

*Když řekneme Bůh, můžeme tohoto pojmu užít jako symbolu, pomocí kterého vyjadřujeme určitý rozměr lidské existence, můžeme tohoto pojmu užít jako šifry určitého chápání světa, života a člověka, jako šifry (...) sebepochopení. Když řekneme víra, můžeme mít na mysli určitou polohu života, v níž člověk nežije sám ze sebe, ze své vlastní síly, ze své vlastní dobroty, ale z moci lásky, o které vyznává, že je víc, než na co sám má, o které vyznává, že do jeho života vstupuje jako to, co jej přesahuje, jako podmaňující výzva a proměňující moc. Když řekneme víra, můžeme mít na mysli určité vnímání života, v němž se člověk vydává ze všeho zajištění, ze všech jistot a odvažuje se něčeho nadějného, navzdory všem zkušenostem a propočtům. Přitakat nezodpovězenosti lidského života (...) může znamenat: odvaž se nadějného činu lásky, aniž by ses ptal po poslední jistotě, neboť ta otázka je bezpředmětná.*

Otakar A. Funda

## **1 ÚVOD**

Člověk, nesen touhou po porozumění smyslu života, vetkal do dějin svého tázání otázku, kterou nikdy neponechal zcela bez odpovědi: zda a případně jak existuje Bůh? Že se jí dostalo nejrozmanitějších odpovědí v různých podobách mytických, náboženských i filosofických svědčí historie lidského rodu, neboť téma s tak mocným dopadem nejen do osobního života tázajícího se, ale i s hlubokým

vlivem do širší společensko-politické praxe, neustále patřilo k nezastupitelným, ba privilegovaným námětům lidského uvažování o člověku a jeho pobývání ve světě. Není zcela lhostejné a bez praktických důsledků, jsou-li původ a existence člověka chápány v kontextu indiferentní kosmické anonymity, dunění vesmíru, chladného zákona přírody nebo naopak v její vřelé sounáležitosti, veletoku dějin, hegemonie paradigmat, neúprosného osudu, anebo jako dar moudré Bytosti, s níž lze komunikovat v prostoru plném smyslu. Tak byl v různých epochách našich dějin člověk považován za syna božího, za živočicha, za cihlu politického či ekonomického řádu, za stroj, číslo... Rozumění lidskému životu je v různých kontextech, postmoderně řečeno v různých verzích světa rozdílné a má velmi intimní souvislost se způsobem odpovědi na otázku, zda existuje Bůh.

Už zběžnému pohledu do dějin je zřejmé, že lidská zkušenost se světem se velmi záhy, vlastně již od počátku, pojí se vznikem a kultivací různých náboženství, v rámci kterých našla náboženská intimita své legitimní vyjádření. Jádrem náboženství, jeho základem, je mimoracionální prožitek posvátna (*sacrum, numinosum*), neuchopitelného a bázeň budícího, fascinujícího tajemství (*numinosum et tremendum*), nepřevoditelného na cokoli jiného. Proto je zkušenost posvátna výhradně náboženská, zahrnující v sobě moment racionální i iracionální – moment nevýslovného, paradoxního setkání, jež narušuje obvyklé profánní struktury života. Tato iracionalita se v průběhu dějin náboženství překládá do mnohých morálních soudů a racionálních výpovědí o Bohu, které však nedostačují původní ryzosti náboženské zkušenosti. A tak je náboženství přítomné všude tam, kde lidé rozeznávají všední a sváteční, kde rozlišují a oddělují obyčejné od zvláštního, a kde se uznává sféra posvátného, tedy toho, co je nedisponovatelné a lidmi nezmanipulovatelné. Tento dvojí řád skutečnosti (úrovně toho, co lze a co nelze ovlivnit) náboženství harmonizuje a svazuje posvátným řádem pomocí rituálů, symbolů a mýtů.

Křesťanská zvěst, považovaná za zjevené náboženství našeho kulturního prostoru (euro-amerického), vyšla z židovsko-křesťanského poselství o údajně existujícím Bohu, o němž se biblické prameny zmiňují jako o Původci života a jeho

řádu a vidí v něm Moc, která svrchovaně ovládá veškerou skutečnost. Být křesťanem znamená přimknout se v náboženském postoji podrobenosti ke Slovu a vstoupit do interpretačního pole (i napětí) mezi zakládajícím slovem (Písmem), prostředkujícími texty a výkladovou tradicí. Křesťanská kultura je provázána vztahem silných přesvědčení s kritickými prvky, a tak jako biblický text, existuje i křesťanství v mnohočetnosti interpretací a vybízí k pluralitnímu „čtení“.

Náboženství jakožto jev sociální a kulturní, kterým nepochybně je, často bývá považováno za jednu z variant světového názoru, jakýsi alternativní výkladový model světa a zdálo by se dnes, že „náboženská otázka“ je již hotovým, vyřešeným problémem. Dějinný vývoj k takovému „vyrovnaní“ unáhleně přitakal, zvláště pod vlivem tragické zkušenosti minulého století. Ta způsobila zhroucení dvojí důvěry, která byla tradiční součástí západní kultury: důvěry v Boha (paradigma premoderny) a důvěry v sílu lidského rozumu (paradigma moderny) - pro mnohé dvě konkurenční, alternativní nabídky. Nelze v této souvislosti nepřipomenout Adornovu úvahu o metafyzice po druhé světové válce, v níž říká, že po Osvětimi už filosof nikdy nesmí být na straně věčných esencí a tvrdit, že skutečné je jen to, co je věčné a trvalé. Musí být vždy na straně smrtelného, ohroženého těla „... a připomínat si, co cítil jako dítě, když viděl pohodného zadržnout smyčku provazu na hrdle zatoulaného psa. *Metafyzické kategorie jako esence, substance, první příčina jsou stejně lhostejné k životu jako bota esesáka.*“ (Bělohradský 1997: 10) Nevyléčitelně náboženský člověk ovšem neztratil víru a proces sekularizace v evropském novověku po sobě nezanechal nenáboženskou společnost. Víra nemizí. Stěhuje se z veřejného života, z vnějších, institucionálně církevních forem do oblasti soukromého života jednotlivců. Náboženství nezaniká, stává se „neviditelným“, privatizuje se a demonopolizuje. Charakteristikou dnešního světa už není její sekulární charakter, ale náboženská pluralita.

Věřící, ve snaze zahlédnout lem roucha Nejvyššího, přeskakují hradby učesaných pravd a hledají na cestách v údolích tajemství. Nikdy nedojdou konce svého tázání – co je víra a kdo je Bůh? Nespokojí se s mytickými odpověďmi (mytologie opomíjí otázky) a ani žádná řeč hotových pravd je nemůže umlčet.

Prodírají se „krajinou výkřiků“, ne nepodobných výkřiku Ježíše na kříži, dotazujícího se na nepřítomného Boha a nechávající otevřenou eschatologickou dimenzi: Bůh je očekávanou budoucností světa. Doba dozrála a pro mnohé je Heideggerovo *už nás může zachránit jenom nějaký bůh* sdílenou zkušeností.

Víra - na rozdíl od náboženství – skutečnost hluboká, mnohohrstevná, intimní, vystavená rizikům nedorozumění, učí žít „život *sub specie aeternitatis*“ uprostřed paradoxů. Se svou důvěrou ve smysluplnost skutečnosti a jako vůle k pravdě může být stálou dekonstrukcí životních lží, iluzí, unikání k povrchu a k zdáním, může být zápasem s pokušením rezignovat, propadnout se do skepse nebo zoufalství. Může být ochranným štítem i lékem (útěchou a vysvětlujícím zdůvodněním) ve vztahu k nebezpečí anomie, vpádu absurdity, chaosu a tragična do běhu lidského života. Chrání před banalizací skutečnosti i před nekonečným, stresujícím stupňováním výkonů, před nevděčnou lhostejností i sebevzhlíživou pýchou. Je zároveň stálým zápasem s hlavním svým protivníkem, s pověrou a idolatrií všeho druhu. Je vstřícnou otevřeností vůči Boží skrytosti, odvážným „ano“ (nebo alespoň toužící „snad“) naději uprostřed hlubokého ticha Božího mlčení. Je voláním a výzvou věřícím, aby se před Jeho tváří stali subjekty.

## 1.1 Východiska disertační práce

Víra není výkonovým věděním podepřeným Descartovou jistotou (přestala by být vírou), nelze ji nadoktrinovat, úředně nadekretovat, ani zdědit, předpokládá osobní konverzi a proměnu. Získává se po obdarování přijetím. Sám Descartes velmi pěkně vyjádřil, že poznání víry je závislé na zvláštní přízni nebes. Není vědou, proto se tolik vzpírá empirické verifikaci stejně jako Popperově falzifikaci, je zahalena závojem nevědění. A. Hogenová k tomu: „*Překrok do transcendence není aktem voluntaristickým, není aktem osobního logického rozhodování a volby mezi mnoha alternativami. Jde o něco zcela a zásadně jiného. Tato víra je darována tajemstvím, jeho prožitím.*“ (Hogenová 2008) Proto je jedním z mnoha paradoxů víry; neboť, s Ricoeuem řečeno, „*lidský hlas si nárokuje mluvit jménem jiného hlasu, hlasu*

*Hospodinova*“ (Ricoeur 2000: 182); její zkušenost s nedostačivostí náboženského jazyka, onou disproporcí mezi tajemstvím Absolutna a ubohostí všech lidských pokusů ho zachytit v řeči. Proto apofatická teologie, proto řeč paradoxu či slova básníků. A tak snad v žádné jiné sféře lidského ducha nemá větší relevanci wittgensteinovské: o čem nelze mluvit, lze mlčet; věřící mají způsoby, jak sdílet toto významuplné mlčení. Ale nezůstává jen u toho – víra je považována za svéprávný gnoseologický nástroj, avšak tolik problematický a problematizovaný, je to na mnohých stránkách učebnic dějin filosofie. Nemůže při výkladu skutečnosti uplatnit racionalistickou metodu po způsobu filosofie. Ta je svou nejnvtřnější podstatou hluboce spojena s racionalistickým způsobem argumentace, pověděno slovy O. Fundy *filosofování je racionální počin*, a tak mnohdy byla ku prospěchu vědě. Náboženství a teologie takovou utilitu nevykazují. Všem náboženským soustavám chybí jakákoli kritéria verifikovatelnosti, tudíž i falzifikovatelnosti - kromě víry samé. Proto bývá racionalistická filosofie svou nejhlubší intencí tolik přitahována k ateismu a tato afinita je známa od samotného jejího vzniku, teistům byla proto často filosofie jako taková podezřelá.

A vskutku, bývaly hroživé doby, kdy bylo velikou opovázlivostí byť i jen zapochybovat veřejně o tom, že nad běžnými, pomíjivými, světskými pravdami věčně se klenou svaté pravdy víry. Vývoj nicméně tento světonázor postupně nahlodával, asi tak, jako by se i sám Pán Bůh rozhodl, že dá deistům za pravdu a svůj trůn, co mu ho věrní stavěli po tisíciletí, raději navždy opustí. Po nekonečných sériích hrůz náboženských válek, inkvizičního řádění a církevníčení bylo i mnohým, v dobré víře vytrvalým, stále těžší nadále nepokrytecky věřit v nějakou smysluplnost náboženství či metafyziky. Zůstávala tu nicméně příroda, ani dobrá, ani zlá, zato nezpochybnitelná a navíc i k využití připravená. A z té také musíme při chápání světa vycházet, náš rozum nemá vyššího poslání, než se pohybovat v mantinelech, empirickou zkušeností daných. Za ně se nikdy nedostane, byť i si té fantazie mnohdy rád dopřává... souhlasil by David Hume.

V současnosti znovuobjevovaný skotský myslitel David Hume patří ke klasikům anglického empirismu, jemuž je tradičně přisuzováno místo toho, kdo

anticipoval předpoklady lockovského empirismu a připravil tak scénu pro Kanta. Společně s Angličanem Lockem a Irem Berkeleyem tvoří slavné trojhvězdy britské filosofie osvícenství, z níž posléze vyrostlo to německé, mystičtější, idealističtější a komplikovanější. Bývá nazýván „nejfrancouzštějším, nejliterárnějším a nejakademičtějším z velkých anglických filosofů“ (Rádl 1999: 185), „otcem moderního pozitivismu“ (Drtina 1926: 376), je vnímán jako nejradikálnější z trojhvězdí největších britských empiriků a je nejčastěji spojován s Kantovým otevřeným doznáním, „že to byla právě Humova připomínka, jež mě před mnoha lety poprvé vyrušila z dogmatického spánku a dala mému zkoumání na poli spekulativní filozofie zcela jiný směr.“ (Kant 1992: 27)

Od 17. století se začíná vytvářet nový osobitý světový názor a životní i kulturní styl, charakterizovaný optimistickou vírou ve “světlo zaplašující tmu” - v lidský rozum osvobozený od předsudků, pověr, nevědomosti a hlavně od tradičních autorit. Ona metaforika světla se odrazila v pojmenování nového dějinného jevu – osvícenství, jehož záměry a vnitřní sebeurčení shrnuje formulace I. Kanta popisující ho jako východiště člověka z nedospělosti, kterou si sám zavinil neschopností užívat vlastního rozumu bez poručnickování druhých, a vyzývající k odvaze samostatně myslet. Osvícenství představovalo po renesanci a baroku další velkou kulturní epochu Západu, která vyzdvihla kult rozumu a ideu emancipace lidstva. Německý historik Ernst Troeltsch vymezil osvícenství jako duchovní hnutí završující v novověkých evropských dějinách sekularizaci myšlení a státu. Ve filosofii se zaměřuje především na překonání tradiční metafyziky a přichází s požadavkem duchovní emancipace a překonání autority církve, které v důsledku náboženských válek během 17. a 18. století ztrácejí kredibilitu v očích vlivné části evropské inteligence. A tak evropští intelektuálové hledají novou bázi pro morálku a nový pohled na člověka a svět. A zatímco francouzské osvícenství je zaměřeno výrazně protikatolicky a protinábožensky, z Anglie přichází idea „přirozeného náboženství“ či „náboženství rozumu“ a požadavek náboženské tolerance.

Humovo myšlení si vysloužilo kritiku již od počátku, zvláště z tradičně křesťansky založeného filosofického spektra. Z našich např. Don Quijote české

filosofie, radikální odpůrce pozitivismu a dle Patočky „nejhlubší český myslitel“ Emanuel Rádl ve svých dvousvazkových *Dějínách filosofie*, v nichž se osobně vyrovnává s celou západní filosofickou tradicí, píše: „*Humovi se podařilo vyjádřit tendenci doby; mluví z něho už osvícenský princip, je předchůdcem pozitivismu a pragmatismu a i Kant s ním zápasil. Není to veliký filosof v tom smyslu, že by byl dal životu lidskému nový smysl; neodkryl nových tajemství ani v přírodě ani v duchovním životě, ale příkrým formulováním empirismu ukázal na chyby této filosofie; držet se Huma a pochopit proton pseudos jeho filosofie je východiskem pro založení filosofie nové. Kant to postihl, Masaryk na to ukazoval.*“ (Rádl 1999: 196) T. G. Masaryk v Humově ultraempirismu jasně spatřoval útok vůči metafyzice, teologii i náboženskému zjevení a zejména v jeho protináboženské skepsi viděl ďáblůvství. A ještě jednu z novějších kritických citací, tentokrát z pera současného českého tomisty Jiřího Fuchse, který reaguje na fakt, že Hume bývá dodnes vnímán jako bystrý, pronikavý kritik poznání a jeho problematizace kauzality či vědecké generalizace ho učinily slavným: „*Jak bývá Hume nadhodnocován, jak se jeho kritičnost přeceňuje. Prosté vyvozování negace metafyziky z dogmaticky přejatého Lockova ústředního omylu, totiž nemůže být kvalifikováno ani jako výkon kritického myšlení, ani jako přínos pro filosofii.*“ (Fuchs 1995: 108)

Dějiny humovské interpretace nevypovídají o jednomyslnosti v ocenění Huma a nejsou zcela bez výkladových rozporů i ostrých kritik.<sup>1</sup> Do *Index Librorum Prohibitorum* jsou jeho spisy zařazeny roku 1761. Nelze v této souvislosti nepřipomenout Kantův povzdech z roku 1783 nad dobovou reflexí Humova díla: „*Leč osud, metafyzice odevždy nepříznivý, tomu chtěl, že Hume nebyl nikým pochopen.*“ (Kant 1992: 26) O více jak 200 let později (v roce 1999) k tomu náš Z. Novotný: „*David Hume se sice dočkal uznání, vytoužené popularity a jisté slávy už*

---

1 Dějiny humovské interpretace jsou přehledně zpracovány J. Mouralem v souboru statí SOBOTKA, M. - ZNOJ, M. - MOURAL, J.: *Filosofie Davida Huma*. In: Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela. Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, str. 69-83. Autor této práce předkládané poznatky v úměrné míře zapracovává i do jejího textu s cílem výstižněji přiblížit historicko-faktický kontext Humova života a jeho působení. V této souvislosti je cenným zdrojem poznatků i publikace NOVOTNÝ, Z.: *David Hume a jeho teorie vědění*. Votobia, Olomouc 1999. Důležité informace z tohoto pramene jsou účelně využity zvláště při sepisování 2. kapitoly této práce.

za svého života, avšak k tomu, aby byl plně pochopen, musely dorůst až další generace.“ (Novotný 1999: 12) A J. Moural (z roku 1992) dodává: „V Humově díle je co objevovat. Na dnešní interprety má rovněž vliv ta okolnost, že někteří novodobí filosofové rozpracovali ve svých dílech myšlenky obdobné myšlenkám Humovým a zvětšili tak citlivost filosofického čtenáře na určitá témata, která se mohla ještě před šedesáti lety zdát v Humových textech relativně bezvýznamná.“ (Sobotka 1993: 82)

Každopádně setkání s myslitelským počinem Davida Huma vypovídá o originalitě myslitele schopného dodnes závažným slovem přispět do filosofické diskuse. Autor totiž učinil relevantní gnoseologická rozhodnutí, která se pro jedny stala akceptovanými, následováníhodnými a provždy závaznými, i se všemi důsledky pro metafyzický rozměr života a určování jeho smyslu, zatímco pro druhé je vystoupení a pozdější vliv Humův hozenou rukavicí. A nejenom teologům, je rovněž výzvou stoupencům té části filosofického spektra, které není lhostejná redukce poznání reality na pouhou empirii, a tudíž redukce reality samé. Také vyřazování empiricky nedostupných otázek z řádu lidského poznání, masivní skepse vůči filosofickému poznání Absolutna a následná eliminace metafyzických reflexí o Bohu z filosofie. Vždyť „... smysly nám neposkytují ten luxus poznávat tento svět do hloubky, ale jen v určitém výseku, jen v určitém horizontu.“ (Hogenová 2008) A není irelevantní, jestliže je antropologický výklad člověka a rozumění jeho životu otevřen, třeba ve smyslu Heideggerovské napřaženosti a naslouchání světu či odemčeni pro Pravdu; transcendentní dimenzi skutečnosti, s jejímž hlubinným základem a v jehož rozumějící blízkosti lze smysluplně komunikovat (modlitba věřícího) či zda původ a existenci života uzemníme do kontextu kosmické anonymity, kterou samu prohlásíme svým vlastním původcem (sama sobě udělila existenci), anebo realitu zredukujeme na hmotu, v níž se člověk primárně jeví pouze jako součet možných poznatků přírodních věd a život absorbuje obstarávání jen hmotných dober. „Zapomenutím na bytí, vidíme pouze jsoucna a žijeme jen pro věci, jak vyhaslé sopky. Nic již není posvátné, vše je prodejné, profánní. Nejvyšší hodnotou je hedoné, jenže ta má v sobě hegelovskou špatnou nekonečnost, nikdy nemá dost, stále se pachtí až do konce. Posvátné již neexistuje.“ (Hogenová 2001: 5)



## 1.2 Cíle disertační práce

Na základě východisek uvedených v předchozí kapitole je hlavním cílem této disertační práce kritická analýza Humova myšlenkového odkazu v oblasti náboženství s poukazem na neuralgické body jeho diskreditujícího pojetí metafyziky.

K naplnění tohoto cíle je nezbytné akceptovat posloupnost dílčích cílů, které lze rozdělit do tří úzce velmi provázaných fází:

1. Po úvodním (auto)biografickém portrétu Humovy osobnosti a po bibliografickém přehledu poukázat v rámci přípravných reflexí na problematičnost (Humem zaujatého) objektivistického pohledu na náboženskou zkušenost;
2. Zmapovat empiristickou bázi Humova gnoseologického konceptu, který v důsledku vede k antimetafyzickým generalizacím a připravuje teoretickou bázi k vyloučení problému Boha z filosofie;
3. Detailněji prezentovat Humův koncept psychologického původu historických náboženství a kriticky zhodnotit jeho snahu zdiskreditovat veškerou transcendentní oporu pro náboženskou zkušenost.

*Nejsladší a nejmírumilovnější  
životní pouť vede alejemi vědy a  
učení, a kdo na této cestě dokáže  
odstranit nějakou překážku nebo  
otevřít nový výhled, měl by pro to  
být považován za dobrodince  
lidstva.*

David Hume

## 2 ŽIVOTOPISNÁ DATA

David Hume (1711-1776), výrazná osobnost britského osvícenství, mnohými považován za největšího filosofického génia v anglické jazykové oblasti vůbec, diplomat známý a vážený ve francouzských intelektuálních kruzích, se ve své době proslavil především jako historik a esejista. Byl později vysoce hodnocen jako politický ekonom, všeobecně je uznáván jako originální psycholog a teoretik morálky, avšak jeho stěžejní myšlenkový vklad spadá do oblasti filosofie. Jeho životní peripetie, literární a myslitelská ctižádost, mnohostranný talent, veselá a vlídná povaha, ale i jeho nepřátelství k náboženství a metafyzice mu zajistilo mnoho obdivovatelů.

Není však snadné mapovat Humův písemný odkaz. Dlouho platil za autora první knihy *Treatisu* (Pojednání o lidské přirozenosti) a prvního *Enquiry* (Zkoumání lidského rozumu). Zohledníme-li však fakt, že Hume své stěžejní, nejrozsáhlejší filosofické dílo (*Treatise*) později veřejně zavrhl a vlastně s celým svým písemným

filosofickým počinem je hotov před čtyřicítkou (později se věnuje již jen dějinám), navíc mnohokrát přepisuje a díla kompletně nevydává, je zřejmé, s jakými nesnáze se humovský interpret musí vypořádat, zvláště ten český. Musí se potýkat s mnohými nesnáze nejen jazykovými, které mohou být předmětem interpretačních sporů, ale i s nedostatkem překladů naprosté většiny Humových děl do češtiny a vůbec s nedostatečnou reflexí Huma v současném českém myšlení.

K celkovému pochopení Humova významu a jeho přínosu do širokého proudu filosofických reflexí, které mu zajistily trvalé místo v myšlenkovém vývoji moderní doby, není jistě zanedbatelný i detailnější pohled životopisný v návaznosti na jeho bibliografickou činnost, což je obsahem následujících řádků této kapitoly.

## 2.1 Biografie Davida Huma

David Hume pocházel z nebohaté, ale společensky významné skotské šlechty. Narodil se v Edinburghu 26. dubna 1711<sup>1</sup> v rodině statkáře Davida Homa (později Hume) a Katherine z rodu Falconerů (David Home si změnil příjmení na Hume pro „zvláštní“ výslovnost slova „Home“ ve skotské angličtině). Strávil celé své dětství v rodinném kruhu, v kraji Ninewells ve městě Berwickshire. Sám však nikdy rodinný život neměl a neoženil se. Jeden jeho současník – ctitel jeho filosofie – napsal: „*Jeho vzezření se vysmívalo každé fyziognomice. Ani nejsnaživější v tomto oboru by nemohl odhalit nejmenší stopu jeho duševních sil v nic neříkajících rysech obličeje. Jeho obličej byl široký a tučný, jeho velká ústa prostoduchého výrazu. Oči byly prázdné a bez ducha a při pohledu na jeho korpulenci by se dalo spíše usuzovat na radního, pojídajícího želvy, než na kultivovaného filosofa. Moudrost se ještě nikdy neoblékla do tak podivné postavy.*“ (Weischedel 1995: 144) Také náš T. G. Masaryk, který Huma považoval za filosofa velmi inspirativního, o něm napsal: „*Občas se rád zadívám do obličeje Humova, jak mně ho představuje stará rytina, a především vždycky znova vidím, jak Hume při své skepsi ztloustl – slušný podbradek, bezúhonný cop a paruka divně krásně racionalistické lamželezo. Ovšem díváš-li se na obraz déle, vidíš, jak jsou ústa jakoby zkřivena od stálého usmívání, rty tenké, jemné, třebaže*

*také masité; a ty oči – ty se smějí také, tak jaksí mžouravě, a přece jsou otevřeny cele, aby těch dojmů jen hodně nalokaly...*“ (Masaryk 2000: 47)

Jeho otec záhy zemřel, a tak jej spolu s dvěma dalšími sourozenci vychovávala a v dětství i vzdělávala jeho matka. Na přání rodiny začal ještě jako jedenáctiletý (obvyklý věk byl 14 let) studovat práva na Edinburghské univerzitě, ale, jak sám o sobě ve své autobiografii píše, „*byl jsem velmi záhy uchvácen vášní pro literaturu, která zůstala vládnoucí zálibou mého života a vydatným pramenem požitků*“ a jeho zájem vzbuzovalo spíše vědění obecnější povahy, zejména pak filosofie. Po přečtení několika Vergiliových děl, prostudování Cicera a dalších myslitelů, se David Hume nakonec rozhodl pro studium filosofie. Ve věku 18 let se pustil do širšího filosofického bádání, když jej postihla čtyři léta trvající nemoc spojená s depresemi. Samotné filosofování ho však nemohlo uživit, a tak se vzdělává v obchodních záležitostech v jednom obchodě v Bristolu a provozuje živnost obchodníka. Ale ani tato činnost jej nemůže uspokojit, a tak i on stejně jako mnozí jiní (Hobbes, Locke, Berkeley a další) rozsáhle cestuje a na tři roky odchází do Francie, aby se tam ve venkovském ústraní opět věnoval filosofii. Pobýval v Remeši a pak v La Flèche, kde byla znamenitá jezuitská kolej, na níž studoval také Descartes.

Ve 26 letech píše svou prvotinu, rozsáhlý a velmi ambiciózní filosofický spis, *A Treatise of Human Nature* (Pojednání o lidské přirozenosti), jehož první knihy vydal v Londýně na přelomu let 1738 a 1739. Z původně plánovaných pěti knih vyšly pouze první tři; i ty však mají dohromady přes 600 stránek a v očích řady dnešních badatelů tvoří nejvýznamnější součást Humova filosofického odkazu. Tehdy však kromě nepřízně recenzentů dílo nevzbudilo téměř žádnou pozornost a přineslo autorovi zklamání. Jeho vlastními slovy „*knihy vyšly tiskem a zemřela hned po narození, aniž by dosáhla alespoň takové cti, že by vzbudila nesouhlasný šepot fanatiků.*“ Cítí se osamělý a dospívá k představě, že současníci tak ostentativně mlčí z vědomého nepřátelství vůči němu. „*Vidím, že mne má filosofie zavedla svou mimořádnou jedinečností do zmatku a hrůzy. Představuji si, že jsem zvláštní, neotesaná obluda, která není s to se zařadit mezi lidi a s lidmi žít a zůstat*

vyloučená z veškerého lidského kontaktu, zcela osamělá a bez útěchy. Vyvolal jsem vůči sobě nenávisť všech metafyziků, logiků, matematiků a dokonce teologů. Když se podívám ven, vidím na všech stranách spory, konflikty, hněv, pomluvu, ponižování. Když svůj zrak obrátím dovnitř, nenacházím nic než pochybnost a nevědomost.“ (Weischedel 1995: 142) Nicméně Hume píše dál a zranění z ohlasu na *Treatise* si hojí psaním *Essays, Moral and Political* (Eseje o morálce a politice) - kratších a čtivějších esejů na vážná i lehčí témata politická, filosofická i kulturně-historicko-společenská, jejichž vydání v letech 1741-1742 v Edinburghu mělo slušný úspěch, který mu vrátí sebedůvěru a přesvědčí ho, že problém *Treatisu* spočíval přinejmenším zčásti v nevhodném způsobu podání a špatném autorském zvládnutí rozsáhlého textu.<sup>2</sup> Usiluje nyní o profesuru etiky a politiky na Edinburghské univerzitě, ale je odmítnut, protože mu klerikální kruhy předhazují deismus, skepticismus a ateismus. Zřejmě i tento neúspěch přispěl k tomu, že napíše spis, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Dialogy o přirozeném náboženství), který zadrží až do své smrti, aby nevyvolal pohoršení.

V následujících letech se Hume zabývá činnostmi, které ho plně neuspokojují. Po ročním působení v roli domácího učitele a společníka duševně nemocného markýze z Annandale, se roku 1746 jako pobočník generála St. Claira účastní zahraniční mise, při které se později dostal až do Turína a Vídně. Díky množství volného času v této době přepracovává své dílo „z mládí“ a u londýnského knihkupce a nakladatele Andrewa Millara vydává roku 1748 *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (Filosofické eseje o lidském rozumu), známější pod titulem druhého vydání z roku 1751, a také dnešním názvem, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Zkoumání lidského rozumu). A ač mu bylo souzeno stát se později jedním z klasických děl světové filosofické literatury, které proslavilo jeho autora, nesetkalo se zprvu s velkým čtenářským zájmem. Do Anglie se Hume vrátil roku 1749 a po dvouletém pobytu na statku svého staršího bratra

2 Problém vhodného způsobu psaní filosofie zůstal jedním z Humových dlouhodobých témat a je mu věnován mj. i první oddíl *Zkoumání lidského rozumu*. Jedno z možných řešení, jež mělo pro Huma značnou přitažlivost byl dialog; v něm je psán XI. oddíl *Zkoumání*, závěrečný dodatek ke *Zkoumáním o principech mravnosti* i celé *Dialogy o přirozeném náboženství*.

přesídlil i se sestrou do Edinburghu, kde v roce 1752 vydal *Political Discourses* (Politické rozpravy), dosud své jediné dílo úspěšné hned napoprvé, a v Londýně už také v roce 1751 vyšlo *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Zkoumání o principech mravnosti), které sice nevzbudilo očekávanou pozornost, avšak sám autor je později prohlásil za nesrovnatelně nejlepší ze všeho, co napsal. Jeho vnější život získává jistou stabilitu, když se stane knihovníkem Advokátní komory v Edinburghu, což mu umožnilo přístup k bohatému listinnému materiálu a dobré podmínky pro napsání šestidílných *The History of England* (Dějiny Anglie), které vycházely v letech 1754 až 1762, završily jeho literární úsilí a proslavily jeho jméno. Ještě předtím roku 1757 vydal *The Natural History of Religion* (Přirozené dějiny náboženství) a *Political Discourses* (Politické rozpravy). V souladu s jeho poslední vůlí vyšly v roce 1779 *Dialogues Concerning Natural Religion* (Dialogy o přirozeném náboženství) posmrtně, stejně jako jeho krátká autobiografie *My Own Life* (Můj život) v roce 1777.

Roku 1763 po počátečním odmítnutí přijal nabídku hraběte z Hertfordu, aby pracoval jako tajemník vyslanectví u francouzského dvora, kde se uprostřed osvícenské společnosti francouzského hlavního města stává proslulým. O úspěšnosti této Humovy mise svědčí nejen to, že v roce 1765 tam působil jako britský chargé d'affaires, ale zejména skutečnost, že po celou dobu svého pobytu ve Francii byl zahrnut mimořádnou pozorností a úctou nejprestižnější pařížské společnosti, stal se u dvora oblíbeným konzervativním politikem a uznávaným volným myslitelem (*freethinker*). Seznamuje se zde s encyklopedisty a churavějícím Rousseauem a společně s ním se vrací do Anglie. Stává se vícesekretářem na ministerstvu zahraničí a svou dráhu diplomata a státního úředníka definitivně ukončil odchodem do ústraní svého domova v Edinburghu, kde žije v kruhu svých přátel a oblíbených knih od roku 1769.

Z filosofického poklidu ho nevyrušilo ani těžké onemocnění trávicího ústrojí, které u něj propuklo roku 1775 a ukázalo se, že je nevléčitelné a smrtelné. Trpělivě a bez jakýchkoli známek deprese, smutku či strachu očekával svůj konec; zachoval si svůj dřívější šarm a vtip – dokonce i ve vztahu k blížící se vlastní smrti. On sám při

jedné příležitosti prohlásil, „že si neumí představit, jakou výmluvou by si u Chárona mohl zařídit alespoň malý odklad. Snad jen tím, že musí ještě provádět korektury svých prací pro nová vydání.“ Na případnou Cháronovu nabídku, že by něco takového nebralo konce, by odpověděl, že „se snaží otevřít lidem oči a za pár let se chce dočkat satisfakce ze zhroucení celých systémů pověr.“ Od Chárona pak očekával následující odpověď: „To se nestane ještě dlouhá staletí. Přestaň se loudat a okamžitě nastup do loďky, ty líný darebáku!“ (Novotný 1999: 12) Svědkové Humových posledních dnů zaznamenali, že až do poslední chvíle zůstal zcela vyrovnaný, projevoval smysl pro humor a ke svému okolí byl vlídný a laskavý. Ke zklamání Jamese Boswella (který podrobně popsal jeho konečnou nemoc) zemřel klidně a odmítl útěchu ze strany církve. Bylo to 25. srpna 1776 ve věku 66 let. V památném roce vyhlášení Deklarace nezávislosti Spojených států, přibližně v době, kdy Kant pracuje na své Kritice čistého rozumu, „umírá v úplném duševním klidu“, jak napsal jeho přítel, ekonom Adam Smith, který Davida Huma popsal jako člověka, který se nejvíce přiblížil dokonalosti, „odmítaje všechny výzvy, aby se nakonec vzdal svého skepticismu.“ (Weischedel 1995: 146) Dle vlastního přání je pohřben v jednoduché románské hrobce umístěné na východním svahu Carlton Hill, odkud „dohlédne“ na své rodné město Edinburgh, který se (zčásti i díky jeho přispění) stal z provinčního města jedním z nejživějších intelektuálních center druhé poloviny 18. století. Prakticky všechny významné postavy tzv. skotského osvícenství patří do okruhu Humových přátel nebo známých, k přátelům nejbližším pak zejména Adam Smith a Adam Ferguson.<sup>3</sup>

## 2.2 Autobiografie D. Huma *My Own Life* – český překlad

K ucelenější představě života a díla Davida Huma přispívá sám autor, z jehož pera dne 18. dubna 1776, tedy více jak čtyři měsíce před vlastní smrtí, vzešla krátká autobiografická úvaha s názvem *My Own Life*. Vydána byla posmrtně a nedostalo se

---

<sup>3</sup> Adam Smith (1723-1790), filosof a ekonom, autor mj. *The Wealth of Nations* (Bohatství národů, 1776); Adam Ferguson (1724-1816), filosof a dějepisec, autor mj. *Essay on the History of Civil Society* (Eseje o dějinách občanské společnosti, 1767).

jí jednoznačně vřelého přijetí i ze strany zarmoucených obdivovatelů, kteří se pod záhlavím *My Own Life* zklamaně dočkali jen suchého, neuspokojivého vyprávění, tak málo životopisného a s takovým málem odpovědí.

Pokyny ke zveřejnění *My Own Life* spolu s přáním o zařazení tohoto spisu do následujícího vydání jeho *Essays and Treatises on Several Subjects* (Eseje a pojednání o několika tématech) Hume uvádí v dopise Adamu Smithovi: „*Najdete mezi mými písemnostmi velmi neškodný kus nazvaný „Můj život“, který jsem napsal pár dní předtím, než jsem opustil Edinburgh, a který, myslím, stejně jako všichni moji přátelé, je už bez naděje. Nemůže být žádné námitky, aby tento malý kus byl zaslán pánům Strahanovi a Cadellovi a byl vlastníky mých dalších prací řazen do každého budoucího jejich vydání.*“ (přel. z *Letters*, Greig, Vol. 2, p. 318.) V březnu roku 1777 jsou Humův *My Own Life* a Smithův *Letter from Adam Smith* (Dopis od Adama Smithe), který popisuje poslední čtyři měsíce života Davida Huma, vydány pod názvem *The Life of David Hume, Esq. Written by Himself*.

