zcela závislý na Vaihingerově fikcionalismu, Machově empiriokriticismu, Poincaréově konvencionalismu, Jamesově a Schillerově pragmatismu, Boutrouxově kontingentismu; jestliže sám — a právem — si neosobuje samostatný, originální čin filosofický v rozlišení oblasti empirické od oblasti transcendentální a jestliže tuto originalitu filosofického tvůrce pro sebe reklamuje pro *analysu lidské osobnosti a pro objev transcendentálních metod*, je tomu tak? Musíme odpovědět, bohužel, záporně. Moderní teorie podvědomí ze strany psychologie (Janet, Charcot, Freud, Adler, Jung, a zejména škola v Nancy), Eduard v. Hartmann ze strany filosofie (svou filosofií nevědomí) formovaly v podstatě Hoppovu teorii osobnosti a pokud jde o metody (intuitivní a kontemplativní), našel je Hoppe v mystické cestě křesťanství:⁴⁴⁶ *via purgativa, illuminativa, unitiva.*

Jestliže se tedy dá o filosofii Hoppově říci totéž, co řekl on sám o Schopenhauerovi, že totiž „*podrůže z každé filosofie jen tu část, o níž jest ze svého nitra přesvědčen, že přispívá k rozvoji filosofie vůbec*“ a jestliže můžeme konstatovat, aniž se musíme bát, že bychom křivdili, že Hoppe není filosofem původním, nemůžeme na druhé straně zdůraznit dost to, co Hoppého činí v české i evropské filosofii (podtrhující rysy specificky české a slovanské) zjevem ryzím; zanícenou, světecky čistou osobnost, která usiluje s velikým pocitem vnitřní opravdovosti a odpovědnosti, „*aby jím prožívaný duševní život až do těch nejniternějších hloubek a nejsubtilnějších inspirací — tedy život nikoli ve smyslu sensibilitatis ac empiriae, nýbrž aeternitatis — stal se podílem každého člověka. Snaha každého filosofa směřuje k tomu, aby dal každému člověku klíč k neomezenému duchovnímu kosmu, k němuž se ‚dotrpěl‘ po velkých duševních křisích a zkouškách*“.⁴⁴⁷

Jde tedy v podstatě o nábožensko-mravní úsilí vykupitelské, mesiánské, o bohočlověka. Tímto úsilím se staví Hoppe — nejvzdělanější a největší dosud metafysik a mystik český — po bok velkým zjevům duchovního života českého a světového. Nikoli původností svého myšlení, i když (spolu s Augustinem Smetanou) je dosud naším nejvýznamnějším zjevem filosofickým, pokud jde o onu linii filosofie české, již jsme nazvali linií smyslu skutečnosti.

⁴⁴⁶ Str. 339 ÚIKF místo ostatních citátů: Vlastní hlubokou kontemplaci získáváme však teprve v mystické cestě, k níž položil základy Plotinos a jež pak přešla zásluhou záhadného Dionysia Areopagity do křesťanství.

⁴⁴⁷ Str. 401 PDZSŽ.