

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Institut doktorských studií

Tomáš Kunca

The Humanist Virtuoso:
Počátky, idea a ilustrace experimentální filosofické
antropologie v *Traktátu o lidské přirozenosti*
Davidu Huma

Disertační práce

Praha 2013

Autor práce: **Tomáš Kunca**

Vedoucí práce: **Doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.**

Oponent práce:

Datum obhajoby: **2013**

Hodnocení:

Bibliografický záznam

KUNCA, Tomáš. *The Humanist Virtuoso: Počátky, idea a ilustrace experimentální filosofické antropologie v Traktátu o lidské přirozenosti Davida Huma..* Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Institut doktorských studií, 2013. 118 s. Vedoucí disertační práce Doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.

Anotace

Předložená práce je prvním krokem na cestě představit Davida Huma jako „THE HUMANIST VIRTUOSO“, tedy toho, kdo jako první zformuloval ideu experimentální filosofické antropologie na základech „vědy o lidské přirozenosti“ a v *Traktátu o lidské přirozenosti* ji také realizoval. Předběžné a pracovní zdůvodnění relevance výkladu Huma jako nositele ideálu HUMANIST VIRTUOSO realizuje ve třech krocích, jednak prostřednictvím výkladu počátků Humovy filosofie, představení ideje Humovy „vědy o člověku“ jakožto experimentální filosofické antropologie a ilustrací „provozu“ této vědy při analýze vášní ve 2. knize *Traktátu*.

Annotation

Thesis introduces a concept of „The Humanist Virtuoso“ as distinctive feature reflecting Hume’s effort to introduce an idea of experimental philosophical anthropology based on study of human nature and manifested in his *A Treatise of Human Nature*. Concept is justified by three steps, through analysis of the beginnings of Hume’s philosophy, explication of his „science of man“ idea in *Treatise* and illustration of this idea in action, as appears in analysis of passions (Book 2).

Klíčová slova

filosofická antropologie, experimentální filosofie, David Hume, lidská přirozenost

Keywords

philosophical anthropology, experimental philosophy, David Hume, human nature

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 31.března 2013

Tomáš Kunca

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval Doc. PhDr. Ladislavu Benyovszkému, CSc. a Mgr. Jaroslavu Novotnému, PhD. za důvěru, trpělivost, inspiraci a vytvoření podmínek pro napsání disertační práce. Profesoru Alexandru M. Stewartovi (Sandymu) děkuji za komentáře, náměty i námitky k titulu a argumentu práce, jakož i za materiály, které mi k disertaci poskytl, neméně za morální podporu při dokončování práce. Mgr. Ing. Miroslavu Vacurovi, PhD. děkuji za inspirativní diskusi k tématům práce a přátelskou pomoc s formálními úpravami. Velice děkuji své matce, PhDr. Marcele Kuncové, za možnost konzultací překladu některých termínů (měl jsem využívat více!) a lásku k angličtině, kterou mi předala. Děkuji Zitě a Emě, že se mnou měli trpělivost a vytvořili mi příznivé zázemí, a Ireně za podporu až z Edinburku. Všem jmenovaným se omlouvám za případné poklesky a nedokonalosti v práci, kterých jsem se, jako skromný dělník na vinici akademické půdy a filosofie, mohl dopustit. Případná vina zde jednoznačně padá na vrub autorovi.

Obsah

ÚVOD	7
1. POČÁTKY	11
1.1 NA KOLEJI V EDINBURGHU (KATECHISMUS PRO UČENÉ, KLASICKÁ STUDIA, VĚDA A CHRISTIAN VIRTUOSI).....	11
1.1.1 První doteky filosofie a/nebo katechismus pro učené.....	11
1.1.2 Kurz přírodní filosofie a <i>Physiological Library</i>	15
1.1.3 <i>The Christian Virtuoso</i>	18
1.1.4 „ <i>The Humanist Virtuoso</i> “ ještě není v dohledu, ale	20
1.1.5 <i>Dr George Cheyne</i> poprvé.....	22
1.2 DOPIS LÉKAŘI („NEMOC UČENÝCH“ V CESTĚ A NA CESTĚ K TRAKTÁTU A POZICI HUMANIST VIRTUOSO).....	25
1.2.1 Anotace a transkript <i>Dopisu lékaři</i>	25
1.2.2 Co můžeme vidět od <i>Dopisu lékaři</i> (i s příspěvím <i>Dopisu o upálení sešitu</i>)	38
1.3 DOPIS PŘÍTELI O SKLADBĚ TRAKTÁTU A O TOM, CO MÁ PŘEČÍST, ABY MU POROZUMĚL.....	43
1.3.1 Kontext, anotace a transkript <i>Dopisu příteli</i>	44
1.3.2 Co můžeme vidět od <i>Dopisu příteli</i> ?.....	47
1.4 DOPIS O KASTRACI TRAKTÁTU (ZDA ZNAMENÁ, ŽE HUME NENÍ CHRISTIAN VIRTUOSO)	48
2. IDEA	52
2.1 IDEA „VĚDY O ČLOVĚKU“, PŮVODNÍ ROZVRH A ZÁMĚR DÍLA	52
2.1.1 Anotace a transkript titul, podtitul a <i>Oznámení (původní rozvrh Traktátu)</i>	52
2.1.2 Anotace a transkript <i>Úvodu k Traktátu</i>	55
2.2 STRUČNÝ NÁSTIN MALEBRANCHOVY IDEJE „VĚDY O ČLOVĚKU“ A KRITIKY EXPERIMENTÁLNÍ VĚDY Z PŘEDMLUVY K HLEDÁNÍ PRAVDY	61
2.3 DODATEK: IDEA VĚDY O ČLOVĚKU JAKO „VĚDY O ÚKONECH LIDSKÉ MYSLI“ ČI „MENTÁLNÍ GEOGRAFIE“ VE ZKOUMÁNÍCH	67
3. ILUSTRACE	72
3.1 ANOTACE A TRANSKRIPT HUMOVY TEORIE VÁŠNÍ V KAPITOLÁCH 2.2 – 2.7 2. KNIHY TRAKTÁTU ..	72
3.1.1 <i>Vymezení pýchy, pokory a jejich objektů a příčin (2.1.2)</i>	72
3.1.2 <i>O původu objektů a příčin vášně (2.1.3)</i>	75
3.1.3 <i>O vztahu impresí a idejí (2.1.4)</i>	78
3.1.4 <i>O vlivu vztahu impresí a idejí na pýchu a pokoru (2.1.5)</i>	80
3.1.5 <i>Omezující podmínky navržené teorie (2.1.6)</i>	86
3.1.6 <i>O ctnosti a neřesti (2.1.7)</i>	92
3.2 DODATEK: VÝKLAD ČASU V KONTEXTU ANALÝZY VÁŠNÍ V 3. ČÁSTI 2. KNIHY TRAKTÁTU.....	95
3.3.1 <i>Elementy a typika vášní</i>	95
3.3.2 <i>O vůli</i>	99
3.3.3 <i>Obraznost a čas</i>	101
ZÁVĚR	108
RESUMÉ	110
SUMMARY	111
POUŽITÁ LITERATURA	112

Úvod

Předložená práce je pokusem a v jistém smyslu i prvním krokem na cestě představit Davida Huma jako „THE HUMANIST VIRTUOSO“, tedy toho, kdo jako první zformuloval ideu experimentální filosofické antropologie na základech „vědy o lidské přirozenosti“ a v *Traktátu o lidské přirozenosti* ji také realizoval. Ve svém provedení (a na to odkazuje ono označení VIRTUOSO) navazuje a specificky aplikuje tradici britské experimentální filosofie, kterou reprezentuje Robert Boyle ve svém ideálu CHRISTIAN VIRTUOSO. V práci nebudeme řešit jako primární ohled Humovo odpoutání se od dobově standardní vazby experimentální vědy na křesťanství, projevující se v podpoře zejména křesťanské teologie („rational theology“ či „natural religion“), i když i tento motiv v jistých souvislostech zazní. Práce tedy nemá ambici do detailu řešit a rozhodnout, zda vůbec a jak u Huma dochází k proměně rozumění člověku ve smyslu popření doktríny chápající člověka jako stvořence po Pádu, tedy v nějaké verzi uplatňující tezi o podobnosti člověka s Bohem.

Alespoň předběžné a pracovní zdůvodnění relevance výkladu Huma jako nositele ideálu HUMANIST VIRTUOSO bude provedeno ve třech krocích, jednak prostřednictvím výkladu počátků Humovy filosofie, představení ideje Humovy „vědy o člověku“ jakožto experimentální filosofické antropologie a ilustrací „provozu“ této vědy při analýze vášní ve 2. knize *Traktátu*.

Při výkladu počátků budeme vycházet z mnohdy překvapivých výsledků historických bádání souvisejících s Humovým vzděláním na koleji v Edinburghu (zde navážeme na výzkumy M.A. Stewarta), zvýšenou pozornost budeme věnovat Humovu studiu „přírodní filosofie“ a ukážeme si, že učinil zkušenost jak s (britskou) experimentální tradicí, tak matematickou filosofií newtonovské ražby. Zde budeme bohatě využívat výzkumné studie Michaela Barfoota, zejména jeho pozoruhodné analýzy *Physiological Library* na koleji v Edinburghu. Alespoň elementárně si přiblížíme Boylův ideál CHRISTIAN VIRTUOSO a dojdeme k možná překvapivému zjištění o tom, že poprvé se mladý Hume mohl setkat s dílem Dr Georga Cheyneho, možného adresáta svého Dopisu lékaři, právě již na studiích. Zároveň si ukážeme, že i

pro Cheyneho, představitele newtonovské matematické filosofie, bylo spojení vědy s křesťanstvím (teologií) něčím zcela samozřejmým.

V dalším kroku při naší cestě počátky Humovy cesty k „experimentální filosofické antropologii“ se zastavíme u milníku, který představuje Dopis lékaři (1734). Zde poprvé můžeme zaregistrovat kritiku dobové i klasické filosofické antropologie z důvodu, že není postavena na studiu lidské přirozenosti. Zároveň zde nalezneme svědectví o Humově obeznámenosti s novým vydáním Mandevillova pojednání o duševních chorobách, kde přichází s dobově radikální tezí popírající nesmrtnost lidské duše. V neposlední řadě si ukážeme, jaké vazby mezi myslí a tělem se mu ukazují v souvislosti s neblahými důsledky spekulativního a introspektivního filosofování stoické ražby. Zformulujeme také hypotézu o tom, že v dopise Dr Cheynemu je zamlčen jeden významný faktor přispívající k nástupu psychosomatické nemoci – úporná a bezvýsledná snaha přijmout náboženskou víru, přijmout ideál CHRISTIAN VIRTUOSO.

Poslední dva kroky Počátků nám zprostředkují možná překvapivou evidenci z Humových dopisů, vztahujících se jak k teoretickým zdrojům *Traktátu*, tak k finální úpravě díla (kastraci). První dopis (označujeme jako Dopis příteli) radí, jaká díla přečíst, chceme-li porozumět metafyzickým partiím *Traktátu* a historici filosofie (např. R.H. Popkin) byli počátkem 60. let 20. století překvapeni, že první doporučené dílo je Malebranchovo *Hledání pravdy*. Text dopisu jakoby boural vžitou představu o škole „britského empirismu“, která kulminuje právě Humem. Druhý dopis (označujeme jako Dopis o kastraci) je vážným svědectvím o tom, že před vydáním díla Hume učinil autocenzorské zásahy do díla a zbavil je všeho, co by mohlo čtenáře urážet, zřejmě tedy teologicky choulostivé pasáže. Uvidíme, že celý problém je širší a složitější.

Druhá část práce se zaměřuje na ideu „vědy o lidské přirozenosti“, „vědy o člověku“, nebo v naší formulaci, „experimentální filosofické antropologie“. V prvním kroku se pokusíme ideu nechat vystoupit od titulu díla, zde zaznívá slavný podtitul spojující *Traktát* s tradicí britské experimentální filosofie, a Oznámení, od něj uvidíme, jaký byl původní zamýšlený rozvrh *Traktátu*. V druhém kroku se pokusíme nechat vystoupit Humův záměr, jak se ukazuje v textu Úvodu. Zde uvidíme základní určení „vědy o lidské přirozenosti“, jako vědy první, jako fundace veškerého vědění, které se tak či onak vztahuje k člověku. Hume zde svoji misi explicitně spojuje s tradicí myšlení rozpoutanou díly Shaftesburyho, Mandevilla, Butlera a Hutchinsona. V korespondenci mne Alexander Stewart upozornil, že tím, co tyto myslitele spojuje je pokaždé poněkud

jinak orientovaný nicméně shodný odpor k malebranchismu. Od Úvodu se nám v neposlední řadě ukazuje Humovo pojetí mezi poznání a pro naši cestu velmi cenný náznak „metodologických zvláštností“ experimentální filosofické antropologie ve srovnání s experimentální přírodovědou.

Existuje hypotéza, že Hume psal *Traktát* a na klíně přitom měl Malebranchovo dílo *Hledání pravdy* (někdy byl Hume dokonce přezdíván „skotský Malebranche“). V druhém kroku naší cesty k ideji experimentální filosofické antropologie jsme se tedy pokusili alepoň základním způsobem přiblížit Malebranchovu ideu „vědy o člověku“ a jeho kritiku experimentální vědy. Na první pohled se stane docela zřejmým, že Humův Úvod k *Traktátu* je psán právě proti vizi Malebranchově.

Jako dodatek jsme zařadili i starší upravený text demonstrující jistý, spíše terminologický a stylistický posun, ke kterému došlo v Humových *Zkoumáních*. V porovnání s Úvodem k *Traktátu* však již nevidíme onu šíři ambice, ani není patrná žádná „metodologická zvláštnost“ vědy o člověku v porovnání s experimentální přírodovědou. Samozřejmě také není dohlédnutelné, že idea vědy o člověku je koncipována v protikladu k vizi Malebranchově.

Třetí část práce nemá větší ambici než ilustrovat experimentální filosofickou antropologii, nechat jí vystoupit tak, jak je při díle, a to při zachování výkazových detailů. Způsob ilustrace či použitá výkazová metoda mohou vyvolat otázky, zda autor postupuje dle standardů doktorského kandidáta. Rozsáhlá pasáž předložené práce ilustrující Humovu „science of human nature“, či „science of man“, nebo – jak v titulu označeno – experimentální filosofickou antropologii, na základě předvedení Humovy argumentace z 1. části 2. knihy a dílčím způsobem také z fragmentu z 3. části 2. knihy *Traktátu*, se může na první pohled jevit problematickou. Autorovým záměrem však bylo nechat vystoupit Humovu argumentaci v její plasticitě, a tedy i detailech, a to na textu, který považuje za zcela exemplární příklad one „science of man“ při díle, zároveň ukazující nové možnosti pochopení vztahu 1. a 2. knihy *Traktátu* a v neposlední řadě je exemplárním příkladem Humovy pozice, kterou si autor dovolil vyjádřit v titulu práce – *The Humanist Virtuoso*, ten první v tradici britské experimentální filosofie, kdo tematizuje člověka v duchu tradice britské experimentální filosofie (a bez teologických předpokladů). Zároveň je to poprvé, kdy se český čtenář může odpoutat od mezí daných souborem esejů v Čechách třikrát přeložených, naposledy pod titulem *Zkoumání o lidském rozumu*. I zde, za života Humova, bylo možné takovou ukázkou „vědy o lidské přirozenosti“ při díle nalézt (v aplikaci na oblast, řekněme, literární kritiky). Naneštěstí

však tato rozsáhlá pasáž v kapitole o sdružování idejí (Of the Association of Ideas) byla v posmrtných vydáních zpravidla vykastrována, a to radikálně. Celá kapitola měla za Humova života 18 odstavců, po kastraci zeštíhlila na pouhé 3 odstavce! To však rozhodně není míněno jako kritika záslužného překladatelského počínu Josefa Mourala, až do roku 2010 by autor rozhodně nepovažoval takovou kastraci za něco problematického v tom smyslu, že je očividným projevem nepochopení Humova záměru a způsobu filosofování. Ostatně, sám Hume na sklonku života ohledně *Traktátu* (kde položil základy torie, kterou vykastrovaný text předpokládá) vydatně mlžil, a pokud bychom poslechli jeho radu, pak *Traktát* jako „dílo mladické nerozvážnosti“ raději vůbec nečteme. Snad si tedy mohu dovolit zdůvodnit rozsah a způsob prezentace Humovy filosofické antropologie z 2. knihy *Traktátu* dílem i snahou o rehabilitaci *Traktátu* samotného, a to vytvořením podkladu pro konstituci plastičtějšího obrazu Humově filosofickém výkonu a jeho povaze, zejména pak úsilím o získání konkrétnější představy o „provozu“ oné „vědy o člověku“, pokud to ovšem nebude vzhledem k omezením autora disertace shledáno jako „medvědí služba“. Existuje ještě jeden, nikoli snad přímo „doktorský“ důvod pro publikaci autorova pokusu vyprostit argumentaci 1. části 2. knihy *Traktátu*. V rámci kurzu „Spory o lidskou přirozenost (human nature)“ na UK FHS doporučil posluchači Ondřeji Matulovi podstatnou část uvedeného textu pro bakalářský překlad a přitom mu ještě nebyl s to ukázat, co nyní alespoň v elementární formě vidí, a rád by mu předloženým textem zčásti zplatil učitelský dluh a dal naději na pokračování spolupráce směřující například ke společnému vydání komentovaného překladu. Tak či onak, třetí část práce je výzvou a materiálem k dalšímu promýšlení. Již z textu samotného je vidět, že se v případě Huma nejedná o nějaký primitivní asocianismus nebo plochou aplikaci newtonovské metodologie. Je to plnokrevný filosoficko-antropologický text a nebylo by obtížné ukázat, jak principiálně se liší (např. v tématu vášní „pýchy a pokory“) od podání Lockova, Malebranchova či dobového katechismu *The Whole Duty of Man*. To však bude tématem případného dalšího výzkumu.

1. Počátky

1.1 Na koleji v Edinburghu (*katechismus pro učené, klasická studia, věda a Christian Virtuosi*)

1.1.1 První doteky filosofie a/nebo katechismus pro učené

Přijměte pozvání sdílet cestu mladého filosofa, filosofické drama, které vyústilo v napsání a anonymní vydání rozsáhlého spisu o třech knihách, *Traktátu o lidské přirozenosti*, díla v němž se nám ukázal v plné slávě své ambice státi se „the Humanist Virtuoso“. Přiznejme si, že nenalezneme spis ani dopis, kde by sám sebe takto označoval a na první pohled se tedy může takový titul jevit jako akademická svévole, hledající novou a další, nyní již zaručeně (nebo alespoň do obhajoby práce) fungující schematizaci, výraz originality autora, usilujícího se prosadit v konkurečním boji Doktorů a interpretačních škol a zlepšit si své poněkud skomírající citační skóre. Pokud se nám nepodaří titul obhájit jako výraz respektu a alespoň základního porozumění cestě myšlení Davida Huma a jejímu žitému smyslu, pak jeho pravým místem určení je smetiště.

Bez dalších odkladů se tedy vydejme na cestu. Ocitáme se na koleji v Edinburghu (College of Edinburgh), kam byl David Hume zapsán již pro akademický rok 1721-2,¹ tedy ve věku 10 let. V akademickém roce 1722-3 učinil pravděpodobně první zkušenost s tím, co je filosofie a jaké má poslání, na přednášce Colina Drummonda. Z anglického překladu přednášky (originál v latině), který pořídil Alexander Stewart, můžeme vidět, že:

¹M. A. Stewart, „Hume’s Intellectual Development, 1711 - 1752“, in M. Frasca-Spada and P. J. E. Kail (eds.), *Impressions of Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 17.

„1. The human mind is endowed by its creator with such extensive faculties that, if it use the same aright, it could both know and delight in God himself. So that it may indeed attain this felicity that consists in the enjoyment of the creator, it has very many gifts vouchsafed to it, natural and supernatural alike, by which it may recognize its duty and learn to persist in a right course.

2. *Supernatural gifts* are the light of revelation delineated on the sacred page, and the inward aid of divine grace through which we are directed and assisted in understanding external revelation and observing its precepts. They are the foundation of *theology* properly speaking; for theology is the knowledge contended for by the light of revelation, that leads to felicity.

3. *Natural gifts* are the powers and faculties that humans are born with, along with diverse works, as much of creation as of divine providence, by which almighty God makes manifest in some degree to human minds the knowledge of himself and of human duty.

4. Such, in truth, are the faculties of human beings, and such the works of God, that when these have been duly reflected upon and properly attended to, more things about God and about the duty of humans towards God, self, and the other humans come to be known without any positive and external revelation; and the knowledge acquired by these helps is called *philosophy*. Philosophy is the certain and evident knowledge of matters both divine and human that can be procured by a human being through the light of nature.“²

Úlohou filosofie tedy je, skrze reflexi a patřičné následování stvořených dispozic člověka a díla Božího, nechat vstoupit ve známost více poznatků o Bohu, lidských povinnostech k Bohu, sobě a druhým lidem. Filosofie tak představuje jisté a evidentní poznání (certain and evident knowledge) jak božských, tak lidských (pozemských) věcí, které může být dosaženo prostřednictvím „light of nature“ (snad jak se věci ve světě, stvořeniny, ukazují disponovanému člověku, stvořenci, tedy bez odkazu na zjevení). A ač jsme na samotném počátku Humovy cesty, nelze se ubránit pokušení předznamenat, že žádnými podobnými předpoklady teologické ražby (na rozdíl například od Locka) svoji filosofii, jak se ukazuje v *Traktátu*, rámovat nebude, což se v jistém ohledu stane (zjednodušuji!) překážkou v jeho snaze o akademickou kariéru.³ Nicméně, na záznamu

² M. A. Stewart, „Hume’s Intellectual Development, 1711 - 1752“, s. 11.

³ Detailní historický výklad Humovy akademické kauzy je zde: M. A. STEWART, *The Kirk and the Infidel*, Lancaster: Lancaster University Publications Office, 2001 (1995).

z přednášky Colina Drummonda není nic dobově nestandardního, posláním univerzitních vzdělání na koleji v Edinburku v době studií Davida Huma bylo, jak uvádí Alexander Stewart (s odkazem na studii Richarda Shera) „připravovat posluchače na ctnostný život ve společnosti stmelované náboženskou poslušností (virtuos living in society regulated by religious observance).“⁴

Setrváme-li s Alexandrem Stewartem ještě chvíli na přednášce Colina Drummonda, a vezme, jedná se o přednášku z logiky, stane se součástí její mise i výklad o nedokonalosti lidského poznání a jeho původu:

„The imperfection and blindness of fallen humanity are so great that, no less in the understanding of the principles themselves than in deducing of propositions from them, they too often sink in error.“⁵

Milí studenti, uvědomte si, že všichni s sebou neseme břímě nedokonalosti a slepoty jako důsledek Prvotního hříchu, i náš rozum při svých dedukcích snadno upadá do omylů. Mohu-li parafrázovat Stewartův komentář k následujícímu textu přednášky:

„The talented in every age have derived payment for their pains in transmitting certain rules and precepts by which deficiencies in knowledge, and errors in the knowledge of things, may be uncovered and thereby avoided and corrected.“

je to tak, že jsem zde já, profesor logiky, zaplaťte a pomohu vám (alespoň těm nadaným z vás) najít cestu, jak se omylům vyhnout či minimalizovat je (do té míry, v jaké toho je člověk ve stavu po Pádu vůbec schopen). V 2. části práce (kapitola 2.2) snad alespoň opatrně zahlédneme, že právě kritika chyb, k nimž je náchylný člověk po Pádu, bude jedním z ústředních témat Malebranchova veledíla *Hledání pravdy*, veledíla, obsahujícího vizi „vědy o člověku“, vůči níž (přinejmenším implicitně) Hume postaví svůj projekt „science of man“ či „science of human nature“ či svoji (jak si dovoluujeme nazvat) „experimentální filosofickou antropologii“, a ukáže se jako skutečný Humanist Virtuoso.

Pro Stewarta z detailního sledování Drummondova kurzu logiky vyplývá, že byl v zásadě postaven na základech scholastické logiky a sémantiky, nic „novověkého“ nepřináší v prezentaci „výkonů mysli“ (tradiční tři: pojímání či souzení (apprehension), usuzování (judgement) a „discursus“ – ve smyslu neméně tradičním a ilustrovaném příklady typu: platí-li 'to, co je nejlepší, milujeme nadevše' a 'Bůh je nejlepší', pak

⁴ M. A. Stewart, „Hume's Intellectual Development, 1711 - 1752“, s. 12.

⁵ M. A. Stewart, *ibid.*, s. 13.

vyvozujeme závěr 'Bůh má být milován nadevše').⁶ Podobně jsou laděny i příklady užití sylogismu (uvedeme tři pro ilustraci):

„No sins are permitted.

Some actions are permitted.

Therefore some actions are not sin.

No spirit is mortal.

Every soul is spirit.

Therefore no soul is mortal.

Every body is extended.

No spirit is extended.

Therefore no spirit is body.⁷

S myšlením Johna Locka se v kurz logiky mladý Hume seznámit nemohl, byl zařazen do rozvrhu kurzu až s Drummondovým nástupcem.⁸ Ze zápisků Johna Boswella se podařilo nalézt evidenci pro zaměření Drummondova výkladu metafyziky a z ní vyplývá, že základní učebnicí byla *Ontologia* Gerharda de Vries se silným protikarteziánským laděním.⁹ S jistotou snad můžeme tvrdit, že Humovo studium filosofie na koleji v Edinburku nespokytuje žádnou oporu ve filosofické historiografii zbytnělé představě o „škole britského empirismu“, pokud bychom z ní chtěli usuzovat na předpokládané systematické osvojování si nauk Baconem počínaje. Při studiích snad s Baconem (lépe by bylo hovořit, s baconianism) přišel do styku (nikoliv explicitně) snad v kontextu s kurzy experimentální filosofie (o tom níže), s Lockovým *Esejem* či Berkeleyho dílem se při výuce filosofie v Edinburku nesetkal vůbec, a pokud ano, tak pouze díky členství v *Physiological Library* (o tom také níže).¹⁰ Specifické osvojení si a kultivace odkazu Bacona, Locka a Berkeleyho bylo zřejmě dílem samostudia a neexistuje evidence o tom, že by primární ohled, který Hume u nich sledoval, byla

⁶ M. A. Stewart, *ibid.*, s. 13.

⁷ M. A. Stewart, *ibid.*, s. 14.

⁸ M. A. Stewart, *ibid.*, s. 16.

⁹ M. A. Stewart, *ibid.*, s. 16.

¹⁰ O podobě studia filosofie na britských univerzitách v 18. století si můžeme učinit představu zde: M. A. STEWART, „The Curriculum in Britain, Ireland, and the Colonies“ in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2 vol., ed. by K. HAAKONSSON, Cambridge: Cambridge University Press, 2011 (2006), s. 97 – 120.

právě epistemologie v jakési čisté podobě. Není evidence o tom, které dílo Johna Locka studoval jako první, ať již to byla *Esej* nebo *Rozumnost křesťanství* (a existují náznaky evidence ve prospěch obou variant), jen ztěžší lze pochybovat, že nechápal Locka jako pokračovatele Boylova idálu učence jako Christian Virtuoso (o tom rovněž níže) a neviděl bytostnou jednotu Lockovy epistemologické a teologické mise (ostatně teologie je pro Locka nejvyšší vědou, to ještě alespoň drobnou textovou evidencí ilustrujeme).

První ročník studia na koleji v Edinburku byl věnován studiu „humanity“ (a Stewart upozorňuje na odlišnost od současných „humanities“), kurzu orientovanému na latinský jazyk a kulturu, základu nezbytnému pro další předměty včetně řečtiny.¹¹ S odkazem na Barfootovu studii (kterou se budeme v dalším výkladu podrobněji zabývat)¹² se dozvídáme, že jediný kurz v angličtině za doby Humových studií byla experimentální filosofie. Z okolností zapisování do kurzu se usuzuje na to, že Humova latina při vstupu do studia na koleji „nebyla ani nadmíru pokročilá a řečtina nepřijatelně slabá“,¹³ a byl tedy přiměřeně kompetentní k dobovému studiu klasiků. Že se po ukončení studií věnoval klasické literatuře a fragmentům antické filosofie (zejména stoiků) s až nezřízenou vášní a oddaností a nikdy toto studium za svého života neopustil, naopak svoji kompetenci prohluboval,¹⁴ o tom budeme svědčit alespoň prostřednictvím Dopisu lékaři, který má pro nás relevanci vzhledem k avizované snaze zahlédnout základy, z nichž nám vykrytalizoval Humanist Virtuoso.

1.1.2 Kurz přírodní filosofie a *Physiological Library*

Další běh Humova studia a jeho detaily (2. a 3. ročník) zde sledovat nebudeme¹⁵ a pozornost soustředíme na fakt, že v akademickém roce 1724 – 5 se zapisuje do kurzu

¹¹ M. A. Stewart, *ibid.*, s. 19.

¹² M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“ in M. A. STEWART (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford: Clarendon Press, 2000 (1990), s. 163.

¹³ M. A. Stewart, *ibid.*, s. 19.

¹⁴ Vztah Huma k antické filosofii a jeho vývoj sleduje objevná studie: P. LOOPTSON, „Hume and Ancient Philosophy“ in *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 20, Number 4, July 2012, s. 741 – 772.

¹⁵ Případného zájemce odkazuji na strany 19 – 23 citované práce M.A. Stewarta.

„přírodní filosofie“ profesora Roberta Steuarta. Michael Barfoot ve své objevné studii¹⁶ prezentoval zásadní a překvapivé svědectví jak o rané Humově zkušenosti s experimentální filosofií v době studií v Edinburku, neméně pak o kvalifikovaném užití (svědčícím o kompetenci, pokročilé znalosti soudobé vědy) příkladů z experimentální filosofie v *Traktátu*. Zjistil, že David Hume je zapsán jako čtenář v nově zřízené *Physiological Library* a na základě extrapolace z později (1741) ve *Scots Magazine* publikovaného sylabu Steuartova kurzu mohl začít uvažovat o konkrétních směrech a rozsahu Humových znalostí přírodních věd.¹⁷ Ze sylabu je zřejmé: mladý Hume získal nikterak reduktivní, dobově relevantní a naprosto kvalifikovaný vstup do světa přírodní vědy (nepochybně s Robertem Boylem, minimálně v přednáškách a experimentech z hydrostatiky, nepochybně s Isaacem Newtonem) a to včetně její experimentální praxe. Z Barfootova detailního výkladu Steuartova kurzu zaznamenejme jednu význačnou okolnost. K tajům Newtonových *Principia* měli přístup a do Newtonova mystéria fluxionů byli zasvěceni pouze pokročilí studenti a Barfoot objevil důkaz, že Hume mezi ně s velkou pravděpodobností náležel.¹⁸

Nepochybné je i to, že byl čtenářem *Physiological Library*¹⁹ a měl tak přístup k dobově reprezentativní a zároveň pozoruhodné skladbě knih z mnoha oborů. Z Předmluvy ke katalogu je zřejmé že bude obsahovat knihy z takových oborů, jako je anatomie, botanika a chemie, přírodní a experimentální filosofie, astronomie, optika, mechanika a hydrostatika, knihy o moci, moudrosti a dobrotivosti Boha, jak jsou předvedeny v díle jeho stvoření, o pravdě křesťanského náboženství aj.²⁰ Dnes bychom

¹⁶ M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“ in M. A. STEWART (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford: Clarendon Press, 2000 (1990), s. 151 – 190.

¹⁷ Na straně 152 citovaného díla přináší transkript Steuartova sylabu ze *Scots Magazine* (1741) : „He teaches, first, Dr John Keill’s *Introductio ad veram Physicam*, and the Mechanics from several other authors. After that he teaches Hydrostatics and Pneumatics from manuscript of his own writing. Then he teaches Dr David Gregory’s *Optics*, with Sir Isaac Newton of *Colours*; describes the several parts of the Eye, and their uses, with the phaenomena of Vision; and describes all the different kinds of microscopes and telescopes. Then he teaches Astronomy, from Dr David Gregory’s *Astronomy*, with some propositions of Sir Isaac Newton’s *Principia*, and the Astronomical observations both ancient and modern. He likewise shewss set of Experiments, Mechanical, Hydrostatical, Pneumatical and Optical. He expects that before any student enter his class, he has read Geometry, etc. with Mr MacLaurin one year at least. (pp. 371 – 2).“

¹⁸ M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“, s. 190. Zde v poznámce 76 odkazuje na objev Humovu kopii přednášek George Campbella z roku 1726 pod názvem „A Treatise of fluxions“.

¹⁹ Barfoot v poznámce 19 na straně 155 upozorňuje, že termín „physiological“ se obvykle vztahuje ke zkoumání přírody ve všech jejích aspektech (17. století), tento význam se udržuje i v 18. století a spolu s ním se vyskytuje i specifitější význam: zkoumání živých systémů. Knihovna v Edinburhu je toho dobrým svědectvím.

²⁰ Úplný výčet je na straně 155 citované studie.

dle Barfoota obsah katalogu rozdělily do čtyř základních tematických celků: přírodní historie, přírodní filosofie, matematika a náboženství.²¹ Z katalogu je patrné, že „fyziologie“ byla teologicky užitečným tématem a dokládá se to mj. váhou, jakou v katalogu mají Boyle Lectures. Pro nás je zajímavé, že v sekci přírodní filosofie je zastoupeno několik děl René Descarta (*Meditace, Principy a Rozprava*), jsou tam i díla Hobbese a Gassendiho aj.²² Bohatě zastoupena je sekce „experimentální filosofie“, která vrcholí „prácemi učenců (virtuosi) úzce spjatými s Královskou společností (Royal Society) nebo soukromými kurzy experimentální filosofie, pořádanými v Londýně.“²³

Součástí knihovny byla i pro nás velmi lákavá podsekce, která se vlastně zabývá epistemologií novověké vědy. Zde se mohl mladý Hume poprvé setkat s dílem Nicolase Malebranche *Hledání pravdy (Recherche)*,²⁴ s *Esejem* Johna Locka (hic!), *Logikou* od Wattse aj. Barfoot shledává zajímavým, že zde není žádný odkaz na Descarta (jinak zařazeného pod rubrikou „Natural Philosophy“).²⁵ Doklady o tom, že Hume zmíněná díla ve věku 13 či 14 let skutečně studoval, neexistují a podněty, které by pro to získal ze studia filosofie na koleji rovněž nemůžeme doložit.

Jistě však v knihovně nemohl přehlédnout masivní zastoupení díla Roberta Boyla a k jeho četbě byl ostatně veden i účastí na Stuartově kurzu přírodní filosofie. Barfoot zjišťuje, že Boylovo dílo tvoří více než 1/10 položek celé knihovny: „Prvních 41 položek tvoří vydané knihy a na konci sekce je poznámka: „This is a complete Catalogue of the Honourable ROBERT BOYLE'S Works ...“, následuje zvláštní sekce se seznamem „Papers communicated by the Honourable ROBERT BOYLE to the Royal Society, and printed in the Philosophical Transactions“. Nakonec položka č. 43 zahrnuje latinské překlady 14 knih a dvou článků ...“.²⁶

Závěrem své analýzy knihovny, při vědomí toho, že není přímá evidence o tom, co si Hume půjčil a četl, dospívá k tomu, že si nicméně mohl učinit představu o dobové

²¹ M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“, s. 156.

²² Podle Barfoota jsou dobře zastoupeny všechny konkurující si systémy, „atomistic, corpuscularian, and mechanical tradition.“ (s. 157)

²³ M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“, s. 157.

²⁴ Dílo bylo ve francouzské originále, ale Charles McCracken přináší evidenci o tom, že začátkem 18. století existovaly dokonce dva anglické překlady! Třetího jsme se dočkali až v 80. letech 20. století. Jmenovaný autora také dokládá, že Hume měl vlastní kopii *Recherche*, ale kdy jí získal není jisté (za studií v Edinburghu to jistě ještě nebylo. Pro základní informaci lze doporučit alespoň Úvod McCrackenova díla (s. 1 – 20), ve vztahu k Humovi pak kapitulu 7. z II. části díla (s. 254 – 290):

CH. J. MCCRACKEN, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

²⁵ M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“, s. 158.

²⁶ M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“, s. 159.

„kultuře vědy“. Pro naši cestu je významné si uvést zejména první tři znaky (z celkem čtyř), kterými Barfoot knihovnu charakterizuje: „ Za prvé, knihovna je koncipována jako evropská. Anglická a skotská díla jsou dobře zastoupena, ale to neznamená, že díla jiného původu jsou vyloučena. Převažují sice díla novověká (modern), ale obsažen je dobrý výběr z klasických textů. Za druhé, přírodní filosofie mechanické a korpuskulární ražby je velmi silně zastoupena, uspořádání jednotlivých sekcí je nakloněno směrem k preferenci experimentální tradice britských křesťanských učenců (the experimental tradition of British Christian virtuosi) sedmnáctého a počátku osmnáctého století. Za třetí, v rámci této tradice je nade všechny postaven Robert Boyle, jako praktikující experimentální filosof mechanické orientace (experimental mechanical philosopher) a jako příkladný exponent teologických využití této formy poznání (exemplary exponent of the theological uses of this form of knowledge).“²⁷

1.1.3 The Christian Virtuoso

Předvést na tomto místě (a při stávající kompetenci autora) celou křesťanskou misi vážící se dějinám britské experimentální filosofie od Bacona počínaje, přes její institucionální zakotvení v Royal Society až k takovému exemplárnímu zjevu, jakým je Robert Boyle, není v našich silách. Není také v naší tradici výkladu dějin filosofie takové téma pojednávat a nechat vystoupit jako přinejmenším neopominutelné při výkladu ranně-novověké britské filosofie, a tedy neopominutelné při snaze porozumět specifičnosti Humova odkazu.²⁸ Jen považme, jsme na samém začátku Humovy cesty k „experimentální filosofické antropologii“, o jednotě experimentální vědy s křesťanskou teologií se nepochybuje, dominuje ideál křesťanského experimentujícího

²⁷ M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“, s. 160. Pro úplnost si uveďme i znak čtvrtý (cit. dílo na straně 160): „ Nakonec si uveďme, že zvláště místo zaujímají i Newton a Barrow, ikdyž se jejich práce objevují ve specializovanějších částech katalogu (ne tedy jako Boyle, kde je prezentováno dílo v celku – T.K.) na matematiku a matematickou přírodní filosofii.“

²⁸ To se nám ovšem neukáže, budeme-li se držet epistemologického výkladového paradigmatu. Dobře to vidí Knud Haakonssen ve svém „editoriálu“ k novém vydání Cambridge History of Philosophy 18. století: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2 vol., ed. by K. HAAKONSEN, Cambridge: Cambridge University Press, 2011 (2006), s. 3 – 25. Mnohé se nám může ukázat díky analýzám mnohdy subtilních dobových diskusí v rámci „přirozeného náboženství“ či „racionální teologie“. Přehled podává práce: M. A. STEWART, „Religion and rational theology“ in A. BRODIE (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 31 – 59.

učence – the Christian Virtuoso. A není ani pochyb o tom, že takový ideál je předmětem obdivu Johna Locka a svojí filosofickou a teologickou (či snad teologicko-filosofickou?) misí mu slouží.²⁹ Přesťañme se však pohybovat v modu ujišťování a provedme alespoň skromnou ilustraci.

Viděli jsme, že *Physiological Library* obsahovala prakticky kompletní vydání díla Roberta Boyla a s pravděpodobností blížící se jistotě můžeme tvrdit, že zahrnovala i

jeho slavný „manifest“ nesoucí titul *The Christian Virtuoso*.³⁰ Celý titul díla z roku 1690 vyhlíží přibližně takto:

THE
Christian Virtuoso:
SHEWING,
That by being addicted to *Experimental Philosophy*,
A Man is rather Assisted, than Indisposed, to be
A Good Christian.

V úvodních stránkách spisu píše o tom, že někteří jeho přátelé mohou mít za podivné, že on, „a diligent Cultivater of *Experimental Philosophy*“ má být zároveň „concern'd Embracer of the *Christian Religion*“, a má to být shledáno podivné vzhledem k tomu, že mnohé články víry „jsou natolik vzdáleny tomu, být vnímatelné smysly (so far from being Objects of Sense)“, až jsou tedy považovány za „překračující meze lidského rozumu (to be above the Sphere of reason).“³¹ V díle se tedy bude snažit učinit představu (o podivnosti spojení experimentální filosofie a

²⁹ Jaké teologické dílo Johna Locka mladý Hume (po studiích a před nemocí, tedy mezi lety 1725-1729) četl se dozvíme v následující kapitole. Detailnímu studiu Locovy teologie a souvislostí Lockova filosoficko/teologického působení s ideálem Christian Virtuoso se věnuje Victor Nuovo např. v člancích, z nichž jsem načerpal výše uvedené „přesvědčení“: V. NUOVO, „Locke's proof of the divine authority of Scripture“, in R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 56 – 76. V. NUOVO, „Locke's theology, 1694 – 1704“, in M. A. STEWART (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 183 – 216. „The Christian Virtuoso“ je název a téma podkapitoly (9.1, s. 225 - 230) v rámci kapitoly „Robert Boyle and the Study of Nature“ v objevené monografii od Catherine Wilson: C. WILSON, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

³⁰ R. BOYLE, *The Christian Virtuoso: In Two Parts, Tome I.*, Savoy: Printed by Edw. Jones for John Taylor at the Ship in St. Paul's Church-yard, 1690 (sken).

³¹ R. BOYLE, *Ibid.*, s. 1 – 2.

zároveň ochrany křesťanské víry) alespoň „less strange, that a great Esteem of Experience, and a high Veneration for Religion, should be compatible in the same person.“³²

Na závěr krátké exkurze do Boylovy práce se podívejme, kdo je hoden toho být nazýván VIRTUOSO a pyšnit se titulem experimentálního filosofa. Jsou to ti, kteří „Understand and Cultivate Experimental Philosophy, make a much greater and better use of Experience in their Philosophical Researches. For they consult Experience both frequently and heedfully; and, not content with the *Phaenomena* that Nature spontaneously affords them, they are folicitous, when they find it needful, to enlarge their Experience by Tryals purposely devis'd; and ever and anon Reflecting upon it, they are careful to Conform their Opinions to it; or, if there be just cause, Reform their Opinions by it. So that our *Virtuosi* have a peculiar Right to the distinguishing Title that is often given them, of *Experimental Philosophers*.“³³

Z uvedeného textu snad můžeme vidět, že VIRTUOSI či přímo experimentální filosofové, musí v první řadě rozumět a rozvíjet experimentální filosofii a svými výzkumy prokazovat (ve srovnání s ostatními, ne-virtuosi) mnohem dalekosáhlejší a náležitější užití zkušenosti. Proto se obrací ke zkušenosti často a pozorně. Nespokojí se s jevy, které jim příroda samovolně nabízí, a je-li třeba, rozšiřují svoji zkušenost o dobře a účelně promyšlené pokusy. Výsledky pokusů vždy a pohotově zvažují (reflektují), s péčí a opatrností s nimi své názory poměřují, a jsou-li pro to dobré důvody, pak v důsledku nově nabyté zkušenosti své názory i korigují.