A jelikož je dosud tato krátká Humova písemnost do češtiny nepřeložená, je její český překlad, pro detailnější obeznámenost s Humovými životopisnými daty, zhotoven autorem této práce a zařazen jako její součást. Originální anglický text *My Own Life* je připojen v Přílohách této práce.

## MŮJ ŽIVOT

David Hume

Pro člověka je nesnadné o sobě dlouze mluvit, aniž by byl ješitný, tudíž budu raději stručný. Může se zdát, že je to klasický případ ješitnosti, že si vůbec troufám psát o svém životě, ale toto vyprávění nebude obsahovat o mnoho více než jen historii mých spisů, protože jsem vlastně téměř všechen svůj život strávil literárními skutky a počiny. Počáteční úspěch většiny mých děl nebyl takový, aby se stal příčinou ješitnosti. Narodil jsem se 26. dubna 1711, v Edinburghu. Byl jsem z dobré rodiny, z otcovy i z matčiny strany: rodina mého otce pochází z rodu hraběte z Home



nebo z Hume a moji předkové byli po několika generacích vlastníky majetku, který nyní vlastní můj bratr. Moje matka byla dcerou sira Davida Falconera, předsedy College of Justice (Asociace nejvyšších soudů); titul lorda Halkertona přešel dědictvím na jejího bratra.

Moje rodina však nebyla bohatá a byv mladším bratrem, mé dědictví bylo podle tradice mé vlasti jen velmi malé. Můj otec, který byl pokládán za muže mnoha talentů, zemřel, když jsem byl dítě a zanechal mě i se starším bratrem a sestrou v péči naší matky, ženy převelice ctnostné, která ač mladá a hezká, věnovala veškerý svůj čas výchově a vzdělávání svých dětí. S úspěchem jsem prošel běžnou školní osvětou a byl jsem velmi záhy uchvácen vášní pro literaturu, kterážto pak vládla a dosud vládne mému životu a je pro mne vydatným pramenem požitků. Mé studijní vlohly, moje rozvážnost a má píle přivedly mou rodinu k dojmu, že tím pravým povoláním pro mě je právnictví, jenže já jsem cítil nepřekonatelnou nechuť ke všemu kromě filosofie a obecného vědění. A zatímco oni takto snili, já rozvažoval nad Voetem a Viniem a autoři, které jsem tajně hltal, byli Cicero a Vergilius.

Z důvodu mého příliš hubeného jmění, bohužel nevhodného pro takový způsob života, a mého zdraví poněkud podlomeného horoucí pílí, jsem byl zlákan nebo spíše přinucen učinit velmi chabý pokus o vstup na aktivnější scénu života. V roce 1734 jsem s několika doporučeními odešel do Bristolu k několika věhlasným obchodníkům, ale za pár měsíců jsem zjistil, že tato role je pro mě naprosto nevyhovující. Jel jsem do Francie s vyhlídkou dále pokračovat ve svých studiích v zemi, která mi měla být útočištěm; a tam jsem začal uplatňovat vysněný způsob života, kterému jsem se pak stabilně a úspěšně věnoval. Rozhodl jsem se nahrazovat nedostatek prostředků velmi přísnou šetrností, abych zachoval nedotknutelnou svou nezávislost, a rozhodl jsem se pohlížet na každou záležitost, která se netýkala zlepšování mého nadání k literatuře, jako na nicotnou.

Během svého útočiště ve Francii, nejprve v Remeši, ale zejména v La Fleche, v Anjou, jsem napsal své Pojednání o lidské přirozenosti. Po uplynutí tří velmi příjemných let v této zemi jsem se v roce 1737 vrátil do Londýna. Na konci roku

1738 jsem uveřejnil své Pojednání, a ihned jel za matkou a bratrem, který žil na svém venkovském sídle, kde byl velmi uvážlivě a úspěšně zaměstnán vylepšováním svého majetku.

Nikdy nebyl žádný literární pokus tak neúspěšný jako mé Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha vyšla tiskem a zemřela hned po narození; aniž by dosáhla alespoň takové cti, že by vzbudila nesouhlasný šepot fanatiků. Ale máje od přírody srdečnou a veselou povahu, velmi brzy jsem se z této rány zotavil a pokračoval jsem s velkou horlivostí ve svých studiích v této zemi. V roce 1742 jsem v Edinburghu vytiskl první díl mých Esejů: práce byla příznivě přijata a brzy jsem zcela zapomněl na své předchozí zklamání. Zůstal jsem i nadále žít s matkou a bratrem na venkově a v této době jsem obnovil znalost řeckého jazyka, který jsem v raném mládí příliš mnoho zanedbával.

V roce 1745 jsem obdržel dopis od Markýze z Annandale, který mě pozval, abych přijel a žil s ním v Anglii; shledal jsem rovněž, že přátelé a rodina tohoto mladého šlechtice si přála svěřit jej do mé péče a vedení, protože stav jeho mysli a zdraví si to žádali. Žil jsem s ním dvanáct měsíců. Moje funkce a povinnosti během této doby nemálo přispěly ke zvýšení mého jmění. Poté jsem obdržel pozvání od generála St. Claira, abych jej v pozici tajemníka doprovázel na jeho válečné výpravě, která byla zprvu namířena proti Kanadě, ale skončila vpádem na pobřeží Francie. Příští rok, jmenovitě 1747, jsem obdržel od generála pozvání doprovázet ho v tomtéž postavení u vojenských soudů vyslanectví ve Vídni a Turíně. Nosil jsem tehdy důstojnickou uniformu a byl jsem u těchto soudů představen jako generálův pobočník spolu se Sirem Harry Erskinem a kapitánem Grantem, nynějším generálem Grantem. Tyto dva roky byly téměř jediným přerušením mého studia v průběhu mého života: strávil jsem je příjemně a v dobré společnosti a moje funkce a povinnosti spolu s mou šetrností mi dopomohly ke jmění, které jsem považoval za své dosažení nezávislosti, třebaže většina mých přátel měla sklon se smát, když jsem jim to říkal: zkrátka, byl jsem tehdy pánem skoro tisíce liber.

Vždy jsem se zaobíral myšlenkou, že nedostatek úspěchu Pojednání o lidské přirozenosti vzešel spíše ze způsobu jeho vydání a nikoliv z tématu samotného a že mou chybou byla velmi obvyklá neuváženost – dát ho do tisku příliš brzy. Tudíž jsem první část této práce nově vyložil ve Zkoumání o lidském rozumu, který vyšel, když jsem byl v Turíně. Ale toto dílo bylo zpočátku jen o trochu úspěšnější než Pojednání o lidské přirozenosti. Po svém návratu z Itálie jsem utrpěl velké ponížení, když jsem shledal, že celá Anglie je ve varu kvůli Svobodnému zkoumání Dr. Middletona, zatímco moje práce byla naprosto přehlížena a opomíjena. Nové vydání, jež bylo zveřejněno v Londýně v mých Morálních a politických esejích, se nesetkalo s o moc lepším přijetím.

Taková je moc vrozeného temperamentu, že tato zklamání na mě učinila nepatrný nebo žádný dojem. Odjel jsem v roce 1749 na jih a dva roky jsem žil se svým bratrem na jeho venkovském sídle, moje matka už tehdy nebyla naživu. Tam jsem sepsal druhý díl svých Esejů, které jsem nazval Politické rozpravy, a také Zkoumání o principech mravnosti, jež jsou další částí mého Pojednání, kterou jsem nově zpracoval. Mezitím mě můj knihkupec A. Millar informoval, že mé dřívější publikace (všechny kromě nešťastného Pojednání) začínají být předmětem diskuse, že jejich prodej pozvolna roste a začínají být žádána nová vydání. Odpovědi ctihodných duchovních vyšly dvě nebo tři v průběhu jednoho roku a z hlasité kritiky Dr. Warburtona jsem zjistil, že mé knihy začínají být oceňovány i v dobré společnosti. Nicméně, dal jsem si předsevzetí, které jsem tvrdošjně dodržoval: nikdy nikomu neodpovídat a nebýt ve své povaze vznětlivý, čímž jsem se snadno udržel z dosahu všech literárních třenic. Tyto příznaky mé stoupající vážnosti mi dodaly odvahu, protože jsem byl stále více ochoten vidět příznivější stránku věcí spíše než tu nepříznivou; toto je rys povahy, který mnohem raději vlastním, než abych se byl, třeba narodil se jméním deseti tisíců ročně.

V roce 1751 jsem se přestěhoval z venkova do města, pravého působiště učenců. V roce 1752 byly v Edinburghu, kde jsem tehdy žil, zveřejněny mé Politické rozpravy, jediné moje dílo, které bylo úspěšné po prvním vydání. Bylo dobře přijato v cizině i doma. V témže roce byla v Londýně zveřejněna moje Zkoumání o

principech mravnosti, která jsou dle mého vlastního názoru (který by neměl toto téma vůbec posuzovat) ze všech mých historických, filosofických či literárních spisů nesrovnatelně nejlepší. Vešla do světa nepovšimnuta a nezpozorována.

V roce 1752 mě za svého knihovníka vybrala Advokátní komora, byl to úřad, který mi vynesl nepatrný či žádný zisk, zato mi byla svěřena správa rozsáhlé knihovny. Tehdy jsem pojal plán napsat Dějiny Anglie, ale vystrašen představou nepřetržitého vyprávění o období 1700 let, začal jsem dobou nástupu Stuartovců, kdy, myslím, začalo v největší míře docházet k nesprávnému popisu politických situací. Přiznávám, byl jsem plný naděje a očekával jsem úspěch tohoto díla. Měl jsem za to, že jsem jediný historik, který nedbá ani na současnou vládu, zájmy a autority ani na pokřik populárních předsudků; a protože dané téma bylo veskrze vhodné, očekával jsem přiměřené uznání. Ale bídné bylo moje zklamání: byl jsem napaden jedním pokřikem výtek, nesouhlasu a dokonce nenávisti; Angličan, Skot a Ir, Whig a Tory, duchovní i náboženský nekonformista, volnomyšlenkář i zbožný člověk, vlastenec i dvořan se spojili ve svém běsnění proti muži, který se opovážil uronit velkoryse slzu nad osudem Karla I. a hraběte ze Straffordu; a po skončení prvních výbuchů jejich zuřivosti bylo pro mne ještě více ponižující, že se kniha propadala do zapomnění. Pan Millar mi řekl, že za rok prodal jen čtyřicet pět výtisků. Vskutku, sotva jsem slyšel o nějakém člověku ve všech třech královstvích, významném hodností nebo učeností, který by dokázal knihu tolerovat. Musím ale zmínit arcibiskupa Anglie Dr. Herringa a arcibiskupa Irska Dr. Stona, kteří se zdají být podivuhodnými výjimkami. Tito důstojní preláti mi poslali (nezávisle na sobě) vzkazy, abych se nenechal odradit.

Přiznám se však, cítil jsem se odražený dost, a kdyby nebyla v této době vypukla válka mezi Francií a Anglií, byl bych býval jistě odešel do ústraní nějakého provinčního města bývalého království, změnil si své jméno a nikdy bych se už nevrátil do své rodné země. Ale protože takový plán nebyl v daném okamžiku proveditelný a následující svazek mého díla značně ve svém úspěchu pokročil, rozhodl jsem se, že seberu odvahu a vytrvám.

V tomto období jsem v Londýně vydal Přirozené dějiny náboženství společně s nějakými dalšími drobnostmi, jejichž vstup na veřejnou scénu byl spíše bezvýznamný, s výjimkou pouze toho, že Dr. Hurt proti nim napsal pamflet se vši neliberální urážlivostí, povýšeností a sprostotou, které charakterizují wartburtoniánskou školu. Tento pamflet mi poskytl trochu útěchy oproti jinak lhostejným reakcím na mou práci.

V roce 1756, dva roky po propadu prvního dílu mých Dějin, byl zveřejněn díl druhý, pojednávající o době od smrti Karla I. až po revoluci. Tato práce sice způsobila menší nelibost u Wighů, ale byla lépe přijata. Nejenom že uspěla sama o sobě, ale pomohla pozvednout svého nešťastného bratra (první díl).

A ačkoli jsem byl ze zkušenosti poučen, že strana Whigů má velmi významné postavení jak ve sféře státní tak i literární, byl jsem tak málo ochoten podlehnout jejich nesmyslnému povyku, že jsem při sepisování více než stovky úprav v popisu vlád dvou prvních Stuartovců, ke kterým mě přimělo hlubší studium, četba a přemýšlení, vůbec nedbal na výklad toryovské strany. Je směšné považovat anglickou ústavu před oním obdobím za řádný plán dosažení svobody.

V roce 1759 jsem vydal své Dějiny Domu Tudorů. Povyk proti tomuto dílu byl téměř stejně velký jako proti dějinám prvních dvou Stuartovců. Popis alžbětinské vlády byl pro veřejnost zřejmě obzvláště odpudivý. Ale nyní jsem už pranic nedbal na veřejné bláznění a v mém útočišti v Edinburghu jsem velmi poklidně a spokojeně pokračoval v dokončování dvou svazků ranější části Anglických dějin, které jsem veřejnosti poskytl v roce 1761 s přijatelným a nic než přijatelným úspěchem.

Ale navzdory této různé škále povětří a období, kterým byla má díla vystavena, přinášela mi úspěch do té míry, že peníze za prodané kopie, které jsem dostával od knihkupců, o dost překročily jakoukoliv částku tehdy v Anglii známou; stával jsem se nejen nezávislým ale přímo zámožným. Uchýlil jsem se do svého rodného Skotska rozhodnutý už z něj nikdy nevystrčit paty a udržet si spokojenost sám se sebou, protože jsem nikdy nedal přednost žádosti mocného muže a ani jsem nikdy neusiloval o přátelství kteréhokoliv z mocných. Protože jsem dosáhl věku

padesáti let, zamýšlel jsem, že strávím zbytek života filozofickým způsobem: když jsem v roce 1763 obdržel pozvánku od hraběte z Hertfordu, kterého jsem ani v nejmenším neznal, abych se s ním setkal na jeho velvyslanectví v Paříži, s blízkou vyhlídkou na pozici tajemníka tohoto velvyslanectví, a mezitím jsem měl vykonávat funkce tohoto úřadu. Tuto nabídku, jakkoliv lákavou, jsem nejprve odmítl, protože jsem neměl chuť navazovat vztahy s mocnými a protože jsem se obával, že zdvořilosti a veselá společnost pařížská budou pro osobu mého věku a rozpoložení dost nepříjemné. Ale když jeho lordstvo nabídku opakovalo, přijal jsem ji. Mám všechny důvody, jako jsou potěšení a užitek, proč se považovat za šťastného ze svých kontaktů s oním šlechticem, stejně jako posléze s jeho bratrem, generálem Conwayem.

Ti, kteří nikdy neviděli podivné účinky módy, nedovedou si vůbec představit přijetí, jakého se mi dostalo v Paříži, od mužů a žen všech pozic a postavení. Čím více jsem se vyhýbal jejich zdvořilostem, tím více mně jich projevovali. Život v Paříži však skýtá skutečné uspokojení z velkého počtu rozumných, znalých a kultivovaných společenských skupin, kterých má toto město více, než kterékoliv jiné ve vesmíru.

V jednu chvíli jsem uvažoval, že bych se tam usadil navždy. Byl jsem ustanoven tajemníkem velvyslanectví a v létě 1765 mne Lord Hertford opustil, protože byl jmenován Lordem místodržitelem Irska. Já jsem byl pověřen funkcí chargé d'affaires až do příjezdu vévody z Richmondu, ke konci roku. Na začátku 1766 jsem odjel z Paříže a další léto jsem se vrátil do Edinburghu, s těmi samými názory jako posledně, tedy že se uchýlím do filozofického ústraní. Vrátil jsem se sem, ne bohatší ale s větším množstvím peněz a prostřednictvím přátelství s Lordem Hertfordem i s mnohem větším příjmem, než když jsem toto místo opouštěl; a toužil jsem vyzkoušet, co může přinést takový nadbytek, protože už předtím jsem zažil život v hmotné spokojenosti. Ale v roce 1767 jsem obdržel pozvání do pozice zástupce tajemníka od pana Conweye a tuto pozvánku jsem nemohl odmítnout, jak kvůli charakteru dotyčného, tak kvůli mému přátelství s Lordem Hertfordem. Vrátil jsem se opět do Edinburghu v roce 1769, velmi zámožný (protože jsem vlastnil

příjem tisíce liber ročně), zdravý a i když poněkud zasažený věkem, s nadějí že si budu ještě dlouho užívat svého klidu a sledovat, jak roste moje pověst.

Na jaře 1775 jsem onemocněl poruchou střev, což mně nejdříve nijak neznepokojovalo, ale od té doby se nemoc stala nevyлéčitelnou a smrtelnou, jak jsem pochopil. Nyní počítám s rychlým rozkladem. Netrpěl jsem a netrpím kvůli své nemoci žádnými velkými bolestmi a co je ještě podivnější, i navzdory velkému úpadku mé osoby, nikdy jsem nepocítil a nepocit'uji ani na chvíli zhoršení své nálady; naopak, kdybych měl jmenovat období svého života, které bych chtěl znovu prožít, byl bych v pokušení ukázat na toto období současné. Cítím ten samý zápal pro studium jako obvykle a tu samou veselost, když jsem ve společnosti. Kromě toho si myslím, že když muž ve věku šedesáti pěti let umírá, ukrajuje se mu ze života jen pár neuživých let; a i když jsem už viděl mnoho příznaků mé literární pověsti, jak propukají s ještě větším leskem, vím, že už nemohu získat více než pár let, abych si je užil. Bylo by velmi obtížné lpět na životě méně, než tak nyní činím já.

Abych historicky uzavřel popis svého vlastního charakteru: jsem, nebo jsem spíše byl (toto je způsob, jakým o sobě nyní musím mluvit, protože mne více povzbuzuje k vyslovení mých pocitů); tedy byl jsem mužem mírné povahy, schopným ovládat svůj temperament, otevřeným, společenským a optimistickým, schopným pocít'ovat náklonnost ale málo podléhajícím pocitům nepřátelství, mužem velké umírněnosti ve všech svých vášních. Dokonce i má láska k literární slávě, moje nejsilnější vášeň, nikdy nedala zahořknout mé povaze, i navzdory mým častým zklamáním. Moje společnost nebyla nepřijatelná ani pro mladé a lehkomyšlné, ani pro učené a vzdělané; a protože jsem měl zvláštní potěšení ze společnosti skromných žen, neměl jsem důvod cítit nechuť k přijetí, kterého se mi od nich dostávalo. Navíc, i když většina mužů jakéhokoliv postavení měla v životě důvod ke stížnostem na pomluvu, já jsem nikdy nebyl dotčen, ani dokonce napaden jejím zlověstným zubem, a i když jsem se nazdařbůh vystavoval hněvu jak občanských tak náboženských kruhů, zdálo se, že jim dochází dech tváří v tvář tomu, jak jsem čelil jejich obvyklé zuřivosti. Moji přátelé neměli nikdy příležitost obhajovat jakoukoliv okolnost mého charakteru a chování; ne že by fanatici nebyli rádi vymysleli a rozhlašovali nějaký příběh pro

moje očernění, jak můžeme předpokládat, ale zkrátka nikdy nemohli najít nic, co by se mohlo blížit pravděpodobnosti. Nemůžu říct, že nelze neobjevit žádnou ješitnost v tomto smutečním pohřebním proslovu, který si sám na sebe píše, ale doufám, že tato ješitnost není nevhodná a že je to záležitost, která se dá snadno objasnit a zdůvodnit. Dne 18. dubna, roku 1776.

### 2.3 Bibliografie D. Huma a reflexe jeho díla v současném českém filosofickém myšlení

Humovo dílo (v chronologickém pořadí)<sup>4</sup> tvoří především:

*A Treatise of Human Nature* (Pojednání o lidské přirozenosti), rozvržené do pěti knih o rozumu (*understanding*), vášních (*passions*), mravech (*morals*), politice (*politics*) a kritice (*criticism*), bylo vydáváno postupně - první dvě knihy roku 1739 a třetí kniha a *Appendix* roku 1740 – ostatní, původně plánované části nevyšly;

*An Abstract of a Book lately Published; Entituled, A Treatise of Human Nature* (Výtah z nedávno vydané knihy, nazvané Pojednání o lidské přirozenosti), vydaný roku 1740 mezi vydáními prvních dvou a třetí knihy *Treatisu*; dlouho se o něm nevědělo, byl objeven a vydán až v třicátých letech minulého století;

*Essays, Moral, Political, and Literary* (Eseje mravní, politické a literární) – Hume svou řadu drobných esejů vydal několikrát, některé eseje vypouštěl a nové zařazoval, mírně obměňoval i jejich názvy, poprvé byly vydány v letech 1741 – 1742;

*A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (Gentlemanův dopis příteli do Edinburghu), vydaný Humovými přáteli roku 1745 v době jeho snahy získat profesuru mravní filosofie v Edinburghu, obsahuje obranu učení *Treatisu* proti

---

4 Uvedený přehled nejvýznamnějších Humových publikací je vzat ze stati *Z dějin Humovské interpretace*. In: SOBOTKA, M. - ZNOJ, M. - MOURAL, J.: *Filosofie Davida Huma*. In: Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela. Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, str. 69-71.



„nařčení“ z 1) všeobecného skepticismu, 2) principů, vedoucích k ateismu popíráním nauky o příčině a účinku, 3) chyb ohledně samotného bytí a existence Boha, 4) chyb ohledně božího bytí první příčinou a prvním hybatelem vesmíru, 5) popírání nesmrtelnosti duše a důsledků z toho plynoucích a 6) podkopávání základů mravnosti popíráním přirozených a bytostných rozdílů mezi správným a špatným, dobrým a zlým, spravedlivým a nespravedlivým, tím, že jsou tyto rozdíly vydávány za umělé a povstávající pouze z lidských konvencí a dohod;

*Three Essays, Moral and Political* (Tři eseje, mravní a politické), vydané roku 1748 pod Humovým jménem (dosud jmenovaná díla vyšla anonymně, u následujících je již autor uveden), obsahuje pojednání proti společenské smlouvě, systému whigů<sup>5</sup>, proti trpné podřízenosti, systému toryů<sup>6</sup>, a o národních charakterech;

*An Enquiry Concerning Human Understanding* (Zkoumání lidského rozumu), vydané roku 1748 pod názvem *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, pod dnešním názvem poprvé roku 1751; jde o přepracování první knihy *Treatisu*;

*An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Zkoumání o principech mravnosti), vydané roku 1751; jde o přepracování třetí knihy *Treatisu*;

*Political Discourses* (Politické rozpravy), vydané roku 1752, věnované základům politické ekonomie; dle pozdějších interpretátorů jde o revizi materiálu pro nenapsanou čtvrtou knihu *Treatisu*;

*The History of England* (Dějiny Anglie) o šesti dílech, vydávané v letech 1754 – 1762;

*Four Dissertations* (Čtyři disertace), vydané roku 1757, obsahují „*The Natural History of Religion*“ (Přirozené dějiny náboženství), „*Of the Passions*“ (O

5 Whigové - příslušníci anglické (od roku 1707 britské) politické strany, protivníci konzervativních toryů; vyjadřovali zájmy obchodní a později i průmyslové buržoazie. V polovině 19. století ze strany whigů vznikla Liberální strana.

6 Toryové - příslušníci anglické (od roku 1707 britské) politické strany, vyjadřovali zájmy pozemkové aristokracie a vysokého anglického duchovenstva, později i části velkiburžoazie. Označení toryové se v polovině 19. století přeneslo i na příslušníky Konzervativní strany.

afektech) – přepracování druhé knihy *Treatisu*, „*Of Tragedy*“ (O tragédii) a „*Of the Standard of Taste*“ (O normě vkusu), obsahující dle pozdějších interpretátorů materiál z nenapsané páté knihy *Treatisu*;

*Dialogues Concerning Natural Religion* (Dialogy o přirozeném náboženství), napsané v padesátých letech a vydané posmrtně roku 1779;

*My Own Life* (Můj život), napsaný roku 1776 a vydaný v roce 1777;

*The Letters of David Hume*, později vydané ve dvou svazcích;

*New Letters of David Hume*, další, dodatečně objevené dopisy.

Prvního velkého filosofického ocenění se Davidu Humovi dostalo od Immanuela Kanta, kterého podnítil ke vzniku jeho kritické filosofie. A nelze přehlédnout vážnost, jíž se Hume těšil u svých slavných současníků, jakými byli například A. Smith, Ch. Montesquieu, J. d'Alambert a další osvícenci. Moderní bádání posledních desetiletí, jež se snaží oživit zájem o obsah Humova díla, svědčí o zvýšené pozornosti, které se zvláště v zahraniční publikované literatuře Davidu Humovi opět dostává. „*V Humově díle je co objevovat. Na dnešní interprety má rovněž vliv ta okolnost, že někteří novodobí filosofové rozpracovali ve svých dílech myšlenky obdobné myšlenkám Humovým a zvětšili tak citlivost současného filosofického čtenáře na určitá témata, která se mohla ještě před šedesáti lety zdát v Humových textech relativně bezvýznamná.*“ (Sobotka 1993: 81)

V 70. letech minulého století, a zvláště k příležitosti dvoustého výročí Humova úmrtí v roce 1976, se začalo objevovat množství nových prací a sborníků. Od té doby se hlavně ve světě každoročně objevují stále nové humovské monografie. Každé pololetí, již od roku 1975, vychází speciální časopis *Hume Studies* a pod vedením *Hume Society* pokračují práce na kritickém vydávání spisů a pořádají se mezinárodní vědecká setkání a konference, „*porovnání s Kantem jde tak daleko, že jako roku 1781 nazval Hamann Kanta „pruským Humem“, nazval L. W. Beck roku 1976 Huma „skotským Kantem“. Hume dnes platí za největšího britského filosofa.*“ (Sobotka 1993: 83)

To vše kontrastuje se zanedbáváním jeho díla u nás, alespoň v oficiálně publikované literatuře. Větší samostatná pojednání věnovali Davidu Humovi v minulosti pouze T. G. Masaryk (1883), J. Tvrđý (1925) a F. Pelikán (1929). Později už to byly jen letmé zmínky či povrchní odsudky s kritikou nemarxistické, zvláště novopozitivistické filosofie. Za čestné výjimky lze považovat historicko-filosofické studie k novověké filosofii, zejména předmluvu M. Sobotky z roku 1972 k Humovu *Zkoumání lidského rozumu*, dále studii J. Mourala uveřejněnou ve Filosofickém časopisu číslo 4 z roku 1988, později přepracovanou v publikaci *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, a posléze předmluvu a komentáře k Mouralovu překladu Humova *Enquiry concerning Human Understanding* s názvem *Zkoumání o lidském rozumu*, vydané roku 1996.

Zatím jediná a rozsahem největší je u nás zveřejněná monografická publikace Z. Novotného s názvem *David Hume a jeho teorie vědění*, která se ovšem nezabývá Humovou filosofií jako celkem, ale omezuje se na epistemologickou problematiku. Sám autor v Předmluvě k publikaci uvádí, že nedostatečnou reflexi Huma v současném českém myšlení spatřuje ve dvou příčinách, které spolu souvisí. „*Za prvé je to historicky daná orientace na německou filosofii, projevující se i terminologickou závislostí. A z ní pak plyne druhý působící činitel, kterým je menší zájem, a tudíž menší obeznámenost s jinou než německou filosofií, přičemž období osvícenství je vedle německé filosofie u nás spojováno ještě s filosofií francouzskou, nikoli už britskou, třebaže ta je osvícensky původnější.*“ (Novotný 1999: 6) Tím lze vysvětlit, že z množství Humových děl v češtině vyšly pouze dvě dvojice prací: *Zkoumání o zásadách mravnosti* a *Zkoumání o rozumu lidském* (1899) a *Přirozené dějiny náboženství* a *Rozmluvy o náboženství přirozeném* (1900), z nichž jen jedné práci se dostalo dalších vydání, a to *An Enquiry Concerning Human Understanding* pod názvem *Zkoumání lidského rozumu* v podobě čtivého, i když místy poněkud volného překladu V. Gaji (1972) a *Zkoumání o lidském rozumu* v překladu J. Mourala (1996). Širší filosofická veřejnost soudí Davida Huma právě jen na základě tohoto spisu, zatímco jeho hlavní a nejobsáhlejší filosofické dílo *A Treatise of Human Nature* (Traktát o lidské přirozenosti) je známé málo a do češtiny přeloženo

dosud není (z jeho 645 stran vyšel ve slovenštině úryvek čítající 32 stran). Z malých, ale velmi záslužných počinů lze uvést český překlad a vydání Humovy eseje *Of the Standard of Taste* pod názvem *O normě vkusu*, který vyšel v Aluzi, revui pro literaturu, filosofii a jiné, v redakci Katedry bohemistiky FF UP v Olomouci roku 2002.

Za vrchol dějin současné české humovské interpretace lze pokládat Novotného dvousetstránkovou monografii *David Hume a jeho teorie vědění*, která dle autorových slov snižuje dluh vůči Humovi jen částečně, neboť ji sám považuje za jakousi první všeobecnou informaci o Humově filosofii poznání a její zhodnocení. Podává v ní celkový přehled nejdůležitějších problémů i nejčastějších námětů diskusí v novější anglicky publikované humovské literatuře až do začátku 90. let minulého století. Novotný dále uvádí, že svou publikaci nepovažuje za příliš odborné pojednání zacházející do podrobností, ale spíše o podnět k dalším pokusům o zpracování humovské tematiky. Zaměřuje se v ní na epistemologickou problematiku, jak je obsažena v první knize *Treatise* a prvním *Enquiry*. Posuzuje je nejprve samostatně a nakonec odpovídá na otázku, jaký je vztah obou pojednání, čím se od sebe liší a jaké jsou pravděpodobné důvody rozdílů i s poukazem na Humovu osobní i celkovou společenskou situaci. Z. Novotný zcela oprávněně vychází z překonaného názoru, že *Enquiry* je pouhou kopií, opakováním první knihy *Treatise*. *A Treatise of Human Nature, Book I.* (Traktát o lidské přirozenosti, kniha první) je sestaven ze čtyř částí. První rozpracovává tzv. teorii idejí - základní, obecné principy, které jsou uplatňovány v ostatních třech částech. Druhá se zabývá idejemi prostoru a času, třetí je zaměřena na kritickou analýzu kauzality a čtvrtá část je věnována skeptickým námitkám našeho pojetí vnějšího světa, materiální a duchovní substance, subjektivního světa označovaného souhrnným pojmem „mysl“ (*mind*) nebo „duše“ (*soul*) nebo jen „Já“ (*self*). Naproti tomu esejistická forma *An Enquiry Concerning Human Understanding* postrádá systematické členění *Treatise*, celkově je dílo kratší, srozumitelnější a stručnější. Posledního bylo dosaženo vypuštěním druhé části, značným zredukováním třetí a vynecháním nejdůležitějších a nejpodstatnějších pasáží části čtvrté (v počtu stránek více než 80%), zbylý text pak byl Humem samým

zpopularizován. Ve zřejmé snaze vyjít vstříc vkusu čtenáře 18. století byl ovšem *Enquiry* doplněn dvěma novými (teologickými) kapitolami, „*Of Miracles*“ (O zázracích) a „*Of a Particular Providence and of a Future State*“ (O zvláštní prozřetelnosti a budoucnosti).

*Pochopme přece, že člověk nekonečně  
přesahuje člověka a že bez pomoci víry byl  
sám sobě nepochopitelný... Je přitom  
napodiv, že tajemství našemu chápání  
nejvzdálenější, tajemství dědičnosti hříchu,  
je něco, bez čeho naprosto nemůžeme sami  
sebe poznat.*

Blaise Pascal

### 3 PŘÍPRAVNÉ REFLEXE

Radim Palouš říká, že výchova „jako starost o druhého, jako péče, zacházející s druhým nikoli jako s podrobeným, ale jako s tím, s nímž jsme na společné cestě (...) je spíše oslovováním a výzvou (...) k pochopení smyslu života a světa.“ (Palouš 1994: 56) A připomíná společně s Komenským starý platónský obraz výchovy: *Docere ducere est* (Vyučovat znamená vést) - vyvádět ze zmätenosti (platónská cesta z jeskyně vzhůru) a přivádět k svému individuálnímu úkolu vzhledem k celku (platónská cesta zpět do jeskyně) – *educatio*. A poněvadž jde o podobenství s hlubším významovým kontextem, zaslouží si podrobnější výklad. O jeskynním mýtu ze sedmé knihy Platónova dialogu Ústava bylo mnohé napsáno. Vstoupil mj. do slavného Baconova výčtu lidských omylů coby *idola specus* (idoly jeskyně), jako individuální předsudky psychologické povahy bránící správnému poznání. Dnes mluvíme, v důsledku nástupu moderních technologií, o totální nadvládě obrazu jako o konci platónské jeskyně. Václav Bělehradský, poté, co byly vybydleny historické světy, nahrazuje obraz platónské jeskyně podobenstvím o

chladných mezisvětích, v nichž jsme rozdělali ohně, k nimž přisedáme, posloucháme a vyprávíme, a metaforicky je toto vyprávění u ohně filozofií...

