

Konečný, Robert

Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie

In: Konečný, Robert. *Vladimír Hoppe : příspěvek k historii a kritice iracionalismu*. Vyd. 1. Brno: Universita Jana Evangelisty Purkyně, 1970, pp. 74-94

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/120448>

Access Date: 16. 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.

5

ÚVOD DO INTUITIVNÍ A KONTEMPLATIVNÍ FILOSOFIE

V dubnu 1927 je datován úvod k druhému největšímu dílu Hoppovu, o němž říká, že je pokračováním názorů, uložených v Přírozených a duchovních základech světa a života. Ptáme se, je-li takové pokračování vůbec možné, když byl Hoppe zcela jasně určil úkol filosofie, když byl rozlišil oblast přirozenou a oblast duchovní, když odpověděl kladně na otázku, zda je možno překročit původní, lidskou přirozenost a dostat se do oblasti nepodmíněné intuicí, meditací a kontemplací.

Ve svém úvodu k dílu chápe toto pokračování PDZSŽ jako zkoumání, co vlastně „získáme podobným povznesením nad rozpory tohoto daného světa a života, jak probíhají v časově prostorových vztazích. Snahou tohoto díla jest získati názorné metody, jimiž lze uchopiti příští možnosti, jež tkví v transcendentální oblasti naší duše jednotně a celistvě před svým vtělením v rozptýlené individuální útvary“.

Jak je zřejmo, na obě otázky již Hoppe odpověděl v PDZSŽ — na otázku první tak, že jde o cestu do duchovního kosmu, o život sub specie aeternitatis, na otázku druhou obnovením intuice a kontemplace jako metod, které život sub specie aeternitatis, život v duchovním kosmu uskutečňují, vykupujíce tak člověka z jeho podmíněnosti. I ptáme se znovu, co nového může přinést Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie?

A vskutku, když sledujeme to, jak Hoppe odpovídá v Úvodě, není tu ničeho, co by byl neřekl už v díle předcházejícím: intuicí lze postoupiti za diskursivní myšlení; předmět poznání v nejširším slova smyslu (oblast toho, co jest, a oblast toho, co by mělo být) jest diskursivnímu myšlení transcendentní, kdežto intuici a kontemplaci imanentní; relativní myšlení diskursivní je nahrazeno absolutním poznáním skrze intuici a kontemplaci. Tím nás tyto metody nejenom vykupují z daného nedokonalého světa plného rozporů, ale dávají nám možnost sloučením dané a vytoužené skutečnosti změnit, reformovat skutečnost danou.

Pět knih ÚIKF svědčí o tom, že se Hoppe jen z různých stran vrací k týmž ústředním tematům, že se dovolává a že vyhledává svědecká mínění spisovatelů příbuzných, že se pokouší oprít své názory doklady a důvody z četby — rejstřík knihy je dokladem toho zcela zřetelným. Interpretace názorů jiných myslitelů zabírá valnou část knihy, která tím ztrácí nejen na přehlednosti, ale stává se dokonce jakýmsi zcela volně řazeným pásmem meditací, polemik, poznámek

a opakovaných (někdy doslovně) partií z děl předchozích, do nichž vsouvá trest studiálních statí otištěných zejména v Ruchu filosofickém.¹⁷⁰ Celá kniha je tak spíš dokladem důkladné a poctivé práce Hoppovy, který se znova a znova vrací ke své problematice, než skutečným dílem, přesně rozvrženým a neopakujícím nic, co už byl řekl jinde.

A přece jen ve třech bodech, zdá se mi, přináší tato kniha podstatné změny: 1. *Pronikavěji se vyrovnává s kritikou intuicionismu*, 2. *před intuici a kontemplaci klade zdravý rozum*, 3. *v poměru filosofie (jejíž podstatou se znovu a znovu zabývá) a náboženství ještě daleko ostřeji vyjadřuje ono nám už známé pojetí filosofie jako průpravy k náboženství; stává se tak patrným přechodem k poslednímu kroku, který zbýval Hoppemu, jestliže chtěl jít svou cestou důsledně: k přijetí náboženské víry a zavržení rozumu, jak toho budeme svědky v díle posledním.* — 4. *Jeví se v ní těžký rozpor mezi intuicí jako poznáním hypotetické invence a mezi poznáním absolutním.*

Není ovšem za těchto okolností nikterak lehkým úkolem vybrat z knihy tak zcela nepřehledné to, co je přímou řečí Hoppovou, i uchýlíme se k téže metodě, již jsme užili v interpretaci PDZSŽ, že totiž uspořádáme problémy Hoppovy po svém v logickém sledu a budeme sledovat Hoppovy odpovědi.

Problém *filosofie a její podstaty* řeší Hoppe v pravém opaku ke Kantovi ne jako rozumové poznání na základě pojmů, nýbrž jako „muzické umění vyslechnouti vnitřní popudy neb zřítí vzory a předlohy vyvolané citovým zasazením v dosud neuvědomělé oblasti osobnosti“. Nemůže být vědou, neboť by degradovala předmět poznání na konstatování toho, co jest, a nemohla by se „vysíňnouti k pojetí toho, co mohlo nebo mělo býti“.¹⁷¹ Právě tato oblast je vlastní oblastí filosofickou. A protože Hoppe, opíraje se zejména o Ribota, tvrdí, že všechno rozumové má své kořeny v iracionalitě, bude příští filosofie možná „toliko jako iracionální metoda, již budeme zachycovati iracionální prvky ducha“.¹⁷²

Hoppe si je vědom, že „irracionalita jest zároveň představitelkou subjektivního pólu osobnosti, oblasti kvality, ale současně i objektivního pólu, a to proto, že předzkušnostní formy a funkce našeho ducha jsou podmínkou příštích možných zkušeností“. Filosofie tak stojí před otázkou, „jak vychovati a vzdělati lidskou duši a jak přetvořiti dnešní vzdělanost, aby se člověk mohl vrátiti k jednoduchému vnímání a nazírání, jež, oproštěné od hrubé smyslovosti a naturalistického nazírání, bylo by jakožto čistá kvalita po vzpomenuté katharsi uvedeno ve styk s transcendentálním principem duševním?“¹⁷³

Právě proto se Hoppe zřiká Kantova transcendentálního idealismu, protože Kantovi uniká ideový svět do nesmírné vzdálenosti, aniž může dovršiti kopernický obrat k transcendentálnímu subjektu. Víme už, že se Hoppe pokouší dostat se do tohoto transcendentálního subjektu intuicí a kontemplací, a že proto přijímá křesťanství. I je potom patrné, že Hoppe může otázku po smyslu filosofie formulovat také tak, že je v nejširším slova smyslu „pokusem o nadrozporovou syntésu racionálna a iracionálna, podmíněného a nepodmíněného

¹⁷⁰ Jako doklad: Pokus o nadrozporovou syntésu u Kanta a předních myslitelů pokantovských, otištěná v Ruchu VI, tvoří 27. kapitulu ÚIKF.

¹⁷¹ Str. 10.

¹⁷² Str. 126.

¹⁷³ Str. 149.

ho“, ale současně i pokusem „vymaniti se z oblasti relativity, jakož i snaha spěti k oblasti ničím nepodmíněného absolutna“,¹⁷⁴ „pokus o přeložení duševního, mysticky získaného obsahu z iracionální formy pouhého obrazu nebo nedokonaného tvrzení do formy racionální. Filosofie není než racionalisovanou iracionální extatickou neb mystickou zkušeností“.¹⁷⁵

Neboli — vyjádřeno také jinak: „Úkol filosofie spatřuji právě v jedinečném objevu onoho velkého Já a v obratu k němu jako ke zdroji pravého duchovního života. Je to týž základní obrat k transcendentální osobnosti, o němž se zmiňuje Janovo evangelium (3. kap., 3, 4, 5, 6, 7) a v němž vyvrcholil Pavlův geniální objev možnosti identifikace transcendentálního já s Bohem. (1. epišt. Ke Kor. 15, 47).“¹⁷⁶

Shrme-li Hoppův názor, je patrné, že mu je *filosofie především metodou*, která má vrátiti člověka jakémusi naivnímu realismu kathartickému, v jehož poznávacím aktu by racionálně a iracionálně nebylo v rozporu, ale vládou iracionálního nad racionálním by byla zároveň uskutečněna vláda absolutního nad relativním. S tímto pojetím filosofie jako metody je ovšem v rozporu pojetí filosofie jako racionalisace iracionální mystické či extatické zkušenosti: buď je filosofie iracionální metodou, a pak nepotřebuje racionalisace, anebo uznává Hoppe nutnost rozumu jako orgánu svrchované kontroly, ale pak tím nutně uznává převahu ratia nad iracionálním — a pak tím padá jeho pojetí první, aspoň v tom případě, že formuloval podstatu a úkoly filosofie právě tak, jak je formuloval. Ostatně Hoppe tu udělal tutéž chybu, kterou vytýká jako velmi vážnou Husserlovi: „Mám vážnou obavu, že se Husserl snaží svou ‚Wesensschauung‘ racionalisovat iracionálně...“¹⁷⁷ chvále na jiném místě Meyer-sonovo odmítání racionalisace iracionálna.