1.1.4 „The Humanist Virtuoso“ ještě není v dohledu, ale ...

Z Humovy studentské zkušenosti v Edinburku sice nemůžeme činit dalekosáhlé závěry pro jeho cestu k tomu, státi se HUMANIST VIRTUOSO, ale v každém případě jsme se setkali s pozuruhodnou evidencí o hloubce a rozsahu jeho znalostí v oboru přírodní filosofie, a to jak její experimentální variantě, tak variantě matematické. Viděli

³² R. BOYLE, *Ibid.*, s. 2.

³³ R. BOYLE, *Ibid.*, s. 6.

jsme, mladý Hume pravděpodobně zakusil jak praktické demonstrace a pokusy, tak typické pro experimentální filosofii, stejně dobře (a snad v tom projevil i značnou pokročilost) se vyrovnal i s náročnými tématy matematické filosofie (včetně mystéria Newtonovy teorie fluxonů).

Zcela nepochybně byl také vystaven silnému náboženskému tlaku ve všech směrech (zde nebudeme dokládat poněkud nespolehlivou evidence zápisů Boswela, svědectví o tom, že se přezkušoval z dobového katechismu, jak je proveden v *The Whole Duty of Man*)³⁴ a jistě vnímal jako standard ideál křesťanského učence. Výklad filosofie nepostrádal teologické zabarvení a vzpomenete-li si na příklady z logiky, jenom to dokresluje „křesťanské kontinuum“, jemuž byl vystaven. To samozřejmě není nic dobově výjimečného, naopak, je to standard pro kandidáty na učenost a případné opory společnosti.

Máme zprávy o tom, že s průměrnou kompetencí studoval klasické jazyky a literaturu,³⁵ která se pak stal jeho celoživotním zájmem. Nemáme však zprávy o tom, zda a v jaké intenzitě využíval sbírku klasických textů, která byla součástí *Physiological Library*.

Nicméně můžeme vidět (a v dalším výkladu využijeme), když Hume dá do záhlaví *Traktátu* ono určení, že je místem kde se (tvrdí, že poprvé) děje „an attempt to introduce experimental method of reasoning into moral subjects“, nebudou to prázdná slova, ale (a to zatím vidět nemůžeme), ani plochá aplikace Boylovského ideálu „experimentálního filosofa“.³⁶ A že to nebude ani CHRISTIAN, nelze nyní dohlédnout. Tento ohled se začne alespoň v náznacích (a zprostředkovaně evidencí Dopisu Eliotovi ze 17.2. 1751) ukazovat od Dopisu lékaři (kapitola 1.2), v dopise o kastraci *Traktátu* (Henry Homovi ze 4. března 1737/8), z Úvodu k *Traktátu* ve srovnání s Malebranchem a nepochybně pak z ilustrace výkladu vášní (3. část práce).

³⁴ *The Practice of Christian Graces; or, The Whole Duty of Man*, First published, 1685, Philadelphia: T. Wardle, 1845 (sken).

³⁵ Alexander Stewart však sleduje obsah kurzů 'humanity' podrobněji. Srov. M. A. Stewart, „Hume's Intellectual Development, 1711 - 1752“, s. 19 – 22.

³⁶ Citovaná Barfootova studie přináší řadu překvapivých dokladů o užití příkladů z přírodních věd a jejich zakomponování do Humovy teorie, zejména v 1. knize *Traktátu*. Umožňuje plastičtěji vidět např. kontexty Humova výkladu času a prostoru, tradičně považované za snad nejtemnější a nejnesrozumitelnější partie celého *Traktátu*. Že dále nebudeme detailně sledovat Barfootův výklad neznámá, že popíráme jeho relevanci. Úkol vyrovnat se s ním a zvážit důsledky zejména pro tzv. metafyzické části *Traktátu* (primárně 1. kniha) zůstává.

1.1.5 Dr George Cheyne poprvé

Viděli jsme, že Hume byl členem *Physiological Library* a Barfoot přinesl evidenci o tom, že se velmi pravděpodobně účastnil i té části Steuartových přednášek kurzu přírodní filosofie, které byly určeny pro pokročilé studenty (předpokládána byla pokročilá znalost geometrie a matematiky), četla se a vykládala Newtonova *Principia* a byl zjednáván přístup do tajů Newtonovy teorie fluxionů. Ve světle Barfootova objevení Humem pořízené přednášky o teorii fluxionů se dá předpokládat, že již v době studií v Edinburku se mohl seznámit (přinejmenším zaregistrovat) i s díly a články ve *Physiological Library*, která se tématu fluxionů věnují. Našel by je v části katalogu věnovanému matematické filosofii.³⁷ A dost možná právě zde poprvé (pokud to ovšem nebylo již na přednášce, to nemůžeme doložit a k vyvrácení této spekulace bychom se museli obrátit na Michaela Barfoota) uviděl jméno člena (fellow) Royal Society a autora článku o fluxionech, a učinil tak první zkušenost se jménem: Dr George Cheyne.

Není nám známo, zda knihovna obsahovala obsáhlý Cheyneho spis z roku 1715, jehož titulní strana má následující podobu:³⁸

Philosophical Principles
OF
RELIGION
NATURAL
AND
REVEALED:
In Two Parts.

Part I. Containing the *Elements* of *Natural Philosophy* and the proofs of NATURAL RELIGION arising from them. The Second edition Corrected and Enlarged.

Part II. Containing the *Nature* and *Kinds* of INFINITES; their ARITHMETICK and USES: together with the *Philosophic Principles* of REVEAL'D RELIGION, Now first Publish'd.

³⁷M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“, s. 159.

³⁸G. CHEYNE, *Philosophical Principles of Religion Natural and Revealed: In Two Parts*, London: printed for George Strahan at the *Golden-Ball* in Cornhill, over against the *Royal-Exchange*, 1715 (sken).

Jen od holého titulu je zřejmé, že Cheyne zde vystupuje s orientací „matematického filosofa“ newtoniánského střihu, který je zároveň obdařen kompetencí teologickou, a ta není ničím vnějším či v rozporu s kompetencí matematického filosofa. Neprezentuje se zde jako Christian Virtuoso, nejde zde (v tomto díle) cestou „zkušenosti“. Naprosto zde nemáme vytvořený prostor (ostatně, schází i kompetence) pro to, abychom řešili matematické či teologické detaily Cheyneho díla, ani to, jak se vzájemně podporují. Sám „otec zakladatel“ Newton zřejmě vykazoval podobnou jednotu matematické filosofie a teologie a podíváme-li se do referenčního slovníku pro učené z roku 1728 na heslo „Bůh“, nikdo z britských myslitelů první třetiny 18. století nebude překvapen, že obsahuje dlouhou citaci a odkaz právě na Newtona.³⁹ Nemožno v této souvislosti alespoň nezmínit slavného Newtonova obhájce v diskusi s Leibnizem, Samuela Clarka, který (mohu-li se odvážit tvrdit) dovedl teologický potenciál Newtonovy matematické filosofie k dokonalosti a je (s odpuštěním) exemplárním příkladem „britského racionalismu“.⁴⁰

Vraťme se k našemu příběhu. Hume tedy mohl v letech 1724 – 1725 přijít do styku s dílem Dr Georga Cheyneho, mohl mít povědomí jak o jeho vědecké, tak o jeho teologické autoritě. Vědecká a teologická autorita se u členů Royal Society snoubila. Rozhodně však mladý Hume neměl nejménší tušení, že se Dr Georg Cheyne stane pravděpodobným adresátem dopisu, v němž bilancuje svoji cestu světem učených, naznačuje možnosti nové cesty ve vědách o člověku, zvažuje příčiny své nepříjemné a dílo ztěžující nemoci a obrací se k lékařům s prosbou o radu. Neměl jistě tušení, že v následujících letech bude úporně hledat cestu k onomu křesťanskému ohledu učenosti, že stráví dlouhé dny bezvýslednou snahou najít cestu ke křesťanské vědě četbou teologické polemiky mezi Lockem a Clarkem. A pokud zřejmě neodeslaný dopis skutečně adresoval Dr Cheynemu, jen stěží lze očekávat, že jako zdroj potíží uvede problém s něčím, co je pro dobové vědce zpravidla samozřejmostí, s přijetím křesťanství.

Zatím však není zřejmé, proč vůbec by takový dopis právě Dr Cheynemu měl psát? Důvodem jistě nebude jeho pojednání o fluxionech či výše uvedený spis o filosofických principech náboženství. Stalo se, že také Dr Cheyne onemocněl a zdá se, že stejnou

³⁹ E. CHAMBERS, *Cyclopaedia: or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences in Two Volumes*, London, 1728 (sken), Vol. 1, s. 168.

⁴⁰ S. CLARKE, *A Demonstration of the Being and Attributes of GOD in The Works of Samuel Clarke, D.D., Volume the Second*, London: Printed for John and Paul Knapton in Ludgate-Street, 1738 (sken), s. 521 – 577.

chorobou jako Hume. Léčil se sám a napsal o nemoci a její léčbě slavnou knihu, která vstoupila do dějin lékařské vědy (psychiatrie). V roce 1732 vydává knihu⁴¹ pod titulem:

THE
English Malady
OR, A
TREATISE
OF
Nervous Diseases of All Kinds
AS
Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal,
and Hysterical Distempers, etc.
In THREE PARTS.

PART I. Of the Nature and Cause of Nervous Distempers.

PART II. Of the Cure of Nervous Distempers.

PART III. Variety of causes that illustrate and confirm the Method of Cure.

With the AUTHOR'S own CASE at large.

Dr Cheyne láká čtenáře na podrobné vyličení případu svého onemocnění a léčby. Naší specializací však nejsou dějiny lékařství⁴² a zajímá nás cesta Davida Huma, vedoucí k vypracování „experimentální filosofické antropologie“, či (Humovými slovy) „vědy o člověku“, „vědy o lidské přirozenosti“. Rádi bychom zjistili, zda vůbec a případně jak se z mladého filosofa stal „the Humanist Virtuoso“. První souvislejší evidenci nám přináší Dopis Lékaři (pravděpodobně Dr. Georgu Cheynemu), pokusme se tedy zjistit, co nám ukáže.

⁴¹ G. CHEYNE, *English Malady: Or, A Treatise of Nervous Diseases of All Kinds*, London: printed for G. Strahan in *Cornhill*, and J. Leake at *Bath*, 1733 (sken).

⁴² V práci Johna Wrighta (J.P. WRIGHT, „Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician“, in *Hume Studies*, Vol. XXVIX, Number 1 (April, 2003), s. 125-141.) jsem našel odkaz na zajímavou monografii o těch aspektech Cheyneho práce, kterými se zde zabývat nebudeme (a John Wright, mj. významný historik ranně-novověké medicíny, je dokáže ocenit) : A. Guerrini, *Obesity and Depression in the Enlightenment: The Life and Times of George Cheyne*, Norman, Oklahoma: Oklahoma University Press, 2000.

1.2 Dopis lékaři („nemoc učených“ v cestě a na cestě k Traktátu a pozici Humanist Virtuoso)

1.2.1 Anotace a transkript *Dopisu lékaři*⁴³

Někdy v březnu či dubnu 1734 (tedy ve věku 22 let a bylo-li to po 26. dubnu pak 23 let) píše David Hume dopis a není jasné, kdy přesně a zda vůbec byl odeslán a komu byl adresován. Ve světle jeho obsahu však mlha ohledně faktických okolností dopisu jen dokreslí dramatickou atmosféru, kterou s sebou nese bytostné sdělení filosofií posedlého skotského gentlemana v mezní situaci (nebo méně expresivně vyjádřeno, na rozcestí). Dopis je v literatuře označován jako *Dopis lékaři*,⁴⁴ v kritickém vydání Humových dopisů je uveden „3. To (Dr Georg Cheyne)“, předznamenáno vysvětlivkou odkazující na Burtona, podle níž se jedná o draft dopisu, který pravděpodobně nebyl odeslán,⁴⁵ a poznámkou číslo 2, která odkazuje opět na Burtona jako původce domněnky, že adresátem je Dr Georg Cheyne.⁴⁶

Ono „proč“ se vůbec dopisem zabýváme a dokonce jsme jej zvolili za první text, který má ukázat obrysy cesty k *Traktátu* jako místu, kde se děje ona „experimentální filosofická antropologie“ a Hume se představuje jako Humanist Virtuoso, má více důvodů. Dopis budeme číst v naději, že zahlédneme jak otevírání půdy, na níž

⁴³ Věříme, že čtenář ocení možnost prostudovat úplný text dopisu (na internetu kolují různé varianty dopisu, zejména na odborných stránkách zabývajících se např. dějinami deprese, některé jsou však neúplné a/nebo s chybami). Na rozdíl od autoritativního vydání provedeme číslování odstavců, které se nám ukáže jako výhodné při výkladu dopisu v následující kapitole (1.2.2). Na dopis pak bude odkazováno jako na LP (Letter to the Physician), v závorce číslo odstavce a stránka z HL (vol. 1). Dopis citujeme z HL, vol. 1, s. 12-18. Obsah *Dopisu lékaři* jsem publikoval zde: T. KUNCA, „*Dopis lékaři* (1734) od Davida Huma: svědectví o počátcích jeho filosofie a cestě k *Traktátu o lidské přirozenosti*“, in *E-LOGOS*, Praha: VŠE, 2011.

⁴⁴ M. A. Stewart, „Hume’s Intellectual Development, 1711 - 1752“, s. 29, pozn. 56. Stewart zde hovoří o „the letter to the physician“.

⁴⁵ H. BURTON, *Life and Correspondence of David Hume*, Vol. I, Edinburgh: William Tait, 1846 (sken). s. 30 a následující; HL, vol. 1, s. 12.

⁴⁶ Otázka adresáta není (a zřejmě ani nebude) fakticky vyřešena. Věcné důvody podporující Burtonovu domněnku (včetně odkazů na literaturu) nám vyplynou z výkladu dopisu a jeho kontextů. Velmi opatrně (s množstvím „if“) ji v soudobé argumentační variantě J.P. Wrighta (J.P. WRIGHT, „Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume’s Letter to a Physician“, in *Hume Studies*, Vol. XXVIX, Number 1 (April, 2003), s. 125-141.) připouští i D. F. Norton (D.F. NORTON, „Historical Account of *A Treatise of Human Nature* from its Beginnings to the Time of Hume’s Death“, in D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Two volume set (Clanderon Edition of the Works of David Hume)*, Volume 2, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 441).

vyrostla idea „vědy o člověku“, monumentální projekt Humova *Traktátu*, tak i náznak „základního“ filosofického vyladění, které se ozývá nejen v *Traktátu*, ale i v dobách, kdy toto své dílo přičítal „mladické nerozvážnosti“ a snad i vědomě uváděl mylné údaje o době okolnostech jeho vzniku.⁴⁷ Nechme tedy promluvit text dopisu.

První odstavec („úvod dopisu“)⁴⁸ je zahájen omluvou za podivný způsob, jakým pisatel lékaře oslovuje. Adresát musí být překvapen, že dle rukopisu nepoznává autora a zároveň shledává, že dopis není podepsaný, autor neznámý, anonym. To by lékaře nemělo odradit od pozornosti k tomu, co bude sděleno, vždyť se mu otevírá příležitost učinit dobrý skutek a to je přece ta nejlepší motivace. „Nemusím uvádět, že jsem Váš krajan, Skot, neboť i nezávisle na této vazbě si i jako zcela neznámý člověk dovoluji spoléhat na Vaši lidskost.“ Neznámým lékařem je tedy Skot. Ale ne ledajaký, jsou tady důvody, proč právě on a ne někdo jiný. Humovy požadavky nejsou právě skromné: „Laskavost, které si od Vás žádám spočívá v tom, že mi poskytnete radu a důvody, proč jsem se svěřil právě do Vašich rukou není nutné rozebírat. Očekávanou radu my může dát jen umný lékař („a skilful Physician“), vzdělanec („a man of Letters“), člověk pronikavého myšlení („of Wit“), zdravého rozumu („of Good Sense“) a velké lidskosti („great Humanity“) ... “. To vše je psáno od srdce, není to prázdný kompliment. Dokonce se ani nesnaží vystavit se v nějakém skvělém světle, prokázat svůj tvůrčí potenciál, aby si lékaře naklonil a přesvědčil ku pomoci. Vždyť by se to neslučovalo „s nynějším stavem mojí mysli („present Condition of my Mind“).“ Hume přiznává, že se obává ortele, jaký lékař nad jejím stavem vynese. Nicméně důvěřuje v jeho „nepředpojatost („Candour“) a šlechetnost („Generosity““ a bude v dopise pokračovat

⁴⁷ Detailně o těchto praktikách a jejich motivaci pojednává M. A. Stewart v citované práci (s. 51 – 55).

⁴⁸ "Sir

1 Not being acquainted with this handwriting, you will probably look to the bottom to find the Subscription, & not finding any, will certainly wonder at this strange method of addressing to you. I must here in the beginning beg you to excuse it, & to persuade you to read what follows with some Attention, must tell you, that this gives you an Opportunity to do a very good-natur'd action, which I believe is the most powerful Argument I can use. I need not tell you, that I am your Countryman, a Scotchman; for without any such tye, I dare rely upon your Humanity even to a perfect Stranger, such as I am. The Favour I beg of you is your Advice, and the reason why I address myself in particular to you, need not be told. As one must be a skilful Physician, a man of Letters, of Wit, of Good Sense, & of great Humanity, to give me a satisfying Answer, I wish Fame had pointed out to me more Persons, in whom these Qualities are united, in order to have kept me some time in Suspense. This I say in the Sincerity of my Heart, & without any Intention of making a Complement: for tho' it may seem necessary, that, in the beginning of so unusual a Letter, I shou'd say some fine things, to bespeak your good Opinion, & remove any prejudices you may conceive at it, yet such an Endeavour to be witty, woud but ill suit with the present Condition of my Mind; which, i must confess, is not without Anxiety concerning the Judgment you will form of me. Trusting however to your Candour & Generosity, I shall, without further Preface, proceed to open up to you the present Condition of my Health, & to do that the more effectually shall give you a kind of History of my Life, after which you will easily learn, why I keep my Name a Secret.“ (LP(1), s. 12.)

tím, že mu zjedná přístup ke svému zdravotnímu stavu. Jako velmi účinný způsob zjednaní přístupu pak vidí „vyličení životního běhu“ („a kind of History of my Life“). Lékař pak snadno pochopí, proč pisatel udržuje své jméno v tajnosti.

Viděno od prvního odstavce, odstavec druhý⁴⁹ otevírá líčení Humova životního běhu a podle počtu let soudě (v době napsání dopisu 22 či 23) je to historie nedlouhá. Veďme však v patrnosti, že již v roce 1737, tedy zhruba za tři roky od dopisu, si Hume poveze z Francie rukopis prvních dvou svazků *Traktátu*.

To první, nač Hume lékaře upozorňuje při líčení svého života je, že od samého počátku („from my earliest Infancy“) u sebe vždy shledával silnou náklonnost ke knihám a vzdělání („a strong Inclination to Books & Letters“). Vzdělání u nás ve Skotsku končí na koleji obvykle mezi 14. a 15. rokem a „jen skromně překračuje studium jazyků“. Po té byl ve věci četby ponechán vlastní volbě, kdy byl téměř se stejnou intenzitou přitahován k celé paletě literární tvorby („Books of Reasoning & Philosophy, & to Poetry & polite Authors“), dnes bychom asi řekli k filosofii, logice, vědě, poezii a krásné literatuře. Snad nám autor dopisu naznačuje, byl jsem ponechán své vášni pro literaturu, otevřel jsem se světu vědění, a pozorně sledujte, jak a proč to se mnou dopadlo tak, že nakonec píšu o radu lékařů. V líčení životního běhu se najednou objevuje silná a radikální teze, zřejmě výraz Humova bytostného přesvědčení či nepotlačitelného pocitu z oné přepestré četby, jemuž dá průchod (a v zásadě ve stejném duchu se ponese i první odstavce *Úvodu* k 1. a 2. knize *Traktátu*): „Každý člověk obeznámený buď s díly filosofů či kritiků („the Philosophers or Critics“) ví, že ani

⁴⁹ 2 „You must know then that from my earliest Infancy, I found alwise a strong Inclination to Books & Letters. As our College Education in Scotland, extending little further than the Languages, ends commonly when we are about 14 or 15 Years of Age, I was after that left to my own Choice in my Reading, & found it encline me almost equally to Books of Reasoning & Philosophy, & to Poetry & the polite Authors. Every one, who is acquainted either with the Philosophers or Critics, knows that there is nothing yet established in either of these two Sciences, and that they contain little more than endless Disputes, even in the most fundamental Articles. Upon Examination of these, I found a certain Boldness of Temper, growing in me, which was not enclin'd to submit to any Authority in these Subjects, but led me to seek out some new Medium, by which Truth might be establishd. After much Study, and Reflection on this, at last, when I was about 18 Years of Age, there seem'd to be open'd up to me a new Scene of Thought, which transported me beyond Measure, & made me, with an Ardor natural to young men, throw up every other Pleasure or Business to apply entirely to it. The Law, which was the Business I design'd to follow, appear'd nauseous to me, and I cou'd think of no other way of pushing my Fortune in the World, but that of a Scholar and Philosopher. I was infinitely happy in this Course of Life for some Months; till at last, about the beginning of September 1729, all my ardor seem'd in a moment to be extinguisht, and I cou'd no longer raise my Mind to that pitch, which formerly gave me such excessive Pleasure. I felt no Uneasyness or Want of Spirits, when I laid aside my Book; & therefore never imagind there was any bodily Distemper in the Case, but that my Coldness proceeded from a Laziness of Temper, which must be overcome by redoubling my Application. In this Condition I remain'd for nine Months, very uneasy to myself, as you may well imagine, but without growing any worse, which was a Miracle.“ (LP(2), s. 13.)

jeden z uvedených oborů vědění („Sciences“) ještě není ustaven („establish“) a neobsahují o mnoho více než bezbřehé spory („endless Disputes“), a to dokonce i o těch nejzákladnějších otázkách („the most fundamental Articles“).“ Ihned po té, co dospělo jeho vyšetřování filosofie a kritiky (uvádí zde výraz „Examination“ a je těžké odolat pokušení nesdílet vtíravou domněnku, že se již zde staví do role toho, kdo vidí nemocné tělo vědění) k nahlédnutí neutěšenosti jejich stavu, „shledal jsem, že ve mně zraje a sílí („growing“) odvážné naladění („boldness of Temper“) spočívající v odhodlání nepodřít se v těchto oborech žádné autoritě, ale odhalit nějaký nový (zdůvodňující) základ („Medium“), jehož prostřednictvím může být dosaženo pravdy („Truth might be establish“).“ Když Davidovi bylo kolem osmnácti let, hledání přineslo první ovoce. Zdálo se mu, že se před ním otevřela „nová oblast myšlení“ („a new scene of Thought“), jíž se bezezbytku oddal („transported me beyond Measure“). Oddání se nové oblasti myšlení se stává prvním požítkem, jde ruku v ruce se znicotněním či odvržením každého jiného „požitku a zaměstnání“ („Pleasure or Business“), prostě všeho, co brání plné angažovanosti ve sféře nového myšlení. Odmítá kariéru právníka, prvotní to volbu budoucího zaměstnání, a představa oddání se právní praxi v něm vyvolává zhnusení („nauseous to me“). Nedovede si představit, že by ve světě pokoušel Štěstěnu jinak než jako „učenec a filosof“ („Scholar & Philosopher“). Několik měsíců mu zanícené oddání se nové oblasti myšlení přinášelo pocit naprostého štěstí („infinitely Happy“), ale počátkem září 1729 (tj. necelých pět měsíců po osmnáctých narozeninách) „celá moje zanícenost jakoby mžikem vyprchala, nebyl jsem nadále s to vybičovat mysl do takového stavu vytržení („raise my Mind to that pitch“), který mi dříve přinášel tak neskonalý požitek.“ Když odložil knihu (a vedou se diskuse, zda v této době nějakou knihu skutečně psal, či prostě odložil promyšlenou knihu cizího autora) necítil mladý Hume neklid či vyčerpanost („Uneasyness or Want of Spirits“) a proto si nedovedl představit, že ve hře je „nemoc těla“ („bodily Distemper“). Píše o zakoušení stavu lhostejnosti či neosobnosti („Coldness“) a přičítá jej lenivému naladění („Laziness of Temper“), které je třeba překonat zintenzivněním úsilí. V takovém stavu, kdy je nepříjemný sám sobě, zůstává následujících devět měsíců a považuje za zázrak, že se situace nezhoršila.

Ve třetím kroku dopisu⁵⁰ obrací pacient pozornost k vylíčení další okolnosti své nemoci, jež je významná právě tím, že právě jí přičítá jistou prioritu v řetězu příčin.

⁵⁰ 3 „There was another particular, which contributed more than any thing, to waste my Spirits and bring on me this Distemper, which was, that having read many Books of Morality, & such as Cicero, Seneca, &

Ona významnost je blíže specifikována jako „vyčerpání životních duchů („waste my Spirits“) a uvržení ne mne této nemoci („bring on me this Distemper“).“

Čím tedy mladý filosof vyčerpал „životní duchy“ (animal spirits) jako nositele mentální energie do té míry, až upadl do nemoci? Četl mnohé knihy o etice (výslovně uvádí Cicera, Senecu a Plutarcha) a „jsa infikován (slaběji: poznamenán) jejich znamenitostí při vypořádání ctnosti a filosofie, podstoupil jsem úsilí o zdokonalení duševního stavu a vůle („Temper & Will“), stejně tak jako rozumu a intelektu („Reason & Understanding“).“ Jakým způsobem se ono úsilí o komplexní zdokonalení dělo? Pacient se bez ustání posiloval či lépe, otužoval, úvahami o (i ve smyslu: namířenými proti) „smrti, bídě, neštěstí, bolesti a všem dalším životním pohromám“.

Zkušenost a jen zkušenost („Experience“) přinesla filosofovi poznání, jehož se mu ovšem dostalo až po té, co si poškodil zdraví. Ona zkušenost mu ukázala, že úvahy o (proti) životním pohromám jsou nesmírně užitečné právě (a jen?) tehdy, jsou-li spojeny s praktickým životem ve společnosti („active life“).⁵¹ Vysvětlení se zdá Humovi jednoduché až samozřejmé, pro nás však významová půda, na níž se zřejmě pohybuje, již dávno vyhasla. A jistě si řekneme, na pozadí bude nějaká teorie. Posuďte sami (a zde se v „překladu“ autor může lehce zmýlit): „protože (vnější, konkrétní, jednotlivá, prakticky lidská) událost („Occasion“) je zároveň (ve stejném čase) doprovázena úvahou (je reflektována), zjedná překonáním odporu tato událost snazší přístup úvahy do duše (respektive, vytvoří vazbu?) a způsobí, že v duši zanechá hlouboký vtisk („deep Impression“). V situaci samoty („Solitude“) (zřejmě rozuměno tak, že v situaci kontempace, aktivismu orientovaného do sebe a oproštěného od podnětů nějaké vnější lidské události) neposlouží taková úvaha o mnoho více k jinému účelu než vyčerpání životních duchů („waste the Spirits“), síla mysli se neseťká se žádným odporem, ale sama se vyčerpává naprázdno, podobně jako naše ruka, když mívá svůj cíl.

Plutarch, & being smit with their beautiful Representations of Virtue & Philosophy, I undertook the Improvement of my Temper & Will, along with my Reason & Understanding. I was continually fortifying myself with Reflections against Death, & Poverty, & Shame, & Pain, & all the other Calamities of Life. These no doubt are exceeding useful, when join'd with an active Life; because the Occasion being presented along with the Reflection, works it into the Soul, & makes it take a deep Impression, but in Solitude they serve to little other Purpose, than to waste the Spirits, the Force of the Mind, meeting with no Resistance, but wasting itself in the Air, like our Arm when it misses its Aim. This however, I did not learn but by Experience, and till I had already ruin'd my Health, tho' I was not sensible of it.“ (LP(3), s. 13 – 14.)

⁵¹ Snad tomu můžeme rozumět tak, že „active life“ je aktivismus zaměřený vně, „outward“, oproti „contemplation“ či „speculation“ jako aktivismům orientovaným do sebe, „inward“.

Ve čtvrtém odstavci⁵² dopisu obrací pisatel pozornost k vylíčení zejména tělesných příznaků nemoci, jejich postupnému vývoji, léčbě a stanovení diagnózy. Pisatel líčí, jak v zimě 1729/30 navštívil lékaře s tělesným příznakem, jemuž nepřičítal velkou váhu, ten předpsal léky, příznaky po nich zmizely, ale k lékům one znalý lékař („a very knowing Physician“) přidal i varování před depresí („Vapours“), a to pisatele nepříjemně překvapilo. Neviděl souvislost s oněmi tělesnými příznaky a varování tedy nebral vážně. V dubnu 1730 (tedy kolem devatenáctých narozenin) se však jiný tělesný příznak, jemuž pro nerozvinutost zpočátku nevěnoval pozornost, velice zviditelnil, což donutilo mladého filosofa vyhledat lékařskou radu. Dostavilo se další překvapení. Popsal příznak lékaři, lékař se mu začal smát a řekl cosi jako „vítej mezi námi“. Diagnóza zněla: nemoc učených („Disease of the Learned“). Přesvědčit pisatele o tom, že trpí právě tímto neduhem bylo velmi obtížné. Hume u sebe neshledával „právě onu skleslost či vyčerpanost ducha („lowness of Spirit“), na níž si tak hlasitě stěžují ti, kdo nemocí trpí.“ Krásný doklad toho, že měl pisatel o nemoci načteno. Nicméně rady lékaře uposlechnul a zahájil léčbu. Ta spočívala v podávání žaludečních kapek (či likérů?) („Course of Bitters“) a dobových antidepresiv („Anti-hysterick Pills“). Rádi bychom podstoupili další část léčebné kúry spočívající v konzumaci anglické penty klaretu a jízdě na koni (8 – 10 skotských mil), to vše každý den.

⁵² 4 „Some Scurvy Spots broke out on my Fingers, the first Winter I fell ill, about which I consulted a very knowing Physician, who gave me some Medicines, that remov'd these Symptoms, & at the same time gave me a Warning against the Vapours, which, though I was labouring under at that time, I fancy'd myself so far remov'd from, and indeed from any other Disease, except a slight Scurvy, that I dispis'd his Warning. At last, about April 1730, when I was 19 Years of Age, a Symptom, which I had notic'd a little from the beginning, increas'd considerably, so that tho' it was no Uneasyness, the Novelty of it made me ask Advice. It was what they call a Ptyalism or Watryness in the mouth. Upon my mentioning it to my Physician, he laught at me, & told me I was now a Brother, for that I had fairly got the Disease of the Learned. Of this he found great Difficulty to perswade me, finding in myself nothing of that lowness of Spirit, which those who labor under that Distemper so much complain of. However upon his Advice, I went under a Course of Bitters, and Anti-hysterick Pills, drank an English Pint of Claret Wine every Day, and rode 8 or 10 Scotch Miles. This I continu'd for about 7 Months after.“ (LP(4), s. 14.)

V úvodu pátého odstavce⁵³ shledává pisatel politováníhodným, že je zasažen tak únavnou a zdlouhavou nemocí, nicméně poznání („Knowledge“) kterým je o této nemoci obdařen velice přispělo k vyrovnanosti jeho duševního stavu. Díky poznání nabývá přesvědčení: „původní stavy neosobnosti či lhostejnosti („Coldness“) nevyplývají z žádné (přirozené?) vady temperamentu / vznětlivosti („Temperament“) nebo kvality mysli („Genius“), ale z nemoci, kterou může trpět každý člověk.“ S povědomím o povaze nemoci si začíná více hledět sebe, dnes bychom řekli, stará se více o „duševní hygienu“. Studium je nyní umírněnější, zahájováno jen tehdy, když shledává duševní kondici (síly) na vrcholu („when I found my Spirits at their highest Pitch“) a ustává ještě před tím, než se dostaví vyčerpanost.“ Zbývající čas vyplňuje činnostmi, které nejsou vážné, rozptylují a duševní energii nevyčerpávají (alespoň tak autor rozumí výrazu: „trifling away rest of Time in the best manner I could“).

Pisatelův stav se vyvíjel k jeho spokojenosti a při návratu do města v zimě 1730/31 cítí, že se duševní energie citelně obnovila. Její stav sice neumožňoval oddávat se náročnějším výbojům mysli („higher Flights of Genius“), přesto byl pisatel schopen

⁵³ 5 „Tho I was sorry to find myself engag'd with so tedious a Distemper yet the Knowledge of it, set me very much at ease, by satisfying me that my former Coldness proceeded not from any Defect of Temper or Genius, but from a Disease, to which any one may be subject. I now began to take some Indulgences to myself; studied moderately, & only when I found my Spirits at their highest Pitch, leaving off before I was weary, & trifling away the rest of my Time in the best manner I could. In this way, I liv'd with Satisfaction enough; & on my return to Town next Winter found my Spirits very much recruited, so that, tho they sank under me in the higher Flights of Genius, yet I was able to make considerable Progress in my former Designs. I was very regular in my Diet & my way of Life from the beginning, & all that Winter made it a constant Rule to ride twice or thrice a week, and walk every day. For these Reasons, I expected, when I return'd to the Countrey, & cou'd renew my Exercise with less Interruption, that I wou'd perfectly recover. But in this I was much mistaken. For next Summer, about May 1731, there grew upon (me) a very ravenous Appetite, & as quick a Digestion, which I at first took for a good Symptom, & was very much surpriz'd to find it bring back a Palpitation of the Heart, which I had felt very little of before. This Appetite, however, had an effect very unusual, which was to nourish me extremely; so that in 6 weeks time, I passed from the one extreme to the other; and being before tall, lean, & raw-bon'd, became on a sudden the most sturdy, robust, healthful-like Fellow you have seen, with a ruddy Complexion & a cheerful Countenance. In excuse for my Riding, and care of my Health, I alwise said, that I was afraid of Consumption; which was readily believ'd from my Looks; but now every Body congratulated me upon my thorow Recovery. This unnatural Appetite wore off by degrees, but left me as a Legacy the same Palpitations of the heart in a small degree, and a good deal of Wind in my Stomach, which comes away easily, and without any bad Goût, as is ordinary. However, these Symptoms are little or no Uneasiness to me. I eat well; I sleep well. Have no lowness of Spirits; at least never more than what one of the best Health may feel, from too full a meal, from sitting too near a Fire, and even that degree I feel very seldom, and never almost in the Morning or Forenoon. Those who live in the same Family with me, and see me at all times, cannot observe the least Alteration in my Humour, and rather think me a better Companion than I was before, as choosing to pass more of my time with them. This gave me such Hopes, that I scarce ever mist a days riding except in the Winter-time; and last Summer undertook a very laborious task, which was to travel 8 Miles every Morning, & as many in the Forenoon, to and from a mineral Well of some Reputation. I renew'd the Bitters and Anti-hysteric pills twice, along with the Anti-scorbutic Juices last Spring, but without any considerable Effect, except abating the Symptoms for a little time.“ (LP(5), s. 14 – 16.)

„významně pokročit ve svých původních záměrech.“ Celou zimu dodržoval „léčebný režim“ a očekával, že se při návratu na venkov bude moci intenzivně věnovat dílu a pokračovat v něm při minimalizaci přerušení, prostě tak, jak by pracoval uzdravený člověk. S jistou dávkou smutku však v dopise konstatuje: „V tom jsem se však velice zmýlil“. Tělo se přihlásilo nečekaným způsobem a ztvarovalo svého nositele - Davida Huma - do podoby, jak ji známe z tradice. Co se stalo? Přibližně v květnu 1731 krok za krokem vzrůstá v pisateli dopisu velmi silná a neukojitelná chuť k jídlu („a very ravenous Appetite“) doprovázená rychlým trávením, což zpočátku chápal jako pozitivní symptom. K překvapení však shledal, že se mu vrací (dříve jen téměř nezatelné a znepokojení nevyvolávající) zrychlené bušení srdce („Palpitation of Heart“). „Chorobná žravost“ (můžeme-li to tak nazvat) způsobila, že v průběhu šesti týdnů prodělala fyzická konstituce pisatele proměnu od jednoho extrému k druhému: „jsa dříve vysoký, štíhlý a vychrtlý, stal jsem se náhle nejhmotnější, nejrobustnější a nejvíce zdravím kypící člověk, jakého jste kdy viděli, s růžolícími tvářemi a dobrotivým výrazem.“

Nepřirozeně nezřízená chuť k jídlu postupně vyvanula a zanechala po sobě dědictví ve formě fyzických příznaků (např. zmíněné bušení srdce). Ty však pisatele příliš neznepokojují. Jí dobře, spí dobře, netrpí útlumem duševní energie („lowness of Spirits“), přesněji: „určitě necítím útlum většího rozsahu než je ten, který může cítit člověk při plném zdraví následkem přejedení, pobývání v přílišné blízkosti ohně.“ Dokonce i tento (velmi přirozený a ve svém stupni i nevýznamný) útlum cítí zřídka a téměř nikdy ráno či dopoledne. Z pohledu „druhých“ (zde rodinných příslušníků, s nimiž pisatel pobývá a jimiž je průběžně sledován) není u nově obtloustlého zaznamenávána žádná změna nálady či rozpoložení („Humor“) a jeho slovy: „zcela jistě mne považují za lepšího společníka než dříve, protože jim nyní věnuji více času.“ To vše posiluje víru v uzdravení, pisatel pokračuje v doporučené léčebné kúře, a to s novým elánem a větší intenzitou (jízda na koni v létě dvakrát denně, z toho jednou k léčivému prameni, dvakrát denně žaludeční kapky (likér?) a antidepresiva atd.). Intenzifikovaná léčba však stále ještě nepřináší pisatelem očekávaný zvrat v nemoci, pouze dočasně zmírňuje její příznaky.

Šestý odstavec⁵⁴ ohlašuje jistou změnu v orientaci pisatelova výkladu: „Tímto jsem podal vyčerpávající zprávu („full account“) o stavu těla, a aniž bych požádal o omluvu, jak by se patřilo vzhledem ke zdlouhavosti podaného líčení, musím přistoupit k výkladu („explain“), jaký byl v době nemoci stav mysli („Mind“), která je se stavem těla ve všech případech („on every Occasion“), zvláště pak při tomto onemocnění, velmi těsně spojena („a very near Connexion together“).“ Pisatel cítí, právě nyní je vhodná doba k tomu, aby zklidnil „rozohněnou představivost“ („inflam'd Imagination“) a začal vážně uvažovat o tom, jak by měl pokračovat ve filosofických zkoumáních.

Mladý Hume vychází ze zjištění, že humanitní vědy („moral Philosophy“; o jejich skladbě viz 2.1.1) převzaté od antických myslitelů „je postavena na stejně problematickém základě, který byl odhalen i u jejich filosofie přírody („natural Philosophy“). Je totiž veskrze hypotetická („entirely Hypothetical“) a závislá více na tvořivé síle intelektu („Invention“) než na zkušenosti („Experience“). Při vytváření fiktivních světů ctnosti a štěstí („Schemes of Virtue & Happiness“) se každý z nich řídí bujnou představivostí („Fancy“) a nechává bez povšimnutí lidskou přirozenost („human Nature“) jako primární zřídlo lidské jednání („upon which every moral Conclusion must depend“).“ Pisatel se pevně rozhodl učinit právě toto (snad můžeme říci:

⁵⁴ 6 „Thus I have given you a full account of the Condition of my body, & without staying to ask Pardon, as I ought to do, for so tedious a Story, shall explain to you how my Mind stood all this time, which on every Occasion, especially in this Distemper, have a very near Connexion together. Having now Time & Leisure to cool my inflam'd Imaginations, I began to consider seriously how I should proceed in my Philosophical Enquiries. I found that the moral Philosophy transmitted to us by Antiquity, labor'd under the same Inconvenience that has been found in their natural Philosophy, of being entirely Hypothetical, & depending more upon Invention than Experience. Every one consulted his Fancy in erecting Schemes of Virtue and of Happiness, without regarding human Nature, upon which every moral Conclusion must depend. This therefore I resolved to make my principal Study, & the Source from which I wou'd derive every Truth in Criticism as well as Morality. I believe 'tis a certain Fact that most of the Philosophers who have gone before us, have been overthrown by the Greatness of their Genius, and that little more is requir'd to make a man succeed in this Study, than to throw off all Prejudices either for his own Opinions or for this of others. At least this is all I have to depend on for the Truth of my Reasonings, which I have multiply'd to such a degree, that within these three Years, I find I have scribled many a Quire of Paper, in which there is nothing contained but my own Inventions. This, with the Reading of the most celebrated Books in Latin, French, & English, & acquiring the Italian, you may think a sufficient Business for one in perfect Health; & so it wou'd, had it been done to any Purpose: But my Disease was a cruel Incumbrance on me. I found that I was not able to follow out any Train of Thought, by one continued Stretch of View, but by repeated Interruptions, & by refreshing my Eye from Time to Time upon other Objects. Yet with this Inconvenience I have collected the rude Materials for many Volumes; but in reducing these to Words, when one must bring the Idea he comprehended in gross, nearer to him, so as to contemplate its minutest Parts, and keep it steadily in his Eye, so as to copy these Parts in Order, this I found impracticable for me, nor were my Spirits equal to so severe an Employment. Here lay my greatest Calamity. I had no Hopes of delivering my Opinions with such Elegance & Neatness, as to draw to me the Attention of the World, and I wou'd rather live and dye in Obscurity than produce them maim'd and imperfect.“ (LP(6), s. 16 – 17.)

lidskou přirozenost jako to první, odkud lze lidský svět vyložit) základním cílem svého zkoumání („my principal Study“) a zároveň zdrojem („Source“), z něhož by chtěl „čerpat každou pravdu jak v oblasti (literární) kritiky („Criticism“), tak morálky („Morality“).“ Kritický vztah k filosofické tradici formuluje pisatel i v tezi, kterou považuje za jistou („certain Fact“), jejímž obsahem je charakteristika byvších filosofů jako těch, kdo byli „přemoženi velikostí svého ducha“ („overthrown by the Greatness of their Genius“) a pro úspěšné pokračování v díle filosofie není třeba učinit o mnoho více než „zavrhout všechny předsudky („to throw off all Prejudices“), ať již ve vztahu k vlastním názorům nebo názorům ostatních filosofů. Tím je v zásadě podán výčet toho, na čem musí záviset pravdivost pisatelových úvah. Lékaře informuje, že v průběhu uplynulých (soudě z kontextu výkladu nemoci, tři) let jeho úvahy výrazně nabyly na objemu a on jimi chvatně zaplnil mnoho „sešitů“ („Quire“; 24 či 25 listů). Pisatel udává: „neobsahují nic než výtvary mojí vlastní mysli („my Inventions“).“ Náruživé tvůrčí psaní, četba „nejoslavovanějších knih v latině, francouzštině a angličtině, naučení se italskému jazyku“, to vše, vzácný lékaři, představuje zaměstnání pro dokonale zdravého člověka, pokud by to mělo mít vůbec nějaký smysl. Nemoc mi však byla „krutou přítěží“ („cruel Incumbrance“).