Pojďme však k prameni samému. Platón podává slavné podobenství o jeskyni, kde se zšeřelý, potmělý horizont - pohledu spoutaných vězňů, ukrytých před světem, stejně jako před pravdou - ukazuje coby jediný pravý. Jeskyně je organizována jako labyrint stínu s množstvím strážců (ohňů) dozorujících hermetičnost uzavřeného prostoru a neproniknutelnost slunečního světla z venku dovnitř. Platón však jednoho z odsouzených osvobozuje z pout, obrací ho k východu a ze stíněnosti jeskyně ho beztravně nechá vyjít ven do sluncem zalitého světa. A pak jej zase vede zpět do jeskyně. Parabola vybízí k mnohovrstevné interpretaci, již se v dějinách dostalo rozmanitých forem – filosofických, náboženských, uměleckých i jiných. Jednou z nich je jistě i Tarkovského filmová esej *Stalker* (1979), kdy hlavní hrdina, průvodce pestrobarevnou Zónou, který - nikoli bez nebezpečí a mimořádného úsilí - vyvádí „neprobuzené zájemce“ z černobílé všednosti ekonomicky a ekologicky zpusťšené krajiny a zase je do každodenní monotónnosti bezpečně vrací. Ta se ostatně na konci filmu opět v černobílém ohlašuje, s výjimkou nazlátlé barvy naznačující posvátnost (snad ruské ikony). *Stalkerova* cesta (stejně jako *Mojžíšova*, *Kristova*, *Iásónova* a dalších) ven za hranice (*peras*) všedních, banálních horizontů je dramatickou odyseou protkanou komplexem vnitřních prožitků, afekcí a trpění, jež je vykoupeno (sebe)překročením samozřejmého „dotykem“ s Transcendencí, a stává se tak vlastně „exodem dovnitř“. Ne těm, kteří se (jen) dívají očima a slyší ušima, ale pro ty, kteří starostlivě prodlévají na branách uší a u dveří očí se zjeví lidský životní pohyb jako účastenství na odvčké hře odkryté skrytosti a skryté odkrytosti. Ukáže se základní dění pravdy jako řecké *alétheia*, kdy monotónně ulpívající žitá všednost vměstnaná do upadlé banální fakticity je náhle (a není to bez *thauma* - údivu!) vyňata z kontextu původní nesmyslnosti (říše mytického Zapomnění – *léthé*) a převedena do nových souřadnic předtím skrytého významu. Dění pravdy vede k mobilizaci rozumu a odkrytí racionality letargicky bytující v původní šedi běžného života (proto *Mojžíšův* exodus do země zaslíbené, *Kristovo* království nebeské, *Odyseova* cesta domů do rodné *Ithaky* atd.). Samozřejmě, prožívané na otevřených horizontech bezmyšlenkovitě žitého života se stává nesamozřejmým, zjeveným v promyšleném a

ideově (v Platónském smyslu) zdůvodněném. A proto sdělitelném a vyučovatelném (*epimeleia, paideia*). Cesta Platónova vězně ven (Mojžíšova na horu Sinaj, Kristova na poušť a horu proměnění, Zarathustrova z poustevny, Komenského poutníka labyrintem...) je poutí filosofickou, zvědavou, osamocenou, světelnou, bolestivou až k oslepení (ze tmy do světla). A cesta zpět je poutí pedagogickou, výchovnou, (sebe)sdělující, dialogizující, bolestivou až k oslepení (ze světla do tmy). Tato dualita kroků filosof-pedagog (ven a zase zpět do jeskyně), přechod z původního vidění pravdy jako příšeří vědy o jsoucnech (*létheia*) k metafyzickému pojetí pravdy jako otevřenosti ke světlu bytí (*alétheia*) je základem evropského fenomenálního vidění události bytí. Hlubší porozumění životu tak leží mimo faktickou objektivaci a utilitárně mechanické pobývání u věcí v duchu Buberem odmítnutého „Ono“. Nikoli „To třetí“, ale „Ten druhý“ (Lévinas). A nikoli jako horizont, který je mi buď peklem anebo prostředkem zisku či rozkoše. Bytostný zájem pravdy není ekvivalentní jen s instrumentální racionalitou vměstnanou do školních normativů, odpřednášenou, odzkoušenou, oznámkovanou a poté prakticky využitelnou k pracovnímu a společenskému uplatnění. Bytostný zájem pravdy se rovněž nekryje jen s životem v říši obstarávajícího uspokojování vitálních potřeb a vnější účelovosti na pozadí naturalistické interpretace člověka jako součtu možných poznatků psycho-socio-přírodních věd. Úpadek do života, kde vládne nezměnitelný osud, apokalypsa, sofistikovaná vědotechnika či neviditelná ruka trhu signalizuje, jak úbytek pravdy o životě zapříčinil úbytek dobra v životě samém. Schopnost pravdivě nazírat celek světa a života je otevřena životu ve scholastické existenci pěstované nikoli v čase a prostoru všednosti, nýbrž v „neděli“ (Hospodinův sedmý den nečinnosti darovaný Synu–Logu), totiž ve světle zvláštního rozpoložení ducha, v meditaci, v kontemplančním usebrání, v lásce k moudrosti. Nikoli ve shánčlivém spěchu (*ascholía*), nýbrž ve *scholé* (čes. prázdeň), filosofovi tolik hájené i za cenu vlastního života (Sokratés, Boethius, Patočka a bytové semináře jeho žáků za totalitní vlády u nás). Platónská *Paideia* se mohla dít právě tehdy, když jeskynní zajatci zaujatí denním zaneprázdněním, zobrazeným Platónem jako patření na šalebnou hru stínů, míhajících se na zadní projekční stěně, jsou odpoutáni. Mohou tak být vychováváni a vzděláváni k tomu, co se Platónovi jeví bytostně podstatným: k odpovědnosti za



lidskou *areté* (výbornost) a k přivrácení se k *agathon* (dobro). K jednání z hlediska ideje božské výzvy a jednoty s tím, co činí člověka podílníkem na *hen*, bytostném Jednu, Dobru. A tak láska k moudrosti, otevřená otevírání horizontů, schopna divení (počátek filosofického tázání), ochotna padat do studní (stejně jako Thalés uchvácen zájmem o pravdu) a unést výsměch (jako Thalétova služka - představitelka praktického vědění), je připravena odhodit okovy a vyjít z jeskyně, za dobrým (*agathon*) světlem (filosofovat) a vrátit se zpět do (*polis*) příšeří (pedagogizovat). Zkrátka cestou tázajícího myšlení, které se stává filosofií, poznáním a jenž chce uspokojit touhu po nekonečnu. Tázáním po bytí, jež je samo zkušeností bytí, a pokud je filosofie otázkou po bytí – je zároveň projevem vztahu k bytí a jeho přijetím v celé jeho podivnosti. A pokud je něčím víc, než touto otázkou, je to tím, že ji dovoluje překročit a neodpovídat na ni. A řečeno slovy Lévinasovými: „*To, co tady může být navíc, není pravda, nýbrž dobro.*“ (Lévinas 1997: 19).

### 3.1 Tajemství

Při pročítání humových textů týkajících se problematiky náboženství se nelze neubránit tušení, že se vydáváme na cestu k tajemství. To bývá skryto a platí o něm, že je teprve tehdy tajemstvím, když nevyjde najevo, že vládne. Tajemství je to, o čem se neví, že je tajemstvím, jak napovídá Heidegger. Můžeme k němu směřovat, i když s určitostí nevíme, jak jej myslet, chápat a vyjádřit, víme však, že jej nelze karteziánsky nalézt. Nemůže před námi (proti nám) stát jako cizí objekt, jak je sám o sobě, takříkajíc „nezávisle na nás“ v jakési experimentální lhostejnosti, nelze jej popisovat jako předmět a přitom zapomenout na sebe, popisujícího, nelze jej dobýt jako Bastilu. S tajemstvím nějak splýváme, láká nás jako možnost, nabízí se k odkrývání, je na nás závislé, je jen tím, že je odkrýváno, je oním odkrýváním samým a jeho spřízněnost s člověkem je očividná. Nemá-li přetrvávat lhostejnost a cizota, pak bychom měli v tajemství (Boha, přírody, lidské bytosti, křesťanské existence atd.) mít víc než jen objekt, anebo v objektu víc než *res extensa*. Skutečnost není jen předmětné jsoucní. A v popisu je i sebezahrnutí.

„*Celá ta věc jest hádankou, tajemstvím nevysvětlitelným...*“ (Hume 1900: 80) vyvozuje na konci svých zkoumání o náboženství David Hume, který, scholastikové necht' odpustí, má i nemá pravdu. Tajemství přece není hádankou se slovní nebo obrazovou nápovědou, nelze jej uhodnout ani luštit jako hlavolam, není teoretizováním. Tajemství se otevírá (v) porozumění v bytostné blízkosti rozumějícího a je provždy uzavřeno tomu, který chce jen empiricky přijít věci na kloub. Tajemství nemá předmětnou strukturu, a proto nechce být objektivně předložené, otevírá se jen otevírajícímu se. Co říká, stává se záležitostí víry. A víra je rozuměním zvěsti, kázání - nikoli pouhým jeho intelektuálním pochopením, nýbrž, jak se k němu stavím či jak se v něm nacházím. Víra je postoj člověka, který je připraven k tomu, aby interpretací světa byl interpretován i on sám. Ve výkladu světa, v „*hermeneuein*“, „čtení v knize světa“ a výkladu jeho *logu*“ (Vyšohlíd 2001: 85) jde také o nás samé. Nechat se vtáhnout ze světa „do světa tajemství“, oddat se mu a naslouchat je hodno bytosti stvořené k obrazu Stvořitele. Vždyť nepramení pravda jako *alétheia* (jako jas nezakrytého, jako jasnost z odkrytí) z tajemného a unikajícího *léthé*? A nepramení víra sama a morální poselství, které přináší „odjinud“, řečeno s Ricoeurem, „*než se pohybuji já, z větší dálky a nemohu se rozhodnout, jestli je to hlas mých předků, závěť mrtvého boha či hlas Boha živého.*“ K „pramenům“ ještě dodá: „*přijímám je, ujímám se jich, neboť se necítím tvůrcem této hry, ani vládcem smyslu.*“ (Ricoeur 2000: 190) Skrývání nechce být odstraněno, „*drží se, jeho odstraňování je bojem, je vytrhnutím, je bojem někdy na život a na smrt, jak vidíme z osudu např. Sókrata, ale i Ježíšova života, či z Patočkova života.*“ (Hogenová 2001: 30) Odkrytí je tudíž vyrvání, vytržení, je to rizikový akt a život v pravdě není zcela bez rizik, bez samoty i bez bolesti. Je ovšem vpravdě důstojný.

A jak zbavit lidský život důstojnosti? Uzavřít ho do neproniknutelných hradeb anonymní všednosti bezmyšlenkovitě žitého života omezeného snad jen na strategie účelových, utilitárně obstarávajících jednání a sebezvýhodňující hédonismus. (Dez)interpretovat člověka jako existenci bez duše, život bez pravdy, skutečnost bez transcendece a petrifikovat zdání usamozřejmeného bezpečí v jistotě, že za hradbami lidské existence nic není. Je-li tam snad něco, nelze to apodikticky

poznat a lze-li to přece nějak poznat, není možné o tom smysluplně mluvit. Zpohodlněné pobývání v takovém duchovním milieu nedává duši příliš možností introspektivnímu usebrání, uzavírá ji pravdivému přístupu k realitě. Ačkoli, šance ještě je – snad utrpením... Co tedy hrozí? Civilizace bez víry. Tj. bez víry v slovo. Slovo skutečně už nebude u Boha a nebude Bůh, ale slovo bude jen nástroj, nebo něco, co patří stroji, jako tlačítko nebo stisknutí na klávesnici...či už jen *flatus vocis*. Vzpomeňme jen na Hitlera, který byl „rozhlasový typ“ (na rozdíl od Stalina) a jeho vládnutí slovem. Slovo nejen bylo na počátku, bylo u Boha a bylo Bůh, ale slovo takto prostředkuje mezi Bohem a člověkem. Je esencí dialogu (*dia-Logos* – „skrže-Krista“?) a jako takové stálo u zrodu evropského myšlení a zbožnost patřila k jeho realitě. Příběh Syna oslovil národy Evropy.

Zbožnost pochopitelně není smyslově počítkovým objektem a nelze ji tudíž ani takto nahlížet. Je třeba ji prožít. Následovat. Pravá zbožnost není bez hloubky vnitřního prožitku, je vždy v původní originalitě má, vyvěrá z mého vnitřního naladění, je cituplná; a jako taková může být spolusdílena. Já i Ty ji můžeme sdílet. Může však být sdělena? Může se víra anebo rozumění světu i věcem tohoto světa ve víře úspěšně stát tématem rozhovoru, když spolu rozprávějí věřící s nevěřícím? Ponechme otázky nezodpovězené. Vše výše zmíněné především připravuje půdorys pro umístění humových „zkoumáních, které se týká náboženství“, když mluví o náboženství. Ono je mu objektivním sociálním zjevem a shlíží na něj z hlediska jeho projevů a vzniku. Nebylo by ovšem správné se domnívat, že provádí religionistickou analýzu, v níž uplatňuje metodický postoj empirické nepředpojatosti při výkladu náboženských skutečností, doplněnou výzkumem jejich sociálního, kulturního i historického prostředí i jejich jazykovým rozbořem. Nikoli, Hume není religionista. Jím zaujatý karteziánský přístup k danému problému neponechal zcela bez povšimnutí např. našeho Emanuela Rádla slovy: „*tento objektivistický způsob „mluvení o náboženství“, „o potřebě náboženství“ vešel v novodobou vzdělanost tak, že už ani necítíme jeho nepřirozenosti...Hume zahájil nekonečnou literaturu pozitivistických spekulací o původu a vývoji náboženství, jako by víra byla bez obsahu a byla jen folklorem. Víra, důvěra, touha pomoci pravdě k vítězství Humovi*

*scházela; také „víra“ je pro něho pouze objektivním zjevem.*“ (Rádl 1999: 195) Dnes bychom řekli: předmětem. A vskutku „*Víra není nic jiného,*“ píše Hume, „*než živější, svěžejší, mohutnější, pevnější, trvalejší představa nějakého předmětu, představa taková, jaké obrazotvornost samotná kdy dosáhnouti může.*“ (Hume 1996: 80) Davida Huma lze bez nadsázky zařadit mezi velké otevírače oken do pozitivistického myšlení o náboženství a vedle pozdějšího Augusta Comta, Ludwiga Feuerbacha, Fridricha Nietzscheho, Sigmunda Freuda a dalších je jistě slavným intelektuálním inspirátorem takového přístupu.

David Hume filosofuje o víře bez víry a mívá se s jejím tajemstvím. Nestojí v něm. Vyskytuje se poblíž a jen přihlíží, nezúčastněně popisuje fenomén. „*Tu spisovatel nejedná o obsahu učení, o smyslu dějství, o podstatě daného zjevu, nýbrž jen o okolnostech, ze kterých vzniká představa o něm v mysli anebo, jak se někteří vyjadřují, zkoumá geografii duše. Psychologista se ostýchá vkročit doprostřed zápasů idejí, porozumět oč jde, uvěřit, oddat se, být za jedno, anebo zase protestovat, odsuzovat; chce být pouhým divákem, který z křesla pohodlně sleduje kolotání vesmíru, běh života lidského, střídání představ v mysli; život sám ho nezajímá. Je-li Humem, popisuje chladně a ironicky.*“ (Rádl 1999: 191)

Humův nezúčastněný deskriptivní postoj provokuje mnohé, také našeho T. G. Masaryka, který o století a půl později napíše: „*Ti, co dnes vidí v Nietzscheově Antikristovi tak neobyčejnou sílu, ať si přečtou Huma – Nietzsche je proti němu dítě a již proto, že se zlobí a že to v něm věre, kdežto Hume píše s klidem. Perfidním klidem. A právě toto „dábelství“ působilo.*“ (Masaryk 2000: 44) Bytí není pouhá okolnost vyplývající z toho, že jsme při tom, jde o víc než o pouhou přítomnost. „*Člověk, stvořený k obrazu svého Stvořitele, nemůže žít a být co lhostejný kolemjdoucí, zvloun, jehož přítomnost je nanejvýš příležitostí k nezúčastněnému přihlížení. Bytí je víc než jen příležitost vidět, setkat se, minout se...*“ (Vyšohlíd 2001: 121) Víra je (o) tajemství, před nímž nám nezbyvá než zakrýt si ústa, jak to učinil na konci svého sporu s Bohem trpící spravedlivý Job. A ať už z úcty a respektu k Nevyslovitelnému nebo z pouhé lhostejnosti či alibismu, mlčel by i Wittgenstein. Stejně jako kartuziáni od sv. Bruna. „*Před tajemstvím umlkáme, ztišíme se. Jediné co*

*nám zbývá, je udržovat distanci. Příliš dobře víme, že každé vědecké zkoumání je porušením posvátnosti této distance a tajemství mizí, vyžene se. Chtít si přivlastnit toto tajemství je opovázlivost, která se vždy vymstí. Posvátnost je vždy distancí od tajemství.“* (Hogenová 2008) Jinými slovy A. Hogenové: *„Posvátné je každé transcendující vytržení z každodennosti, kdy nás téměř „zalehne“ něco krásného, dobrého a spravedlivého. Proto mnozí lidé mají slzy v očích, když pocítí dobro, slušnost, spravedlnost, protože v našem světě se nosí „pragmaticčnost“, jež není nic jiného než skrývaná chamtivost a sofistika.“* (Hogenová 2008) A tak bychom možná od Huma společně s Heideggerem očekávali adekvátnější formulace vztahu k náboženství, neboť *„důvodem je problematický charakter sebeutvrzování: to, že bohové bývali, neznamená, že by někdy existovali v nějaké historicky určitelné době, nýbrž to, že se nemůžeme chápat ateisticky, aniž bychom o nich hovořili; řeč o bozích je integrální součástí lidského sebeporozumění i tehdy, když už na ně nevěříme.“* (Figal 2007: 136) Člověk je eminentně náboženská bytost, zdůrazňuje O. Funda.

David Hume není věřícím, jeho nenáboženský filosofický teismus není pupeční šňůrou spjat s příběhem Geneze a jeho výklad nemá s Tváří na nebesích nic společného. Přesto není namístě diskuse o tom, zda může empirik Humova ražení relevantně zasahovat do témat neempirických výpovědí o Absolutnu. Může a mocně zasahuje, dějiny filosofie svědčí. Hume nefilosofuje ve víře, a proč by měl? Třebaže je jeho žasnoucí (filosofický) pohled upřen v konceptu odlišném, otevírá se dimenzi jiné *fidei*. Ale to (jinakost) přece nemůže implikovat vyřazení partnera z filosofické diskuse. Není takového arbitra! Kromě pravdy. Povaha filosofického poznání je dialogická a dospívá k řešení problémů cestou konfrontace různých názorů. I ony spadají do zorného pole filosofie, neboť tato řeckým duchem zrozená disciplína činí díky schopnosti sebereflexe předmětem svého zájmu nejen bezprostředně danou realitu, ale též svoje vlastní dějiny, tj. všechny názory na určitý problém, které se během historie v jejím lůně zrodily. Problém Boha neustále přitahuje myslitele různých dob a různého zaměření a jejich názory, zděděné z minulosti, jsou zásobárnou možných řešení. Tento fakt nelze přehlížet. Existuje možná jen jeden řád

poznání, který legitimně uplatňuje metodu kritéria, podle kterého se automaticky určí pravdivost či nepravdivost všech ostatních nauk. A to je zjevená teologie. Jestliže věříme, že Bůh promluvil, pak vše, co je v rozporu se slovem Božím, může a musí být okamžitě vyloučeno jako nepravdivé, neboť to, co říká Bůh, je pravdivé. Ale tento standard nelze přenášet z teologie do filosofie. Časy *philosophia ancilla theologiae* jsou v nenávratnu a jedinou služku, kterou filosofie může mít, jsou dějiny filosofie. Hume své místo v dějinách našel, jeho pojetí náboženství je filosoficky relevantní fakt. A i když nefilosofuje ve víře, tematizovat, konfrontovat, případně se inspirovat jeho filosofováním o víře a náboženství je namístě.

### 3.2 Tázání

Biblické myšlení porozumí, poví-li se, že když Bůh na počátku mluvil, žádné „uši světa“ nebyli, a přesto všechno poslouchalo. Jeho slova rozběhla se do světa a stala se světem. Logos Janova evangelia byl dříve než všechny věci, Hospodinova řeč předcházela všemu. Tak to na západě říkáme, protože věříme v Boží verba, která vytvářela příběh, jež si vyprávíme. On je *geniem loci* západního myšlení. Proto víru i Boha hledáme v příběhu, nikoli mezi objekty. Když vyřknu „věřím“, vypravuji příběh.

Ihned po narození mě maminka objímá řečí, laskavě mě vrhá do její náruče a prospívám, svěřuji-li se do její péče (*epimeleia*), vyrážím na verbální cestu světem. Je to součást jejího „porodnického umění“ (*techné maieutiké*), které se týká duše a na rozdíl od Platóna má pochopení i pro mou tělesnost, pečuje i o ni (*technai*). Věřím slovům jejího vyprávění (pohádky nevyjímaje) a držíc se v plenkách bezstarostnosti její sukně, bez reflexe, bez práce, bez viny a zásluh, přitakávám svému prvnímu životnímu partnerství. Běží o výchovu (*paideia*), aby byla dobrá (*agathon*). Je to doba, kdy si duše ustlává; v životě potom platí, že jak si kdo ustele, tak si lehne. Jenomže člověk nebyl stvořen pro pasivní konzum a výkrm v pohodě. Dětství má svou míru, stejně jako rajská zahrada v Edenu. Dětskost za hranicemi dětství se stává infantilitou. I Adam byl stvořen pro svět, ne pro rezervaci. Byl předurčen k vědění a

konání, aby se vystavil světu. A zároveň si provždy rozuměl jako někomu jinému – jako *Imagu Dei* a prodléval se svým Tvůrcem v sdíleném partnerství. Ráj je východiskem, je i cílem a každý má svůj vlastní příběh vypovězení z ráje. Pokukování zpod maminčiny sukně za jinými je téměř rovno vábení jablka ze stromu poznání. Teprve dospělost se proviní a nahlédne. Je tudíž odchod z ráje na cestu víry, lásky a naděje trestem? A není spíše jeho příchod do světa dalším krokem kultivace světa (počínaje Adamem, vrchol Kristus)?

Biblickému vyhnání z ráje lze porozumět jako poslání k dílu, k člověku, k němu samému a je jen na něm, aby došel cíle – k sobě. To může jen jediný ze stvořených! Poutníkem, přichází člověk na tento svět a „*do ciziny se chodí pro poznání sebe samých. Gnothi seuton! Je imperativ číslo jedna.*“ (Hogenová 2008) Svět je už tak nějak „hotov“, je „pojmenovaný“ (Adam v ráji nelenošil), je mu nějak předporozuměno (i v maminčiných vyprávěních). Filosofie o tom ví své. Ricoeur k tomu říká: „*setkáváme se s myšlenkou závislosti či podrobenosti slovu, které předchází.*“ (Ricoeur 2000: 183) A přesto je ona „hotovost“ tak nějak neukončená, každý o tom ví své. Vždyť komu se kdy sebevědomá samozřejmost nezhroutila a náhle nepostrádal odpovědi na základní Kantovy otázky: co mohu vědět? Co mám konat? ... Společně s Karlem Popperem a mnohými dalšími víme, že jisté vědění je nám odepřeno a že se můžeme jen přibližovat k pravdě. Hume to říká také.

Dílo stvoření; tedy ona hotovost, která tu je bez našeho přispění a do níž přicházíme bez naší vůle a nemáme ji ve svých rukou, nemáme k ní žádná autorská ani vlastnická práva; není svěřací kazajkou, protože máme řeč. Zdeněk Neubauer říká: „*Skutečnost není předmětem poznání, nýbrž prostorem dění a látkou vyprávění*“ (Neubauer 1991: 66), můžeme tak přivádět situace ke slovu příběhy, které uvádějí do světa, rozvíjí je před námi. Otázky pak směřují ven! A směřovat ven ze světa je dávná touha. Proto bez tázání, a tedy bez otevírajících se perspektiv odpovědi a odpovídajícího, by byl svět bez „ostnu cizího“. Heidegger řekl: tázání je zbožnost myšlení. Toto tázání teď a tady je otevřením zdánlivé uzavřenosti reality. A k tázání patří problematičnost, tedy otřesitelnost všeho jistého a samozřejmého, je třeba se vydat do nejistoty a prodlévat v ní, „*právě ohrožení tohoto druhu je vlastně*

*neustálým napětím otázky.*“ (Hogenová 2008) Člověk nepobývá nedotázaným způsobem, lidský život je na světě ve společenství a v dějinách veden v otevřenosti a dodejme v otevřenosti k otázkám, které se v dané odpovědi implicitně skrývají. Máme řeč, abychom přesáhly své omezené horizonty. V ní (v řeči) přivádíme situace do slov a halíkovsky kdesi pověděno „*když se srdce rozhoří a v hlavě rozbřeskne*“ přicházejí chvíle milosti. To když člověk (nebo člověka) rozžehne její smysl, zkrátka když se situaci dostane nečekaného pohledu v nové souvislosti, v jakémsi ukazování za původní (sebe)jistotou, v penetraci *peras* do *apeira*, nebo naopak. Kdo to ví? Zbožný člověk (*Imago Dei*) žije v jistotě, že není izolovaným protějškem Absolutna. Věří, že Bůh nemá dílo stvoření jen jako “stvořený objekt“. Nekriticky prodlévá u biblického slova jako seznamu kanonických textů, které tvoří jeho náboženský korpus. Ricoeurem řečeno „*náboženský moment jako takový není kritický; je to moment přimknutí se ke slovu, které přichází odjinud*“, a dodává „*náboženství je něco jako jazyk, do něhož se člověk rodí. Do jazyka se ale také může člověk vpravit jako exulant nebo jako vzácný host; ať tak či onak, je v něm doma. Plyne z toho ovšem, že jsou tu i jiné jazyky, kterými také mluví lidé.*“ (Ricoeur 2000: 184) Proto Pascal pověděl, že Bůh filosofů není Bůh Abrahamův, Jákobův a Bůh Ježíše Krista. Náboženství i filosofie se rodí v údivu, na které náboženství odpovídá vzýváním až k samé „hranici“ tajemství, za níž se tázat dále nelze, za hranicemi zbožného tázání je pokorné: věříme. Bůh je náboženská odpověď bez dalšího ptaní. Filosofické tázání dospívá až k samé nezodpovězenosti a podobně jako u sokratovského tázání, za jeho hranicemi je: nevíme. Bůh je šifra pro tajemství bytí. „*Dal jsem jim své slovo*“ (Jan 17,14), říká Ježíš a prosí za ty, kteří „*tvoje slovo zachovali*“ (Jan 17,6). A dodává: „*Nejsou ze světa, jako já nejsem ze světa*“ (Jan 17,16). Cožpak to není poselství transcendence? A odkud transcendence? Tot' otázka!



*V tom vsutku spočívá nejoprávněnější a  
nejpřesvědčivější námitka proti značné části  
metafyziky, totiž, že není v pravém smyslu vědou,  
nýbrž že má svůj původ buď v neplodném úsilí lidské  
marnivost, jež se pokouší proniknout do oblastí  
rozumu naprosto nedostupných, nebo ve zchytralosti  
obecně rozšířených pověr, jež neschopny bránit se  
na neutrální půdě, pěstují trnitá křoviska, aby  
zakryly a ochránily vlastní slabost. Když jsou  
pronásledováni v otevřené krajině, uchylují se tito  
loupežníci do lesů, kde setrvávají a vyčkávají, aby  
pronikly do mysli po kterékoli nechráněné cestě a  
přemohli ji náboženskými strachy a předsudky. I ten  
nejtužší protivník, stáhne-li se na okamžik hlídky, je  
podroben. A mnozí, ať ze zbabělosti nebo  
bláhovosti, otevírají nepříteli brány a s úctou se mu  
dobrovolně podřizují jako své zákonné vrchnosti.*

David Hume

#### 4 HUMOVO GNOSEOLOGICKÉ VÝCHODISKO

První kapitola Humova *Enquiry* s názvem *O rozdílných druzích filosofie* dává tušit, kudy se bude ubírat autorovo myšlenkové úsilí – vytvořit novou „pravou“ filosofii (jejíž antimetafyzický charakter Masaryk prohlédl a Masaryka „zlobil“)<sup>7</sup>, a tím diskvalifikovat dosavadní metafyziku, která je „nejnejistější a nejprázdnější část učenosti, filosofií klamavou, nepravou a zkaženou, vědou nejistou a chimérickou“ (Hume 1996: 32-34) a je „nejen nepříjemná a únavná, nýbrž, je také nevyhnutelným

---

7 Masaryk k tomu napsal: „Filosofie nová od samých svých počátků stála, ať už vysloveně nebo nevysloveně, proti scholastice a teologii, a tudíž i proti náboženství církevnímu, pokud církev od svých příslušníků požadovaly uznání věroučné. A ovšem byl hlavní filosofický rozpor o zjevení. Nové filosofii byla pravda a pravda všecka v empirii – jenže někteří po příkladu Descarta a Leibnize uznávali ideje vrozené. Jiní, jako Locke, byli proti vrozeným ideám. Z Locka vychází Hume, dochází však k závěrům jiným a zvláště proti teologii a náboženství namířeným“. (Masaryk 2000: 39).

*zdrojem nejistoty a omylu.*“ (Hume 1996: 30) Jakého? Hume odvětí: „*V tom vsutku spočívá nejoprávněnější a nejpřesvědčivější námitka proti značné části metafyziky, totiž že není v pravém smyslu vědou, nýbrž že má svůj původ buď v neplodném úsilí lidské marnivosti, jež se pokouší proniknout do oblastí rozumu naprosto nedostupných, nebo ve zchytralosti obecně rozšířených pověr.*“ (Hume 1996: 31) A co je míněno lidskou marnivostí a obecně rozšířenou pověrou (*superstition*)? Nic jiného, než křesťanské náboženství. Zde je tedy casus belli!

Hned v úvodu zmíněné kapitoly Hume bere za samozřejmé, že filosofie je vědou o lidské přirozenosti a dle jím blíže nespecifikovaných hledisek rozlišuje dva druhy dosavadní filosofie - snadno pochopitelné, populární na straně jedné a abstraktní, těžko srozumitelné na straně druhé. Hodnotícím kritériem, zdá se, je mu přístupnost stylu, srozumitelnost principů a „uznání u nestrannějšího potomstva“, jak sám tvrdí. (Hume 1996: 25) Pravdivostní či vědecké zřetele hodnocených filosofii nezmiňuje. Ideálem je mu filosofie pravá. O možnostech jejího David Hume nepochybuje, ač „*meze lidského rozumu jsou tak úzké, že tu nelze doufat v jiné než jen malé uspokojení jak co do rozsahu, tak co do jistoty výdobytků.*“ K tomu až s nefilosofickou prostoduchostí záhy dodá, že: „*nemůže být nic užitečnějšího, než spisy ve snadném stylu, které příliš nevzdalují životu, nevyžadují k pochopení hluboké úsilí ani nerušený klid a posílají svého studenta zpět do života plného vznešených citů a moudrých rad, použitelných v každé životní nesnázi.*“ (Hume 1996: 27) Navíc Příroda filosofa varuje: „*Zakazuji abstraktní myšlení a hluboká zkoumání a přísně tě potrestám záдумčivostí...a chladným přijetím, jehož se dostane tvým objevům, když je zveřejníš.*“ (Hume 1996: 27) Možná se v těchto slovech ohlašují staré křivdy právě se zveřejněním *Treatisu*, a zároveň nám takto poskytuje vysvětlení, proč byl jeho obsah zpopularizován.

David Hume si je vědom, že dosavadní metafyzické, tj. pouhou zkušenost přesahující poznání (nějak) legitimuje filosofická témata o extramundální skutečnosti a náboženství. Jemu je však taková filosofie nesrozumitelnou, nejistou a prázdnou. „*Marně bychom doufali, že lidé nakonec opustí takové povětrné vědy a objeví pravou oblast lidského rozumu, ale... je dostatečný důvod, aby filosofové ponechali pověře*

*nadále útočiště?“ (Hume 1996: 31) A tak se rozhoduje pro nový, důkladný a přesný průzkum přirozenosti lidského rozumu a chce „exaktním rozborem jeho schopností ukázat, že není v žádném případě vybaven pro tak odlehlá a nesrozumitelná témata.“ (Hume 1996: 32) Uvědomuje si, že úkol není snadný, vždyť, i když jsou nám výkony mysli nejdůvěrněji přítomny, přece, kdykoli se stávají předmětem reflexe, zdají se ležet v temnotách. Ale s rozhodností chce tuto námahu podstoupit a dobrat se k jakémusi mentálnímu zeměpisu a zároveň vymezení (*peras*) schopností mysli. A aniž se trápí metodickými problémy přístupu k obtížnému problému poznání (což kupříkladu Kant nemohl nepodstoupit), jako rodný syn své doby, jednoduše uchvácený empirickými metodami, které zajistily nevídané úspěchy rodící se přírodovědě, chce přirozenou lidskou pronikavostí zdokonalenou zvykem a reflexí, dojít k samotné znalosti různých výkonů mysli, oddělit (řekli bychom po Baconovském způsobu) jedny od druhých, roztrdit je pod příslušné rubriky a vnést do nich pořádek. „*Tento úkol uspořádání a rozlišení, snadný v případě vnějších těles, předmětů naší mysli, nabývá na hodnotě, když se zaměří na výkony mysli.*“ (Hume 1996: 33)*

Chce svou filosofii pěstovat s pozornou pečlivostí a svými výzkumy možná objevit, po vzoru Isaaca Newtona, i skryté zdroje a principy, jež lidskou mysl uvádějí do pohybu. Podobně jako dosavadní astronomové, kteří se spokojili jen s určováním drah a velikostí nebeských těles, dokud nepovstal Newton a určil zákony a síly, jimiž jsou oběhy planet řízeny. „*Není důvod nevěřit v možnost stejného úspěchu v našich zkoumáních mentálních schopností a ekonomie, budou-li prováděna se stejným nadáním a obezřetností.*“ (Hume 1996: 35) Cestou mu je přesné a správné uvažování, jenž „*je jediným univerzálním lékem, jen ono je schopno podvrátit onu nesrozumitelnou filosofii a metafyzický žargon, který smíšen s lidovou pověrou, činí ji pro nedbalé myšlení neproniknutelnou a dodává jí nádech vědy a moudrosti.*“ (Hume 1996: 32)

David Hume zkrátka nepřipustí relevanci metafyzického poznání, které je jím samým kladeno do protějšku ke smyslové zkušenosti. Jeho myšlenková pozice, na rozdíl od Descarta nebo Husserla (kteří si uvědomovali důležitost samostatných

metodických úvah v základní poloze filosofování) nepřipouští pochybnost, ani nutnost jejího důvodového založení. Jednoduše přebírá Lockův koncept lidského poznání a vyvozuje z něho protimetafyzické důsledky. Neempirické poznání skandalizuje a zahajuje éru radikálního popírání metafyziky. „*Budme šťastni, dokážeme-li sloučit hluboké zkoumání s jasností a pravdu s novostí! A ještě šťastnější, když úvahami ve snadném stylu dokážeme podkopat základy nesrozumitelné filosofie, která sloužila až dosud pouze jako štít pověry a zástěrka nesmyslu a klamu!*“ (Hume 1996: 37) Nebude, zdá se, nepravdivé, když za Humovou ostrou kritikou metafyziky zahlédneme spíše osobní zášť vůči křesťanství než vpravdě filosofické zaujetí tématem postulované hodnoty lidského poznání. Svůj empirií přetížený gnoseologický model nevystavuje pracným problematizacím (to by kolidovalo s ideálem filosofie snadného stylu), ani neprověřuje případnou rozpornost. Je si jist, neboť vsází na smyslově absorbovatelnou fakticitu a vše mimo ni vykazuje do metafyzických fikcí. „*Když vezmeme do ruky kterýkoli svazek, například z bohosloví nebo školské metafyziky, položme si otázku: Obsahuje abstraktní úvahy o kvantitě a čísle? Ne. Obsahuje zkušenostní úvahy o faktických okolnostech a jsoucím? Ne. Budiž tedy předán plameni, neboť nemůže obsahovat nic než sofistiku a klam.*“ (Hume 1996: 224)

Kladme tudíž otázku: jestliže přívlastky filosofického velikána ověčený David Hume zpochybňuje klasickou metafyziku, tím i její důvodové založení i teologicko-filosofické implikace (a na to navazující oblast náboženské praxe, jak uvidíme ve 4. kapitole této práce) s tím související, je nutné upozornět a obezřetně prozkoumat východiska takového kritického postoje, pochopit jeho myšlenkovou půdu a ověřit jeho pravdivostní zřetel s ohledem na noetickou platnost jeho vlastních předpokladů. To je záměrem zkoumání této kapitoly. Ale nejprve se poohlédneme po kořeni novověkého empirického postoje, kterému půdu připravili Humovy předchůdci.

## 4.1 Předchůdci

Novověký životní postoj a jeho myšlenková povaha, tak jak ji dnes můžeme přehlédnout, vytváří vlivem velkých kulturních hnutí renesance a reformace, ale hlavně nebývalým rozvojem přírodních věd získávajících vahou svých výsledků a empirickou evidencí věhlas a respekt, zcela nové vidění celku světa, které sebevědomě vstupuje i do dobových filosofických reflexí. Novověký postoj se postupně konstituuje jednak explicitní kritikou dosavadní myšlenkové (klasické, scholastické) tradice a zároveň programovým kladením gnoseologických reflexí do východiska filosofování. V posledně zmíněném ohledu je na místě zmínit zvláště Descarta, jenž zprůhlednil vazbu filosofie, tj. primárně metafyziky na noetiku. Primární podoba, dnes bychom již mohli říci, klasických novověkých teorií poznání se vytvářela v určitém kontinuu Descartes, Locke, Hume a Kant. Jejich vliv je až do současnosti zřejmý a lze jej odvodit z hlubšího porozumění dnešních filosofických zkoumání, které se promítají i do metafyzických reflexí o Bohu.