Je-li položen v Hoppově filosofii důraz na praktické, reální uchopení iracionálna-absolutna, pak ovšem i ontologie není možná jako ontologie kritická, nechceme-li vymazati z našeho poznání činitele nejpodstatnějšího. Ontologie není možná ani jako racionální nauka, ani jako exaktní metoda, odvolává-li se k racionalismu a užívajíc proto iracionálních metod. Hoppe si je ovšem na tomto místě dobře vědom¹⁷⁸ nebezpečí subjektivistických spekulací a uznává nutnost prověřovati iracionálně zkušeností. Ale je-li tomu tak, pak uznal pravý opak toho, co bylo jeho hlavní thesis — dokázat, že racionálně-absolutno má vládnout nad racionálnem-relativnem. To je patrné i z ocenění intuice a kontemplace na str. 362: „Přes to, že jimi získáváme nezbytné ucelující poznatky z oblasti iracionálna toliko nepřímou, spontánně v podobě náhlých inspirací a vnuknutí, tryskajících z našich podvědomých schopností; přes to, že plány, tužby a cíle, získané uvedenými iracionálními metodami, nemají větší poznávací hodnoty než pouhá hypotéza, kterou nutno považovati za zkušenost; přes to není nám možno vzdáti se iracionálních metod, nechceme-li se vzdáti ze svého života toho, co má život tvořivého, spontánního, co je na něm konjunkturálního a prospektivního.“

Dva důsledky, získané z tohoto Hoppova citátu, který považuji

¹⁷⁴ Str. 203.

¹⁷⁵ Str. 267.

¹⁷⁶ Str. 286.

¹⁷⁷ Str. 94.

¹⁷⁸ Str. 361—363.

vůbec za nejdůležitější z celé knihy a jehož analogon poznáme i v Hoppově knize poslední, vyvracejí v podstatě všecko Hoppovo úsilí dokázat, že iracionální poznání je poznání absolutní a toto poznání že nás spojuje s transcendentální oblastí bezprostředně: poznatky získané intuicí a kontemplací jsou 1. *nepřímé* a 2. jsou *pouhými hypotézami*. Hoppe si uvědomil patrně, že se tím vzdal své vlastní základny, a že došel k důsledku, který obrací v pravý opak jak jeho víru v absolutnost intuice a kontemplace, tak víru v možnost poznání absolutna vůbec. Zůstává Hoppemu potom opravdu jen jeho subjektivní zážitek jako jediný důkaz — a ten ovšem na důkaz nestačí. Z tohoto dilemmatu zbyla jenom jediná možnost: *kierkegaardovský skok víry*. Hoppe jej udělal v poslední knize.

S takto pojatou filosofií a ontologií souvisí těsně problémy *náboženství, křesťanství* a s ní spojený ideál *bohočlověka, mystika a pantheismus*. Navazuje na Bulgakovu knihu *Die Tragedie der Philosophie*, schvaluje Hoppe jeho hledisko, že náboženské přesvědčení, čerpajíc svá data z mythu, z legendy a dogmatu, „může být absolutní, kdežto hledisko filosofické, opírající se o pouhé soudy a úsudky zkušenostní, jest nutně svou povahou toliko relativní“.¹⁷⁹

I filosofie, říká Hoppe, může však dospět k absolutnu, ale toto absolutno je vázáno na nevědomé poznání a bývá zbarveno pantheisticky. „Za podobných podmínek bude filosofii nesnadno odpoutati se cele od vrozené absolutnosti náboženství.“¹⁸⁰

Jinými slovy: filosofie spíše vstoupí do náboženství. Pamatujeme na prohlášení Hoppého hned v PV o tom, že filosofie je jenom propedeutikou náboženského života — totéž je vyjádřeno v podstatě i zde. Hoppe cítí sám zcela dobře, že nemůže udržet samostatnost filosofie. Pochopíme, proč potom musí vidět (chtěje být ve stálém, nikoli jen fulguraturním styku s absolutnem) v *křesťanství* uskutečněno toto nepřetržité spojení se světem pomyslným, s Bohem — a to modlitbou a kontemplací.¹⁸¹ Křesťanství svým radostným poselstvím o překonání „zdanlivě nezměnitelných přírodních zákonů a neodvratné říše smrti duchovním znovuzrozením a vzkříšením nás přesvědčuje, že pantheism není posledním slovem, jež vyřkla mystika, že jest ještě hlubší názor na život a na svět a že tento názor neproměňuje lidi neb svět v pouhé stíny velkého celku, nýbrž je pojí v duchovní obec — corpus mysticum — na základě lásky neb sympatie“.¹⁸²

Křesťanství mění transcendentalismus ideového světa cílů v princip imanentní; právě přímé účastenství Bohu je to, kterým podle Hoppého křesťanství předčí platonismus i novoplatonismus, klade do člověka základní duševní princip, jenž, jakožto svoboda a odpovědnost mravním zákonům, nepodléhá změnitelným přírodním zákonům a konečně smrti. Zjevuje hlubokou pravdu o souvislosti naší duše s celkem světa vnímatelného i našim smyslem skrytého. Hoppe si je vědom, že tuto souvislost duševního principu v nás s celkem přírody i mravního světa tušíme označujíce jej výrazem *Bůh, Láska* — aniž dovedeme tuto pravdu vyjádřiti přesně definovanými pojmy. Jestliže antický transcen-

¹⁷⁹ Str. 274.

¹⁸⁰ Str. 274.

¹⁸¹ Str. 243.

¹⁸² Str. 120.

dentalismus je účasten na bohu jenom v okamžicích extase (Hoppe zřejmě myslí na Plotina), křesťanský transcendentalismus znamená přímé a trvalé účastenství. Tak rozřešilo křesťanství oba základní principy antické filosofie: noetický — možností dosíci absolutní pravdy, a metafysický — stykem člověka s Bohem. Kromě toho dostává lidská duše křesťanstvím smysl v podobě možnosti vývoje od naturalisticky zatížené živočišné podstaty k podstatě duchovní: „Tento vývoj umožnil prostředník Kristus a jeho zástupce kněz.“¹⁸³

Jestliže je Hoppemu filosofie přípravou k náboženství a jestliže náboženství splývá Hoppemu s mystikou,¹⁸⁴ pochopíme Hoppeův názor, že je možno i německý idealismus považovat konec konců za přípravu k mystice (83), a to proto, že po odhalení transcendentální osobnosti jest nám dána do rukou metoda, „jíž jst nám možno odkrýti na dně své osobnosti klíč k záhadám světa“. Mystika, kterou Hoppe, jak je zřejmo z citátů, chápe jako souvislost s nadindividuální oblastí, je mu spojení s mythem či symbolem tlumočnicí posledních eschatologických a soteriologických pravd a tajemství, jichž nedovedeme pochopiti anebo rozřešiti svým rozumem, svým vědomím. Původně transcendentální duševní princip se stává znovuzrozením k sobě samému principem imanentním a ontologickým, který pořádá a reformuje svět v duchu svého nejhlubšího přesvědčení.¹⁸⁵ Mystika užívá ještě ve větší míře než umění symbolu, legendy a mythu, „sestupující k nepodmíněnu a iracionálnímu, nepohrdá významnými mythy o pádu duší a jejich vykopení boží milostí za prostřednictví Kristova. Kdo pozná její nevyhnutelnost, pozná též naprostou nezbytnost uvedených mythů, jimiž ucelujeme své naprosto nedostatečné poznání“.¹⁸⁶

Mystika je v podstatě „poměr naší relativní a podmíněné existence k existenci nepodmíněné, absolutní, již shrnujeme pod totalitní název boha“, což je ovšem charakteristika, která je zcela dobře možná o náboženství — ale to nemusí být přece mystické! Hoppe si uvědomuje, že „exklusivnost mystika“ může vést k naprosté askesi a opovrhování světem a životem, mystik se takto vydává v nebezpečí, že skončí jako samotářský asketa. Skutečná mystika je však podle Hoppeho inkusivní, neabsorbuje subjekt askesí, nýbrž naopak je doplňována a opravována sociálním křesťanstvím, snaží se vybudovat bratrství na duchovním podkladě“.¹⁸⁷ Ale ovšem s tím zcela kontrastuje to, co Hoppe napsal několik stran předtím, že totiž o existenci přímých duševních zážitků a o znovuzrození k nim ví toliko nepatrný hlouček lidí, „kteří však žijí v ústraní, vzdálení jsouce veškerého rozmachu moderní západní vzdělanosti“.¹⁸⁸

Všimli jsme si tohoto rozporu sociality a antisociality Hoppeho už v PDZSŽ. Kromě obhajoby sociality mystiky obhazuje Hoppe i její *pravost*, již vidí v stejnosti mystických zážitků u mystiků všech dob a všech národů, takže prý není „různých a odlišných druhů mystiky co do kvality, nýbrž toliko do intensity“.¹⁸⁹

¹⁸³ Str. 342.

¹⁸⁴ Str. 120: Přesvědčení však, že splýváme svým větším, širším a nepomíjejícím já se společností, se světem a vesmírem, jest mystika . . . Pochmurný a pesimistický předtím názor na život a svět, mění se takto v radostný a slastný názor na život a na svět.

¹⁸⁵ Str. 152.

¹⁸⁶ Str. 384.

¹⁸⁷ Str. 376.

¹⁸⁸ Str. 369.

¹⁸⁹ Str. 264.

Vždy jde o snahu splynout svým nitrem s prajednotou všeho existujícího. Tu je Hoppe v zřetelném rozporu se svým tvrzením, že pantheismus není posledním slovem, které vyřkla mystika, že jest ještě hlubší názor na život a na svět, který neproměňuje lidi v stíny velkého celku, nýbrž je pojí v duchovní tělo mystické, v duchovní obec na základě lásky a sympatie. Lze přece sotva říci, že křesťanská mystika se liší od mystiky východní jenom co do intenzity, nikoliv však co do kvality! Jako by Hoppe zapomněl, že právě rozlišení *idealismu, pantheismu a mystiky* věnoval celou poslední knihu (pátou) svého díla, jejíž 49. kapitola začíná takto: „Pantheismus bývá vyhlášován za otce mystiky. Ačkoliv jsou mezi oběma uvedenými směry styčné body, přece se rozevívá mezi nimi velká propast.“¹⁹⁰ Rozevívá-li se ovšem mezi dvěma fakty propast, pak se ovšem sotva liší jenom co do intenzity!

