

### VIII. Reflex problému skutečnosti na metafysické problémy.

79. Slovo „metafysika“ má u Huma jako u Kanta význam několikery. Jest to každé „hlubší“ vědecké zkoumání a synonyma k němu jsou: *accurate, profound, abstract philosophy* (přesná, hluboká, abstraktní filosofie)<sup>1</sup>. Opakem jejíu jest *obvious, easy, human philosophy* (lehká, snadná, lidská filosofie). V *Enquiry*<sup>2</sup> se o ní pravi: *profound reasoning or what is commonly called metaphysics* (hluboké rozumování anebo co se obecně nazývá metafysikou). Na základě svého pozitivistického hlediska rozlišuje Hume metafysické zkoumání na dvě a to předně na neoprávněné a bezvýsledné úvahy, které přesahují zkušenost, tedy toho druhu metafysiku, proti nž i Kant bojuje a kterou také dnešní pozitivismus zavrhuje. Za druhé tvoří mu metafysiku oprávněné a slibné úvahy noëtické, jež také Kant nazývá někdy metafysikou<sup>3</sup>. V *Enquiry*<sup>4</sup> o ní dále pravi: „Musíme pečlivě pěstovati pravou metafysiku, abychom zničili nepravou a zfalšovanou.“ Vedle toho užívá Hume slova „*metaphysical*“ (metafysický) asi ve významu slova „*moral*“ (duchovní), na př. „*moral or metaphysical philosophy*“ = duchovní filosofie, resp. duchovědy proti „*natural philosophy*“ = přírodní filosofie, resp. přírodní vědy<sup>5</sup>.

80. Problém reality v metafysice náleží tedy do oboru metafysického badání, jež Hume se svého stanoviska naprosto zavrhuje. Pojmy sem náležející nazývá fikcemi<sup>6</sup> a tyto fikce mu tvoří pojem substance a akcidence, dále pojem nehmotné, jednoduché duše, která není nic jiného nežli substancí, přenesenou do vnitřního dění<sup>7</sup>. Nemožnost definovati pojem substance

<sup>1</sup> Raoul Richter, *Englisch-deutsches Register*, přidaný k jeho něm. překl. *Enquiry, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* 1920.

<sup>2</sup> *Enquiry Sect. I. (Essays II. 5.)*

<sup>3</sup> V této příčině se často chlybuje, že se k tomuto označování dvou různých věcí jedním jménem nehledí a Kantovi se přisuzuje názor, jako by měl na mysli racionalistickou metafysiku, když mluví na př. o *Metaphysik der Sitten* a pod., kdežto Kant měl tu na mysli jen noëtiku. Kritikové, kteří vytýkají druhým, že neinformují dobře o Kantovi, měli by to ovšem věděti.

<sup>4</sup> *Enquiry Sect. I. (Essays II., str. 9.)*

<sup>5</sup> *Enquiry Sect. VII. P. I. (Essays II., 51.)*

<sup>6</sup> *Treatise B. I. P. IV. Sect. III. (506.)*

<sup>7</sup> *Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (517.)*

jest mu dostatečným důvodem opustiti tuto otázku jakožto planou diskusi<sup>1</sup>. Ačkoli tedy Hume odsuzuje tuto otázku jako nepochopitelnou, přece však nejedná po způsobu moderních pozitivistů, aby ji zkrátka ignoroval, ale vida, jak noëtický problém úzce souvisí s metafysickým problémem (oba problémy označuje týmž jménem), považuje přece za nutné tyto problémy, které tak intimně souvisejí s principy lidské přirozenosti<sup>2</sup>, osvětliti s noëtického hlediska.

81. Jak ukázal již výsledek úvah při otázce vnějších předmětů, jest jimi dáno též Humovo stanovisko k pojmu substance jakožto trvalého nositele smyslových vlastností, jehož nelze ve zkušenosti konstatovati. Pojem substance se odsuzuje sám sebou, poněvadž nelze ho vůbec definovati<sup>3</sup>, neboť nelze nalézt v dojmech žádných podobných dojmů, z nichž by byl právoplatně vytvořen<sup>4</sup>, a podle základního Humova noëtického pravidla legitimování představ z toho plyne, že substance není ideou, nýbrž pouhou fikcí, pouhým slovem, které znamená souhrn jednoduchých ideí. Definice, která se obyčejně uvádí, že substance jest to, co samo o sobě může existovati (Descartes, Spinoza), jest nesprávná. Neboť podle Huma dá se této definice použití na vše, co je možno si zvláště představití a nedá se jí tedy rozlišiti substance od akcidence. Co si totiž jasně představujeme a co lze rozeznati obrazovností, může existovati odloučeně, nemajíc potřeby žádné podpory ke své existenci a tudíž vlastnost jest také substancí<sup>5</sup>. Tu promlouvá do řešení problému zase Humova atomistická psychologie a její důsledky pro pojem existence; mimo to nečiní tu ani svého obvyklého rozdílu mezi „*distinction real*“ a „*distinction of reason*“. Neboť při poměru vlastností k substancí může se jednati jediné o logické rozlišování, které také podle Huma nedodává předmětu samostatné existence. Ovšem Hume není k pojmu substance dosti objektivní, jsa proti němu velice zaujat jakožto hlavnímu pojmu racionalistické metafysiky a hledí ukázati za každou cenu absurd-

<sup>1</sup> Ibidem (518).

<sup>2</sup> Viz pozn. 6 na str. 69.

<sup>3</sup> Treatise B. I. P. I. Sect. VI. (324 a n.).

<sup>4</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (517).