Mladý Hume si stěžuje, nebyl s to bez opakovaných přerušení a občasných rozptýlení jinými věcmi dovést sled svých myšlenek až k závěru, postrádá sílu, nedostává se mu koncentrace potřebné pro souvislé promyšlení tématu „na jeden zátaň“. Přes uvedenou nesnáz však „shromáždil podkladový materiál pro celou řadu knih („rude Materials for many Volumes“).“ Jeho problém spočívá v přetavení oněch materiálů na slova, „když se musí idea, která je jen hrubě uchopena, zjemnit, aby byla zvážena co do nejmenších součástí a přitom v nich neztracena, aby tyto byly řazeny v náležité posloupnosti.“ Uvědomuje si, že realizace uvedeného postupu je nedosažitelná, „ani stav mojí duševní energie („Spirits“) se nesrovnává s nároky na tak náročný výdej sil („so severe Employment“).“ Na závěr VI. Odstavce podává pisatel stručný leč literárně zdařilý a působivý obraz neštěstí prožívaného mladým filosofem: „Jsem prost naděje, že kdy podám své názory s onou mírou elegance a průzračnosti („Elegance & Neatness“), jež by na mne obrátila zájem učeného světa („Attention of World“), a raději bych žil a zemřel v zapomnění („Obscurity“), než je ztvárnil do podoby zbavené věcné obsažnosti a zatížené neúplností („maim'd & imperfect“).“

Pisatel si nepamatuje, že by kdy slyšel o tak „skličujícím zklamání“ („miserable Disappointment“).⁵⁵ Právě malý rozestup mezi ním a stavem úplného zdraví Huma ještě více zneklidňuje. Vždyť zdrojem potíží je spíše ochablost („Weakness“) než vyčerpanost („Lowness“) duševní energie („Spirits“) a zdá se, že je „podstatný rozdíl mezi mojí chorobou a běžnou depresí („common Vapours“), tak jako je rozdíl mezi depresí a šílenstvím („Madness“).“

V osmém odstavci⁵⁶ nabízí pisatel lékaři paralelu mezi svým stavem a stavem duše náboženských mystiků a fanatiků. V popisech stavu duše („Soul“), které objevil ve spisech francouzských mystiků a skotských náboženských fanatiků, zaznamenal, že zmiňují stav netečnosti („Coldness“) a sklíčenosti („Desertion“), snad bychom mohli říci: stav „vyhoření“ duševních sil, jež se jim často vrací. Někteří z nich pak zakouší takové utrpení po mnoho let. V čem pacient shledává základ významné podobnosti s náboženskými mystiky? Odpovídá, „neboť tento druh zanícení („Devotion“) zcela závisí na síle vášně („Force of Passion“), pročez tedy na síle životních duchů („Animal Spirits“).“ Extáze lásky k Bohu („rapturous Admirations“), do nichž mystici upadají, „mohou narušit stavbu nervů a mozku („discompose the Fabric of the Nerves & Brain“) ve stejné míře, jako hluboké úvahy („profound Reflections“), od nich je „neodlučitelná vroucnost nebo obdiv (snad až ve smyslu ekvivalence pocitu naplnění božstvím – T.K.)“ („that warmth or Enthusiasm which is inseperable from them“).

⁵⁵ 7 „Such a miserable Disappointment I scarce ever remember to have hard of. The small Distance betwixt me & perfect Health makes me the more uneasy in my present Situation. Tis a Weakness rather than a Lowness of Spirits which troubles me, and there seems to be as great a Difference betwixt my Distemper & common Vapours as betwixt Vapours & Madness.“ (HL(7), s. 17.)

⁵⁶ 8 „I have notic'd in the Writings of the French Mystics, & in those of our own Fanatics here, that, when they give a History of the Situation of their Souls, they mention a Coldness & Desertion of the Spirit, which frequently returns, & some of them, at the beginning, have been tormented with it many Years. As this kind of Devotion depends entirely on the Force of Passion, & consequently of the Animal Spirits, I have often thought that their Case & mine were pretty parallel, & that their rapturous Admirations might decompose the Fabric of the Nerves & Brain, as much as profound Reflections, & that warmth or Enthusiasm which is inseperable from them.“ (HL(8), s. 17.)

V devátém odstavci⁵⁷ budeme svědky pisatelova rozhodnutí o tom, jakým (novým) směrem (a z jakých důvodů) orientuje a tím zároveň zintenzivní úsilí vypořádat se s nemocí, a co to bude znamenat pro jeho filosofická zkoumání. Zdá se mu, že na rozdíl od zkušenosti mystiků jeho vymanění se z duševních potíží neprobíhá tak hladce, spíše si „začíná zoufat, zda se vůbec kdy uzdraví.“ Ochranou před upadnutím do stavu trudnomyslnosti („Melancholy“) z tak bezútěšných vyhlídek proň byly „podrážděné úvahy („peevish Reflections“) o marnosti světa a veškeré lidské slávy.“ Je však schopen vidět, ano, takové pocity mohou být považovány za oprávněné, ale „zjistil jsem, že nikdy nemohou být opravdové s výjimkou těch lidí, kteří jsou jimi zasaženi.“ Navíc mladý Hume vidí i to, že „veškerá moje filosofie mne nikdy nedovede k vyrovnání se a spokojenosti v situaci, kterou právě zakouším („wou’d never make me contented in my present Situation“).“ Ani pěstění pocitů marnosti, ani filosofie, jak a kam tedy dál? Pisatel se začíná pocitu marnosti vzpírat a narůstá v něm vůle nemoci čelit. Je posílen jak příklady uzdravení při těžším průběhu onemocnění, tak ujištěními o dobré naději na vyléčení od lékařů, začíná tedy uvažovat o cestě k nějaké účinnější léčbě. Vodítkem mu je to, co o nemoci zjistil. Pisateli se podařilo identifikovat (a z kontextu není zřejmé, na jakém základě), že existují dva faktory velmi negativně ovlivňující průběh onemocnění, a to studijní vypětí a zahálčivost („Study & Idleness“), a dva faktory naopak pozitivní, praktická zaměstnanost a zábava („Business & Diversion“). Dosud životní čas trávil převážně v područí negativních faktorů, podíl pozitivních žádný či zanedbatelný. Závěr tedy nemůže být jiný, než „rozhodnul jsem se najít cestu k aktivnějšímu životu („more active Life“) (zřejmě míněno: k životu praktické zaměstnanosti a zábavy, T.K.) a vzhledem k tomu, že touhu po hlubokém poznání („Pretensions in Learning“) ve mně dokáže umlčet jen smrt, na určitý čas svá zkoumání odložím, abych v nich mohl pokračovat s ještě větší důkladností.“

⁵⁷ 9 „However this may be, I have not come out of the Cloud so well as they commonly tell us they have done, or rather began to despair of ever recovering. To keep myself from being Melancholy on so dismal a Prospect, my only Security was in peevish Reflections on the Vanity of the World & of all human Glory; which, however just Sentiments they may be esteem’d, I have found can never be sincere, except in those who are possessed of them. Being sensible that all my Philosophy wou’d never make me contented in my present situation, I began to rouze up myself; & being encourag’d by Instances of Recovery from worse degrees of this Distemper, as well as by the Assurances of my Physicians, I began to think of something more effectual than I had hitherto try’d. I found, that as there are two things very bad for this Distemper, Study & Idleness, so there are two things very good, Business & Diversion; and that my whole Time was spent betwixt the bad, with little or no Share of the Good. For this reason I resolved to seek out a more active Life, and tho I cou’d not quit my Pretensions in Learning, but with my last Breath, to lay them aside for some time, in order the more effectually to resume them.“ (HL(9), s. 17.)

V desátém odstavci⁵⁸ nás pisatel seznamuje s konkrétními výsledky úsilí o nalezení cesty „aktivního života“. Shledal, že výběr je omezen na dvě možnosti, guvernanta (vychovatele) vzdělávající mladé muže na cestách („travelling Governor“) nebo obchodníka („Merchant“). První hned zamítá, jednak je v určitém ohledu netvůrčí či banální, jednak se proň nehodí. Nemá návyky potřebné pro společenský život, nemá ani dostatek sebedůvěry a znalosti světa potřebné k tomu, aby v takové pozici uspěl. Důvody diskvalifikace jsou nasnadě, dosud vedl sedavý způsob života v ústraní („sedentary & retire'd way of living“), má neprůbojnou povahu („bashful Temper“) a pochází ze skromných poměrů („narrow Fortune“). Zbývá tedy ona druhá možnost a pisatel činí kroky k jejímu naplnění. Získal doporučení pro velmi úspěšného obchodníka v Bristolu a právě je na cestě za ním. Je poháněn nadějí vyvolanou pevným rozhodnutím „zapomenout na sebe a na vše, co je věcí minulosti a zároveň se plně oddat novému způsobu života do té míry, jaká je vůbec možná, potácet se světem („to toss about the World“) od pólu k pólu, dokud nemoc nenechám za sebou.“

Blížíme se k závěru dopisu. V jedenáctém (a tedy předposledním) odstavci⁵⁹ pisatel sděluje, že se na cestě do Bristolu zastaví v Londýně a bude-li to možné, rád by tam od lékaře získal očekávanou radu, ikdyž připouští, že zvolený způsob vedoucí k jejímu získání může lékaři připadat poněkud nestandardní. Žádný z lékařů, s nimiž se doposud radil o své nemoci, ač ve svém oboru nepochybně kompetentní, „nebyl vůbec s to porozumět mé nemoci („never enter into my Distemper“), neboť nedisponoval hlubokým poznáním překračujícím hranice odbornosti („Persons of great Learning beyond their own Profession“) a nebyl obeznámen s těmito specifickými hnutími mysli („Motions of the Mind“).“ Pisatel znovu skládá poklonu lékařům, právě lékařova slavná

⁵⁸ 10 „Upon examination I found my Choice confin'd to two kinds of Life; that of a travelling Governor, & that of a Merchant. The first, besides that it is in some respects an idle Life, was, I found, unfit for me; & that because from a sedentary & retir'd way of living, from a bashful Temper, & from a narrow Fortune, I had been little accusom'd to general Companies, & had not the Confidence and Knowledge enough of the World to push my Fortune or be serviceable in that way. I therefore fixt my Choice upon a Merchant; & having got Recommendation to a considerable Trader in Bristol, I am just now hastening thither, with a Resolution to forget myself, & every thing that is past, to engage myself, as far as is possible, in that Course of Life, & to toss about the World, from one Pole to the other, till I leave this Distemper behind me.“ (LP(10), s. 18.)

⁵⁹ 11 „As I am come to London on my way to Bristol, I have resolved, if possible, to get your Advice, tho' I shou'd take this absurd Method of procuring it. All the Physicians, I have consulted, tho' very able, cou'd never enter into my Distemper; because not being Persons of great Learning beyond their own Profession, they were unacquainted with these Motions of the Mind. Your Fame pointed you out as the properest Person to resolve my Doubts, and I was determin'd to have some bodies Opinion, which I cou'd rest upon in all the Varieties of Fears & Hopes, incident to so lingering a Distemper. I hope I have been particular enough in describing the Symptoms to allow you to form a Judgment; or rather perhaps have been too particular. But you know 'tis a Symptom of this Distemper, to delight in complaining & talking of itself.“ (LP(11), s. 18.)

pověst z něj učinila nejvhodnějšího člověka, který by měl vyřešit jeho pochybnosti. Mladý Hume se rozhodnul získat stanovisko znalce, o něž by se mohl opřít „při všech četných podobách obav a nadějí („Fears & Hopes“) doprovázejících tak zdoluhavou nemoc.“ Doufá, že při popisu symptomů byl natolik konkrétní, aby to lékaře zmocnilo k formulaci úsudku („Judgement“), spíše však zacházel až do přílišných podrobností. I to však má své důvody. Pisatel o nemoci ví natolik, že může odstavec uzavřít slovy: „Ale jak víte, pocit uspokojení ze stěžování si a vyprávění o sobě („delight in complaining & talking of itself) je symptomem této nemoci.“

V závěrečném (12.) odstavci dopisu⁶⁰ mladý Hume předkládá otázky lékaři, a vzhledem k tomu, že podle svého nejlepšího přesvědčení užíval všechny vhodné medikamenty a podstoupil všechny vhodné léčebné kúry, nemusí se jimi lékař zabývat. Pisatel si skromně dovoluje požádat o odpovědi na to: „Zda se mezi učenci které poznal, našel alespoň jeden, postižený stejným způsobem? Zda vůbec mám naději na uzdravení? Zda na ně musím ještě dlouho čekat? Zda vůbec bude moje uzdravení dokonalé a nositelé duševní energie („Spirits“) znovu získají původní dynamiku a sílu („Spring & Vigor“), nezbytnou na to, aby podstoupily výkon služby při hlubokém a obtížně srozumitelném myšlení („endure the Fatigue of deep & abstruse thinking“)? Zda jsem zvolil správnou cestu k uzdravení?“

1.2.2 Co můžeme vidět od Dopisu lékaři (i s přispěním Dopisu o upálení sešitu)

Na první pohled vidíme, nejedná se o žádný akademický text. Mladý filosof píše lékaři, jsem nemocen a onemocněl jsem z nadměrného filosofování. To mi ukázalo, že nemocná je i filosofie. Toužím se uzdravit, chci být slavný, udělat si jméno, něco ve světě učených znamenat. Vždyť trpím „Disease of Learned“, nemocí učených, porad' mi, lékaři, stanu se léčitelem filosofie. Tak jednoduše však věcné ohledy i kontexty

⁶⁰ 12 „The Questions I wou'd humbly propose to you are: Whether among all those Scholars you have been acquainted with, you have ever known any affected in this manner? Whether I can ever hope for a Recovery? Wether I must long wait for it? Whether my Recovery will ever be perfect, & my Spirits regain their former Spring & Vigour, so as to endure the Fatigue of deep & abstruse thinking? Whether I have taken a right way to recover? I believe all proper Medicines have been us'd, & therefore I need mention nothing of them.“ (LP(12), s. 18.)

dopisu nevyčerpáme a neukáže se nám ani náznak cesty k Humově specifické virtuositě, jejíž ztělesnění se budeme snažit zahlédnout v *Traktátu*. Zkusme být trpěliví a sledujme dopis krok za krokem a obohatme naši cestu souvislostmi, které z dopisu bezprostředně viditelné nejsou.

Od prvního odstavce viděno, Dr George Cheyne splňuje podmínky adresáta: nepochybně je umným lékařem, vzdělavcem a disponuje pronikavým myšlením. V kapitole 1.1. 5 jsme mohli vidět, že kvalifikační předpoklady splňuje jak s ohledem na své členství v Roayl Society a angažmá v matematické filosofii, tak tím, že byl postižen zřejmě stejnou nemocí s pisatelem a dokonce o ní napsal odbornou knihu včetně vylíčení své nemoci a následné léčby. Také jsme mohli vidět, Cheyne spojuje své ambice matematického filosofa naprosto organicky se službou věcem teologie a náboženství.

Druhý odstavec nám přináší významné svědectví o tom, co mladý Hume četl po ukončení studia a jakého dojmu z přečtené literatury nabyt. Vyvstává před námi docela plastický obraz mladého muže s vášní se oddávajícího široké paletě klasické i soudobé filosofie a krásné literatury, zatím bez zjevného systému v četbě. Přes zjevnou nesystematičnost četby však v mladém filosofovi vzrůstá vzdor vůči filosofickým autoritám a zdá se mu zřejmým, že ani filosofie, ani literární kritika nejsou náležitě ustaveny a jediné, co nám zbývá, nechceme-li se nechat usmýkat bezbřehými spory, je hledat nový základ, jehož prostřednictvím bychom mohli zjednat přístup k pravdě. Zde se nám ozývá první echo, zatím jistě nekonkretizované, ale v dalším běhu dopisu uvidíme věc ostřeji (6. a 9. odstavec), zakladatelské ambice související se misí Humanist Virtuoso. V osmnácti letech se před ním otevírá nová oblast myšlení (zatím nekonkretizuje) a jí je natolik unešen, že odmítá vidět smysl v jiné činnosti než pokračovat v cestě myšlení, chce být učencem a filosofem. Počátkem roku 1729 však mladý filosof upadá do stavu „vyhoření“.

Pozoruhodné svědectví přináší třetí odstavec, kde interpretuje primární příčinu své nemoci jako „vyčerpání životních duchů (Animal Spirits).“⁶¹ Horečně četl mnohé knihy o etice, zejména stoické ražby,⁶² byl dotčen jejich znamenitostí a inspirován k sebezpytování a zdokonalování svého intelektu, duševního rozpoležení, vůle, prostě

⁶¹ Tento ohled sleduje a k nepřehlédnutelným závěrům o Humově inspiraci Brenardem Mandevillem dochází John Wright (J.P. WRIGHT, „Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician“, in *Hume Studies*, Vol. XXVIX, Number 1 (April, 2003), s. 125-141.

⁶² ŠROV. M. A. STEWART, „The Stoic legacy in the early Scottish Enlightenment“ in M.J. OSLER (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 273 – 296.

všeho, co je třeba zdokonalit k tomu, abychom dosáhli dokonalosti a stali se nositeli ctnosti.⁶³ Neustálé otužování se úvahami na téma smrti, bídy, neštěstí i jiných životních pohrom, o samotě, v izolaci od běžného života, a je zaděláno na vyčerpání životní energie. Mladý Hume dokonce nabízí vysvětlení toho, proč dochází k marné spotřebě životních duchů při, řekněme, spekulaci odtržené od životní zkušenosti. Když jsem, zakouším konkrétní životní událost, ta na mne naléhá a reflexi, úvaze je díky nutnosti překonat odpor, který nám událost klade, zjednan snazší přístup do duše a úvaha se nám do duše hluboko vtiskne. Životní duchové nejsou zmarněni. V introspektivní situaci samoty, kdy na nás nenaléhá žádná „vnější“ událost, mysl se nesetká s žádným odporem, sama se vyčerpává, jakoby jede naprázdno a životní duchové jsou zmarněni a my umrtveni.⁶⁴ Ač nemusí být náš výklad zcela přesný, nesporným je, že zde máme zřejmě první doložený příklad Humova pokusu o vysvětlení specifického chodu lidské mysli, který se nápadně podobá, a tedy předznamenává, subtilní analýzy např. vášní, které si budeme ilustrovat v 3. části práce. Hume zde ještě vlastní teorii vytvořenou neměl, ale na cestě k ní nepochybně byl.

Od třetího odstavce také můžeme vidět zárodek odporu k umrtvující, introspektivní spekulaci, k neustálému obracení se do sebe a sebepřezkušování, tedy něčemu, co je tak typickou „mnišskou ctností“. Snad tedy můžeme i zahlédnout, že se zde rýsuje vyladění protikladné např. Malebranchově vizi „vědy o člověku“ (blíže kap. 2.2). Zároveň pak obhajoba, rehabilitace, lidského života se vším, co k němu patří, onen „active life“ je vždy „present life“, může mít smysl sám o sobě, nemusíme se být ctnostní pro vidinu „after life“. Odkázání se na „active life“ bude sehrávat svoji úlohu při cestě z hluboké, spekulativní skepse, jak nám ji líčí v Závěru 1. knihy *Traktátu*.

Díky Johnu Wrightovi pak můžeme v odstavci vidět i to, že je svědectvím o Humově důvěrné obeznámenosti s dílem Bernarda Mandevilla,⁶⁵ které vznik nemoci (Cheyнем označené titulem „English Malady“) vykládá na stejných základech s Humem, tedy jako důsledek vyčerpání životních duchů skrze jednostrannou duševní

⁶³ John Wright zde shledává jako inspiraci k sebezpytování také četbu Shaftesburyho. Srov. J.P. WRIGHT, *Hume's 'A Treatise of Human Nature'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 5, 14-15.

⁶⁴ Zde si nejsme zcela jisti korektností výkladu. Zatím se nepodařilo najít ani nějaký kvalifikovanější výklad této pasáže dopisu v literatuře. K této části dopisu bude nutné se vrátit.

⁶⁵ B. MANDEVILLE, *A treatise of the hypochondriack and hysterick diseases. In three dialogues. The second edition: corrected and enlarged by the author*. London: J. Tonson, 1730 (Gale ECCO Print Edition).

činnost.⁶⁶ Wright uviděl, že Hume (zde v náznaku, v *Traktátu* pak již s jistou samozřejmostí) ovládá, užívá a při svých subtilních analýzách v zásadě předpokládá karteziánskou psychofyziologii s její představou o (hydro)dynamice životních duchů. U Mandevilla však může načerpat i dobově výbušnou interpretaci, která ji zbavuje předpokladu o nesmrtelnosti duše, kdy ve 3. vydání citované knihy z roku 1730 se rozchází s karteziánským dualismem a tvrdí, že mozek je zcela nezbytnou podmínkou myšlení a „je proti lidskému rozumu se domnívat, že nějaká část člověka pokračuje v myšlení, když je jeho tělo mrtvé a bez pohybu.“⁶⁷

V neposlední řadě je třetí odstavec významný tím, co s velkou pravděpodobností lékaři zamlčuje, a představuje to projev Humovy obezřetnosti či opatrnosti ve věcech teologie a náboženství, která je příznačná pro období přípravy a vydání *Traktátu* (více k otázce „prudence“ v kapitole 1.4 v souvislosti s Dopisem o kastraci). V osmém odstavci (ještě se k němu vrátíme) sice přirovnává svůj stav ke stavu mystiků a náboženských fanatiků, to Dr Cheyneho neurazí a dost možná i zaujme. Co zde však nezmíní je zpráva o vypětí spojeném s četbou slavné dobové teologické polemiky ve věci obhajoby křesťanství mezi Lockem⁶⁸ a Clarkem,⁶⁹ kdy v sázce je otázka způsobů (a protikladu způsobů) vedení důkazu existence Boží, obecněji pak, jak se domnívá Alexander Stewart,⁷⁰ úpěnlivá a zřejmě úspěšná snaha mladého filosofa přizpůsobit se konvenčnímu theistickému rámci, onomu „předpokladu“ CHRISTIAN u učence. Evidenci nám poskytuje „Dopis o upálení sešitu“ (naše, nikoli kritické a akademické označení, dopisu Gilbertu Eliotovi z března 1751,⁷¹ kde Hume referuje o tom, že spálil sešit o náboženství napsaný před dovršením 20 let věku (tedy před rokem 1731).⁷² O úpornosti a dramatičnosti, ale také neúspěchu jeho tehdejší snahy najít cestu k přijetí konvenčního náboženského rámce svědčí slova (citujeme stejnou pasáž, jako Stewart), že sešit o náboženství obsahoval:

⁶⁶ J.P. WRIGHT, *Hume's 'A Treatise of Human Nature'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 8-9.

⁶⁷ To Mandeville tvrdí na straně 159 – 160 citované knihy, citujeme podle WRIGHT, *Hume's 'A Treatise of Human Nature'*, s. 9. Vydání Mandevillova spisu, na které odkazujeme (tedy vydání ECCO print) je skenem 3. vydání z British Library. Jaké bylo zklamání autora disertace, když zjistil, že právě a pouze tyto dvě tak významné stránky zřejmě byly natolik poškozené, že se ve skenu neobjevily. Zda je to zásah dobové cenzury či nějaký technický problém se autorovi zatím zjistit nepodařilo.

⁶⁸ J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures in The Works of John Locke, in nine volumes, Volume the Sixth*, London, 1824 (sken), s. 1 – 158.

⁶⁹ S. CLARKE, *Scripture-Doctrine of the Trinity*, London: Printed for James Knapton, at the Crown in St. Paul's Church-Yard, 1712 (sken).

⁷⁰ M. A. STEWART, „Hume's Intellectual Development, 1711- 1752“, s. 31.

⁷¹ HL, 1, s. 154.

⁷² M. A. STEWART, „Hume's Intellectual Development, 1711- 1752“, s. 30.

„contain'd, Page after Page, the gradual Progress of my Thoughts on that head. It begun with anxious Search after Arguments, to confirm the common Opinion: Doubts stole in, dissipated, return'd, were again dissipated, return'd again; and it was a perpetual Struggle of a restless Imagination against Inclination, perhaps against Reason.“

Hume zde píše o „dychtivém hledání důkazů, potvrzujících běžně přijímaný (náboženský) názor“, píše o pochybnostech, jejich roptýlení a znovu nastolení, píše o nekončícím zápase neutuchající, nezkrotné obraznosti se sklonem (k přijetí náboženského stanoviska?), a snad i rozumovými důvody pro přijetí či včlenění se do konvenčního náboženského rámce (pokud ovšem textu dobře rozumíme). Tak či onak, o tomto zápase Dr Cheynemu zprávu nepodal.

Čtvrtý a pátý odstavec dopisu podávají „vyčerpávající zprávu“ o stavu pisatelova těla včetně diagnózy nemoci jako „Disease of Learned“ (dle Wrighta další svědectví o Humově četbě citovaného Mandevillova pojednání). Jedná se o pasáže, které můžeme najít při studiu „dějin deprese“. Jistě lze v textu zaznamenat Humovu kompetenci ve věcech pozorování a smysl pro vystižení detailů relevantních pro lékařství a přírodní vědy.

V šestém odstavci (a tím naši cestu dopisem ukončíme) se orientace přesune od líčení tělesných příznaků nemoci ke stavu mysli, která ovšem je, zejména v případě této nemoci, se stavem těla velmi těsně spojena. Líčení stavu mysli se však (překvapivě?) odehrává převážně prostřednictvím úvahy o tom, jak dále pokračovat ve filosofických zkoumáních, a to nás nepochybně velice zajímá, pokud ovšem nenamítáme, jedná se o výkon mysli ještě nevytěženého těla. Při odvážné interpretaci bychom věc mohli vidět i jinak. Já, mladý a nemocí stížený filosof hledám takovou cestu zkoumání, která by umožnila zkoumat způsobem, který by předešel „zmarňování životních duchů“, byl by příznivý pro jednotu mysli a těla a zároveň by podkopal základy právě takového filosofování, jež hrozí vyplýváním životních duchů a zakládá podmínky pro vznik „nemoci učených“.

Výklad své cesty⁷³ odstartuje radikální tezí, že veškerá „moral philosophy“ (neznáme výstižný překlad, od Oznámení k *Traktátu* viděno: výklad výkonů mysli typu rozumu či

⁷³ Další evidenci o Humově cestě ke studiu lidské přirozenosti a vlivu Bernarda Mandevilla (nyní v oblasti etiky) přináší díky transkriptu (i výkladu) Johna Wrighta publikovaného v roce 2012 poprvé v celku přístupná „Esej o rytířství“. Tu však ponecháme pro případnou další a systematičtější práci o počátcích Humovi filosofie. Srov.: D. HUME, „An Historical Essay on Chivalry and modern Honour“ in J.P. WRIGHT, „Hume on the origin of 'modern honour': A study in Hume's philosophical development“, in R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 204 – 209.

intelektu, výklad vášní, morálky, literární kritika až estetika a teorie společnosti) zděděná antickou tradicí je postavena na pochybných základech, opírá se o invence intelektu, v tom směru je jaksi hypotetická a ignoruje zkušenost. Vytváří fiktivní světy ctnosti a štěstí, nechává však bez povšimnutí lidskou přirozenost (a po nechme bez komentáře, že podobnou kritiku povede proti křesťanské morálce, ale to až po ztrátě obezřetnosti a v souvislosti s vystřízlivěním z *Traktátu*). Od šestého odstavce Dopisu lékaři tak můžeme snad poprvé vidět černé na bílém, půjdou cestou studia a zohledňování lidské přirozenosti, na tom postavím svůj „systém“. Ona cesta studia lidské přirozenosti zároveň znamená, že nejprve musíme zavrhnout všechny předsudky, jak vlastní, tak stávajících filosofů, ti jsou příliš unešení či přemoženi „velikostí svého ducha“. Až by se chtělo vykřiknout, musíme jít cestou zkušenosti, lidská přirozenost a věda o ní, to je cesta. Máme jeden život, duše není nesmrtelná, tělo s myslí a mysl s tělem, musí zde být jednota, spekulace, introspekce, sebezkušování umělými pravidly morálky (včetně té náboženské), vždyť to je cesta zmarnění duševní energie, cesta k nemoci, jsme prostě tak (i psychofyziologicky) ustrojeni, že nám nabízí jako jediná tomu přiměřená cesta cesta zkušenosti a postavení vědy i morálky na základech zohlednění lidské přirozenosti. Toužím si udělat jméno ve světě učených, uznání sebe sama („pride“) i od druhých („love of fame“) pro mne něco znamená, sebeopovržení či ušlechtleji, pokora („humility“) pro mne nejsou první ctností (že 1. oddíl či část 2. knihy *Traktátu* začínají výkladem pocitů či „vášní“ „pride and humilty“ není náhoda!). Nikde to výslovně nenapíše, ale „mezi řádky“ nám dává vědět: nejsem člověk ve stavu po Pádu, nejsem stvořenec určený k umrtvování se v „tomto životě“ (present life) a připravující se na „posmrtný život“ (after life), nesdílím Malebranchův ideál „vědy o člověku“. Zažil jsem vědeckou práci se zkušeností, na koleji v Edinburku jsem dělal pokusy, zajímala mne Boylova hydrostatika, mám dobré základy z mechanické filosofie, četl jsem Mandevilla a vím něco o jednotě mysli a těla, vím, že duše není nesmrtelná. Jsem ještě mladý a nevěřím si, musím hodně studovat, ale obrysy cesty vidím, budu HUMANIST VIRTUOSO, ten, který zkoumá lidskou přirozenost (HUMANIST). Půjdu cestou zkušenosti, morální filosofie „experimental method of reasoning“ zatím neuplatnila, stanu se Boylem morální filosofie, tedy VIRTUOSO. Že ono HUMANIST v sobě zahrnuje i problematizovat či prostě ignorovat teologické předpoklady, které ke všemu lidskému vztahují bezprostředně neuvídíme. Z porovnání s pozicí CHRISTIAN VIRTUOSI je to však zcela zřejmé.

1.3 Dopis příteli o skladbě Traktátu a o tom, co má přečíst, aby mu porozuměl

1.3.1 Kontext, anotace a transkript Dopisu příteli

31. srpna 1737 je Hume na cestě z La Fleche s čerstvým rukopisem *Traktátu* v zavazadle a odesílá z Orleans dopis svému příteli z nejdůvěrnějších, Michaelu Ramsaymu. Text dopisu byl odborné veřejnosti zpřístupněn až v roce 1963,⁷⁴ na Štědrý den v roce 1964 je přetištěn v článku Richarda H. Popkina.⁷⁵

Mladého Davida Huma jsme opustili někdy v dubnu 1734 a nesledovali jsme další běh jeho života. Jenom stručně a bez detailů, po neúspěšném pokusu urychlit léčbu terapií praktického zaměstnání odjíždí na podzim 1734 dosti narychlo do Francie, přijat Chevalierem Ramsaym, doporučen k četbě je Malebranche a zjednan přístup do La Fleche, místa Descartova vzdělání. Co přesně a kdy Hume ve Francii četl není přesně známo, známo je až to, co vyplývá z Dopisu příteli: první dvě knihy *Traktátu* jsou napsány a jedou do Anglie, známo je i to, co si má Michael přečíst, aby porozuměl *Traktátu* a jakou má dílo „skladbu“. Ať tak či onak, Hume musel do Francie odjet již s poměrně zřetelnou nebo alespoň méně mlhavou představou o díle, než jak se na první pohled může zdát z evidence, která je k dispozici. O to významnější je i detailní studium Dopisu lékaři a námi zde nepředvedené Eseje o rytířství. Přístupme tedy k představení obsahu dopisu či jeho anotaci.

⁷⁴ T. Kozanecki, „Dawida Hume’a Nieznane Listy w Zbiorach Muzeum Czartoryskich (Polska),“ *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 9 (1963) (*Religie Racjonalne. Studia z filozofii religii xv-xvii w*), s. 127-141.

⁷⁵ R. H. Popkin, „So, Hume did Read Berkeley“, *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 24 (Dec. 24, 1964), s. 773-778. Text dopisu budeme citovat z Popkinova článku.

Davidův dopis⁷⁶ příteli Michaelovi Ramsaymu začíná informací o tom, že pisatel opustil La Fleche dva dny po obdržení Michaelova dopisu, cestuje do Paříže a nyní je v Tours. Nestane-li se nic mimořádného, mohou se setkat v Londýně za 3 až 4 týdny a takové setkání pisateli zajisté přinese velké potěšení. Vždyť „není nic užitečnějšího a příjemnějšího než mít v blízkosti důvěrného přítele v každé mezní životní situaci („any critical Time of Life“) podobné té, jaké nyní budu čelit. Být zbaven možnosti vyslechnout tvoji radu musím zajisté považovat za velkou ztrátu, ať se již týká názorů

⁷⁶ „My Dear Friend

I have quitted La Fleche two days after receiving yours I am now at Tours in my way to Paris, where I do not intend to stay any considerable time, unless some extraordinary Accident intervene: So that I propose to see you in London about 3 or 4 Weeks hence. You may be sure that this Meeting will afford me a very great Satisfaction, & 'tis with the utmost Concern I hear you will leave the City a little after my Arrival. Nothing can be more useful & agreeable than to have an intimate Friend with one at any critical Time of Life such as that which I am just going to enter upon. & I must certainly esteem it a great Loss to be deprive'd of your Advice, as well in points that regard my Conduct & Behavior, as in those of Criticism & Learning. I can assure I have great Confidence in your Iudgement even in this last particular, tho' the State of your Health & Business have never permitted you to be a regular Student, nor to apply yourself to any part of Learning in a methodical manner, without which 'tis almost impossible to make any mighty Progress. I shall submit all my Performances to your Examination, & to make you enter into them easily, I desire of you, if you have Leizure, to read once over le Recherche de la Verité of Pere Malebranche, the Principles of Human Knowledge by Dr Berkeley, some of the more metaphysical Articles of Bailes Dictionary; such as those [... of] Zeno, & Spinoza. Des-Cartes Meditations woud also be useful but don't know if you will find it easily among your Acquaintances. These Books will make you easily comprehend the metaphysical Parts of my Reasoning and as to the rest, they have so little Dependence on all former systems of Philosophy, that your natural Good Sense will afford you Light enough to judge of their Force & Solidity.

I shall be oblige'd to put all my Papers into the Chevalier Ramsay's hands when I come to Paris; which I am really sorry for. For tho' he be Free-thinker enough not to be shockt with my Liberty, yet he is wielded to whymiscal Systems, & is so little of a Philosopher, that I expect nothing but Cavilling from him. I even fortify myself against his Dis-approbation & am resolve'd not to be in the least discouraged by it, if I should chance to meet with it. All Counsels are good to be taken, says the Cardinal de Richelieu. The good are good of themselves. The bad confirm the Good & give new force to them. This is more especially true in works of Learning & Philosophy, where frivolous Objections & bad reasonog give us alwise [!] greater Assurance in the Truth.

I come now to that Article of your last Letter, wherein you seem to doubt either of my present Friendship [for] you or of its Continuance. I cannot imagine upon what such a Doubt may be founded. You know my Temper well enough not to expect any Romantic Fondness from me. But Constancy, Equality, Fidelity & hearty Good will you may justly look for, & shall ne[ver] be disappointed. You speak of my superior Progress in the Sciences. I know not how far there may be a Foundation for what you say. I must flatter myself that there is some Ground for it in order to support my Courage in that dangerous Situation, in which I have placed myself. But however that may be I have enough of Science to know, that a Man who is incapable of Gratitude & Friendship is in a very disconsolate Condition, whatever Abilities be may he endowe'd with & whatever Fame he may acquire.

÷

I mist the Post at Tours, so that I finish his Letter at Orleans tho I have nothing farther add, but farther Assurance of my Good will & Frienship. I know this will be more satisfactory to you than any Descriptions of Fields & Buildings, which I have met with in my Road: Besides that I will be able in a short time to satisfy your Curiosity in this particular, if you have any. Adieu

Orleans, August 31, 1737“

(T. Kozanecki, „Dawida Hume'a Nieznane Listy w Zbiorach Muzeum Czartoryskich (Polska),“ s. 133-134; cit. dle R. H Popkin, „So, Hume did Read Berkeley“, s. 774-775.)

na moje chování a jednání („Conduct & Behavior“), nebo na poznatky z oboru kritiky a vědecké práce („Criticism & Learning“).“ David Micheala ujišťuje, že má velkou důvěru v jeho úsudek o díle, a to i přes to, že „stav tvého zdraví a zaměstnání ti nikdy neumožnily stát se řádným studentem, ani se zabývat nějakým oborem vědění metodicky náležitým způsobem, bez čehož je téměř nemožné dosáhnout v něm výraznější pokorok.“ Mladý Hume je odhodlán předložit Michaelovi díla (a z kontextu je zřejmé, že se jedná o rukopis prvních dvou knih *Traktátu*) ke kritickému posouzení.

A nyní to přijde. Co má Michael a s ním dost možná všichni jeho následovníci, kteří mají ambici *Traktát* pochopit, co vlastně mají přečíst? „Aby má díla byla snáze přístupná tvému pochopení („to make you enter into them more easily“), doporučuji ti, máš-li na to čas, alespoň zběžně si přečíst („to read once over“) le Recherche de la Verité od Otce Malebranche, Principles of Human Knowledge od Dr. Berkeleyho, některé z metafyzičtější laděných článků Baylova Dictionary, jako jsou ty o Zenonovi a Spinozovi. Užitečné také bude přečíst Descartovy Meditace, ale nevím, jsou-li pro tebe dostupné.“ Navýsost významné je to, co k tomu dodává: „These Books will make you easily comprehend the metaphysical Parts of my Reasoning and as to the rest, they have so little Dependence on all former systems of Philosophy, that your natural Good Sense will afford you Light enough to judge of their Force & Solidity.“ Čili, tyto knihy umožní pochopit metafyzické partie *Traktátu*. Povšimněme si, co následuje. „Zbývající partie či části“, chtělo by se říci, to „nové“, co *Traktát* přináší „tak málo závisejí na všech předcházejících systémech filosofie, že tvůj přirozený zdravý rozum ti poskytne kompetenci dostačující k tomu, abys je mohl zhodnotit co do jejich síly přesvědčivosti (Force) a odůvodněnosti (Stabilty).“ Hume je tedy upřímně přesvědčen o tom, že dílo bude přístupné, pochopitelné každému se zdravým rozumem (alespoň) na úrovni Michaela Ramsaye, pokud nebude mít ambici studovat metafyzické otázky. Máš-li ambici studovat i moji metafyziku (zřejmě má na mysli zejména 1. knihu (O rozumu či O intelektu, podle toho, jak přeložíme „Understanding“), čti Malebranche, výběr z Baylova slovníku, Berkeleyho a seženeš-li, pak i Descarta.

1.3.2 Co můžeme vidět od Dopisu příteli?

Dopis příteli (můžeme-li si dovolit takové označení) je jistě míněn jako upřímná, od srdce jdoucí rada, která je sice adresována Michaelu Ramsaymu, ale její aktuálnost nevyhla pro nikoho, kdo touží porozumět *Traktátu*. Obzvláště pak nám, kteří nemáme to štěstí žít v dobovém (a z dobového) kontextu díla, ale za to nám nejsou cizí mnohé předsudky, systemizace a klasifikace, které již jakoby rozhodly o díle a jeho autorovi. Snad tedy nebudou uraženi odborníci v nás, vždyť je to dopis laikovi vzdálenému světu „profesní filosofie“.

Dopis příteli je vlastně výborná zpráv o tom, že ranně-novověká filosofie v Evropě neznala hranic, přelévala se z kontinentu na ostrovy a zpět, a mnohdy jsme to my, kdo staví hranice, vytváříme filosofické směry, formulujeme a srovnáváme pozice, a to zcela nezávisle na kontextu, z něhož témata a případné polemiky vyrůstají.⁷⁷ Uvedený dopis nepochybně sehrál svoji roli při destrukci představy o tradici britského empirismu jako přímé a nezpochybnitelné linie od Bacona k Lockovi, Berkeleymu a dovršiteli Humovi, a R. Popkin (v citovaném článku) možnost problematizace této linie v souvislosti s objevením Dopisu příteli využil jako první. Ale to jsou naše interpretační problémy, za které Hume nemůže, vraťme se tedy zpět k dopisu.

⁷⁷ Nemůžeme zde sledovat nyní již bohatou literaturu historicko-filosofických kontextuálních studií, která již nebere školské dělení ranně-novověké filosofie na linie „empirismu“ a „racionalismu“ vážně. Ocitujeme alespoň (v kontextu s postavami Descarta a Malebranche v Dopisu příteli) studie Johna Wrighta, v nichž sleduje mj. karteziánské základy Humovy implicitné psychofyziologie (J.P. WRIGHT, *Hume's 'A Treatise of Human Nature'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, která navazuje na J.P. WRIGHT, *The sceptical Realism of David Hume*, Manchester: Manchester University Press, 1983.) či již klasická práce Charlese Mc Crackena sledující pro nás překvapivou kariéru malebranchismu v Británii a četná svědectví o Humově inspiraci Malebranchem a specifických „výpůjčkách“, které přetvořil či přemaloval a posunul podle svého (CH. J. MCCRACKEN, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1983.) Není možné nezmínit objevnou studii Petera Jonese (P. JONES, *Hume's Sentiments: their Ciceronian and French context*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.) a samozřejmě, četné studie a editorské práce M.A. Stewarta (např. M. A. STEWART and J.P. WRIGHT (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994.).

Ten nám podává „šokující“ přehled postav převážně z „tábora racionalismu“, které (a není jasné jakým způsobem) komunikují s metafyzickými základy či skromněji pasážemi *Traktátu*. Také jsme viděli, že (a v tom ohledu asi byl Humeův optimismus předčasný) ono zvláštní, specifické, to, čím se *Traktát* liší od veškeré dosavadní filosofie, prý nevyžaduje zběhlost v subtilnostech metafyziky, stačí na to náš „kupecký rozum“. Můžeme se jen domýšlet, které partie má na mysli. V 3. části práce se pokusíme o ilustraci oné „vědy o lidské přirozenosti“, nebo, učeněji, „experimentální filosofické antropologie“, na příkladu Humeova výkladu vášní. A to i v naději, že právě někde tam začíná a skrývá se právě to, co autor považoval za ono bezprecedentní v dějinách filosofie a zároveň od čtenáře nepředpokládající hluboké vzdělání a smysl pro subtilní analýzy v metafyzice (tedy text přesně na míru schopnostem autora disertace). Ilustrace nám však dá vidět, Hume možná přecenil schopnosti svých čtenářů, nicméně předvedl výkaz plný virtuosity, v němž nenásilně uplatnil i dobové standardy experimentální vědy.

1.4 Dopis o kastraci *Traktátu* (zda znamená, že Hume není CHRISTIAN virtuoso)

Od Dopisu lékaři jsme mohli vidět, že Humovi nebyla cizí touha „udělat si jméno“, zařadit se mezi učence, uspět v „tomto světě“, a to nezohledňujeme evidenci tlaku na „stabilizaci kariéry“ ze strany rodiny a přátel, který zřejmě přispěl k rychlému a poměrně nečekanému odjezdu do Francie na podzim 1734.⁷⁸ Od Dopisu příteli z 31. srpna 1737 jsme mohli vidět, jsem na cestě do Anglie a v kufru mám dva svazky *Traktátu*. Neuniklo nám, dílo v kufru autor považuje v jistých aspektech za převratné,

⁷⁸ Čtivě a přitom velmi korektně a filosoficky osvěceni líčí okolnosti vzniku a vydání *Traktátu* John Wright v první kapitole své knihy (zejména s. 1 – 36): J.P. WRIGHT, *Hume's 'A Treatise of Human Nature'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

nemající obdobu v dějinách filosofie, prostě nové. Po návratu na ostrovy je připraven dílo konzultovat s učenými a tvrdě pracovat na jeho vydání.