Jak vidí Hoppe rozdíl mezi pantheismem a mystikou? Shodují se v předpokladu jedné prajednoty a přesvědčení, že pravé poznání předmětů tkví v ucelujícím vědomí jednoty myšlení a bytí. Rozdíly jsou pak tyto: noetické (Spinoza je např. přesvědčen o poznatelnosti absolutna vědecky zdůvodněného, Plotinos jako mystik věří v poznatelnost pohroužením, tedy ztrátou vědomí); proti naturalistickému pantheismu, který se domnívá, že je možno splynout s celým vesmírem, v jednotu s Bohem-přírodou, ukazuje mystika na mystickou cestu obrození, osvícení a očistění, vidí smysl života mimo naturalistické prvky v duchovních předpokladech lidské bytosti. Křesťanství vylučuje pantheismus! Z téhož důvodu se přece postavil proti idealismu pokantovských myslitelů, ačkoliv spěje k mystickému pantheismu. Pokantovský pantheismus je podle Hoppeho nucen dovolávat se přírodního monismu absolutního ducha nevědomého, z něhož hledá marně cestu k očistění a vykoupení od přírodních předpokladů, jak je hlásá právě křesťanství.¹⁹¹

Tím vším padá ovšem Hoppova these o jednotě mystických zážitků, a tedy i záruka pravosti. Nepochybujeme ostatně o pravosti těchto zážitků, ale pravost jejich není ještě důkazem pravdivosti ve smyslu důkazu poznání absolutna.

Není leč zcela logickým důsledkem těchto názorů na úkol filosofie a jejího vztahu k náboženství, že se Hoppe znovu a znovu zamýšlí nad smyslem a formou společnosti a lidské kultury. Kořen tragedie vidí Hoppe v tom, že kontemplativní prvky ustupují před diskursivním abstraktním poznáním. Od dob renesance žijeme jenom svým vědomým já, ačkoliv víme, že nejsme zdaleka „vyčerpáni ve svém rozsahu vědomím a jeho úsudky, víme, že v nás existují předzkušennostní formy a funkce, které se vztahují také na to, co by mohlo nebo mělo být, nikoliv jen na to, co už jest“. Po středověké kultuře, snad poněkud jednostranně kontemplativní, uznává Hoppe, přichází empirická věda a filosofie renesance — starořímská virtus tvoří podklad renesančního virtu. Relativistická noetika vědecká vede nejen k postupnému nihilismu a iluzionismu, ale vede i k tomu, že nejvyšší eschatologické hodnoty: Bůh, nesmrtelnost duše a svoboda vůle (Hoppe tu zcela zjevně opakuje Kanta) se stávají pouhými fikcemi. Moderní kultura je takto vehnána do slepé uličky. Musí se rozhodnout mezi podmíněnou empirií a mezi nepodmíněným iracionálním světem hodnot

¹⁹⁰ Str. 380.

¹⁹¹ Str. 246.

neb idejí, jež je možno postřehnout toliko intuicí či kontemplací. Římský a renesanční člověk vědomí a vůle, spějící k moci a k jejímu uplatnění, je tu v konfliktu se subtilními a mystickými hodnotami kultury řecké. Ani jedné z obou složek se nemůžeme zbavit beze škody pro sebe. Ale kontemplativní člověk skoro vymizel! Byl vytlačen člověkem vědomí.

Hoppe potom pohlíží na možnost obnovení platonismu či novoplatonismu skepticky a staví daleko nad tuto možnost křesťanství mystické cesty kontemplativní.¹⁹² Může moderní člověk uvěřit v základní poučku, že totiž to, co jest, je důvodem toho, co by mělo nebo mohlo být? Protože mostem k světu transcendentálnímu jsou estetické zážitky, a protože jediným rozměrem kvalitativní oblasti jest láska nebo sympatie, jeho orgánem krása a tlumočnickem umění, dochází k přesvědčení, že duchovní znovuzrození jest možné toliko v přísně esteticky zladěném prostředí. Jen tak je duše připravena k meditativním a kontemplativním stavům. Už jsem ukázal, že estetická oblast nemusí být naprosto nutnou cestou k duchovnímu člověku. Mezi dynamickým rozpětím života a mezi jeho statickým řízením věčně platnými hodnotami je rozpor v jedinci i společnosti — toť hlavní problém moderní kultury. Vyrovnávaje se s Euckenem a Troeltschem a stejně i s Comtem a Simmlem, trvá na tom, že jest v našem duchu oblast, jež jest nedotčena jakýmikoliv rozpory. Každá jiná víra (než v kontemplativní nadrozporovost) v historický vývoj lidstva k předem vytčenému cíli je marné počínání, protože relativní důvody nejsou s to vést lidstvo k cíli absolutně postulovanému.

Hoppe se stejně důrazně brání možnosti převádět problém kultury na problémy hospodářské. Sociální otázku nelze řešit bez duchovního obrození (tu se, tuším, Hoppe shoduje s typicky českým řešením sociální otázky od Klácela po Masaryka). Berd'jajevova kniha *Der Sinn der Geschichte* je mu příležitostí, aby se ztotožnil s jeho míněním, že dějiny jsou cestou k druhému světu, v tom že je jejich náboženský charakter, smysl jejich je za nimi a nad nimi. „Bohočlověk jest takto nejen vyvrcholením a cílem lidských dějin, nýbrž zároveň i nepřekonatelným příkladem veškerému lidstvu, jež bude po něm toužiti jako po neponíjejícím vzoru vykupitele. Lidský život se totiž skládá z prvků a předpokladů, jež vyžadují oproštění od pouhých přirozených přívlastků a vykoupení ze zděděné přirozené podstaty.“¹⁹³

A tak vidí Hoppe základní otázku filosofie dějin, a tedy i cíl kultury v tom, zda si lidstvo osvojí metodu, kterou bude možno postřehovat absolutní oblast ideovou, a za druhé: zda se najde dost pevných charakterů naslouchajících vnitřnímu hlasu, kteří udrží v náležitých mezích přílišný rozvoj smyslového člověka. Bohočlověkem pak lze nazývat toho, kdo se po oproštění z pout smyslovosti spojil s božským principem, s vlastním duchovním smyslem života. To je stav sjednocení, poslední stadium mystické cesty. Je zřejmo, že i na tomto místě dává Hoppe přednost řešení náboženskému před řešením filosofickým. Tato výrazná nota náboženská, vyjádřená zvlášť důrazně stále se vracejícími úvahami o bohočlověku, je charakteristickým rysem Úvodu.¹⁹⁴ Bohočlověk ná-

¹⁹² Str. 148.

¹⁹³ Str. 186.

¹⁹⁴ Přesto tedy, že náboženské, eschatologické a vykupitelské problémy úzce souvisejí s problémy filosofickými, nesplyvají spolu vzájemně, ježto právě náboženství je řeší hlubším a lidské povaze vhodnějším způsobem nežli filosofie. Bohočlověk-vykupitel se svým absolut-

boženství se přísně odlišuje od titánského nadčlověka provanutého mystickým pantheismem, z něhož není očistění a vykoupění k duchovnímu stupni života.

Titán se spoléhá na vlastní síly bez zřetele na možnost iracionálního zasažení duchovní oblasti milosti. Bohočlověk je nejvyšší typ lidský, k němuž spěti považuje mystik za svou povinnost, a to proto, aby došel vykoupění ze své přirozené podstaty.¹⁹⁵

I na této myšlence boháčlověka, která tolik připomíná Bulgakova i Solovjeva, je zřetelný slovanský ráz Hoppova filosofování odklánějícího se od německého kantovství právě v žízni po konkrétním uchopení cíle, nespokojující se jen teorií tohoto cíle.

Cesta k boháčlověku, v níž Hoppe vidí smysl dějin lidstva, není ovšem snadná — Hoppe si je vědom toho, že lidské myšlení se pohybuje jednak od stavu kontemplativního k oblasti vědomí, jednak od oblasti vědomí zpět k stavu kontemplativnímu (i když lze sotva užít ovšem této velmi nepřesné Hoppovy formulace). Toto kolísání nazývá Hoppe zákonem *výkyvů* a domnívá se, že platí jak pro celé lidstvo, tak pro menší společenské celky i jednotlivá individua.

Zdá se mu, že původní kontemplativní stav lidské kultury, jak jej vybudovala východní náboženství, byl poněmáhlu zatlačován řecko-římskou kulturou, jež se snažila vypěstovat schopnosti vědomého člověka (rozpor s interpretací, kterou jsme uvedli jinde, a v níž Hoppe považuje římskou kulturu za racionální a řeckou za iracionální, je zřejmý).

Alexandrinská epocha byla nejkrásnějším květem této epochy, ale také současně už byla plna nebezpečí zrelativisování skutečnosti. Křesťanství zachraňuje lidstvo svou touhou po absolutnu, středověk je odklonem od filosofie vědomí k absolutním předpokladům našeho ducha. Renesance a osvícenství znamenají nový příklon k vědomí a smyslům. Po francouzské revoluci však a po světové válce se začíná nový mocný výkyv ke kontemplativnímu životu. Dnešní doba je podle Hoppeho jenom přípravou ke kontemplativnímu údobí, které bude mít mnoho podobného se středověkem. Nesmí nás mýlit ani zdánlivé úspěchy technické kultury, ani úspěchy materialisticky založené ruské revoluce.¹⁹⁶

Hoppe ovšem považuje za nutné vysvětlit, že zákon výkyvů neznamena tvrze- ní, že život je jen tehdy životem, když na něm lze postřehnout výkyvy mezi smyslovostí a duchovostí. Ten, kdo zaujal duchovní střed života, neosciluje už, postupuje ve směru života duchovního.¹⁹⁷

Je tedy nyní nutno zjistit, v čem vidí Hoppe tento duchovní střed života. Není pochyby, že tato otázka je dána těmito pojmy: *oblast a osobnost empirická, oblast a osobnost transcendentální, pojem duše, osobnost, subjekt, vědomí kvalitatívni*.