<sup>5</sup> Ibidem (518).

nost tohoto pojmu a tak dochází konečně k paradoxnímu názoru, jež hlásali již Stoikové, že vlastnosti jsou věcmi. Hume nečiní totiž také při substanci náležitěho rozdílu mezi empirickým pojmem substance a substancí jakožto absolutním předmětem; ovšem na základě pozitivistické tendence má vždy na mysli substanci jakožto absolutní předmět, avšak svůj odpor proti ní přenáší také na substanci jakožto empirický pojem.

82. Vznik „fiktivního“ pojmu substance líčí stejně jako vznik nezávislé a odlišné existence vnějších předmětů. Je to zase obrazivost, která tu vytváří stejnou fikci jako při existenci vnějších předmětů. Obrazivost, přecházejíc snadno od jedné kvality ke druhé, necítí onoho přechodu na základě jejich stálého vztahu a stálé souvislosti a tak barva, chuť, tvar, pevnost a ostatní kvality, ač jsou úplně různé, kombinují se dohromady v jeden předmět<sup>1</sup>. Ale tu zase duch pozoruje, že tyto kvality se mění, že jsou různé, rozeznatelné a odlučitelné jedny od druhých a tím vyvolává reakci, která záleží ve vytvoření fikce „něčeho neznámého“, substance. Tuto substanci vidí v Aristotelově pojmu původní látky, která jest spojovacím principem a tvoří souvislost mezi kvalitami<sup>2</sup>. Hume vystihl tu dobře neurčité stanovisko Aristotelovo k substanci, které tkví v jeho kolísání mezi uznáváním individuálnosti a obecnosti jsoucna, takže vedle obecné substance musí Aristoteles uznávat nutnost substanciální formy. Z pojmu substance jakožto neznámého nositele vlastnosti důsledně pak vyplývá pojem akcidence<sup>3</sup>. Barvy, zvuky, chuti, tvary a ostatní vlastnosti těles netvoří pak samostatné existence, ale inherují v předměte, který je udržuje a podporuje<sup>4</sup>; což ovšem Hume se svého pluralisticko-atomistického stanoviska pokládá za naprostou absurdnost. Neboť týž zvyk, který nás vede k usuzování o příčině a účinu, nutí nás k usuzování o závislosti každé kvality na neznámé substanci, ježto neobjevujeme žádné z těchto kvalit, aniž bychom si současně nepředstavovali existenci substance<sup>5</sup>. Avšak filosofové, jejichž východiskem jest

<sup>1</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. III. (506).

<sup>2</sup> Ibidem (507).

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. III. (507).

<sup>5</sup> Ibidem.

pojmem substance, jdou ještě dále a předpokládají také skryté kvality (*qualitates occultae*), tedy vedle neznámé substance ještě také neznámou akcideni<sup>1</sup>. Hume tu vystihuje velice dobře, jako později Kant ve svých „*Träume eines Geistersehers*“, jak snadno člověk, pouštěje se při metafysickém myšlení kontaktu se zkušeností, stává se obětí svých vlastních konstrukcí. V moderní době je to velice dobře viděti na t. zv. logicistické škole, zvláště na Maxu Schelerovi. Ovšem z toho nevyplývá nutnost zamítnouti veškeru metafysiku, jako činí Hume i Kant, nýbrž jen přídržovati metafysické myšlení stále k empirické půdě. Avšak přes to Hume ukazuje velice dobře na souvislost metafysického myšlení s obyčejným myšlením v životě, v němž, jak ukazuje problém reality vnějších předmětů, jsme nuceni již provozovati metafysiku, nechceme-li se omeziti na čisté konstatování vztahů mezi jednotlivými kvalitami, jak činí Mach a j., což však vede k naprosto nepřirozenému způsobu myšlení, jemuž se vše v člověku vzpírá. A mimo to neobejde se ani toto omezení na vztahy kvalit bez těžkých problémů, jež si nezadají pranic s nejtěžšími problémy metafysickými.

83. Hume bere za základ legitimování představ všeho druhu, tedy i metafysických, představitelnost, analogii. Kde se analogie pohybuje v okruhu naší zkušenosti, jest její používání správné, kde vystupuje nad ni, tam vychází z hranic jediného našeho kriteriá a jest pouhou fikcí. Hume jest ovšem tak bystrý a vidí, že tento důvod platí již pro předpoklad vnější existence předmětů, což jiní odpárci metafysiky ignorují. Podle Huma promlouvá však v tomto případě příroda a nutí člověka uznati existenci vnějších předmětů z praktických důvodů. Avšak k pojmu substance nevede člověka nic leda fantasie a výtvořiny fantasie, neopírá-li se tato o dojmy, které by jí dodaly sílu víry, jsou příliš slabým motivem k vytvoření nutnosti. Aby pak odůvodnil, že obrazivost působí jednou velmi účinně na vývoj myšlení, jako na př. při realitě vnějších předmětů, a po druhé nikoli jako při pojmu substance, činí Hume rozdíl mezi dvěma druhy principů obrazivosti. Principy trvalé, neodolatelné naší obrazivosti nás vedou k pevným zvykům, jako na př. vytváření

<sup>1</sup> Ibidem (508).

příčinného svazku spočívá na takovém zvyku<sup>1</sup>, kdežto měnivé, slabé a nepravidelné principy vedou k představám a pojmům nemajícím žádného základu v lidské přirozenosti. První principy tvoří podklad všech našich nejdůležitějších myšlenek a akcí, takže, kdyby zmizely, přirozenost lidská by tím okamžitě zašla. Druhé principy naopak nejsou ani nevyhnutelné pro lidstvo ani užitečné pro život; podle Huma můžeme konstatovati, že se vyskytují jen u slabých duchů. A z těchto měnivých principů pocházejí prý všecka ona strašidla starých filosofů o substancích a akcencích, o substanciálních formách, skrytých kvalitách, které nejsou ani všeobecné ani nutné pro lidskou přirozenost<sup>2</sup>. Bohužel Hume naznačuje tento rozdíl jen velmi obecně, aniž jej důkladněji zdůvodňuje, aby tak ospravedlnil onen ohromný rozdíl, který činí náhle zase mezi obyčejným myšlením a metafysickými pojmy.