K pochopení vzniku novověké empirické filosofie a vůbec empirického postoje jako postoje založeného na vyzdvižení zkušenosti coby relevantní, svěbytné výzkumné oblasti s důrazem na smyslové evidence a fakta, vyžaduje hlubší věcný výklad, bez kterého by nebyl dostatečně zřejmý způsob filosofování námi sledovaného Huma. A nejenom jeho. Vždyť hlavní osa empirismu je v různých variacích uplatňována až dodnes, je vlastní myslitelům klasického pozitivismu (A. Comte, J.S. Mill, H. Spencer), empiriokriticismu (R. Avenarius, E. Mach), analytické filosofie (G. Flege, G.E. Moore, B. Russell, filosofové Vídeňského kroužku, L. Wittgenstein, W.V.O. Quine a D. Davidson) a dalším. Již jen takový letmý pohled na dějiny filosofického myšlení, ztělesněný ve výčtu myslitelů novověké empirické tradice dává tušit, že stojíme před filosoficky relevantním faktem, který nelze svévolně přehlédnout. Názory zděděné z minulosti jsou zásobárnou možných řešení, a když už jednou spatřily světlo světa, tvoří nedílnou součást integrální filosofické zkušenosti s existující skutečností. Je tudíž nutné v dalším výkladu prozkoumat myšlenkovou půdu konstituující empirický postoj a pochopit jak je umožněna a na

jakém základu a v jakém problémovém pásmu se empirická filosofie (ne)může, co do svých výchozích přesvědčení pohybovat.

Empirický postoj, tedy takový, který je předmětem námi sledovaného zájmu, lze názorně modulovat zjednodušením: vše co zakouším (neboli vnímám a prožívám) jsou vjemy (nebo počitky) bezprostředně evidentních daností a jejich vztahy, jinak řečeno fakta a jejich souvislosti. Vše „mimofaktické“ postrádající bezprostředně (fakta) anebo alespoň zprostředkovaně (vztahy mezi fakty) empirickou evidenci je metafyzickou spekulací, ontologií bez respektu k fakticitě. Empirický postoj jako druh teoretického postoje tudíž rozumí poznání jako poznání faktů a jejich souvislostí. Stává se „evidentní“, „fakta“ nepřekračující pozitivní filosofií, leitmotivem jejíhož základního tématu není „bytí“, ale „zkušenost“. Jestliže dosavadní (školská) metafyzika klade „bytí“, „bytnost“, „esenci“, „existenci“ za východisko svých tematizací a nemůže je odvodit z obsahů zkušenosti, pojednává o chimérických entitách. Empirismus eo ipso provází přesvědčení, že původ takových metafyzických pomyslů je ukryt v jazyku a jeho nedokonalostech (Bacon, Locke, Hume, Mill, Carnap), proto je výzkum jazyka výlučným tématem empirického filosofování. Řečeno velmi povšechně.

Přístupme ale k pokusu o hlubší postižení kořenů novověkého empirismu a vyjděme z předpokladu, že půdu pro empirický postoj připravil Descartes. Jakkoli paradoxně takový předpoklad zní (vždyť francouzský myslitel je jednoznačně řazen do proudu novověké racionalistické filosofie, dokonce je uváděn jako její hlavní protagonista), neodmítejme jej jen z důvodu povinně naučené učebnicové konvence. Proč tedy Descartes a jakým způsobem (upřesněme) inicioval (nic víc mu opravdu nelze v tomto ohledu imputovat) zkušenostní postoj (empeiria) do novověkých filosofických explikací a výrazně přispěl k jeho pozdější konstituci?

#### 4.1.1 Descartes

Jestliže Hume z dogmatického spánku probudil královeckého filosofa, lze analogicky a s mírnou nadsázkou říci, že z téhož spánku Descartes probouzí novověkou filosofii. Aplikace metody univerzální pochybnosti, kterou postavil lidský rozum před tribunál kritického prověřování, jej řadí mezi autentické novověké noetiky. „Žádný lidský soud není pravdivý“ je výchozí thesís radikálního negativisty, do kterého se Descartes na počátku svých zkoumání stylizuje. Univerzální znejistění všech evidencí mu vhodně poskytlo výchozí materiál k apodiktickému sebezdůvodnění radikálně zpochybněného rozumu. On však důsledně metodicky nepochybuje. Získanou první evidenci – když pochybuji, když jsem klamán, myslím a musím existovat – záhy prohlašuje za nejjistější a první zásadu filosofie. Zlý duch, garant univerzální nejistoty a zároveň bdělé kritičnosti je náhle umlčen a evidence „myslím-jsem“ je bez dalšího zpochybňujícího prověřování prohlášena za pravdivou, včetně samotného principu sporu, o něž se „*cogito ergo sum*“ opírá. Descartova nedůslednost v odůvodňování evidencí vrhá na počátku původně slibný noetický náběh do pasti dogmatismu noetického fideismu. Descartes uniká problémovým napětím noeticky kritického zkoumání, věří v evidenci vlastní existence i principu sporu, čímž se zpronevěřuje vlastní, na počátku proklamované nedůvěryhodnosti všech, i těch nejjasnějších evidencí. Záhy uvidíme, jak i jasná, vrozená idea Boha je nekriticky obdařena objektivními kvalitami, jakoby autor zapomněl na vlastní předpoklady.

Kdosi prohlásil, že Descartes pouze předvádí “divadlo pochybování” a stín vržených pochyb nezůstal v budoucnu nevyužit. Jeho metodický kolaps měl pro další vývoj novověké filosofie a jejího noetického založení závažné důsledky. Francouzský filosof je totiž příliš zaujat hledáním první a základní jistoty poznání. Z jejího (důvodově nekrytého) vytěžení odvozuje obecné pravidlo, že vše, co je poznáno naprosto jasně a nerozlišeně, je pravdivé. Jasnost je karteziánským kritériem pravdivosti, „*pravda je certitudo (jistota), nikoli alétheia (neskrytost)*“ (Hogenová 2002), anebo (dodejme) Bůh, což je křesťanské jméno pro pravdu. Ve skutečnosti však neuvažuje o podmínkách pravdivého soudu, nemyslí pravdu či pravdivý soud,

ale výhradně na soud poznaný jako pravdivý, čili jde mu výlučně o jistotu, o pravdu jakožto jistou... proto lze u něho mluvit o redukci noetického tématu na aspekt jistoty, o vynechání tématu pravdy, či problémové konfuzi pravdy a jistoty. V tomto ohledu zavedl Descartes „*precedens novověkého myšlení: rozhodovat o pravdě bez její tematizace.*“ (Fuchs 1995: 97)

Nápadná tendence k subjektivizaci myšlení se v karteziánském konceptu ohlašuje pojetím idejí - jsou bezprostředním předmětem myšlení – jsou to *co*, nikoli čím prvně postihujeme. „*Platónská idea byla zaměněna na pouhé vnímání (percepci) tvaru a to tvaru jasného a zřetelného, jak je to požadováno v imperativu „clare et distincte“*“ (Hogenová 2002) a dodejme, že Descartem počínaje je lidskému poznání stavěn křišťálový palác, průhledný dům ze skla, do kterého závazně patří jen věci viditelně jasné (a není tam místa pro vše v temnotách ukryté, stíny zahalené, nezpředmětitelné). A jelikož *clare et distincte* idea je, triviálně řečeno, toto a toto, ale už to není tamto (jasná je zde zřetelně se rýsující redukce universa na sumu předmětů, tj. předmětů výzkumu, pro které platí přírodní zákony a v takovém reduktivním pojetí nelze obsáhnout Universum, celek, jehož jsme součástí), stává se tudíž normou vše fragmentárně oddělovat, vzájemně odlišovat a stavět přehledně (předmětně) *vedle sebe*. Nikoli vidět v *jednom dalším* a tudíž spojovat. Viděno z jiného úhlu, biblický text zdůrazňuje význam dvou povolání – rybářů a pastýřů. Obě povolání totiž vyžadují hojnou dávku trpělivosti, umění čekat a kus odvahy. Pastýř musí umět ubránit stádo před vlky a rybář přečkat nečas na moři. A nejen to. Dobrý rybář musí umět *zajet na hlubinu* a dobrý pastýř vědět, kudy vyprahlými svahy vede *cesta k pramenům*, kde je oáza. Tudíž *zajet na hlubinu*, jít až k pramenům a nespokojit se s povrchním viděním. Proto i Ježíš vyzývá učedníky, kteří se celou noc namáhali a nic neulovili, aby *zajeli na hlubinu* a úlovek byl tak velký, že se trhali sítě. „*Tyto hlubiny nejsou jasné a zřetelné (clare et distincte) a přesto mají větší význam, než vše jasné a zřetelné. Proč? Odpověď je jednoduchá, protože umožňují vše, co je jasné a zřetelné. Zrodit slovo...to je posvátný úkol člověka, protože člověk je pastýřem bytí, řečeno Heideggerem.*“ (Hogenová 2002)



Tím se přibližujeme k objasnění Descartovy role jako iniciátora (nic více!) následně konstituujícího se novověkého empirického postoje. Jaký impuls tedy v tomto ohledu vzešel od Descarta? Jeho teorie idejí totiž připouští interpretaci, že „poznání není bezprostředním uchopováním („reálně jsoucích“) věcí, nýbrž uvědomováním si „idejí“, chápaných jako „obrazy věcí“, jako „obsahy zkušenosti“ (obsahy mysli), a teprve druhotně lze zkoumat, zda a jak „ideje“ „odpovídají“ „vnějšimu světu“. (Kunca 2006: 10) Z řečeného vyplývá, že lidské poznání je uvědomování si výlučně obsahů zkušenosti. Toto autonomně pojaté vědomí se otevírá jako samostatně uchopitelné téma, směrodatný terén výzkumu, na něž lze převést veškerou problematiku filosofie. Zkušenost (*empeiria*) jako výzkumné pole je připravena na noetickou fixaci, které se jí vzápětí dostane hlavními protagonisty empirismu, o kterých pojednáme později. V otázce zda a jak ideje (obsahy zkušenosti) korespondují vnějšimu světu, zda a co je vnější svět, pokračujeme nástinem Descartova pojetí a odhalujeme další možné karteziánské motivy, inspirující pozdější založení empirické filosofie. Jestliže Cartesiovy ideje primárně zpřítomňují samy sebe, pak objektivní nemůže být poznatelné. Descartes však překvapivě objektivitu postuluje. Světlo jeho zřetelného poznání vychází ze subjektu. On (subjekt) je půdou filosofování a místem prožívání, v něm se konstituuje subjekt-objektový vztah, který jakožto jediný postihuje svět, věci a jsoucna v celé jejich rozlehlosti. Karteziánský svět ale není dohlédnutelný optikou klasické ontologie. Věci nejsou jednotou substance a akcidence, jsou jednotou rozmanitého daného, tedy zkušeností. To, co tedy před-námi-stojí (před-mět) jako svět je vnímaný svět. Ten je obsahem našeho vnímání, prožívání, pocitování (*cogitatum*) neboli obsahem naší zkušenosti (*empeiria*). Tím karteziánský svět - *cogitatum* – myšlený (vnímaný, žitý) svět, tedy cosi vztaženého k subjektu v horizontu zkušenosti, leží v kořeni pozdějšího empirického postoje, jak už bylo řečeno. Ale odkud tedy Descartes bere jistotu o extrasubjektální realitě? Z vrozené ideje pravdivého Boha, který garantuje pravdivost našich jasných idejí. Celá třetí část jeho *Meditace o první filosofii* a mnohé pasáže první části *Principů filosofie* „dokazují“ Boží existenci a tvrzení, že nás Bůh nemůže klamat, a proto jasné poznání musí být pravdivé. Do očí bijící kruhové dokazování Boží existence Descartes bez povšimnutí přehlídí – z jasných idejí vyvozuje Boží

pravdivost a z ní odvozuje pravdu jasných idejí – ovšem postupující dějiny filosofických reflexí omyl prohlédly. Průkopník vědeckého pozitivismu a zároveň věrný žák svých profesorů-jezuitů beze všeho povolává Boha, aby obhájil pravomoce rozumu. O více jak půlstoletí později si Kant povede opačně: „*musel jsem tedy zrušit vědění, abych získal místo pro víru.*“ (Kant 2001: 25) Nejen že Descartova noetika zablokovala přístup k objektivitě reality, ale tím, že na pomoc svému neúspěšně noeticky založenému poznání svévolně pozval na pomoc Boha, zdiskreditoval metafyziku (která k důkazům Boží existence míří) a rozum jako eminentní její nástroj. Descartův Bůh nebyl v intencích lidského poznání rozumem dokazován, byl prostě přivolán při současném opomenutí imperativu univerzálního pochybování. I přesvědčení o Boží pravdivosti není ničím podložené. Realitě odcizený, aprioristickými předsudky zatížený Descartův filosofický rozum vyvolával oprávněné podezření a jeho výkon nemohl být hodnocen jinak, než svévolné blábolení o prázdných spekulacích bez reálného podkladu a obsahu. Směrodatné objevy ve sféře lidských poznávacích schopností čekaly na Locka a Huma.

Dodejme jen, že vystoupení Descarta a nástup novověkého racionalismu „lze číst“ i v dobovém kontextu jako reakci na zkušenost „temnoty“, kterou prožila Evropa náboženských válek 17. století. Doby všeobecného blouznění jsou často doprovázeny slyšitelnými hlasy volajícími po rozumu. Tak je i Descartův Bůh situovaný do světelné sféry jasných a zřetelných idejí dostupných lidskému *ratiu*. Později však bude tento Bůh racionální metafyziky ve jménu světla rozumu odmítnut jako pouhý stín, jako projekce člověka. Jinou odezvou na dobový kontext náboženských válek podřívajících obecnou středověkou důvěru v křesťanské zjevení, ale také v možnosti lidského rozumu je vystoupení Blaise Pascala, který proti logice rozumu postavil logiku srdce. Právě tam, v hlubině lidského srdce jako středobodu lidské existence, umístil východisko myšlení o Bohu. Podobně jako téměř o století dříve španělsí mystici Jan od Kříže a Terezie z Avily na počátku baroka. I oni nehledají Boha ve vertikále teocentrického schématu středověké teologie, nýbrž ve svém nitru, v novověké subjektivitě, která je upnuta k Bohu poutem mnohem existenciálnějším než je Descartovo spoléhání na *veracitas Dei*.

#### 4.1.2 Bacon

Po cestě do náručí Humovy gnoseologie učinme krátké, leč důležité pozastavení ještě u jiného vlivného předchůdce empirismu Francise Bacona. „*Nebyl zajisté Mojžíšem, jenž by uvedl novověké lidstvo do zaslíbené země empirického zkoumání*“ (Drtina 1926: 157), ale pochybnostmi o schopnosti rozumu (i smyslů) bezprostředně postihnout pravdu připravil půdu pro novověký anglický empirismus. A nikoli bez předpokladů. Apel na zkušenost a s ní související otázky limitace lidského poznání vyvstávaly dlouho před Verulamským. Ještě v lůně hlubokého středověku už jeho jmenovec františkán Roger Bacon, sám horlivý experimentátor, nepřehlédnutelně vyzdvihl důležitost zkušenostního vědění opřené o matematický experiment. Či geniální Leonardo da Vinci blýštící se na úsvitu nové doby, jenž prohlásil zkušenost za matku vši jistoty nebo Galileiho metodika empirického zkoumání a vůbec překotný vývoj novověké vědy a středověký nominalismus přivedli Francise Bacona ke specificky filosofické interpretaci lidských poznávacích schopností. Spíše než empirismu, lze jej bezpochyby považovat za zakladatele experimentu. Když se přesvědčil o tom, že „*si lidský rozum sám znesnadňuje práci a že nepoužívá vhodným způsobem pravých prostředků (jež jsou přitom v lidské moci), z čehož pak pochází mnohá a nejrůznější neznalost věcí a z této neznalosti pak nesčetné škody, usoudil, že je třeba ze všech sil usilovat o to, aby se obnovilo, anebo alespoň zlepšilo spojení mezi Myslí a věcmi.*“ (Bacon 1910: 35) Jak? Bacon navrhuje podřídit rozum a smysly jednotné metodě získávání pravdivého poznání. S něčím podobným jsme se už setkali u Descarta, který jednotnou metodou univerzálního pochybování dospěl ke stanovení podmínek rozumové evidence. Baconovi však nejde o tohoto druhu noetický počín. Jde mu o metodu získávání zkušenostních poznatků, která by vykládala přírodu za účelem jejího ovládnutí – *the knowledge is power* – tudíž jde o stanovení pravidel správného pozorování (experimentu). Záměrem je mu veliké obnovení věd cestou indukce, která postupuje fázemi: 1. „*postačujícího a správného popisu přírody a pokusů*“ (Bacon 1990: 174), 2. tříděním popisů do „*tabulek a soupisů jednotlivých případů*“ (Bacon 1990: 176) a 3. vlastním induktivním krokem, spočívajícím v analýze samotného výzkumu a jeho vlastností.

Klíčové však pro naše téma je, že Bacon imputuje rozumu neschopnost reálně postihovat svět a pravdu o něm. Je mu totiž vlastní soustava “idolů“, nesprávných pojmů, které se zmocnily lidského rozumu a jsou v něm hluboce zakořeněny. Sumárně řečeno, jsme součástí lidského pokolení, tudíž naše poznání nevychází za rámec (jen) antropomorfního uchopování reality, navíc se naše vnímání reality mísí s čistě subjektivními sebeklamy dané individuální povahou, výchovou, návyky a sklony, v nichž je člověk utěsněn jako v jeskyni. Také řeč jako prostředkující systém mezi lidmi a skutečností deformuje poznání, včetně sugescí a všemožné teatrální manipulace autoritami, které doprovázejí nekritickou akceptaci různých domněle pravdivých myšlenkových konstrukcí. Z výše uvedeného lze snadno vytušit zřetelně se ohlašující antimetafyzický tón a mezi idolatrii klamů nepochybně zařadit scholastické pomysly klasické ontologie (pojmy substance, kvality, činnosti, trpnosti, látky a formy...). Východiskem z této idolatrie klamů je Baconem zamýšlená (v *Nova Atlantis* věštecky předestřená) konstituce nového, čistě vědeckého, striktně objektivistického, maximálně odosobněného, kritického přístupu ke skutečnosti spjatého s připraveností vzdát se dosud uznávaných myšlenkových konstrukcí, pakliže se výsledky vědeckého zkoumání zajištěné experimentem s nimi dostanou do rozporu.

Baconovu teorii idolů lze vlastně považovat za první souhrnnou gnoseologii vycházející z kritiky schopnosti rozumu. Tím anticipuje základní téma filosofických úvah 17. a 18. století, vyúsťující v Kantovu *Kritiku čistého rozumu*. Nesporným závěrem je, že Bacon provedl první zřetelný pokus zamezit klamnému poznání omezením se na zkušenost. Faktická redukce filosofického tématu byla už jen otázkou času. Dovolme si ještě doplnit slova F. Drtiny – cesta do zaslíbené země empirismu dále vede přes „Mojžíše“ (Johna Locka) a jeho souputníka „Árona“ (Davida Huma).

### 4.1.3 Locke

Pro empirický způsob uvažování, jak ostatně z výše pověděného vyplývá, je charakteristické, že pojímá lidské poznání jako uvědomování si obsahů zkušenosti. „Mít ideu znamená totiž úplně totéž jako vnímat“, řekne Berkeley (1938: 29). Až vystoupením Johna Locka se toto uvědomování si obsahů zkušenosti, tato sféra vědomí, tato zkušenost sama o sobě stává autonomně pojatým výzkumným terénem, svébytným polem bádání, na něhož se empirismus snaží převést veškerou problematiku filosofie. Ožehavou otázkou je, zda a jak tyto obsahy zkušenosti (ideje) korespondují s vnějším světem, resp. zda a co vnější svět je? „*Je zřejmé, že mysl nezná věci bezprostředně, ale pouze prostřednictvím idejí, které o nich má. Naše poznání je tedy reálné jenom potud, pokud je zde shoda mezi našimi ideami a realitou věcí*“ (1984: 317), napovídá Locke. Jeho gnoseologická zkoumání jsou především deskripcí autonomně vyzdvižené zkušenosti, která nepřekračuje rámec výkladového schématu vzniku a průběhu poznání. Lockovými slovy (jimiž prezentuje svůj záměr zkoumat): „*Za prvé... původ těch idejí, představ, nebo jak jinak si je přejete nazývat, které člověk pozoruje, a které si v mysli uvědomuje, a způsoby, na jejichž základě se jimi rozum vybavuje... Za druhé... jaké vědění rozum těmito idejemi získává, a také to, jaká je jeho spolehlivost, zřejmost a rozsah... Za třetí... povahu a důvody víry (belief) nebo mínění.*“ (1984: 39) Nejprve chce tedy zkoumat původ idejí a pak rozsah vědění, které se jimi získává. K citlivému problému poznání tedy přistupuje předřazením psychologického výzkumu (původ idejí, skladebnost, zřejmost...), z něhož pak, následně vylíknou noetické závěry hodnoceného poznání (závislost rozumu na smyslech, neboť co, ony neposkytly, rozum nemá). Je ovšem diskutabilní, zda takové předřazení psychologické deskripce (Kant ji nazve fyziologií rozumu) je namístě. Proč? Protože kompetentní zhodnocení zdrojů poznání je možné jen na základě popisu jejich fungování, přičemž (pojmový) popis sám bude nárokovat objektivitu (užívaných pojmů) a pravdivost popisovaného. Ta (objektivita a pravda) ovšem není v Lockově gnoseologickém konceptu nijak noeticky zhodnocena, zato je bez předchozího nárokována nebo alespoň předpokládána. Takže výsledný noetický závěr bude bez náležitého kritického

prověření postulované hodnoty poznání dogmatický. Jak tedy autonomní zkušenost jako svébytné pole bádání Locke rozvíjí? Klíčovým pojmem jeho teorie poznání je idea. Tou míní představu (*repraesentatio*), předmětný pól zkušenosti (vědomí), Locke řekne: „*idea je objekt přemýšlení.*“ (1984: 42) Snad upřílišněné zaujetí pro rehabilitaci zkušenosti, která je racionalisticky podceňována vlivem vrozených karteziánských idejí či z platonismu přetrvávajících idejí jej vede k přesvědčení o jejich empirickém původu. Rozlišuje ideje ze senzace (ze smyslového vnímání) a ideje z reflexe. Ty první pocházejí z pozorování vnějších smyslových objektů, druhé z pozorování vnitřních činností našeho vědomí. Oba typy jsou jediným materiálem k přemýšlení. K tomu Locke: „*Odkud má mysl veškerý ten materiál pro svůj rozum a své poznávání? Na to odpovídám jedním slovem: ze zkušenosti. Na ní je veškeré naše poznání založeno a z ní je konec konců odvozeno.*“ (1984: 75) Locke nepřekračující stanovisko imanence vědomí se nezabývá způsoby, jakými prostřednictvím našich těl dospíváme k počátkům, ztotožňuje smyslové kvality (např. žlutý) s ideami ze senzace. Proto je kvalita „žlutý“ nahlížena jako obsah zkušenosti a ne jako vlastnost vnější věci. Věc tedy přestává klasicky být jednotou substance a akcidence, je už jednotou rozmanitosti daného. Tato změna ontologického statutu je Lockem explicitně vyjádřena a pro další empirický způsob uvažování směrodatná. Zdrojem idejí z reflexe je „*vnímání činnosti naší vlastní mysli v nás samých, když se zabývá idejemi, které předtím získala*“ (1984: 75), dodejme ze senzace a ještě zpřesněme: v kauzálním režimu. Locke k reflexím doplní: „*jde tu o to, co je nazýváno „vnímání“, „pochybování“, „věření“, „zdůvodnění“, „chtění“ a všechny další rozmanité děje naší vlastní mysli, jichž jsme si vědomi a jež v sobě pozorujeme*“ (1984: 75), dodejme: tedy veškerý náš duševní a duchovní život. Triviální popis zdrojů lidského poznání (ze smyslů do rozumu)<sup>8</sup> je tak završen, o metafyzice rozhodnuto. Další výklad Lockovy teorie idejí je už jen variací na stejné téma. Činnost rozumu je redukována na pouhé skládání jednoduchých a složených idejí.

---

8 Aristotelská tradice vychází z pojetí, že rozum nachází ve vnímaném objektu sobě vlastní inteligibilní aspekt, který sám už není vnímatelný. Scholastici mluví o formálním předmětu rozumu (jenž specifikuje myšlenkovou činnost), který vykazuje charakteristiky zásadně odlišné od formálních předmětů smyslů. Závislost rozumu na smyslové zkušenosti automaticky neznamena obsahovou shodu smyslového a rozumového poznání.

Jednoduché ideje jsou bezprostřední, elementární kvality, počítky, a Locke je velmi podrobně zkoumá a schematicky škatulkuje. Složené ideje pocházejí z jednoduchých a mysl při jejich skládání – tedy spojováním jednoduchých v jednu složenou nebo kladením jednoduchých či složených vedle sebe, anebo abstrakcí - prochází zakoušejícím aktivismem. Povšechně řečeno: Locke připravil zásadě - nic není v rozumu, co dříve nebylo ve smyslech - teoretickou půdu. Prozkoumejme jak? Závislost rozumu na smyslovém prostředkování vyjádřil mechanismem: obsahy vnější a vnitřní zkušenosti saturují prázdný, receptivní rozum (*tabula rasa*) jednoduchými idejemi, jež jsou jedinými dodavateli myšlení. Těmi (jednoduchými idejemi) zredukoval myšlení na smyslovou úroveň a asociativní pochody povznesl na myšlenkové operace. Zmátl tak pojem se smyslovou představou. Lockovy obsahy smyslů tudíž splývají s rozumem. Ten poznává realitu jen po stránce vnímatelného, jiný kontakt s ní nemá. Pravda idejí je dle něj (i Huma) ověřitelná jen redukcí na vjemy. Ty ovšem postihují jen to, co objekt aktuálně tady a teď má, neboť smyslové poznání se realizuje prostřednictvím orgánů, které závisejí na časoprostorových podmínkách vnímání. Proto smyslové vyjadřuje měnlivé, pro objekt nahodilé jevy, nikoli jejich nutná určení. Tím se přibližujeme k negaci objektivitu nutného v myšlení. Prozkoumejme ale záležitost blíže (a oponujme způsobem klasické filosofie). Objektivita myšlení implikuje objektivitu obecnin, kterými dané myšlení postihuje realitu. A to (myšlení) předpokládá objektivitu nutných určení.<sup>9</sup> Teorie poznání by tedy tuto objektivitu popírat neměla, mohla by být nepravdivá. Locke ji však popírá, ale popíranou hodnotu objektivitu nutných určení přitom používá. Podejme názorný příklad. Locke ve svých gnoseologických explikacích používá obecninu „člověk“. Jistě ji vztahuje univerzálně ke všem reálným lidem, protože svůj výklad koncipuje jako obecnou teorii lidského poznání. Všechny obyvatele země zachycuje v obecnině „člověk“, nemůže tedy nepoznávat, že jim nutně (univerzálně) cosi patří. Locke však výslovně tvrdí, že „*nic není pro objekt nezbytné, vše je*

9 Objektivitou rozumějme známou dokonalost, která spočívá v tom, že myšlení vyjadřuje něco, co není zkounstruováno právě vyjadřujícím myšlenkovým aktem; ten je právě obsahově určen objektem. Pojmové obsahy zachycují to, co je poznaným objektům nutné, bez čeho nemohou být, mají-li být tím, čím jsou. Na rozdíl od vjemových obsahů, které i po asociativním zformování vyjadřují to, co je měnlivé a tudíž pro objekty nenutné. Vycházejme přitom z faktu, že myšlení vyjadřuje skutečnost jím nestvořenou.

*oddělitelné.*“ (1984: 270) Tím ovšem, že obecninu (nemůže jinak), nutně užívá, předpokládá tudíž její, jím samým, popíranou objektivitu. Tím se vyvrací. Závěrem dodejme, že myšlení, založené na smyslových představách koliduje s poznáním obecných všeplatných zákonů, neboť ve smyslovém nejsou dány předpoklady obecných teorií. Univerzalita se vymyká smyslové postižitelnosti. Ta je tudíž aplikovatelná jen partikulárně (exaktní vědy) a dobře se pojí s oblastí měnlivého, časoprostorového. Lockem zpsychologizovaná teorie poznání dojde své radikalizace v Humově analýze poznání.

## 4.2 Autoři reflexe

Téma (post)humovské reflexe by jistě vydalo na mnoho studií. Pro účely naší práce však postačí zevrubné seznámení s alespoň dvěma autory, pro které se Humův myslitelský počín stal mocnou inspirací pro vlastní filosofická východiska. Jde jednak o našeho Masaryka a jednak o Kanta.

### 4.2.1 Masaryk

V české filosofické literatuře je Davidu Humovi věnována skromná pozornost. Výjimku tvoří, mimo jiné, několik samostatných pojednání T. G. Masaryka, který Humův přínos do filosofické diskuse a jeho vliv vystihl slovy: *„Poznávám pořád lépe, že pro moderní dobu musíme vycházet z něho. V německé filosofii slycháme sice, že se máme vracet ke Kantovi, ale to je jen částečně správné, potud totiž, pokud Kant svou kritikou vyvracel Huma. A proto je nutné znát Huma; ba zdá se mi, že Kantovi bez znalosti Huma dobře a správně rozumět nelze. Mně se alespoň v Kantovi vedlo dost zle, pokud jsem nepoznal Huma...“* (Masaryk 2000: 45) a jinde řekl: *„Za svou osobu mohu říci: Hume mně byl zvláště důležitý, korigoval ve mně platonika...“* (Čapek 1937: 105)



Masaryk byl, filosoficky viděno, žák Platónův – s odstupem od Platónových spekulací a falešně vyhraněného dualismu. Rozvíjel své úvahy vstřícně Kantovu kategorickému imperativu – s odstupem ovšem od jeho ideologizace a filosofického apriorismu. Duchovně se pohybuje na linii Sókrates, Augustin, Pascal, Kierkegaard, Buber, především byl ale žák Ježíšův – s jeho „kázáním na hoře“ a s mohutným důrazem na konkrétní praktickou lásku k bližnímu, „ježíšstvím“ nikoli „kristovstvím.“ S klasickým pohledem na Ježíšovu osobu se neztotožnil, chybí mu kristologické vyznání víry v Ježíše jako v božskou záruku budoucí věčné spásy. Masarykův Ježíš je nanejvýš ušlechtilý člověk a nikoli Bůh, metafyzicky odlišný od jiných lidí. Je příkladný svými ideály, není lhostejný k trpícím nebo opovrhovaným lidem a je nanejvýš úctyhodným reformátorem „hlav a srdcí“. Jeho Ježíš ale přestal být Kristem. Není mu vítězem nad smrtí (jako tomu u apoštola Pavla), tím méně mu pak může Ježíš představovat veškerou hmotnou existenci předcházející „Slovo“ (jak hlásá evangelista Jan). Necítil se být křesťanem klasického trinitárního typu, ale nedovedl si představit rozchod s křesťanskou tradicí. Jeho zacházení s obsahem křesťanského poselství je prosycené úctou k tomu, co je všední, a přitom skrytě, avšak mocně posvátné. I ten nejvšednější den má svou opravdovost, je-li žit „*sub specie aeterni*“, z hlediska věčnosti.

Náboženství mu nebylo všeobecným, a proto samozřejmým, případně historicky a duchovně (popř. filosoficky) překonaným jevem, ani mu nesplývalo s kulturou. Neviděl v něm jen pouhou mravnost či formální církevnictví, ani státní přísluhovačství nebo otročení mocným a bohatým; naopak, viděl v něm pozitivní obdarování, kterým sílí lidský rozum a které hřeje lidské srdce. „*Náboženství je podstatným obsahem duchovního života člověka, k žití je potřebné jako vzduch – právě proto ho mnozí ani nepozorují, jako nepozorují vzduchu...*“ (Masaryk 2000: 36) Rozum i srdce, reflexe i emoce byly Masarykovými interpretacemi pozvedávány do dimenze transcendentna, do sféry „věčného“. Zbožný člověk má jasnou hlavu a intenzivnější citový život, je vnitřně kultivovanější, nepodléhá morbidním a sebevražedným náladám doby. Napadal náboženství, které nemělo rysy stálého hledání. Bylo mu revolucí (hlav a srdcí), vybroušeným myšlenkovým výkonem,

který za pomoci, anebo uvnitř zbožného srdce, hledá odpověď na otázku po smyslu života a jeho zdůvodnění. „*Bůh je hlavním a předním předmětem našeho přemýšlování, poznávání a usilování.*“ (Čapek 1937: 110) V životě jedince i společnosti může být konstitutivním prvkem jen pravda, nikoli lež. Proto se Masaryk tolik brání naprosté relativizaci hodnot. Rigidně věřícím připomíná, že jen věda může být kritériem pravdy, ale vědcům a filosofům doporučuje dějinně duchovní linii Ježíš, Pascal, Dostojevskij. Pro oba „tábory“ však platí: varujte se pseudonáboženství, které vyznává člověka jako bůžka a sebespasitele. Vždycky mohou jednat ježíšovsky nebo césarsky, v síle evangelijní lidskosti nebo v bezohledném, sebezbožšťujícím úsilí vynutit na druhém to, co mně prospívá a (hrozivě) mě zviditelňuje. Náboženství bylo pro Masaryka privatissimum, a zároveň apelem k odpovědnosti v politické oblasti i v jeho vlastní státnické činnosti.

Ve *Moderním člověku a náboženství* Masaryk shrnuje svá stanoviska k náboženské problematice a píše: „*Nuže – především z přehledu novodobé filosofie je vidět, co jsem tvrdil hned na počátku, že otázka náboženská filosofii je otázkou otevřenou, problémem stálým a hlavním; ti, kteří říkají, že otázka náboženská je vyřízena, o stavu věcí nemají zdání.*“ (Čapek 1937: 110) Filosofii pro směrodatné zvažování věroučných otázek nepovažoval za přijatelně kompetentní a v tomto směru měl i metafyziku za jakýsi konkurenční podnik, který si zařídila filosofie proti teologii. Kamenem úrazu mu byla novodobá „moderní“ filosofie v linii Hume – Kant – Comte – Spencer – Smetana, která od samých svých počátků stála, ať už vysloveně nebo nevysloveně, proti scholastice a teologii. Zejména v Humovi a jeho protináboženské skepsi spatřuje „*dělovství*“. Masaryk píše: „*Hume proti náboženství psal jedem. Ti, co dnes vidí v Nietzschevě Antikristovi tak neobyčejnou sílu, ať si přečtou Huma – Nietzsche je proti němu dítě a již proto, že se zlobí a že to v něm vře, kdežto Hume píše s klidem. S perfidním klidem.*“ (Masaryk 2000: 44)

#### 4.2.2 Kant

Ve spise *Moderní člověk a náboženství* Masaryk zkoumá pro či protináboženské myšlení několika exponentů moderní filosofické tradice a nevyhýbá se srovnání Huma s Kantovým pojetím náboženství. Porozumění Kantovi podmiňuje porozuměním Humovi a ve stati *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse* vinětuje britského skeptika přívlastky protináboženský, ultraempiristický, protiteologický. Všímá si nešťastného separování filosofie od náboženství a přirozeného náboženství od zjeveného. Provokuje ho Hume vychvalovaný teismus filosofický (rozumový), který ostře staví do opozice vůči teismu antropomorfnímu (pověra), přičemž rozumu samotnému uděluje Hume plnou kompetenci jen v matematice. Snad jen citová etika založená na empatii k bližnímu je částečně uchráněna od jinak všudypřítomné filosofické skepse a anarchie. Pro Huma je náboženstvím filosofie, zatímco pro Kanta (uzávorkuje Masaryk) je náboženstvím mravnost. Masaryk ovšem nedůvěřuje apriorismu Kanta a obviňuje jej ze subjektivismu rozumu i smyslů, z dualismu (teoretický a praktický rozum) a označuje jej za kritického ilusionistu.