Můžeme postupovat celkem libovolně, protože všechny tyto pojmy spolu souvisí zcela úzce, takže, dotýkajíce se jednoho, musíme si všimnout i ostatních. Přece se mi však zdá nejvhodnější uvědomit si nejdříve, v čem vidí Hoppe podstatu *duše a ducha*.

ním poznáním osvoboditi a vykoupiti člověka od jeho přirozené podstaty, vždy předčí nad pantheistické absolutno filosofie. Str. 274.

¹⁹⁵ Str. 344.

¹⁹⁶ Str. 61—62.

¹⁹⁷ Str. 254.

Duše je podle Hoppeho čistou kvalitou, jíž „se dotýkají kvantitativní odstavce toliko potud, pokud jest jimi nucena obráběti hmotu“ (s čímž ovšem kontrastuje — namítneme Hoppemu — svět jako představa). Hoppe se nestará o nějakou bližší definici duše a zcela záměnně mluví o duchu či osobnosti a subjektu v témže smyslu. Naše empirická osobnost jest toliko nepatrný fragment velké a nedostižné osobnosti transcendentální,¹⁹⁸ k níž se odvolává svými myšlenkovými a rozumovými formami, svými ideálními tužbami a cíli. Nejplastičtěji zjišťujeme tuto transcendentální osobnost v estetických zážitcích, jimiž se zbavujeme pout v časové prostorových vztazích. V době okolo patnácti let (Hoppe si neuvědomuje specifickou psychologii puberty a nikde také necituje ani jedinou knihu psychologickou o pubertě) se zcela zvláštními zážitky niternými seznamujeme s hlubší, širší a větší osobností transcendentální, která zdůrazňuje a podtrhuje význam rozumových funkcí proti funkcím ryze afektivním. (Hoppe si zase neuvědomil veliký rozpor: právě v pubertě, říká sám, rostou rozumové funkce proti aktivitě — ale transcendentální oblast je přece charakteru ryze nepojmového.) Transcendentální oblast je nádrží všeho apriorního a její základ je dynamický, afektivní, iracionální. Jenom zasažením této iracionální, předvědomé a podvědomé oblasti je umožněn podivuhodný fakt, že naše myšlení je totožné s tvořením.¹⁹⁹

Duch se uplatní jen tehdy, jestliže otiskne své tužby v hmotnou robustní skutečnost. (Ale zase si Hoppe neuvědomil: jestliže všechna skutečnost je představou — je možná dualita? A jestliže je duch v podvědomém — jak to, že skutečnost je představou?) Transcendentální oblast osobnosti má jenom jeden rozměr, kterým je s to spojovat zdánlivé rozpory empirické oblasti osobnosti — *rozměr lásky, sympatie.*

Na otázku, co jest to lidská osobnost, lidské já, odpovídá Hoppe, že jde o výslednou strukturu mnoha nevědomých, podvědomých a vědomých pochodů, postulací nadvědomé oblasti osobnosti, stavěje se proti Wundtova mínění (dávno ovšem překonanému moderní psychologií, jako by rozsah naší osobnosti se vyčerpával tím, co nám lze vědomě zažít). Duše „neb osobnost“, domnívá se Hoppe, se skládá spíše ze zárodečných možností než z hotové a empiricky zjištitelné skutečnosti.²⁰⁰ Osobnost není aritmetickou sumou oněch zážitků, nýbrž jejich výslednicí, jejich jednotou, synthesou a totalitou nejen toho, co již jest, ale i toho, co by mohlo nebo mělo býti. Nelze proto lokalizovat osobnost ani jen do těla, ani do souvislosti duševních funkcí.²⁰¹

Je jasné, že se Hoppe staví proti aktualistické theorii duše, věří, že i denní zkušenost nás dostatečně poučuje o tom, že jest mnoho duševních jevů, které dokazují zasahování duševní (spíše bychom ovšem řekli duchovní) oblasti, jíž jest časový tok neznámou veličinou: paměť, možnost znovupoznání, mravní sebevědomí, vůle — to jsou všechno úkazy, které se vymykají časové proměně, soudí Hoppe.²⁰²

Postulovaná oblast nad-já, nadvědomá oblast, je jakoby censem původní

¹⁹⁸ Str. 31.

¹⁹⁹ Str. 36.

²⁰⁰ Str. 106.

²⁰¹ Srv. k tomu K. Oesterreich: Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen, Leipzig 1910, str. 225 a n.

²⁰² Str. 104.

pudové osobnosti. A tu se zase Hoppe dopouští nelogických závěrů: „Kdežto naše podvědomá a nevědomá osobnost jest ponejvíce afektivním řádem o dynamické formě, jenž nás nutí a umožňuje jednati, jest osobnost nadvědomá tvůrcem a uchovatelem trvalých a nepomíjivých hodnot. Podvědomá osobnost nám není úplně uzavřena, třebaže do ní nevnikáme vědomím, přece její tajemná přání a tužby se nám zjevují v podobě záblesků, fulgurací, inspirací a denního snu. Kdykoli jest naše duše ukolébána vhodným, umělecky zladěným prostředím v denní sen, vytváří se tím prostředí, jež umožňuje, že se vtírají až za clonu našeho vědomí přání a tužby, jichž bychom nikdy neměli v době vědomého přemýšlení.

Naše transcendentální, podvědomé a nevědomé já jest zdrojem nejen tvořivosti, nýbrž i indeterminismu a svobody.²⁰³

Transcendentální nevědomé a podvědomé já je afektivní řád o dynamické formě, jest ryzí oblastí kvalit a zdrojem veškeré iracionality. Hoppe dále výslovně připomíná, že si naprosto nepředstavuje osobnost jako dvě sobě nadřazené substancionální entity v podobě empirické a transcendentální oblasti osobnosti, protože právě považuje jádro naší osobnosti za nepoznatelné. Ale je-li tomu tak, pak ovšem ztroskotává celá Hoppova filosofie nanovo, protože je založena právě na odlišnosti těchto dvou osobností a oblastí, jak bychom ovšem mohli snadno ukázat na libovolném počtu citátů!²⁰⁴

Celá Hoppova filosofie, jak je patrné z konfrontace s jeho citáty, se opírá o *nepoznatelné*, o němž tvrdí, že je — *poznatelné!*

A jestliže říká dál, že „naše analýsa psychy postupuje nejdále ke konstatování čtyř funkcionálních projevů: nevědomého, podvědomého, vědomého a nadvědomého já, aniž jich funkční projevy umísťuje do jedné psychy nebo do čtyř jejích rozvrstvení“,²⁰⁵ musíme konstatovat, že především nerozlišil podvědomou a nevědomou oblast dynamické aktivity a afektivity od nadvědomé oblasti natolik, aby ukázal, v jakém poměru je tato nadvědomá oblast (také přece zcela zřejmě totožná s oblastí transcendentální) k transcendentální oblasti podvědomí a nevědomí. A jestliže třeba intuicí poznal, že lidská osobnost je dvojího charakteru, proč se na tomto místě tohoto poznání zříká?

Srovnáme s tím nyní citát na str. 153, v němž Hoppe dynamičnost lidské osobnosti a lidského života klade do smyslové a zkušenostní oblasti života a naopak staticčnost do oblasti hodnot, tedy do osobnosti transcendentální, a bude nám jasno, do jakých protimluvů se Hoppe znovu dostal, srovnáme-li toto místo s charakteristikou dynamičnosti transcendentální osobnosti, jak jsme právě uvedli. „Lidský život lze charakterisovat z dvojí stránky: především jako dynamické rozpětí ve smyslové a zkušenostní oblasti a mimo to, jakožto statické zdržování onoho prudkého pohybu života věčné platicími hodnotami.“

Největšího logického lapsu se však Hoppe dopustil na místě, kde opakuje hlavní výsledek úvah PDZSŽ, totiž uznání vědomí transcendentálního (na citovém afektivním podkladě), jež dovoluje překročití veitěním demarkační čáru poznání vědomí rozumového. Hoppe se brání proti tomu, aby toto rozlišení vedlo k nesprávné představě, že se tato vědomí vyskytují odloučeně v lidské duši bez

²⁰³ Str. 108.

²⁰⁴ Aspoň jediný za mnohé ze str. 36: „... lidská osobnost sestává ze dvou podstat: přirozené a duchovní.“

²⁰⁵ Str. 109.

jakéhokoliv styku — a na důkaz svého tvrzení, ostatně běžného v moderní psychologii, se dovolává — moderní fyziologie, která nahrazuje bývalé topografické hledisko, pokud jde o lokalizaci duševních funkcí, hlediskem dynamickým. Dospívá k tvrzení, že „nelze rozeznati center rozumových fakt od center fakt citových. Proto je nutno se přikloniti k hypotese o koordinaci a vikariátu duševních funkcí“.²⁰⁶

Hoppe jako by nemyslel vůbec na to, že, dokazuje nedílnost duševního života, ztěžuje si (až do nemožnosti řešit jej) důkaz své nezákladnější these o dvojím vědomí (empirickém a transcendentálním), jako by nevěděl, že, nelze-li odlišit center citových od rozumových, neplatí jen důsledek, že myšlení je podloženo vždycky citem, ale i opak. A největší omyl: Hoppe se dovolává — fyziologického svědectví, tedy svědectví vědecké hypotese, a tedy i svědectví empirického pro oblast nadempirickou, oblasti podmíněné pro oblast nepodmíněnou, dokazuje tím bezděky, že si váží vědy, kterou tak potíral jako Názor Noci, nehledíme-li ovšem už k faktu, že nelze dobře užívat k důkazům — hypotheses!

Podívejme se nyní, jak se Hoppe dívá na *skutečnost empirickou a skutečnost transcendentální*, abychom získali materiál pro závěrečné srovnání vývoje Hoppeovy filosofie v příslušné kapitole této knihy.