84. Nejostřeji se ovšem obrací Hume proti nejkrajnějšímu výrazu pojmu substance, jak ji nalzáme u Spinozy<sup>3</sup>. A jak ukazuje citát z Bayla<sup>4</sup>, činí tak pod vlivem Baylovým, kterému Spinozova filosofie tvoří vrchol racionalistické teologie vyvinuvši se ze scholastiky, proti níž klade víru ve zjevení. Avšak oba dva, Bayle i Hume, ač na první pohled se zdá, jako by ve svém odsuzování substance byli vedeni hlavně noetickými důvody, jako je na př. nemožnost představit si substanci a pod., přece však podléhají v posuzování pojmu substance, aniž si toho jsou vědomi, předsudkům krajního pluralismu, jemuž každý druh jednoty jest něčím fiktivním, nemožným. Neboť i když dnes nepřijímáme pojmu substance v oné absolutnosti, jak ji hlásal Spinoza, nelze přece jen tak beze všeho odmítnouti myšlenku jednoty dějství, světové kontinuity, světového řádu, bez něhož si dějství světové nelze mysliti<sup>5</sup>. Absolutní pluralismus absolutně různých bodů jest

<sup>1</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. IV. (511 a n.).

<sup>2</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. IV. (512).

<sup>3</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (525 a n.).

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ovšem nemyslíme, že by bylo šťastným rozřešením otázky a vůbec přemožením psychologického krajního pluralismu hypostasování pojmů a umístování jejich v mystické třetí říši. Hume později ve svých „Dialogues“ tuto myšlenku světového řádu, ovšem z náboženských důvodů, uznává, takže

právě tak nepochopitelný jako absolutně identická substance. Nedostatek syntetické stránky se tu opět ukazuje u Hume velmi zřetelně. A právě v tomto směru našel Hume horlivé následovníky mezi moderními pluralisty, jako jsou Renouvier a James, kteří jsou stejně zapřísáhlými odpůrci substance a každého monismu jako Hume, jen že jsou v tom důslednější nežli Hume spojující substanci s determinismem, proti níž kladou pluralismus svobody. Již Jacobi jeví v příčině posuzování pojmu substance vlivy kritiky Humovy, jehož názory spojoval s názory Reidovými. Pod vlivem pak těchto názorů pozoroval ve Spinozovi<sup>1</sup> jediného důsledného filosofa, neboť viděl u něho důsledně provedený determinismus substance, který ovšem ztotožňuje s fatalismem a proti tomuto determinismu substance klade jednak svobodu osobního boha, jednak svobodu člověka, jež získáváme věrou (intuicí podle Reidovy terminologie). Za to jej chválí velice moderní pluralista Renouvier<sup>2</sup> a praví o něm, že to byl jediný člověk, jehož cit za všeobecného panování nauky o substanci protestoval proti teoriím, jimiž se opijelo století. Avšak tu zapomíná Renouvier, že vlastním útočníkem proti pojmu substance byl Hume, jehož Jacobi jest jen následovníkem. Ovšem Renouvier správně pochopil, že Jacobi po prvé spojoval substanci s determinismem a že proti ní kladl individualismus svobody, kdežto Hume stejně jako substanci potírá také svobodu vůle<sup>3</sup>. Renouvier klade proti nutnosti, absolutnu, substanci, věci o sobě atd. fenomenismus na základě personalistického pluralismu, neboť všecko poznání pochází z aktu víry, který jest projevem osobní svobody. Nauka o substanci jest mu největší idolatrií, filosofickým fetišismem, který stále straší ve filosofii<sup>4</sup>. A. James ve svém posledním spise „Some problems of Philosophy“, který věnuje památce Renouvierově, se přiznává, že Renouvier mu vnukl pluralistickou

v této příčině jest u něho viděti vývoj od krajně pluralistického stanoviska v Treatisu k většímu monismu, jenž se jeví v Dialogues. Viz str. 80.

<sup>1</sup> Briefe (an Moses Mendelssohn) über die Lehre Spinozas 1785.

<sup>2</sup> Renouvier, *Traité de psychologie rationelle*, 2. vyd., otisk z r. 1912, T. II., str. 336.

<sup>3</sup> *Enquiry Sect. VII., VIII.*, str. 65 a n.

<sup>4</sup> *Traité de logique*, II. vyd., otisk z r. 1912, T. I., str. 61.

myšlenku a že ho zbavil monistické pověry. James mluví ovšem ve svých spisech stejně o substanci a jednotě všehomíra jako Renouvier a stejně všude klade proti monistickému determinismu pluralistický indeterminismus. Tímto způsobem ovšem oba slavní pluralisté neodstranili ani principu jednoty ani determinismu, který zůstává důležitým problémem filosofickým dále. A stojíme-li na relativistickém stanovisku poznání, jako na př. i sám Renouvier, který nazývá kategorii relace nejvyšší kategorií myšlení vůbec<sup>2</sup>, pak ovšem nelze činiti východiskem poznání rozhodnutí alternativy, skládající se ze dvou protikladných názorů čili jakési salto mortale, o němž mluvil již Jacobi. Takové salto mortale nám přináší také jen relativní pojmy a nikoli absolutní poznání a tyto relativní pojmy musí býti další činností duševní zjasňovány, takže absolutní svoboda nemůže býti posledním slovem ve filosofii.