Počáteční rozdvojení novověké filosofie na linii racionalismu (Descartes) a linii empirismu (Locke) nastínilo dva možné způsoby řešení otázky poznání, přičemž každý ze způsobů předřadil jiný zdroj poznání - empirici zkušenost, racionalisté rozum. To druhé byl vždy derivát prvního. Kant „probuzený“ Humovou problematizací nutného v myšlení si uvědomil nebezpečí pro možnost metafyziky, ale především vědy. Pohyboval se a rozhodoval v (možná se nechal vmanévrovat do) dilematu: nutné je buď z rozumu (racionalismus) nebo je fiktivní (Hume). A poněvadž Kant věděl, že možnost vědy, o které nikdo rozumný nepochybuje, musí být vysvětlena, přišel s apriorismem. Kanta přednostně zajímala věda a provokovala ho pochybnost o její (ne)možnosti; a je otázkou, zda by Kant došel jiného řešení, pokud by nezůstal jen v úzkém mantinelu (jím převzaté) predikace problému na pozadí sporu racionalismus versus empirismus. Možná, oprostil-li by se od dobového kontextu a řešil problém velkoryseji, tedy (ne)možnost pochybování o pravdě, (nikoli jen o vědě) dočkali bychom se třeba jiného vývoje naší filosofie. Možná by mu při plném pochybování o možnosti pravdy vůbec vyšly apodiktické podmínky

objektivitu myšlení v nesubjektivizované podobě. Neboť „nutnost uznání realisticky pojaté pravdy implikuje realismus obecnin a tudíž objektivitu nutných vztahů v myšlení. Otřesená možnost vědy – kvality obecnosti a nutnosti - by se takto ukázaly jako přímý důsledek rezultované objektivitu, k němuž Hume nemohl dohlédnout.“ (Fuchs 1995: 113) Dodejme jen, že apriorismus, který Masaryk kritizoval, petrifikuje nutné v subjektivitě a zbavuje obecniny objektivní platnosti. Kant legitimizuje pouze takové poznání, které absorbuje smyslový materiál. Jen k němu jsou připoutány apriorní formy – výlučné zdroje nutnosti v našem poznání. Kategorie – formy nižšího rozumu – jsou o sobě bezobsažné a patří mezi ně i pojmy metafyziky. Nakonec nepoznáváme realitu jak je o sobě, ale jen, jak se nám jeví. Lockem, Humem a Kantem nastolená prostá psychologizace teorie poznání uvrhla metafyziku mimo legitimní prostor filosofie a vymezila rozumu nepřekročitelné hranice.

### 4.3 Humova analýza poznání

Aby bylo možné adekvátně posoudit Humův postoj k náboženství, je zapotřebí přehlédnout celek jeho noetického projektu, aby poté bylo jasnější, kde spatřoval hranice lidského poznání a jakou roli přiznával v rámci tohoto poznání rozumu. Vliv jeho (v linii empirismu hojně kopírované) klasické analýzy struktury zkušenosti sahá až dodnes. Citujme např. R. Carnapa, který se při svém zdůvodnění „zrušení metafyziky“ odvolává na Huma slovy: „... naše antimetafyzická pozice byla klasickým způsobem formulována Humem“ (Kunca 2006: 14) a proloženě nechává vystoupit závěrečným tezím *Zkoumání* o typu knih, které je třeba svěřit plamenům.

Východiskem Humovy duševní geografie je Lockovo pojetí idejí a především recepce jeho myšlenky o rozumu, který výhradně kombinuje smyslový materiál. Do základu své noetické analýzy zabudovává psychologický popis veškerých obsahů lidské mysli – percepce (*perceptions of the mind*), jejímiž donátory jsou nejprve dojmy (*impressions*) nebo počitky (*sensations*), zkrátka do vědomí bezprostředně vstupující smyslové vjemy; a pak představy (*ideas*), dodatečně vyvolávané paměti či obrazností, které jsou kopií prvých. Dodejme jen, že kauzální působení jedněch na druhé je zcela evidentní. Hume spatřuje rozdíl mezi těmito prameny poznání

především v jejich živosti (*vivacity*) a naléhavosti (*force*). Tedy veškerá látka k přemýšlení (*perceptions*), lépe řečeno vší obsah mysli je (opět dodejme kauzálně) odvozen (dodejme dedukován) primárně z pocitů nebo-li silnějších, živějších vnějších vjemů (*outward sentiment*) anebo z (ze sekundárních) obrazů nebo-li slabších, méně intenzivních, vnitřních vjemů (*inward sentiment*). *Ideas* coby slabší vjemy jsou implikacemi těch živějších impresí. Původ idejí je tudíž v impresích. *No innate ideas!* Tedy, co dříve nebylo ve vnitřních nebo vnějších smyslech, nemůže být myslí zpracováváno a nelze o tom přemýšlet. Jinak řečeno, hranice lidského zkoumání se kryjí s hranicemi lidské zkušenosti a dopouštíme-li se překročení zkušeností limitovaného pásma poznání, nacházíme se za hranicemi legálního v prostoru irelevance. I když fantazie si ráda takového luxusu dopřeje. Dle Huma jedině, co máme k dispozici jsou percepce s jejich do očí bijící evidencí vykazatelnosti. Metamorfóza impresí v ideu probíhá kopírováním (*copy principle*), idea je otisk, faksimile impresie. Idea nese tudíž slaběji známky smysly prokazatelné impresie, jakožto její derivát. Z této jednoduché psychologické deskripce poznání Hume vyvodí negaci metafyziky, každé neempiricky prokazatelné racionality. Hranice poznání jsou dány smyslovou zkušeností a smyslově nevnímátné obsahy nemohou být objektivní. Do neempirické oblasti vede kauzalita a ta má subjektivní platnost.

### 4.3.1 Kauzalita

Hume chápe kauzalitu jako subjektivní představu, a nikoli jako objektivní vztah nutného spojení příčiny s účinkem. „*Zdá se, že všechny události jsou docela volné a samostatné. Jedna událost následuje po druhé, ale nikdy mezi nimi nemůžeme pozorovat žádné pouto. Jeví se nám souběh, ale nikdy ne spojení.*“ (Hume 1996: 111) Hume vidí v kauzalitě bránu k metafyzickým reflexím, protože skrze ni lze od smyslových obsahů dospět k neempirickému poznání. Humovy ideje rozumu jsou vtěsnány jen ve smyslových obsazích a neuvažuje už, že by myšlení samo svým způsobem zachycovalo nevnímátné, inteligibilní aspekty reality a vytěžilo z nich

její metafyzickou dimenzi bez prostředkování vjemů. Hume na několika příkladech demonstruje, že vnímáme vždy jen jistá fakta, která po sobě následují, nikoli jejich kauzální spojení ani nutný vztah takového spojení. Hume nám vsugerovává, že dva námi pozorované jevy po sobě vždy jen časově následují. A musíme se omezit jen na zkušenost, protože rozum sám a priori nevyvodí z objektu chápaného jako příčina jeho účinky. Navíc máme zkušenosti vždy jen s minulými spojitostmi, a jenom zvyku očekáváme tytéž spojitosti i v jevech budoucích. Zvyk vyvolává klamné zdání nutného spojení příčin a účinků, a žádné objektivně nutné spojení příčin a účinků není. Vztah následnosti je pouze pravděpodobný a je založený na víře (*belief*), že se tak stane znovu.

Pozastavme se krátce nad uchopením problému kauzality tradicí, abychom dobře odlišili Humovo pojetí, které bývá chápáno jako jeho nejradikálnější oponentura. Klasická (učebnicová) formulace principu kauzality - není účinku bez příčiny - bývá na základě (i Humových) tendencí zpochybňujících legitimitu pojmů „účinek/příčina“ pregnanterněji formulována do podoby: vše, co vzniklo, má nutně příčinu. Jinými slovy každé vzniklé (do existence povolání) jsoucno předpokládá jiné působící jsoucno. Klasické dokazování vychází z úplné disjunkce zahrnující všechny myslitelné možnosti kauzálního vzniku jsoucna, kdy vzniklé, tedy existenčně nahodilé jsoucno, je do existence povoláno: buď od jiného nebo od sebe, nebo z ničeho. Důkaz jednak vylučuje alternativu „od sebe“, protože sebezapříčinění, kdy jsoucno samo sobě uděluje existenci je rozporné. Takové jsoucno by současně bylo (jakožto existenci si udílející) a zároveň nebylo (jakožto existenčně závislé na udílení), jinými slovy účinek by musel dříve být, než by mohl být. Další vylučovanou alternativou je vznik „z ničeho“. Tomistické pojetí vychází z předpokladu, že nicota neexistuje, je popřením „něčeho“, nemá esenci (určitost), tudíž ani existenci – ustavující náležitosti tradičně pojatého jsoucna. Z toho, co není, nemůže vzniknout jsoucí něco. Důkaz kauzality pak vrcholí v dokázaném tvrzení, že jestliže vše vzniklé nemůže být od ani sebe, ani z ničeho, protože tyto alternativy končí v rozporech, musí tedy vše vzniklé být od jiného. Garantem důkazu je princip sporu, závěr je apodiktický. Jeho kritická reflexe leží v metaempirické oblasti, je

logická (nutná). Zdá se, že akcentace poznatelnosti jen limitovaných kauzálních relací (druhých příčin), tedy výhradně empiricky dostupné (nahodilé) sféry skutečnosti, v sobě ukrývá možná rizika. Neboť případná apodiktická platnost kauzálního důkazu existence První příčiny (který Hume svou destrukcí kauzality zpochybnil) s sebou nese nutně vyplývající teoretické a praktické důsledky pro život inteligentních zapříčiněných jsoucn (účinky). Z každého závěru plynou (derivují) další vyvoditelné obsahy. Prohlédněme tedy, jak z výše pojatého principu kauzality scholastici vyvozují důkaz Boha. Kauzální garance První příčiny je především zajištěna důslednou aplikací principu kauzality na všechny myslitelné příčiny. Je-li to tak, potom každé vzniklé, tj. zapříčiněné, existenčně nahodilé jsoucn je vlastně účinkem (zkušenostně známé příčiny jsou bezprostředně působeny druhými příčinami, tj. zase existenčně nahodilými jsoucn). A protože nelze jít do nekonečna (princip kauzality ani nedovoluje neuvést u každého účinku jeho korelát – příčinu), musí nutně existovat nevzniklé, nezapříčiněné, existenčně nutné jsoucn jako První příčina v protějšku k těm jsoucnům, která také působí účinky, ale jsou zapříčiněná (druhé příčiny). Závěrem dodejme, že Humovo pojetí kauzality je rozporné. Cožpak vztah mezi smyslovými orgány a kognitivními obsahy není kauzální? A nepůsobí hmotné objekty na smyslové receptory zákonitě? A nejsou ideje zákonitými účinky specifických činností jistých činitelů?

#### 4.3.2 Substance

Tradiční metafyzika operuje principem esence, který vymezuje bytí jsoucn. Jde o neempirický, abstraktní pojem a nastupující nominalismus pozdního středověku poznatelnost esencí v obecných pojmech znedůvěryhodnil. Pozornost se postupně obrátila na privilegovanou kategorii aristotelské tradice - na substanci (věci), nositele svých vlastností a činností. Nejzavilejším nepřítelem esence věcí – substancí se stal empirismus, pro jejich nepoznatelnost, protože spadají do sféry smyslově nevnímání aspektů reality. Argumentace je triviální: odmyslíme-li z věci všechny její smyslově vnímatelné vlastnosti, co zbude? Věc sama? A co to je?

Jak vypadá? Problém takto pojaté esence a podobně řazené argumentace spočívá v tom, že si esencialitu věcí představujeme a zbavíme-li se všech představ, nezbude nic. Popření je namístě. Locke ještě rozlišuje esence reálné a nominální, jeho noetický epigon Hume se ovšem se substancialitou věcí rozchází: věci jsou jen komplexy stavů a činností a žádní jejich nositelé – substance neexistují. Kant později ze substance vytvořil apriorní formu. Dodejme jen, že v tradičním pojetí je esence (substancialita věcí) chápána jako identické určení jsoučna, které ho ustavuje tím, čím je. Nejde tedy o vlastnosti. Obecniny vyjadřují svými obsahy reálné objekty, postihují je v jejich identické určitosti – čím jsou. Pokud by obecniny toto nevyjadřovaly, nebyly by objektivní, protože by nebyly obsahově determinovány objektem. Každá věc je odlišena od jiné a jako taková musí mít svou identickou určitost a musí tedy být tím, čím je. Jinak bychom ji nemohli myslet ani poznávat. Substance tak fixuje identitu věci a ta přináší jistou neměnnost. Herakleitos s Hegelem by jistě nesouhlasili.



*Znám vůbec jen otázku náboženskou,  
vždy byla a bude. O tom jsem nikdy  
nepochyboval ani na okamžik, všechna  
životní zkušenost, všechno poznávání a  
studování potvrzovalo mé přesvědčení o  
pořád a pořád znova. Pro mě bylo  
vlastně záhadné to, že lidé o tom  
doopravdy mohli pochybovat a proč. A  
skutečně o tom ani nepochybují – jistě se  
odpor proti náboženství skepsí  
nevyčerpává; vlastně běží o to pochopit,  
co je podstata boje proti náboženství a  
jaký je obsah života zdánlivě  
beznáboženského.*

Tomáš Garrigue Masaryk

## 5 HUMOVA FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ

Pokusme se tedy konečně zmapovat Humův myšlenkový komentář, postmoderně řečeno, „velkopříběhu“ evropské víry v Boha, o němž se Masaryk vyjádřil: „*A není to všechno (Humova filosofie) tak očividně falešné? Tak falešné, že je to až hloupé. Je to hloupé, ale zároveň chytré, velmi chytré!*“ (Masaryk 2000: 47) Dodejme, že je to zároveň znepokojivě provokativní, vyzývající k vážné myšlenkové konfrontaci a nikoli jen k prostému odvysvětlení s následným ovinětováním Huma jako nábožensky filosofujícího outsidera. Hume je (nejen) v otázce náboženství novověkým apoštolem postmoderní doby a jistě snese zařazení (Nietzscheovsky pověděno) mezi prvorozené a předčasné děti nadcházejících století, je předčasným

zrozcencem budoucnosti. Pokládá a poklepává stříbrným kladívkem základní kámen její budoucí antimetafyzické, kultu absolutizované zkušenosti propadlé mentalitě, která už nechce myslet Boha a vykazuje jeho tematizaci za hranici filosofické kompetence. Hume nezná metaforu Buberovy vertikály, jež lze ztotožnit s Jákobovým žebříkem do Nebes a podobně jako biblický Mojžíš stojí před „zemí zaslíbenou“ a nevstupuje do ní (teprve Jozue – Ježíš – vede do Hospodinem zaslíbené země). Pascalem pověděno: Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův je Humovi cizí, nepoznává ho. Ježíš je mu cizincem. A nelze se příliš divit. Dle evangelistů s ním jeho učedníci po celá tři léta pobývali, ale po vzkříšení ho nepoznali, stejně jako Emaužští. I Magdaléna ho v hrobu zmrtvýchvstalého považovala za zahradníka. Teprve až promluvil, když uslyšela jeho hlas, poznala ho. Tím je biblickou symbolikou obrazně vyzdvižena závažnost naslouchání – tolik příznačného pro Židy. I dívání se, pozorování (signifikantní spíše pro Řeky) je zmíněno - příběhem o apoštolovi Tomášovi, který uvěřil, teprve až na vlastní oči uviděl. Vzkříšený mu nabídl, ať se i dotkne, to ale Tomáš neudělal. Blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili. Vychází, že Ježíš tělesný, historický se v podobě liší od Ježíše zmrtvýchvstalého, Ježíše víry. Ukazuje se nám jako cizinec a Lévinasovsky se ukrývá ve tváři toho druhého. V této souvislosti lze poukázat na irského filozofa Richarda Kearneyho, který připomíná radu psychoanalytika, aby se člověk, pronásledovaný ve snech příšerami, jednou odvážil v tom svém snu podívat oné příšeře do tváře a bude překvapen, že ona příšera mu není tak úplně nepodobná. Jak často připomíná Tomáš Halík - nejen každý člověk, ale každá skupina a také každé náboženské společenství má své stíny - takové rysy, které si často nedokáže či nechce přiznat a s nimiž často zachází tak, že je promítá na ty druhé. A právě tam se s nimi s mnohou vervou vypořádá (dodejme, že někdy velmi civilizovaně – brutalitou!). Je třeba si uvědomit tyto vlastní stíny, stáhnout je zpátky a konfrontovat se s nimi jako se svými vlastními problémy. V náboženském jazyce se této odvaze říká pokora a tomuto ozdravnému procesu pokání. Tento proces lze též nazvat „odvahou k pravdě“.

Pozastavme se ale ještě krátce u řecko-římského vizuálního a naopak audiofonického charakteru hebrejského myšlení. Pro Řeky byl zrak „nejmocnějším ze smyslů“ (Platón), Hérakleitos ho považoval za jistější než sluch a Empedoklés za

nejvíce přesvědčující srdce. V mystériích bylo vidění, odhalení, nazírání obrazů božstva a pochopení smyslu tajemství vrcholem zasvěčujících obřadů. Moudrý je dle *Odysseie* ten, kdo se vydal na cestu, aby viděl „každou věc, jež se děje na zemi žírné.“ (Homéros 1999: 235) Sama pravda je *alétheia* „odhalení“ a poznávat (*eidenai*) se úzce váže k „vidět“ (*oida*). Poznávat tedy znamená vidět. Také *idea* a *eidos* jsou spojeny s představou obrazu. Zcela jiný tón ovšem rezonuje v náboženství Starého zákona, tj. náboženství slyšeného slova. Patření na Boha je pro náboženské myšlení až eschatologickou skutečností, zatímco všechna zdejší vidění Boha jsou charakterizována jako „rozhovor tváří v tvář.“ (Ex 33,11) Základním vyznáním je: „Slyš, Izraeli!“ (Dt 6,4) Pravda tu proto není ani tak odhalením skrytého (*alétheia*), ale je spíše věrností, odpovědí. Podstatu věcí vyjevuje *dávár* „slovo“ a věci jsou poznatelné díky němu. Kdo pochopí slovo, pochopil realitu samu. Proto řecké myšlení je spíše vizuální, spekulativní, na rozdíl od hebrejského, které je primárně orientováno Zákonem. Ten je vyřčen a člověk naslouchá a poslouchá, v centru tedy není spekulace, ale poslušnost. V Novém Zákoně dochází k pozoruhodné syntéze viděného a slyšeného – Slovo se zviditelňuje, inkarnuje v Kristu, vtěleném Slovu, který se stává „obrazem Boha neviditelného.“ (Kol 1,15) Proto Slovo, záležitost slyšení, je nyní také záležitostí vidění. „Blažené vaše oči, že vidí, i vaše uši, že slyší.“ (Mt 13,16)

David Hume, držíc se svého empirického zábradlí, komplikovaný fenomén náboženství a víry z uctivé dálky přehlíží, „empiricky“ pozoruje a „empiricky“ hodnotí. Promítá do něho svůj vlastní noetický koncept a pak se s jeho neuvěřitelnými důsledky kriticky vypořádává. Dalo by se říci (jeho gnoseologickým „slovníkem“), že si o něm vytváří představy (*ideas*), které jsou kopiemi (*copies*) jeho vlastní zkušenosti s náboženstvím. Jím předložená náboženská zkoumání se kryjí s hranicemi jeho osobní zkušenosti (a zkušenosti jeho doby) s náboženstvím, jež se mu prezentuje ne jinak než institucionalizované církevnictví s neblaze proslulými dějinami. Jeho zdvořilý agnosticismus, kterým škrtná neempirické vrstvy skutečnosti, tolik provokuje našeho Masaryka. Probudil i dogmaticky dřímajícího Kanta a ve své době si vysloužil ostrou kritiku církve. Vzpomeňme ale nábožensko-politický charakter Humovy doby, ten nelze od jeho filosoficko-religionistických reflexí (a

vůbec od osvícenců 18. století) jednoduše odtrhnout. Naopak, je důležité porozumět jim v dobových a kulturních kontextech, ve kterých vznikali a zpravidla nabývali podobu jejich více či méně kritické odezvy. Stávali se buď obhajobou anebo obžalobou aktuálního stavu věcí.

## 5.1 Dobový kontext

David Hume žil v georgiánské periodě britských dějin (období panovnictví králů hannoverské dynastie Jiřího I. a Jiřího II.), v době vydatného kulturního rozkvětu, Händelových oper, Gainsboroughových a Reynoldsových portrétů, Cookových tichomořských expedic, rozmachu architektonické novogotiky, založení britského muzea (1753)... Na tehdejší politické scéně probíhal zápas mezi vládnoucími Whiggy (pozdější liberálové, kteří podporovali následnictví protestantské Hannoverské dynastie a toleranci nekonformních protestantů) a opozičními Toryi (dnešní konzervatisté, kteří byli stoupenci Stuartovců a tradiční Anglikánské církve). Na základě dodnes platného zákona o nástupnictví (*Act of Settlement*), schváleného anglickým parlamentem roku 1701, mohou na britský trůn usednout pouze potomci Žofie Falcké (dcery českého krále Fridricha Falckého), jež jsou anglikánského nebo protestantského vyznání a nejsou ve svazku s osobou římskokatolického ritu. Tento zákaz katolického vyznání u samotného monarchy je odůvodněn tím, že je zároveň hlavou anglikánské církve (paradoxně není z nástupnictví vyloučen ten, kdo se ožení s muslimkou či buddhistkou, ale jen ten, kdo se ožení s katoličkou). Tento status byl pochopitelně příčinou řady politických konfliktů, proto se např. Jakobité (stoupenci dynastie katolických Stuartovců, na základě *Act of Settlement* vyloučených z nástupnictví) ve spojení s Toryi neúspěšně pokusili povstáním v roce 1715 (Humovi tehdy byli 4 roky) zabránit Jiřímu I. v převzetí trůnu. Během jeho vlády zasáhla britskou společnost ekonomická krize, která postihla mnoho příslušníků aristokracie, ztratili obrovské finanční částky. Proto král umírá v neoblíbenosti. Jeho syn Jiří II. zahájil roku 1739 válku se Španělskem, která se stala součástí série Slezkých válek (1740-1763), vedených na

svou dobu na nepředstavitelné ploše - v Evropě, Americe, Asii, Africe i na oceánech a je tudíž právem považována za první celosvětové střetnutí. Víme, že se ho jako pobočník generála St. Claira Hume osobně účastnil.

Doba Humova, a vůbec éra raného novověku byla především obdobím rozhodujícího střetu mezi protestantstvím a katolictvím, který vyústil v hrůzy třicetileté války. V Evropě došlo k rozpadu jednoty církve a následné konfesionalizaci cestou nábožensky motivovaných válek. Ty přispěly k tomu, že se katolíci i protestanti začali navzájem považovat za rovnoprávné skupiny obyvatelstva. Rodí se svého druhu první novověká multikonfesionalita, kterou doprovází i postupující sekularizace a dechristianizace života. Patří sem i nadměrně stinné stránky církevních dějin - inkviziční běsnění a čarodějnické procesy zlověstně provázející degradaci náboženství a víry na pouhou pověru a tmářství.

### 5.1.1 Stát versus církev

V politické oblasti lze vyzdvihnout vznik nového typu státu na pozadí zásadního rozlišení mezi sférou náboženskou a politickou, explicitně vyjádřeného v politické filosofii Johna Locka. Jeho požadavek radikálního oddělení státu a církve (církví) a rozlišení záležitostí veřejných od soukromých lze v rámci dobových poměrů pojímat jako střízlivý hlas zdravého rozumu: *„Aby jedni nemohli zakrývat pronásledování a nekřesťanskou krutost tím, že předstírají starost o stát a o dodržování zákonů, a aby druzí nemohli ve jménu náboženství získat oprávnění pro svou nemorálnost a dosáhnout tak beztrestnosti pro své špatné skutky, jedním slovem aby nikdo nemohl nic vnucovat sobě nebo jiným lidem, ať jako věrný poddaný svého panovníka nebo jako upřímný uctívatel Boha, považují za nanejvýš nutné rozlišovat mezi záležitostmi občanské vlády a záležitostmi náboženskými a vyznačit spravedlivé hranice mezi církví a státem. Pokud se tak nestane, nikdy neskončí spory mezi těmi, jimž leží na srdci – nebo předstírají, že jim leží na srdci – buď spása duší na jedné straně, nebo bezpečí státu na straně druhé.“* (Locke 2000: 47) Jinými slovy, už žádný caesaropapismus! S tím související pojem přirozeného práva sehrál v politické

filosofii té doby klíčovou roli. Vzpomeňme Huga Grotia, který ve shodě s Aristotelem definuje člověka jako *zoon politikon* mající potřebu žít s bytostmi svého druhu ve stavu mírumilovné pospolitosti v rozumně uspořádané společnosti. Jeho pojetí přirozeného práva představuje pozitivně nezbytný předpoklad lidské sociability. Na rozdíl od Hobbese, který nutnost ustanovení pospolitosti a státu vyvodil z potřeby překonat násilí, tolik vlastní lidské přirozenosti (a jeho době), protože *homo homini lupus est*. Pro Hobbese je lidská sociabilita výsledkem chladného (racionálního) kalkulu vzájemných výhod petrifikovaných společenskou smlouvou. Z jeho proslulého výroku: *bellum omnium contra omnes* lze vyčíst nejen pragmatickou proklamaci lidské egoity, ale i povahu dobově-kulturního kontextu. Lze rekapitulovat, že osvícenství ve vztahu mezi náboženstvím a politikou generuje ideje sekularismu a pokládá základy paradigmatu oddělení církve od státu, který z pochopitelných důvodů vznikl v poměrech, kdy bylo nutné chránit svobodu občanské společnosti před nebezpečím dominance mocné církve a naopak hájit svobodu církví a náboženství před mocenským vlivem absolutistických států. A nejen to. Osvícenský požadavek odpolitizování náboženství, který konfese staví na roveň soukromého přesvědčení bez politické relevance a bez nároku na státní svrchovanost položil základ moderních politických dějin, státu a demokracie, od této chvíle začíná boj o jejich náboženskou a ideologickou neutralitu. Vzpomeňme situaci druhé poloviny 20. století u nás anebo fundamentalistické režimy na středním Východě. Je jasné, že požadavky novověkých evropských osvícenců v této oblasti musí být vysoko hodnoceny. Každé lidské přesvědčení (*opinion*) - ideologické, náboženské, rasové aj. - nárokuje stát se východiskem státní legislativy či státního uspořádání by mělo být neutralizováno. V tomto smyslu Hobbesův „stát je stroj“ - jakýsi neutrální, ideologicky nepředpojatý, administrativně racionální mastodont je (jistě nedokonalou – vzpomeňme kafkovskou zbyrokratizovanou mašinerii) zárukou vůči různým extrémním animozitám. Proto je něco přitažlivého na výzvách postmodernistů o demonopolizaci „definitivních pravd“ přísně střežených cenzory a inkvizitory, o pokojné koexistenci různých verzí světa, různorodých jazykových her a výkladových rámců. A je něco nebezpečného v dichotomii „obec Ábelova“ a „obec Kainova“ sv. Augustina. Popperova otevřená společnost je stále výzvou.

Dodejme jen, že osvícenská kritika náboženství a její sekularizační tendence nevyhnaly církev zpátky do katakomb, ale odstranily její původní nezávislost. Tím započal jednak dlouhý, dodnes citlivý proces vyrovnání se církví se „sekularizačním paradigmatem“ a jednak se církve oddělené od politiky a státu (nikoliv od společnosti) postupně proměnily v autonomní apolitická společenství osob různých partikulárních společenských postojů, staly se místem setkání pro každého a prostorem společně sdíleného vyznání a svědomí. Nevyhnutelný proces společenské sekularizace započatý osvícenci, Ježíšovu církev, uvyklou od počátku svého vzniku pronásledování a krizím, neparalyzoval. Zato procesy „vnitřní sekularizace“ zdárně kulminují. Citujme Nerudu: „*Zemřela matka a do hrobu dána, sirotky po ní zůstaly...*“

### 5.1.2 Náboženská snášlivost

Za mimořádně přínosný počín osvícenství lze označit i (Lockův) požadavek náboženské tolerance, který se pro tehdejší dobu a pro následující 18. století velmi rychle stal určitým druhem deklarace lidských práv (připomeňme, že Locke na žádost svého mecenáše hraběte Shaftesburyho sepsal v roce 1669 ústavu pro kolonii Karolína v severní Americe). Voltairovo „nesouhlasím s vaším názorem, ale chci vždy bojovat za to, abyste měl právo jej hlásat“ exemplárně reprezentuje takovou ideu tolerance. Řečeno slovy V. Bělohorského, jde o „osvobozující distanci“, respekt k hranici, kde začíná jiná rétorická figura. Zásadu náboženské tolerance anticipoval před Lockem např. Grotius svým pojetím přirozeného práva, které nikoho neuschopňuje pronásledovat kacíře, také Pierre Bayle, francouzský „apoštol tolerance“ už neuznává žádné její omezení (na rozdíl od Grotia, ale i Locka, kteří z tolerance vyňali ateisty)<sup>10</sup> a konečně nad projevy tehdejší náboženské intolerance pohoršený Voltaire, veliký obdivovatel Lockův. Bylo by hříchem zapomenout na našeho J. A. Komenského, který na počátku pojímal toleranci ve smyslu

10 „Ti, kteří popírají existenci Boha, nemají být tolerováni vůbec. Sliby, úmluvy a přísahy, jimiž je lidská společnost vázána, nejsou pro ateistu závazné a svaté; když odstraní Boha, třeba jen v myšlenkách, vše se rozpadne.“ (LOCKE 2000: 82).

snášenlivosti mezi církvemi a později ji rozšířil na toleranci mezi lidmi celého světa, jenž povede k všeobecné nápravě a nastolení harmonie. Zůstaňme ale u Locka. Ten považuje za nerozumný a nepřijatelný takový stav, který neumožňuje vzájemné tolerantní soužití lidí, k tomu napíše: „*Tolerance k těm, kdo mají odlišné názory v otázkách náboženství, je natolik v souladu s evangeliem a rozumem, že je děsivé, jak v tak jasném světle mohou být lidé slepí.*“ (Locke 2000: 46) Ve prospěch tolerance argumentuje, že každý člověk je schopný se sám a nezprostředkovaně postarat o svou duši a že je tudíž osobně zodpovědný za svou spásu (vzpomeňme na Lutherovo *Sola scriptura, Sola gracia, Sola fidei*). „*Péče o duši náleží (...) jen člověku samému a má mu být ponechána.*“ (Locke 2000: 60) A jak už bylo v předchozí kapitole o oddělení církve a státu naznačeno, tolerance Lockovi vyplývá především z radikálního odloučení obou těchto institucí, z neexistence jakýchkoli styčných bodů mezi nimi. Hlavním znakem pravé církve je mu právě snášenlivost nejen ve vztahu k vládnoucí moci („císařovo císaři“), ale i k jiným konfesím („Bohu božské“). Klerikálním fundamentalistům připomíná, že „*evangelium často hlásá, že opravdoví učedníci Kristovi musí očekávat pronásledování a snášet je; nevzpomínám si však, že bych byl kde v Novém zákoně četl, že pravá církev Kristova by měla pronásledovat a odsuzovat druhé nebo je silou, mečem a ohněm nutit k tomu, aby přijali její víru a učení.*“ (Locke 2000: 52) Ježíšovo „miluj bližního svého“ tak Locke obrací hlavně do řad Ježíšových následovníků. Jinde dodává: „*neodvažuj se popsat kvalitu a hojnost ovoce, jež by sklidily církve a stát, kdyby všechny kazatelny zněly učením míru a tolerance.*“ (Locke 2000: 58) Pojem tolerance nelze odtrhnout od pojmu trpělivost (lat. „*tolerare*“ znamená snášet, vydržet, trpět) a vzpomeňme ještě Komenského, jehož tolerance je založena na úctě a lásce k bližnímu, také k pravdě, rovnoprávnosti, spravedlnosti a především na respektu ke svobodě druhého člověka.

Nesamozřejmost takového tolerantního přístupu k názorové (a jiné – připomeňme rasismus, homosexualita, Romové, gastarbeitři, přistěhovalci, muslimové, Židé) rozmanitosti je charakteristická od dob osvětenství až podnes. Základem demokracie je společnost rovných občanů se svobodně utvářenými názory v prostředí svobodné myšlenkové konkurence. Např. kněz Tomáš Halík (jako první Čech – nositel ceny tolerance z roku 2002) přesvědčivě hájí jedinou zbraň



svobodného ducha a myšlení - argument. Nezastupitelné místo zde sehrává nezávislé ideové a kulturní tržiště, svobodný veřejný prostor, agora, kam od svého vzniku filosofie patří. Proto z ticha hor přímo na liduplné náměstí sestupuje Nietzscheův poutník Zaratustra. I pro Masaryka byla filosofie především bojem o kvalitu českého veřejného mínění. V. Bělohradský říká, že filosof dneška nemůže být majitelem apodiktických pravd ani jejich litym zastáncem a varuje před institucionalizovanou pravdou. Osvícenští myslitelé vlastně rehabilitují staré řecké *doxa* a probouzejí k životu jeho nové ne-platonské pojetí. Aby se totiž různé strany ve sporech, každá ze svého hlediska shodly na tom, že jejich opačné postoje tvoří srozumitelný a soudržný celek, musí si každá z nich plně uvědomit dílčí povahu svého pohledu. Relativizace – strašák postmoderního myšlení – tak nabývá přijatelnější podobu, základ, které položilo osvícenské myšlení.

Osvícenství, které je vlastně odezvou na dobové společensko-politické poměry, je zároveň jejich ovocem, logickým vyústěním, postupujícím kulturně historickým stádiem, dalším vývojovým patrem evropské duchovní tradice (není to jenom éra křesťanství). „Být Evropanem“ znamená být dědicem po staletí nashromážděných duchovně kulturních pokladů, různě pojmenovaných postojů a zdůvodněných přístupů ke světu, k člověku, k transcenci. Mohu se hlásit či bytostně ztotožnit třeba se spirituální niterností sv. Františka, nebo být empirikem Humova ražení, (sebe)kritikem Kantova formátu, mohu chtít jako Diderot o všem všechno vědět, všechno přes genitálie Freudovsky vysvětlovat, mohu podnikáním bohatnout a s Darwinem věřit ve vítězství silných. Můžu spoléhat na pravdu ve svém nitru, v kazatelně, ve zpovědi, v laboratoři, v dialogu, na divanu osobního „cvokaře“, ve Volej věštci, v Paroubkovi... to všechno můžu. Díky osvícencům. Dodejme ovšem: za předpokladu, že nebudu hermeticky uzavřený v opancěrovaném bunkru s kanonem namířeným proti každému, kdo se „to moje“ opováží zrelativizovat. Na druhé straně stojí za úvahu, zda je ještě dnes něco znepokojivého na slovech F. Nietzscheho, jehož jsme adresáty: *„Nám Evropanům se naskýtá pohled na nesmírný svět sutin, kde ještě něco ční do výše, mnohé alespoň stojí, zvětralé a ponuré, ale největší část už leží na zemi, velmi malebně – existovaly snad kdy krásnější trosky? - a zarostlé velkým i drobným plevellem. Tímto zaniklým městem je*

církev: vidíme náboženské společenství křesťanstva až do nejhlubších základů otřesené, - víra v boha se zhroutila, víra v křesťansko-asketický ideál právě bojuje svůj poslední boj. Tak dlouho a důkladně budované dílo jako křesťanství – byla to poslední stavba Římanů! – nemohlo samozřejmě zaniknout naráz; musely jím otrást všechny druhy zemětřesení, všechny narušující, podryvající, podemílající a šířivé druhy ducha.“ (Nietzsche 1996: 224) A ještě jinou citaci, tentokrát z pera V. Bělohradského: „ V Evropě žije mocný kmen katolíků, jehož náčelník sídlí na břehu řeky Tibery. Vybudoval si zvláštní verzi světa, v níž panny rodí syny, mrtví vstávají z hrobu, všichni lidé jsou synové a dcery všemocného, vševědoucího a žárlivého otce, jenž stvořil vše, co nás obklopuje, a jenž vyžaduje důkazy oddanosti. Šíří ji už dva tisíce let...“ (Bělohradský 1997: 19)

## 5.2 Přírozené dějiny náboženství

S literární zručností, vytříbeným esejistickým stylem a jemným smyslem pro historické detaily vyjadřuje David Hume svůj postoj k náboženství ve dvou, velikostí nevelkých spisech, z nichž první s názvem *The Natural History of Religion* (Přírozené dějiny náboženství) vyšel roku 1757; a druhý *Dialogues Concerning Natural Religion* (Rozmluvy o náboženství přirozeném) byl vydán až po Humově smrti roku 1779. Spisy se vzájemně doplňují a český překlad obou zhotovil v roce 1900 profesor J. Škola. První spis je věnován vzniku a vývoji náboženství, druhý ve formě dialogu uvažuje o podstatě, pravdě a užitečnosti náboženství.