V souvislosti s přípravou díla na vydání nemůžeme nezmínit dopis, který jsme se odvážili pojmenovat: Dopis o kastraci *Traktátu*. Adresátem dopisu je Henry Home, napsáno 2. prosince 1737.⁷⁹ Ocitujeme si pouze pro naše téma relevantní pasáž:

„I am at present castrating my work, that is, cutting off its nobler parts; that is, endeavouring it shall give as little offence as possible, before which, I could not pretend to put it into the Doctor's hands. This is a piece of cowardice, for which I blame myself, though I believe none of my friends will blame me. But I was resolved not be an enthusiast in philosophy, while I was blaming other enthusiasm.“⁸⁰

Pokud dobře rozumíme, pak v dopisu můžeme vidět autorovo přiznání, že přistoupil ke kastraci díla, kterou musí učinit dříve, než předá dílo do rukou učených, Doktorů. Odhodlal se k tomu zbavit dílo „its nobler parts“ a tím se zajistit, aby dílo způsobilo tak malé pohoršení, jak je jen možné. Zjevně si byl vědom, že dílo nutně vyvolá pohoršení, ale nechce dílem poskytnout spolehlivě fungující podněty pro jeho podnícení, zejména může-li je z díla odstranit, aniž by utrpělo ono nové (jak avizoval v Dopisu příteli), tedy (snad) „věda o člověku“, „věda o lidské přirozenosti“, naším jazykem „experimentální filosofická antropologie“. Kastraci považuje za projev zbabělosti a cítí výčitky, ale doufá, že u přátel najde pochopení. Tím, že dílo zbaví pohoršujících partií, tak se zároveň projeví jako ten, kterému je každý entuziasmus cizí, vždyť filosofický entuziasmus druhých podrobuje zásadní kritice.

Porozumět do detailu vzkazu, který nám mladý Hume posílá ohledně vykastrování díla není vůbec snadné. Můžeme mít problém s tím, jak porozumět“ zbavil jsem dílo „noble parts“, které by nutně vyvolaly pohoršení, a zároveň zbavení se těchto partií znamená vzdání se projevů „filosofického entuziasmu“. Snad si můžeme dovolit bez dalšího stanovit, že exemplárním příkladem „filosofického entuziasmu“ je pro Huma filosofie Nicolase Malebranche (jistě velmi elementární a v mnoha ohledech naprosto nedostačující setkání s ním zakusíme v kapitole 2.2). Pak by ony „noble parts“ ovšem musely být subtilními, dech beroucími metafyzicko-teologickými výkazy, vyžadujícími naprosté odevzdání čtenáře do rukou spekulace, a to za průběžné rezignace na „active life“ či znicotnění věcí těla. Nebo je to míněno méně přísně, obrazněji, jako vzdání se zanícené a zcela explicitní kritiky teologie a náboženství, ta by zcela nepochybně

⁷⁹ HL, I, s. 23 – 25.

⁸⁰ HL, I, s. 25.

urážela a musela by uvádět ve zmatek i zdravý rozum „vulgar“, kteří jsou v zásadě zabydleni ve světě katechismu každodenna, jak jej slavně podává *The Whole Duty of Man*. Důležité je vidět, a mnohé ambiciozní výklady to mohou opominout, že Hume je citlivým člověkem s hlubokým (uvidíme, teoreticky fundovaným) porozuměním pro pocitu druhých a zdá se, *Traktátem* prostě nechce rozjitřovat a zraňovat. To však nic nemění na tom, že i z díla po kastraci lze vyvozovat podstatně jiný obraz člověka, než jaký přináší dobový „standard religiozity“ (můžeme-li si dovolit takovou formulaci) a filosofické tematizace člověka bratrů „empiriků“ Locka a Berkeleyho. Nemáme však ambici ani nálepkovat, ani poskytnout detailní filosofický výklad, který by slušel Doktorům. Nemůžeme však nezmínit, že takový ambiciozní profesorský výklad z Cambridge existuje a asi nejslavněji v provedení Edwarda Craiga. Ten o Humovi tvrdí: „His work was a revolution within philosophy, so to speak: he sought to destroy man's favoured picture of man and replace it; though the picture he sought to replace it with was in a sense as conservative in its essence as the one it was to depose. The philosophy was far from revolutionary, as that is normally understood; but it was a revolution. It aimed at no less than *destruction of the doctrine of the image of God* (italics T.K.), and substituted for it an anthropology which looked not to the divine but to the natural world for its comparisons, and to the sciences for its methods.“⁸¹ Není třeba komentovat, text mluví sám za sebe. V naší práci však tuto jinak legitimní linii uvažování následovat ani kultivovat nebudeme a vrátíme se k naší skromné cestě.⁸²

Profesorka z Cambridge, Isabela Rivers, vidí díky vytříbenému smyslu pro literární díla a knižní produkci (nejen) 18. století něco, co nám může při ostré orientaci na argumentační řetězce traktátů uniknout. Tak uviděla například to, že Hume jako filosof s ambicí získat uznání je neustále konfrontován s otázkou opatrnosti či obezřetnosti („question of prudence“), a ta má dva spojené ohledy: „what form and style should he adopt in order to reach and influence as wide an audience as possible without weakening the force of his argument? How much caution and self-censorship should he

⁸¹ E. CRAIG, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford: Clarendon Press, 1987, s.70.

⁸² Alespoň v poznámce třeba zmínit neméně ambiciozní a profesorskou monografii Paula Russela z roku 2008, kde se snaží doložit: Hume sice *Traktát* vykastroval, ale krok za krokem v něm můžeme sledovat, jak jsou témata podána v příkrém rozporu s dobovou teologií a ústřední postavou, proti níž Hume brojí není Malebranche, ale Samuel Clarke (zjednodušuji!). Ani tuto cestu však nebudeme v práci kultivovat.

P. RUSSELL, *The Riddle of Hume's Treatise: Scepticism, Naturalism and Irreligion*, Oxford: Oxford University Press, 2008. Poměrně čerstvým přírůstek do studií „Humova ateismu“ je monografie z roku 2010 od Toma Holedena (T. HOLDEN, *Spectres of False Divinity: Hume's Moral Atheism*, Oxford: Oxford University Press, 2010.).

exercise, how far he veil his arguments in irony and equivocation to avoid making his work too offensive to be read or published?⁸³ Ve vztahu k *Traktu* podle ní Hume velmi brzo zjistil, že nadmíru ingnoroval první ohled obezřetnosti, formu a styl svého díla.⁸⁴ My dodáváme, v druhém ohledu byl úspěšnější.

Ohledně konkrétních témat a pasáží, které *Tarktátu* vykastroval panuje shoda v tom, že vyřadil kapitolu „Of Miracles“, která pak udělala kariéru ve *Zkoumáních*. Detailně její možné umístění v *Traktátu* zkoumá David Wootton.⁸⁵ Nabízí se i text, který Alexander Stewart nazval „Early fragment on evil“,⁸⁶ ale jistotu nemáme. Celá věc souvisí i s otázkou datování Humových rukopisů, kterou zde řešit nemůžeme.⁸⁷

Co jsme tedy mohli zahlédnout z Dopisu o kastraci a našeho pokusu, zjednat si přístup k jeho porozumění? Hume zřejmě nebude explicitním CHRISTIAN virtuoso. Půdu pro to řešit, zda HUMANIST můžeme upřesnit v tom směru, že znamená nejen „student of human nature“, ale také, do důsledku vzato, ANTI-CHRISTIAN, nemáme připravenou. Nebudeme zde dokládat ani to, že reakce na *Traktát* pro možnost takového rozšíření svědčí.⁸⁸

⁸³ I. RIVERS, *Reason, Grace, and Sentiment: A study of the language of religion and ethics in England 1660 - 1780*, Volume II: Shaftesbury to Hume, Cambridge: Cambridge University Press, 2005 (2000), s. 264 – 265.

⁸⁴ I. RIVERS, *ibid.*, s. 265.

⁸⁵ D. WOOTTON, „Hume’s ‘Of Miracles’: Probability and Irreligion“ in M. A. STEWART (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford: Clarendon Press, 2000 (1990), s. 191 – 229.

⁸⁶ M. A. STEWART, „An early fragment on evil“, M. A. STEWART and J.P. WRIGHT (eds.), *Hume and Hume’s Connexions*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994, s. 160 – 170.

⁸⁷ M. A. STEWART, „The Dating of Hume’s Manuscripts“ in P. WOOD (ed.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, Rochester: Rochester University Press, 2007 (2000), s. 267 – 313.

⁸⁸ Nelze než doporučit potlačit ambice „velkých výkladů“ a přečíst si výbornou historickou práci M.A. Stewarta, která je díky daru nyní přístupná i v Univerzitní knihovně: M. A. STEWART, *The Kirk and the Infidel*, Lancaster: Lancaster University Publications Office, 2001 (1995).

2. Idea

2.1 Idea „vědy o člověku“, původní rozvrh a záměr díla

2.1.1 Anotace a transkript titul, podtitul a Oznámení (původní rozvrh *Traktátu*)

Titul Humova díla má následující podobu:

A TREATISE OF HUMAN NATURE:

BEING AN ATTEMPT TO INTRODUCE
THE EXPERIMENTAL METHOD
OF REASONING
INTO MORAL SUBJECTS

*Rara temporum felicitas, ubi sentire, quæ velis;
& quæ sentias, dicere licet.* TACITUS⁸⁹

Book 1. *Of the Understanding*⁹⁰

Jak všichni na vlastní oči z transkriptu vidíme, dílo nese titul *A Treatise of Human Nature*: (můžeme snad přeložit: *Traktát* či *Pojednání o lidské přirozenosti*), v podtitulu pak „*being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*“. Z podtitulu je zřejmé: předkládám pojednání o lidské přirozenosti, které je

⁸⁹ O detailní rozbor titulní stránky, včetně citátu - epigramu z Tacita (překlad do angličtiny: „The rare good fortune of an age in which we may feel what we wish and and say what we feel“) se postaral např. Paul Russell. Jaký ohled sleduje je zřejmé z názvu kapitoly „Atheism under Cover: Esoteric Communication on Hume’s Title Page“, tento ohled však sledovat nebudeme. Srov. P. RUSSELL, *The Riddle of Hume’s Treatise: Scepticism, Naturalism and Irreligion*, Oxford: Oxford University Press, 2008 s. 70 – 80 .

⁹⁰ T, s. 1. Jak je z titulu patrné, dílo vyšlo anonymně.

pokusem zavést, aplikovat či adaptovat *experimentální metodu uvažování na „moral subjects“*.⁹¹ V sázce tedy bude nový náhled na širokou paletu věd o člověku.

Místem, z něhož je viditelný původní (fakticky však nenaplněný) rozvrh *Traktátu*, a tedy také místem umožňujícím zahlédnout rozsah „moral subjects“, jež mají být postaveny na nový základ „užitím“ experimentální metody uvažování, je Oznámení (Advertisement)⁹² předcházející vlastnímu Úvodu (Introduction) k *Traktátu*.

Oznámení nás ve své první větě odkazuje na Úvod jako místo, kde je dostatečně plasticky vysvětlen celkový záměr (design) díla. Od Oznámení viděno, nebude Úvod pouhou formální expozicí díla, ale vyvolává naději v možnost zahlédnutí prvotní a původní ideje Humovy „experimentální filosofické antropologie“, nástin cesty, jak se státi HUMANIST VIRTUOSO.

Dále se jakoby jen oznamuje, že v tomto konkrétním vydání autor ještě nepředkládá zamýšlený celek díla, ale pouze první dvě knihy (*O rozumu a O vášních*), a ty nicméně chápe jako dovršené a významově samonosné. Budeme-li však pozorní, nenikne nám, že říká více. Nepředkládám ještě celek díla, ale chci své filozofování vystavit před soudnou stolicí veřejnosti (*to try the taste of public*) právě ve věci rozumu a vášni, která vykazuje (pro ověření soudem veřejnosti) tu výhodu, že přece každý o tom ví své a dokáže rozum a vášně rozlišit. *Division* rozumu a vášni je prostě *natural*.⁹³ Bude-li mi nakloněna štěstěna a první dvě knihy *Traktátu* se potkají s úspěchem (*to meet with success*), pokročím směrem ke zkoumání toho, co přibližně odpovídá tomu,

⁹¹ Sice jsme nepřeložili (vlastně těžko dospět k nějakému přijatelnému ekvivalentu v češtině), raději snad ponechme „obory morální filosofie“, a jistě již tušíme, půjde o vědy spojené s člověkem, jeho jednáním a tvorbou, někdo by překládal moderně, „společenské vědy“ (v protikladu k vědám přírodním). Zakrátko uvidíme (od Oznámení), s jaký rozsahem oborů „moral philosophy“ spojuje a jistě nás nepřekvapí, že onu „experimentální metoda uvažování“ Hume shledává při díle v oboru „přírodních věd“, s nimiž učinil nezanedbatelnou zkušenost (1.1.2 a následující).

⁹² „*My design in the present work is sufficiently explain'd in the Introduction. The reader must only observe, that all the subjects I have there plann'd out to myself, are not treated of in these two volumes. The subjects of the Understanding and Passions make a compleat chain of reasoning by themselves; and I was willing to take advantage of this natural division, in order to try the taste of the public. If I have the good fortune to meet with success, I shall proceed to the examination of Morals, Politics, and Criticism; which will compleat this Treatise of Human Nature. The approbation of the public I consider as the greatest reward of my labours; but am determin'd to regard its judgment, whatever it be, as my best instruction.*“ (T, Advert.) Citace je z díla D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Two volume set (Clanderon Edition of the Works of David Hume), Volume 1*, Oxford: Oxford University Press, 2007. Při citacích se budu držet normy běžné v humovských studiích, kdy se v závorce uvede T (*Treatise*) následovaný (s výjimkou *Advertisementu*= Advert. a *Introduction* =TI) číslem knihy, číslem oddílu, číslem kapitoly a číslem paragrafu ve tvaru „(T X.X.X.X)“.

⁹³ Musíme však přiznat, že uvedený výklad *natural division* je intuitivní. Uvedené spojení se nedá dohledat ani v *Oxford English Dictionary* (dále jen *OED*), vycházíme tedy z věcného kontextu.

čemu dnes rozumíme jako etice, estetice a politické filosofii. Původní rozvrh *Traktátu* z Oznámení tak nese vizi díla sestávajícího z pěti knih:⁹⁴

1. Of the Understanding (O intelektu, rozumu či chápavosti)
2. Of the Passions (O vášních)
3. Of the Morals (O etice)
4. Of the Politics (O politice)
5. Of the Criticism (O estetice)

Rozvrh díla je vpravdě impozantní, můžeme stát v údivu nad potencií a teoretickou kompetencí autora usilujícího jednotně, na základě „experimentální metody uvažování“, vyložit celý lidský svět.

V samotném závěru Oznámení nám říká: „The approbation of the public I consider as the greatest reward of my labours; but am determined to regard its judgment, whatever it be, as my best instruction.“ Dává na vědomí, uznání od veřejnosti, toť největší odměna za moje dílo. Ale i silněji, jsem rozhodnut a zavázán považovat soud veřejnosti, ať bude jakýkoli, za nejvýznamnější zdroj poučení a vodítko pro další práci.⁹⁵

⁹⁴ Na tomto místě jen konstatujeme, že Oznámení a Úvod jsou součástí prvního vydání *Traktátu* z ledna 1739, obsahujícího (pouze) první dvě knihy díla. Třetí kniha (Of Morals) vychází samostatně, a to v listopadu 1740. Zbývajících dvou knih, a tedy naplnění původního rozvrhu díla, se již čtenáři nedočkali. Nortonovi v této souvislosti uvádějí, že Hume sice od roku 1741 publikoval řadu esejí spojených s tematikou estetiky a politiky (politické filosofie), např. *Essays Moral and Political*, v roce 1752 vycházejí *Political Discourses* a od roku 1753 je většina těchto esejí zahrnuta v několika vydáních *Essays and Treatises on Several Subjects*, nicméně „neexistují důkazy prokávající, která konkrétně a zda vůbec nějaká z těchto esejí byla sepsována se záměrem stát se součástí zamýšlených svazků (rozuměj *Traktátu* – T.K.).“ (D.F. NORTON a M.J. NORTON (eds.), „Editors’ Annotations“, in D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Two volume set (Clanderon Edition of the Works of David Hume)*, Volume 2, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 689.)

⁹⁵ Již víme, že první dvě knihy (první vydání *Traktátu*) se objevují v lednu 1739. V průběhu léta autor zjišťuje, že bylo prodáno pouze několik výtisků a „začíná pochybovat nejenom o úspěchu knihy, ale také o tom, zda učinil tak významný objev, jak se domníval. Nicméně pokračuje v práci na třetí knize *Traktátu* (Of Morals). V období, kdy čeká na recenze prvních dvou knih *Traktátu*, napsal *An Abstract ...of A Book lately Published; Entitled A Treatise of Human Nature* a vypouští tak „informační bublinu“ o své vlastní knize, v níž nastiňuje hlavní argumenty 1. a 2. knihy.“ (J.P. Wright, „The Treatise: Composition, Reception, and Response“, in S. TRAIGER (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, London: Blackwell, 2005, s. 5.) Aniž bychom na tomto místě zacházeli do detailů můžeme konstatovat, že Humovy obavy o přijetí díla se vrchovatou měrou naplnily a po vydání 3. knihy v listopadu 1740 se k projektu *Traktátu* již nehlásí.

2.1.2 Anotace a transkript Úvodu k *Traktátu*

Záměr díla je v *Introduction* představen v několika krocích a obsahuje celkem 10 odstavců. Jistě nepřekvapí, že první tři odstavce tvoří literárně zdařilá a k široké čtenářské veřejnosti obrácená kritická expozice neutěšeného stavu dobového vědění, zejména filosofie.⁹⁶

⁹⁶ TI 1 Nothing is more usual and more natural for those, who pretend to discover anything new to the world in philosophy and the sciences, than to insinuate the praises of their own systems, by decrying all those, which have been advanced before them. And indeed were they content with lamenting that ignorance, which we still lie under in the most important questions, that can come before the tribunal of human reason, there are few, who have an acquaintance with the sciences, that would not readily agree with them. It is easy for one of judgment and learning, to perceive the weak foundation even of those systems, which have obtained the greatest credit, and have carried their pretensions highest to accurate and profound reasoning. Principles taken upon trust, consequences lamely deduced from them, want of coherence in the parts, and of evidence in the whole, these are every where to be met with in the systems of the most eminent philosophers, and seem to have drawn disgrace upon philosophy itself.

TI 2 Nor is there required such profound knowledge to discover the present imperfect condition of the sciences, but even the rabble without doors may, judge from the noise and clamour, which they hear, that all goes not well within. There is nothing which is not the subject of debate, and in which men of learning are not of contrary opinions. The most trivial question escapes not our controversy, and in the most momentous we are not able to give any certain decision. Disputes are multiplied, as if every thing was uncertain; and these disputes are managed with the greatest warmth, as if every thing was certain. Amidst all this bustle it is not reason, which carries the prize, but eloquence; and no man needs ever despair of gaining proselytes to the most extravagant hypothesis, who has art enough to represent it in any favourable colours. The victory is not gained by the men at arms, who manage the pike and the sword; but by the trumpeters, drummers, and musicians of the army.

TI 3 From hence in my opinion arises that common prejudice against metaphysical reasonings of all kinds, even amongst those, who profess themselves scholars, and have a just value for every other part of literature. By metaphysical reasonings, they do not understand those on any particular branch of science, but every kind of argument, which is any way abstruse, and requires some attention to be comprehended. We have so often lost our labour in such researches, that we commonly reject them without hesitation, and resolve, if we must for ever be a prey to errors and delusions, that they shall at least be natural and entertaining. And indeed nothing but the most determined scepticism, along with a great degree of indolence, can justify this aversion to metaphysics. For if truth be at all within the reach of human capacity, it is certain it must lie very deep and abstruse: and to hope we shall arrive at it without pains, while the greatest geniuses have failed with the utmost pains, must certainly be esteemed sufficiently vain and presumptuous.

V druhém kroku,⁹⁷ bez dalšího zprostředkování, již přichází s tvrzením o evidenci toho, že všechny vědy se více či méně vztahují k lidské přirozenosti (*human nature*) a jsou v různém stupni závislé na „vědě o člověku“ (*science of man*),⁹⁸ jindy hovoří o „vědě o lidské přirozenosti“ (*science of human nature*)⁹⁹ a má přitom na mysli nepochybně stejnou vědu. Na ní jsou do určité míry závislé dokonce i matematika (*Mathematics*), přírodní filosofie (*Natural Philosophy*) a přirozené náboženství (*Natural Religion*). I ty totiž spadají do rámce lidského poznání a jejich posouzení závisí na schopnostech a silách vlastních člověku. V následující pasáži se pak dostáváme k prvnímu místu, kde v *Traktátu* alespoň nepřímo zaznívá to, čemu Hume rozumí jako jednomu ze základních úkolů „vědy o člověku“. Tvrdí, že je nemožné odhadnout, jakého prokroku a změn v těchto vědách se můžeme nadít, pokud bychom byly důkladně obeznámeni s rozsahem a silou (*extent and force*) lidského rozumu či poznání (*human understanding*) a byli s to vysvětlit jak podstatu idejí, které používáme (*the nature of ideas we employ*), tak úkonů mysli (*operations*), které realizujeme v chodu úvah (při vyvozování závěrů) (*the operations we perform in our reasonings*). Existuje však ještě taková oblast věd, jež vykazuje bližší a těsnější vztah k „lidské přirozenosti“ a pro níž může mít „věda o člověku (lidské přirozenosti)“ ještě radikálnější důsledky. Vždyť jediným cílem logiky (*Logic*) je vysvětlit jak principy a aktivismy (úkony) naší mohutnosti rozvažování (*reasoning faculty*), tak podstatu našich idejí. Etika (*Morals*) a

⁹⁷ TI 4 ‘Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature: and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even *Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion*, are in some measure dependent on the science of MAN; since the lie under the cognizance of men, and are judg’d of by their powers and faculties. ‘Tis impossible to tell what changes and improvements we might make in these sciences were we thoroughly acquainted with the extent and force of human understanding, and cou’d explain the nature of the ideas we employ, and of the operations we perform in our reasonings.“ If therefore the sciences of *Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion*, have such a dependence on the knowledge of man, what may be expected in the other sciences, whose connexion with human nature is more close and intimate? The sole end of logic is to explain the principles and operations of our reasoning faculty, and the nature of our ideas: morals and criticism regard our tastes and sentiments: and politics consider men as united in society, and dependent on each other. In these four sciences of *Logic, Morals, Criticism, and Politics*, is comprehended almost everything, which it can any way import us to be acquainted with, or which can tend either to the improvement or ornament of the human mind.“ (T, Intro. 5)

⁹⁸ TI 5 If therefore the sciences of *Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion*, have such a dependence on the knowledge of man, what may be expected in the other sciences, whose connexion with human nature is more close and intimate? The sole end of logic is to explain the principles and operations of our reasoning faculty, and the nature of our ideas: morals and criticism regard our tastes and sentiments: and politics consider men as united in society, and dependent on each other. In these four sciences of *Logic, Morals, Criticism, and Politics*, is comprehended almost everything, which it can any way import us to be acquainted with, or which can tend either to the improvement or ornament of the human mind.

⁹⁹ Srov.: TI 9 I do not think a philosopher, who would apply himself so earnestly to the explaining the ultimate principles of the soul, would show himself a great master in that very science of human nature, which he pretends to explain, or very knowing in what is naturally satisfactory to the mind of man.

estetika (*Criticism*) se týkají našeho vkusu a citů, politická filosofie (*Politics*) se zabývá lidmi jako sjednocenými do společnosti a v jejich vzájemné závislosti. Uvedená čtveřice věd pro Huma představuje souhrn téměř všeho, co pro nás může mít nějakou význačnost zdůvodňující potřebu poznání, či může vést až již ke zdokonalení (*improvement*) nebo zkrášlení (*ornament*) lidské mysli (*human mind*).

Z toho je tedy zřejmé, jakou orientaci je nutné pro filosofii zvolit. Bude to cesta do samotného centra či srdce věd, cesta k lidské přirozenosti samé (*human nature itself*).¹⁰⁰ Jazykem vojenského stratéga nám říká, ovládneme lidskou přirozenost a rozšíříme své výboje jak na vědy, jež se dotýkají bezprostředních zájmů lidského života, ale úspěch v této věci nám umožní zaměřit se a dosáhnout úspěchu i v těch vědách, které jsou předmětem čisté intelektuální zvědavosti. Jazykem filosofa, již bez obraznosti, dospívá k silnému tvrzení, že není významné otázky, jejíž řešení není obsaženo ve vědě o člověku a neexistuje žádná otázka, v jejímž řešení můžeme dosáhnout alepoň určitého stupně jistoty, aniž bychom byli obeznámeni s touto vědou. Závěr nás již nepřekvapí. Činíme-li si nárok na vysvětlení principů (ale též znamená podnětů, hybných sil apod.) lidské přirozenosti (*principles of human nature*), tak tím vlastně navrhuje celý systém věd postavený na téměř zcela novém a zároveň jedině spolehlivém základě.

1. Tak jako věda o člověku tvoří jedinou spolehlivou fundaci pro ostatní vědy, i ona sama musí být postavena na jediných spolehlivých základech, které máme k dispozici, z Humova hlediska to znamená, že musí být založena na zkušenosti (*experience*) a metodickém pozorování (*observation*).¹⁰¹ Není proto překvapujícím

¹⁰⁰ TI 6 Here then is the only expedient, from which we can hope for success in our philosophical researches, to leave the tedious lingering method, which we have hitherto follow'd, and instead of taking now and then a castle or village on the frontier, to march up directly to the capital or center of these sciences, to human nature itself; which being once masters of, we may every where else hope for an easy victory. From this station we may extend our conquests over all those sciences, which more intimately concern human life, and may afterwards proceed at leisure to discover more fully those, which are the objects of pore curiosity. There is no question of importance, whose decision is not comprised in the science of man; and there is none, which can be decided with any certainty, before we become acquainted with that science. In pretending, therefore, to explain the principles of human nature, we in effect propose a compleat system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security.

¹⁰¹ TI 7 And as the science of man is the-only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation. 'Tis no astonishing reflection to consider, that the application of experimental philosophy to moral subjects shou'd come after that to natural at the distance of above a whole century; since we find in fact, that there was about the same interval betwixt the origins of these sciences; and that reckoning from THALES to SOCRATES, the space of time is nearly equal to that betwixt, my LORD BACON and some late philosophers in *England*, [Mr. Locke, my Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Mr. Hutchenson, Dr. Butler, etc.], who have begun to put the science of man on a new footing, and have engag'd the attention, and excited the curiosity of the public. So true it is, that however other nations may rival us in poetry, and

výsledkem úvahy to, že aplikace přístupu experimentálního filosofie na otázky morální filosofie přichází s odstupem více než celého století po aplikaci v přírodních vědách. Zjišťujeme totiž, že od Thaleta k Sokratovi uběhlo téměř stejné množství času, jako mezi Baconem a některými pozdějšími filosofy v Anglii (Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler a další), kteří udělili vědě o člověku novou orientaci a tím získali zájem veřejnosti a podnítili její zvědavost. Na závěr odstavce se Hume stylizuje do role patriota. Je skutečně pravda, že jakkoliv s námi mohou ostatní národy soupeřit v básnictví a vynikat nad námi v jiných chvályhodných uměních, myšlení a filosofie vděčí za své pokroky zemi tolerance a svobody.

V dalším kroku¹⁰² již zakusíme echo mezi experimentální filosofie. Neměli bychom si myslet, že toto zdokonalení vědy o člověku bude naší rodné zemi méně ke cti než ono zdokonalení v přírodní filosofii, ale spíše bychom to měli považovat za větší čest. Usoudit tak můžeme jak z větší významnosti této vědy, tak z potřeby náprovy v oblasti morální filosofie. Humovi se zdá zřejmé, že pokud neznáme podstatu mysli, stejně jako neznáme podstatu vnějších těles, musí být stejnou měrou nemožné utvářet si pojem o jejích silách a vlastnostech jinak než opatrnými a přesnými pokusy a pozorováním těch konkrétních účinků, které plynou z jejích odlišných podmínek a poměrů. A ačkoliv musíme usilovat, abychom vyjádřili naše principy co nejcelistvěji, a to tím, že budeme sledovat naše pokusy až na nejzazší mez, a že budeme vysvětlovat všechny účinky nejjednoduššími a nejméně početnými příčinami, stále je jisto, že nemůžeme překročit zkušenost. A každá hypotéza, která si nárokuje objevení posledních původních či vrozených vlastností lidské přirozenosti (ultimate original qualities of human nature), by měla nejdříve být odmítnuta jako troufalá a chimérická.

excel us in some other agreeable arts, the improvements in reason and philosophy can only be owing to a land of toleration and of liberty.

¹⁰² TI 8 Nor ought we to think, that this latter improvement in the science of man will do less honour to our native country than the former in natural philosophy, but ought rather to esteem it a greater glory, upon account of the greater importance of that science, as well as the necessity it lay under of such a reformation. For to me it seems evident, that the essence of the mind being equally unknown to us with that of external bodies, it must be equally impossible to form any notion of its powers and qualities otherwise than from careful and exact experiments, and the observation of those particular effects, which result from its different circumstances and situations. And though we must endeavour to render all our principles as universal as possible, by tracing up our experiments to the utmost, and explaining all effects from the simplest and fewest causes, it is still certain we cannot go beyond experience; and any hypothesis, that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical.

Otázka mezi poznání daných experimentální filosofii je dále kultivována v devátém a předposledním odstavci Úvodu.¹⁰³ Hume si nemyslí, že filosof, který by se tak opravdově ucházel o vysvětlení základních principů duše, by se prokázal jako velký pán této vědy o lidské přirozenosti, na jejíž vysvětlení si činí nárok, nebo jako znalý toho, co je přirozeně přijatelné či uspokojující pro lidskou mysl. Neboť nic není jistější, než že zoufalství na nás má téměř stejný účinek jako požitek, a že s nemožností uspokojení jakékoliv touhy nejsme obeznámeni dříve, než ta touha sama zmizí. Shledáme-li, že jsme dospěli k nejzazší mezi lidského rozumu, spokojeně usedneme. A je-li tato nemožnost dalšího postupu postačující k tomu, aby čtenáře uspokojila, může spisovatel čerpat ještě lahodnější uspokojení ze svobodného vyznání své nevědomosti a ze své prozíravosti, s níž se vyvaroval omylu, do něhož upadli tak mnozí, totiž že pro nejjistější principy uvalili na svět své dohady a domněnky. Můžeme-li docílit tohoto oboustranného vědomí nevědomosti a uspokojení mezi mistrem a žákem, nevím, co více bychom mohli od naší filosofie požadovat.¹⁰⁴

A dostáváme se poslednímu, v pořadí desátému odstavci,¹⁰⁵ kde zakusíme „metodologii“ Humovy experimentální filosofie v celé kráse, a tedy i specifičnosti.

¹⁰³ TI 9 I do not think a philosopher, who would apply himself so earnestly to the explaining the ultimate principles of the soul, would show himself a great master in that very science of human nature, which he pretends to explain, or very knowing in what is naturally satisfactory to the mind of man. For nothing is more certain, than that despair has almost the same effect upon us with enjoyment, and that we are no sooner acquainted with the impossibility of satisfying any desire, than the desire itself vanishes. When we see, that we have arrived at the utmost extent of human reason, we sit down contented, though we be perfectly satisfied in the main of our ignorance, and perceive that we can give no reason for our most general and most refined principles, beside our experience of their reality; which is the reason of the mere vulgar, and what it required no study at first to have discovered for the most particular and most extraordinary phaenomenon. And as this impossibility of making any farther progress is enough to satisfy the reader, so the writer may derive a more delicate satisfaction from the free confession of his ignorance, and from his prudence in avoiding that error, into which so many have fallen, of imposing their conjectures and hypotheses on the world for the most certain principles. When this mutual contentment and satisfaction can be obtained betwixt the master and scholar, I know not what more we can require of our philosophy.

¹⁰⁴ Na porozumění a překladu devátého a desátého odstavce jsem spolupracoval s Ing. Petrem Špeciánem v rámci naší četby *Traktátu* v roce (tuším) 2008/9. Děkuji mu tímto za spolupráci a trpělivost. Učitel nebyl o mnoho kvalifikovanější než-li nadaný žák, těžké začátky! Poděkování náleží i Mgr. Ing. Pavlu Jandovi, účastnil se četby a v roce 2011 mi obětavě pomohl získat po antikvariátech v UK i USA vzácné monografie z 80. let, které změnily fazónu „Hume Studies“.

¹⁰⁵ TI 10 But if this impossibility of explaining ultimate principles shou'd be Esteem'd a defect in the science of man, I will venture to affirm, that it is a defect common to it with all the sciences, and all the arts, in which we can employ ourselves, whether they be such as are cultivated in the schools of the philosophers, or practised in the shops of the meanest artizans. None of them can go beyond experience, or establish any principles which are not founded on that authority. Moral philosophy has, indeed, this peculiar disadvantage, which is not found in natural, that in collecting its experiments, it cannot make them purposely, with premeditation, and after such a manner as to satisfy itself concerning every particular difficulty which may be. When I am at a loss to know the effects of one body upon another in any situation, I need only put them in that situation, and observe what results from it. But should I endeavour to clear up after the same manner any doubt in moral philosophy, by placing myself in the

Hume zvažuje, měla-li by tato nemožnost vysvětlit poslední principy být považována za nedostatek ve vědě o člověku, odvážím se tvrdit, že je to nedostatek běžný všem vědám a uměním, ve kterých se můžeme uplatnit, ať už jsou takové, jaké se pěstují ve filosofických školách nebo jaké se provozují v krámu nejubožejšího řemeslníka. Žádná z nich nemůže překročit zkušenost, nebo zavést principy, které nejsou založeny na této autoritě. Morální filosofie má však zvláštní nevýhodu, kterou nenalezneme ve filosofii přírodní. Spočívá v tom, že nemůže záměrně ani základě předběžné rozvahy projektovat své pokusy tak, aby mohly být řešením každého výzkumného detailu a problému. Když jsem v rozpacích s poznáním účinku jednoho tělesa na druhé při daných podmínkách, potřebuji tělesa jen dosadit do oné situace, nastolit příslušné podmínky a pozorovat výsledek vzájemného působení. Ale snažil-li bych se objasnit a vyřešit stejným způsobem nějaké pochyby či otázky v morální filosofii, není to cesta. Proč? Umístím-li sebe samého do stejné situace, nechám se vystavit určitým podmínkám souvisejícím s řešením otázky, kterou řeším a rád bych ji svým angažováním vyřešil. Výsledek takového pokusu však bude nutně zkrealený a nepřinese žádoucí odpověď, rozhodnutí. Jde o to, že již ona vlastní příprava pokusu, moje zvažování celé situace, do níž budu vystaven, natolik naruší výkon (modifikují chod) mých přirozených výkonů, že by to učinilo zcela nemožným vyvodit z takového „experimentu“ (jevu) jakýkoliv relevantní závěr. Jak tedy můžeme v experimentální filosofické antropologii postupovat? Musíme tedy získat experimentální bázi sběrem výsledků opatrného a pečlivého pozorování lidského života, a brát je tak, jak se ukazují v běžném („common“ zde zřejmě znamená sekulárním, nikoli božském) běhu světa, v lidském chování ve společnosti, v obchodu a v požitku. Kde jsou pozorování (experiments) tohoto druhu uvážlivě sebrány a porovnány, můžeme doufat, že na nich postavíme vědu, která nebude méně jistá, ale bude mnohem užitečnější než každá jiná věda usilující se o pochopení člověka.

same case with that which I consider, it is evident this reflection and premeditation would so disturb the operation of my natural principles, as must render it impossible to form any just conclusion from the phenomenon. We must therefore glean up our experiments in this science from a cautious observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men's behaviour in company, in affairs, and in their pleasures. Where experiments of this kind are judiciously collected and compared, we may hope to establish on them a science which will not be inferior in certainty, and will be much superior in utility to any other of human comprehension.

2.2 Stručný nástin Malebranchovy ideje „vědy o člověku“ a kritiky experimentální vědy z Předmluvy k Hledání pravdy

V Humově Dopisu Michaelu Ramseyu (1737), který jsem si dovolil „přejmenovat“ na Dopis příteli o tom, jak porozumět *Traktátu*, byl na prvním místě těch, které třeba přečíst, abychom získali náležitou představu o (metafyzických) základech díla připravovaného k vydání, uveden Nicolas Malebranche se svým dílem *Hledání pravdy*. Viděli jsme, že dopis byl objeven až počátkem 60. let 20. století a nepochybně vyvolal znepokojení v řadách těch, kdo se zabydlili ve staletí kultivované a do samozřejmosti zbytnělé představě o tradici „britského empirismu“. Jen stěží by si prizmatem standardizovaného schématu empirismu bylo lze představit postavu radikálnější této „tradici“ cizorodou než je autor *Hledání pravdy*. Podezření se zajisté nemohli ubránit ani zastánci „kontinentálního racionalismu“, kteří zajati ve svém výkladovém schématu stejně obtížně mohli dohlédnout, že by Hume vůbec mohl do nějakého dialogu s Malebranchem vstoupit. Udržování a kultivování školských výkladových paradigmat nechme povolanějším autoritám, hlavám Doktorů, a pokusme se alespoň hrubě a pouze orientačně nastínit Malebranchovu ideu „vědy o člověku“, jak byla zformulována v Předmluvě k *Hledání pravdy*. Snad se nám podaří zahlédnout, že Humův projekt „vědy o člověku“ (ve smyslu „vědy o lidské lidské přirozenosti“) je svým základním „vyladěním“ koncipován jako vážně míněná alternativa k dobově autoritativnímu, velkému, teologicky fundovanému a zároveň výdobytky karteziánské psychofyzologie zohledňujícímu systému Nicolase Malebranche.

Krátkou exkurzi zahájíme 15. odstavcem Předmluvy, kde Malebranche formuluje tezi, že naše spojení s Bohem upadá a slábne v tom rozsahu, v jakém nabývá na významu a zesiluje se naše spojení se smyslovými věcmi, „ale je nemožné, aby toto spojení (s Bohem, T.K.) bylo zcela zničeno, aniž by přitom nedošlo k destrukci našeho bytí, což znamená, že i ti, kteří propadli neřesti (vice), jsou nakaženi požitky (pleasures) a mohou být nevšímaví (insensible) k pravdě, přesto zůstávají ve vazbě k ní. Pravda je neopouští, jsou to oni, kdo opouští pravdu. Její záře svítí v temnotě, ale ne vždy ji rozptýlí, tak jako

paprsky slunečního svitu obklopují slepce či ty, kteří zavřely své oči, aniž by je přitom osvětili.“¹⁰⁶

V 16. odstavci vykazuje, že stejného vztahu jsme svědky v případě spojení naší mysli s tělem. „Toto spojení upadá s tím, jak nabývá na síle naše spojení s Bohem a je zcela zničeno výhradně (až a pouze) naší smrtí. Z toho vyplývá, můžeme být osvícení a odloučení od smyslových věcí dokonce v té míře, jakou vykazují Apoštolové, přesto zde vždy bude nutnost pramenící z Prvotního hříchu,¹⁰⁷ a to fakt, že naše mysl je nadána povinností záviset na našem těle a my jsme nadáni povinností zakoušet požadavky tělesných žádostí v jejich neustávající opozici k požadavkům naší mysli.“¹⁰⁸

V 17. odstavci pak můžeme zahlédnout nástin obecné cesty k vyvarování se omylům, které nám po Pádu nutně hrozí a vlastně tedy i cesty, která rámuje Malebranchův projekt „vědy o člověku“ jako nejvýznamnější vědy mezi člověkem vytvořenými vědami. Praví nám: „Mysl se stává čistší, osvícenější a silnější, a nabývá větší působnosti s tím, jak vzrůstá její spojení s Bohem, neboť na něm závisí veškerá dokonalost mysli. Stává se pokaženou, slepne, zeslabuje se a ztrácí na působnosti s tím, jak vrůstá její spojení s tělem, které je zřídlem veškeré nedokonalosti mysli. Tak tedy člověk, který posuzuje všechny věci svými smysly, podřizuje se podnětům z vášní ve všech záležitostech, chápe jenom to, co zakouší smysly a miluje pouze to, co mu lichotí, takový člověk vykazuje vůbec nejubožejší (nejpokleslejší) možný stav mysli. V takovém stavu je pak nesmírně (nekonečně) vzdálen od pravdy a svého dobra. Když však člověk posuzuje věci na základě čistých idejí mysli, důsledně se vyhýbá zmatení pocházejících z tělesnosti (noisy confusion of creatures), vstupuje do sebe a naslouchá svému Pánovi za současného umlčení svých smyslů a vášní, pak je proň nemožné, aby

¹⁰⁶ Search, s. xxxvi.

¹⁰⁷ Není bez zajímavosti, že Chambersova *Cyclopaedia* (1728), kterou John Wright označuje za „standard scientific reference book of the day“ (J. P. Wright, *The sceptical realism of David Hume*, s. 189), zprostředkovává jako standardní dobovou představu o Prvotním hříchu právě Malebranchův výklad (totéž platí i pro heslo „Imagination“ a takových stop Malebranche v *Cyclopaedii* bychom jistě mohli nalézt ještě více). Pozoruhodné na celé věci je i to, že převzatý Malebranchův výklad (uvedený Chambersem jako výklad z „přirozených příčin“) je exemplární ukázkou zapřažení či aplikace karteziánské psychofyzologie na toto bytostně teologického téma. Malebranche ukazuje, jak se Prvotní hřích přenáší z matky na dítě prostřednictvím zápisu do mozkových drah a dítě je nutně (psychofyzilogicky) odsouzeno reprodukovat onen pokleslý stav lidství (Fallen state of Humanity) po Pádu. (Srov. *Cyclopaedia*, Vol. 2, s. 675; sken originálu je dostupný zde: <http://images.library.wisc.edu/HistSciTech/EFacs/Cyclopaedia02/M/0330.jpg>)

Je obtížné se zbavit dojmu, že Humova celoživotní filosofická energie byla soustředěna na takový výklad člověka, který by lidství rehabilitoval, zbavil až „přírodní nutnosti“, s níž je obtěžkáno jhem údelu upadlosti. Dost možná i z tohoto důvodu začíná výklad 2. knihy *Traktátu* v dobovém kontextu zcela unikátním výkladem „vášni“ Pride (pýchy, sebe-úcty) a Humility (pokory, sebe-opovržení).