85. Důsledky kritiky pojmu substance jeví se v Humových názorech o duši, neboť obvyklé názory o jednoduché a nehmotné duši jeví vlastně tytéž nesnáze jako pojem substance. A tak pojem nehmotné duše se jeví vlastně jako pojem substance přenesený do vnitřního dění<sup>3</sup> čili jako duchovní substance vedle hmotné. Jednoduchost substance znamená pak její nedělitelnost v části, její stejnorodost<sup>4</sup>. Za druhé substance duše znamená, že duše jest také jako substance vůbec neměnicím se, trvalým nositelem jednotlivých měnicích se percepcí<sup>5</sup>. Tedy vlastně je to identita v rozmanitosti duševního života. A ovšem důvody proti ní jsou tytéž jako proti pojmu substance vůbec. Předně podle základního pravidla Humova legitimování představ není dojmu<sup>6</sup>, z něhož by se tato představa dala odvoditi. Pátrati pak dále než sahají dojmy, v tom mu brání jeho pozitivistické stanovisko. Odtud pak drže se empirie odmítá jak spiritualistické stanovisko, že by duše byla nehmotná, tak i materialistické, že by byla hmotná<sup>7</sup>. Neboť jednak některé

<sup>1</sup> Some problems of Philosophy 1910, str. 165.

<sup>2</sup> Traité de logique, str. 147.

<sup>3</sup> Treatise, B. I. P. IV. Sect. V. (517).

<sup>4</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (523).

<sup>5</sup> Ibidem (528).

<sup>6</sup> Ibidem (517).

<sup>7</sup> Ibidem (522).

duševní jevy (které tu ovšem ztotožňuje s předměty), vyjadřující prostorové tvary, jako na př. představy prostorových těles, mají rozměry, jsou zkrátka umístěny v prostoru a to podle Huma svědčí proti spiritualismu, za druhé existují duševní jevy jako city, přání, v nichž mluví o prostorovém umístění bylo by absurdní a to zase svědčí proti materialismu.<sup>1</sup> Vykládati tedy Humův názor jako sklonnost k materialismu, jak činí Markéta Marlekerová<sup>2</sup>; není správné. Předně místo, jehož se dovolá Marlekerová<sup>3</sup>, tomu nesyvědí, neboť tu se připouští tři možnosti pluralistické a z celého místa jediné vyplývá, že Hume stojí na pluralistickém stanovisku. Poněvadž pak autorka se domnívá, že Humovi nemohl zprostředkovati pluralismus nikdo jiný nežli Hobbes, pak to může býti jen materialistický atomismus. Avšak, známe-li Baylův vliv na Huma, který byl rozhodně větší nežli Hobbesův, pak můžeme předpokládati, že Humův atomismus stejně jako Baylův<sup>4</sup> nebyl materialistický, nýbrž vycházel buď od oživených a oduševněných atomů anebo od atomů jednak hmotných, jednak duševních, avšak nerozlučně spojených. V *essayi o nesmrtelnosti duše*<sup>5</sup> rozlišuje Hume dvě substance: hmotnou a duševní, avšak při známém názoru Humově o jednoduché substanci a z celého kontextu je patrné, že také tu mu jde o pluralistické složení obou substancí, které tvoří vlastně jen dva druhy atomů<sup>6</sup>. Věta pak: „Every thing is in common betwixt soul and body. The organs of the one are all of them the organs of the other; the existence, therefore, of the one must be dependent on the other“ (Vše jest společné mezi duší a tělem. Orgány jednoho jsou všechny zároveň orgány druhého; existence jednoho musí tudíž býti závislá od existence druhého) vyjadřuje úplně nerozlučnost duševních a hmotných atomů přes jejich přesné rozlišení. Baylův vliv na atomistické názory Humovy by vyplýval také odtud, že stejně jako Bayle

<sup>1</sup> Ibidem (527—528).

<sup>2</sup> Margarete Marleker, *Humes Begriff der Realität*, 53 a n.

<sup>3</sup> *Enquiry Sect. VII. (Essays II. 57)*.

<sup>4</sup> J. Devolvé, *Rel. crit. et phil. positive chez P. Bayle*, str. 349 a n.

<sup>5</sup> „Of the immortality of the soul“ (*Essays II. 399 a n.*).

<sup>6</sup> Také u Bayla pozorujeme rušivé zasahování Descartovského dualismu do pluralistického názoru J. Devolvé, str. 354.



odůvodňuje atomisticky nemožnost nekonečné dělitelnosti prostoru. Místo<sup>1</sup>, kde se praví, že hmota a pohyb jest příčinou myšlenek, dá se docela dobře pochopiti v duchu svrchu citované věty, aniž je nutno sahati k materialistickému vysvětlování. Používání fyziologické teorie o „animi spirituales“ k vysvětlování nesvědčí nikterak pro materialismus, pochází tento pojem původně z vitalistických kruhů. Právě s tohoto pluralistického stanoviska, které klade existenci všude tam, kde lze jednotlivé obsahy rozeznati analysou, percepce (duševní atomy), jsou něco samostatně existujícího, co nikterak nepotřebuje zvláštního podkladu ve formě substance, o níž by se opíraly. Mimo to jest také nemožno, aby rozmanité a dokonce opačné formy mohly současně existovati v jednoduché a stejnorodé substancii jako na př. stůl kulatý a čtyřhranný<sup>2</sup>. Také se tomu nevyhneme, představujeme-li si věc tak, že činností (action) substance vznikají percepce. Neboť, ježto percepce jsou zcela samostatné jevy, nedá se pojmu činnosti použití na poměr ducha k percepceím a jako Spinozova substance nemůže tvořiti jednotlivých samostatných modů, tak také substance duševní nemůže dáti vznik samostatným, odlišným percepceím<sup>3</sup>.