Svět fyzický, daný empirickými počítky a vjemy, se stýká podle Hoppeho se světem transcendentálním, metafyzickým, jenž usoustavňuje, třídí proudící a prchavý materiál, obsažený v našich vjemech a počítcích. Jsme tedy nuceni přijmouti teorii „všeobecné subjektivity“ v podobě transcendentálního, nadindividuálního vědomí, jež určuje pravidla vkusu, normy mravního konání a vytýčuje kriterion pravdy nebo klamu.²⁰⁷ Kdybychom byli jen malou, úzkou empirickou osobností, podléhali bychom jednak nestálosti citové, jednak bychom byli v područí přesného usuzování. Ale i sebemenší filosofická erudice nás přesvědčuje podle Hoppeho o tom, že naše empirická osobnost je jen částí osobnosti transcendentální (tu si Hoppe neuvědomil zase novou obtíž, jak odlišit empirickou a transcendentální osobnost, když mluví o empirické jako o *části* transcendentální!), k níž se dovolává svými myšlenkovými formami, ideálními tužbami a cíli. A kromě těchto teoretických úvah nás o existenci transcendentální oblasti přesvědčují estetické zážitky a náboženské zážitky přímo. Dovolává se theologa R. Otta, říká: „Neklamným znamením možnosti předzkušenostního zásahu, odlišného od přirozených prvků, jest právě možnost hodnotiti různé smyslové vjemy, jež bychom nedovedli hodnotiti, kdyby náležely i s předzkušenostními zážitky k jedné a téže oblasti.“²⁰⁸ Empirické hledisko oceňuje svět i život jako jev mezi jevy, postřehuje prchavost a relativitu všeho, co spadá do naší smyslové oblasti. Tím norí předmět poznání do kaleidoskopu iluzionismu a do noci nihilismu, ježto to, co se skládá z relací mezi jevy, vlastně neexistuje. Hledisko transcendentální, které nás naopak velmi důrazně upozorňuje na možnost transcendentálních zážitků etických, estetických a náboženských, poukazuje současně na možnost být těmito zážitky jako za kulisami dějství.

To, co býti má, nemůže být závislé na tom, co jest. Do této transcendentální oblasti nás zvolna uvádějí estetické či mravní zážitky a podněty; především

²⁰⁶ Str. 18—19. Dovolává se Monakova a W. H. Thompsona.

²⁰⁷ Str. 8.

²⁰⁸ Str. 32.

estetické zážitky — říká Hoppe ve shodě s PDZSŽ — jsou branou k zážitkům mravním a náboženským. Jedině estetické zážitky umožňují to, že v nás vyvolávají neklamný přímý zážitek vcítění a soustrasti. Mravní reformu si nelze myslet bez estetických zážitků. „Cesta k dobru jde láskou ke všemu krásnému a dobrému.“²⁰⁹ Transcendentální cit, navoděný mythem nebo ladným estetickým prostředím, umožňuje nám vidění ideálů v denním snu. Vzpomeneme si na Hoppovo zjištění, že jediným rozměrem kvalitativní oblasti jest láska a sympatie, jeho orgánem a tlumočnickem umění.

Jestliže neklamným znamením možnosti předzkoušenostního zásahu je možnost *hodnocení*, je nutno, abychom se na Hoppovo pojetí hodnot podívali pozorněji: Hoppe tvrdí, že i ve vědeckém výkladu zůstává něco kvalitativního hodnocení; energie je hodnocena např. výš než pouhá pasivní hmota, vykonaná práce výš než energie, jež má onu práci vykonati. Budiž, i když toto odstupňování sotva najde Hoppe ve smyslu hodnocení u nějakého fysika. Zvláště prý hierarchie věd svědčí o tom, že kvalitativní prvky nebyly z vědy odstraněny. Psychologie, sociologie, estetika a mravouka se nemohou vzdát zasažení kvalitativní, iracionální oblasti — čím výše stoupáme v hierarchii věd, tím je patrnější zásah iracionálna²¹⁰ — nepodmíněná oblast hodnot a cílů je vlastní doménou filosofie. Iracionální oblast hodnot není dítkem toho, co jest: „jako svobodná, ničím nepodmíněná oblast se nesmí odvolávat k existující skutečnosti, jinak sklesne možnost, daná v představě vynálezce, na danou skutečnost: ideální hodnoty se stanou existující skutečností“. (Str. 87.)

Věda tedy není než snahou racionalisovat iracionální skutečnost, filosofie na rozdíl od vědy postřehuje iracionální nepodmíněno a jeho nezbytnost pro život. Zeptáme se ovšem Hoppeho, čím se pak liší věda od filosofie, když tutéž charakteristiku jako věda dostala i filosofie.

Své názory o vědě opakuje Hoppe celkem nezměně i v tomto díle (v kap. 39). Vědy nejsou páteří veškerého lidského poznání a konec konců nejsou ani ony vybudovány na přísně empirických základech. Nebylo by vědy, kdyby se neodvolávala k fiktivním anticipacím axiomat, k imaginativním interpolacím hypotéz a teorií. Věda ani po noetické, ani po logické stránce, ani po instrumentální stránce nedovede vybudovat životní názor. Nemůže pokročiti od podmíněna k nepodmíněnu.

Zbývá si ještě všimnouti Hoppovy noetiky — *předmětu poznání a metod poznání*. Pokud jde o předmět poznání, formuluje jej Hoppe jako oblast toho, co jest, i toho, co by mělo být. Kdežto diskursivnímu myšlení je předmět poznání transcendentální, intuici a kontemplaci je imanentní veličinou jakožto „náзором postřehnutelná součást duše“. Hoppe se tedy domnívá, že „jest při poznání nutné, aby byl předmět poznání dán především názorně ziraným obrazem, aby potom dále mohl být vyjádřen pojmem“.²¹¹

To znamená, že „tvorivý transcendentální subjekt jest zároveň subjekt nevědomý“, že je jeho řečí nikoliv pojmové usuzování, nýbrž zření názorových obrazů v denním snu, který předchází pojmovou strukturu; názorné vidění obrazů v denním snu jest „podmínkou každého jasného a plodného poznání.

²⁰⁹ Str. 286.

²¹⁰ Str. 7.

²¹¹ Str. 87, celkem shodně — s Leninem.

Vědomý subjekt, z něhož nám přicházejí vědomé popudy v podobě hotových pojmů, jest *contradictio in adjecto*“. Proto Hoppe vytýká jak Kantovi, tak Rickertovi filosofování na základě přesných pojmů, protože prý podobná definice je v rozporu s podstatou naší reality a stejně tak i s pochodem poznání. Naše duševní realita, pokud jest tvůrcem iracionální skutečnosti, jest podvědomá a nevědomá, její vyjadřovací prostředek jest denní sen aneb vnuknutí. „Každý přesně definovaný pojem jest již něco vědomého, racionálního a empirického; za podobných okolností nemůže býti nástínem iracionální skutečnosti, tedy toho, co by mohlo nebo mělo býti.“²¹²

Nehledíme-li k zásadní otázce, zda je možno předmět poznání formulovat jako oblast toho, co jest, a toho, co by mělo být, zůstává několik nesprávností v Hoppově noetice, jichž je třeba všimnout si hned na tomto místě.

Je to především zjištění, že podmínkou každého poznání je zření názorových obrazů v denním snu. Práce Hoppových současníků, zejména celé würzburgské školy psychologické, dokázala velmi jasně (Külpe, Ach, Orth, Messer, Marbe, Müller, a na ně navazující: Störing, Lindworski, Grünbaum, Selz, Američané Taylor a Watt) existenci tzv. nenázorových obsahů, vědomí i myšlenkových a poznávacích aktů²¹³ vůbec. Ostatně denní sen Hoppův sám, meditace a kontemplace jako akt poznání, jak je Hoppe chápe, nepředpokládá názor! Hoppe generalisoval; jednu možnost poznání rozšířil na celou oblast poznání! Kromě toho Hoppe s podivuhodnou tvrdošíjností přehlíží fakt, že jak noetické, tak velmi mnozí vědci jsou si vědomi toho, že podněty poznání a prameny a kořeny poznávacího aktu jsou vskutku zakotveny hlouběji než jen ve vědomí. Ale to přece ještě není důvodem, abychom jen proto, že tyto zdroje poznání jsou skrytější a jeví se tajemnější, považovali je také za cennější. Právě poznání vědomé, obecně sdělitelné a tedy i kontrolovatelné, je pro nás významnější než subjektivní denní sen. Nepodceňujeme nikterak poznávací dosah podvědomí — ale čím vědomější poznání, tím má také větší naději na obecnost. Vědomý subjekt není, jak si Hoppe myslí, kontradikce, protože žádný opravdu vědecký psycholog se přece nedomnívá, že by z něho přicházely podněty v podobě hotových pojmů — pojmy se musí teprve vytvářet zdlouhavou a namáhavou prací, shrnují dlouhou zkušenost a mnoho poznatků slovním symbolem, jsou poznávací zkratkou mnoha jedinečných aktů poznání, a proto jsou tak cenné.

Ostatně vytýká-li Hoppe Kantovi či Rickertovi filosofování na základě přesných pojmů, pak by je musil vytknout i sobě, protože už víme, že i on definoval filosofii jako racionalisaci iracionálna a racionalisace znamená právě přesné pojmy.

Pokud jde o *metody poznání*, vsouvá Hoppe v tomto díle, jakož i v díle posledním, před intuici a kontemplaci ještě zdravý rozum.

I n t u i c e je Hoppovi původní schopností proniknouti vejitěním individuální a iracionální detaily předmětů v jejich nedefinovatelné podobě. Intuitivní pochod se skládá ze dvou částí: z proniknutí individuálních detailů předmětů

²¹² Str. 87.