¹⁰⁸ Search, s. xxxvi – xxxvii.

upadnul v omyl.“¹⁰⁹ Snad tedy nastala vhodná chvíle připomenout si titul Malebranchova díla a zejména jeho podtitul, který jasně a bez oklik vyjadřuje autorův záměr. V anglickém překladu zní:

THE SEARCH AFTER TRUTH
Wherein Are Treated the Nature of
Man's Mind and the Use He Must Make of It to
Avoid Error in the Sciences¹¹⁰

Od titulu a podtitulu viděno, Malebranche nás zve na takovou cestu, kde se nám ukáže lidská mysl v její přirozenosti a na základě toho pak i možnost dosažení náležitěho způsobu jejího užití, který by vytvořil podmínky pro vyhnutí se chybám ve vědách. Půjde o to, co nám docela plasticky přetlumocí 23. odstavec Předmluvy či Úvodu (Preface) ke knize, kde chce zprostředkovat prvotní představu o díle těm, kdo by snad měli problém číst tak rozsáhlou knihu celou. Půjde v ní o to, že „několika způsoby prokáži, že naše smyly, obraznost a vášně jsou naprosto neužitečné pro odhalení pravdy a našeho vlastního dobra, že nás naopak v každé věci oslepují a přivádějí na scesti (seduce), a tedy, obecně řečeno, veškeré poznání, které mysl získává prostřednictvím těla nebo na základě hnutí, vyskytujících se v těle, je ve vztahu k objektům, jež nám podává, mylné a zmatené (i když to poznání je velmi užitečné k zachování těla a pro dobra těla).“¹¹¹ V následujícím odstavci 24 upřesňuje, že „v díle potírám (combat) několik chyb, obzvláště ty, které mají nejobecnější rozšíření a nebo ty, které jsou příčinou významnějších zmatení mysli, a prokazují, že téměř všechny jsou důsledkem sjednocení mysli s tělem. Na několika místech se pokouším mysl přimět k uvědomění si své služebnosti a závislosti na všech smyslových věcech, aby dospěla k procitnutí ze své ospalosti a vynaložila úsilí ke svému osvobození.“¹¹²

Cestou vymetání chyb a probuzení mysli k osvobození se Malebranchův projekt nevyčerpává. Ostatně to jsme viděli v podtitulu, v odstavci 25 přichází další aspekt jeho úsilí ke slovu. Malebranche se nespokojuje s jednoduchým výkazem našich chyb, ale „jdu dál a částečně (partially) vysvětlují přirozenost mysli. Neusiluji se podat výčet všech chyb pramenících ze smyslů či obraznosti, ale zaměřuji se na zvážení jejich

¹⁰⁹ *Search*, s. xxxvii.

¹¹⁰ *Search*, s. xxxi.

¹¹¹ *Search*, s. xxxix.

¹¹² *Search*, *ibid.*

příčin. Při vysvětlení uvedených dispozic či mohutností (faculties) a obecných chyb, do nichž upadáme, umožňují jedním náhledem obsáhnout téměř nevyčerpatelné množství dílčích omylů, které nám hrozí. Proto je tématem předložené práce mysl člověka ve své komplexnosti (entirety). Uvažují ji o sobě samé (in itself), ve vztahu k tělu a ve vztahu k Bohu. Zkoumám přirozenost (nature) všech myslí nalézejících dispozic či mohutností (faculties) a stanovují takový způsob jejich užití, který jsme povinováni uskutečnit, abychom se vyhnuli omylu. Vysvětlují většinu záležitostí, jež jsem považoval za užitečné pro pokrok poznání člověka (knowledge of man).¹¹³

Půda je připravena a cesta nás přivedla na místo, odkud můžeme zahlédnout slavnou Malebranchovu formulaci předmětu a záměru „vědy o člověku“, jejího místa v systému věd, i přinejmenším implicitní kritické hodnocení věd, jak se děje řekněme v tradici britské experimentální filosofie (odstavce 26 – 30). Sledujme tedy text podrobně, již z toho, jak se nám v něm Malebranchova argumentace ukazuje můžeme uvidět, že rozdíl v ideji vědy o člověku mezi Humovým *Introduction* k *Traktátu* a zde prezentovanou předmluvou je razantní, přesto však oba texty „komunikují“ (v tom Humově můžeme nalézt významovou vrstvu smysluplnou právě jako reakce na Malebranchův zde prezentovaný text).

Cesta k samotnému termínu „věda o člověku“ začíná tezí „Nejkrásnější, nejpříjemnější a nenezbytnější v našem poznání je nepochybně poznání sebe.“ Pokračuje kýženou formulací: „Ze všech lidmi produkovaných věd (human sciences) je věda o člověku (science of man) tou nejúctyhodnější (the most worthy). Přesto tato věda není ani nejpokročilejší, ani nejdovršenější z věd, které jsme vytvořili. Běžný člověk ji naprosto odmítá. A dokonce i mezi těmi, kdo se pyšní svou blízkostí k vědě, jen nemnozí se podílejí na jejím budování a ještě méně je těch, kdo na jejím poli zaznamenali nějaký úspěch. Většina z těch, kdo jsou považováni za kvalifikované vidí podstatný rozdíl (essential difference) mezi myslí a tělem jen velmi neurčitě a zmateně. I sám sv. Augustin, který co do bytnosti tato dvě jsoucna tak dobře odlišoval, přiznal, že po dlouhou dobu nebyl schopen jejich rozdíl zahlédnout. Přestože musíme souhlasit s tím, že vysvětlil vlastnosti duše a těla lépe než všichni jeho předchůdci až do současné doby, udělal by lépe, kdyby netvrdil, že všechny smyslové kvality vnímáme prostřednictvím těles nás obklopujících, neboť pak tyto kvality nebudou s jasností obsaženy (clearly contained) v naší ideji hmoty. V důsledku toho můžeme s jistotou

¹¹³ Search, s. xxxix.

určitostí tvrdit, že rozdíl mezi myslí a tělem byl s dostačující jasností (sufficient clarity) uchopen až před několika lety.¹¹⁴ Tím má Malebranche na mysli zjevení se Descartova spisu *Pojednání o člověku*. První vydání *Hledání pravdy* vyšlo anonymně v Paříži roku 1774, Descartův spis se dostal do jeho rukou v roce 1664 a traduje se, že mu způsobil tak intenzivní vzrušení, až musel pro silné bušení srdce tento (velmi strohým fyziologický výkladem obdařený) spis často odkládat.¹¹⁵

Situace „vědy o člověku“ je však neutěšená a líčí ji v odstavci 27. Je zde skupina těch, kteří se pyšní tím, že „naprosto a zcela rozumí přirozenosti mysli, další skupina je přesvědčena, že o tomto předmětu není možné dosáhnout poznání, ale největší skupina vůbec nevidí, jaký užitek by mohlo takové poznání přinést a tedy je naprosto zavrhuje.“ Malebranche zná viníka situace. Ta je důsledkem „lidské obraznosti (imagination) a náchylnosti (inclination), rozhodně není důsledkem jasného a zřetelného nahlížení (perception) mysli.“ Lidé se prostě odmítají angažovat v „sebezpytování (vstupování do sebe sama), aby odhalili své slabosti a omezení (infirmities), a protože hledají požitky v neobvyklých (exotic sciences) či lesku dodávajících (glamorous) vědách.“ V důsledku toho nejsou s to být „uvnitř sebe sama, nikdy nevidí ten chaos (disorder) v sobě, myslí si, že jsou v pořádku, neboť sami sebe nezakoušejí.“ Ale to není vše, „dokonce vidí chybu na straně těch, kdo si uvědomili svoji nemoc a začali ji léčit; říkají, že se sami uvrhli do nemoci, neboť se pokoušeli vyléčit sebe samé.“¹¹⁶ Nemusíme plýtvat slovy, vzpomeňme jen závěrečné odstavce Humova *Introduction* (TI 8 - 10), na Dopis lékaři, uvidíme to i v následujícím výkladu *Conclusion* k 1. knize *Traktátu*, filosofické vyladění jde všude proti srsti Malebranchovy ideje „vědy o člověku“.

Odstavcem 27 Malebranchova kritika však nekončí. V následujícím odstavci (28) téměř zvolá: „Vy velcí myslitelé, odhalujete neskrytější tajemství přírody, ve svém duchu se dotýkáte nebeské klenby a sestupujete do hlubin země, pamatujte, kdo jste.“ Vždyť tyto velkolepé věci mohou vědce oslnit, „abychom k nim mohli dospět, musí mysl vystoupit mimo sebe sama, ale to může učinit jen za cenu svého vlastního zmarnění (dissipation).“¹¹⁷

V odstavcích 29 a 30 nenechá Malebranche nikoho na pochybách, jaké má mínění o misi(onářích) experimentální vědy. Odstavec 29 startuje radikální tezí: „Lidé nebyli zrozeni k tomu, aby se stali astronomy nebo chemiky, utráceli čas civěním do

¹¹⁴ *Search*, s. xxxix - xl.

¹¹⁵ C. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, s. 54.

¹¹⁶ *Search*, s. xl.

¹¹⁷ *Search*, *ibid.*

dalekohledů nebo připoutáním k hořáku a následně vyvozovali neužitečné závěry ze svých vyčerpávajících pozorování. Přiznávám astronomovi, že jako první objevil na měsíci celé oblasti, moře a hory, zaznamenal skrvny na slunci a přesně vypočítal jejich pohyb.“ Pokročila i chemie, ale „stali se tím (vědci, T.K.) alespoň o něco moudřejší nebo šťastnější? Snad si tím udělali jméno ve světě, ale ať se mají na pozoru, aby snad toto uznání neznamenalou pouhé rozšíření jejich otroctví (servitude).“¹¹⁸ V tomto kontextu není možné nepřipomenout, že Hume již od Dopisu lékaři vidí onu snahu po úspěchu, snahu „udělat si jméno“ ve vědě, jako něco proň zcela přirozeného. Výslovně (a dost možná právě jako reakci na Malebranche) přeci uvádí v Oznámení (*Advertisement*) k *Traktátu* (jak jsme ostatně v předcházející kapitole již viděli), že největší odměnou za jeho myslitelské úsilí bude „uznání od veřejnosti“ (approbation of the public). V 1. části 2. knihy, v kontextu uplatnění své teorie na analýzu příčin vášně (pocitu) pýchy (sebe-úcty) a pokory (sebe-opovržení), věnuje výkladu touhy po slávě (jako jedné z příčin zmíněných pocitů či vášní) samostatnou kapitolu (kapitola 11).

Malebranchova zdrcující kritika experimentální vědy, do důsledku vzato, jakási „anti-charta“ k misi britské křesťanské experimentální filosofie od Bacona počínaje, následně vyjádřené v programu Royal Society a v jistém ohledu kulminující v Boylově (pro Locka zřejmě zásadně inspirativním) ideálu Christian Virtuoso, křesťanského (experimentálního) učenice,¹¹⁹ vyvrcholí v odstavci 30. „Astronomie, chemie a fakticky téměř všechny ostatní vědy mohou být považovány za kratochvíle povýšeného člověka (pastimes of an upright man), ale lidé se nemají nechat oklamat jejich leskem, ani jim dávat přednost před vědou o člověku. I když obraznost přiděluje astronomii představu vznešenosti, neboť tato věda pojednává o majestátních a velkolepých objektech, které zcela překračují vše, co nás obklopuje, přesto mysl ještě nemusí tuto představu slepě uctívat. Spíše se má stát jejím soudcem a pánem a zbavit jí smyslového pozlátka (sensible display), které tak imponuje rozumu (reason).“¹²⁰ Jakou cestou se tedy má podle Malebranche mysl ubírat? „Mysl musí posuzovat všechny věci na základě svých vnitřních osvětlení (inner lights), nebrat na zřetel zmatená svědectví svých smyslů a obraznosti. Když potom prošetřuje všechny lidské vědy čistým světlem

¹¹⁸ *Search*, s. xl.

¹¹⁹ Srov. C. Wilson, *Epikureanism at the Origins of Modernity*, s. 224 – 251. Jedná se o 9. kapitolu (Robert Boyle and the Study of Nature), zejména pak podkapitolu 9.1 (The Christian Virtuoso). Objevnou studii prokazující vazbu Locka na Boylův ideál Christian Virtuoso publikoval v roce 2012 Victor Nuovo (V. Nuovo, „Locke’s Proof of the divine authority of Scripture“, in R. Savage (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 56 – 76. Explicitní zmínka je např. na straně 67.

¹²⁰ *Search*, s. xl.

pravdy, která ji osvěcuje, pak nepochybně téměř všechny z nich uvrhne do opovržení a vysměje se jim a získá tím větší úctu k vědě, která nás učí, co jsme, než pro celek všech ostatních věd.¹²¹

2.3 Dodatek: Idea vědy o člověku jako „vědy o úkonech lidské mysli“ či „mentální geografie“ ve Zkoumáních

Představme si situaci, že před sebou máme jeden ze dvou českých překladů *Zkoumání* z 20. století a jsme naplněni zvědavostí ve věci základních idejí Humovy filosofie i dobrou vírou ve *Zkoumání* jako dílo, které je dílem završujícím, vrcholným a tedy i tím pravým místem pro žitý dialog filosofujících. Naše důvěra ve *Zkoumání* by ještě posílala, pokud by editoři respektovali Humovu vůli a vložili před vlastní text *Advertisement* (oznámení), které autor zaslal svému tiskaři jednoho z posledních vydání díla a vypracoval nejpozději 26.10. 1775. Zde se snaží čtenáře upozornit na to, že právě (až toto) jen předložené dílo je tím pravým a výlučným místem obsahujícím Autorovy filosofické názory a principy, i když většina principů a úvah v něm obsažených byla (anonymně) zveřejněna v třísvazkovém díle nazvaném *Traktát o lidské přirozenosti*. Autor však vypracoval ideu díla ještě před dokončením studia na koleji a dokončil nedlouho po té, co školu opustil. Neshledal dílo úspěšným a uvědomil si chybu, které se dopustil jeho předčasným zveřejněním. Nyní předkládá dílo znovu a s nadějí, že odstraní některé nedostatky týkající se uvažování a zjeměna pak stylu. Kritikům pak Autor vzkazuje, nehodnoťte mne na základě nevyzrálého díla mládí, které jsem nikdy neuznal za vlastní.¹²²

¹²¹ *Search*, s. xl – xli.

¹²² „Most of the principles, and reasonings, contained in his volume, were published in a work in three volumes, called *A Treatise of Human Nature*: A work which the Author had projected before he left College, and which he wrote and published not long after. But not finding it successful, he was sensible of his error in going to the press too early, and he čast the whole anew in the following pieces, where some negligences in his former reasoning and more in the expression, are, he hopes, corrected. Yet several writers, who have honoured the Author's Philosophy with answers, have taken care to direct all their batteries against that juvenile work, which the Author never acknowledge, and have affected to triumph in any advantages, which, they imagined, they had obtained over it: A practice very contrary to all rules of candour and fair-dealing, and a strong instance of those polemical artifices, which a bigotted zeal thinks

Humova idea filosofie jako vědy ve *Zkoumáních* se opírá o přesvědčení, že „není bezvýznamným úkolem vědy znát různé úkony mysli (the different operations of the mind)“ a ono „znát“ je blíže specifikováno jako „rozdělit je a zařadit pod patřičná záhlaví a upravit všechn ten zdánlivý nepořádek, ve kterém žijí, když se stávají předmětem úvah a zkoumání. Tento výklad o pořádku a rozlišování, který nemá smysl, když se týká vnějších těles (external bodies), tj. předmětů našich smyslů (the objects of our senses), nabývá cenu, když se zaměříme na úkony mysli (operations of the mind) podle obtíží a námahy, s nimiž se přitom setkáváme.“ Výsledkem takto orientovaného zkoumání může být alespoň jakýsi „duševní zeměpis (mental geography)“ nebo „vymezení různých částí a mohutností mysli“.¹²³

V dalším kroku Hume brání program „vědy o úkonech ducha“ před nařčením z toho, že je „nejistá a chimérická“¹²⁴ (jinak řečeno: „metafysická“ ve smyslu „falešné, nepravé metafysiky“). „Není pochyby o tom, že duch je vybaven několika mohutnostmi a schopnostmi, že tyto mohutnosti se od sebe liší, že to, co vnímáme bezprostředním postřehem (immediate perception) jako různé, můžeme být rozlišeno i reflexí (reflection) a že je tedy pravda i nepravda ve všech výrocích o té věci; pravda i nepravda, která neleží mimo dosah lidského rozumu (human understanding).“¹²⁵ Kde se nachází pramen oné „jistoty a nepochybnosti“? „Jsou tu četná zřejmá rozlišení toho druhu jako mezi vůlí (the will) a rozumem, obrazivostí (the imagination) a vášněmi (passions), jež spadají do chápavosti každé lidské bytosti; ale jemnější a filosofičtější rozlišení jsou neméně skutečná a jistá, i když hůře pochopitelná.“¹²⁶ Věda, která má být podána čerpá svoji legitimitu z korespondence s lišením (samo)zřejmým „každé lidské

itself authorized to employ. Henceforth, the Author desires, that the following Pieces may alone be regarded as containing his philosophical sentiments and principles.“ *EHU*, s.1.

¹²³ „It becomes, therefore, no inconsiderable part of science barely to know the different operations of the mind, to separate them from each other, to class them under their proper heads, and to correct all that seeming disorder, in which they lie involved, when made the object of reflection and enquiry. This task of ordering and distinguishing, which has no merit, when performed with regard to external bodies, the object of our senses, rises in its value, when directed towards the operations of the mind, in proportion to the difficulty and labour, which we meet with in performing it. And if we can go no farther than this mental geography, or delineation of the distinct parts and powers of the mind, it is at least a satisfaction to go so far; and the more obvious this science may appear (and it si by no means obvious) the more contemptible still must the ignorance of it be esteemed, in all pretenders to learning philosophy.“ D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding (The Clarendon Edition of the Works of David Hume)*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 10 (dále citováno jako *EHU*, s. ...) Srovnej s D. HUME, *Zkoumání lidského rozumu*, Praha: Svoboda, 1972 (překl. V. Gaja), s. 38-39 (dále citováno jako *Zkoumání (G)*, s. ...) a D. HUME, *Zkoumání o lidském rozumu*, Praha: Svoboda, 1996 (překl. J. Moural), s. 33 (dále citováno jako *Zkoumání (M)*, s. ...).

¹²⁴ *EHU*, s. 10; *Zkoumání (G)*, s. 39; *Zkoumání (M)*, s. 33.

¹²⁵ *EHU*, s. 10-11; *Zkoumání (G)*, s. 39; *Zkoumání (M)*, s. 34.

¹²⁶ *EHU*, s. 11; *Zkoumání (G)*, s. 39; *Zkoumání (M)*, s. 34.

bytosti“. Bude sice „filosofičtější“, „hůře pochopitelná“, ale nikoli pohybující se na půdě překračující chápavost „každé lidské bytosti“.

Ve třetím kroku se program „vědy o úkonech ducha“ odvolává nikoli na „chápavost každé lidské (= základního lišení úkonů ducha schopné) bytosti“, ale na nověkou přírodovědu. Hume se táže, zda lze ve „vědě o úkonech lidského ducha“ dosíci stejné úrovně vědění jako v „úspěšné přírodovědě“. „Nelze doufat, že filosofie ... aspoň do jisté míry objeví ty tajné vzpruhy a principy, jimiž je lidská mysl řízena ve svých úkonech?“¹²⁷ Jako příklad oné „úspěšné vědy“ je citována astronomie. „Astronomové se dlouho spokojovali s tím, že z jevů dokazovali skutečné pohyby, řád a velikost nebeských těles, až se našel filosof, který patrně na základě velmi úspěšného přemýšlení stanovil také zákony a síly, jimiž se řídí a spravují oběhy planet.“¹²⁸ Nejinak tomu bylo podle Huma i při objevech dotýkajících se jiných oblastí přírody. Na základě toho usuzuje: „A budeme-li se stejnou způsobností a opatrností postupovat při svém zkoumání duševních mohutností a jejich uspořádání, můžeme doufat ve stejný úspěch.“¹²⁹

Ve čtvrtém kroku pak Hume přichází s „filosofickou hypotézou“, která bude orientovat jeho výzkum „úkonů myslí“, a o níž - jakožto o hypotéze filosofie jako vědy - nemůže být rozhodnuto před „pečlivým pokusem“. Humova „hypotéza“ zní: „Je pravděpodobné, že jeden úkon a princip ducha závisí na druhém, který se zase dá převést na obecnější a univerzálnější. A jak daleko tato zkoumání povedou, těžko můžeme před pečlivým pokusem, ba dokonce i po něm, přesně říci.“¹³⁰

V pátém kroku dochází k vyjádření toho, jak Hume rozumí povaze výsledku zkoumání. „Ať nás tato zkoumání stojí námahu sebevětší, můžeme považovat za dostatečnou odměnu - nejen pokud se týká prospěchu, nýbrž i uspokojení - že takto rozmnožujeme zásobu vědomostí (we can make any addition to our stock of knowledge) o věcech tak nesmírně důležitých.“¹³¹

Pokusme se ve stručnosti shrnout námi stylizované „kroky“ Humovy „metodologické úvahy“ ve *Zkoumáních*. Před filosofií jako vědu je postaven úkol „znát různé úkony ducha“, kdy ono „znát“ je zprvu identifikováno s „rozdělit a zařadit“, učinit výklad o „pořádání a rozlišování“. Výsledek takového zkoumání pak

¹²⁷ EHU, s. 11; *Zkoumání (G)*, s. 40; *Zkoumání (M)*, s. 34.

¹²⁸ EHU, s. 11; *Zkoumání (G)*, s. 40; *Zkoumání (M)*, s. 34-35.

¹²⁹ EHU, s. 11; *Zkoumání (G)*, s. 40; *Zkoumání (M)*, s. 35.

¹³⁰ EHU, s. 11-12; *Zkoumání (G)*, s. 40-41; *Zkoumání (M)*, s. 35.

¹³¹ EHU, s. 12; *Zkoumání (G)*, s. 41-42; *Zkoumání (M)*, s. 36.

vystupuje jako svého druhu „duševní zeměpis“. Ono „pořádání a rozlišování“ však není něčím vystupujícím na půdě „abstraktní spekulace“, ale opírá se o „zřejmá rozlišení“, která spadají do chápavosti každého člověka. Představa o nové disciplíně (jejím cíli a metodě) je následně blíže určena Humovým náhledem na novověkou přírodovědu. Tak jako astronomie (a i ostatní úspěšné přírodní vědy) měla by nová disciplína doufat v to, že (alespoň do jisté míry) objeví „tajné vzpruhy a principy jimiž je lidský duch řízen ve svých úkonech“. Podmínkou úspěchu pak je „aplikace“ metody (v širokém smyslu slova), která dovedla přírodní vědy k úspěchu. Musíme tedy při zkoumání úkonů lidského ducha, duševních mohutností a jejich uspořádání postupovat se „stejnou způsobilostí a opatrností“ jako úspěšné přírodní vědy. Abychom mohli takto postupovat, musíme být orientováni hypotézou a konat pokusy. Hume je při svém zkoumání směřujícím k objevení „tajných vzpruh a principů jimiž je lidský duch řízen ve svých úkonech“ orientován nejen předpokladem (samo)zřejmosti základního rozlišení (identifikace) úkonů ducha, ale i „hypotézou“ o vzájemné závislosti a převoditelnosti úkonů a principů ducha (připomeňme si: „Je pravděpodobné, že jeden úkon a princip ducha závisí na druhém, který se zase dá převést na obecnější a univerzálnější.“). Jak daleko se (orientováni touto hypotézou) dostaneme, těžko před „pečlivým pokusem, ba dokonce i po něm, přesně říci“. Uspokojujícím výsledkem takového „pokusu“ pak bude rozmnožení „zásoby vědomostí“. Něco bude přičiněno, přidáno k rostoucímu objemu, zásobě vědomostí, a to zejména díky novověké přírodovědě. Ono „něco“ je tedy předpokládáno jako svým statutem korespondující s poznatky novověké přírodovědy.

Humovy úvahy o filosofii jako vědě v oboru „úkonů lidské mysli“ jsou provázeny přesvědčením o prospěšnosti nově koncipované disciplíny pro lidstvo. Autor nešetří patosem při obhajobě věci své nové vědy: „Nejpříjemnější a nejneškodnější životní cesta vede alejemi vědy a učenosti a kdo odstraní z této cesty nějaké překážky nebo otevře nový výhled, měl by být považován za dobrodince lidstva.“¹³² Nešetří ani kritickým vzmachem stírajícím obludu „falešné metafyziky“: „V tom také spočívá nejoprávněnější a nejpříjemnější námitka proti velké části metafyziky, že to vlastně není věda, že vzniká buď z marného úsilí lidské ješitnosti nebo z podvodu lidových pověr, které se nemohou hájit na otevřeném poli, pěstují proto nedotknutelné trní, aby

¹³² EHU, s. 8-9; *Zkoumání (G)*, s. 36; *Zkoumání (M)*, s. 30.

zakryly a chránily své slabiny. Tito lupiči zahánáni z otevřeného pole utíkají do lesa a číhají, jak by vpadli do nějakého nestřeženého otvoru ducha a zdolali ho náboženskými předsudky a strachem.¹³³ S trochou nadsázky snad můžeme říci, že Hume se staví do role strážce, rytíře ochraňujícího zdravý rozum a zkušenost aktivního člověka novověku. Do štítu si vepsal motto, jež mu napověděla sama příroda: „Měj si vášeň pro vědu, říká (příroda, T.K.), ale ať je tvá věda lidská a taková, aby se přímo vztahovala ke společnosti a činnosti. Zakazují abstraktní myšlení a hluboká zkoumání a přísně tě potrestám zádumčivostí, kterou vyvolávají, bezmeznou nejistotou, do níž tě zaplétají, a chladným přijetím, jehož se dostane tvým objevům, když je uveřejníš. Buď filosofem, ale při vši filosofii buď především stále člověkem.“¹³⁴

Uskutečnit zkoumání směřující k podání „duševního zeměpisu“, k objevení „tajných vzpruh a principů jimiž je lidská mysl řízena ve svých úkonech“, k rozmnožení „zásoby vědomostí“ znamená také pokusit se „objasnit předměty, jejichž nejistota odrazovala lidi moudré a temnota lidi nevědomé.“¹³⁵ Zkoumání se samo výslovně chápe jako „podkopávání základů nesrozumitelné filosofie“ („falešné metafyziky“). „Jsme rádi, když dovedeme sloučit meze různých filosofí tím, že spojíme hluboké zkoumání s jasností a pravdu s novostí. A jsme ještě radši, když tímto lehčím filosofováním můžeme podkopávat základy nesrozumitelné filosofie, která dosud sloužila jako útočiště pověry a ochrana nesmyslu a hlouposti.“¹³⁶

¹³³ EHU, s. 9; Zkoumání (G), s. 36-37; Zkoumání (M), s. 30-31.

¹³⁴ EHU, s. 7; Zkoumání (G), s. 33-34; Zkoumání (M), s. 27-28.

¹³⁵ EHU, s. 12; Zkoumání (G), s. 37; Zkoumání (M), s. 42.

¹³⁶ EHU, s. 12; Zkoumání (G), s. 37; Zkoumání (M), s. 42.

3. Ilustrace

3.1 *Anotace a transkript Humovy teorie vášní v kapitolách 2.2 – 2.7 2. knihy Traktátu*

3.1.1 Vymezení pýchy, pokory a jejich objektů a příčin (2.1.2)

Vlastní výklad nepřímých vášní (afektů, hnutí mysli) začíná druhou kapitolou první části druhé knihy *Traktátu*, která nese titul „Of pride and humility; their objects and causes“. V prvním odstavci jsou tyto vášně (při vědomí širší významu termínu „vášeň“), zatím bez dalšího komentáře vystačíme s běžným překladem PÝCHA a POKORA, určeny jako jednoduché a univerzálně se vyskytující impresse, a zřejmě právě s ohledem na tuto svoji elementaritu vzdorují přísnému a přesnému definování. Můžeme tak dospět nejvýše k jejich popisu prostřednictvím výčtu okolností, za nichž se vyskytují. To ovšem není pro Humovu vizi experimentální vědy o lidské přirozenosti ničím, co by nás mělo od dalšího zkoumání odradit či nechat upadnout v pochyby o jeho principiálních možnostech. Vždyť uvedená slova („pýcha“ a „pokora“) běžně užíváme a i pocity (sebe-prožívání) které při nich zakoušíme jsou stejné povahy (stejně běžné, obvyklé a každému přístupné), každý si tedy o nich může vytvořit náležitou představu, aniž by byl vystaven nebezpečí omylu. Pro Huma to znamená, nemusíme se zabývat nějakým dalším a subtilnějším vymezení pojmů a můžeme bez okolků přistoupit ke zkoumání zmíněných vášní.¹³⁷

¹³⁷ 2.1.2.1 The passions of PRIDE and HUMILITY being simple and uniform impressions, 'tis impossible we can ever, by a multitude of words, give a just definition of them, or indeed of any of the passions. The utmost we can pretend to is a description of them, by an enumeration of such circumstances, as attend them: But as these words, *pride* and *humilty*, are of general use, and the impressions they represent the most common of any, every one, of himself, will be able to form a just idea of them, without any danger of mistake. For which reason, not to lose time upon preliminaries, I shall immediately enter upon the examination of these passions.

Východiskem zkoumání je zjištění, že přes svoji protikladnost, oba afekty se vztahují ke stejnému objektu, a tím je Já, čili „taková následnost vzájemně spjatých idejí a impresí, kterou držíme v paměti a jsme si jí vědomi.“ A právě k oné jednotě vzájemně spjatých idejí a impresí se zmíněné vášně vztahují. Unášíme se pocitem „pýchy“ či propadáme se „pokorou“ (lépe, hanbou či studem ze sebe), a to v závislosti na tom, jak příznivou či nepříznivou představu o sobě samých, o svém Já, chováme. Škrtneme-li Já, není zde žádná půda (nejen) pro „pýchu“ a „pokoru“. ¹³⁸ To však pro Huma neznamená, že by Já samo mohlo být příčinou či postačující podmínkou výskytu těchto hnutí mysli. ¹³⁹ Chceme-li jim porozumět, musíme rozlišovat mezi objektem a příčinou vášní, to znamená, mezi ideou, která je vyvolává, a tou ideou, k níž se obrací, když jsou (již) vyvolány. Mechanismus je následující: jako první do mysli uvedena ta idea, která způsobuje vyvolání vášně a má tedy povahu příčiny či spouštějícího podnětu; jakmile vašeň nastoupí, orientuje nás na jinou ideu, a to ideu Já. Vášně je tak postavena mezi dvě ideje, „jedna z nich vašeň vyvolává, druhá je vášní vyvolána. První idea tedy představuje *příčinu*, druhá pak *objekt* vášně.“ ¹⁴⁰

¹³⁸ 2.1.2.2 'Tis evident, that pride and humility, tho' directly contrary, have yet the same OBJECT. This object is self, or that succession of related ideas and impressions, of which we have an intimate memory and consciousness. Here the view always fixes when we are actuated by either of these passions. According as our idea of ourself is more or less advantageous, we feel either of those opposite affections, and are elated by pride, or dejected with humility. Whatever other objects may be comprehended by the mind, they are always consider'd with a view to ourselves; otherwise they wou'd never be able either to excite these passions, or produce the smallest encrease or diminution of them. When self enters not into the consideration, there is no room either for pride or humility.

¹³⁹ 2.1.2.3 But tho' that connected succession of perceptions, which we call *self*, be always the object of these two passions, 'tis impossible it can be their CAUSE, or be sufficient alone to excite them. For as these passions are directly contrary, and have the same object in common; were their object also their cause; it cou'd never produce any degree of the one passion, but at the same time it must excite an equal degree of the other; which opposition and contrariety must destroy both. 'Tis impossible a man can at the same time be both proud and humble; and where he has different reasons for these passions, as frequently happens, the passions either take place alternately; or if they encounter, the one annihilates the other, as far as its strength goes, and the remainder only of that, which is superior, continues to operate upon the mind. But in the present case neither of the passions cou'd ever become superior; because supposing it to be the view only of ourself, which excited them, that being perfectly indifferent to either, must produce both in the very same proportion; or in other words, can produce neither. To excite any passion, and at the same time raise an equal share of its antagonist, is immediately to undo what was done, and must leave the mind at last perfectly calm and indifferent.

¹⁴⁰ 2.1.2.4 We must therefore, make a distinction betwixt the cause and the object of these passions; betwixt that idea, which excites them, and that to which they direct their view, when excited. Pride and humility, being once rais'd, immediately turn our attention to ourself, and regard that as their ultimate and final object; but there is something farther requisite in order to raise them: Something, which is peculiar to one of the passions, and produces not both in the very same degree. The first idea, that is presented to the mind, is that of the cause or productive principle. This excites the passion, connected with it; and that passion, when excited, turns our view to another idea, which is that of self. Here then is a passion plac'd betwixt two ideas, of which the one produces it, and the other is produc'd by it. The first idea, therefore, represents the *cause*, the second the *object* of the passion.

V následujícím kroku se Hume obrací k tomu, co považuje ve věci příčin zmíněných vášní za jejich nejzřejmější a nejvýznamnější vlastnost. Jako taková vlastnost se mu ukazuje rozsah sféry objektů, na něž se může vztahovat. Můžeme zakoušet hrdost či naopak sebeopovržení jak ve vztahu k výkonům a dispozicím svojí mysli (např. obraznost, soudnost, paměť, chytrost, důvtip, odvaha, smysl pro spravedlnost), těla (např. krása, síla, hbitost, jízda na koni, zručnost), ale rovněž tak k množství velmi rozmanitým objektů či předmětů, prakticky ke všemu, co se k nám vůbec nějak může vztahovat (např. naše vlast, rodina, děti, příbuzní, bohatství, domy, psi, šatstvo).¹⁴¹ Uvážení výše uvedené vlastnosti příčin vede k potřebě zavedení nového rozlišení, a tak získání plastičtější představy o „mechanismu“ (kauzalitě) vyvolávání vášní. Hume vidí potřebu vést u příčiny distinkci mezi *vlastností* (*quality*), která působí (a bez níž by vašeň nebyla vyvolána), a *subjektem* (*subject*) jakožto podkladem či nositelem oné vlastnosti. Na dokreslení uvádí jednoduchý příklad muže pyšného na dům, k němuž se vztahuje po způsobu vlastnictví (náleží mu) nebo tvůrce (je jeho tvůrcem). Objektem vášně je zde muž sám, příčinou vášně je krásný dům a tato příčina musí být dále rozlišena na dvě části, na vlastnost způsobující vašeň a na subjekt tuto vlastnost nesoucí. Onou působící vlastností je potom krása a nositelem vlastnosti je dům, který je k muži vztažen po způsobu vlastnictví či díla. Bez spojení vlastnosti a subjektu (nositele) se příčina vášně nedostaví. V důsledku pak např. krása uvažovaná o sobě, bez subjektu, bez nositele vztahujícího se k nám, nemůže vyvolat onen pocit hrdosti, pýchy či domýšlivosti, a ani samotný fakt vztahu něčeho k nám (např. po způsobu vlastnictví, díla, ale řekněme i příbuzenství aj.) nemůže bez spojení s nějakou kvalitou účinně působit na vyvolání vášně. Hume si uvědomuje, že jsou tyto ohledy příčiny (vlastnost a subjekt) snadno odlišitelné a jejich spojení je přitom nutnou podmínkou pro vyvolání vášně.¹⁴²

¹⁴¹ 2.1.2.5 To begin with the causes of pride and humility; we may observe, that their most obvious and remarkable property is the vast variety of *subjects*, on which they may be plac'd. Every valuable quality of the mind, whether of the imagination, judgment, memory or disposition; wit, good-sense, learning, courage, justice, integrity; all these are the cause of pride; and their opposites of humility. Nor are these passions confin'd to the mind but extend their view to the body likewise. A man may be proud of his beauty, strength, agility, good mein, address in dancing, riding, and of his dexterity in any manual business or manufacture. But this is not all. The passions looking farther, comprehend whatever objects are in the least ally'd or related to us. Our country, family, children, relations, riches, houses, gardens, horses, dogs, cloaths; any of these may become a cause either of pride or of humility.

¹⁴² 2.1.2.6 From the consideration of these causes, it appears necessary we shou'd make a new distinction in the causes of the passion, betwixt that *quality*, which operates, and the *subject*, on which 'tis plac'd. A man, for instance, is vain of a beautiful house, which belongs to him, or which he has himself built and contriv'd. Here the object of the passion is himself, and the cause is the beautiful house: Which cause again is sub-divided into two parts, *viz.* the quality, which operates upon the passion, and the subject in

3.1.2 O původu objektů a příčin vášně (2.1.3)

Když jsme takto dospěli k rozlišení mezi objektem a příčinou vášní a jsme nyní s to vidět i „vnitřní skladbu“ samotné příčiny (vlastnost působící na vášně a její subjekt, nositel), můžeme nyní pokročit ke zkoumání toho, co tato hnutí myslí určuje v tom, čím jsou a propůjčuje jim specifický objekt, vlastnost a subjekt. Takto orientované zkoumání nás může dovést až k úplnému porozumění původu pýchy (pocitu sebe-úcty) a pokory (pocitu sebe-opovržení).¹⁴³ Hume vychází z toho, že určení Já jako objektu vášní je nade vši pochybnost nejenom přirozenou (natural), ale dokonce i původní (original) vlastností uvedených vášní. Že je přirozenou vlastností usuzujeme ze stálosti a neměnnosti jejího působení.¹⁴⁴ Původnost (vrozenost) či primárnost této kvality myslí se zdůvodňuje tím, že bez primárních kvalit myslí nemůžeme předpokládat žádné kvality sekundární a mysl by neměla žádnou půdu pro své aktivismy a nemohla by se rozvíjet. Je to kvalita nejméně oddělitelná od duše a není dále dělitelná, skutečně tedy primární.¹⁴⁵

Složitější otázkou je, jak je to s přirozeností a původností (primárností) příčin zmíněných vášní. Je zkoumáno, zda příčiny vyvolávající vášně jsou stejně přirozené

which the quality inheres. The quality is the beauty, and the subject is the house, consider'd as his property or contrivance. Both these parts are essential, nor is the distinction vain and chimerical. Beauty, consider'd merely as such, unless plac'd upon something related to us, never produces any pride or vanity; and the strongest relation alone, without beauty, or something else in its place, has as little influence on that passion. Since, therefore, these two particulars are easily separated and there is a necessity for their conjunction, in order to produce the passion, we ought to consider them as component parts of the cause; and infix in our minds an exact idea of this distinction.

¹⁴³ 2.1.3.1 Being so far advanc'd as to observe a difference betwixt the *object* of the passions and their *cause*, and to distinguish in the cause the *quality*, which operates on the passions, from the *subject*, in which it inheres; we now proceed to examine what determines each of them to be what 'tis, and assigns such a particular object, and quality, and subject to these affections. By this means we shall fully understand the origin of pride and humility.

¹⁴⁴ 2.1.3.2 'Tis evident in the first place, that these passions are derermin'd to have self for their *object*, not only by a natural but also by an original property. No one can doubt but this property is *natural* from the constancy and steadiness of its operations. 'Tis always self, which is the object of pride and humility; and whenever the passions look beyond, 'tis still with a view to ourselves, nor can any person or object otherwise have any influence upon us.

¹⁴⁵ 2.1.3.3 That this proceeds from an *original* quality or primary impulse, will likewise appear evident, if we consider that 'tis the distinguishing characteristic of these passions. Unless nature had given some original qualities to the mind, it cou'd never have any secondary ones; because in that case it wou'd have no foundation for action, nor cou'd ever begin to exert itself. Now these qualities, which we must consider as original, are such as are most inseparable from the soul, and can be resolv'd into no other: And such is the quality, which determines the object of pride and humility.

jako jejich objekt (Já) a vyplývá-li jejich velká rozmanitost z nahodilých okolností tužeb člověka nebo z ustrojení či konstituce lidské mysli. Argumentace ve prospěch přirozenosti příčin se opírá o odkaz na lidskou přirozenost, na stabilitu a opakovatelnost, kterou shledáváme (vždy a všude) v objektech vyvolávající sledované vášně. Odchytky jsou zanedbatelné a pokud mají společný základ, pak jsou dané odlišnostmi pramenícími v různosti povah a tělesných dispozicí lidí.¹⁴⁶ Přirozenost příčin vášní je pro Huma zcela zřejmá, jejich původnost či primárnost popírá. Nedovede si představit, že každá z nesčetných příčin by mohla být k vášním specificky vyorientována skrze jedinečný akt prozřetelnosti či zákony přírody. Mnohé z nich jsou přece výsledkem lidské činnosti, pocházejí z práce, tužeb, jsou i dílem šťastné náhody. Práce tak vytváří domy, nábytek, šatstvo; tužba určuje jejich druhy a vlastnosti; šťastná náhoda pak často přispívá tím, že odhaluje účinky vzniklé z různých směsí a sloučenin těles. Hume tedy považuje za neudržitelnou takovou představu, podle níž by bylo lze každý nový výtvar lidské tvořivosti, v daném kontextu to, co zapříčiňuje zmíněné vášně, vidět jako nutný důsledek působení předzjednaného řádu přírody a ano zapříčiňování vášní pak chápat jako rezultat působení oněch původních či vrozených principů (*original principles*), které byly doposud (rozuměj: do vzniku nového výtvaru jako nové příčiny vášní) skryty v lidské duši a teď se nám nahodile ukázaly. Nejsou žádné dobré důvody pro upřednostňování takového výkladu oproti představě, podle níž se nový výtvar lidské tvořivosti sám stane spouštěčem vášně díky tomu, že tím, čím je participuje na nějaké obecné vlastnosti (vykazuje účastenství), která přirozeně (*naturally*), snad bychom se mohli odvážit tvrdit: spontánně, působí na lidskou mysl. K pochopení Humovy pozice nám pomůže jednoduchý příklad, na němž ilustruje problematické důsledky přijetí výkladu příčin vášní z původních či vrozených (*original*) principů. Představme si, že nějaký truhlář vynalezl sekretář (sekretář jako jedinečný výsledek tvůrčího činu člověka, čili něco nového, co může vyvolat vášeň). Takový sekretář by vyvolal vášeň (pýchu) v člověku, který se stal jeho majitelem, ale vyvolání vášně by se nutně

¹⁴⁶ 2.1.3.4 We may, perhaps, make it a greater question, whether the *causes*, that produce the passion, be as *natural* as the object, to which 'tis directed, and whether all that vast variety proceeds from caprice or from the constitution of the mind? This doubt we shall soon remove, if we cast our eye upon human nature, and consider that in all nations and ages, the same objects still give rise to pride and humility; and that upon the view even of a stranger, we can know pretty nearly, what will either encrease or diminish his passions of this kind. If there be any variation in this particular, it proceeds from nothing but a difference in the tempers and complexions of men; and is besides very inconsiderable. Can we imagine it possible, that while human nature remains the same, men will ever become entirely indifferent to their power, riches, beauty or personal merit, and that their pride and vanity will not be affected by these advantages?

zakládalo na principech (zdrojích, podnětech) odlišných od těch, které v něm vyvolaly pocit sebe-úcty (vášeň) spojený s tím, že vlastní krásné židle a stoly. Můžeme tedy uzavřít. Vzhledem ke zjevné absurditě důsledků, jaké s sebou nese představa o nutnosti přizpůsobení každé příčiny vášním na základě jedinečné původní či vrozené kvality, přijmeme představu, že je zde nějaký ohled či ohledy společné všem příčinám, na nichž se zakládá jejich účinnost (to, že vyvolávají vášně).¹⁴⁷ Cesta k hledání onoho společného ohledu („kvality“) příčin vášní může být inspirována pokroky přírodní vědy. Ze samotného sledování běhu přírody je pro Huma zřejmé, a kompetentní přírodovědci to vidí, že její projevy jsou nesčetné, ale principy, z nichž ona mnohost projevů pochází, jsou nemnohé a jednoduché. Vysvětlovat specifický jev odkazem na účinkování v jistém ohledu stejně specifického základu zjevování (kvality, vlastnosti) je viděno jako projev vědecké nekompetence. A to platí dvojnásob při zkoumání lidské mysli, vždyť ta sama (při vědomí jejich mezí) naprosto není disponována k tomu, aby obsahovala tak nespočetné množství principů, jež by dostačovalo k vyvolání vášní v případech, kdyby účinnost každé jednotlivé příčiny měla být zprostředkována pro ni „uzpůsobeným“ souborem principů.¹⁴⁸

Celá úvaha o objektech a původu příčin vášní tak Huma dovedla ke zjištění, že stav morální filosofie se v této věci podobá stavu přírodní filosofie (přírodní vědy) před epochou Koperníka. Stará epocha ctěla zásadu, podle níž příroda nečiní nic marně, a dospěla k velmi spleťtým systémům „nebeské mechaniky“. Ty se nakonec ukázaly jako neslučitelné se zásadami nové filosofie (vědy) a musely ustoupit výkladům

¹⁴⁷ 2.1.3.5 But tho' the causes of pride and humility be plainly *natural*, we shall find upon examination, that they are not *original*, and that 'tis utterly impossible they shou'd each of them be adapted to these passions by a particular provision, and primary constitution of nature. Beside their prodigious number, many of them are the effects of art, and arise partly from the industry, partly from the caprice, and partly from the good fortune of men. Industry produces houses, furniture, cloaths. Caprice determines their particular kinds and qualities. And good fortune frequently contributes to all this, by discovering the effects that result from the different mixtures and combinations of bodies. 'Tis absurd, therefore, to imagine, that each of these was foreseen and provided for by nature, and that every new production of art, which causes pride or humility; instead of adapting itself to the passion by partaking of some general quality, that naturally operates on the mind; is itself the object of an original principle, which till then lay conceal'd in the soul, and is only by accident at last brought to light. Thus the first mechanic, that invented a fine scritoire, produc'd pride in him, who became possess of it, by principles different from those, which made him proud of handsome chairs and tables. As this appears evidently ridiculous, we must conclude, that each cause of pride and humility is not adapted to the passions by a distinct original quality; but that there are some one or more circumstances common to all of them, on which their efficacy depends.