86. Ovšem, vedle tohoto čistě metafysického problému duševní substance, rozlišuje Hume problém reální jednoty a identity duševní, která jest také jen fikci, jako reální existence vnějších předmětů; avšak k ní jsme vedeni neodolatelnou silou přírody, takže se jí můžeme vyhnouti jen na čas reflexí, ale brzy se zase k ní vracíme<sup>4</sup>. Velikou překážkou k plnému pochopení problému osobnosti jest Humovi jeho atomická psychologie<sup>5</sup>, která nezná originální synthesy v duši, nahrazuje ji odvozenou syntésou asociativní. To je nejlépe viděti z jeho definice ducha (mind) jakožto houfu neboli hromady percepceí<sup>6</sup>. Z jeho dalšího přídavku,

<sup>1</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (530).

<sup>2</sup> Ibidem (522).

<sup>3</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (528, 529).

<sup>4</sup> Ibidem (536).

<sup>5</sup> H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* 1897, str. 117 a n. H. Hasse, *Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes*, str. 164.

<sup>6</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (495).

že tento houf je spojen určitými vztahy v jednotu<sup>1</sup>, soudí Marlekerová<sup>2</sup>, že Hume nepopíral existenci ducha, jak se mu všeobecně připisuje. Ovšem, že nepopíral existenci ducha, ale jen pokud se projevuje v jednotlivých percepcích. Musíme totiž vzít při tom v úvahu, co znamená pojem vztahu pro Huma, že je to něco čistě vnějšího, co se nikterak kvality nedotýká. A v tom právě záleží slabá stránka Humovy psychologie, že vlastní duševní život tvoří elementy a vyšší duševní život, který jest právě nejvnitřnějším výrazem ducha lidského, mu uniká. Přímé spojování vněmů nikdy podle Huma nepřispívá k vytvoření duševní identity, neboť nepozorujeme přímo nikdy pouta mezi percepcemi, jež zůstávají vždy samostatnými existencemi, ale spojení, které tu vzniká, jest druhotné, my je percepcím připisujeme jedině na základě spojení, do nichž přicházejí jen představy v naší obraznosti, když jsou předmětem naší reflexe<sup>3</sup>. Jsou to vztahy podobnosti a příčinnosti. A tak jednota duševní podobá se spíše republice nežli monarchii. Paměť, která se zakládá hlavně na příčinném vztahu, přispívá nejvíce k vytvoření identity, avšak naše identita sahá i nad paměť, neboť i když si nepamatujeme nic z minulých dob, pokládáme své já z oněch dob za identické s dnešním. Jak viděti, Humovi nejde v problému osobnosti nikde o vysvětlení vzniku našeho vědomí já momentanního, z něhož teprve lze já identické v čase vysvětlovati. Pojem já momentanního úplně přechází mlčením.

87. Toto stanovisko, chápající naše já jen jako vnější představu, vymstilo se Humovi tím, že nemoha tímto vnějším způsobem vysvětliti duševních dějů složitějších, jest nucen proti svému základnímu atomistickému stanovisku sahati, jak již dříve bylo řečeno, k starému pojmu mohutností<sup>4</sup> a rozeznává tyto mohutnosti: smyslovost (sensus)<sup>5</sup>, paměť (memoria)<sup>6</sup>, obrazivost (ima-

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> Margarete Marleker, Humes Begriff der Realität, str. 60.

<sup>3</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (540—541).

<sup>4</sup> Margarete Marleker, Humes Begriff der Realität, str. 58.

<sup>5</sup> Treatise B. I. P. I. Sect. I. (315).

<sup>6</sup> Ibidem Sect. II. (317), Treatise B. I. P. III. Sect. V. (387).

ginatio)<sup>1</sup>, rozum (ratio)<sup>2</sup>, dále vůle (voluntas)<sup>3</sup> a vášně (passiones)<sup>4</sup>. Hume snažil se sice některé mohutnosti vysvětliti asociacemi, avšak patrně cítil tuto nemožnost a tak se spokojuje se základními vlastnostmi a mohutnostmi ducha, jejichž popis tvoří t. zv. geografii ducha, o níž mluví v Enquiry<sup>5</sup>. Ovšem žádná z těchto mohutností nemůže býti základem jednoty duševní a to ani vůle, neboť nějakého pouta, které by vůle ve vědomí tvořila, přímo nechápeme, ani nechápeme, jak se přenáší vůle na pohyb svalů, poněvadž si vytváříme toto spojení teprve druhotně, v reflexi, na základě svých představ.

88. Jediná možnost vzniku duševní jednoty vězí tedy ve vztazích podobnosti a příčinnosti, jak se jeví paměti. Na základě těchto vztahů percepce neuvěřitelně rychle postupují a jsou ve stálém proudu. A původcem této jednoty jest zase obrazivost jako při identitě vnějších předmětů. Avšak vzniká teprve v reflexivním stavu, odvozeném, a není tedy původním duševním faktem. Na konec pak Hume s otevřeností, která jest tak vzácná u filosofů, se přiznává, že problém jest příliš obtížný a že ho vlastní řešení neuspokojuje úplně<sup>6</sup>. A hlavní obtíž vidí zcela správně ve dvou principech, jednak samostatné existenci percepce, jednak v tom, že duch nemůže vnímati přímo reálného pouta mezi percepcemi. Humovy nesnáze zdědila t. zv. asociční psychologie, která do nedávna ovládala celou psychologii, avšak moderní psychologie konstatuje jak proti Humovi, tak proti asociční psychologii čím dále tím více význam synthesy a vůbec originálních duševních dějů.