Úvodní pasáže Humova spisu *Přírozené dějiny náboženství* ohlašují směr autorovy pozornosti - zkoumání náboženství z hlediska jeho původu. Uchopuje fenomén náboženství podobně jako deskriptivní religionista, který náboženskou skutečnost popisuje, klasifikuje. V učebnicích dějin religionistiky (která jako samostatný vědní obor vznikla ve 2. polovině 19. století vydáním knižního souboru přednášek „Úvod do religionistiky“ Maxe Müllera (1870) – vlastního zakladatele religionistiky) je přínos Humův společně s Kantovým a Leibnizovým uváděn jako významný pro konstituci religionistiky především položením základu teorie tzv.

přirozeného náboženství. Pro čistě religionistický přístup není relevantní rozhodovat o pravdivosti náboženství. Hume, zdá se v posledku tak činí, proto je možná vhodnější řadit jeho zkoumání do tzv. kontextuální religionistiky, která zkoumá náboženství v určitém kontextu, v daném případě v interakci náboženství s filosofickým myšlením. Jde tedy spíše o filosofii náboženství.

Hume není ateista, žil v době osvícenské zbožnosti. Náboženství bylo ještě čímsi cenným. Nejvyšší bytost se nevytrácela z veřejných ani filosofických diskurzů, Bůh byl základem všeho bytí. Pro Voltaira např. byl garantem morálního a politického řádu, Locke věřil, že náboženství představuje jedinou cestu k dokonalému štěstí a že křesťanství je jediným jistým způsobem jak ho dosáhnout. Bůh osvícenců byl Bohem filosofů. Proto nepřekvapují Humova slova v *Preambuli* k *Přirozeným dějinám náboženství*: „*Veškeré ustrojení přírody hláše rozumného původce; a nižádný racionální zkoumatel nemůže po zralé úvaze ani na chvíli ustati ve víře v prvotné zásady pravého teismu a náboženství.*“ (Hume 1900: 1) Masaryk tento postoj hodnotí slovy, že „*pravým náboženstvím je mu (pozn. aut. Davidu Humovi) větev filosofie, jehož obsahem je nenáboženský filosofický teismus, založený na rozumu, spočívající na argumentaci.*“ (Masaryk 2000: 43) Dodejme, že o své se hlásí druhé ze tří Comtových stádií. Pozastavme se ale více u této Masarykovy citace. Křesťanství (vedle judaismu a islámu) samo sebe charakterizuje jako náboženství pravé, nadpřirozené a v odlišnosti od jiných (řekněme přírodních nebo přirozených náboženství) za zjevení. Protože nedostupný Bůh se musel zjevit, aby byl poznatelný a postižitelný. Nejen v Ježíši Kristu, ale i prostřednictvím stop svého spásonosného působení ve světě, v každém křesťansky věřícím nitru či prostřednictvím událostí a slov. Pověděno slovy O. Štampacha: „*pravé náboženství je vztah člověka k numinózní transcendenci.*“ (Štampach 1998: 184) Podstatným znakem člověka je jeho věčná snaha o pochopení smyslu svého života, jeho konečné pravdy. Náboženství může být odpovědí takovému tázání ve vší existenciální nouzi člověka, ale totéž platí i o filosofii. I ona chce odpovídat na otázky po smyslu, cíli i věčnosti. V jakém poměru jsou tyto dva – náboženský a neteistický – postoje? Na to možná výše odpověděl Masaryk („pravé“ náboženství se mění ve filosofii).

Doložme: osvícenci za dokonalejší podobu na rozdíl od původního („pravého“) náboženství považovali odkonfesionalizovaný etický monoteismus. Ten v mnohem pozdějších dobách vystřídal neteistické náboženství (víra bez náboženství) až došlo k postupnému pohlčení náboženství filosofií, vědou, humanismem, vnitrosvětskou spiritualitou. A. Comte se nemýlil.

Zpátky k Humovi. Který veškeré tradiční lidové náboženství považuje za nepravé, za pověru. Tato pověra je mu především antropomorfismem, zároveň modlářstvím, polyteismem, démonismem, entuziasmem, „experimentálním“ (rozuměj materialistickým, materializovaným) teismem. Pověrou je mu i křesťanství. Snaží se vyložit, jak náboženství pramení v antropomorfismu a pochází z lidské přirozenosti. Tudíž i náboženství zjevené vzniklo docela přirozeně. Odtud i název spisu.

Jeho myšlenkový postup lze rozdělit na 4 tematické celky:

1. Polyteismus, vznik a jeho původ v přirozenosti lidské (oddíly I. - V.)
2. Teismus (antropomorfní), jeho vznik z polyteismu (oddíly VI. - VIII.)
3. Komparativní část mezi polyteismem a teismem (oddíly IX. - XII.)
4. Lidová náboženství a jejich vliv (oddíly XIII. - XV.)

### 5.2.1 Polyteismus

Podle rozlišujícího kritéria pojetí jednoty a množství božství polyteistická náboženství předpokládají pantheon, úctu k zástupu bohů (klasické egyptské, řecké a římské náboženství, indické náboženství, zejména v jeho védském období), náboženský monoteismus vzdává bohopoctu Bohu jedinému (judaismus, křesťanství, islám) a za přechodové období bývá v odborné literatuře považován henoteismus (monolatrie) – pojetí, uznávající množství bohů, ale jen jednoho uctívá. Někteří

interpretaci biblických textů poukazují na monoteistické poselství Starého zákona, ale některé texty působí henoteisticky: „*Ve shromáždění bohů postavil se Bůh, vykoná soud mezi bohy*“ (Ž 82,81), „*Hospodin je velký Bůh, je velký Král nad všemi bohy.*“ (Ž 95,3) Uvidíme později, že střídání a směr těchto stádií je dodnes provázeno názorovou nejednotou. Každopádně se David Hume nemýlí, když na počátku svých zkoumání tvrdí, že „*víra v moc neviditelnou, rozumnou byla na všech místech a za všech dob velmi povšechně rozšířena v plemeni lidském*“ (Hume 1900: 1) a polyteismus, modlářské mnohobožství, bylo na počátku jako první a nejstarší náboženství. Co však míní oním „na počátku“? Pro jednoznačné určení vzniku náboženství, tedy kdy a jak lidé poprvé prožili a vnějškově projeví svůj vztah k numinózní transcendenci chybí historické i empirické podklady. Otázka zůstává (a pravděpodobně zůstane) otevřená. Ale je vždýcky na pozadí různých filosofických, teologických, psychologických aj. kontextů modifikována jinak: z čeho náboženství vzešlo, kde jsou jeho kořeny. Tedy ne vznik náboženství, ale jeho původ. Není od věci si povšimnout tohoto posunu v možnostech tázání a vysvětlení fenoménu náboženství: ukazuje se totiž, že je odvoditelné z něčeho jiného. Hume to ví, proto zkoumá-li „počátek“ náboženství, ptá se po jeho „odvoditelném původu“.

Nemýlí se, ani když s povzdechem říká, že „*kdyby lidé pozorovali díla přírody, byli by dovedeni k pojmu neviditelné rozumné mocnosti, jež udělila bytí a řád ohromnému tomuto stroji a uvedla v soulad veškeré jeho části podle jednoho pravidelného plánu.*“ (Hume 1900: 9) Podobně Voltaire ve svém Filosofickém slovníku pod heslem „Atheista, Atheismus“ napíše: „*Když vidíme krásný stroj, říkáme, že má dobrého a velmi rozumného strojevdce. Svět je jistě obdivuhodným strojem: je tedy ve světě jakási obdivuhodná inteligence, ať už je kdekoli.*“ (Boer 2003: 23) Uvedená Humova slova nápadně, i když jím samotným jistě nezamýšleně, korespondují se slovy apoštola Pavla, z *Listu Římanům*: „*Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle*“ (Ř 1,22), podobně jako se slovy Aristotelovými: „*Třebaže je Bůh neviditelný pro všechny lidi smrtelníky, mohou Ho vypožorovat z Jeho děl.*“ (Aristotelés 2008: 81)

Svůj filosofický (racionální) teismus Hume dále tvrdí úvahou, že „všechny věci ve všemíru jsou patrně jedolité. Každá věc vyhovuje každé jiné věci. Jediný plán vyniká všude. A tato jedolost vede ducha k uznání jediného původce; poněvadž představa různých původců toliko mate obrazotvornost, aniž uspokojuje rozum.“ (Hume 1900: 10) Podobně i Locke: „Jestliže tedy víme, že zde je nějaké reálné jsoucno a že nejsoucno nemůže způsobit žádné reálné jsoucno, je to zřejmým důkazem, že zde od věčnosti něco bylo; neboť... co mělo nějaký počátek, muselo být způsobeno něčím jiným... toto věčné Jsoucno musí být také nejmocnější.“ (Locke 1984: 338-339) Nemylme se však, že by Hume byl stoupcem teleologického důkazu Boha a zastával právo vyvozovat Boha z řádu a účelnosti světa (jako např. Aristoteles nebo T. Akvinský v jeho tzv. páté cestě zdůvodnění existence Boha). Naopak, podobně jako Kant (fysikoteologický důkaz) tuto argumentaci odmítá. Odmítá i kosmologický důkaz Boží existence založený na tvrzení, že je-li ve světě řada příčin, nejedná se o nekonečnou řadu, ale o řadu, která končí První příčinou, Akvinským nazvanou Bůh. Hume odmítá, že by podobné zřetězení příčin bylo smyslově vnímatelné, tudíž verifikovatelné.

### 5.2.1.1 Antropomorfismus

Výše jsme uvedli, že se lze ptát po odvoditelném původu náboženství a že explikace je závislá na výkladovém kontextu tazajícího. Náboženství je Humem nahlíženo jako rys lidské přirozenosti, uvádí, že nevzniká z motivů čistě intelektuálních, ale psychické založení a citovou ustrojenost člověka klade na počátek jeho náboženského projevu. Tím se Hume řadí mezi apologety psychologického původu náboženství. Ve snaze odstranit z náboženství extramundalitu a supranaturalismus Hume veškerou religiozitu s literárním mistrovstvím jen formálně lokalizuje do lidské racionality a tam jí instrumenty svého empirického uvažování bez obtíží neutralizuje. Je to snadné, vypořádává se s náboženstvím bez náboženství. Vlastně mnohé, co za náboženství považuje je v biblickém výkladovém rámci zahrnuto jako modloslužba, idolatrie. V lecčems by

jeho kritika polyteismu mohla dobře posloužit jako zdařilý manuál pro pastorační službu farářů v dnešním Pošumaví (údajně nejvíce „ateistický region“ v ČR). Hume ve svých zkoumáních původu náboženství především anticipuje pozdější Feuerbachovo a Freudovo původně psychologické založení náboženství. Freud jej pojednává jako kolektivní neurózu, jako marnou útěchu prostřednictvím fikce, jako snahu setřást ze sebe iracionální pocit viny za starodávnou otcovraždu. Feuerbach v náboženství vidí lidskou projekci - zbožnou, iluzorní představu dokonalosti sebe sama vztaženou k "nejvyššímu objektu" v metafyzickém nekonečnu. Tím, že člověk promítá do boha své vlastnosti, ochuzuje sám sebe, zbavuje sám sebe obsahu. Jak se přibližuje bohu, odcizuje se sám sobě, a jak obohacuje náboženství, ochuzuje své lidství.

Vzpomeňme ale na tomto místě ještě Pascala a jeho metaforu „třtiny myslící“ - obrazného vyjádření pro vznešenost člověka, který poznal bídu svého poznání: *„Člověk není třtina v přírodě nejslabší, ale je to třtina myslící. Nemusí celý vesmír vystrojít se k jeho záhubě; trochu páry, kapka vody dostačí k jeho zabití. Ale kdyby ho vesmír zdrtil, člověk by byl přece vznešenější svého úbijce, protože ví, že umírá; vesmír pak neví o výhodě, kterou má nad ním.“* (Masaryk 1998: 80) Na rozdíl od Descarta tento podruhé obrácený křesťansky zanícený francouzský matematik postavil proti dobové racionalistické pýše a rozumové všedokazatelnosti logiku srdce: *„Víra se liší od důkazu: ten je pouze lidský, kdežto víra je dar Boží. ... Je v srdci a neříká vím, nýbrž věřím“*, (Pascal 1973: 248) napíše ve svých *Pensées*. Masaryk vysoko hodnotil Pascalův filosofický přínos, věnoval mu krásné pojednání ve svých *Přednáškách* a viděl v něm (protože dle jeho slov každý velikán své doby měl svého velkého protihráče – Platón Aristotela, Comte Milla) doplňující protějšek Humův. Pascal nad rozum staví srdce, které má důkazy, jichž rozum nezná a přece i rozumu chce „třtina myslící“ dát po právu, protože zjevenému náboženství je přece jen rozum soudcem. Hume Pascala necituje, ale lze se s Masarykem domnívat, že ho zná. Pascal postupuje psychologicky, zachycuje stav bídy novověkého člověka bez Boha a bezpečí středověkého obrazu světa, lidskou přirozenost (v souladu s jejím jansenistickým pojetím jako pole sváru lidských pudů) vidí v blátě světa, ve

ztracenosti nekonečného vesmíru, kde „já“ je mu jen ctižádostivou chtivostí a klamem: „*Jaká šalba je člověk? Jaký tvor neobyčejný, jaký patvor, jaký chaos, jaká schrána protiv, jaká to bytost prapodivná? Soudcem všech věcí, slabý červ zemský, nádoba pravdy, stoka nejistoty a omylu, sláva a vyvrhel všehomíra.*“ (Masaryk 1998: 81) Vzpomeňme ale na Descarta, který na ztracené centrální místo Země v heliocentrickém pojetí světa antropocentricky postaví lidský subjekt ustavený svým *cogito*, čímž je původní otřesená křesťanská jistota kompenzována novou, zase pevnou zemí pod nohama tentokrát moderního člověka. Pro Pascala je však moderní člověk ve vesmíru ničím, je nicotou, která o sobě ví. A jedině Kristova víra mu umožňuje uniknout paradoxům: vidět vlastní slabosti i možnosti Boží milosti. Proto je Pascalova skepse jen preludiem na cestě do záhybů lidského srdce. „*Boha cítí srdce, a nikoliv rozum. V tom právě je víra: Bůh citelný srdci, ne rozumu.*“ (Pascal 1973: 58) Myšlenka je to krásná - zjevené náboženství je v plnosti uchopitelné a srozumitelné lidskému srdci. Ptejme se ale: jen v srdci? A jinak ne? A nemůže Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův zároveň být Bohem filosofů? A nevede takový antagonistický motiv k neplodnému prohlubování rozdílu řeckého a židovského myšlení? K protichůdnosti abstraktní metafyziky a živého jazyka Bible? Ponechejme bez odpovědí. Dodejme jen, že na Pascalově náboženském myšlení lze dobře vysledovat dobový posun ve vývoji od katolicismu k protestantismu. Masaryk k tomu napíše: „*hlava byla protestantská, srdce katolické*“. (Masaryk 1998: 85) A jaký je závěr? Jen srdci otevírající se náboženství Abrahámovo, Izákovo, Jákobovo, jakož i Ježíšovo je Humovi snadnějším terčem. Pod strženou maskou takto pojatého náboženského projevu nachází jen ustrašené lidské srdce!

Hume tedy původ polyteismu, i teismu (jak uvidíme později), víry a náboženství vidí jako projev „... *obyčejných citů lidského života, jako jsou starostlivé usilování o štěstí, strach před budoucí bídou, hrůza před smrtí, mstivost, žádostivost potravy a jiných potřeb. Podléhající takovýmto nadějím a obavám, hlavně pak obavám, zkoumají lidé zvědavě a se strachem běh příčin budoucích a probírají rozmanité a odporující si příhody života lidského. A v tomto nezřízeném divadle spatřují zrakem ještě nezřízenějším a užaslým první temné stopy božství.*“



(Hume 1900: 12) A to je kruciální Humovo východisko při rozboru náboženské situace člověka: první náboženské ideje nepovstaly z pozorování děl přírody, tedy nikoli ze spekulativní zvědavosti nebo shánění po pravdě, „*nýbrž z neustálého doufání a strachování, jež jest pružinou lidského ducha.*“ (Hume 1900: 9) Naděje, obavy a strach jsou přirozenými původci náboženství.

Kromě citů, pracuje ještě i lidská obrazotvornost, tvoříc si představy o oněch mocnostech, na nichž zcela závisíme a je příčinou antropomorfismu náboženských představ, „... *netrvá dlouho a přisuzujeme jim myšlení, rozum a cit, mnohdy pak i lidské údy a postavu, abychom si je více připodobnili... a ač vládnou osudem lidským, neschopny, pojedine vlivem svým všude zasahovati, musejí být náramně rozmnožovány, aby vyhověly té rozmanitosti událostí, jež se přiházejí po veškeré tváři přírody. Tak zavládl a posud vládne polyteismus u velké většiny lidí nevzdělaných.*“ (Hume 1900: 15-16) Opět motiv, který není dějinám filosofie neznámý už z dob Xenofanových.

Tajné a neznámé příčiny, jimž je člověk a jeho osud vystaven a jejichž působnost bývá často neočekávána a vždy nevysvětlena, stávají se předmětem obav i očekávání. Člověk nerozebírá přírodu rozumem filosofie, tudíž z nevědomosti jsou neznámé ty příčiny apoteozovány. Děje se tak zcela přirozeně, protože city a lidská obrazotvornost spoluvytvářejí představy o oněch neviditelných mocnostech, které pak vstupují do náboženských soustav. Tyto mocnosti se nevymykají lidskému zobrazení, jsou antropomorfizovány a vesměs pojmány tak, jako by byly stejného druhu nebo řádu, nabývají tudíž člověku známých podob i vlastností. A poněvadž lidé „*neznajíce hvězdářství a anatomie rostlin a živočichů a nešímajíce si, pro nedostatek zvědavosti, podivuhodného upravení konečných příčin, trvají stále v neznalosti prvního a svrchovaného stvořitele a onoho neskonale dokonalého ducha, jenž samotný, všemohoucí svou vůlí, dal řád veškerému ústrojí přírody*“ (Hume 1900: 15), vytvářejí si, vlivem přehánění a jakési expanzivní a idealizující tendence, omezené, člověkopodobné bytosti, které mají omezený vliv, proto jsou rozmnožovány. Obor každého boha je oddělen od oboru boha jiného. Tak hromadí se na každém místě hejno místních božstev, každý háj, každé pole má svého vlastního

génia, každý národ má své strážné božstvo, veškerá příroda je plná víl, skřítků, šotků a duchů. Hume v této souvislosti připomíná, že již za doby Hésiodovy bylo na 30 000 božstev a přesto úkoly, které plnily, byly nad jejich možnosti. Existoval i bůh Kýchání a také obor páření byl rozdělen mezi božstev několik.

David Hume neustává ve svém výkladu psychologických příčin vzniku náboženských představ, jejichž pramenem pokládá lidské city. Cituje Euripidovy verše: „*Nic není bezpečným na tomto světě; ani sláva ani blahobyť. Promíchávajíť vše bozi semotamo, ve zmatek vše uvádějíce, abychom skrze nevědomost tím více je ctili*“ (Hume 1900: 16), aby záhy usvědčil ustrašené lidské srdce z pobožné pověřivosti v tajemné bytosti, na nichž domněle závisí.

Poukažme nyní v závěru této kapitoly na tomistický postoj k antropomorfní degradaci výpovědí o Absolutnu (myslí Příčině), která souvisí se způsobem a podmínkami našeho poznání Boha. Bůh obsahuje nekonečnou bytostnou dokonalost v naprosté jednoduchosti (myšleno nesloženosti), tedy mimo kategoriální složenost našich pojmů, kterými Ho postihujeme. V reflexi Božího bytí jsou tedy ontologické termíny (o jeho esenci či přirozenosti) zprostředkující synonyma. K tomu Akvinský: „... slovy se označuje něco vlastně a něco obrazně, a slovním smyslem není sám obraz, nýbrž co jest zobrazeno. Neboť, když Písmo jmenuje Boží rámě, není slovní smysl, že by Bůh měl takový tělesný úd, nýbrž co jest tím údem naznačeno, totiž síla k činům...“ (Akvinský 1886: Iq.1a.10ad3) Náš diskursivní způsob poznání nemůže jinak, než vyjadřovat samotnou Boží dokonalost mnohými pojmy, tíhne k multiplikaci a ta může být příčinou antropomorfního falšování Jeho bytí. Boží nesloženost a naše pojmová diferenciaci, a také nesouměřitelnost nekonečného Boha s konečností rozumu, jsou příčinami druhu (speciálního) agnosticizmu, který o Bohu nechce vypovídat. Jeho pozice je následující: pojmy vzaté ze světa konečných jsoucín (jiné nemáme) vůbec nelze užívat jako predikáty Božího bytí, Bůh je úplně jiný. Zastáncům takové teorie totální alterity Boží lze oponovat: víme-li, že Bůh je jiný, nesouměřitelný našimi kategoriemi – již o Něm vypovídáme (a něco víme). Navíc hrozí nebezpečí, že taková radikální kapitulace na pozitivní poznání Boží skutečnosti vytěsňuje problém Boha z filosofie. Na místě je jistě opatrnost. Lze tedy

sumarizovat, že antropomorfismus je úzce spjat s agnosticizmem. Neprecizní způsob reflexe Božího bytí je příčinou neadekvátního přidělování pojmů Bohu tímž způsobem jako subjektům, v nichž mají svůj obsahový původ, tedy i se svými limitacemi a nedokonalostmi. Tím je dána tendence soustavného výkladového snižování Božího bytí na úroveň tvorů – nejčastěji lidí. K tomu J. Fuchs: „*Spontánní náboženské myšlení snadno upadá do ukvapených, reflexivně nekultivovaných až vulgárních výpovědí, neboť mu pro tak náročné téma schází přesnější pojmy a kritéria, která poskytuje kritické filosofické myšlení o Bohu jakožto Příčině; filosofie by měla očišťovat náboženské představy.*“ (Fuchs 2004: 103)

### 5.2.1.2 Alegorie

K různým historickým formám polyteismu Hume říká, že si polyteista dělá boha z každé části přírody a snaží se tak neviditelné a jako by vládnoucí, smyslově zpředmětnit a alegorizovat do rozmanitých podob fyzických a mravních, a tak, dodává: „*Bůh války bude znázorňován jako zuřivec, ukrutník a násilník; bůh básnictví bude elegantním, způsobů vybroušených a milých. Bůh kupectví...bude zlodějským a podvodným.*“ (Hume 1900: 26) Jsou tedy opět pouhým výtvořem obrazotvornosti a vykladačů, kteří božstvům udělují rodokmeny, dobrodružství a přívlastky, jež se hodí jejich domnělé vládě a moci. Tak jsou Strach a Hrůza syny Martovými, Harmonie dcerou Venušinou, Spánek bratrem Smrti atd., antropomorfní alegorizace božstev tak nevytváří mocnosti povznesené nad lidské tvory. Navíc jsou nebesa neustále zaplňována nováčky, vzešlými z nějakých bohatýrů nebo veřejných dobrodinců, kterým se z úcty či vděčnosti projevuje božská pocta. Hume k rekopectě, tedy faktu apoteóze lidských bohatýrů říká: „*Skutečná historie dobrodružství jejich, podáním porušená, zázračností vyzdobená, stala se hojným zdrojem bájí, zvláště pak, když procházela rukama básníků, alegoristů a kněží, kteří postupně zveličovali podiv a úžas nevědomého množství.*“ (Hume 1900: 28) V této souvislosti připisuje autor *Přirozených dějin náboženství* i umělcům (výslovně zmiňuje malíře a sochaře) svůj podíl zisku z posvátných mystérií, obdařující lid viditelným znázorněním božstev, jimž dali lidskou tvářnost. Uvádí, že v dobách

dávných, surových a barbarských, kdy nebylo ještě umění, klaněli se lidé rostlinám, zvířatům a přírodním věcem, „*nechtějice být bez viditelného předmětu svého klanění.*“ (Hume 1900: 28) Alegorizaci tudíž v pohanské mytologii náleží zásadní místo. Vychází z antropomorfního pojmání náboženské skutečnosti a její personifikace v mytologických podáních. Lidé se přirozeně upínají k nějakému viditelnému znázornění, kterým si vzdálenější božstva zpodobňují. Role nábožensky servilního umění, především hlavních jeho protagonistů - malířů a sochařů, je Humem kriticky zmíněna i v kapitolách o religiózním teismu a připomíná, že zvláště židé a mohamedáni, vědomi si nebezpečí zbloudilosti v modlářství, zapověděli všechna vyobrazení lidské postavy v „mramoru a barvách.“

Náš Tomáš Halík by jistě oponoval slovy: „*Kde je víra prožívána jako hledání, hledání hloubky, hledání tajemství, hledání smyslu a kde je společenství lidí takto hledajících a otevřených vůči onomu nejzazšímu tajemství života – tam může uzrát veliké a silné umění.*“ (Halík 2003: 73) A vskutku, svět umění a víry mají mnohé společného. To, čemu obvykle říkáme kultura, vyrostlo z *kultu* – z úcty k posvátnému; celé dějiny lidstva prostupuje dialog mezi náboženstvím a uměním. Lidé víry a tvůrci umění jsou spojenci v odporu proti banalizaci světa, proti pokusům vytěsnit z lidského života rozměr tajemství a touhu po přesažnosti, transcendenci. Víra i umění se podobně vyjadřují skrze symboly a jim vlastní symbolické vidění světa, které prosvěcuje povrch událostí hloubkou významů. Tak i bohoslužba i umělecká tvorba jsou plny jinotajů s hlubšími významy. Ony jsou věcmi, které odkazují za sebe a nad sebe a přitom něčím, co nelze jednoduše a spěšně obejít. Právě tam, kde se umění nechalo znásilnit ke službě ideologii, stalo se kýčem (náboženský kýč nevyjímaje).

Tomisté k alegoriím (z řeckého *allégorein* - mluvit jinak, obrazně, též jinotaj), metaforám, podobenstvím aj. vycházejí vstříc principem analogie neboli podobnosti. Mezi alternativy agnosticizmu a antropomorfizmu vkládají kompromisní pozici, která tvrdí, že Bůh není od světa ani naprosto jiný, ale ani naprosto stejný. Jde o určitou podobnost (*similitudo*) mezi světem a Bohem, reflektovanou filosoficky pomocí analogie. Nejobecnější podobnost mezi Bohem a světem spatřují v tom, že

tak jako stvořené skutečnosti mají esenci a existenci, tak podobně i Stvořitel existuje a je ustaven esencí. „Tak podobně“ a ne „úplně jinak“ (ekvivocita), nebo „úplně stejně“ (univocita)<sup>11</sup>. Zjednodušeně řečeno: nakolik mají stvořené skutečnosti esenci a existenci, natolik se podobají Stvořiteli; nakolik však mají esenci a existenci omezenou a závislou, natolik se mu nepodobají. Podobnost stvořeného se Stvořitelem znamená určité zrcadlení se Absolutna v relativnu (limitovaném, omezeném „konečnu“, ve kterém žádná věc není vším, protože kromě ní existují ještě jiné, reálně rozdílné dokonalosti). Náš rozum pracuje ve vazbě na smysly, proto „poznávat Boha znamená pro člověka postihovat obraz Absolutna v médiu hmotných věcí, rekonstruovat původní podobu Stvořitele z malých záblesků vycházejících z nezměrného množství existujících jsoucen.“ (Cardal 2001:133) “Zrcadlo“ samo je stvořené, omezené, a proto se nikdy nepodaří znázornit dokonale Neomezené v omezeném, nicméně částečný úspěch vyčíst podobu Boha z odlesků empirického materiálu zajišťuje rozlišení mezi tím, co určitá výpověď znamená (significat), a co vyjadřuje (exprimit). K tomu Akvinský: „... jak bylo řečeno, poznáváme Boha z dokonalostí, vycházejících od něho do tvorů, a že ty dokonalosti jsou v Bohu vyšším způsobem nežli ve tvorech. Náš pak rozum je vnímá takovým způsobem, jak jsou ve tvorech a jak vnímá, tak označuje jmény. Ale ve jménech, která dáváme Bohu, je si třeba všimati dvojího: totiž označených dokonalostí, jako dobroty, života a takových, a způsobu označování. Vzhledem pak k tomu, co taková jména označují, přísluší Bohu vlastně, a více vlastně nežli tvorům a vypovídají se o něm prvotně. Ale vzhledem ke způsobu označování se nevypovídají o Bohu vlastně, neboť mají onen způsob označování, který přísluší tvorům.“ (Akvinský 1886: Iq.13a.3 co.) Tudíž alegorie a obrazná metaforická vyjádření sehrávají osobitou roli při zachycování Božího bytí, neboť zpřítomňují implikace v nich zastoupené a nahrazují omezenou lidskou pojmotvornou schopnost.

11 „Musí se říci, že jest nemožné, aby se něco o Bohu a tvorech vypovídalo jednoznačně (univoce). Neboť každý účinek, nerovnající se síle účinné příčiny, přijímá podobu činitelevo ne týmž způsobem, nýbrž neúplně, takže co jest v účincích rozdělené a mnohonásobné, ve příčině jest jednoduché a týmž způsobem; jako slunce z jedné síly působí v těchto nižších věcech mnohotvárné a rozličné tvary (...) Ale také ne číře stejnojmenně (aequivoce), jak říkali někteří. Neboť podle toho by se o Bohu nemohlo nic poznati ani dokázati ze tvorů, ale vždycky by v tom byl klam stejnojmennosti.“ (AKVINSKÝ 1886: Iq.13a.5co.).

Tolik tedy k humovým všeobecným zásadám polyteismu. Psychické založení a citová ustrojenost člověka tíhne k antropomorfní obrazotvornosti a alegorizaci neznámého, rozumem neuchopitelného. „*Téměř všichni modláři, všech zemí a věků, srovnávají se v těchto všeobecných zásadách a názorech; aniž valně se liší jednotlivé povahy a pravomoci, jež božstvům svým přisuzují.*“ (Hume 1900: 30) Náboženství není záležitostí lidského rozumu a neposkytuje světla poznání, je věcí lidského srdce, produktem citových vztahů a výtvořem fantazie nevzdělané mysli. Nedokonalost světa, krátkost života, bída a nedostatek dává vzniknout zbožnosti, která pramení v bázni i naději, v nejistotě a důvěře, ve sklíčenosti a odvaze, k jakémusi tušení něčeho vyššího, nadpřirozeného. Z tohoto oblaku citů se rodí představy o bozích.

Takový je tedy Humův přístup k duchovnímu dědictví lidstva, veškeré duchovní *praxis*, jakožto souboru v minulosti i současnosti existujících náboženství, tradic, rituálů a kultů. Podobně zúženému pojetí se nemůže otevřít širší perspektiva pohledu na skutečnost, která přesahuje běžný rámec percepce. Halík říká: „*Činit tento svět příliš úzkým, naplňuje úzkostí jeho děti.*“ (Halík 2003: 61) Je mu rovněž uzavřeno jakékoli zpřítomňování sakrální sféry (*sacrum*) jako jevu společného a charakteristického pro všechny metafyzické prožitky v nekonečných formách *hierofanie*. Žádné hledání Boha vetkané do dramatu lidské existence, žádný pád a vznik nových světonázorů, žádný stesk po ztraceném ráji. Tradiční řád je zpochybněn, salonní ateismus osvícenských rozumářů nabývá ve vystoupení Davida Huma svého vrcholu a zároveň sílí k mnohem údernějšímu a smělejšímu vykročení. Svět frivolní koketerie a neparfémovaných paruk desakralizuje náboženskou dimenzi lidské existence a připravuje půdu pro různé „úhly pohledů“.

## 5.2.2 Monoteismus

David Hume dále sleduje dějinný vývoj náboženství jako postupný přechod od původního polyteismu k čistému monoteismu, který nazývá „teismus“. Pochopitelně tím nemyslí jím preferovaný teismus filosofický, založený na zkoumání a racionální argumentaci, ale teismus pověřený, náboženský, vycházející z „nevědomosti a hlouposti lidu a nezhoditelného jeho zaujetí pro své vlastní pověry.“ (Hume 1900: 30) Tento přechod od modlářství k (mono)teismu shledává opět jako vývoj přirozený a citový, jenž člověka od víry v množství božských bytostí, postupně přivedl k přesvědčení o existenci Boha jediného.

V této souvislosti jistě stojí za zmínku, že zjevená monoteistická náboženství sama sebe pojmají jako původně monoteistická, tedy nikoli jako postupně vyšší (evoluční) stádium či jako derivát vývojového řetězce ve směru od polyteismu k monoteismu. Empirie pochopitelně biblicky pojatý původní monoteismus nemůže potvrdit, musela by totiž dokázat existenci prvních lidí, kterým dle teologického komentáře bylo dopřáno poznat jediného Boha (Adama a Evy). Získaný dar nadpřirozené integrity však pádem ztratili a poznání jediného Boha se postupně zatemňovalo, až se zcela vytratilo a nastoupily těžké omyly ve vztahu k transcendentní skutečnosti, např. v podobě polyteismu. Takové pojetí souvisí s tzv. deteriorační (degenerativní) koncepcí vývojových fází náboženství (na rozdíl od evoluční koncepce – jejímž filosofickým praotcem v oblasti náboženství byl Hegel, kterému se, zjednodušeně řečeno, duch v člověku a v lidských společnostech prostřednictvím náboženství vrací k sobě; patří sem i Comtovo střídání stádií).

Bylo by naivní domnívat se, že náboženský teismus (dále jen teismus) je pro Huma vyšším, dokonalejším stádiem pochopení skutečnosti. Nikoli. Teistické učení je podobně, jako jsou předchůdné (a vlastně jakékoli) náboženské interpretace, založeno na zásadách protirozumových a pověřených a není ke svému přesvědčení vedeno pochopením důvodovým, nýbrž stejnou antropomorfní tendencí v lidské přirozenosti, jaká stála u zrodu polyteismu. Přidán je však nový rozměr. Tím je bohopta, vystupňovaná až k nekonečnosti samé, za níž dále již pokročiti nelze.

Jakési velkolepé pochlebování, gradující k vyobrazování jednoho, toho nejvyššího božstva s nejvelebivějšími přívlastky a božskými tituly, končící až kdesi v dálavách nesrozumitelné tajemnosti dokonalé bytosti, stvořitele světa. Na principu zásadní podobnosti věcí pozemských s věcmi nebeskými, tedy nikoli bez vlivu antropomorfismu, modlářský lid představuje si jednoho boha podobně jako pozemského vládce, knížete a jejich ochránce a díky lidské zištnosti, „*poněvadž soudí, že jako jemu samému líbí se chvála a lichocení (...), v míře jaké strach a útrapy na něj doléhají, vynalézají ctitelé nová pochlebování v nabubřování názvů božstva svého.*“ (Hume 1900: 33) Teismus se tedy (oproti původním představám, kdy jednotliví bozi byli jen omezené bytosti s nadpřirozenou mocí nad dílčími aspekty) projevuje adorací božstva těmi nejvelkolepějšími superlativy až v jeho úplnou proměnu v jediného svrchovaného tvůrce a správce všehomíra. Právě přemrštěným velebením a přehnaným vychvalováním své božské představy si člověk nakonec vytváří její přívlastky jednosti, dokonalosti, nekonečnosti, jednoduchosti a duchovnosti. Poohlédněme se tedy po některých „přívlastcích, kterými je ověšen Bůh“ v tomistickém výkladovém schématu a zaměřme se pro srovnání na jejich optiku.