¹⁴⁸ 2.1.3.6 Besides, we find in the course of nature, that tho' the effects be many, the principles, from which they arise, are commonly but few and simple, and that 'tis the sign of an unskillful naturalist to have recourse to a different quality, in order to explain every different operation. How much more must this be true with regard to the human mind, which being so confin'd a subject may justly be thought incapable of containing such a monstrous heap of principles, as wou'd be necessary to excite the passions of pride and humility, were each distinct cause adapted to the passion by a distinct set of principles?

z jednoduchých principů a lépe odpovídajícím přirozeným dispozicím člověka. Je tedy krajně problematické, dokonce v jistém smyslu identické se zakrýváním vlastní nezalosti pravdy, když budeme pokračovat v praxi bezbřehého vymýšlení nových principů pro každý nový jev, místo jeho „redukce“ na již existující princip.¹⁴⁹

3.1.3 O vztahu impresí a idejí (2.1.4)

Viděli jsme, že přirozené principy jsou tím, z čeho vyrůstá mnohost různorodých příčin vyvolávajících vášně a nemůže nás překvapit další orientace zkoumání (v souladu s vizí „kopernikánského obratu“ v morální filosofii) směrem k redukci počtu těchto principů a nalezení oné společné vlastnosti příčin zakládající právě jejich působnost při vyvolávání vášní.¹⁵⁰ Vydáme se na cestu uvážení takových vlastností lidské přirozenosti, které mají zásadní vliv na každý výkon rozumu i vášní, a přesto na ně není filosofy doposud kladen náležitý důraz.

První z uvažovaných vlastností lidské přirozenosti (lidské mysli), operující ve sférách rozumu i vášní, je podle Huma sdružování idejí. Ideje obsažené v mysli se prostě nemohou nesdružovat, mysl není s to ani při vynaložení krajního vypětí setrvat u jedné ideje. Ať se však naše představy a myšlenky zdají být ve svých proměnách nevyčerpatelné a nahodilé, neděje se proměna zcela bez pravidel a uspořádanosti. Přejít od jedné ideje k ideji následující se děje na základě relací podobnosti, sousednosti (v čase a prostoru) nebo kauzality. Idea již obsažená v obraznosti je

¹⁴⁹ 2.1.3.7 Here, therefore, moral philosophy is in the same condition as natural, with regard to astronomy before the time of *Copernicus*. The ancients, tho' sensible of that maxim, *that nature does nothing in vain*, contriv'd such intricate systems of the heavens, as seem'd inconsistent with true philosophy, and gave place at last to something more simple and natural. To invent without scruple a new principle to every new phaenomenon, instead of adapting it to the old; to overload our hypotheses with a variety of this kind; are certain proofs, that none of these principles is the just one, and that we only desire, by a number of falsehoods, to cover our ignorance of the truth.

¹⁵⁰ 2.1.4.1 Thus we have establish'd two truths without any obstacle or difficulty, that 'tis from natural principles this variety of causes excites pride and humility, and that 'tis not by a different principle each different cause is adapted to its passion. We shall now proceed to enquire how we may reduce these principles to a lesser number, and find among the causes something common, on which their influence depends.

přirozeně (naturally) následovaná další, je s ní spojena na základě uvedených relací a díky tomtuto zprostředkování snadněji vstupuje do mysli.¹⁵¹

Druhou vlastností je na první pohled s první vlastností lidské mysli identické sdružování impresí. Ono sdružování impresí má však své zvláštnosti, které sehrají při výkladu vášní nezastupitelnou úlohu. Všechny podobající se impresie jsou vzájemně spojeny a Hume se domnívá, vyvstane-li jedna, bezodkladně po ní následují i všechny ostatní. Vzniká tak např. kruh impresí otevřený žalem a zklamáním, ty dávají vzniknout hněvu, hněv závisti, závist zlomyslnosti a ta nechává znovu vystoupit žalu, kruh se uzavřel. V případě radostné nálady (když jsme zachvázeni radostí) je v nás přirozeně vyvolána láska, velkorysost, soucit, odvaha, pýcha a podobné city. Pro mysl je obtížné omezit se pouze na jednu vášně, jíž je afikována a udržet se při ní bez jakýchkoliv proměn. Hume prorocky tvrdí, že na to je lidská přirozenost příliš nestálá a proměnlivost je jejím podstatným rysem. City a emoce jsou toho dobrým příkladem, nicméně i u nich můžeme shledat, že mohou posloužit jako příklad určitého sdružování impresí. Impresie však nejsou sdružovány v celé paletě relací, která byla představena u idejí, ale omezují se výhradně na relaci podobnosti.¹⁵²

Třetí pozorovatelný ohled výše uvedených druhů spojení (idejí a impresí) vyzdvižený Humem je jejich vzájemná podpora a napomáhání si při vstupu do mysli, zejména pokud spolupůsobí na jednom objektu. Uvádí se příklad člověka, jemuž je způsobena újma druhým člověkem. V důsledku utrpěné újmy je v rozpoležení, které nechá vystoupit celé paletě negativních (nelibých) vášní (znepokojení, strach, netrpělivost), zejména nachází-li proň důvody v přímo nebo ve vztahu k osobě, která vyvolala (byla

¹⁵¹ 2.1.4.2 In order to this we must reflect on certain properties of human nature, which tho' they have a mighty influence on every operation both of the understanding and passions, are not commonly much insisted on by philosophers. The *first* of these is the association of ideas, which I have so often observ'd and explain'd. 'Tis impossible for the mind to fix itself steadily upon one idea for any considerable time; nor can it by its utmost efforts ever arrive at such a constancy. But however changeable our thoughts may be, they are not entirely without rule and method in their changes. The rule, by which they proceed, is to pass from one object to what is resembling, contiguous to, or produc'd by it. When one idea is present to the imagination, any other, united by these relations, naturally follows it, and enters with more facility by means of that introduction.

¹⁵² 2.1.4.3 The *second* property I shall observe in the human mind is a like association of impressions. All resembling impressions are connected together, and no sooner one arises than the rest immediately follow. Grief and disappointment give rise to anger, anger to envy, envy to malice, and malice to grief again, till the whole circle be compleated. In like manner our temper, when elevated with joy, naturally throws itself into love, generosity, pity, courage, pride, and the other resembling affections. 'Tis difficult for the mind, when actuated by any passion, to confine itself to that passion alone, without any change or variation. Human nature is too inconstant to admit of any such regularity. Changeableness is essential to it. And to what can it so naturally change as to affections or emotions, which are suitable to the temper, and agree with that set of passions, which then prevail? 'Tis evident, then, there is an attraction or association among impressions, as well as among ideas; tho' with this remarkable difference, that ideas are associated by resemblance, contiguity, and causation; and impressions only by resemblance.

příčinou) prvotní vášně. Dochází tak k tomu, že principy podporující přechod mezi idejemi spolupůsobí s principy účinkujícími na vášně a vzniká tak sjednocení těchto efektů a myslí je udělen dvojitý podnět (impuls). Součinnost spojení vášni a idejí vede k tomu, že nová vášně nabývá na větší síle (oproti oné prvotní) a přechod k ní je mnohem lehčí a přirozenější (more easy and natural).¹⁵³ Sdružení impresí a idejí a jejich působení, které si vzájemně propůjčují, a tak zesilují výsledný v podobě vzniku nové a zesílené vášně v myslí, je ilustrováno líčením převzatým z krásné literatury.¹⁵⁴

3.1.4 O vlivu vztahu impresí a idejí na pýchu a pokoru (2.1.5)

V 5. kapitole (O vlivu těchto relací na pýchu a pokoru) se Hume vrací k příčinám vášni, ale nyní již s jistotou principů (sdružování, asociace) a právě s vizí jejich aplikace. Již v prvním odstavci však přichází s významným postřehem, upřesňujícím výklad příčin a vztahujícím se ke kvalitám, které jsou spouštěči vášni. Zjistil totiž, že mnohé z kvalit spolupůsobí při vyvolání pocitu utrpení (pain) či požitku (pleasure), a to zcela bez závislosti na zde objasňovaných pocitech sebe-úcty (pýchy) a sebe-opovržení (pokory). Naše vlastní krása nám tak poskytuje požitek již holým faktem toho, že je, a zároveň v nás vyvolává pocit sebe-úcty (pýchy). V případě ošklivosti je výklad v principu stejný (produkce utrpení či nelibosti z faktu ošklivosti a

¹⁵³ 2.1.4.4 In the *third* place, 'tis observable of these two kinds of association, that they very much assist and forward each other, and that the transition is more easily made where they both concur in the same object. Thus a man, who, by any injury from another, is very much discompos'd and ruffled in his temper, is apt to find a hundred subjects of discontent, impatience, fear, and other uneasy passions; especially if he can discover these subjects in or near the person, who was the cause of his first passion. Those principles, which forward the transition of ideas, here concur with those, which operate on the passions; and both uniting in one action, bestow on the mind a double impulse. The new passion, therefore, must arise with so much greater violence, and the transition to it must be render'd so much more easy and natural.

¹⁵⁴ 2.1.4.5 Upon this occasion I may cite the authority of an elegant writer, who expresses himself in the following manner. "As the fancy delights in every thing that is great, strange, or beautiful, and is still more pleas'd the more it finds of these perfections in the *same* object, so 'tis capable of receiving a new satisfaction by the assistance of another sense. Thus any continued sound, as the musick of birds, or a fall of waters, awakens every moment the mind of the beholder, and makes him more attentive to the several beauties of the place, that lie before him. Thus if there arises a fragrantcy of smells or perfumes, they heighten the pleasure of the imagination, and make even the colours and verdure of the landscape appear more agreeable; for the ideas of both senses recommend each other, and are pleasanter together than when they enter the mind separately: As the different colours of a picture, when they are well dispos'd, set off one another, and receive an additional beauty from the advantage of the situation." [Addison, SPECTATOR 412, final paragraph.] In this phaenomenon we may remark the association both of impressions and ideas, as well as the mutual assistance they lend each other.

vyvolání pocitu sebe-opovržení). Dále uvádí podobný efekt dostavující se v případě skvělé hostiny a jejího opaku. Na základě uplatnění „metodologické maximy“ („Co shledám jako pravdivé i v omezeném počtu případů, považuji pro danou chvíli za jisté a nevyždaující dalších důkazů.“) dospívá k závěru, že každá příčina pýchy v důsledku působení jí vlastní specifické kvality způsobuje stejně určitý pocit požitku či libosti (a stejné platí v případě příčiny pokory vyvolávající utrpení či nelibost).¹⁵⁵

Nový předpoklad je formulován i ve vztahu k subjektům (nositelům oněch kvalit vyvolávajících zmiňované pocity) a jeho legitimita (přesněji: pravděpodobnost platnosti) je odvozována z množství a očividnosti příkladů. Tvrdí se v něm, že tyto subjekty jsou buď přímo náležejícími k nám nebo něčím s námi úzce souvisejícím. Co s námi souvisí nejbytostněji, to také má největší vliv na náš pocit sebe-úcty či sebe-opovržení, a nepochybně je to náš charakter, projevující se v pozitivní nebo negativní kvalitě našich skutků a způsobů a rezultující v ctnost či neřest. Blízke je nám naše tělo co do své krásy či ošklivosti, naše domy, náš nábytek aj., to vše nese kvality působící na vznik pocitu hrdosti či poníženosti. Hume si uvědomuje, v okamžiku přenesení oněch kvalit na subjekty (nositele) k nám nevztažené, jejich vášně vyvolávající působnost (pro nás) ustává.¹⁵⁶

Nyní můžeme přejít k „vášním samotným“ a budeme v nich hledat něco, co by odpovídalo předpokládaným vlastnostem jejich příčin. Jako *první* ohled se Humovi ukazuje, že specifický objekt zmiňovaných vášní (a z výkladu již víme, ve hře je lidské Já) je „určen původním či vrozeným (original) a přirozeným instinktem a s ohledem na danou konstituci mysli je naprosto vyloučeno, aby tyto vášně mohly vystoupit mimo Já nebo tu jednotlivou osobu, jejichž činů a pocitů si je každý z nás důvěrně vědom.“ Podnícení vášní nikdy nemůžeme ztratit ze zřetele její objekt, nemůžeme ztratit ze

¹⁵⁵ 2.1.5.1 These principles being establish'd on unquestionable experience, I begin to consider how we shall apply them, by revolving over all the causes of pride and humility, whether these causes be regarded, as the qualities, that operate, or as the subjects, on which the qualities are plac'd. In examining these *qualities* I immediately find many of them to concur in producing the sensation of pain and pleasure, independent of those affections, which I here endeavour to explain. Thus the beauty of our person, of itself, and by its very appearance, gives pleasure, as well as pride; and its deformity, pain as well as humility. A magnificent feast delights us, and a sordid one displeases. What I discover to be true in some instances, I *suppose* to be so in all; and take it for granted at present, without any farther proof, that every cause of pride, by its peculiar qualities, produces a separate pleasure, and of humility a separate uneasiness.

¹⁵⁶ 2.1.5.2 Again, in considering the *subjects*, to which these qualities adhere, I make a new *supposition*, which also appears probable from many obvious instances, that these subjects are either parts of ourselves, or something nearly related to us. Thus the good and bad qualities of our actions and manners constitute virtue and vice, and determine our personal character, than which nothing operates more strongly on these passions. In like manner, 'tis the beauty or deformity of our person, houses, equipage, or furniture, by which we are render'd either vain or humble. The same qualities, when transfer'd to subjects, which bear us no relation, influence not in the smallest degree either of these affections.

zřetele její vztaženost k nám. A tento „holý fakt vztaženosti“ si Hume nečiní nárok zdůvodnit jinak než konstatováním, že se jedná o původní či vrozenou kvalitu či vlastnost (original quality).¹⁵⁷

Druhou (neméně původní či vrozenou) kvalitou zmiňovaných vášní je shledávána přítomnost pocitů či určitých emocí, které vyvolávají v duši, a právě ty určují ony vášně v tom, čím jsou, jejich skutečné bytí. Pýcha (sebe-úcta) tak je příjemným či libým pocitem a pokora (sebe-opovržení) nepříjemným či nelibým pocitem a odstraníme-li podle Huma onen ohled pocitu libosti či nelibosti, pak zde ve skutečnosti není ani pýcha, ani pokora. Není to nějaká spekulace, každý den nás o tom přesvědčuje svět našich vlastních pocitů.¹⁵⁸

Co nám vyplyne z toho, přijmeme-li dvě výše uvedené vlastnosti vášní jako potvrzené předpoklady? Celá teorie bude založena na nevyvratitelných základech a my vidíme, že příčina vyvolávající vášně se vztahuje k objektu, jenž byl přírodou disponován k vášni, a pocit, jenž (stejná) příčina způsobuje, je vztažen k zakoušení (pocitu z) vášně, tedy, vášně vzniká jako rezultat dvojvztahu idejí a impresí (slavná formulace: „double relation of impressions and ideas“). Předpokládá se tedy snadná konverze ideje v její korelát a neméně snadná konverze impresie v takovou impresi, která se jí podobá (relace podobnosti) a tím jí odpovídá. Plynulost transféru je posílena právě tím, že oba transféry (idejí a impresí) se vzájemně podporují a mysl je tak excitována souběžně vedeným tlakem relací impresí a idejí, tedy je na ní vykonán dvojitlak („double impulse“).¹⁵⁹

¹⁵⁷ 2.1.5.3 Having thus in a manner suppos'd two properties of the causes of these affections, viz. that the *qualities* produce a separate pain or pleasure, and that the *subjects*, on which the qualities are plac'd, are related to self; I proceed to examine the passions themselves, in order to find something in them, correspondent to the suppos'd properties of their causes. *First*, I find, that the peculiar object of pride and humility is determin'd by an original and natural instinct, and that 'tis absolutely impossible, from the primary constitution of the mind, that these passions shou'd ever look beyond self, or that individual person, of whose actions and sentiments each of us is intimately conscious. Here at last the view always rests, when we are actuated by either of these passions; nor can we, in that situation of mind, ever lose sight of this object. For this I pretend not to give any reason; but consider such a peculiar direction of the thought as an original quality.

¹⁵⁸ 2.1.5.4 The *second* quality, which I discover in these passions, and which I likewise consider an original quality, is their sensations, or the peculiar emotions they excite in the soul, and which constitute their very being and essence. Thus pride is a pleasant sensation, and humility a painful; and upon the removal of the pleasure and pain, there is in reality no pride nor humility. Of this our very feeling convinces us; and beyond our feeling, 'tis here in vain to reason or dispute.

¹⁵⁹ 2.1.5.5 If I compare, therefore, these two *establish'd* properties of the passions, viz. their object, which is self, and their sensation, which is either pleasant or painful, to the two *suppos'd* properties of the causes, viz. their relation to self, and their tendency to produce a pain or pleasure, independent of the passion; I immediately find, that taking these suppositions to be just, the true system breaks in upon me with an irresistible evidence. That cause, which excites the passion, is related to the object, which nature has attributed to the passion; the sensation, which the cause separately produces, is related to the sensation

Pro snazší porozumění své teorii (system) navrhuje Hume přijmout předpoklad, že příroda obšťastnila orgány lidské mysli dispozicí orientovanou na produkci specifické imprese či citu označovaného jako pýcha (sebe-úcta) a té je (přírodou) přidělena určitá ideu, rozumí se idea Já, kterou nikdy neopomene vyvolat. Můžeme si uvést celou řadu příkladů fungování produkce vášní v její zprostředkovanosti snadno pochopitelným „mechanismem přírody“. Zřejmost příkladů je takového řádu, že nevyžaduje dalšího dokazování. Uvádí se příklad s čichovými a chuťovými nervy. Ty jsou nepochybně disponovány k tomu, aby vyvolaly v mysli pocity žádostivosti či hladu, které pak v nás nutně doprovází (v tom smyslu ji vyvolávají) idea objektů relevantních ve vztahu k příslušným typům chuti. Hume se domnívá, že stejého mechanismu (onoho specifického sjednocení či dvojiimpulsu impresí a idejí) jsme svědky v případě pýchy: orgány jsou disponovány k produkci vášně a vašeň přirozeně produkuje určitou ideu. Důrazně opakuje, co se jeví zřejmé. Bez (přirozené) dispozice mysli není žádná vašeň, vašeň sama se vždy vztahuje k našemu Já a nutně nás vede k tomu, že reflektujeme (hodnotíme, vztahujeme se k sobě) sebe co do osobních kvalit a podmínek života (a dalo by se dodat, v kontextu s tím pocítujeme pýchu či pokoru).¹⁶⁰

Hume obhajuje představu o vášních pýchy a pokory jako o takovém typu vášni, které nutně mají jak svoji příčinu, tak svůj objekt a příčina sama nemůže produkovat pýchu či pokoru bez objektu a naopak, i prostřednictvím úvahy na téma, zda příroda (zmiňovaný „přírodní mechanismus“) může vyvolávat vášně sama o sobě, nebo k tomu potřebuje součinnost dalších příčin. Přitom je zřejmé, že působení oněch přirozených dispozic se bude lišit u různých vášní či pocitů. Například chuťové nervy musí být podníceny nějakým vnějším podnětem, aby došlo vůbec k nějakému prožitku chuti. Hlad takový vnější podnět nevyžaduje. Tak či onak, v případě pýchy je pro Huma jisté,

of the passion: From this double relation of ideas and impressions, the passion is deriv'd. The one idea is easily converted into its correlative; and the one impression into that, which resembles and corresponds to it: With how much greater facility must this transition be made, where these movements mutually assist each other, and the mind receives a double impulse from the relations both of its impressions and ideas?

¹⁶⁰ 2.1.5.6 That we may comprehend this the better, we must suppose, that nature has given to the organs of the human mind, a certain disposition fitted to produce a peculiar impression or emotion, which we call *pride*: To this emotion she has assign'd a certain idea, *viz.* that of *self*, which it never fails to produce. This contrivance of nature is easily conceiv'd. We have many instances of such a situation of affairs. The nerves of the nose and palate are so dispos'd, as in certain circumstances to convey such peculiar sensations to the mind: The sensations of lust and hunger always produce in us the idea of those peculiar objects, which are suitable to each appetite. These two circumstances are united in pride. The organs are so dispos'd as to produce the passion; and the passion, after its production, naturally produces a certain idea. All this needs no proof. 'Tis evident we never shou'd be possess'd of that passion, were there not a disposition of mind proper for it; and 'tis as evident, that the passion always turns our view to ourselves, and makes us think of our own qualities and circumstances.

že vyžaduje ke svému vzniku asistenci čehosi vnějšího jejímu „přirozenému orgánu“, který si prostě nevystačí s vrozeným (samo)pohybem jako v případě srdce či cév. Zdůvodnění realizuje ve třech argumentech. *První* se zakládá na evidenci z každodenní zkušenosti, ta nás přesvědčuje o tom, že pýcha ke své excitaci vyžaduje jisté příčiny a vyhasíná, pokud není přiživována nějakým rysem znamenitosti ve sféře povahy (charakteru), tělesných dispozic, šatstva, darů štěstěny aj. *Druhý* nám říká, pokud by pýcha vznikala čistě na základě (samo)pohybu „přírodního mechanismu“, objekt by zůstával neměnný a pýcha by byla neustálá. V případě žízně či hladu ano, ale v případě pýchy zde neexistuje tělesná dispozice s ní bytostně spojená. *Třetí* ukazuje, že pokora je na tom stejně jako pýcha; pokud přijmeme předpoklad vazby na přírodu, musela by být generována neustále. Problém oné neustálosti pak dále spočívá v tom, že by se vášně pýchy a pokory musely vzájemně rušit, vlastně by ani jedna z nich neměla šanci vystoupit do zjevnosti.¹⁶¹

Základy jsou představeny a zajištěny, můžeme se tedy tázat, co je tím, co uděluje prvotní podnět k objevení se pýchy a určit ty orgány, kterou při jejím vzniku účinkují a jsou tak přírodou uzpůsobeny k její produkci. Hume přivolává na pomoc zkušenost, a ta mu ukazuje na sto různých příčin vyvolávajících pýchu. Po jejich prozkoumání se zdá praděpodobné, že se všechny shodují ve dvou okolnostech: 1. samy o sobě vždy vytvářejí impresi, která je spojena s vášní, 2. vyskytují se na subjektu (mají nositele), který je spojen s objektem vášně (Já). Co tedy spouští pýchu? Může tím být vše, co poskytuje libé pocity a je zároveň vztaženo k Já. Samu pýchu pak zakoušíme jako příjemnou, pozitivní emoci či hnutí mysli.¹⁶²

¹⁶¹ 2.1.5.7 This being fully comprehended, it may now be ask'd, Whether nature produces the passion immediately, of herself; or whether she must be assisted by the co-operation of other causes? For 'tis observable, that in this particular her conduct is different in the different passions and sensations. The palate must be excited by an external object, in order to produce any relish: But hunger arises internally, without the concurrence of any external object. But however the case may stand with other passions and impressions, 'tis certain, that pride requires the assistance of some foreign object, and that the organs, which produce it, exert not themselves like the heart and arteries, by an original internal movement. For first, daily experience convinces us, that pride requires certain causes to excite it, and languishes when unsupported by some excellency in the character, in bodily accomplishments, in cloaths, equipage or fortune. Secondly, 'tis evident pride wou'd be perpetual, if it arose immediately from nature; since the object is always the same, and there is no disposition of body peculiar to pride, as there is to thirst and hunger. Thirdly, Humility is in the very same situation with pride; and therefore, either must, upon this supposition, be perpetual likewise, or must destroy the contrary passion from, the very first moment; so that none of them cou'd ever make its appearance. Upon the whole, we may rest satisfy'd with the foregoing conclusion, that pride must have a cause, as well as an object, and that the one has no influence without the other.

¹⁶² 2.1.5.8 The difficulty, then, is only to discover this cause, and find what 'tis that gives the first motion to pride, and sets those organs in action, which are naturally fitted to produce that emotion. Upon my consulting experience, in order to resolve this difficulty, I immediately find a hundred different causes, that produce pride; and upon examining these causes, I suppose, what at first I perceive to be probable,

Stejný „mechanismus“ umožňuje vysvětlit nepříjemný pocit pokory (sebeopovržení). Pýcha a pokora jsou sice protikladné pocity, vyrůstají z příčin vyvolávajících opačné efekty, vždy však zůstává zachována vazba na Já, mají vždy stejný objekt. Jazykem Humovy teorie: nutně mají stejný objekt, nezbytné je však změnit relaci impresí, aniž bychom měnili relaci idejí. Souvislost je doložena jednoduchým příkladem. Náš krásný dům v nás vyvolává pýchu. Stejný dům, stejně náš, v nás vyvolává pokoru, když je nějakou nepříznivou událostí zbaven krásy a stal se ošklivým, a tímto je prožitek libosti, korespondující s pýchou, transformován do nelibosti, a ta je spojena s vystoupením pokory. V obou případech tak můžeme být svědky onoho dvojvztahu idejí a impresí, který je umožňující podmínkou plynulého přechodu od jednoho pocitu ke druhému.¹⁶³

Dostáváme se tak k výsledné formulaci Humovy teorie, k hypotéze (tak ji sám v následujícím odstavci bude označovat) přibližující nás k samotnému srdci jeho verze „vědy o člověku“. Příroda vybavila určité impresi a ideje jistým druhem přitažlivosti, jež způsobuje, že objevení se se jedné z nich přirozeně vyvolává objevení se jejího (analogického) dvojníka (korelátu). Pokud ony přitažlivosti nebo sdružení impresí a idejí spolupůsobí ve vztahu ke stejnému objektu, vzájemně se podporují a transfér (přechod) citů nebo obraznosti je nejlehčí a nejplynulejší. Když idea vyvolá impresi, a ta je spojena s impresí vážící se k ideji, která ji vyvolala, musí být tyto impresi svým způsobem neoddělitelné a ani není možné, aby se vzájemně nedoprovázely. A to je pro Huma způsob, jakým jsou určeny jednotlivé příčiny pýchy a pokory. Mechanismus působení je následující: vlastnost působící na vášeň vyvolává sobě podobnou impresi, subjekt (nositel) jemuž ona vlastnost přináleží je vztažen k Já, objektu vášně. Z toho můžeme jasně vidět, proč příčina v celku své sklady (subjekt vztažený k objektu, k Já, a

that all of them concur in two circumstances; which are, that of themselves they produce an impression, ally'd to the passion, and are plac'd on a subject, ally'd to the object of the passion. When I consider after this the nature of *relation*, and its effects both on the passions and ideas, I can no longer doubt, upon these suppositions, that 'tis the very principle, which gives rise to pride, and bestows motion on those organs, which being naturally dispos'd to produce that affection, require only a first impulse or beginning to their action. Any thing, that gives a pleasant sensation, and is related to self, excites the passion of pride, which is also agreeable, and has self for its object.

¹⁶³ 2.1.5.9 What I have said of pride is equally true of humility. The sensation of humility is uneasy, as that of pride is agreeable; for which reason the separate sensation, arising from the causes, must be revers'd, while the relation to self continues the same. Tho' pride and humility are directly contrary in their effects, and in their sensations, they have notwithstanding the same object; so that 'tis requisite only to change the relation of impressions, without making any change upon that of ideas. Accordingly we find, that a beautiful house, belonging to ourselves, produces pride; and that the same house, still belonging to ourselves, produces humility, when by any accident its beauty is chang'd into deformity, and thereby the sensation of pleasure, which corresponded to pride, is transform'd into pain, which is related to humility. The double relation between the ideas and impressions subsists in both cases, and produces an easy transition from the one emotion to the other.

nesoucí specifickou podněcující vlastnost) dává s tak očividnou nevyhnutelností vzniknout vášni.¹⁶⁴

Závěr výkazu je Humeem pojat jako potvrzení výše uvedené hypotézy prostřednictvím srovnání s hypotézou vysvětlující ohled víry (belief) propůjčený úsudkům vytvořeným na základě (relace) kauzality v 1. knize *Traktátu*. Zjistil, že u všech úsudků na bázi kauzality vždy shledáváme přítomnost impresie a s ní spjaté ideje, kdy impresie uděluje živost představě (fancy) a relace uděluje nenásilným převodem (bez překážek, snadno) tuto živost odpovídající ideji. Bez participace impresie nedojde ani k zaměření pozornosti, ani k podnícení životních duchů (spirits). Bez relace k ideji zůstane pozornost upoutána na prvním objektu a nepokračuje. Hume je přesvědčen, že jsme svědky přesvědčivé analogie mezi hypotézou z 1. knihy a zde předvedenou hypotézou o impresi a ideji, které na základě svého dvojvztahu (double relation) přelévají do další impresie a ideje. A existence přesvědčivé analogie obou hypotéz je pokládána za nezanedbatelný důkaz jejich pravdivosti.¹⁶⁵

3.1.5 Omezující podmínky navržené teorie (2.1.6)

V kapitolách 2. – 5. jsme byli svědky detailního výkladu Humovy teorie zakládající vysvětlení (nepřímých) vášní pýchy (sebe-úcty) a pokory (sebe-opovržení), ale i hypotézy širšího rozsahu, která je při díle v celé 2. knize *Traktátu* (Of Passions), tvoří zřejmě „metodologické východisko“ i pro výklad fenomenů morality v 3. knize (Of

¹⁶⁴ 2.1.5.10 In a word, nature has bestow'd a kind of attraction on certain impressions and ideas, by which one of them, upon its appearance, naturally introduces its correlative. If these two attractions or associations of impressions and ideas concur on the same object, they mutually assist each other, and the transition of the affections and of the imagination is made with the greatest ease and facility. When an idea produces an impression, related to an impression, which is connected with an idea, related to the first idea, these two impressions must be in a manner inseparable, nor will the one in any case be unattended with the other. 'Tis after this manner, that the particular causes of pride and humility are determin'd. The quality, which operates on the passion, produces separately an impression resembling it; the subject, to which the quality adheres, is related to self, the object of the passion: No wonder the whole cause, consisting of a quality and of a subject, does so unavoidably give rise to the passion.

¹⁶⁵ 2.1.5.11 To illustrate this hypothesis, we may compare it to that, by which I have already explain'd the belief attending the judgments, which we form from causation. I have observ'd, that in all judgments of this kind, there is always a present impression, and a related idea; and that the present impression gives a vivacity to the fancy, and the relation conveys this vivacity, by an easy transition, to the related idea. Without the present impression, the attention is not fix'd, nor the spirits excited. Without the relation, this attention rests on its first object, and has no farther consequence. There is evidently a great analogy betwixt that hypothesis and our present one of an impression and idea, that transfuse themselves into another impression and idea by means of their double relation: Which analogy must be allow'd to be no despicable proof of both hypotheses.

Morals) a je autorem považována za analogickou té, kterou užil při výkladu soudnosti, tedy základů „logiky“, v 1. knize (*Of Understanding*). V 6. kapitole dovršuje výklad teorie nepřímých vášní pýchy a pokory stanovením výjimek (a v tom smyslu omezení) či spíše upřesnění, stanovení omezujících podmínek týkajících se obecného postulátu, že „všechny libost nesoucí objekty, vztažené k nám prostřednictvím asociace idejí a impresí, vyvolávají pýchu, všechny nesoucí nelibost pak pokoru.“ Přitom ony výjimky či omezení nemají povahu nahodilou, ale vyplývají ze specifické povahy sledovaného předmětu, kterým jsou právě nepřímé vášně pýchy a pokory.¹⁶⁶ Tím Hume zároveň dovrší přípravu půdy pro to, aby se mohl ve zbývajících kapitolách 1. části 2. knihy *Traktátu* zabývat analýzou různých typů příčin a jejich specifickými důsledky pro pýchu a pokoru (kapitoly 7 – 11) a v závěrečné 12. kapitole vykázet, že jeho teorii lze uplatnit i na fenomény zvířecího světa, jak o tom svědčí samotný název kapitoly („Of the pride and humilty of animals“). Jenom dodejme, že tak jako viděl analogii mezi hypotézou při díle v 1. a 2. knize *Traktátu*, tak v obou knihách shledává a vykazuje působnost přirozeného mechanismu idejí a impresí u zvířat (3. část 1. knihy, kapitola 16. „Of the reason of animals“). Ostatně, nejinak je finalizován výklad ve 2. části 2. knihy, která se zabývá nepřímými vášněmi lásky a nenávisti (12. kapitola 2. části nese titul „Of the love and hatred of animals“). Ve 3. části 2. knihy („Of the will and direct passions“) a ani v celé 3. knize („Of Morals“). Chápejme to jako jistě jen formální svědectví o tom, že si je Hume dobře vědom mezí, v nichž může onen přirozený mechanismus dostačovat pro vysvětlení specifických fenoménů lidského světa.

Výjimek či upřesnění výše popsané obecné teorie nachází celkem pět. Postupně nám jsou předváděny a v závěrečném odstavci kapitoly pak souhrně reflektovány. První výjimka je vyvozována z běžné situace, kdy jsme potěšeni účastí na hostině, kde se nám nabízejí všeliké lahůdky. Nepochybně jsme tak vystaveni objektům přinášejícím libost, ale stačí to pro vyvolání pýchy či domýšlivosti? Aby se ona radost či požitek z hostiny transformoval v pýchu, musí zde dojít k onomu uplatnění zmiňované dvojité síly a energie idejí a impresí. A když libost přinášející objekty nám nejsou dostatečně blízké (jsem pouhým účastníkem hostiny), jsou důvěrně blízké jiné osobě – autorovi, tvůrci hostiny, pak ona transformační síla energie prostě není dostatečně velká a

¹⁶⁶ 1.2.6.1 But before we proceed farther in this subject, and examine particularly all the causes of pride and humility, 'twill be proper to make some limitations to the general system, *that all agreeable objects, related to ourselves, by an association of ideas and of impressions, produce pride, and disagreeable ones, humility*: And these limitations are deriv'd from the very nature of the subject.

dokonce se může i snižovat (nejsem to právě já, kdo hostinu uspořádal).¹⁶⁷ Na základě toho pak Hume formuluje první omezující podmínku obecné teze, „že všechny věci vztažené k nám, které vyvolávají libost či nelibost, zároveň s tím vyvolávají pýchu nebo pokoru“. K vyvolání pýchy a pokory však nestačí samotný vztah nositele prožitku k nám, ale tento vztah k nám musí být blízký. Blížší, než jaký stačí k vyvolání pocitu radosti či okamžitého štěstí.¹⁶⁸

Obecná formulace druhé omezující podmínky zní, „libé či nelibé objekty nám musí být nejen velmi blízké, ale také musí splňovat to, že náleží právě a výhradně nám nebo jen velmi úzkému okruhu osob.“ Snad můžeme říci, musí vykazovat jistou exkluzivitu. Hume se ukazuje jako skvělý pozorovatel lidského světa a shledává v samotné lidské přirozenosti sklon přehlížet a dokonce poměrně rychle opovrhovat věcmi, kterým jsme často vystaveni, na něž jsme již po dlouhou dobu navyklí (a jsou nám tedy samozřejmé, všední). Takové věci ztrácí v našich očích hodnotu. Stejně je tomu se všemi objekty, jimž je vystavena lidská mysl. Zvažujeme je více základě porovnání než na základě skutečné vnitřní hodnoty, a nejsme-li s to na základě nějakého porovnání nechat zesílit jejich hodnotu, můžeme snadno přehlédnout i to na nich, co je pro nás nepochybně dobré. A to má nepochybně významný dopad na „mechanismus“ vyvolání pocitu radosti i pýchy (sebe-úcty). Hume onu dipozici lidské mysli dále ilustruje postřehem, že dobra společná pro všechny lidi, jež nám zvykem zevšedněla, nám přinášejí menší uspokojení než ta, která sice zdaleka nedosahují jejich hodnoty, ale jsou něčím zcela výjimečná. Vliv oné dispozice je vykazatelný na obě protikladné vášně (pýcha a pokora), ale mnohem silněji se uplatňuje v případě pýchy či domýšlivosti. Můžeme s radostí zakoušet mnohá dobra, ale sama jejich četnost pýchu nevyvolává.

¹⁶⁷ 1.2.6.2 1. Suppose an agreeable object to acquire a relation to self, the first passion, that appears on this occasion, is joy; and this passion discovers itself upon a slighter relation than pride and vain-glory. We may feel joy upon being present at a feast, where our senses are regal'd with delicacies of every kind: But 'tis only the master of the feast, who, beside the same joy, has the additional passion of self-applause and vanity. 'tis true, men sometimes boast of a great entertainment, at which they have only been present; and by so small a relation convert their pleasure into pride: But however, this must in general be own'd, that joy arises from a more inconsiderable relation than vanity, and that many things, which are too foreign to produce pride, are yet able to give us a delight and pleasure. The reason of the difference may be explain'd thus. A relation is requisite to joy, in order to approach the object to us, and make it give us any satisfaction. But beside this, which is common to both passions, 'tis requisite to pride, in order to produce a transition from one passion to another, and convert the falsification into vanity. As it has a double task to perform, it must be endow'd with double force and energy. To which we may add, that where agreeable objects bear not a very close relation to ourselves, they commonly do to some other person; and this latter relation not only excels, but even diminishes, and sometimes destroys the former, as we shall see afterwards. [Part 2. Sect. 4.]

¹⁶⁸ 1.2.6.3 Here then is the first limitation, we must make to our general position, *that every thing related to us, which produces pleasure or pain, produces likewise pride or humility*. There is not only a relation requir'd, but a close one, and a closer than is requir'd to joy.

Uvádí příklad se zdravím. Pokud se nám po dlouhém očekávání zdraví navrátí, nepochybně to v nás vyvolá nepřehlednutelné uspokojení. Zdraví je však sdíleno mnohými, není ničím výjimečným, a tak jen zdřídka kdy může být podnětem vyvolávajícím pýchu či domýšlivost.¹⁶⁹ V následujícím odstavci pak Hume podává exemplární příklad vysvětlení založeného na jeho teorii a zohledňující výše uvedené omezení. Proč je nástup pýchy citlivější na omezení daná sklonem lidské mysli k preferenci neobyčejného a znecitlivění vůči všednímu v porovnání s prožitkem radosti? Musíme uvážit, že jsou zde vždy dva objekty, které jsou podmínkou možnosti excitace pýchy. Je zde příčina či ten objekt, který vyvolává pocit libosti, a je zde Já, skutečný objekt vášně. V případě pocitu radosti je zde pouze jeden nutný objekt k jejímu vyvolání, a to objekt způsobující pocit libosti. Je samozřejmě nezbytné, aby tento objekt měl nějaký vztah k Já, nicméně ona nezbytnost vztahu k Já se omezuje na to, aby vystoupil jako nositel libosti a Já samo v důsledku není objektem vášně. A přijmeme-li, že pocit pýchy (sebe-úcty) musí vlastně jakoby zohlednit dva objekty, kdy žádný z nich nemůže pýchu způsobit jaksi samostatně, nezávisle, a zároveň žádný z nich nevykazuje rys vyjimečnosti, pak nutně musí být tento pocit náchylnější k zeslabení než ten, který má (jako pocit radosti) objekt pouze jeden. Jednoduše ilustrováno, máme neutuchající sklon ke srovnávání se s druhými a shledáváme, že v nás není nic, čím bychom vynikali. Zároveň při srovnávání věcí v naší držbě docházíme ke stejně nešťastnému zjištění, opět se nemůžeme ve srovnání s druhými zaskvěť držbou něčeho výjimečného. Hume uzvívá, dvě pro nás tak nepříznivá srovnání nemohou než pocit pýchy (sebe-úcty) naprosto zničit.¹⁷⁰

¹⁶⁹ 1.2.6.4 2. The second limitation is, that the agreeable or disagreeable object be not only closely related, but also peculiar to ourselves, or at least common to us with a few persons. 'Tis a quality observable in human nature, and which we shall endeavour to explain afterwards, that every thing, which is often presented, and to which we have been long accustom'd, loses its value in our eyes, and is in a little time despis'd and neglected. We likewise judge of objects more from comparison than from their real and intrinsic merit; and where we cannot by some contrast enhance their value, we are apt to overlook even what is essentially good in them. These qualities of the mind have an effect upon joy as well as pride; and 'tis remarkable, that goods, which are common to all mankind, and have become familiar to us by custom, give us little satisfaction; tho' perhaps of a more excellent kind, than those on which, for their singularity, we set a much higher value. But tho' this circumstance operates on both these passions, it has a much greater influence on vanity. We are rejoic'd for many goods, which, on account of their frequency, give us no pride. Health, when it returns after a long absence, affords us a very sensible satisfaction; but is seldom regarded as a subject of vanity, because 'tis shar'd with such vast numbers.