89. Jest všeobecně překvapujícím faktem, jak velcí filosofové bývají nedůslední a tak se stávají snadnou kořistí kritiků s úzkým rozhledem, hledajících všecku moudrost v primitivní přímočarosti. Avšak tato nedůslednost velkých filosofů ukazuje často hlubší filosofický smysl nežli hranatá, neohebná důslednost, jdoucí často

<sup>1</sup> Treatise B. I. P. I. Sect. II. (317, 319), B. I. P. III. Sect. V. (387).

<sup>2</sup> Treatise B. I. P. IV. Sect. I. (471), Enquiry Sect. III. (Essays II., 25).

<sup>3</sup> Enquiry Sect. I. (Essays II., 10).

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Enquiry Sect. I. (Essays II., 12).

<sup>6</sup> Treatise Appendix (559).

s jednostrannými principy až do absurdnosti. Častokráte napravuje filosof instinktivně svou nedůsledností své krajní názory, jež by jej často připravily o celou řadu problémů. Tak také Humeova velikost záleží leckdy v tom, že dovedl býti v pravý čas nedůsledným. Kdyby se byl vskutku držel své zásady, prohlášené s takovou inkvisitorskou přísností na konci Enquiry<sup>1</sup>, nebyli bychom, jak praví Hasse<sup>2</sup>, dostali do rukou jeden z jeho nejlepších spisů, jímž založil nový obor filosofický — filosofii náboženství — a ten tvoří „Dialogues on natural religion“, spis, který po dlouhých překážkách byl vydán po jeho smrti. Veden sociální nutností, pustil se tu Hume do problémů, které podle své noetiky byl nucen pokládati za chimerické, ba tento spis, který se obával vydati za živa, stal se jeho životní prací; na něm pracoval a piloval celých 25 let<sup>3</sup>. A ze všech problémů filosofických podléhal Baylovu vlivu nejvíce právě v nábožensko-filosofickém problému. Osoba Filonova v „Dialogích“, která zastupuje proti dogmatickému racionalistickému přirozenému náboženství Kleanthovu skepticko-kritické hledisko a o níž sám Hume praví ve svých listech<sup>4</sup>, že mu je nejbližší, stojí úplně na Baylovu stanovisku. A také Hume ve spise samotném ústy Kleanthovými nazývá Bayla<sup>5</sup> hlavním representantem skepticko-kritického směru. Bayle odmítá totiž úplně každé racionální dokazování božství, neboť božství odhaluje člověku jedině víra. Avšak tato víra (a v tom se liší od orthodoxních iracionalistů) nepodává nic více nežli ujistění o existenci božského principu světa. A tak by se všichni lidé shodli jedině na obecné formulí, že Bůh existuje, avšak každý si ji může představovati po svém způsobu, takže i atheisté by přistoupili na tuto formulí<sup>6</sup>. Ovšem jednotlivé these o podstatě a vlastnostech božství, jak je vypracovala raciona-

<sup>1</sup> Viz nahoře str. 9.

<sup>2</sup> Hasse, Das Problem der Gültigkeit in des Philosophie David Humes, str. 176.

<sup>3</sup> Thomsen David Hume, str. 78—79.

<sup>4</sup> Letters of David Hume to William Strahan ed. Hill 1888, S. 330 Harald Höffding, Gesch. d. neuzeitl. Philosophie 1895, I., str. 494 Hasse, Das Problem, str. 171.

<sup>5</sup> Dialogues on natural religion (zkr. Dialogues) P. I. (388).

<sup>6</sup> Bayle, Continuation des pensées diverses sur la comète 1704, Chap. XXI. p. 1256—26a. — Delvolvé Rel. crit. et phil. pos. chez Pierre Bayle, str. 270.

listická theologie, Bayle do podrobností vyvrací, avšak aby se chránil proti svým orthodoxním protivníkům, přijímá vše, co byl rozumově vyvrátil, jakožto zjevení věrou, rozšiřuje tak pojem víry a užívaje hlediska dvojí pravdy, ovšem jen k oklamání druhých. Baylovo rozlišování momentu víry jako náboženského aktu od jeho theologické formulace má nesmírný význam pro filosofii náboženství a tvoří také základní myšlenku Humovy filosofie náboženství, takže bez znalosti Baylova stanoviska Humovi nemůžeme porozumět. Nesprávně klade se většinou (počátek učinil Jodl<sup>1</sup>, po něm Thomsen<sup>2</sup> a j.) důraz jediné na negativní úkol víry u Huma, která měla účelem odvrátiti pozornost orthodoxie. Avšak vedle tohoto negativního úkolu má víra u Huma též úkol pozitivní a to stanovení metafysické reality božství. Jest to obdobný úkol, jaký má víra při stanovení reality vůbec. Božství nelze dokázati. Tedy Hume pokládá stejně jako Bayle víru v božský princip světa za samozřejmou a proto podle Filona<sup>3</sup> nikdy nemůže mezi rozumnými lidmi býti sporu o existenci božství<sup>4</sup>. Proto také otázka, již Hume učinil k příteli kdysi za večerní procházky: „Může někdo pohlédnouti k hvězdnatému nebi a nevěřiti, že existuje bůh?“<sup>5</sup> není jen pouhou náladou, nýbrž vyplývá zcela z Humova přesvědčení. S tím úplně souvisí také výrok, který prý kdysi učinil Hume k baronu Holbachovi, že nikdy nespátřil atheisty. Avšak Filo—Hume, ačkoli tímto svým stanoviskem přibližuje se velmi stanovisku orthodoxního skeptika Demey, přece se liší od něho velmi podstatně, neboť víra v existenci boží neznamena pro něho, že by tím přijímal všechny theologicko-scholastické pojmy, které se k ní obyčejně připínají. Neboť jestliže mezi rozumnými lidmi nemůže býti sporu o existenci, nýbrž jen o povaze božství, pak tato debata a uvažování o povaze božství nemůže záležeti jen v libovolném tvrzení nejrůznějších vlastností božských, nýbrž musí míti také svoji přesnou metodu. Ovšem tu odkládá Hume

<sup>1</sup> Jodl, *Leben u. Philosophie David Humes 1872, Geschichte der Ethik*, 2. vyd. 1906, I., str. 462—463.