Tomisté mluví o Božích attributech, pozitivních určeních Boha, která jsou poznatelná. T. Akvinský předložil několik systematických traktátů k problematice atributů Absolutna a vycházel z principu sporu (na kterém ostatně založil důkaz Boží existence). Opírá se o něj i v argumentaci Božích atributů. Jednoduchostí Absolutna není tomisty myšlena jednoduchost („jednoduchost nedokonalosti“, *simplicitas imperfectionis*) tak, jak ji získáváme v kontaktu se stvořenou skutečností a která platí pro jednoduché věci tohoto hmotného světa, čili jakási ontologická chudoba či elementární, primitivní podoba, ve které by se Bůh nacházel. Jednoduchostí Boží („jednoduchost dokonalosti“, *simplicitas perfectionis*) je míněna ne-složenost, ne-komponovanost z částí. Části jsou limitací, omezeností, vzájemně se od sebe lišící konečností. Teprve jejich poskládání vytvoří (limitovaný) celek. Absolutno nemůže být takovým komponovaným z částí celkem, protože by bylo omezené, konečné, nebylo by Absolutnem. Akvinský ukazuje, že z bytí Boha je nutné vyloučit všechny



kompozice, např. fyzickou (hmotné části), složenost hylemorfickou (matérie-forma) i složenost metafyzickou (neidentita esence a existence, substance a akcidentů v Bohu). „Musí se říci, že mnohonásobně jest zřejmé, že Bůh jest naprosto jednoduchý. A to nejprve ze svrchu řečeného. Neboť ježto v Bohu není složení, ani rozličných částí, protože není tělo, ani složení tvaru a hmoty, ani v něm není jiné přirozenost a svébytlí, ani přirozenost a bytlí, ani v něm není složení rodu a odlišnosti, ani podmětu a případku, je zřejmé, že Bůh není žádným způsobem složený, nýbrž naprosto jednoduchý.“ (AKVINSKÝ 1886: Iq.3a.7co) Tudíž vše, co o Bohu lze vypovídat se netýká jeho nějaké části, ale Boha samého. Není tedy dokonalý, ale Dokonalost sama, nemá život, ale je Životem, nemá poznání, ale je Poznáním. V tomto smyslu pojem jednoduchosti označuje kvalitu nesloženosti.

Zmiňme se ještě o atributu dokonalosti Boží. V běžném jazykovém úzu pojmem dokonalost myslíme kompletnost, plnost, dovršenost, celistvost, bezchybnost (ve smyslu bez chybění něčeho, co má být), jinými slovy absence nedostatků se rovná dokonalosti. Dokonalost má tedy povahu celku, nedokonalost části. Např. německé *Vollkommenheit* značí to, co přišlo, dozrálo do plnosti; podobně jako české *dokonalost* manifestuje dokonání, dovršení. Žádná skutečnost (tedy i ta naše) podléhající (dodejme Bergsonovu *durée*, či herakleitovskému) dění nemůže být označena termínem dokonalosti, protože právě její měnlivost dokazuje, že získává postupně to, co dříve neměla, protože je nekompletní, suficientní realitou. Mimochodem takto tomisté vysvětlují i atribut věčnosti Boha: vše, co existuje v oblasti hmotné skutečnosti je časově měřitelné. Tato temporální mensurabilita vyplývá z dění a z měnlivosti hmotných jsovcen. Kde schází změna (v Absolutnu), absentuje i čas. Výchozím je Aristotelské chápání času, který ho chápe jako míru změny a Tomáš k tomu dodává: „jako věčnost je vlastní mírou bytlí, tak čas je vlastní mírou pohybu.“ (Akvinský 1886: Iq.10a.4ad3) Je-li tedy nutnou podmínkou realizace času změna (a čas je její mírou), pak neměnné jsoucno (Absolutno, Bůh) není časem měřitelné. Absolutno nepodléhá kontinuálnímu postupu (změně), proto se ocitá mimo temporalitu. Tomisté tak vycházejí z naprosté neměnnosti Boha. K tomu Akvinský: „Musí se říci, že pojem věčnosti následuje z neproměnnosti, jako pojem

času následuje z pohybu, jak jest patrné z řečeného. Když tedy Bůh jest nejvíce neproměnný, jemu nejvíce přísluší bytí věčný. A nejenom jest věčný, nýbrž svá věčnost, kdežto žádná jiná věc není své trvání, poněvadž není své bytí. Bůh však jest své bytí stejnotvárné. Tedy jako je svá bytnost, tak je svá věčnost.“ (Akvinský 1886: Iq.10a.2co) Proto věčnost Boha nelze chápat jako neustálé (Bergsonovské) trvání, jak si to většinou ve spontánních představách namlouváme. Dle tohoto výkladu se mýlí i Locke, který vnímá věčnost právě jako nekonečné trvání: „(...) tím, že jsme schopni ve svých myšlenkách libovolně často opakovat ideje libovolné časové délky, např. minuty, roku nebo celého věku, a tím, že je můžeme přidávat jednu ke druhé, aniž se někdy přiblížíme ke konci tohoto připočítávání více, než se můžeme ke konci dostat u čísla, ke kterému můžeme rovněž neustále připočítávat, tedy právě tím získáváme ideu věčnosti jako příštího věčného trvání našich duší; a právě tak ideu věčnosti oné nekonečné Bytosti, která nezbytně musela vždy existovat.“ (Locke 1984: 134) Pokračujme ale: neexistence dění implikuje neexistenci času. Dění vynáší na scénu existence to, co ještě nebylo, aby posléze veškerý aktuální potenciál okamžiku (přítomnost) pohřbilo do útrob minulosti. Dění tak prozrazuje hlubokou nedokonalost jemu podléhajícího (nestabilního) jsoucna a ukazuje, že aktualita věcí není nikdy zcela dovršena, teprve k ní směřuje (dokonává), pak vždy nastává regres zakončený nevyhnutelným zánikem. Hmotné věci proto nikdy neexistují „najednou“, stravují je změny, podléhají dění, tudíž i času. *Panta rei*. Měnlivá skutečnost tudíž není celistvá, je rozfázovaná do minulosti, (stále unikající) přítomnosti a budoucnosti. Fenomenologicky by se dalo říct, že reálně existující okamžik „nicotní“ v nenasytné minulosti, Hawkinsova černá díra je toho také příkladem. Absolutní bytí Boha se však vymyká tomuto dramatickému osudu hmotných skutečností, změna v něm nemá místo. Atributy dokonalosti a jednoduchosti svědčí o jeho neprocesuální povaze. Bůh je tedy věčný, protože nezná než přítomnost. Jak si to představit? Nijak. Lze to jen myslet.

Ale vraťme se ještě k nedokončenému tématu Boží dokonalosti, ač jsme mnohé již v otázce jeho „věčnosti“ naznačili. Tomisté se opírají o Aristotelské pojetí dokonalosti: „*Dokonalým (teleion) se předně nazývá to, mimo co nelze již nic nalézt,*

*ani jedinou jeho část; (...) Dále se dokonalým nazývá, v čem z hlediska zdatnosti a dobrosti není již nic, co by je v jeho druhu převyšovalo; (...) Neboť každá jednotlivá věc je tehdy dokonalá a každá podstata je tehdy dokonalá, když její vlastní zdatnosti v příslušném druhu neschází žádná část přirozené velikosti. Mimoto se dokonalým nazývá, co dosáhlo náležitého konce; neboť podle toho, že dospělo konce, nazývá se dokončeným, dokonalým (...) Tolika způsoby se tedy vypovídá to, co znamená dokonalé v sobě; proto, že mu na dobrosti nic neschází, ani že v ničem není převyšováno, ani že mimo ně samo nelze již nic nalézt.“ (Aristotelés 2008: 143-144)*

A argumentují negativně, tedy formální představou o Jeho nedokonalosti. Je-li Absolutno nedokonalé – schází Mu „něco“, je tudíž omezené, limitované. Pak by to, co nemá, muselo existovat mimo Něj, jinak by nebylo omezené. Je-li však Bůh-Absolutno omezený – přestává být Absolutnem a zároveň, protože existuje „něco“, co sám nemá, co je mimo Něj, a co tudíž existuje nezávisle na NĚm, poněvadž to nezapříčinil, získává „to“ absurdně kvalitu druhého Absolutna. A to je rozpor. Bůh (Absolutno) tedy musí být posledním zdrojem všeho existujícího. Tudíž neexistuje žádné jsoucno, které by od něj nepocházelo, a proto je Bůh absolutně dokonalý a žádná z myslitelných dokonalostí mu neschází. Naopak je jejich původním, neodvozeným vlastníkem a mimo něj existují jen deriváty, ontologické jednotky - dokonalosti, které jsou nepůvodní, omezené, ontologicky závislé. Vše, co je a vše, co Absolutno poznává jako jiné od sebe, nese v sobě v menší či větší míře podobu svého Původce. Před absolutní dokonalostí Boha se svět jeví jako nicota, protože vše, co svět má, nemá ze sebe, nýbrž od jiného. Pokud by svět měl pozitivitu bytí, nebo-li existenci od sebe, musel by před udělením existence sám sobě nějak „pre-existovat“, musel by před vlastním stvořitelským aktem již být. A to je rozporné.

Uzavřeme kapitolu Humovým zklamaným povzdychnutím nad (dle jeho slov) nevědomým, omezeným a sobeckým lidem, který nepozdvihá zrak k nebesům a nezkoumá „*skryté ústrojí těles rostlinných a živočišných tak hluboko, aby objevil svrchovaného ducha neboli prvotnou prozřetelnost, jež dala řád každé části přírody*“ (Hume 1900: 38), ale prospěchářsky vzhlíží k jakési tajné moci, k neznámým příčinám, jichž se v naději a obavách dovolává. Čilá obrazotvornost (ve snaze

přiblížit, zpřítomnit a zviditelnit tyto neznámé příčiny) odívá je do smyslově vnímatelných forem a uschopňuje je rozumovým nadáním i člověkupodobnou emocionalitou – láskou, nenávisť, „*touhou po darech a prosbách, po modlitbách a obětech. Odtud původ náboženství.*“ (Hume 1900: 39) Takový je Humeův *homo religiosus*! Dodejme jen, že jeho původ náboženství se v mnohém kryje s Feuerbachovým – Bůh je zrcadlo slabého, smrtelného člověka, lidským stvořením, utkaným z jeho představ, fantazií, přání a tužeb, je apoteózou lidského utrpení a subjektivní útěchou. Bůh je jen promítacím plátnem, na které je nezodpovědně přenesena odcizená (abstraktní) podstata člověka a zaměněna za domnělou podstatu boží. Náboženství je rozpolcenost člověka se sebou samým a výpověď o bohu je falšující výpovědí o člověku rozděleném mezi sebe a boha.

Hume ve svých náboženských zkoumáních odhaluje zákonitost cyklického střídání stádií. Náboženské zásady, řečeno autorovými slovy, nesetrvávají dlouho ve své původní ryzosti, ale jeví jakési stoupání a klesání, střídání stádií, od mnohobožství k monoteismu a zase zpět k modlářství. Tak náboženský teismus - přemrštěným velebením navoněný přívlastky metafyzických dokonalostí, vytesávaný do mramoru a přispěním umělců vyobrazovaný v barvách, poznenáhlu upadá do původní modloslužby. A naopak. Tak kolísá lidský duch. Neboť jeho slabost „*pudí ho dolů, od božstva všemohoucího a duchovního k božstvu omezenému a tělesnému, a od božstva tělesného a omezeného k soše nebo viditelnému znázornění. Totéž úsilí o povznesení žene ho vzhůru, od sochy nebo hmotného zobrazení k neviditelné moci; a od neviditelné moci k nekonečně dokonalému božstvu, tvůrci to a vladaři všehomíra.*“ (Hume 1900: 40)

Dodejme, že otázku po vzniku náboženství je možné pokládat v rozmanitých varietách. Například hledáním prvních hypotetických okamžiků či raných stádií vzniku náboženství, jejich následné kulminace a pak případně fází „soumraku bohů“. Nebo např. v hlubinných vrstvách lidské psychiky (Freud), v kolektivním nevědomí (Jung), v silách seskupujících společnost (Durkheim), v neodolatelné potřebě po droze (Marx) atd. Lze ale např. s J. Hellerem chápat náboženství jako lidský jev, kterému je vlastní stálé vznikání - vždy s novým jedincem a s každým novým

společenstvím. Náboženství je nejenom záležitostí převzatých postojů, mínění a praktik, ale zároveň vždy tématem osobního rozhodování, ale hlavně hledáním odpovědí na základní otázky, kterými je sevřen každý jedinec. Proto Heller charakterizuje náboženství jako odpovědi na otázky (responzivní hypotéza o původu náboženství). Existuje ovšem i opačný motiv - „tázajícího se“ náboženství, které hledá otázky na (biblickou nebo církevní autoritou petrifikované) odpovědi. Náboženský systém založený na kánonu textů a jejich „autoritativní“ exegezi staví před věřícího již hotové odpovědi vyzývající ho ke ztotožnění porozuměním. Autenticky žité náboženství ovšem není jen nekriticky přijatý a v praxi jednoduše aplikovatelný systém náboženských zásad (farizejství). Je to kriticky hledající, hluboce promyšlející a dlouhou řadou otázek prověřující přístup k náboženství jako odpověď na mojí existenciální situaci. Bůh ke mně promlouvá životními událostmi a životní situace mohou být klíčem k náboženským odpovědím. Kdo svou víru nerefletoval a nepromýšlel, nemůže ji obhájit a předat, navíc nereflektovaná, „nevzdělaná“ víra nevytvoří styl ani charakter osobnosti.

Pozastavme se ale ještě nad Humovým cyklickým kolísáním a střídáním stádií. Vnímavějšímu pohledu nemůže uniknout téměř prorocký obsah jím kladené zásady. Použijeme-li k její interpretaci hermeneutický princip aktualizace a inkulturace, ukáže se v kontextu současné religiozity zřetelně, že se Hume příliš nemýlil. Pro současnou moderní společnost je charakteristická doposud v dějinách nebývalé pokojná konfrontace s jinými, spontánně vzniklými životními alternativami, bez prostředkujících struktur a vnějších direktiv. Otázka pravdy je znovu, ale zcela jinak otevřená – v zásadě mohou všichni slyšet všechna mínění. Je patrné posilování tendencí k individualizaci a detradicionalizaci náboženského života, k jeho privatizaci. Taková situace ovšem krystalizovala dlouho – v některých prvcích už od dob nietzschovského osvobození „života“, ba ještě i předtím, v osvícensky formulovaných idejích: osvobození člověka a ovládnutí světa. *„Lidská identita není v moderním smyslu univerzální; je nepřehlednou pluralitou navzájem nepřevoditelných subjektivit, které vzájemně vytvářejí nejrozmanitější vztahy.“* (Poláková 1995: 15) Tradiční společnost byla formována vírou v zavedený,

nadčasový Řád, který byl mj. v důsledku radikalizujících se dynamik modernity zpochybňován, nahrazen moderní formou solipsismu a legitimizován nárokem na náboženský synkretismus. Významnou úlohu zde sehrála dezintegrace nadindividuální autority a sakralizace individuální osobnosti, ve které tělesnost hraje důležitou a pozitivně hodnocenou roli.

Moderní religiozita suspendující každou jinou autoritu než individuální Já se tak otevírá pluralitě možností pro individualizované náboženství, které může nabýt podoby „domácího kutilství“. Zároveň novodobý náboženský konzument může zcela bez omezení využívat jednotlivé prvky různých duchovních kultur bez ohledu na jejich zasazení v původní tradici (např. tzv. panelákový buddhismus). Jde o získání co největšího množství duchovních zážitků, o dosažení co největší autenticity, tvořivosti, osvobození, tedy k co největšímu sebevyjádření, seberealizaci a sebenaplnění.

Detradicionalizace neznamena jen produkci egoistické konzumní orientace. Poukazuje na to, že v období rozvinuté modernity došlo k zásadnímu vyvázání života jedince z tradičních vzorců autority, mezi něž bezpochyby patří i tradiční církevní formy náboženství. Významným rysem této nové religiozity je její reakce na situaci nové ontologické nejistoty, která jde ruku v ruce nejen s otřesením autority a legitimacy tradice, ale také s produkcí nových moderních rizik. Moderní společnost, která byla primárně zaměřena na produkci bohatství, dnes stále naléhavěji díky svému reflexivnímu charakteru staví do popředí svého zájmu i důsledky vedlejších efektů vlastního industriálního procesu. Klíčovým tématem se stávají rizika, mezi něž patří především ohrožení života.

Ke spokojenému lidskému životu patří, že svět má smysl. Jedinec odkázaný k permanentnímu dialogu sama se sebou a se svým světem hledá navzdory mnohým individuálním pocitům vytrženosti či odcizení jednotu, také vzdor faktu, že moderní představy o člověku a společnosti se neodvíjejí z předpokladu, že jedinec, společnost a celé univerzum tvoří jednotu. V tom možná spočívá ambivalentnost moderny, která radikalizujícím se tlakem na individualizaci života v posledku vede dnešního člověka

k hledání jednoty, kterou čerpá z (tradičních či nových) náboženských výkladových schémat a nástrojů. Cesta k takové představě světa jako smysluplného celku v určitém religiózním rámci není přímočará a bez nebezpečí i s ohledem na fakt, že zvláště z Orientu importované mladé výhonky nových náboženských hnutí na Okcident mnohdy podomácky naroubované jsou zcela novými kultivary ve stromoví světové duchovní zahrady. Také renesance starých pohanských kultů a nových náboženských hnutí lidských potencií, vycházejících z uctívání vlastního nitra a praktikujících techniky aktivace skrytých sil a lidských schopností, uctívání a vzývání zla, vesmírných bytostí atd. jsou stále častějšími jevy na tváři moderní religiozity i u nás, včetně opačných pólů spektra - naprosté duchovní netečnosti a zlhostejnění ke všemu sakrálnímu.

### **5.2.3 Polyteismus versus monoteismus**

Další části Humových zkoumání lze nazvat komparativními, autor porovnává polyteistická a monoteistická náboženství, hledá jejich klady, zápory, výhody a nevýhody tak, jak se mu jeví a podrobuje je kritice z hlediska jejich utility a smyslu. Za výchozí považujeme oddíly IX. – XII. *Přirozených dějin náboženství*. Stanovuje několik srovnávacích kritérií: 1. snášlivost; 2. poddajnost a poníženost; 3. rozumnost; 4. pochybné přesvědčení.

#### **5.2.3.1 O snášlivosti**

Názorové pozice typu: nebýt náboženství, nebylo by válek; nejméně tolerantní jsou církve; věřící jsou fanatici; katolická církev to je inkvizice a křížové výpravy atd. jsou dodnes hojně zastávané. Souvisejí jistě s nekritickým, slepým protináboženským a antiklerikálním zaujetím vůči dějinám církve, u nás navíc podpořené desetiletými systematické ateizace společnosti, nadto vydatně podporované současným negativním mediálním obrazem duchovních a kněží. Někteří citlivější věřící v takovém skrytém tažení proti církvi spatřují počátky

očekávaného pronásledování církve a konce dějin. Není překvapivé, že Humovy *Přirozené dějiny náboženství* jsou poměrně vyhledávané a čtivé zvláště zastánci shora uvedených názorových pozic. Náboženská snášenlivost, tedy schopnost a ochota tolerovat či naopak pronásledovat jinak nábožensky smýšlející je zavzata za primární kritérium pravdivosti náboženství. Vidí to tak i Hume. Srovnává v tomto ohledu polyteistická náboženství (nazývá je modlářství) s monoteistickými (nazývá je teismus). A právě modlářství, ač ospravedlňuje a neklade žádných překážek i nemravně nelidskému jednání (např. lidské rituální oběti), mu vychází mnohem tolerantnější než (mono)teismus. Dodejme – logicky. Na druhé straně teistická náboženství, jejichž výhodu a rozumnost spatřuje v uctívání jediného božstva, jsou právě díky tomu netolerantnější vůči jinověrcům. Hume se nemylí, když připomíná „snášenlivý duch modlářů“ a zmiňuje přitom nábožensky tolerantní Římany, kteří podmaněným národům politicky prozíravě neodpírali místní kult ani víru (víme, že prioritou bylo placení vydatných daní Římu). Zato monoteismus židovský, islámský a křesťanský vychází zkrátka. K tomu Hume: „*Nesmiřitelný, úzkoprsý duch Židů je dobře znám. Mohamedánství začalo se zásadami ještě krvavějšími, vždyt' do dnešního dne stíhá zatracením všechny ostatní sekty*“ (1900: 43), a ke křesťanům dodává: „... *jestli mezi křesťany Angličané a Holanďané přijali zásady snášenlivosti, pochází ta zvláštnost z pevné rozhodnosti úřadů občanských oproti stálému usilování kněží a pobožníků.*“ (1900: 43) Hume tak v krátkosti shrnuje osvícenské úsilí o oddělení církví a státu a požadavek náboženské tolerance své doby. Jeho pozornosti neunikne ani nejtemnější stránku církevních dějin – inkvizici. Dodá, že lidské oběti zpřítomňují dar božstvu, kterému se modláři chtějí pokrytecky zavděčit, čímž vlastně klamou sami sebe. Ale jsou alespoň losovány a nejde o masově rozsáhlou záležitost. Naproti tomu inkviziční běsnění za sebou zanechává spoušť v podobě nejhanebnější nevědomosti, zkaženosti a zotročilosti celé společnosti. „*Nezákonné zavraždění jediného člověka tyranem jest záhubnější než smrt tisíce lidí morem, hladem anebo nějakou pohromou, jež nečinní rozdílů.*“ (Hume 1900: 45) Nelze než souhlasit! I s další Humovou myšlenkou, že z porušení věcí nejlepších vznikají věci nejhorší. Inkviziční procesy, Norimberské zákony, zapálené středověké hranice nebo Osvětimské komíny, židovská ghetta či sovětské gulagy – jsou nesmazatelnými



skvrnami na tváři civilizace. Ta je jenom tenká slupka. V tomto ohledu je tudíž velmi srozumitelná postmoderní snaha o nehegemoničnost jakékoli „jediné pravdy“, která, není-li jí v tom zabráněno, se zabarikádjuje institucí, strážci, policií a mučidly proti každé „jiné pravdě“. Nelze v souvislosti se snášenlivostí nezmínit v současnosti aktivně probíhající procesy mezináboženského dialogu a ekumenického hnutí (řec. oikúmené – celek obydleného světa). Dnes často zmiňovaný „křesťanský charakter Evropy“ neimplikuje rovnítko mezi křesťanstvím a Evropou tak, jak to bylo vnímáno v době romantismu, křesťanství je víc než kmenovým náboženstvím Evropanů. V době náboženské a kulturní plurality se otevřenost vůči druhému zdá být nezodpovědná a riskantní, na druhé straně ovšem pravý dialog s sebou nese zatěžkávací zkoušku vlastních jistot i předsudků, ale také možnost nechat se obohatit autentičností náboženské zkušenosti toho druhého. A nejen to. Vzájemné (sebe)darování předpokládá schopnost „vzít se“ z osobní náboženské zkušenosti a vlastních myšlenkových (filosofických, teologických, kulturních aj.) kategorií, nelpět na nich, umět vejít do kůže druhého a dívat se na svět jeho očima. Stát se v sobě prázdným, ničím před druhým. Ukřižováním vlastního já, abych mohl žít druhým. Ve vzájemnosti *agapé*.

### 5.2.3.2 O poníženosti a poddajnosti

David Hume dále srovnává teismus s modlářstvím dle jím zvoleného kritéria jakési nižší či vzdálenější povznesenosti, nadřazenosti uctívaného božstva. Dle něj si monoteistická náboženství představují objekt své bohoslužby jako nekonečně vyvýšený nad lidstvem a lokalizují ho do bezmezných dálav. Tato nesmírná vzdálenost je zároveň příčinou úpadku lidského ducha do nejhlubší poddajnosti a poníženosti, která nabývá asketických podob, mnišských ctností. Odtud „umrtvování, kajícnost, pokora, jakožto jediné vlastnosti božstvu milé.“ (Hume 1900: 46) Na druhé straně božstva modlářů jsou jen „o málo vyvýšeni nad lidi, a protože se částečně z nižšího stavu vyšinuli, vzývajíce je, nepociťujeme takové nevolnosti a docela se můžeme těšit, že se jim jednou vyrovnáme. Odtud čilost, oduševnělost,

*statečnost, velkomyslnost, svobodymilovnost a veškeré ty ctnosti, které činí národ velkým.*“ (Hume 1900: 46) Hume odhaluje, dnes bychom řekli změnu paradigmatu v dějinném vývoji náboženských představ a spatřuje rozdíl mezi zmužilostí řeckého heroa a ponížeností křesťanského svatého. Podobně jako později Nietzsche, který k tomu v *Radostné vědě* napíše: „*Odříkavý. Co dělá odříkavý člověk? Usiluje o vyšší svět, chce dolétnout dále a výše než všichni lidé přitakaví,- odhazuje mnoho věcí, jež by ztížily jeho let, a je mezi tím leccos, co pro něj není bezcenné, co mu není nemilé: obětuje to své touze po výšinách. A právě toto obětování a odhazování je jediné, co je na něm vidět: podle toho byl nazván odříkavým, a jako takový stojí před námi, zahalen ve svou kápi, jako duše žíněné košile. S tímto dojmem, jímž na nás působí, je však velmi spokojen: chce před námi totiž skrýt svou žádost, svou pýchu, svůj úmysl vylétnout nad nás. Ano! Je chytřejší, než jsme si mysleli, a tak zdvořilý vůči nám – tenhle přitakávač! Neboť je jím stejně jako my, i ve svém odříkání.*“ (Nietzsche 1996: 56) Dle Huma velkolepá místa pohanských heroů – Herkula, Thesea, Hektora, Romula zaujali svatí Dominik, František, Antonín, Benedikt a „*ničení potvor, porážení tyranů a hájení domoviny vystřídalo bičování a posty, zbabělost a pokora, podlá poníženost a otrocká poslušnost, zkrátka prostředky, jimiž lze získat slávy nebeské.*“ (Hume 1900: 46)

Dodejme jen, že představa nedotknutelného posvátna (*sacrum*) zároveň děsivého i fascinujícího (*mysterium tremendum et fascinans*), k němuž se nelze beztrestně přiblížit je přítomná ve všech náboženstvích. Základní motivací oběti jako projevu vděčnosti či prosby je zpravidla zážitek mystéria probouzejícího pocit existenciální závislosti, vděčnosti, ale také nedostatečnosti, malosti, hříšnosti. Může být také příčinou hlubšího zájmu o tajemství, které se odhaluje v kontemplaci podepřené asketickou praxí (katarzí, odříkáním, samotou a postem). Askeze má své dějiny. A nepatří jen k religiozitě těch nejstarších dob, pojí se i s filosofickým myšlením antiky - např. pythagorejci (*sóma=séma, katharsis*), stoikové přes kyniky ovlivnění modelem Sókratova přísného života (život ve shodě s přirozeností, - rozumem, *apatheia*), platonikové a novoplatonismus. „*Proto také je třeba se pokoušet utéci odsud onam, a to co nejrychleji. Tím útekem pak jest připodobnění*

bohu podle možnosti; připodobněním pak je státi se spravedlivým a zbožným na základě rozumového myšlení“ (Platón 2003: 284), vyjádřil Platón ideál filosofického asketismu. Z dualismu platonizujícího myšlení založeného na dichotomii jediného pravého světa idejí a světa smyslové skutečnosti, jenž je stínem prvního, vyplývá nedokonalost druhého. Tělo je pro duši hrobem, vězením, jeskyní. Zejména v novoplatonismu dosáhla pohanská askeze svého vrcholu. Katarze byla nutnou podmínkou ke kontemplaci, *nús* se musil ode všeho oprostit, aby se sjednotil s Jediným. Sám Plótinos podle Porfyriova životopisu žil velmi asketicky a k tomuž vedl své žáky. Plótinos zná celoživotní postoj *afele panta* – odložit vše, aby člověk dosáhl stavu otevřenosti ke kontemplativnímu vidění. Křesťanská askeze měla svůj původ i v těchto helénistických vlivech. Nakolik je starozákonní židovství proti-nebo neasketické je dodnes sporné (zakázané ovoce, očišťovací předpisy provázející rozhodující setkání člověka (národa) s Hospodinem atd.). Novozákonní asketická nauka se pak odvíjí od Kristova: kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne, Pavel mluvil o ukřižování starého člověka v nás. Křesťanský život vydaný službě Otci a lidem, život prostý, chudý, pracovitý, založený na modlitbě a kontemplaci, neustálé inspekci myšlenek, hnutí, ovládnutí vášní a střezení srdce předpokládal multidimenzionální katarzi a mnohé vedl k totální sebevydanosti – martyriu, považovanému za vrcholný projev křesťanské askeze. Podobné motivy provázejí i hinduistickou a buddhistickou mnišskou tradici. Buddha sám dle indických duchovních tradic prošel cestou asketického hledání. Zničující umrtvování odmítl, nikoli však askezi samu a dobré základy mnišství. Kdo promýšlí Buddhovu nauku, medituje, osvobodí se od světských pout, dosahuje pravého poznání, soucitu, slouží tvorům a připravuje se na vstup do konečné absolutní svobody (*nirvána*).

### 5.2.3.3 O rozumnosti

Že veškerá svá náboženská zkoumání Hume ofenzivně cílí proti křesťanství, zvláště římskému katolictví je stále zřejmější. Souvisí to s jeho protimetafyzickým zaujetím, a proto v kapitole o rozumnosti napadne scholastický způsob uvažování jako filosofický fundament katolického křesťanství. Nejdříve srovnává jako

v předchozích případech klady se zápory polyteismu s monoteismem. Komparace sama už je ale jen herním pozadím, fádní kulisou. Směrodatná je zato důsledná ofenzíva proti katolicismu, jejíž rétorice autor v textu vždy věnuje i širší prostor. Polyteismu, konkrétně starověkým pohanským mytologiím založeným na básnických vyprávěních, Hume vytýká za prvé: neautoritativnost, máje tím zřejmě na mysli, absenci centrální autority, ústředního textu a kanonického výkladu; a za druhé: iracionalitu a pověrečnost. Monoteistická náboženství jsou sice založená na autoritě papežského úřadu, bibli a závazné exegezi, ale jsou veskrze nerozumná, protože dogmatická. Teologie, zvláště scholastická, lační po nesmyslech a odporech, je temná, nesrozumitelná a ti, kteří ji chtějí pochopit, musí „zkrotit svůj rozum vírou v nejnesrozumitelnější sofismata.“ (Hume 1900: 49) Filosofie se ráda druží s teologií, a tím se zpronevřuje zdravému rozumu a brzy se ocitá ve služebném postavení. Tam, kde se střetne zdravý rozum (filosofie) s pověrou (křesťanskou vírou), je rozum prohlášen za kacíře. Hume se rétoricky táže všech bezbožníků: chcete profánní rozum stavět proti posvátnému náboženství? A odpovídá varováním, aby tytéž ohně zapalované pod kacíři jednou neposloužily k vyhubení filosofů.

### 5.2.3.4 O pochybném přesvědčení

Humovo kritické tažení proti křesťanství se nezastavuje ani před ústřední svátostí církve a středem její bohoslužby – eucharistií – pojímanou v Novém zákoně jako lámání chleba (Sk 2,42) nebo večeři Páně (1 Kor 11,20). „... ze všech náboženství nejnesmyslnější je to, jehož přívrženci, utvořivše své božstvo, pojídají je (...) skutečně věřím, že není ve veškerém pohanstvu věty, jež by tak vyzývala k posměchu jako tato věta o skutečné přítomnosti.“ (Hume 1900: 51) Hume má pravděpodobně na mysli „reálnou přítomnost“. Jde o nauku křesťanské víry podle které je Ježíš Kristus při slavení eucharistie pod způsoby chleba a vína skutečně přítomen se svým tělem a krví a že ti, kteří mají účast na svatém přijímání, dostávají tělesnou účast na Kristově těle a jeho krvi. Zejména římskokatolická církev v této souvislosti zastává nauku transsubstanciace čili přepodstatnění o reálné přítomnosti Ježíše Krista ve svátosti Eucharistie. „Čím sprostší je hmota, ze které je božstvo

*stvořeno, tím větší zbožnost budívá v srdci zbloudilých svých věřících.*“ (Hume 1900: 55) Humova radikální kritika náboženství a jeho nutková snaha vyvracet absurditu náboženských projevů na sebe často bere formu literárně vytříbené ironie, za níž lze vysledovat autorův povznesený despekt. Hume potírá náboženskou horlivost, která se mu mnohdy neprávem jeví jako čirý fanatismus důtkami sarkasmu a tím také prošlapává cestičky k modernímu způsobu mluvení o náboženství ve formě kultivované averze. Následující zábavná historka, je toho vhodným příkladem: „*Jednoho dne prý jakýsi kněz podal omylem místo svátosti herní známku, která náhodou zapadla mezi hostie. Příjemce čekal trpělivě nějakou dobu, až mu na jazyku roztála. Vida však, že jí neubývá, vyňal jí, volaje na kněze: Nezmýlil jste se? Či dal jste mi snad Boha Otce? Je tak tvrdý a tuhý, že nelze ho spolknout.*“ (Hume 1900: 51) Autor *Přirozených dějin náboženství* staví proti veškeré dogmatické pověře rozum a přirozenost (chápanou jako vlastní pudovost a z toho vyplývající přirozené sklony) a kapitolu uzavírá přesvědčením, že jsou-li nakonec věřící vystaveni konfrontaci se zdravým rozumem, de facto ochotně pochybují a pevně nevěří.

#### **5.2.4 Lidová náboženství**

V závěrečných kapitolách *Přirozených dějin náboženství* Hume obrací pozornost k lidovým náboženstvím (náboženstvím obecně) a hodnotí jejich vztah k Bohu, zamýšlí se nad původem a psychologickou strukturou tohoto vztahu, jejich vlivu na obecnou mravnost a končí všeobecným závěrem o hodnotě náboženského postoje vůbec ve srovnání s jím zastávaným filosofickým teismem. Lze říci, že tyto finální kapitoly patří k nejzajímavějším, neboť odráží hloubku Humova skepticismu ke všemu religióznímu, tak jak jej pojal.

#### 5.2.4.1 Náboženství versus mravnost

Hume se v úvodu se pouští do obecného rozboru pověrečného „lidového“ smýšlení o Bohu. Opakovaně zdůrazňuje, že vyznavači všech pověr (náboženství) jsou ve vleku matoucí interpretace domněle existujícího předmětu bohoslužby, která souvisí s psychologickou ustrojeností lidské přirozenosti. Hlavně strach z neznámého, nekorigovaný zdravou racionalitou a vydatně sycený bázlívu obrazotvorností, vytváří antropomorfní představu hněvivého, přísného, člověku nepřátelsky nakloněného božstva, které záměrným vytvářením nepříjemných životních okolností dává lidem znát o své zlobě. Tato prvotní bázeň je původem a také průvodcem všech náboženství. Je zároveň příčinou jakéhosi postoje odezvy, reakcí na tuto bázeň nabírající podobu lichotivých chval, patolízalského velebení, zbožné úcty a klanění se tomuto božskému. „Zbědované oběti pověry“ jsou vlastně neustále týrány strachem před Bohem, který údajně vidí i do srdce, a tak je život „ustrašeného nábožence“ ještě bídnejší, protože vpletený do kolotoče přetvářky a sebeklamu, neboť povoleno jest jen velebení, nadšení a vytržení.