¹⁷⁰ 2.1.6.5 The reason, why pride is so much more delicate in this particular than joy, I take to be, as follows. In order to excite pride, there are always two objects we must contemplate, viz. the cause or that object which produces pleasure; and self, which is the real object of the passion. But joy has only one object necessary to its production. viz. that which gives pleasure; and tho' it be requisite, that this bear some relation to self, yet that is only requisite in order to render it agreeable; nor is self, properly

Třetí omezující podmínkou je požadavek, aby libost či nelibost nesoucí objekty byly velmi dobře identifikovatelné a zřejmé, a to nejen pro nás, ale také pro druhé. Uvedená podmínka se vztahuje jak na pocit radosti, tak na pýchu (a svým dosahem je tak shodná se čtvrtou a pátou podmínkou). Sami si připadáme jak šťastnější, tak ctnostnější a krásnější, když se tak jevíme druhým. Citlivý pozorovatel Hume postřehнул, že upřednostňujeme vystavování se jako nositelů ctnosti oproti prezentaci sebe jako obdařeného pestrou paletou požiteků.¹⁷¹

Čtvrtá omezující podmínka je odvozena jednak z proměnlivosti (a v jistém smyslu tak i nahodilosti) příčiny zmiňovaných vášní (pocitů sebe-úcty a sebe-opovržení), jednak z krátkosti trvání jejího spojení s námi, s naším Já. Hume vidí, že to, co je pouze příležitostné, nestálé a proměnlivé přináší pouze omezený pocit radosti a ještě méně je s to vzbudit pýchu. Potěšující záležitost nám sama nepřináší přílišné uspokojení a jsme ještě méně náchylní k tomu, abychom od ní očekávali dokonce nějaký vyšší stupeň sebeuspokojení. Obraznost anticipuje její změnu, srovnáváme její nestálost s trvalostí naší existence a tím ji dále degradujeme. Bylo by prostě absurdní zakládat vlastní dokonalost na

objektu, který vykazuje oproti nám radikálně kratší trvání a vztahuje se k nám po tak zanedbatelný časový úsek naší existence. Není tedy obtížné pochopit, proč ona nestálá a nahodilá příčina působí na pocit radosti a pýchu s různou intenzitou. Vysvětlení difference je analogické výkladu předcházející „omezující podmínky“. Idea Já není tak podstatná pro pocit radosti, jako v případě pocitu pýchy.¹⁷²

speaking, the object of this passion. Since, therefore, pride has in a manner two objects, to which it directs our view; it follows, that where neither of them have any singularity, the passion must be more weaken'd upon that account, than a passion, which has only one object. Upon comparing ourselves with others, as we are every moment apt to do, we find we are not in the least distinguish'd; and upon comparing the object we possess, we discover still the same unlucky circumstance. By two comparisons so disadvantageous the passion must be entirely destroy'd.

¹⁷¹ 2.1.6.6 3. The third limitation is, that the pleasant or painful object be very discernible and obvious, and that not only to ourselves, but to others also. This circumstance, like the two foregoing, has an effect upon joy, as well as pride. We fancy Ourselves more happy, as well as more virtuous or beautiful, when we appear so to others; but are still more ostentatious of our virtues than of our pleasures. This proceeds from causes, which I shall endeavour to explain afterwards.

¹⁷² 2.1.6.7 4. The fourth limitation is deriv'd from the inconstancy of the cause of these passions, and from the short duration of its connexion with ourselves. What is casual and inconstant gives but little joy, and less pride. We are not much satisfy'd with the thing itself; and are still less apt to feel any new degrees of self-satisfaction upon its account. We foresee and anticipate its change by the imagination; which makes us little satisfy'd with the thing: We compare it to ourselves, whose existence is more durable; by which means its inconstancy appears still greater. It seems ridiculous to infer an excellency in ourselves from an object, which is of so much shorter duration, and attends us during so small a part of our existence. 'Twill be easy to comprehend the reason, why this cause operates not with the same force in joy as in pride; since the idea of self is not so essential to the former passion as to the latter.

Pátá souvislost zmíněná Hudem nemá vlastně status omezující podmínky, ale chápe ji spíše ve funkci doplnění či rozšíření navržené teorie. Spočívá v tvrzení, že obecné konvence (zvyklosti) mají zásadní vliv nejen na pýchu a pokoru, ale na všechny vášně. Z nich pochází naše představa o společenských vrstvách, odlišujících se mírou moci a majetku. Zvykem zakořeněná představa pak nepodléhá proměně ani tehdy, když nahodilé okolnosti fyzického zdraví či duševního stavu připraví dané osoby o každý požitek z nabyté moci a majetku. Vysvětlení může být postaveno na základech identických s těmi, které Hume užil v 1. knize při vysvětlování vlivu zvyklostí (konvencí) na výkony lidského rozumu. Poučení z 1. knihy říká, a „univerzálnost teorie“ potvrzena tím, že jak ve sféře našeho uvažování, tak ve sféře vášní nás zvyk (custom) přenáší za přípustné hranice (daného).¹⁷³ A vliv konvencí (pravidel upevněných zvykem) a maxim jednání na vášně se Humovi jeví jako významný faktor přispívající ke snadnějšímu účinkování všech podnětů (principles), všech příčin vášní, jimiž se bude v dalším výkladu zabývat. Představme si dospělou bytost nadanou stejnou přirozeností s námi (mimozemšťana či mimosvětšťana, mohu-li si dovolit, neopracovaného silou našeho světského, pozemského zvyku a konvencí), jež by byla náhle přenesena do našeho světa. Jakým rozpakům a dilematům by musela v našem světě čelit, vždyť by jí scházela pohotovost v reakcích na podněty vyvolávané objekty, nedostavovala by se žádoucí plynulost nástupu a míra v pocitech a vášních, nedokázala by prostě objekty „ocenit“ například náležitým stupněm lásky či nenávisti, pýchy či pokory. Ony vášně a pocity jsou podle Huma vyvolávány nepřebornými a mnohdy nevypočitelnými podněty a nějaká pravidelnost se neukáže hned v prvním případě jejich nástupu. Jako dobře zabydlení pozemšťané jsme však na základě zvyku, maxim a životní praxe disponování k adekvátnímu honocení podnětů a plynulému nástupu vášní a citů přiměřené intenzity.¹⁷⁴

¹⁷³ 2.1.6.8 5. I may add as a fifth limitation, or rather enlargement of this system, that *general rules* have a great influence upon pride and humility, as well as on all the other passions. Hence we form a notion of different ranks of men, suitable to the power of riches they are possess of; and this notion we change not upon account of any peculiarities of the health or temper of the persons, which may deprive them of all enjoyment in their possessions. This may be accounted for from the same principles, that explain'd the influence of general rules on the understanding. Custom readily carries us beyond the just bounds in our passions, as well as in our reasonings.

¹⁷⁴ 2.1.6.9 It may not be amiss to observe on this occasion, that the influence of general rules and maxims on the passions very much contributes to facilitate the effects of all the principles, which we shall explain in the progress of this treatise. For 'tis evident, that if a person full-grown, and of the same nature with ourselves, were on a sudden-transported into our world, he wou'd be very much embarrass'd with every object, and wou'd not readily find what degree of love or hatred, pride or humility, or any other

Zohledníme-li oněch pět omezujících podmínek pak můžeme vidět něco takového, co se na první pohled jeví být v protikladu s navženou teorií, a to, že ty osoby, které vykazují pýchu (pocit sebe-úcty) v nejvyšší intenzitě a v očích světa k tomu mají nejelepší důvody, nejsou vždy těmi nejšťastnějšími, a ani ti nejubožejší, v očích světa bez jakéhokoli opodstatnění pro nastoupení pocitu štěstí, nejsou těmi nejnešťastnějšími. „Neštěstí tak může být skutečné, ale jeho příčina se k nám nevztahuje, může být skutečné, ale nemusí se nás dotýkat, může být skutečné, aniž by se ukazovalo druhým, může být skutečné, aniž by bylo neustávající, a může být skutečné, aniž spadalo do rámce ustálené zvyklosti, konvencí.“ Hume uzavírá, že taková neštěstí jistě nezabrání tomu, abychom nebyli považováni za nešťastné, ale zároveň však jen ve velmi omezené míře mohou snížit náš pocit sebe-úcty. A tuto povahu vykazují právě ta nejskutečnější a nejjednoznačnější neštěstí našeho života.¹⁷⁵

3.1.6 O ctnosti a neřesti (2.1.7)

V kapitolách 2.- 5. 1. části 2. knihy *Traktátu* jsme mohli sledovat výklad Humovy teorie (systému) vášní a v 6. kapitole nám byly představeny omezující podmínky (limitations) systému. S vědomím nutnosti jejich uplatnění se od 7. kapitoly přistupuje ke zkoumání příčin pocitů pýchy (sebe-úcty) a pokory (sebe-opovržení). Formulován je úkol zjít, zda ve všech případech můžeme odhalit při díle vedoucímu ke vzniku vášní onen dvojjvztah (double relation) idejí a impresí. Podaří-li se nám vykázat, že všechny příčiny zmiňovaných vášní či pocitů se vztahují k Já, a nezávisle na vášni (ve smyslu:

passion he ought to attribute to it. The passions are often vary'd by very inconsiderable principles; and these do not always play with a perfect regularity, especially on the first trial. But as custom and practice have brought to light all these principles, and have settled the just value of every thing; this must certainly contribute to the easy production of the passions, and guide us, by means of general establish'd maxims, in the proportions we ought to observe in preferring one object to another. This remark may, perhaps, serve to obviate difficulties, that may arise concerning some causes, which I shall hereafter ascribe to particular passions, and which may be esteem'd too refin'd to operate so universally and certainly, as they are found to do

¹⁷⁵ 2.1.6.10 I shall close this subject with a reflection deriv'd from these five limitations. This reflection is, that the persons, who are proudest, and who in the eye of the world have most reason for their pride, are not always the happiest; nor the most humble always the most miserable, as may at first sight be imagin'd from this system. An evil may be real tho' its cause has no relation to us: It may be real, without being peculiar: It may be real, without shewing itself to others: It may be real, without being constant: And it may be real, without falling under the general rules. Such evils as these will not fail to render us miserable, tho' they have little tendency to diminish pride: And perhaps the most real and the most solid evils of life will be found of this nature.

samostatně, separátně) vyvolávají pocit libosti či nelibosti, nezbude žádná půda pro zpochybňování navržené teorie. Vztaženost příčin vášní k Já chápe Hume za v zásadě samozřejmou (zřejmou ze sebe sama), těžiště zkoumání tedy bude spočívat v prokázání toho, že příčiny sebe-úcty a sebe-pohrdání vyvolávají i samostatný pocit libosti či nelibosti.¹⁷⁶

7. kapitola má název „O ctnosti a neřesti“, začíná se odtud, neboť ctnost a neřest jsou běžně pokládány za nejzřejmější příčiny pýchy a pokory. Samotné téma morálních distinkcí ctnosti a neřesti však není předmětem výkladu 2. knihy *Traktátu*, je mu věnová 3. kniha (Of Morals), v jakém smyslu může být pojednáno zde a takovým způsobem, aby se dotýkalo „ověření“ teorie vášní? Ve věci původu morálních distinkcí ctnosti a neřesti probíhá spor, zda jsou založeny na přirozených a prvotních (původních, vrozených) základech, nebo vznikají na základě užitku (prospěchu) a výchovy. Hume zde vidí příležitost ukázat, že jeho teorie zůstane neotřesená, ať přijmeme první či druhou hypotézu o původu ctnosti a neřesti. A pokud to dokáže, jaký silnější důkaz o spolehlivosti základů teorie si může přát?¹⁷⁷

Nejdříve zvažme případ, že by morálka neměla přirozené základy. Popřeme-li fundaci v přirozenosti, pak stejně musíme připustit, že neřest a ctnost, ať již na základě sebezájmu či jako produkt předsudků produkovaných naší výchovou či vzděláním, v nás vytváří skutečnou libost či nelibost. Na tom ostatně zastánci této hypotézy trvají. Podle nich pak každá vášeň, zvyk či změna povahy, vztahující se k našemu prospěchu nebo újmě, vyvolává libost nebo nelibost a dostane se jí uznání nebo odmítnutí. S takovou optikou můžeme dokonce vidět například pokoru jako cosi (prostřednictvím předsudků) člověka povyšujícího, libého, a pýchu jako zdroj lidského ponížení. Pro Huma zde není rozhodující, k jakým konkrétním závěrům tyto myslitelé docházejí, ale

¹⁷⁶ 2.1.7.1 Taking these limitations along with us, let us proceed to examine the causes of pride and humility; and see, whether in every case we can discover the double relations, by which they operate on the passions. If we find that all these causes are related to self, and produce a pleasure or uneasiness separate from the passion, there will remain no farther scruple with regard to the present system. We shall principally endeavour to prove the latter point; the former being in a manner self-evident.

¹⁷⁷ 2.1.7.2 To begin with VICE and VIRTUE, which are the most obvious causes of these passions; 'twou'd be entirely foreign to my present purpose to enter upon the controversy, which of late years has so much excited the curiosity of the publick, *Whether these moral distinctions be founded on natural and original principles, or arise from interest and education?* The examination of this I reserve for the following book; and in the mean time I shall endeavour to show, that my system maintains its ground upon either of these hypotheses; which will be a strong proof of its solidity.

fakt, že přednosti či nedostatky všeho druhu jsou v jejich teorii vždy doprovázeny pocitem libosti nebo nelibosti.¹⁷⁸

Hume dokonce dochází k závěru, že přijmeme-li výše představenou hypotézu jako odůvodněnou, pak tím nutně prokazujeme odůvodněnost i jeho teorie. Je-li totiž veškerá morálka založena na pocitech libosti nebo nelibosti rezultujících z možnosti utrpět ztrátu či získat nějaký prospěch, který může vyplynout z vlastní povahy či z povahy druhých, pak všechny účinky morálky musí být odvozeny ze stejného pocitu libosti nebo nelibosti, mezi jinými i pýcha a pokora. Samotné jádro ctnosti (to, co činí ctnost ctností) tak spočívá v tom, že vyvolává libost, neřesti pak v tom, že vyvolává nelibost. Aby mohly vyvolávat pocit sebe-úcty či sebe-opovržení, musí být ctnost a neřest součástí naší povahy. Máme tedy před sebou exemplární důkaz působení dvojvztahu idejí a impresí, co více si přát.¹⁷⁹

V odstavcích 1 – 4 7. kapitoly jsou výstižnou ilustrací Humova chápání teorie, včetně otázek jejího potvrzení. Zbývající odstavce postačí uvést v transkriptu a bez další anotace.¹⁸⁰

¹⁷⁸ 2.1.7.3 For granting that morality had no foundation in nature, it must still be allow'd, that vice and virtue, either from self-interest or the prejudices of education, produce in us a real pain and pleasure; and this we may observe to be strenuously asserted by the defenders of that hypothesis. Every passion, habit, or turn of character (say they) which has a tendency to our advantage or prejudice, gives a delight or uneasiness; and 'tis from thence the approbation or disapprobation arises. We easily gain from the liberality of others, but are always in danger of losing by their avarice: Courage defends us, but cowardice lays us open to every attack: Justice is the support of society, but injustice, unless check'd wou'd quickly prove its ruin: Humility exalts; but pride mortifies us. For these reasons the former qualities are esteem'd virtues, and the latter regarded as vices. Now since 'tis granted there is a delight or uneasiness still attending merit or demerit of every kind, this is all that is requisite for my purpose.

¹⁷⁹ 2.1.7.4 But I go farther, and observe, that this moral hypothesis and my present system not only agree together, but also that, allowing the former to be just, 'tis an absolute and invincible proof of the latter. For if all morality be founded on the pain or pleasure, which arises from the prospect of any loss or advantage, that may result from our own characters, or from those of others, all the effects of morality must-be deriv'd from the same pain or pleasure, and among the rest, the passions of pride and humility. The very essence of virtue, according to this hypothesis, is to produce pleasure and that of vice to give pain. The virtue and vice must be part of our character in order to excite pride or humility. What farther proof can we desire for the double relation of impressions and ideas?

¹⁸⁰ 2.1.7.5 The same unquestionable argument may be deriv'd from the opinion of those, who maintain that morality is something real, essential, and founded on nature. The most probable hypothesis, which has been advanc'd to explain the distinction betwixt vice and virtue, and the origin of moral rights and obligations, is, that from a primary constitution of nature certain characters and passions, by the very view and contemplation, produce a pain, and others in like manner excite a pleasure. The uneasiness and satisfaction are not only inseparable from vice and virtue, but constitute their very nature and essence. To approve of a character is to feel an original delight upon its appearance. To disapprove of 'tis to be sensible of an uneasiness. The pain and pleasure, therefore, being the primary causes of vice and virtue, must also be the causes of all their effects, and consequently of pride and humility, which are the unavoidable attendants of that distinction.

2.1.7.6 But supposing this hypothesis of moral philosophy shou'd be allow'd to be false, 'tis still evident, that pain and pleasure, if not the causes of vice and virtue, are at least inseparable from them. A generous and noble character affords a satisfaction even in the survey; and when presented to us, tho' only in a poem or fable, never fails to charm and delight us. On the other hand cruelty and treachery

3.2 Dodatek: Výklad času v kontextu analýzy vášní v 3. části 2. knihy Traktátu

3.3.1. Elementy a typika vášní

„Metodologické“ základy Humova pojetí vášní (včetně „principů“, na nichž je postavena jejich typologie) jsou vypracovány v I. knize *Traktátu* (T 1.1.2.),¹⁸¹ na niž

displease from their very nature; nor is it possible ever to reconcile us to these qualities, either in ourselves or others. Thus one hypothesis of morality is an undeniable proof of the foregoing system, and the other at worst agrees with it.

2.1.7.7 But pride and humility arise not from these qualities alone of the mind, which, according to the vulgar systems of ethicks, have been comprehended as parts of moral duty, but from any other that has a connexion with pleasure and uneasiness. Nothing flatters our vanity more than the talent of pleasing by our wit, good humour, or any other accomplishment; and nothing gives us a more sensible mortification than a disappointment in any attempt of that nature. No one has ever been able to tell what *wit* is, and to shew why such a system of thought must be receiv'd under that denomination, and such another rejected. 'Tis only by taste we can decide concerning it, nor are we possess'd of any other standard, upon which we can form a judgment of this kind. Now what is this taste, from which true and false wit in a manner receive their being, and without which no thought can have a title to either of these denominations? 'Tis plainly nothing but a sensation of pleasure from true wit, and of uneasiness from false, without our being able to tell the reasons of that pleasure or uneasiness. The power of bestowing these opposite sensations is, therefore, the very essence of true and false wit; and consequently the cause of that pride or humility, which arises from them.

2.1.7.8 There may, perhaps, be some, who being accustom'd to the style of the schools and pulpit, and having never consider'd human nature in any other light, than that in which *they* place it, may here be surpriz'd to hear me talk of virtue as exciting pride, which they look upon as a vice; and of vice as producing humility, which they have been taught to consider as a virtue. But not to dispute about words, I observe, that by *pride* I understand that agreeable impression, which arises in the mind, when the view either of our virtue, beauty, riches or power makes us satisfy'd with ourselves: And that by humility I mean the opposite impression. 'Tis evident the former impression is not always vicious, nor the latter virtuous. The most rigid morality allows us to receive a pleasure from reflecting on a generous action; and 'tis by none esteem'd a virtue to feel any fruitless remorse upon the thoughts of past villainy and baseness. Let us, therefore, examine these impressions, consider'd in themselves; and enquire into their causes, whether plac'd on the mind or body, without troubling ourselves at present with that merit or blame, which may attend them.

¹⁸¹ Celou kapitolu tvoří jeden odstavec a pro plastičtější představu nabídneme jeho citaci: „Since it appears, that our simple impressions are prior to their correspondent ideas, and that the exceptions are very rare, method seems to require we shou'd examine our impressions, before we consider our ideas. Impressions may be divided into two kinds, those of SENSATION and those of REFLECTION. The first kind arises in the soul originally, from unknown causes. The second is deriv'd in a great measure from our ideas, and that in the following order. An impression first strikes upon the senses, and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain of some kind or other. Of this impression there is a copy taken by the mind, which remains after the impression ceases; and this we call an idea. This idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be call'd impressions of reflection, because deriv'd from it. These again are copy'd by the memory and imagination, and become ideas; which perhaps in their turn give rise to other impressions and ideas. So that the impressions of reflexion are only antecedent to their correspondent

sám ve své expozici výkladu vášní v první kapitole II. knihy explicitně odkazuje.¹⁸² Je-li tomu tak, že všechny obsahy mysli (perceptions of mind) můžeme rozdělit na impresse (impressions) a ideje (ideas), pak je přípustné rozlišovat impresse na primární (original) a sekundární (secondary), kdy toto rozlišení impresí je pro Huma identické s tím, které již učinil, když je ve zmíněné kapitole I. knihy rozdělil na impresse ze sensace (impressions of sensation) a z reflexe (reflection). Primární impresse (imprese ze sensace) jsou takové percepce, jež vznikají, aniž by jejich vznik byl spojen (ve smyslu: předcházelo mu) s vystoupením nějaké jiné percepce v duši, „z konstituce těla (from the constitution of body), (působení) živočišných duchů (animal spirits) či naléhání věcí na vnější (smyslové) orgány (application of objects to the external organs).“ Nepřekvapí nás, že sekundární impresse (= impresse z reflexe) vznikají (mají svůj původ) z některé z primárních impresí, a to „buď bezprostředně, nebo zprostředkovány její (rozuměj: primární impresse) ideou.“ Prvním druhem impresí se tak pro Huma stávají „všechny impresse ze smyslového vnímání (impressions of the senses) a všechny tělesné bolesti (bodily pains) a slasti (pleasures).“ Pro náš výklad je podstatné, že druhým druhem impresí jsou „vášně (the passions) a další emoce či hnutí mysli (emotions) jim podobné.“¹⁸³ Povšimněme si, ve výše uvedeném citátu z I. knihy, na nějž při expozici vášní v II. knize odkazuje (T 1.1.2), Hume výslovně uvádí, že primárním předmětem

ideas; but posterior to those of sensation, and deriv'd from them. The examination of our sensations belongs more to anatomists and natural philosophers than to moral; and therefore shall not at present be enter'd upon. And as the impressions of reflection, viz. passions, desires, and emotions, which principally deserve our attention, arise mostly from ideas, 'twill be necessary to reverse that method, which at first sight seems most natural; and in order to explain the nature and principles of the human mind, give a particular account of ideas, before we proceed to impressions. For this reason I have here chosen to begin with ideas.“ (T 1.1.2.1)

¹⁸² „As all the perceptions of the mind may be divided into *impressions* and *ideas*, so the impressions admit of another division into *original* and *secondary*. This division of the impressions is the same with that which I formerly made use of when I distinguish'd them into impressions of *sensation* and *reflection* [Book I. Part I. Sect. 2.]. Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs. Secondary, or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea. Of the first kind are all the impressions of the senses, and all bodily pains and pleasures: Of the second are the passions, and other emotions resembling them.“ (T 2.1.1.1)

¹⁸³ N. Kemp Smith upozorňuje, že „Passion is Hume's most general title for the instincts, propensities, feelings, emotions and sentiments, as well as for the passions ordinarily so called...“ (N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume (With a New Introduction by Don Garrett)*, New York: Palgrave Macmillan, 2005 (1941), s. 11.) V tom případě se pod termínem „vášeň“ skrývá široká paleta „hnutí mysli“ jako jsou city, emoce, sklony, pudy, pocity, včetně vášní, jak jsou chápány v běžném slova smyslu. Jistě se zde skrývá nejen překladatelský, ale také věcný problém postižení jednoty a distinkcí těchto „typů“ vášní. Nicméně je zřejmé, že Hume tematizuje „vášně“ v širokém a velmi specifickém smyslu, který nemůže být redukován na „vášně“, jak se jim běžně (občansky) rozumíme. Pro uvedení do historického kontextu Humova pojetí vášní srov. D.F. Norton a M.J. Norton (eds.), „Editors' Annotations“, in D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Two volume set (Clanderon Edition of the Works of David Hume)*, Volume 2, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 820-21.

jeho zájmu jsou (lidské) touhy, city a vášně, které mají statut impresí z reflexe vznikajících převážně z idejí, a právě proto v I. knize nezačíná s výkladem impresí, ale jaksí z „druhé strany“ (než by přepokládala „doktrína“ o vztahu impresí a idejí), od idejí!

V druhém kroku své expozice vášní Hume zdůvodňuje, proč nezkoumá primární impresie, ale orientuje se výlučně na sekundární a reflexivní impresie.¹⁸⁴ Mysl se svými obsahy musí mít někde počátek, pak vzhledem k principu „impresie předcházejí (jim) odpovídajícím ideám“ musí existovat nějaké takové impresie, jež se objeví v duši (soul) bezprostředně, bez zprostředkování (without any introduction) obsahy myslí. Jejich výskyt tak závisí na přírodních a fyzických či tělesných příčinách (natural and physical causes), které jsou explicitním tématem nikoli Humova zkoumání v *Traktátu*, neboť to by muselo být zkoumáním povahy anatomie (anatomy) nebo přírodní filosofie (natural philosophy) alias přírodovědy. Omezí se tedy na zkoumání výše zmíněných sekundárních a reflexivních impresí „vznikajících buď z primárních impresí nebo jejich idejí.“ Strasti (bolesti) a slasti (rozkoše) těla jsou však „zdrojem mnoha vášní, ať již jsou myslí pocíťovány nebo zvažovány, nicméně mají svůj původ v duši (soul) nebo v těle (body), a ať je připsáme duši nebo tělu, vznikají bez jakékoli předcházející představy (thought) či percepce.“ Jako příklad uvádí záchvat dny, který vyvolává celou sérii vášní jako je utrpení, naděje či obavy. Podstatné v kontextu výkladu je to, že samotný záchvat dny však není bezprostředně odvoditelný z žádné afekce (hnutí myslí) nebo ideje.

Ve třetím kroku se orientuje na provedení typiky reflexivních vášní podle kritéria jejich síly a naléhavosti (to je interpretace, která snad zachycuje Humovu intenci) a rozlišuje je na dva druhy; vášně nenaléhavé, nevzrušivé, klidné či ztišené (calm) a naléhavé, prudké či bouřlivé (violent).¹⁸⁵ Příkladem prvního typu je „pocit krásy a

¹⁸⁴ „Tis certain, that the mind, in its perceptions, must begin somewhere; and that since the impressions precede their correspondent ideas, there must be some impressions, which without any introduction make their appearance in the soul. As these depend upon natural and physical causes, the examination of them would lead me too far from my present subject, into the sciences of anatomy and natural philosophy. For this reason I shall here confine myself to those other impressions, which I have call'd *secondary* and *reflective*, as arising either from the original impressions, or from their ideas. Bodily pains and pleasures are the source of many passions, both when felt and consider'd by the mind; but arise originally in the soul, or in the body, which-ever you please to call it, without any preceding thought or perception. A fit of the gout produces a long train of passions, as grief, hope, fear; but is not deriv'd immediately from any affection or idea.“ (T 2.1.1.2)

¹⁸⁵ „The reflective impressions may be divided into two kinds, viz. the *calm* and the *violent*. Of the first kind is the sense of beauty and deformity in action, composition, and external objects. Of the second are the passions of love and hatred, grief and joy, pride and humility. This division is far from being exact. The raptures of poetry and music frequently rise to the greatest height; while those other impressions,

ošklivosti (sense of beauty and deformity) z jednání, povahy (nabízí se ovšem i jiný překlad: kompozice díla, vedení důkazu) nebo věcí (external objects)“. Druhý typ ilustrují vášně jako láska a nenávisť, žal a radost, pýcha a pokora. Takové členění však nepovažuje za přesné, vždyť „poezie a hudba mohou často přivodit stav nejvyššího vytržení, zatímco jiné imprese, příznačně označované jako *vášně*, mohou pozbyt svoji prudkost a proměnit se v city tak jemné, že se téměř dotýkají hranice vnímatelnosti.“ Podobně jako při protipříkladu při výkladu vztahu impresí a idejí v I. knize¹⁸⁶ řekne: ano, ale v obecnosti jsou vášně prudší (naléhavější) než emoce vyvstávající z krásy a ošklivosti, ostatně tyto imprese byly zcela běžně navzájem odlišovány. Všichni si musíme uvědomit, téma lidské mysli je přece natolik obsáhlé a členité, že přijmout toto obvyklé (vulgar) a v jistém smyslu povrchní (specious) členění není až takovým prohřeškem, když nám poskytne (alespoň) nějaký rámeček pro další zkoumání. Můžeme tedy přikročit k vysvětlení „oněch prudkých emocí či vášní (emotions or passions), jejich povahy (nature), původu (origin), příčin a účinků.“

Ve čtvrtém kroku pak Hume dospívá k takovému rozdělení vášní, které v zásadě určí rozvrh celé II. knihy a umožní nám, zatím jistě pouze formální, náhled na místo, kde se ve struktuře výkladu zjeví dvě kapitoly s explicitní tematizací času v kontextu analýzy vášní.¹⁸⁷ Ukazuje se mu totiž možnost rozdělení vášní na bezprostřední (nezprostředkované či přímé) (*direct*) a zprostředkované či nepřímé (*indirect*). Prvními má na mysli takové, jež vznikají z bolesti nebo slasti jako bezprostřední důsledek vystavení dobru nebo zlu. Druhé sice vznikají na stejném základě (tedy vždy v kontextu dobro – zlo, slast – bolest), nikoli však bezprostředně, ale vždy za „spoluúčasti“ (zohlednění?) dalších ohledů či kontextů. Uvedené rozdělení vášní nám na tomto místě nemůže důkladněji ani ospravedlnit, ani vysvětlit, nicméně nám pomáhá výčtem vášní. Mezi zprostředkované či nepřímé počítá pýchu (*pride*), pokoru (*humility*), ctižádostivost

properly call'd *passions*, may decay into so soft an emotion, as to become, in a manner, imperceptible. But as in general the passions are more violent than the emotions arising from beauty and deformity, these impressions have been commonly distinguish'd from each other. The subject of the human mind being so copious and various, I shall here take advantage of this vulgar and specious division, that I may proceed with the greater order; and having said all I thought necessary concerning our ideas, shall now explain those violent emotions or passions, their nature, origin, causes, and effects.“ (T 2.1.1.3)

¹⁸⁶ T 1.1.1.10

¹⁸⁷ „When we take a survey of the passions, there occurs a division of them into *direct* and *indirect*. By direct passions I understand such as arise immediately from good or evil, from pain or pleasure. By indirect such as proceed from the same principles, but by the conjunction of other qualities. This distinction I cannot at present justify or explain any farther. I can only observe in general, that under the indirect passions I comprehend pride, humility, ambition, vanity, love, hatred, envy, pity, malice, generosity, with their dependants. And under the direct passions, desire, aversion, grief, joy, hope, fear, despair and security. I shall begin with the former.“ (T 2.1.1.4)

(ambition), ješitnost (vanity), lásku (love), nenávisť (hatred), závist (envy), lítost (pity), zlomyslnost (malice), velkorysost (generosity) a další vášně, jež na těchto závisejí. První část druhé knihy nese titul *O pýše a pokoře* (Of pride and humility) a zabývá se tímto párem vášní a jejich deriváty. Druhá část nese titul *O lásce a nenávisti* (Of love and hatred) a pojednává o zbývajících zprostředkovaných či nepřímých vášních. Mezi nezprostředkované či přímé vášně počítá touhu či žádost (desire), odpor či averzi (aversion), žal (grief), radost (joy), naději (hope), obavu (fear), zoufalství (despair) a pocit jistoty (security). Hume o nich pojednává v třetí (a závěrečné) části II. knihy a ta nese titul *O vůli a bezprostředních vášních* (Of the will and direct passions).

3.3.2. O vůli

Slibované vysvětlení „the direct passions, or the impressions“, vznikajících „z bolesti nebo slasti jako bezprostřední důsledek vystavení dobru nebo zlu“, začíná v 1. kapitole 3. části II. knihy. Ta nese titul *O svobodě a nevyhnutelnosti* (Of liberty and necessity) a čtenáře nepřekvapí, že se hned v jejím úvodu přihlásí téma vůle.¹⁸⁸ Vždyť mezi všemi bezprostředními účinky bolesti a slasti (immediate effects of pain and pleasure) nenajdeme významnější a nápadnější, než je vůle. Podle Huma sice není zahrnuta mezi vášně, ale považuje „úplné porozumění její povaze a vlastnostem“ za nutnou podmínku jejich vysvětlení. Žádá nás, vezměte na vědomí, že *vůle* nemíním nic více než „*vnitřní impresi, kterou zakoušíme (pocítujeme) a které jsme si vědomi, když úmyslně dáváme vzniknout jakémukoli novému pohybu našeho těla nebo novému obsahu (percepci) naší mysli.*“¹⁸⁹ Celá tato první i druhá kapitola jsou plně subtilní argumentace a rezultují

¹⁸⁸ „Of all the immediate effects of pain and pleasure, there is none more remarkable than the WILL; and tho', properly speaking, it be not comprehended among the passions, yet as the full understanding of its nature and properties, is necessary to the explanation of them, we shall here make it the subject of our enquiry. I desire it may be observ'd, that by the *will*, I mean nothing but *the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind.* This impression, like the preceding ones of pride and humility, love and hatred, 'tis impossible to define, and needless to describe any farther; for which reason we shall cut off all those definitions and distinctions, with which philosophers are wont to perplex rather than clear up this question; and entering at first upon the subject, shall examine that long disputed question concerning *liberty and necessity*; which occurs so naturally in treating of the will.“ (T 2.3.1.2)

¹⁸⁹ Nechme bez komentáře dodatek o nemožnosti definovat tuto impresi (stějně jako imprese – vášně „pýchy a pokory“ či „lásky a nenávisti“, od nichž se odvíjel výklad vášní v 1. a 2. části II. knihy).

v závěr, který Hume považuje za prokázány: „všechny akty vůle mají konkrétní příčiny“, a tedy můžeme přikročit k vysvětlení těchto příčin a jejich působnosti.¹⁹⁰

O vysvětlení příčin volních aktů pojednává 3. kapitola *O účinkujících pohnutkách vůle* (Of the influencing motives of the will). Autor vidí: „Není nic obvyklejšího ve filosofii, a dokonce ani v běžném životě než při řeči o konfliktu vášně (citu) a rozumu stranit rozumu a tvrdit, že lidé jsou ctnostní pouze do té míry, v jaké se podřídí jeho diktátu.“¹⁹¹ Aby prokázal mylnost takového postoje, pokusí se prokázat „za první, že rozum sám nikdy nemůže být pohnutkou volního aktu; za druhé, že nikdy nemůže konkurovat vášni ve vládě nad vůlí.“ Pokušení sledovat detaily argumentace je velké, vždyť máme před sebou místo, kde zaznívá ona slavná (a pro mnohé ústřední a zároveň radikální, kontroverzní či buřičská) teze: „Rozum je, a měl by být (ono „měl“ míněno silně, je k tomu zavázán – T.K.) pouze otrokem vášni a nikdy si nemůže činit nárok na jinou funkci než jim sloužit a řídit se jimi.“¹⁹² To by však zavedlo naši úvahu nevratně na cestu, z níž by bylo obtížné se v rámci tohoto příspěvku vrátit k tematizaci času. Alespoň tedy dodejme, že Hume vyvinul velké úsilí ukázat, že je vlastně nemožné, aby

¹⁹⁰ „Here then I turn to my adversary, and desire him to free his own system from these odious consequences before he charge them upon others. Or if he rather chooses, that this question shou'd be decid'd by fair arguments before philosophers, than by declamations before the people, let him return to what I have advanced to prove that liberty and chance are synonymous; and concerning the nature of moral evidence and the regularity of human actions. Upon a review of these reasonings, I cannot doubt of an entire victory; and therefore having prov'd, that all actions of the will have particular causes, I proceed to explain what these causes are, and how they operate.“ (T 2.3.2.8)

¹⁹¹ „Nothing is more usual in philosophy, and even in common life, than to talk of the combat of passion and reason, to give the preference to reason, and assert that men are only so far virtuous as they conform themselves to its dictates. Every rational creature, 'tis said, is oblig'd to regulate his actions by reason; and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct, he ought to oppose it, till it be entirely subdu'd, or at least brought to a conformity with that superior principle. On this method of thinking the greatest part of moral philosophy, antient and modern, seems to be founded; nor is there an ampler field, as well for metaphysical arguments, as popular declamations, than this suppos'd pre-eminence of reason above passion. The eternity, invariableness, and divine origin of the former have been display'd to the best advantage: The blindness, unconstancy, and deceitfulness of the latter have been as strongly insisted on. In order to shew the fallacy of all this philosophy, I shall endeavour to prove *first*, that reason alone can never be a motive to any action of the will; and *secondly*, that it can never oppose passion in the direction of the will.“ (T 2.3.3.1)

¹⁹² Teze je obsažena v závěru odstavce, který nemůžeme neocitovat celý: „Since reason alone can never produce any action, or give rise to volition, I infer, that the same faculty is as incapable of preventing volition, or of disputing the preference with any passion or emotion. This consequence is necessary. 'Tis impossible reason cou'd have the latter effect of preventing volition, but by giving an impulse in a contrary direction to our passion; and that impulse, had it operated alone, wou'd have been able to produce volition. Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse; and if his contrary impulse ever arises from reason, that latter faculty must have an original influence on the will, and must be able to cause, as well as hinder any act of volition. But if reason has no original influence, 'tis impossible it can withstand any principle, which has such an efficacy, or ever keep the mind in suspense a moment. Thus it appears, that the principle, which opposes our passion, cannot be the same with reason, and is only call'd so in an improper sense. We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them. As this opinion may appear somewhat extraordinary, it may not be improper to confirm it by some other considerations.“ (T 2.3.3.4)

se rozum a vášně vůbec kdy postavily proti sobě nebo bojovaly o vládu nad vůlí a jednáním.¹⁹³

Vlastnímu výkladu bezprostředních vášní se věnuje až 9. kapitola, která následuje po kapitolách tematizujících čas.

3.3.3 Obraznost a čas

Pokročíme nyní ke kapitolám explicitně tematizujícím motiv času a jejich (nejbližšímu) věcnému kontextu. Jejich téma je významově identické a hlásí se nám v titulu 7. kapitoly: *O doteku (blízkosti) a odstupu (vzdálenosti) v prostoru a čase* (Of contiguity and distance in space and time). Hume nám v úvodním odstavci říká, že je snadné zdůvodnit, „proč každá věc dotýkající se nás (jsoucí v naší blízkosti – T.K.), ať už v čase nebo v prostoru, by měla být představena (myslí pojata – T.K.) s příznačnou silou a živostí a svým vlivem na obraznost (imagination) překonává každý jiný (zřejmě míněno: vzdálenější – T.K.) objekt.“¹⁹⁴ K sobě máme nejbližší (ourselves is intimately present to us), a cokoli se vztahuje k nám, musí vykazovat charakter blízkosti s jejím nezaměnitelným účinkem na obraznost. Již z toho nám snad může být zřejmé, motiv času zde souvisí s obrazností a měla by to být ona, jejímž prostřednictvím získáme vazbu na vášně. Zdůvodněme to i odkazem na část 4. odstavce 7. kapitoly, v němž je tato vazba při díle: „...ikdyž odstup (vzdálenost) jak v čase, tak v prostoru má značný vliv na obraznost, a prostřednictvím toho na vůli a vášně...“. Ostatně Hume nás na to připravuje v 6. kapitole, tedy kapitole bezprostředně předcházející tematizaci času a

¹⁹³ „The consequences are evident. Since a passion can never, in any sense, be called unreasonable, but when founded on a false supposition, or when it chooses means insufficient for the design'd end, 'tis impossible, that

reason and passion can ever oppose each other, or dispute for the government of the will and actions. The moment we perceive the falshood of any supposition, or the insufficiency of any means our passions yield to our reason without any opposition. I may desire any fruit as of an excellent relish; but whenever you convince me of my mistake, my longing ceases. I may will the performance of certain actions as means of obtaining any desir'd good; but as my willing of these actions is only secondary, and founded on the supposition, that they are causes of the propos'd effect; as soon as I discover the falshood of that supposition, they must become indifferent to me.“ (T 2.3.3.7)

¹⁹⁴ „There is an easy reason, why every thing contiguous to us, either in space or time, shou'd be conceiv'd with a peculiar force and vivacity, and excel every other object, in its influence on the imagination. Ourselves is intimately present to us, and whatever is related to self must partake of that quality. But where an object is so far remov'd as to have lost the advantage of this relation, why, as it is farther remov'd, its idea becomes still fainter and more obscure, wou'd, perhaps, require a more particular examination.“ (T 2.3.7.1)

nesoucí titul *O vlivu obraznosti na vášně* (Of the influence of the imagination on the passions). Učíme tedy krátký exkurz do tematiky vlivu obraznosti na vášně, abychom se mohli vrátit k motivu času s ještě plastičtější povědomí o jeho věcném kontextu.

Rozsahem skromná kapitola v zásadě vyčerpá svůj teoretický náboj v prvním odstavci, další představují ilustraci toho, že „obraznost a hnutí mysli (city, emoce, vášně – T.K.) jsou těsně svázány a nic, co působí na obraznost, nemůže zůstat bez dopadu na hnutí mysli. Všude tam, kde naše ideje dobra nebo zla nabývají nové živosti, stávají se vášně prudšími a drží krok s obrazností při všech jejích proměnách.“¹⁹⁵ Jako příklad si můžeme uvést tvrzení: „Není nic způsobilejšího k implantaci vášni do vědomí než expresivnost, s níž jsou objekty představovány v nejpůsobivějších a nejživějších barvách.“¹⁹⁶

Úloha obraznosti ve vztahu k vášním je dále rozvinuta právě v kontextu s otázkami dotyku (blízkosti) a odstupu (vzdálenosti) v čase a prostoru. Již jsme viděli, co je nám blízko (dotýká se nás), má silný vliv na obraznost (a jejím prostřednictvím i na vášně). Hume si v této souvislosti klade za úkol podrobněji prozkoumat, „proč, když je nějaký objekt natolik vzdálen, že ztrácí výhodu blízkosti (dotýká se nás – T.K.), se jeho idea stává ještě mdlejší a nejasnější.“¹⁹⁷ Když se v prvním odstavci 8. kapitoly, jejíž titul vyjadřuje pouze fakt pokračování ve výkladu identického tématu s kapitolou 7., ohlíží za dosavadním výkazem a formuluje otázky na tento výkaz navazující, konstatuje: „Tak jsme vysvětlili tři jevy, jež se zdají být velmi pozoruhodnými. Proč odstup (vzdálenost) zeslabuje držení a živost idejí (naš výklad „conception“ – T.K.) a vášní; proč odstup (vzdálenost) v čase má větší účinek než v prostoru; a proč odstup (vzdálenost) v případě minulosti má dokonce větší účinek než ve vztahu

¹⁹⁵ „Tis remarkable, that the imagination and affections have close union together, and that nothing, which affects the former, can be entirely indifferent to the latter. Wherever our ideas of good or evil acquire a new vivacity, the passions become more violent; and keep pace with the imagination in all its variations. Whether this proceeds from the principle above-mention'd, *that any attendant emotion is easily converted into the predominant*, I shall not determine. It is sufficient for my present purpose, that we have many instances to confirm this influence of the imagination upon the passions.“ (T 2.3.6.1)

¹⁹⁶ „Nothing is more capable of infusing any passion into the mind, than eloquence, by which objects are represented in their strongest and most lively colours. We may of ourselves acknowledge, that such an object is valuable, and such another odious; but until an orator excites the imagination, and gives force to these ideas, they may have but a feeble influence either on the will or the affections.“ (T 2.3.6.7)

¹⁹⁷ Viz. pozn. 20 (T 2.3.7.1)

k budoucnosti.¹⁹⁸ Máme tedy před sebou tři otázky, jejichž řešení budeme sledovat i co do argumentačních detailů.