<sup>2</sup> Thomsen, *David Hume*, I., 103.

<sup>3</sup> Osoba z „*Dialogů Humových*“.

<sup>4</sup> *Dialogues P. II.* (391).

<sup>5</sup> Burton, *Life and correspondence of David Hume*. str. 451.

své původní pozitivistické zavrhování veškeré metafysiky a vyslovuje požadavek, že toto uvažování musí se díti na základě zkušenosti<sup>1</sup>. Nesmíme totiž postupovati při posuzování božství a jeho podstaty apriorně, tedy od příčiny (nám neznámé) k účínům, nýbrž opačně od účínů, jež můžeme ve zkušenosti konstatovati, k příčině. Příčina musí býti úměrná k účínu a nesmíme z příčiny, která jest jen hypotetická, vyvozovati nové účiny a jimi kaziti pravý obraz světa. A rozumí se samo sebou, že na základě této metody nemohl dojíti k jinému názoru nežli k pantheismu, jež vyplývá z jeho slov: „A kdybych já měl hájiti určité nějaké takové soustavy (čehož bych se nikdy rád nepodjal), nemám žádné za pravděpodobnější nad tu, jež připisuje světu věčný inherentní princip pořádku, jež ovšem jest provázen velikými a neustálými převraty a změnami. Ta řeší najednou všechny obtíže. — Pro náhodu není místa podle nížádné hypotese, ať skeptické anebo náboženské. Vše jest bezpečně spravováno pevnými, neporušitelnými zákony.“<sup>2</sup> Odtud zamítá Hume jednak vyšňořování božství všemi možnými dokonalostmi, pro něž není naprosto žádného důvodu ve zkušenosti, neboť skutečná existence zla svědčí proti tomuto přemrštěnému kultu dokonalostí, dále odmítá veškerý hrubý antropomorfismus<sup>3</sup>. Nicméně Hume tu vystihuje také velmi dobře situaci metafysického myšlení, které obracejíc se k absolutnu, nemá tu jiných prostředků nežli relativních, avšak i když jest přesvědčeno, že svými relativními prostředky absolutna vystihnouti nemůže, přece je to jediný prostředek ke znázornění absolutna. Analogie nám jediné může ukázati cestu<sup>4</sup>. Avšak tato analogie nám nepodává absolutního poznání a tak náboženská myšlenka jest pouhou hypotesou, hypotesou ovšem důležitou a mající nesmírný význam pro naše jednání.

90. Týmž způsobem jako ideu božství rozebírá Hume také

<sup>1</sup> Enquiry Sect. XI. (Essays II., 117 a n.). Toto hledisko v náboženském problému důsledně provedl J. St. Mill ve svých pohrobních essayích „Three Essays of Religion“ 1874.

<sup>2</sup> Dialogues P. VI. (420), Rozmluvy o náboženství přirozeném (překlad Školův), str. 140 a n.

<sup>3</sup> Dialogues, P. X. (konec) a XI. (440 a n.)

<sup>4</sup> Dialogues, P. XII. (457 a n.).

ideu nesmrtnosti duše<sup>1</sup>. Zde však jest jeho stanovisko poněkud jiné nežli při idei božství, neboť idea individuální nesmrtnosti není totéž co světový řád. Jestliže totiž idea jednoty, jak se jeví v pantheistické představě božství jakožto idea zákonitosti dění, neodporovala jeho pluralistickému přesvědčení (jemuž odporovala jen idea absolutní substance, jak si ji představoval Spinoza), tak naopak jeho pluralistickému stanovisku odporuje jednota duševní, která by věčně trvala. Uznává-li Hume vedle hmotné substance substancí duševní, znamená to, že vedle pluralismu hmotného existuje ještě pluralismus duševní, takže duše jest jen souhrnem duševních prvků, které se po smrti zase rozpadají. Hume uznává nesmrtnost duše, avšak nikoli duše individuální, nýbrž nesmrtnost oněch duševních prvků, tedy duševní substance, a tato duševní substance existuje jak před narozením tak i po smrti člověka. A jaký význam má pro nás duševní život před narozením, takový má i po smrti. Avšak hlavní důvody proti nesmrtnosti duše tvoří zase důvody a analogie ze zkušenosti. Jsou to důvody fyzické, neboť duševní děje jsou těsně spjaty s tělesnými. Souzení na existenci čistě nehmotné duše bez souvislosti s hmotnými elementy a vyvozování jejích vlastností bez ohledu na tuto souvislost jest jen nemetodické usuzování z neznámé příčiny na ještě neznámější účiny. Nemoci těla a změny jeho ukazují vždy analogické změny v duši, můžeme tedy právem souditi, že rozklad tělesný má za následek také rozklad duševní, neboť symptomy stáří, které předcházejí úplnému rozkladu tělesnému, jeví se také v duchu. Připisujeme-li pak smrtelnost duším zvířat, plným právem můžeme podle analogie souditi stejně o člověku. Jediné metempsychosa jest systém, který se dá filosoficky odůvodniti. Mravní důvody, které se někdy uvádějí také na podporu hypotézy o nesmrtnosti duše, vyvrací Hume také stejně důrazně a zvláště odmítá možnost věčných trestů, která jest naprosto nepoměrná k činům spáchaným.