²¹³ Srv. Nar. Ach: *Über die Willenstätigkeit und das Denken*, 1915. — N. Ach: *Über die Begriffsbildung*, 1919. — O. Külpe: *Vorlesungen über Psychologie*, 2. vyd. 1922. — A. Messer: *Empfindung und Denken*, 1909—10. O. Selz: *Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*: 1913 atd.

procítěním a z doplnění scházejících partií tvořivou obrazností nebo denním snem.²¹⁴ Proto pojmy neb úsudky nejsou ničím jiným než zeslabenými, vyhaslými city, říká Hoppe, podceňuje zcela samostatnost pojmotvornosti a myšlení (pokud ovšem lze mluvit o samostatnosti v rámci psychofysické jednoty organismu). Intuice a kontempace poskytují vnitřní, duševní zření předpokladů, jež v nás dřímaly před možností smyslové zkušenosti. Jestliže však není k intuici třeba očistného pochodu, který by nás učinil příslušníky duchovního řádu, je tohoto pochodu třeba ke kontemplaci. Jak intuice, tak kontempace jsou metody iracionální, neváží se k strohé a strnulé logice rozumové, nýbrž k iracionální logice citové.²¹⁵

Vedle diskursivního myšlení v jasných pojmech jest nutno uznávati intuitivní myšlení v denním snu a fulgurativní vyjasnění záhad prostřednictvím vnuknutí. K zdroji neb nádrži pravd, jež nás mají vést životem, nemůžeme dojít přesnou usuzovací metodou, nýbrž naopak pohroužením do svého nitra získáváme možnost viděti v denním snu neb ve vnuknutí rozřešení záhady, po jejímž rozřešení marně pátráme myšlenkovým pochodem. To, co býti má, nemůže být závislé na tom, co již jest. Intuice a kontempace můžeme užít jen tehdy, jestliže vypneme vůli.²¹⁶ Kdežto dialektika stále boří, intuice a kontempace předvádějí v jediném láskyplném pohledu podmíněné a nepodmíněné jako jediný celek.²¹⁷ Tedy postupujeme těmito metodami k absolutnímu předpokladům světa a života a za druhé: získáváme ucelující synthesu toho, co jest, a toho, co být má.

Hoppe se také zastavil nad intuicí, kterou nazývá fulgurativní, romantickou. Jde o intuici, v níž se nám jeví ideový svět jen jako záblesk v krajině. Hoppe však usiluje o trvalý styk s předzkušenostní oblastí osobnosti, nikoliv jen o její záblesk. Domnívá se, že taková intuice je možná po očištění od strusek smyslovosti. Musíme ovšem negovat racionální metodu myšlení i výsledky jí získané a otevřít zrak i sluch metodě iracionální. Na této str. 277 ÚIKF šel Hoppe po prvé k požadavku *negovat ratio a výsledky racionálního poznání — je patrné, že je už zcela vzdálen svého původního východiska — harmonického poznání!*

Intuici, meditaci i kontemplaci je společně jednak to, že jsou 1. umožněny „pozvednutím do oblasti transcendentálního vědomí nebo citu“ (to poskytuje totální názor na svět) — jednak poskytují možnost 2. „zírati v denním snu na zázračné tužby a cíle“. — Hoppe si zase neuvědomil, že mnohokrát prohlásil intuici za kontemplaci bez „očištění“, ale tu najednou je možno dosáhnout oblasti transcendentálního vědomí nebo citu intuicí.

Podkladem všech metod je denní sen, jehož psychologii Hoppe zcela jednostranně reprodukuje podle Varendoncka.²¹⁸ Považuje denní sen za myšlen-

²¹⁴ Str. 17.

²¹⁵ Str. 28.

²¹⁶ „V podobných okamžicích jest nám možno splynouti z lásky nebo ze sympatie s předmětem, který vnímáme; dovedeme si v denním snu vykouzlití předmět, po němž v hloubi své duše toužíme. Nejsme již omezeni na své tělo, na čas, prostor, kausalitu, nýbrž jsme čistými duchy, již jsou tím, co vnímají, a již tvoří to, na co myslí.“ (Str. 67.) — Jako by Hoppeho vůbec nemohlo napadnout, že myšlení není ještě tvořením. Mít ideu a pracně ji teprve myšlením utvářet a pak realizovat, jsou složité pochody, které jsou nejlepším důkazem právě toho, že ani intuice není absolutní metodou!

²¹⁷ Str. 243, srv. i 3 a 4, také 269.

²¹⁸ K tomu srv. J. Varendonck: *The Psychology of Day — Dreams*, Londýn 1921, a týž: *Über das vorbewußte phantasierende Denken*. — Z těchto knih čerpá Hoppe zřejmě celé partie k výkladu o denním snu.

kový útvar, jenž se tvoří bez zasahování naší vůle pod vedením afektů. Vůle je vypjata, tím se uplatňují afektivní vlastnosti, jež se soustřeďují v přání vyjádřeném plasticky v denním snu, do něhož jsme ukolébáni.

Jak je patrné, považuje Hoppe za denní sen snění s otevřenými očima,²¹⁹ nikoliv denní sen skutečný, sen se zavřenými očima. Proto je mu sen ucelovatelem dané skutečnosti objektivní a skutečnosti subjektivních přání a tužeb. I když bychom tedy opravili příliš jednoduchou psychologii Hoppovu a korigovali záměnu tužeb a snění za skutečný sen ve bdění, nelze se smířit s prostým konstatováním, že „v denním snu dosahujeme absolutní oblasti, v níž subjekt objekt mohou splynouti v jednu jedinou totalitu“.²²⁰

Hoppe zdůrazňuje, že toto syntetické poznání nesestupuje ke konkrétním jednotlivinám, nýbrž poskytuje toliko celkový synoptický obraz způsobu života, formy života, po nichž toužíme neuvědoměle. — I klademe Hoppovi prostou otázku: je snění poznáním? Poznává malé dítě, když sní o pohádkové zemi (a je toto myšlení v denním snu zároveň tvořením? A je toto dítě zároveň ve styku s transcendentální oblastí absolutna?) Konec konců denní sen se může týkat ledajakých oblastí — srovnej jen denní sny psychoanalysy!

Hoppe by nám ovšem namítl, že zkrusujeme jeho učení, že teprve denní sen po duchovním očistění nás vede do styku s absolutnem. Dobrá: ale nepředpokládá duchovní znovuzrození právě denní sen, protože předpokládá kontemplaci a podstata kontemplace je denní sen? Hotový *circulus vitiosus*, z kterého se Hoppe nedostane.

Hoppe je přesvědčen, že umění a poesie především užívají metody denního snu — filosofie sice nemůže užít denního snu ve formě poesie, ale *má intuici, kontemplaci, meditaci*. Jejich výkladu věnuje Hoppe několik kapitol (kap. 39—45). Hájí je především proti vědecké nedůvěře, opakuje už známé výtky vědě, kterou považuje jen za několik aspektů a projektů světa ve stavu statickém a umrtveném; věda není s to vybudovat jednotný světový názor, neboť k racionálním prvkům je nutno přibrat prvky iracionální a to lze učinit zase jenom iracionálními metodami. Bude nás ovšem zajímat, jak Hoppe odpovídá v této knize, věnované v podstatě jen metodám iracionálním, na otázku po jejich podstatě. Intuitivní poznání sestupuje na základě možnosti vcítění a za pomoci obrazotvornosti k oněm individuálním přetvářejícím se detailům, aby z nich vyzvedlo a v názor přeložilo ideu nebo hlavní rysy oněch individuálních detailů.²²¹

Intuitivním poznáním získáváme v tak zvaném *aperçus* myšlenkový obsah, který nebyl obsažen v původních premisách, nýbrž vplývá neočekávaně do našeho vědomí, kde jest zcela zvláštním způsobem nikoliv myšlen, nýbrž zřen. *Aperçus* je jakýmsi druhem osvícení, shrnuje a usoustavňuje několik jednotlivých případů pod jeden všeobecný názor. — Jak však souvisí vnuknutí, intuitivní *aperçus* s denním snem? Neboť denní sen byl podle Hoppého základem všech iracionálních metod. A čím se takto charakterisovaná intuice liší od in-

²¹⁹ Srv. k tomu z autorů — současníků Hoppových — studii Ph. Lersche *Der Traum in der deutschen Romantik*, München 1923, která pronikavě ukazuje také na podstatu všech romantiků, kteří se snaží „... die Welt nicht als Gegenstand zu ergreifen, sondern als Zustand zu erleben“ (str. 9 op. c.).

²²⁰ Str. 301.

²²¹ Str. 315.

dukce? A jestliže se Hoppe bránil, jak jsme viděli, romantické fulgurativní intuici, jak to, že přiznává, že z „intuice námi nelze učiniti přesnou vědeckou metodu, která by neměla zapotřebí dat zkušenosti. Intuice v podobě názorného osvícení předmětu, po němž pátráme, jest toliko jakoby zábleskem, osvětlujícím nám neznámou končinu předmětu poznání . . . Konjunkturální intuitivní poznání, jehož fulgurativní povahu nemůžeme zcela popřít, jest pro tuto svou náhodnou povahu velmi vzdáleno od skutečného božského rozumu“.²²²

Věru překvapující vlastní kritika intuice, kterou Hoppe ustavičně vynášel jako možnost proniknout do absolutní oblasti. Tu je naopak velmi vzdálena božského rozumu!

Dva základní znaky intuice: vcítění do předmětu poznání a vynoření obrazu předmětu, po němž toužíme, doplňují prospektivně danou skutečnost ve smyslu našich tužeb a cílů. Intuice je názorný postřeh toho, co by mohlo nebo mělo být. Data našeho zdravého rozumu nejdou pak ničím než skrytými intuicemi. Současně však Hoppe uznává, že intuitivní poznání nemůže být jednotné pro rozmanité lidské činnosti. Každá činnost má svou intuici podle toho, jak se o ní uplatňují buďto rozumové nebo citové prvky.²²³

Jestliže předtím charakterisoval Hoppe vždycky intuici jako metodu iracionální, jak ji najednou může spojovat s empirií a činit ji odvislou od jednotlivých lidských činností? Lze to vysvětlit jen tím, že nemohl odolat důvodům Höffdingovým.