Příčiny prvního jevu zakládající otázku: „Proč odstup (vzdálenost) zeslabuje držení a živost idejí (conception)?“ začíná Hume řešit ve druhém odstavci 7. kapitoly.¹⁹⁹ Samozřejmým východiskem proň je to, že obraznost (imagination) nikdy nemůže zcela opomenout („potlačit“) ty „body prostoru a času, v nichž (právě) existujeme“, jimž jsme aktuálně vystaveni. Obraznosti se totiž neustále hlásí prostřednictvím vášní a smyslů, a ta je tak „v každém okamžiku donucena reflektovat přítomnost i v případě, kdy může zaměřit svoji pozornost na neznámé a vzdálené objekty.“ Za další významnou souvislost, která se mu ukazuje, považuje to, že při pojímání (vytváření si idejí a jejich držbě v mysli) těch objektů, které považujeme za existující a skutečné (real and existent), pojímáme tyto v náležitém pořadí a situovanosti a „nikdy nepřeskakujeme z jednoho objektu na druhý, který je od něho vzdálený, aniž bychom alespoň zběžně nezohlednili všechny ty objekty, jež jsou mezi nimi.“ A právě toto procházení (mezi)objektů způsobuje (i v důsledku neustálého navracení se do přítomnosti, neustálého zohledňování naší situovanosti) zeslabení ideje vzdáleného objektu. Proces uchopení vzdáleného objektu a jeho držba v mysli tak nejsou stejně „intenzivní a plynulé“ (intense and continu'd), jako v případě blízkého objektu. Na závěr argumentu formuluje pravidlo: „ Čím *méně* kroků musíme učinit a čím je tato cesta k objektu *plynulejší*, tím méně pocítujeme pokles živosti (idejí – T.K.), ten nicméně zůstává závislý na míře vzdálenosti (odstupu) od objektu a jeho složitosti.“

Ve třetím odstavci dokresluje svoji pozici (řešení první otázky) na příkladech dvou typů objektů, tj. objektu blízkých (contiguous) a vzdálených (remote), kdy u prvního typu na základě jejich (bezprostředního) vztahu k nám „dosahujeme síly a živosti ideje

¹⁹⁸ „Thus we have accounted for three phaenomena, which seem pretty remarkable. Why distance weakens the conception and passion: Why distance in time has a greater effect than that in space: And why distance in past time has still a greater effect than that in future.“ (T 2.3.8.1)

¹⁹⁹ „’Tis obvious, that the imagination can never totally forget the points of space and time, in which we are existent; but receives such frequent advertisements of them from the passions and senses, that however it may turn its attention to foreign and remote objects, it is necessitated every moment to reflect on the present. ’Tis also remarkable, that in the conception of those objects, which we regard as real and existent, we take them in their proper order and situation, and never leap from one object to another, which is distant from it, without running over, at least in a cursory manner, all those objects, which are interpos’d betwixt them. When we reflect, therefore, on any object distant from ourselves, we are oblig’d not only to reach it at first by passing thro’ all the intermediate space betwixt ourselves and the object, but also to renew our progress every moment; being every moment recalled to the consideration of ourselves and our present situation. ’Tis easily conceiv’d, that this interruption must weaken the idea by breaking the action of the mind, and hindering the conception from being so intense and continu’d, as when we reflect on a nearer object. The *fewer* steps we make to arrive at the object, and the *smoother* the road is, his diminution of vivacity is less sensibly felt, but still may be observ’d more or less in proportion to the degrees of distance and difficulty.“ (T 2.3.7.2)

blízké impresi“, druhé se nám ukazují důsledkem výše zmíněného „vyrušení“ (interruption) při vybavování se a držbě jejich idejí ve „slabším a méně dokonalém světle“.²⁰⁰ Takový způsobem tedy blízké a vzdálené objekty (v prostoru a čase) působí na obraznost a mají dle Huma v zásadě stejný účinek i na vůli a vášně. Blízké objekty tak svým vlivem na obraznost musí výrazně převyšovat objekty vzdálené a i v běžném životě shledáváme, že se lidé primárně orientují (principally concern'd about) na ty objekty, „které nejsou příliš vzdáleny v prostoru nebo čase, užívají si přítomnosti a ponechávají to, co je kdesi v dálce mimo jejich bezprostřední dosah, v rukou (péči) nahodilosti a štěstěny.“

Ve čtvrtém odstavci se dostáváme k expozici druhé otázky: „Proč odstup (vzdálenost) v čase má větší účinek než v případě prostoru?“²⁰¹ Příčiny tohoto jevu principiálně zkoumá v následujícím odstavci s tím, že „rozhodně musí spočívat v různých vlastnostech (different properties) prostoru a času.“²⁰² Nemusíme vstoupit do metafyziky (každému je přístupno, každý vidí), abychom nahlédli, že se „prostor či

²⁰⁰ „Here then we are to consider two kinds of objects, the contiguous and remote; of which the former, by means of their relation to ourselves, approach an impression in force and vivacity; the latter by reason of the interruption in our manner of conceiving them, appear in a weaker and more imperfect light. This is their effect on the imagination. If my reasoning be just, they must have a proportionable effect on the will and passions. Contiguous objects must have an influence much superior to the distant and remote. Accordingly we find in common life, that men are principally concern'd about those objects, which are not much remov'd either in space or time, enjoying the present, and leaving what is afar off to the care of chance and fortune. Talk to a man of his condition thirty years hence, and he will not regard you. Speak of what is to happen tomorrow, and he will lend you attention. The breaking of a mirror gives us more concern when at home, than the burning of a house, when abroad, and some hundred leagues distant.“ (T 2.3.7.3)

²⁰¹ „But farther; though distance both in space and time has a considerable effect on the imagination, and by that means on the will and passions, yet the consequence of a removal in *space* are much inferior to those of a removal in *time*. Twenty years are certainly but a small distance of time in comparison of what history and even the memory of some may inform them of, and yet I doubt if a thousand leagues, or even the greatest distance of place this globe can admit of, will so remarkably weaken our ideas, and diminish our passions. A *West-India* merchant will tell you, that he is not without concern about what passes in *Jamaica*; tho' few extend their views so far into futurity, as to dread very remote accidents.“ (T 2.3.7.4)

²⁰² „The cause of this phaenomenon must evidently lie in the different properties of space and time. Without having recourse to metaphysics, any one may easily observe, that space or extension consists of a number of co-existent parts dispos'd in a certain order, and capable of being at once present to the sight or feeling. On the contrary, time or succession, tho' it consists likewise of parts, never presents to us more than one at once; nor is it possible for any two of them ever to be co-existent. These qualities of the objects have a suitable effect on the imagination. The parts of extension being susceptible of an union to the senses, acquire an union in the fancy; and as the appearance of one part excludes not another, the transition or passage of the thought thro' the contiguous parts is by that means rendered more smooth and easy. On the other hand, the incompatibility of the parts of time in their real existence separates them in the imagination, and makes it more *difficult* for that faculty to trace any long succession or series of events. Every part must appear single and alone, nor can regularly have entrance into the fancy without banishing what is suppos'd to have been immediately precedent. By this means any distance in time causes a greater interruption in the thought than an equal distance in space, and consequently weakens more considerably the idea, and consequently the passions; which depend in a great measure, on the imagination, according to my system.“ (T 2.3.7.5)

extenze skládá z množství koexistujících bodů rozmístěných v určitém pořadí, jež jsou s to se naráz (a v celku – T.K.) ukázat našemu zraku či pocitu.“ Naproti tomu „čas či následnost“, ikdyž se také skládá z bodů, „nikdy se nám (časové body – T.K.) neukáží více než jednou a ani není možné, aby se nám jakékoli dva časové body ukázaly jako koexistující.“ Uvedená diference má pro Huma příslušný dopad na obraznost. Prostorové body připouštějí to, že jsou viditelné smyslům v nějaké jednotě, nebo mohou být sjednoceny představivostí (*fancy*). Výskyt jednoho prostorového bodu nevylučuje bod jiný a vytváření představy na základě blízkých bodů může být snadné a plynulé. Jinak je tomu s časem (časovými body). Neslučitelnost časových bodů co do jejich reálné existence je v obraznosti odlučuje a „činí pro tuto mohutnost (*faculty*) mnohem *obtížnější* zachytit a sledovat jakoukoli delší posloupnost či řadu událostí.“ V čem spočívá specifická obtíž vyvolaná „povahou času“? Každý časový bod se musí ukázat jako samostatný a jedinečný, nemůže se ukázat, aniž by „vypudil“ (*banishing*) ten bod, o němž se předpokládá, že mu bezprostředně předcházel. V důsledku toho pak „každý odstup (vzdálenost) v čase způsobuje větší vyrušení (narušení kontinuity – T.K.) v našem představování (*thought*) než stejný odstup (vzdálenost) v prostoru a následně výrazněji oslabuje ideu, a tedy i vášně.“ Vše je dáno specifickou jednotou „povahy času“, jeho ukazování se a aktivismů spojených s naší obrazností (*imagination*).

V dalším výkladu pak je uvedena pozice dokreslována a argumentačně kultivována, nicméně vše podstatné ohledně „zakoušení času“ je v zásadě rozhodnuto. V šestém odstavci formuluje Hume třetí (a v 7. kapitole závěrečnou) otázku: „Proč odstup v případě minulosti má dokonce větší účinek než ve vztahu k budoucnosti?“²⁰³ v sedmém odstavci podává „první“ možné vysvětlení toho, proč odstup v případě minulosti má silnější dopad než v případě budoucnosti.²⁰⁴ V osmém odstavci podává „druhé“ vysvětlení²⁰⁵ a v devátém (a závěrečném) odstavci 7. kapitoly ukazuje další ohledy té

²⁰³ „There is another phaenomenon of a like nature with the foregoing, viz. *the superior effects of the same distance in futurity above that in the past*. This difference with respect to the will is easily accounted for. As none of our actions can alter the past, it is not strange it should never determine the will. But with respect to the passions the question is yet entire, and well worth the examining.“ (T 2.3.7.6)

²⁰⁴ „Besides the propensity to a gradual progression thro' the points of space and time, we have another peculiarity in our method of thinking, which concurs in producing this phaenomenon. We always follow the succession of time in placing our ideas, and from the consideration of any object pass more easily to that, which follows immediately after it, than to that which went before it. We may learn this, among other instances, from the order, which is always observ'd in historical narrations. Nothing but an absolute necessity can oblige an historian to break the order of time, and in his *narration* give the precedence to an event, which was in reality *posterior* to another.“ (T 2.3.7.7)

²⁰⁵ „This will easily be apply'd to the question in hand, if we reflect on what I have before observ'd, that the present situation of the person is always that of the imagination, and that it is from thence we proceed to the conception of any distant object. When the object is past, the progression of the thought in passing

vlastnosti naší představivosti (fancy), která přispívá k tomu, že „kopírujeme“ následnost časových bodů podobnou následností našich idejí.²⁰⁶

Plasticitu Humovy tematizace času dokresluje a k odpovědi na otázku, kde je ono „pravé“ místo, srdce „systému“ (a tedy i pojetí času), přispívá 8. kapitola nadepsaná *Pokračování výkladu*. Pozoruhodný „obrat“ ve výkladu avizuje hned první odstavec.²⁰⁷ Ano, vysvětlili jsme tři významné jevy: proč vzdálenost (odstup) oslabuje naše ponětí (chápání ve smyslu držby idejí, snad též ve smyslu „pojem věci“) a vášně; proč vzdálenost (odstup) v čase má větší dopad (účinek na naše „ponětí“, „chápání“ či „pojem“ věci) než vzdálenost v prostoru; a proč vzdálenost (odstup) (směrem do) ve vztahu k minulosti má ještě větší dopad než směrem k budoucnosti. Nyní však musíme zvážit tři jevy, které se zdají být jejich opakem: proč obrovská vzdálenost (odstup)

to it from the present is contrary to nature, as proceeding from one point of time to that which is preceding, and from that to another preceding, in opposition to the natural course of the succession. On the other hand, when we turn our

thought to a future object, our fancy flows along the stream of time, and arrives at the object by an order, which seems most natural, passing always from one point of time to that which is immediately posterior to it. This *easy* progression of ideas favours the imagination, and makes it conceive its object in a stronger and fuller light, than when we are continually oppos'd in our passage, and are oblig'd to overcome the difficulties arising from the natural propensity of the fancy. A small degree of distance in the past has, therefore, a greater effect, in interrupting and weakening the conception, than a much greater in the future. From this effect of it on the imagination is deriv'd its influence on the will and passions.“ (T 2.3.7.8)

²⁰⁶ „There is another cause, which both contributes to the same effect, and proceeds from the same quality of the fancy, by which we are determin'd to trace the succession of time by a similar succession of ideas. When from the present instant we consider two points of time equally distant in the future and in the past, 'tis evident, that, abstractedly consider'd, their relation to the present is almost equal. For as the future will *sometime* be present, so the past was *once* present. If we cou'd, therefore, remove this quality of the imagination, an equal distance in the past and in the future, wou'd have a similar influence. Nor is this only true, when the fancy remains fix'd, and from the present instant surveys the future and the past; but also when it changes its situation, and places us in different periods of time. For as on the one hand, in supposing ourselves existent in a point of time interpos'd

betwixt the present instant and the future object, we find the future object approach to us, and the past retire, and become more distant: so on the other hand, in supposing ourselves existent in a point of time interpos'd betwixt the present and the past, the past approaches to us, and the future becomes more distant. But from the property of the fancy above-mention'd we rather choose to fix our thought on the point of time interpos'd betwixt the present and the future, than on that betwixt the present and the past. We advance, rather than retard our existence; and following what seems the natural succession of time, proceed from past to present, and from present to future. By which means we conceive the future as flowing every moment nearer us, and the past as retiring. An equal distance, therefore, in the past and in the future, has not the same effect on the imagination; and that because we consider the one as continually increasing, and the other as continually diminishing. The fancy anticipates the course of things, and surveys the object in that condition, to which it tends, as well as in that, which is regarded as the present.“ (T 2.3.7.9)

²⁰⁷ „Thus we have accounted for three phaenomena, which seem pretty remarkable. Why distance weakens the conception and passion: Why distance in time has a greater effect than that in space: And why distance in past

time has still a greater effect than that in future. We must now consider three phaenomena, which seem to be, in a manner, the reverse of these: Why a very great distance encreases our esteem and admiration for an object; Why such a distance in time encreases it more than that in space: And a distance in past time more than that in future. The curiousness of the subject will, I hope, excuse my dwelling on it for some time.“ (T 2.3.8.1)

zvyšuje váženost (úctu) a obdiv k nějakému objektu; proč taková vzdálenost (odstup) v čase ji zvyšuje více než v prostoru; a proč vzdálenost (odstup) od nás ve vztahu k minulosti ji zvyšuje více než ve vztahu k budoucnosti.

Naši cestu uzavřeme ilustrací Humovy tematizace času, jak se ukazuje v závěrečné (shrnující) části vysvětlení druhého jevu.²⁰⁸ Bude pro nás dokladem toho, kam vlastně tematizaci času směřuje, kde je primárně při díle, a je pro nás i výzvou, pokusit se promyslet určení času z I. knihy, zda a do jaké míry jsou echem „času od vášní“.

Proč tedy vzdálenost (odstup) v čase zvyšuje váženost a obdiv k nějakému objektu více než (oddálení) v prostoru? První krok vysvětlení nás nepřekvapí, setkali jsme se s ním i v 7. kapitole: protože se prostor či extenze ukazuje smyslům jako souvislá (jako sjednocení či jednota bodů), zatímco čas či následnost se vždy ukazuje jako přetržitá a oddělená, má obraznost větší potíže s přechodem z jednoho časového bodu k druhému než při procházení body prostoru. Tato obtíž, když je spojena s malou vzdáleností (small distance), ruší a zeslabuje představivost (fancy). Ve spojení s velikou nezměrnou distancí však má zcela opačný účinek. Mysl, povznesena nezměrností svého objektu, je ještě více povznesena obtížností jeho uchopení (conception), zároveň musí v každém okamžiku znovu opakovat svůj výkon při přechodu od jednoho bodu času k druhému a tím vším se cítí více oživena a povýšena než při přechodu mezi body prostoru, kdy se ideje dostávají plynule a snadno. Obraznost tak zohlednění vzdálenost (odstup) a způsobuje, že objekty uctíváme v míře závisející na jejich odstupu (spojeném s mírou povznesení a oživení mysli, které je třeba k jejich uchopení). A to je pro Huma důvod, proč všechny historické památky jsou v našich očích tak vzácné a ceníme si jich více než každé věci dovezené i z té neudlehlější části světa.

²⁰⁸ „All this is easily apply'd to the present question, why a considerable distance in time produces a greater veneration for the distant objects than a like removal in space. The imagination moves with more difficulty in passing from one portion of time to another, than in a transition thro' the parts of space; and that because space or extension appears united to our senses, while time or succession is always broken and divided. This difficulty, when joined with a small distance, interrupts and weakens the fancy: But has a contrary effect in a great removal. The mind, elevated by the vastness of its object, is still farther elevated by the difficulty of the conception; and being oblig'd every moment to renew its efforts in the transition from one part of time to another, feels a more vigorous and sublime disposition, than in a transition thro' the parts of space, where the ideas flow along with easiness and facility. In this disposition, the imagination, passing, as is usual, from the consideration of the distance to the view of the distant objects, gives us a proportionable veneration for it; and this is the reason why all the relicts of antiquity are so precious in our eyes, and appear more valuable than what is brought even from the remotest parts of the world.“ (T 2.3.8.10)

Závěr

Předložená práce splnila svůj cíl v tom smyslu, že byla prvním krokem na cestě představit Davida Huma jako „THE HUMANIST VIRTUOSO“, tedy toho, kdo jako první zformuloval ideu experimentální filosofické antropologie na základech „vědy o lidské přirozenosti“ a v *Traktátu o lidské přirozenosti* ji také realizoval.

Předběžné a pracovní zdůvodnění relevance výkladu Huma jako nositele ideálu HUMANIST VIRTUOSO bylo provedeno ve třech avizovaných krocích, jednak prostřednictvím výkladu počátků Humovy filosofie, představení ideje Humovy „vědy o člověku“ jakožto experimentální filosofické antropologie a ilustrací „provozu“ této vědy při analýze vášní ve 2. knize *Traktátu*.

Při výkladu počátků Humovy cesty k experimentální filosofické antropologii jsme doložili, že učinil již za studií zkušenost jak s britskou tradicí experimentální filosofie, tak s newtonovskou tradicí matematické filosofie a nepochybně byl vystaven i tlaku ideálu CHRISTIAN VIRTUOSO. Do podrobností jsme předvedli souvislosti Dopisu lékaři jako prvního textu, kde je patrný obrat ke studiu lidské přirozenosti jako základu, na němž by měla stát celá morální filosofie (celek věd o člověku). Z dopisů předcházejících vydání *Traktátu* jsme ukázali, že je dílem zohledňujícím nejen britskou tradici, ale v pravdě evropským, jehož metafyzické základy třeba studovat v kontextu i s díly Malebranche a Descarta. V tom smyslu jsme pak viděli, že výklad Humovy filosofie jen od tradice „britského empirismu“ se může minout se založením *Traktátu*. Rovněž jsme doložili, že výsledná podoba díla nese stopy autocenzorských zásahů, Hume provedl kastraci díla a o jejím smyslu může být diskutováno.

V druhé části práce jsme nechali vystoupit původní ideu „vědy o člověku“, „vědy o lidské přirozenosti“ či „experimentální filosofické antropologie“, jak se ukazuje od titulu, Oznámení a Úvodu k *Traktátu*. Nechali jsme vystoupit základní ohledy této varianty filosofické antropologie i „metodologické postuláty“, kterými se podle Huma liší od experimentální přírodovědy. Hume se nám tak sice ukázal jako VIRTUOSO, ale v oblasti studia lidské přirozenosti, tedy HUMANIST. Nikde jsme ani náznakem nezahledli teologické předpoklady lidství, i ono zamlčení můžeme chápat jako důvod, proč Hume nebude CHRISTIAN VIRTUOSO, nenaplnuje Boylův ideál křesťanského

učence. Předvedli jsme si alespoň základní horizonty Malebranchovy „vědy o člověku“ a mohli jsme zakusit, že reprezentuje (i kritikou experimentální filosofie) vizi Humovi naprosto cizí a vůči níž mohl formulovat svůj Úvod k *Traktátu*. Nedokumentovali jsme, a to by mělo být tématem samostatné práce, že to Humovi nebrání přebírat mnohé Malebranchovy argumenty a využívat je v souvislostech, které jsou jejich původnímu užití zcela protikladné. V dodatku jsme připomněli ducha *Zkoumání* a mohli jsme v porovnání s Úvodem k *Traktátu* zahlédnout, že výklad je sice stylisticky vytříbený, ale na úkor subtilnosti a všestrannosti argumentace, specifika experimentální filosofické antropologie a jejího provedení jsou v textu zakryta.

V třetí části práce jsme ilustrovali Humovu experimentální filosofickou antropologii analýzami vášní z 2. knihy *Traktátu*. Mohli jsme sledovat výkaz v jeho detailech na pasážích textu, kde je Humova teorie při díle. Po zkušenostech se *Zkoumánými*, na něž se zpravidla povědomí o Humově filosofii zakládá, mohl text překvapit argumentační subtilností a vytříbeností, mohl destruovat představu o jakémisi primitivním asocianismu jako jádru Humova filosofování. V neposlední řadě se z textu ukazuje, že právě on je tím místem, kde začíná vlastní mise *Traktátu*, tou částí, o níž hovořil Hume v Dopisu příteli jako o té, která nevyžaduje speciální metafyzickou přípravu a má být přístupná „zdravému rozumu“. Nepochybně je to i část, která musela být shledána jako závadná z hlediska principů křesťanské morálky. Nabízí se texty Malebranchovy, Lockovy či dobového katechismu *The Whole Duty of Man*, jejich i jen zběžná analýza prokáže principiální rozdíl s přístupem Davida Huma.

Resumé

Předložená práce je prvním krokem na cestě představit Davida Huma jako „THE HUMANIST VIRTUOSO“, tedy toho, kdo jako první zformuloval ideu experimentální filosofické antropologie na základech „vědy o lidské přirozenosti“ a v *Traktátu o lidské přirozenosti* ji také realizoval. Předběžné a pracovní zdůvodnění relevance výkladu Huma jako nositele ideálu HUMANIST VIRTUOSO realizuje ve třech krocích, jednak prostřednictvím výkladu počátků Humovy filosofie, představení ideje Humovy „vědy o člověku“ jakožto experimentální filosofické antropologie a ilustrací „provozu“ této vědy při analýze vášní ve 2. knize *Traktátu*.

Při výkladu počátků Humovy cesty k experimentální filosofické antropologii práce dokládá, že učinil již za studií zkušenost jak s britskou tradicí experimentální filosofie, tak s newtonovskou tradicí matematické filosofie a nepochybně byl vystaven i tlaku ideálu CHRISTIAN VIRTUOSO. Do podrobností předvádí souvislosti Dopisu lékaři jako prvního textu, kde je patrný obrat ke studiu lidské přirozenosti jako základu, na němž by měla stát celá morální filosofie (celek věd o člověku). Z dopisů předcházejících vydání *Traktátu* ukazuje, že je dílem zohledňujícím nejen britskou tradici, ale v pravdě evropským. Práce rovněž dokládá, že výsledná podoba díla nese stopy autocenzorských zásahů, Hume provedl kastraci díla a o jejím smyslu může být diskutováno.

Druhá část práce jsme nechává vystoupit původní ideu „vědy o člověku“, „vědy o lidské přirozenosti“ či „experimentální filosofické antropologie“, jak se ukazuje od titulu, Oznámení a Úvodu k *Traktátu*. Práce předvádí alespoň základní horizonty Malebranchovy „vědy o člověku“ a mohli jsme zakusit, že reprezentuje (i kritikou experimentální filosofie) vizi Humovi naprosto cizí a vůči níž mohl formulovat svůj Úvod k *Traktátu*. V dodatku připomíná ducha *Zkoumání* a umožňuje porovnání s Úvodem k *Traktátu*.

Třetí část práce ilustruje Humovu experimentální filosofickou antropologii analýzami vášní z 2. knihy *Traktátu*. Umožňuje sledovat výkaz v jeho detailech na pasážích textu, kde je Humova teorie při díle. Po zkušenostech se *Zkoumánými*, na něž se zpravidla povědomí o Humově filosofii zakládá, může text překvapit argumentační subtilností a vytříbeností, může destruovat představu o jakémsi primitivním asocianismu jako jádru Humova filosofování.

Summary

This thesis introduces a concept of „The Humanist Virtuoso“ as a distinctive feature reflecting Hume’s effort to introduce an idea of experimental philosophical anthropology based on study of human nature and manifested in his *A Treatise of Human Nature*. The concept is justified by three steps, through analysis of the beginnings of Hume’s philosophy, explication of his „science of man“ idea in *Treatise* and illustration of this idea in action, as appears in analysis of passions (Book 2).

The beginnings of Hume’s way to experimental philosophical anthropology are explained through interpretation of historical facts connected with his early study at the College of Edinburgh. First meetings with the culture of science (both British Christian tradition of experimental philosophy and Newtonian mathematical philosophy) are considered as particularly important. Detailed analysis of pre-*Treatise* letters (the Letter to Physician and to Michael Ramsey) is provided to make explicit the beginnings of his „science of man“ idea, turn to study of human nature. The structure of *Treatise* is observed and discussed via analysis of his letter to Home (1737).

The second part of the thesis deals with explication of Hume’s idea of „science of man“, „science of human nature“ or experimental philosophical anthropology. It is based on textual analysis of the Title, Advertisement and Introduction to *Treatise*. Malebranche’s idea of „science of man“ as appears in Preface to his *Search after Truth* is outlined as a contrast to Hume’s ideas in *Treatise*. The spirit of *First Enquiry* was made more explicit on the basis of explication of his „science of mental geography“ idea.

The third part illustrates Hume’s experimental philosophical anthropology in action. It consists in detailed annotation of Hume’s arguments in Book 2, Part 1 of *Treatise*, particularly his detailed analysis of passions Pride and Humility. From Hume’s text itself follows that it is not a case of a naive and mechanistic associationism, argumentation is rich and subtle, Hume appears to be a true Humanist Virtuoso.

Použitá literatura

Díla Davida Huma

D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Two volume set, Volume 1*, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, D.F. NORTON a M.J. NORTON (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007.

D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, ed. by T.L. BEAUCHAMP, Oxford: Oxford University Press, 2000.

D. HUME, *An Enquiry concerning Principles of Morals*, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, ed. by T.L. BEAUCHAMP, Oxford: Oxford University Press, 1998.

D. HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, ed. by E.F. Miller, revised edition, Indianapolis: Liberty Fund, 1987 (1985).

D. HUME, *An Abstract of a Book lately published; entitled A Treatise of Human Nature, wherein the Chief Argument of that Book is farther illustrated and explained* in D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Two volume set, Volume 1*, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, D.F. NORTON a M.J. NORTON (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 404 – 417.

D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion* in D. HUME, *Dialogues and Natural History of Religion*, ed. by J.C. A. GASKIN, Oxford: Oxford University Press, 2008 (1993), s. 29 – 130.

D. HUME, *The Natural History of Religion* in D. HUME, *A Dissertation on the Passions, The Natural History of Religion*, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, ed. by T.L. BEAUCHAMP, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 33 – 87.

D. HUME, *A Dissertation on the Passions* in D. HUME, *A Dissertation on the Passions, The Natural History of Religion*, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, ed. by T.L. BEAUCHAMP, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 3 – 29.

Transkripty rukopisů

D. HUME, „An Historical Essay on Chivalry and modern Honour“ in J.P. WRIGHT, „Hume on the origin of ‘modern honour’: A study in Hume’s philosophical development“, in R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 204 – 209.

D. HUME, „Fourth objection“ in M. A. STEWART, „An early fragment on evil“ in M. A. STEWART and J.P. WRIGHT (eds.), *Hume and Hume’s Connexions*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994, s. 165 – 168.

E.C. MOSSNER, „Hume’s Early Memoranda, 1729-1740: The Complete text“ in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, No. 4, Arthur O. Lovejoy at Seventy-Five: Reason at Work (Oct., 1948), s. 492 – 518.

Dopisy

The Letters of David Hume, ed. J.Y.T. GREIG, 2 vols., Oxford: Oxford University Press, 2011 (1932).

New Letters of David Hume, ed. R. KALIBANSKI and E.C. MOSSNER, Oxford: Oxford University Press, 2011 (1954).

David Hume to Michael Ramsey, Orleans, 31 August 1737 in R.H. POPKIN, „So, Hume did Read Berkeley“, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 24 (Dec. 24, 1964), s. 774 - 775.

David Hume to Andrew Stuart of Torrance, 1 August 1775 in M. BAUMSTARK, „The end of empire and the death of religion: A reconsideration of Hume's later political thought“, in R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 256 – 257.

Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh: Containing some Observations on a Specimen of the Principles concerning Religion and Morality, said to be maintain'd in a Book lately publish'd, intituled, A Treatise of Human Nature, 8 May 1745 in D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Two volume set, Volume 1*, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, D.F. NORTON a M.J. NORTON (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 419 – 431.

České a slovenské překlady

D. HUME, *Zkoumání lidského rozumu*, Praha: Svoboda, 1972 (překl. V. Gaja).

D. HUME, *Zkoumání o lidském rozumu*, Praha: Svoboda, 1996 (překl. J. Moural).

D. HUME, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, Praha: Jan Laichter, 1900.

D. HUME, *Úvahy o xxxxludskom rozume* (kap. II-V a XII) in *Antológia z diel filozofov: Novoveká empirická a osvietenská filozofia*, Bratislava: VPL, 1967, s. 161 – 200 (překl. V. Thieben).

D. HUME, *Traktát o xxxludskej prirodzenosti* (1.4.5-6) in *Antológia z diel filozofov: Novoveká empirická a osvietenská filozofia*, Bratislava: VPL, 1967, s. 201 – 222 (překl. V. Thieben).

„VÝTAH z nedávno vydané knihy nazvané *Pojednání o lidské přirozenosti*, v němž je dále ilustrován a vysvětlen hlavní argument této knihy“ in *Reflexe* 38, Praha: OYKOMENEH, 2010, s. 75 – 89 (překl. H. Janoušek).

D. HUME, *Pojednání o lidské přirozenosti, Kniha 2. (O vášních), Oddíl 1. (O pýše a pokoře)*, Bakalářský překlad, UK FHS (překl. Ondřej Matula).

Další primární literatura

F. BACON, *Nové organon*, Praha: Svoboda, 1991.

F. BACON, *Nové organon*, Praha: Česká akademie věd a umění, 1922 (překl. Č. Stehlík a A. Stejskal).

P. BAYLE, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, Transl. and Intro. by R.H. Popkin, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.

G. BERKELEY, *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues between Hylas and Philonous*, ed. by R. WOOLHOUSE, London: Penguin Books, 2004 (1988).

- R. BOYLE, *The Christian Virtuoso: In Two Parts, Tome I.*, Savoy: Printed by Edw. Jones for John Taylor at the *Ship* in *St. Paul's Church-yard*, 1690 (sken).
- J. BUTLER, *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel* in *Sermons by Joseph Butler*, Cambridge: Hilliard and Browne, 1827 (sken), s. 11 – 216.
- CORRESPONDENCE between DR BUTLER and DR CLARKE in *Sermons by Joseph Butler*, Cambridge: Hilliard and Browne, 1827 (sken), s. 337 – 364.
- E. CHAMBERS, *Cyclopaedia: or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences in Two Volumes*, London, 1728 (sken).
- G. CHEYNE, *English Malady: Or, A Treatise of Nervous Diseases of All Kinds*, London: printed for G. Strahan in *Cornhill*, and J. Leake at *Bath*, 1733 (sken).
- G. CHEYNE, *Philosophical Principles of Religion Natural and Revealed: In Two Parts*, London: printed for George Strahan at the *Golden-Ball* in *Cornhill*, over against the *Royal-Exchange*, 1715 (sken).
- S. CLARKE, *A Demonstration of the Being and Attributes of GOD* in *The Works of Samuel Clarke, D.D., Volume the Second*, London: Printed for John and Paul Knapton in *Ludgate-Street*, 1738 (sken), s. 521 – 577.
- S. CLARKE, *Scripture-Doctrine of the Trinity*, London: Printed for *James Knapton*, at the *Crown* in *St. Paul's Church-Yard*, 1712 (sken).
- R. DESCARTES, *Vášně duše*, Praha: Mladá fronta, 2002 (překl. O. Švec).
- R. DESCARTES, *The Treatise of Man* in R. DESCARTES, *The World and Other Writings*, transl. and ed. by S. GAUKROGER, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 99 – 169.
- F. HUTCHESON, *Philosophiae Moralis Institutio Compendaria With a Short Introduction to Moral Philosophy*, ed. and Intro. by Luigi Turco, Indianapolis: Liberty Fund, 2007.
- J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P.H. NIDDITCH, Oxford: Clarendon Press, 2011 (1975).
- J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* in *The Works of John Locke*, in nine volumes, Volume the Sixth, London, 1824 (sken), s. 1 – 158.
- N. MALEBRANCHE, *The Search after Truth*, ed. by T.M. LENNON and P.J. OLSGAMP, Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (1980).
- N. MALEBRANCHE, *Treatise on Ethics*, translated by C. WALTON, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- B. MANDEVILLE, *A treatise of the hypochondriack and hysterick diseases. In three dialogues. The second edition: corrected and enlarged by the author.* London: J. Tonson, 1730 (Gale ECCO Print Edition).
- The Practice of Christian Graces; or, The Whole Duty of Man*, First published, 1685, Philadelphia: T. Wardle, 1845 (sken).

Sekundární literatura

- M. AYERS, „Theories of knowledge and belief“, in: *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol.2, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 1003 – 1061.
- M. BARFOOT, „Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century“ in M. A. STEWART (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford: Clarendon Press, 2000 (1990), s. 151 – 190.

- M. BAUMSTARK, „The end of empire and the death of religion: A reconsideration of Hume’s later political thought“, in R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 231 – 257.
- T.L. BEAUCHAMP, „Editor’s Annotations“, in D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (The Clarendon Edition of the Works of David Hume), Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 124-200.
- T.L. BEAUCHAMP, „Introduction (A History of the *Enquiry concerning Human Understanding*)“ in D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (The Clarendon Edition of the Works of David Hume), Oxford: Oxford University Press, 2000, s. xi-civ.
- R. BRANDT, „The beginnings of Hume’s philosophy“, in G. Morice (ed.), *David Hume : Bicentenary Papers*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977, s. 117-27.
- A. BRODIE (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- S. BROWN (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, London and New York: Routledge, 1996.
- J. H. BURTON, *Life and Correspondence of David Hume*, Vol. I, Edinburgh: William Tait, 1846 (sken).
- E. CRAIG, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- E. CRAIG, „The Idea of Necessary Connexion“, P. MILLICAN (ed.), *Rereading Hume on Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 211 – 230.
- T. DEMETER, „Hume’s Experimental Method“ in *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 20, Number 3, May 2012, s. 577 – 600.
- M. FRASCA-SPADA and P. J. E. KAIL (eds.), *Impressions of Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- A. GARRETT, „Reasoning about morals from Butler to Hume“, in R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 169 – 186.
- S. GAUKROGER, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- J.A. HARRIS, „A Compleat Chain of Reasoning: Hume’s Project in *A Treatise of Human Nature*, Book One and Two“, in *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. cix, Part 2, 2009, s. 129 – 148.
- T. HOLDEN, *Spectres of False Divinity: Hume’s Moral Atheism*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- S. JAMES, „Sympathy and Comparison: Two Principles of Human Nature“, in M. FRASCA-SPADA and P. J. E. KAIL (eds.), *Impressions of Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 107 – 124.
- P. JONES, *Hume’s Sentiments: their Ciceronian and French context*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.
- P. JONES (ed.), *The Reception of David Hume in Europe*, London / New York: Thoemmes Continuum, 2005.
- P. J. E. KAIL, „Hume’s Ethical Conclusion, in M. FRASCA-SPADA and P. J. E. KAIL (eds.), *Impressions of Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 125 – 140.
- N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume (With a New Introduction by Don Garrett)*, New York: Palgrave Macmillan, 2005 (1941).
- T. KUNCA, „Čas, jak se ukazuje lidské mysli (v *Traktátu* Davida Huma)“, in J. NOVOTNÝ (ed.), *Časovost a smrtelnost I. (Studie k časové konstituci lidské existence)*, Praha: TOGGA, 2009, s. 157-178.

- T. KUNCA, „Čas, jak se ukazuje od „vášni“ (v II. knize *Traktátu* Davida Huma)“, in J. MAREK (ed.), *Časovost a smrtelnost II. (Studie k časové konstituci lidské existence)*, Praha: TOGGA, 2010, s. 99-128.
- T. KUNCA, „Výzkumný program „zeměpisu mysli“ Davida Huma a otázka filosofické fundace kognitivních věd v monografii Karla Pstružiny *Svět poznávání*“, in *Acta Oeconomica Pragensia*, Praha: VŠE, 2000.
- T. KUNCA, „Humovy ideje filosofie jako vědy a tematizace času“, in *E-LOGOS*, Praha: VŠE, 2010.
- T. KUNCA, „*Dopis lékaři* (1734) od Davida Huma: svědectví o počátcích jeho filosofie a cestě k *Traktátu o lidské přirozenosti*“, in *E-LOGOS*, Praha: VŠE, 2011.
- P. LOOPSTON, „Hume and Ancient Philosophy“ in *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 20, Number 4, July 2012, s. 741 – 772.
- E. MAZZA a E. RONCHETTI (eds.), *New Essays on David Hume*, Milano: Franco Angeli, 2007.
- P. MILLICAN (ed.), *Rereading Hume on Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, Oxford: Clarendon Press, 2001.
- D. F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- D. F. NORTON a J. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, Second edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- D.F. NORTON, „Historical Account of *A Treatise of Human Nature* from its Beginnings to the Time of Hume’s Death“, in D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Two volume set (Clarendon Edition of the Works of David Hume)*, Volume 2, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 433–588.
- D.F. NORTON a M.J. NORTON (eds.), „Editors’ Annotations“, in D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Two volume set (Clarendon Edition of the Works of David Hume)*, Volume 2, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 685–979.
- V. NUOVO, „Locke’s proof of the divine authority of Scripture“, in R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 56 – 76.
- V. NUOVO, „Locke’s theology, 1694 – 1704“, in M. A. STEWART (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 183 – 216.
- M.J. OSLER (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- R. H. POPKIN, „So, Hume did Read Berkeley“, *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 24 (Dec. 24, 1964), s. 773-778.
- R. H. POPKIN, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- I. RIVERS, *Reason, Grace, and Sentiment: A study of the language of religion and ethics in England 1660 - 1780*, Volume I: Whichcote to Wesley, Cambridge: Cambridge University Press, 2005 (1991).
- I. RIVERS, *Reason, Grace, and Sentiment: A study of the language of religion and ethics in England 1660 - 1780*, Volume II: Shaftesbury to Hume, Cambridge: Cambridge University Press, 2005 (2000).
- P. RUSSELL, *The Riddle of Hume’s Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

- M. A. STEWART, „Hume’s Intellectual Development, 1711- 1752“, in M. FRASCA-SPADA and P. J. E. KAIL (eds.), *Impressions of Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 11 – 58.
- M. A. STEWART (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- M. A. STEWART, *The Kirk and the Infidel*, Lancaster: Lancaster University Publications Office, 2001 (1995).
- M. A. STEWART and J.P. WRIGHT (eds.), *Hume and Hume’s Connexions*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994.
- M. A. Stewart, „An early fragment on evil“, M. A. Stewart and J.P. Wright (eds.), *Hume and Hume’s Connexions*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994, s. 160 – 170.
- M. A. STEWART, „The Scottish Enlightenment“ in S. BROWN (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, London and New York: Routledge, 1996, s. 274 – 308.
- M. A. STEWART, „The Stoic legacy in the early Scottish Enlightenment“ in M.J. OSLER (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 273 – 296.
- M. A. STEWART, „Religion and rational theology“ in A. BRODIE (ed.), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 31 – 59.
- M. A. STEWART (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford: Clarendon Press, 2000 (1990).
- M. A. STEWART, „The Curriculum in Britain, Ireland, and the Colonies“ in *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2 vol., ed. by K. HAAKONSSON, Cambridge: Cambridge University Press, 2011 (2006), s. 97 – 120.
- M. A. STEWART, „The Dating of Hume’s Manuscripts“ in P. WOOD (ed.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, Rochester: Rochester University Press, 2007 (2000), s. 267 – 313.
- M. A. STEWART, „Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the First Enquiry“ in P. MILLICAN (ed.), *Rereading Hume on Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 67 – 96.
- U. THEIL, „Religion and materialistic metaphysics: Some aspects of the debate about resurrection of the body in eighteenth-century Britain“ in R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 90 – 111.
- U. THEIL, „The Trinity and human personal identity“ in M. A. STEWART (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 217 – 244.
- S. TRAIGER (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, London: Blackwell, 2005.
- C. WILSON, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- J.P. WRIGHT, „Hume on the origin of ‘modern honour’: A study in Hume’s philosophical development“, in R. SAVAGE (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 187 – 209.
- J.P. WRIGHT, „The Treatise: Composition, Reception, and Response“, in S. TRAIGER (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, London: Blackwell, 2005, s. 5–25.
- J.P. WRIGHT, *Hume’s ‘A Treatise of Human Nature’*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- J.P. WRIGHT, *The sceptical Realism of David Hume*, Manchester: Manchester University Press, 1983.

- J.P. WRIGHT, „Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume’s Letter to a Physician“, in *Hume Studies*, Vol. XXVIX, Number 1 (April, 2003), s. 125-141.
- J.P. WRIGHT, „Hysteria and Mechanical Man“, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, No. 2 (Apr. – Jun., 1980), s. 233-247.
- J.P. WRIGHT, „Wayne Waxman’s *Hume’s Theory of Consciousness*“, in *Hume Studies*, Vol. XXI, Number 2 (November, 1995), s. 344-350.
- J.P. WRIGHT, „Kemp Smith and the two kinds of naturalism in Hume’s Philosophy“ in E. MAZZA a E. RONCHETTI (eds.), *New Essays on David Hume*, Milano: Franco Angeli, 2007, s. 17 – 36.
- P. WOOD (ed.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, Rochester: Rochester University Press, 2007 (2000).
- D. Wootton, „Hume’s ‘Of Miracles’: Probability and Irreligion“ in M. A. Stewart (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford: Clarendon Press, 2000 (1990), s. 191 – 229.