Tento banální psychologický popis vztahu člověka k transcenci Huma přesvědčil o negativním vlivu veškerých náboženství, která nikoli bez prospěchu vedou své vyznavače jen k uspokojování osobních religiozních potřeb a nikoli k pravé mravnosti. Hume se zřetelně hlásí k osvícenskému ideálu mravnosti odvoditelného od lidské schopnosti žít podle rozumem stanovených mravních pravidel. K mravně správnému jednání nepotřebuje samostatně myslící člověk žádný zvláštní náboženský motiv, postačí rozum. Hned na prvních stránkách svých *Přirozených dějin náboženství* nenechává čtenáře na pochybách o tom, jaký zvolí poměr náboženství k mravnosti. Vychází z předpokladu, že každému člověku přísluší především vlastní pudovost a sklony, jakými jsou „*sebeláska, náklonnost pohlavní, láska ke zplozencům, vděčnost, mstivost*“ (Hume 1900: 4), zatímco religiozita je skutečnost odvozená, druhotná. Matkou zbožnosti je nevědomost, otcem strach. Negativní působení náboženství spatřuje zejména v tom, že pěstují ničím nepodloženou poddajnost fiktivním božstvům, servilnost vůči pánovité církvi a přispívají k mravní dezorientaci zvláště nesamostatně myslících lidí. K pravé

mravnosti není nutný žádný náboženský regulativ, postačí mravní cit přítomný v každé lidské přirozenosti. Ctnostné je to, co vzbuzuje libost (činí nás láskyhodnými) a naopak. Ctnostné konání Hume považuje za povinnost ke společnosti a k sobě samému, člověk by měl zůstat řádným občanem, poslušným zákonům své země, měl by v sobě pěstovat „mužnou, stálou ctnost“, v duchu zachovávat „klidný jas slunečný“ a „nevzdávat se přirozeného svého rozumu“. Všichni lidé bez rozdílu mají tuto schopnost, a proto mohou být také nositeli stejných lidských práv. Jakákoli mravní závaznost k naději na náboženskou zásluhu je irelevantní. Hume se ostře ohrazuje proti fiktivní náboženské (pseudo)mravnosti spočívající na principu odměny za zbožný život vezdejší na onom světě. A poukazuje na (pokleslou formu) pověřivého člověka, který v honbě za nebeskými milostmi a ochranou boží fanaticky utíká se k neplodným rituálům a sebemrškačství, namísto ctnostného konání povinností k bližnímu ve společnosti. Hume v plnosti náboženského projevu shledává jen klam a farizejství, přistupuje ale na redukci náboženství jen na humanitu v podobě jakési lásky k bližnímu. Jen tato láska zapadá do Humovy přirozené mravní koncepce, neboť k Bohu ustrašeného člověka poutá jen strach. Idea separace mravnosti od náboženství je blízká Masarykovi, kterému byl Hume velkým inspirátorem, stejně tak Pascalovi nebo Hegelovi. Vzpomeňme zde Hegelův pojem „nešťastného vědomí“ křesťana prvotní církve, který vědomě absorbuje veškerou rozpornost své existenciální situace a protože se rozumově dobírá jen k antinomiím, neprodlévá déle u raciona, ale usebírá se v citovém vztahu k absolutnu skrze mravní a emocionální vztah k bližním ve společenství, kde „... poznává radost, že v něm nalézá sebe, a uvědomuje si, že jeho jednotlivost je usmířena se všeobecností.“ (Hegel 1960: 169) Dodejme jen, že Hume považuje (lidové) náboženství za pro mravnost zhoubný jev, na rozdíl od ateistického životního postoje, který jediný je mravný.

#### 5.2.4.2 Teleologický argument

David Hume není zdaleka jednoduchý a čitelný autor. Lze říci, že pro jeho filosofický koncept je charakteristická absence vnitřní jednotící spojitosti, systémovosti jeho filosofování a nezřídka se humovský interpret setká se vzájemně rozpornými tvrzeními v jednom a též ohledu. Myšlenková rozpornost může být vykládána psychologicky z osobnosti myslitele a Hume nebyl i této interpretace ušetřen. Jedním z příkladů takového rozporuplného přístupu k tématu je jeho uchopení teleologického argumentu, který formuluje na posledních stránkách svých *Přirozených dějin náboženství*. Není od věci připomenout celé jeho znění: „*Ač hloupost lidí barbarských a nevzdělaných jest tak veliká, že nevidí svrchovaného původce ve všednějších dílech přírody, jež jsou jim tak velice povědoma. Přece zdá se téměř nemožným, že by člověk zdravého rozumu mohl zamítnout tu myšlenku, když mu byla vnuknuta. Účel, úmysl, záměr jest patrný ve všem; a když chápavost naše jest tak dalece rozšířena, že uvažujeme o prvém povstání této viditelné soustavy, musíme osvojit si s nejpevnějším přesvědčením ideu nějaké rozumné příčiny, nějakého rozumného původce. Jednotné principy pak, platící ve veškerém ústrojí všehomíra, vedou nás přirozeně, ne-li nutně, k tomu, abychom tento rozum pojímali jako jednotný a nerozdílný, - ovšem pakli předsudky výchovy se nevzpírají tak rozumné teorii. I odpory v přírodě, všude se ukazující, stávají se důkazy jakéhosi důsledného plánu a stanoví jeden jediný úmysl neboli záměr, buďsi jakkoli nevysvětlitelný a nepochopitelný.*“ (Hume 1900: 77) Zdá se, že uvedená formulace obhajuje existenci Boha. Nicméně o několik řádek dále autor napíše, že „*všeobecná náchylnost, věřit v moc neviditelnou, rozumnou, je ne-li původním pudem, tedy aspoň všeobecným souzjevem přirozenosti lidské a může být pokládána za jakousi známku neboli pečeť, již božský tvůrce vtiskl svému dílu.*“ (1900: 78-79) Nyní je teleologické uspořádání světa zase uzemněno a připsáno jen lidskému výkladovému schématu. Účelně působícího Boha autor umístil jen do lidské mysli. Husserl k tomu napíše: „*Je to vskutku krach objektivního poznání. Hume končí vlastně v solipsismu.*“ (1972: 110) Hume na jedné straně jakoby teleologický argument akceptuje, aby pak na straně druhé si uvědomuje, že pokud je do světa vtělen Boží



účel, musel by kauzálně vzniknout. Zde ovšem nastává nepříjemnost, protože nelze při vyvozování příčiny z účinku do ní vkládat více, než je uloženo v účinku. Ale stvořil-li svět dobrý Bůh, pak jak odvysvětlit, že je ve stvořeném světě tolik nespravedlnosti. A nesouvisí snad její přítomnost s absencí náboženského vztahu k Tvůrci? Obtížný problém teodiceje Hume neumí řešit jinak, než jeho odsunutím do oblastí programového agnosticizmu: „*Jak může Božstvo být zprostředkovanou příčinou všeho lidského jednání a nebyť přitom původcem hříchu a mravní ohavnosti? K tomu, aby se těmito tajemstvími zabýval, je pouhý přirozený rozum bez zvláštní pomoci, zaplete se nutně do neproniknutelných obtíží a dokonce protimluví na každém kroku (...) to vše se až dosud vždy ukázalo být nad síly filosofie.*“ (Hume 1996: 176)

#### 5.2.4.3 Zázraky

Hume má pochopitelné důvody pro snižování důvěryhodnosti divů a zázraků, vždyť jsou nepostradatelnou výbavou téměř všech náboženství, a tak vyvracení jejich existence věnuje celou desátou kapitolu svých *Zkoumání o lidském rozumu*. Leitmotivem jeho argumentu je tvrzení, že skutečné je jen to, co je stvrzeno uniformní, mnohočetně se opakující zkušeností lidstva dostupnou vždy a všem. Není-li zázrak takovou zkušeností potvrzen, není reálný. „*Zázrak je porušení přírodních zákonů, a protože tyto zákony ustavila pevná a nezměnitelná zkušenost, je důkaz proti zázraku z povahy věci tak úplný, jak si jen u argumentu ze zkušenosti lze představit.*“ (Hume 1996: 159) Mohli bychom namítnout, že je-li kauzální spojení příčin a účinků pouhým zvykem, pak by i nutné souvislosti přírodních zákonů měli být jen subjektivně věřitelné. Nelze se jimi zaštiťovat coby pevnou a nezaměnitelnou uniformní zkušeností a apriori možnost zázraků vylučovat.

#### 5.2.4.4 Rozmluvy o náboženství přirozeném

Spis *Rozmluvy o náboženství přirozeném* začal David Hume psát v roce 1750, ukončil je před rokem 1751, ale byl uveřejněn až po jeho smrti v roce 1779. Většina humovských badatelů je přesvědčena, že důvodem posmrtného vydání *Rozmluv* bylo autorovo vědomí jeho upřílišněné názorové radikality na dané téma a zároveň jeho prozíravá neochota být znovu vystaven perzekuci ze strany církevních autorit. Osvícenský termín „přirozené náboženství“ (jehož předními proklamátory byli Herbert z Cherbury, John Locke, John Toland, Anthony Collins, Matthew Tindall) byl zálohován pro teistickou doktrínu bez Boha (deismus), pro pojetí náboženských znalostí založených na svobodném rozumu (*reason*) a nezávislých na Zjevení (*revelation*). Kritika náboženství původně zaměřená vůči klerikálnímu katolicismu se postupně obrátila proti Bibli a v deismu 17.-18. století dosahuje svého osvícenského vyvrcholení. Nastupující teologický racionalismus reprezentuje osvícenskou snahu o konverzi biblického Zjevení a tajemství na systém rozumově dokazatelných pravd a úsilí o založení přirozeného rozumového náboženství.

Právě v *Rozmluvách* Hume zkoumá, zda náboženská víra může být opřena o racionální argumenty a jako empirik je přesvědčen, že víra je racionalistická do té míry, nakolik je podepřena zkušenostními důkazy. Hume se netáže po rozumových důkazech existence Boží (*God's existence*), o to důrazněji je předmětem jeho zájmu otázka, zda lze racionálně odhalit povahu, atributy nebo-li přirozenost Boží (*God's nature*).

Spis má formu dopisu psaného mladým Pamphilem svému příteli Hermipovi. Pamphilus je vypravěčem celého textu, formou dialogu rekonstruuje rozhovor tří fiktivních postav – Demea, Klenantha a Philona, které se shodují v názoru, že Bůh existuje. Zásadně se však liší v názorech na Boží přirozenost a zároveň ve způsobu poznání Boha a jeho atributů. *Rozpravy* se skládají z 12 částí doplněných úvodem a představují důmyslný příklad filosofického dialogu, srovnatelným s dialogy Platóna nebo Cicerona.

Démea stojí na pozicích filosofického teismu, hájí kosmologický důkaz a je přesvědčen o kompetenci apriori úvah o Boží existenci. Zjevení klade kardinální

význam při výkladu povahy Boží a bývá vnímán jako ortodoxní věřící a fideista, který tvrdí, že Bůh je zcela mimo lidské poznání. Kleanthés je deista, bývá považován za ortodoxního zastávce empirismu. Tvrdí, že existenci a povahu Boží lze empiricky ověřit, zastává teleologický důkaz se sklonem k antropomorfismu. Philo je filosofický skeptik, názorově pravděpodobně nejbliže k Humovu skepticizmu.

Úvodní pasáže *Rozmluv o náboženství přirozeném* věnuje David Hume ústy Pamphilovými výhodám dialogické formy, kterou je nejlépe prezentovat tři druhy témat. Jednak témata týkající se skutečnosti (*matters of fact*), která jsou tak zjevná, že nemohou být sporná, zároveň jsou důležitá, ale nemohou být dosti často projednávána. Jejich prezentace formou dialogu je činí zajímavějšími a k opakování snesitelnějšími. Jednak témata filosofická, která jsou nejasná a složitá, lidský rozum na ně není s to odpovědět s konečnou platností. Výhodou jejich zpracování ve formě dialogu je, že nevyžadují žádné definitivní stanovisko, a naopak umožňují neustálé jejich zkoumání. A konečně téma přirozeného náboženství. Nic není tak zřejmé, že Bůh existuje, ovšem „*co se tu naskytuje temných otázek o podstatě oné Bytosti božské, o přívlastcích jejích, ustanoveních jejích a o zámyslech prozřetelnosti její! Ty byly vždy předmětem sporů mezi lidmi; o nich nedospěl lidský rozum k nijakému určitému rozhodnutí.*“ (Hume 1900: 85) Forma dialogu je pak prý jediný správný způsob, jak zacházet s tímto tématem.

Kromě výhod citovaných Pamphilem je zřejmá ještě jedna, stěžejní výhoda dialogické formy, a to přímo pro samotného autora *Rozmluv*. Ten totiž může celkem neproblematicky zakrýt své vlastní stanovisko k diskutovanému problému. A to se také děje. V *Rozmluvách* je často Philo vnímán jako jeho „mluvčí“, jako ten, skrze kterého Hume prezentuje své vlastní názory. Je však velmi nepravděpodobné, že Hume přitakává všemu, co tvrdí Philo a že nesouhlasí se vším, co říkají zbylí tři. Také výběr Pamphila coby vypravěče a průvodce *Rozmluv* ztěžuje případnou Humovu jednoznačnou názorovou identifikaci s některou z postav. Mladý Pamphilus je žákem Kleanthovým, v úvodu zdůrazňuje přesný filosofický způsob svého učitele, proti kterému staví bezstarostný skepticizmus Philonův. V dialogu samotném však, zdá se, je argumentace Kleanthova nedbalejší oproti metodické preciznosti

Philonově. I Pamphilem charakterizovaná neoblomná pravověrnost Demeova je, jak postupně z dialogu samotného vyplývá, poněkud upřílišněná. Humův zájem otupit hroty vlastním kritickým postojům vůči náboženství, rozmělnit je a skrýt za výroky v dialogu diskutujících postav jsou pochopitelné. Pověst ateisty (kvůli které např. byla odmítnuta jeho profesura na Edinburghské univerzitě) a strach z dalšího pronásledování způsobily i jeho zájem o posmrtné zveřejnění *Rozmluv*. Je důležité uvést, že jak v úvodu, tak v celých *Rozmluvách* je několikrát zmíněno tvrzení všech diskutujících postav o nepochybnosti Boží existence. Tento fakt není nikým zpochybněn, a proto není ani předmětem rozhovoru. Ten se primárně týká přirozenosti Boží. Dodejme jen, že dialogická forma zpracování tématu také prezentuje Humovo přesvědčení o nemožnosti uzavřít téma náboženství do schematického celku apodiktických pravd.

## 6 ZÁVĚR

*„Jakkoli úžasný je Humův génius, je politováníhodné, že se s ním nesnoubí přiměřeně velké filosofické ethos. Je to vidět na tom, jak se Hume při svém celém výkladu snaží jemně zastříit protismyslné výsledky a dát jim nevinný význam, ačkoli (v závěrečné kapitole I. dílu Treatise) přece jen líčí ohromné rozpaky, do nichž upadá konsekvntně teoretický filosof. Hume se však nepustí do boje s protismyslností (...), aby pronikl k jednoznačnému sebezpočopení a k pravé teorii poznání, ale místo toho setrvává v pohodlné a velmi působivé roli akademického skepticismu.“ (Husserl 1972: 110-111)*

Při povrchním studiu Humových textů o náboženství by se na první pohled mohlo zdát, že se za literární vytríbeností a jemností jeho řečnických figur skrývá citlivý myslitel s hojnou dávkou rozumějící empatie. Ale není to tak. Jeho zdrcující kritika náboženství a všeho, co s tímto fenomenem souvisí je srovnatelná snad jen s Nietzschevým Antikristem, kde útoky dosahují stejného snad silnějšího účinku. Bez ochoty k naslouchání, vcítění, mlčenlivého přijetí či váhavého „snad“ přistupuje Hume k náboženství s bucharem, s počtářskou chladností značí si rysku a bije bez slitování. Snad nevyrovnaná povaha či osobní zášť a neochota odpustit dávné křivdy způsobené kleriky mohou být příčinou. Hume neshledává na křesťanství a jeho poselství nic hodnotného, odmítá jeho náboženské instituce a náboženský život, nerozumí mu. Nezůstává ale lhostejný, mezi řádky čouhá špatně potlačená averze. Huma lze považovat za novověkého apoštola ateismu. Jeho filosofická kompetence k tématu náboženství je diskutabilní a možná bychom redukovali jeho filosofický význam snad jen na ono probuzení spícího Kanta. Ale pozor! Jeho myšlenkový odkaz, způsob kladení a řešení problému náboženství je podnes živý, hojně rozšířený a má své následovníky. Hume inspiruje, protože provokuje k inteligentní oponentuře. Na druhé straně nabádá k ostražitosti. Vzpomeňme závěrečná slova *Zkoumání* : „vezmeme-li do ruky svazek, například z bohosloví nebo školské metafyziky, položme si otázku: obsahuje abstraktní úvahy o kvantitě nebo čísle? Ne. Obsahuje zkušenostní úvahy o faktických okolnostech a jsoucím? Ne. Budiž tedy předán plameni, neboť nemůže obsahovat nic než sofistiku a klam.“ (Hume 1996: 225)

## 7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- AKVINSKÝ, T.: *Summa teologická*. Leonina, Roma 1886.
- ARISTOTELÉS: *Metafyzika*. Nakladatelství Petr Rezek, Praha 2008.
- BACON, F.: *Nové organon*. Svoboda, Praha 1990.
- BERKELEY, G.: *Pojednání o základech lidského poznání*. Jan Laichter, Praha 1938.
- BĚLEHRADSKÝ, V.: *Mezi světy & Mezisvěty*. Votobia, Olomouc 1997.
- BOER, T.: *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*. Eman, Benešov 2003.
- CARDAL, R.: *Bůh ve světle filosofie*. Krystal OP, Praha 2001.
- COLE, P.: *Filosofie náboženství*. Portál, Praha 2003.
- CORETH, E. – SCHÖNDORF, H.: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc, Olomouc 2002.
- ČAPEK, K.: *Hovory s T. G. Masarykem*. Fr. Borový a Čin, Praha 1937.
- DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*. Oikoymenh, Praha 2001.
- DESCARTES, R.: *Principy filosofie*. Filosofia, Praha 1998.
- DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*. Svoboda, Praha 1992.
- DRTINA, F.: *Úvod do filosofie, díl historický, část I. Starověk a středověk*. Jan Laichter, Praha 1914.
- DRTINA, F.: *Úvod do filosofie, díl historický, část II. Nová doba*. Jan Laichter, Praha 1926.
- FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Academia, Praha 2007.
- FUCHS, J.: *Filosofie. 2. Kritický problém pravdy*. Krystal OP, Praha 1995.
- FUCHS, J.: *Filosofie. 3. Návrat k esenci*. Krystal OP, Praha 1996.

- FUCHS, J.: *Filosofie. 4. Bůh filosofů*. Krystal OP, Praha 2004.
- GOETHE, J. W.: *Faust a Markétka*. Odeon, Praha 1982.
- HALÍK, T.: *Oslovit Zachea*. Lidové noviny, Praha 2003.
- HEGEL, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*. ČSAV, Praha 1960.
- HELM, P.: *David Hume*. In: Konzervativní myslitelé. Výbor z britského konzervativního čtvrtletníku The Salisbury Review, uspořádal Scruton R., CDK, Brno 1994.
- HOGENOVÁ, A.: *Areté – základ olympijské filosofie*. Karolinum, 2001 Praha.
- HOGENOVÁ, A.: *Prožitek*. Přednáška z mezinárodní konference UK FTVS Praha, 24.4.2002 na téma Prožitek a tělesnost.
- HOGENOVÁ, A.: *K fenoménu víry*. Příspěvek k 27. kolokviu *Víra, naděje a psychoterapie* z 6. 6. 2008, PVŠPS, Praha.
- HOMÉROS : *Odyseia*. Petr Rezek, Praha 1999.
- HORYNA, B.: *Úvod do religionistiky*. Oikúmené, Praha 1994.
- HORYNA, B. – PAVLINCOVÁ, H.: *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*. Masarykova univerzita, Brno 1999.
- HUME, D.: *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*. Jan Laichter, Praha 1900; překlad Škola J. z angl. originálu D. Hume: The Natural History of Religion a Dialogues Concerning Natural Religion.
- HUME, D.: *Zkoumání o lidském rozumu*. Svoboda, Praha 1996; překlad Moural J. z angl. originálu D. Hume: Enquiry concerning Human Understanding.
- HUME, D.: *Zkoumání lidského rozumu*. SPN, Praha 1971; překlad Gaja V. z angl. Originálu D. Hume: An Enquiry concerning Human Understanding, Mc. Cormack, Meiner, Leipzig 1913.

- HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Academia, Praha 1972.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Oikoymenh, Praha 2001.
- KANT, I.: *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Svoboda, Praha 1992.
- KENNY, A.: *Britská filosofie v osmnáctém století*. In: *Stručné dějiny západní filosofie*, Volvox Globator, Praha 2000.
- KUNCA, T., VACURA, M.: *Empirismus a analytická filosofie*. Oeconomica, Praha 2006.
- LÉVINAS E.: *Existence a ten, kdo existuje*. Oikoymenh, Praha 1997.
- LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*. Svoboda, Praha 1984.
- LOCKE, J.: *Dopis o toleranci*. Atlantis, Brno 2000.
- MACHULA, T.: *Filosofie Davida Huma jako výzva pro teologii*. In: *Studia Theologica*, Teologický časopis CTF UP a TF JU ve spolupráci s TF TU, Univerzita Palackého, Olomouc 2001.
- MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*. Spisy TGM – svazek 8, Masarykův ústav AV ČR, Praha 2000.
- MASARYK, T. G.: *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse. Skepse Davida Huma a počet pravděpodobnosti*. In: *Přednášky a studie z let 1882-1884 (Hume – Pascal – Buckle – O studiu děl básnických)*, Spisy TGM – svazek 17, Ústav T. G. Masaryka, Praha 1998.
- MASARYK, T. G.: *Přednášky a studie z let 1882-1884*. Ústav T. G. Masaryka, Praha 1998.
- NEUBAUER, Z.: *Mythus*, In: *Člověk a náboženství*, kol. autorů, Křesťanská akademie, Praha 1991.



- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Votobia, Olomouc 1996.
- NOVOTNÝ, Z.: *David Hume a jeho teorie vědění*. Votobia, Olomouc 1999.
- PALOUŠ, R.: *Česká zkušenost*. Academia, Praha 1994.
- PALOUŠ R.: *Světověk*. Nakladatelství Vyšehrad, Praha 1990.
- PASCAL, B.: *Myšlenky*. Odeon, Praha 1973.
- PLATÓN: *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón, Faidón, Kratylos, Theaitétos, Sofisté, Politikos*. Oikoymenh, Praha 2003.
- POLÁKOVÁ, J.: *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*. Vyšehrad, Praha, 1995.
- RÁDL, E.: *Hume*. In: *Dějiny filosofie II. Novověk*, Votobia, Praha 1999.
- RICOEUR, P.: *Myslet a věřit*. Kalich, Praha 2000.
- SOBOTKA, M. - ZNOJ, M. - MOURAL, J.: *Filosofie Davida Huma*. In: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993.
- ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu: modlitba*. Refugium, Velehrad 1999.
- STROUD, B.: *Hume*. London 1977.
- ŠTAMPACH, O. I.: *Náboženství v dialogu*. Portál, Praha 1998.
- VYŠOHLÍD, Z.: *O víře a rozumění*. Svoboda Servis, Praha 2001.
- VYŠOHLÍD, Z.: *Můj příběh vypovězení z ráje*. Svoboda Servis, Praha 2001.
- WALDENFELS, H.: *Fenomén křesťanství*. Vyšehrad, Praha 1999.
- WEISCHEDEL, W.: *Hume neboli skeptické ztroskotání*. In: *Zadní schodiště filosofie*, Votobia, Olomouc 1995.

## 8 PŘÍLOHY

1. David Hume *My Own Life* - původní text v anglickém originále :

### MY OWN LIFE

David Hume

It is difficult for a man to speak long of himself without vanity: therefore, I shall be short. It may be thought an instance of vanity that I pretend at all to write my life; but this Narrative shall contain little more than the History of my Writings; as, indeed, almost all my life has been spent in literary pursuits and occupations. The first success of most of my writings was not such as to be an object of vanity.

I was born the 26th of April 1711, old style, at Edinburgh. I was of a good family, both by father and mother: my father's family is a branch of the Earl of Home's, or Hume's; and my ancestors had been proprietors of the estate, which my brother possesses, for several generations. My mother was daughter of Sir David Falconer, President of the College of Justice: the title of Lord Halkerton came by succession to her brother.

My family, however, was not rich, and being myself a younger brother, my patrimony, according to the mode of my country, was of course very slender. My father, who passed for a man of parts, died when I was an infant; leaving me, with an elder brother and a sister, under the care of our mother, a woman of singular merit, who, though young and handsome, devoted herself entirely to the rearing and educating of her children. I passed through the ordinary course of education with success, and was seized very early with a passion for literature, which has been the ruling passion of my life, and the great source of my enjoyments. My studious disposition, my sobriety, and my industry, gave my family a notion that the law was a proper profession for me; but I found an unsurmountable aversion to everything but the pursuits of philosophy and general learning; and while they fancied I was poring upon Voet and Vinnius, Cicero and Virgil were the authors which I was secretly devouring.

My very slender fortune, however, being unsuitable to this plan of life, and my health being a little broken by my ardent application, I was tempted, or rather forced, to make a very feeble trial for entering into a more active scene of life. In 1734, I went to Bristol, with some recommendations to eminent merchants; but in a few months found that scene totally unsuitable to me. I went over to France, with a view of prosecuting my studies in a country retreat; and I there laid that plan of life, which I have steadily and successfully pursued: I resolved to make a very rigid frugality supply my deficiency of fortune, to maintain unimpaired my independency, and to regard every object as contemptible, except the improvement of my talents in literature.

During my retreat in France, first at Reims, but chiefly at La Fleche in Anjou, I composed my Treatise of Human Nature. After passing three years very agreeably in that country, I came over to London in 1737. In the end of 1738, I published my Treatise; and immediately went down to my mother and my brother, who lived at his country house, and was employing himself very judiciously and successfully in the improvement of his fortune.

Never literary attempt was more unfortunate than my Treatise of Human Nature. It fell dead-born from the press; without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots. But being naturally of a cheerful and sanguine temper, I very soon recovered the blow, and prosecuted with great ardour my studies in the country. In 1742, I printed at Edinburgh the first part of my Essays: the work was favourably received, and soon made me entirely forget my former disappointment. I continued with my mother and brother in the country; and in that time, recovered the knowledge of the Greek language, which I had too much neglected in my early youth.

In 1745, I received a letter from the Marquis of Annandale, inviting me to come and live with him in England: I found also, that the friends and family of that young nobleman, were desirous of putting him under my care and direction: For the state of his mind and health required it. I lived with him a twelvemonth. My

appointments during that time made a considerable accession to my small fortune. I then received an invitation from General St. Clair to attend him as a secretary to his expedition, which was at first meant against Canada, but ended in an incursion on the coast of France. Next year, to wit, 1747, I received an invitation from the General to attend him in the same station in his military embassy to the courts of Vienna and Turin. I there wore the uniform of an officer; and was introduced at these courts as aid-de-camp to the general, along with Sir Harry Erskine and Captain Grant, now General Grant. These two years were almost the only interruptions which my studies have received during the course of my life: I passed them agreeably and in good company: and my appointments, with my frugality, had made me reach a fortune, which I called independent, though most of my friends were inclined to smile when I said so: in short, I was now master of near a thousand pounds.

I had always entertained a notion, that my want of success in publishing the Treatise of Human Nature, had proceeded more from the manner than the matter; and that I had been guilty of a very usual indiscretion, in going to the press too early. I therefore cast the first part of that work anew in the Enquiry concerning Human Understanding, which was published while I was at Turin. But this piece was at first little more successful than the Treatise of Human Nature. On my return from Italy, I had the mortification to find all England in a ferment on account of Dr. Middleton's Free Enquiry; while my performance was entirely overlooked and neglected. A new edition, which had been published at London of my Essays, moral and political, met not with a much better reception.

Such is the force of natural temper, that these disappointments made little or no impression on me. I went down in 1749 and lived two years with my brother at his country-house: for my mother was now dead. I there composed the second part of my Essays, which I called Political Discourses; and also my Enquiry concerning the Principles of Morals, which is another part of my Treatise, that I cast anew. Meanwhile, my bookseller, A. Millar, informed me, that my former publications (all but the unfortunate Treatise) were beginning to be the subject of conversation, that the sale of them was gradually increasing, and that new editions were demanded.

Answers, by Reverends and Right Reverends, came out two or three in a year: and I found by Dr. Warburton's railing that the books were beginning to be esteemed in good company. However, I had fixed a resolution, which I inflexibly maintained, never to reply to any body; and not being very irascible in my temper, I have easily kept myself clear of all literary squabbles. These symptoms of a rising reputation gave me encouragement as I was ever more disposed to see the favourable than unfavourable side of things; a turn of mind, which it is more happy to possess than to be born to an estate of ten thousand a year.

In 1751, I removed from the country to the town; the true scene for a man of letters. In 1752, were published at Edinburgh, where I then lived, my Political Discourses, the only work of mine that was successful on the first publication. It was well received abroad and at home. In the same year was published at London my Enquiry concerning the Principles of Morals, which, in my own opinion (who ought not to judge on that subject) is of all my writings, historical, philosophical, or literary, incomparably the best. It came unnoticed and unobserved into the world.

In 1752, the Faculty of Advocates chose me their Librarian, an office from which I received little or no emolument, but which gave me the command of a large library. I then formed the plan of writing the History of England; but being frightened with the notion of continuing a narrative, through a period of 1700 years, I commenced with the accession of the House of Stuart; an epoch, when, I thought, the misrepresentations of faction began chiefly to take place. I was, I own, sanguine in my expectations of the success of this work. I thought, that, I was the only historian, that had at once neglected present power, interest, and authority, and the cry of popular prejudices; and as the subject was suited to every capacity, I expected proportional applause. But miserable was my disappointment: I was assailed by one cry of reproach, disapprobation, and even detestation: English, Scotch, and Irish; Whig and Tory; churchman and sectary, freethinker and religionist; patriot and courtier united in their rage against the man, who had presumed to shed a generous tear for the fate of Charles I, and the Earl of Strafford: and after the first ebullitions of this fury were over, what was still more mortifying, the book seemed to sink into

oblivion. Mr. Millar told me, that in a twelve-month he sold only forty-five copies of it. I scarcely indeed heard of one man in the three kingdoms, considerable for rank or letters, that could endure the book. I must only except the primate of England, Dr. Herring, and the primate of Ireland, Dr. Stone; which seem two odd exceptions. These dignified prelates separately sent me messages not to be discouraged.

I was, however, I confess, discouraged; and had not the war been at that time breaking out between France and England, I had certainly retired to some provincial town of the former kingdom, have changed my name, and never more have returned to my native country. But as this scheme was not now practicable, and the subsequent volume was considerably advanced, I resolved to pick up courage and to persevere.

In this interval I published at London, my Natural History of Religion along with some other small pieces. Its public entry was rather obscure, except only that Dr. Hurd wrote a pamphlet against it, with all the illiberal petulance, arrogance, and scurrility, which distinguishes the Warburtonian school. This pamphlet gave me some consolation for the otherwise indifferent reception of my performance.

In 1756, two years after the fall of the first volume, was published the second volume of my History, containing the period from the death of Charles I, till the Revolution. This performance happened to give less displeasure to the Whigs, and was better received. It not only rose itself; but helped to buoy up its unfortunate brother.

But though I had been taught by experience, that the Whig party were in possession of bestowing all places, both in the state and in literature, I was so little inclined to yield to their senseless clamour, that in above a hundred alterations, which farther study, reading, or reflection engaged me to make in the reigns of the two first Stuarts, I have made all of them invariably to the Tory side. It is ridiculous to consider the English constitution before that period as a regular plan of liberty.

In 1759 I published my History of the House of Tudor. The clamour against this performance was almost equal to that against the History of the two first Stuarts. The reign of Elizabeth was particularly obnoxious. But I was now callous against the impressions of public folly; and continued very peaceably and contentedly in my retreat at Edinburgh, to finish, in two volumes, the more early part of the English History; which I gave to the public in 1761 with tolerable, and but tolerable success.

But notwithstanding this variety of winds and seasons, to which my writings had been exposed, they had still been making such advances, that the copy money, given me by the booksellers, much exceeded anything formerly known in England: I was become not only independent, but opulent. I retired to my native country of Scotland, determined never more to set my foot out of it; and retaining the satisfaction of never having preferred a request to one great man, or even making advances of friendship to any of them. As I was now turned of fifty, I thought of passing all the rest of my life in this philosophical manner; when I received in 1763 an invitation from the Earl of Hertford, with whom I was not in the least acquainted, to attend him on his embassy to Paris, with a near prospect of being appointed secretary to the embassy, and, in the meanwhile, of performing the functions of that office. This offer, however inviting, I at first declined; both because I was reluctant to begin connexions with the great, and because I was afraid that the civilities and gay company of Paris would prove disagreeable to a person of my age and humour. But on his lordship's repeating the invitation, I accepted of it. I have every reason, both of pleasure and interest, to think myself happy in my connexions with that nobleman, as well as afterwards, with his brother, General Conway.

Those who have not seen the strange effects of modes, will never imagine the reception I met with at Paris, from men and women of all ranks and stations. The more I recoiled from their excessive civilities, the more I was loaded with them. There is, however, a real satisfaction in living at Paris from the great number of sensible, knowing, and polite company with which that city abounds above all places in the universe. I thought once of settling there for life.

I was appointed secretary to the embassy, and in summer 1765, Lord Hertford left me being appointed Lord Lieutenant of Ireland. I was chargé d'affaires, till the arrival of the Duke of Richmond towards the end of the year. In the beginning of 1766, I left Paris and next summer, went to Edinburgh, with the same view as formerly of burying myself in a philosophical retreat. I returned to that place, not richer, but with much more money, and a much larger income, by means of Lord Hertford's friendship, than I left it; and I was desirous of trying what superfluity could produce, as I had formerly made an experiment of a competency. But in 1767, I received from Mr. Conway an invitation to be under-secretary; and this invitation both the character of the person, and my connexions with Lord Hertford, prevented me from declining. I returned to Edinburgh in 1769, very opulent (for I possessed a revenue of 1000 pounds a year), healthy, and though somewhat stricken in years, with the prospect of enjoying long my ease, and of seeing the increase of my reputation.

In spring 1775, I was struck with a disorder in my bowels, which at first gave me no alarm, but has since, as I apprehend it, become mortal and incurable. I now reckon upon a speedy dissolution. I have suffered very little pain from my disorder; and what is more strange, have, notwithstanding the great decline of my person; never suffered a moment's abatement of my spirits: insomuch, that were I to name the period of my life which I should most choose to pass over again I might be tempted to point to this later period. I possess the same ardour as ever in study, and the same gaiety in company. I consider besides, that a man of sixty-five, by dying, cuts off only a few years of infirmities: and though I see many symptoms of my literary reputation's breaking out at last with additional luster, I know, that I had but few years to enjoy it. It is difficult to be more detached from life than I am at present.

To conclude historically with my own character: I am, or rather was (for that is the style, I must now use in speaking of myself; which emboldens me the more to speak my sentiments) I was, I say, a man of mild disposition, of command of temper, of an open, social, and cheerful humour, capable of attachment, but little susceptible of enmity, and of great moderation in all my passions. Even my love of literary fame,



my ruling passion, never soured my temper, notwithstanding my frequent disappointments. My company was not unacceptable to the young and careless, as well as to the studious and literky: and as I took a particular pleasure in the company of modest women, I had no reason to be displeased with the reception I met with from them. In a word, though most men any wise eminent, have found reason to complain of calumny, I never was touched, or even attacked, by her baleful tooth: and though I wantonly exposed myself to the rage of both civil and religious factions, they seemed to be disarmed in my behalf of their wonted fury. My friends never had occasion to vindicate any one circumstance of my character and conduct: not but that the zealots, we may well suppose, would have been glad to invent and propagate any story to my disadvantage, but they could never find any which, they thought, would wear the face of probability. I cannot say, there is no vanity in making this funeral oration of mysem; but I hope it is not a misplaced one; and this is a matter of fact which is easily cleared and ascertained.

April 18, 1776.