Kontemplací opouštíme smyslovou zkušenost, abychom se pohroužili do předzkušenostního obsahu duše. Hoppe tedy mohl za jedinou metodu považovat kontemplativní metodu. Ale když ji byl poznovu vychválil, pojednou nás udiví prohlášením, že „byť by nebylo možno kontemplací vystihnouti individuálních detailů nějakého jevu, poskytuje tento neobvyklý způsob poznání povšechnou orientaci v nějakém novém oboru badání“.²²⁴

Kolikrát Hoppe prohlašoval o intuici, že umožňuje právě vcítění do individuálních detailů předmětu? Kolikrát tvrdil o kontemplaci, že je jenom zesílenou intuicí po duchovním očištění? A nyní touto zesílenou intuicí nelze získat pojednou ani to, co intuicí obyčejnou, ba dokonce poskytuje jenom všeobecnou orientaci v nějakém novém oboru bádání! Slova neurčitá, ale rozhodně je tu charakterizována kontemplace ne jako poznání, nýbrž jen jako „povšechná orientace!“²²⁵

Ale vzápětí na str. 353 říká, že úkol kontemplace je mnohostranný, že nás má zbavit především tíživého příkrovu determinismu a nesvobody, za druhé nás má osvoboditi z osidel malicherného nazírání, a konečně je s to poskytnouti nám jedinečnou metodu, jíž jest naše myšlení zároveň tvořením. Kontemplace je druhem nejhlubší intuice. Trojí druh kontemplace odpovídá trojímu zisku: pozvednutí nad pouhou přírodní existenci, strhnutí závoje klamu, získání intuitivní tvořivé metody.

²²² Str. 320.

²²³ Str. 334. — Tu se Hoppe opírá o H. Höffdinga: *Der Totalitätsbegriff*, Lipsko 1917.

²²⁴ Str. 364.

²²⁵ Str. 345 jako důkaz, že opravdu je kontemplace v pojetí Hoppeho jen „vystupňovaná intuice na nejvyšší míru duševnosti“. — Také doleji: „Kdežto *intuici* doplňujeme v aperçus data smyslové zkušenosti na jednotný celek, v kontemplaci opouštíme smyslovou zkušenost, abychom se pohroužili do předzkušebního obsahu duše.“

Není podivuhodnějšího zjištění, než je to, ke kterému jsme donuceni: Hoppe právě v díle věnovaném kontemplativní filosofii věnoval intuici a kontemplaci poměrně málo místa: tam, kde tyto metody analyzuje, opakuje doslova také mnoho odstavců z PDZSŽ (549—550) a nedochází nikde k určitému, ustálenému, přesně vymezenému pojetí těchto metod, a co víc: upadá nanovo a nanovo do nejpovážlivějších rozporů, z nichž nejtěžší snad je *prohlášení kontemplace za povšechnou orientaci*.

Noetická neujasněnost Hoppova, pokud jde o metody poznání, roste ještě tím, že Hoppe konstatuje u člověka kromě diskursivního myšlení ještě tři mohutnosti, jež „jej povznášejí nad rozporu tohoto světa a života. Jsou jimi zdravý rozum, intuice a kontemplace“. Hoppe zcela bezstarostně mluví o mohutnostech, aniž se vůbec snaží o bližší vysvětlení tohoto pojmu a aniž mu dělá starost rozhodnutí, zda jde opravdu, mluvíme-li o metodách, o různé mohutnosti, anebo spíše o metodický projev jedné mohutnosti.

Zdravý rozum přitom definuje tak, že „jest ucelujících, ontologických vlastností. Postřehuje konjekturálně jednotu a celek tam, kde se vědomému usuzování jeví nepřeklenutelný rozpor. Zdravým rozumem bývají vyzbrojováni státníci neb soudcové z lidu, jejichž prozřetelná moudrost zažehnává a odstraňuje palčivé konflikty z denního života“. (Str. 256.)²²⁶

Je ovšem na pováženou, když k této meyerssonovské celkové charakteristice čtete ještě doplněk,²²⁷ v němž se o zdravém rozumu mluví jako o jistém druhu ontologie, a to proto, že jest přesvědčen o skutečné existenci vnějších předmětů. Jak se shoduje tato chvála naivního realismu s tvrzením o světě jako o představě?

A dál: domnívá se Hoppe skutečně, že postřehování jednoty a celku tam, kde se vědomému myšlení jeví rozpor, je charakteristický rys zdravého rozumu? Není ten zdravý rozum prostě to, čemu říkáme životní zkušenost, moudrost životní? Svědčily by konec konců o tom i příklady Hoppovy — politikové a soudcové z lidu. Ale projevuje se tento zdravý rozum také jinde? Hoppe blíží tento nejasně pojatý pojem nevysvětluje, tím méně se stará o to, aby jej odlišil právě od intuice, která je přece také doplňováním částí na celek!

Přitom Hoppe odpovídá na otázku, zda je vůbec nutno užívat iracionálních metod k tomu, abychom dospěli nadrozporové syntese podmíněna a nepodmíněna, racionální a iracionální tak, že vidí tragiku iracionalismu v neschopnosti vidět iracionální kořeny všech jeho prvků — rozumové úvahy v pojmech pak nejsou s to, aby pronikly k přetvářejícím se detailům skutečnosti.²²⁸

Hoppe sám cítí potíže ve spojitosti transcendentálního subjektu i iracionálních metod a čeká dvě námitky: 1. že upadá do povrchní sensualistické teorie poznání, jestliže zdůrazňuje důležitost iracionální oblasti kvalit, jež jsou v neustálém plynulém toku; 2. výtky by mohla být namířena proti dynamické představě subjektu jako neustálé činnosti; jak se však může proud a činnost srovnávat s postulováním stálých mravních a estetických norem, na nichž závisí naše vzdělanost?

²²⁶ Není těžké uhadnout, kdo měl vliv na zařazení zdravého rozumu do Hoppovy filosofie. Nebyl to nikdo jiný než E. Meyerson svou knihou *Identité et réalité*. 2 vyd. Paris 1912, srv. zejména str. 398, kterou budu ještě citovat.

²²⁷ Str. 382.

²²⁸ Str. 281.

Hoppe odpovídá takto: náš subjekt je opravdu v ustavičném proudu a toku a je představován nestálými a plynoucími kvalitami, jež se odvolávají k našim nestálým a proměnlivým smyslům; propadáme omylům, do nichž jsme uváděni povrchní sensualistickou teorií poznání. Musíme proto projít očistěním, a i když katharsí nenabýváme ničeho nadpřirozeného, naučili jsme se soustřeďovat se k svým názorným schopnostem duševním, naučili jsme se s nimi zacházet a využívat jich plně „vzhledem k potřebě předzkušenosťních zážitků pro život“. Zaujmouti však hledisko transcendentálního subjektu znamená také zaujmouti hledisko vidění v představách, jež nám předvádí v tiché meditaci neb kontem-
placi denní sen.²²⁹

Je pochopitelné, že se celá Hoppova filosofie potom soustředí do pojmu *očistění, katharse, znovuzrození*, jak jsme již viděli v PDZSŽ. I tu dochází Hoppe k důsledku, že také člověk po duchovním znovuzrození nepoznává víc než před ním, nýbrž že poznává jen z jiného hlediska. Zůstává zatím otázkou, zda tedy může mluvit Hoppe o poznání absolutním! Je velmi zajímavé, že Hoppe vidí v umění, jak získávat duchovním zrakem v denním snu transcendentální oblast ideového světa, významné předchůdce v Platonovi, Schillerovi, Goethovi a v našem Palackém.²³⁰

Podobně klade Hoppe sám sobě očekávané námitky na str. 287, kde znovu opakuje svou základní thési, že totiž přímé zážitky nás vedou k postulování transcendentálního duševního subjektu, poučujíc nás takto, že naše osobnost má nejen potřebu vyniknout nad svou fysis, nýbrž prožíványými estetickými hodnotami a mravním zákonem dovedeme vyslechnutím inspirací neb zíráním na ideový svět v denním snu dlíti v metafysickém duchovním kosmu: 1. První možnou námitku vidí v tom, že si nepočíná správně, když neskončuje s citlivostí (tím myslí Hoppe cit jako poznání), i kdyby to byla citlivost transcendentální. — 2. Kopernikánský obrat k transcendentální oblasti není nic než projev solipsismu, to jest extrémního a chorobného subjektivismu. — 3. Výtka titanismu, neboť ten, kdo vykoná obrat k subjektu, doznává „tím zároveň, že se jeho transcendentální neb absolutní Já“ vyznamenává ontologickými tvořivými vlastnostmi, jež mu dovolují prohlásit v titánském záchvatu sebepřecenění: *Erimus sicut deus*.

Jak se Hoppe s těmito námitkami vypořádává? Především prý je nutno zroditi se do řádu milosti, řádu duchovního z řádu přirozeného, protože k zírání na duchovní svět ideový nestačí citlivost empirická, nýbrž citlivost transcendentální. Ale ovšem Hoppe nevysvětlil, co je to řád milosti.

Odtud vychází Hoppe i k odpovědi na otázku druhou: jestliže zdůrazňuje, že se všechny naše podněty estetické, mravní, náboženské odvolávají k oblasti transcendentálního, nadindividuálního subjektu, který řídí oblast našeho subjektu empirického, pak prý to znamená všechno jiné než dusnou kryptu našeho malého já empirického. Oblast nadindividuálního já je všem lidem společná.

Na třetí námitku konečně Hoppe odpovídá v podstatě zase odpovědí na námitku druhou: titanismus lze vždy snadno odhalit — jde o něj vždy tam, kde své duševní vlohý a síly činíme nezávislými na zdroji, z něhož pocházejí. Titán

²²⁹ Str. 130.

²³⁰ Str. 137: „...svou noetiku, zřítí totiž názorně v podobě možností své předlohy k jednání, zakládám na plastickém umění Platonově, Schillerově, a tím i na Palackého ideí božnosti...“

se staví proti Bohu jako jemu rovný — bohočlověk dovoluje v pokoře a odevzanosti, aby jím procházely síly a vlohy, takže je jenom nástrojem božích projevů, je si vědom své nedostatečnosti a slabosti. Titánsky je zabarven idealismus německých pokantovců, poněvadž nezná vykoupení zásahem božím, nýbrž toliko vývoj od empirické oblasti k transcendentální oblasti.

Pokusme se aspoň se vši stručnosti změřit míru souladu mezi záměrem Hoppovým a jeho výsledky. I tato kniha je spíš jakýmsi zachycením filosofova zápasu než definitivním a zdůvodněným sdělením výsledků tohoto zápasu. Hlavním Hoppovým úkolem bylo „získati názorné metody, jimiž lze uchopiti příští možnosti, jež tkví v transcendentální oblasti naší duše jednotně a celistvě před svým vtělením v rozptýlené individuální útvary“. Nešlo tedy Hoppemu o nic jiného, ale také *o nic menšího než o metodiku vstupu do transcendentální oblasti, jejíž existenci a důkazům této existence věnoval PDZSŽ*. Viděli jsme, že zklamali kde ÚIKF nejvíc, pak právě v důkazu a rozlišení metod, jež měly sloužit podle Hoppeho poznání transcendentální oblasti. Hoppe především necharakterisoval tyto metody tak, aby bylo jasno, čím se liší jedna od druhé (je dokonce velmi vážný rozpor např. mezi intuicí jako poznáním hypotetickým a intuicí jako poznáním absolutním); zcela překvapivě vsunul, aniž jej zase blíže charakterizoval v jeho podstatě a funkčním sepětí, zdravý rozum mezi metody iracionální, ačkoli zdravý rozum není zřejmě nic iracionálního, denní sen, který je společným základem všech iracionálních metod Hoppeho (meditace, intuice, kontemplace), není a nemůže být poznáním, i když Hoppe zaměňuje za denní sen skutečný snění; v případě intuice dochází Hoppe zcela nečekaně k důsledku, že je velmi vzdálena božského rozumu, a tedy i té funkce, kterou by jí rád Hoppe přiřkl: metody, jíž je možno vniknout do oblasti transcendentální; stejně nesprávné je rozlišení na několik druhů intuic podle toho, zda se uplatňují citové a rozumové prvky. Víme přece, že intuici považoval Hoppe nikoli za racionální, nýbrž po výtce za iracionální metodu; vrchol rozporu je pak v prohlášení kontemplace za pověchnou orientaci v nějakém novém oboru bádání.

Připomněl jsem hned na začátku, že se ÚIKF sice vyrovnává znovu se starou problematikou Hoppovou, ale že přece jen přináší ledaco nového. Že se vyrovnává s kritikou intuicionismu poněkud pozorněji, než v PDZSŽ, ale přece jen ne zdařile: jestliže na otázku, zda je vůbec nutno užívat iracionálních metod k tomu, abychom dospěli k nadrozporové synthese racionálna a iracionálna, odpovídá kritikou racionalismu, jehož tragiku vidí v jeho neschopnosti postihnout iracionální kořeny života, pak je v podstatě ve velkém rozporu se svou vlastní definicí filosofie jako pokusu racionalisovat iracionálně a se zjištěním, že v aktu poznání musí být předmět poznání dán „především názorně ziraným obrazem, aby potom dále mohl být vyjádřen pojmem“.²³¹ Viděli jsme, že takto definuje i vědu, takže odlišení vědy a filosofie není jasné. Přitom i psychologie doby Hoppovy zjistila, že jest možné poznání na základě nenázorovém. Jestliže Hoppe zdůrazňoval doplnění jedné metody druhou, je s touto thesí v hrubém rozporu požadavek negovat racionální myšlení, abychom mohli překlenout dualismus poznávajícího subjektu a objektu poznávaného.

Vyrovnávaje se s další možnou námitkou — jak je možno uvést v soulad dy-

²³¹ Str. 87.

namickou představu s postulátem neměnné oblasti hodnot, odpovídá Hoppe pojmem, který zasahuje jako filosofický *deus ex machina* — *pojmem katharse*. Na otázku nejdůležitější neodpověděl. Zejména neodlišil transcendentální nadvědomí (statická oblast idejí) od dynamické oblasti transcendentální — podvědomí — ačkoli tyto dvě oblasti zahrnuje do oblasti transcendentálního subjektu, který eo ipso celý je oblastí, jež řídí, spravuje, usoustavňuje a třídí přechavý materiál naší oblasti empirické. Tím méně je ovšem možno se dovolávat souvislosti těchto dvou oblastí na základě fyziologických výzkumů. Hoppe jednak zapomíná na to, že celá jeho filosofie padá či stojí s přísným odlišením těchto oblastí, jednak dovolávat se fyziologických důkazů pro nadindividuální oblast znamená dovolávat se oblasti nižší úrovně jako důkazu oblasti vyšší — tedy důkazu založeného na zásadě, proti které Hoppe vytáhl hned svými prvními dvěma knihami.

Smysl celé Hoppovy filosofie se znovu ocítá na písku, když přiznává, že člověk po duchovním očistění, kterého je třeba k přechodu do oblasti nepodmíněné, nepoznává o nic více než předtím, ale poznává z jiného hlediska. Nuže — mají potom vůbec cenu ony zvláštní Hoppovy metody, když jimi nic nového nepoznáme a když je třeba očistění, abychom žili pod jiným hlediskem? K čemu jsou potom ony metody? A nepotvrzuje tím Hoppe bezděky to, co je známou zkušeností, že duchovním člověkem se může stát člověk i bez těchto metod — právě očistěním od smyslovosti? Metoda poznávací musí přece vést, má-li mít vůbec jaký smysl noetický, k poznatkům. Ale Hoppe rovnou přiznal, že k nim nevede. Vede nanejvýš jen ke styku s oblastí transcendentální! A ne tedy k absolutnímu poznání. Jestliže na další námitku, proč neskončuje s citlivostí, i když šlo o cit transcendentální, když je přece cit nejlabilnější a nejméně jistý z hlediska noetického, odpovídá Hoppe nezdůvodněním objektivitý transcendentálního citu či citlivosti, jak bychom logicky čekali, nýbrž prostým konstatováním these, že k zírání na ideovou oblast nestačí citlivost empirická! Tedy zjištěním, že toho, co je popíráno, je potřeba.

Pokud jde o obranu proti výtce solipsismu a titanismu — mohli bychom ji vskutku akceptovat jako přijatelnou, kdyby byl ovšem Hoppe dokázal, že cit a zážitek subjektivní je vskutku z oblasti transcendentální a nikoliv jen empirické. Pak by jeho obhajoba platila. Víme však, že posledním důvodem Hoppovým je zážitek.

Knihy přináší ještě nové these: thesi zdravého rozumu a pak ještě těsnější přimknutí k náboženství, jemuž filosofie slouží jako propedeutika.

Pokud jde o zdravý rozum, pak tento pojem není vůbec přesněji formulován a jeho rozsah kolísá mezi významem naivního realismu (naprosto se neshodujícího s pojetím světa jako představy) — neodlišeného od intuice a rozumu diskursivního — a mezi životní zkušeností nehledíc už ani na to, že byl zúžen na politiky či soudce z lidu. Z psychologického hlediska je vsunutí tohoto pojmu mezi intuici a kontemplaci zcela jasné: Hoppe nejednou vyslovil touhu „vychovat i vzdělati lidskou duši“ moderního člověka tak, aby se mohl vrátit „k jednoduchému vnímání a nazírání“, jež, oprostěno od smyslovosti, by bylo jako čistá kvalita uvedeno ve styk s transcendentálním principem duševním. Jde-li mu o nadrozporovou synthesisu toho, co jest, a toho, co by mohlo nebo mělo být, pochopíme, že potřeboval metodu pro oblast toho, co jest (bezprostřední poznání) a stejně bezprostřední metodu pro oblast toho, co být má.

Pokud jde o vztah k náboženství, stává se v tomto díle filosofie zcela zřetelně

a s důrazem jen propedeutikou k náboženství, vlastní vykoupení člověka však zprostředkuje jen náboženství. Ten, kdo řekl, že náboženské, eschatologické a vykupitelské problémy řeší náboženství, „hlubším a lidské povaze vhodnějším způsobem než filosofie“, nemohl leč ukázat na řešení křesťanské mystiky jako na řešení nejhodnější, nemohl než vytvořit pojem bohočlověka ve spojitosti s ruskou filosofií bohočlověčství a konečně — jak to udělal v díle posledním — přejít od rozumu k víře. Filosofie pak ovšem není systémem, ani pokusem o vision globale du tout, nýbrž jen a jen *metodou*, která má vrátit člověka po katharsi naivně realistickému zírání — v tomto případě mystickému. Neboť může být zrovna tak naivní realismus sensualistický jako *naivní realismus spiritualistický*.

Hoppe patří k naivnímu realismu či empirismu spiritualistickému, mystickému. Cítí občas nejen uspokojení z tohoto faktu, nýbrž i bázeň. V těch okamžicích se stará, aby zdůraznil experiment a zkušenost, „abychom nezabředli do pouhých fantastických spekulací“. Ve skutečnosti však operuje postuláty. Souhlasit je možno jen s jeho teorií výkyvů, vyrovnat se je nutno s jeho lotzeovským konstatováním, že to, co býti má, není odvoditelné z toho, co jest.