91. Hume ovšem končí ujištěním, že nikdo nemůže chovati

<sup>1</sup> Těto otázce věnoval Hume celý essay „Of the immortality of the soul“, který původně vyšel ve spise „Five Dissertations“ r. 1757, ale Hume dal z hotového již exempláře tento essay vyříznouti, takže vyšel až po jeho smrti. Essays II. 399.

důvěru ve filosofii, která by nám mohla něco povědět o existenci, které nikdo neviděl a která se nikterak nepodobá oné, kterou kdo viděl. Tu prý je potřeba nového druhu logiky, nových duševních sil, které by nás poučily, jak této logice rozumět a tuto nám může dát jen božské zjevení, neboť mimo ně nemáme prostředku, jak tyto velké a důležité pravdy zjistit. Pouhým přirozeným světlem rozumu nedá se nesmrtelnost duše dokázat, vskutku jest to jediné evangelium, které život a nesmrtelnou podstatu na světlo přineslo. Není nikterak pochyby, že musíme tyto ironické věty, z nichž vyzírá takoruka posměch, pokládati jediné za sypání písku do očí orthodoxy, proti níž se musil Hume taktó bránit, nechtěl-li býti vyloučen z církve (to mu také jednu dobu hrozilo), což by bylo mělo pro něho velmi nepřijemné následky. Ostatně ani tyto vytáčky mu nepomohly a universitní brány mu zůstaly uzavřeny, neboť při odmítnutí Huma jak na universitě v Edinburgu tak i v Glasgově hlavním důvodem bylo jeho stanovisko k náboženství. A tak zůstal Hume pro své názory soukromým učencem, avšak vyloučení z církve bylo by mu bylo ztrpčilo život ještě více. Pročež můžeme úplně s jistotou tvrdit, že Hume to myslil se svým vyvracováním nesmrtelnosti individuální duše upřímně.

92. Hume byl svým nábožensko-filosofickým problémem, chtěl-li účinně zasáhnouti do náboženské debaty, přiveden ke správné metodě v metafysice: ověřovati metafysická tvrzení z zkušeností. T. zv. empirická metafysika, jak jí rozuměl Hume, který podal její pěkný příklad ve svých „Dialogues“, nebyla dlouho chápána stejně jako jeho filosofie náboženství. Naopak v 19. století vyrostla znova dogmatická apriorní metafysika, kterou hlásal německý idealismus a materialismus a kterou obnovuje dnes logistická škola, pokud se obírá metafysikou a filosofií náboženství; naproti tomu vznikl v téže době v hnutí pozitivistickém silný odpor proti vši metafysice, vyhrocený v naprostou negaci metafysiky, ačkoli jsou to problémy, které se člověka nejvíce dotýkají, a ačkoli mají ohromný význam sociální. Avšak v poslední době upouští se všeobecně od tohoto čistě negativního stanoviska pozitivismu a proti oné apriorní metafysice idealistické a materialistické klade se empirická metafysika. Hlasateli



jejími byli ve Francii jednak Fouillée, jednak Renouvier, dnes Bergson, v Americe James a celá pragmatická škola, v Německu učinil počátek v tomto směru již Lotze, který nalezl mnohé následovníky, z nichž nejdůležitější jsou Wundt a Külpe se školou würzburgskou. A u nás máme nejznamenitějšího reprezentanta tohoto směru a tím ovšem také ukazatele nových cest ve filosofii, T. G. Masaryka, který nenadarmo se důkladně obíral Humovými spisy. A jako Hume spojuje také metafysiku s filosofií náboženství, kterou u nás vlastně po prvé umístil v řadě filosofických disciplin. Ovšem Masaryk nevzdává se ani při metafysických problémech logiky, neodává se tu prostě iracionalismu jako Renouvier, James a Bergson, aby tak přijal do metafysiky leckterý moment ze staré dogmatické metafysiky, nýbrž vrací se spíše k Humovu požadavku zachovati i při metafysických problémech přes iracionální východisko přesnou racionálně empirickou metodu, jak její pěkný příklad podal Hume ve svých „Dialogues“. Nic není tak snadné jako předstírati lhostejnost k metafysickým problémům a libovati si v negaci metafysiky. Avšak jako Huma přivedla sociální nutnost k obírání se metafysickými problémy, chtěl-li zasáhnouti do tehdejší náboženské debaty, tak i dnes filosof bude přinucen debatou náboženskou, která ještě neubasla, myšlenkovými proudy v literatuře a neobyčejně rozšířenými názory o spiritismu a okultismu obírati se metafysikou. A také zde bude nutno podati proti metafysice falešné, proti metafysickému žargonu metafysiku pravou, neuvádějící člověka v pověru, nýbrž uvádějící jej v souvislost s nejdůležitějším pramenem poznání, vědou.

## IX. Doslov.

93. Filosofie není jen vědou, jak se leckdy myslívá a není tedy omezena jen na vědecké metody, nýbrž jde dále než věda, má také ještě své vlastní metody. Jest to předně kritická metoda, která jest sice velmi příbuzná vědecké metodě, avšak přece se od ní liší, neboť jest širší nežli vědecká metoda. Jest totiž pokračováním analytické metody, kterou nalézáme v každé vědě, a to obrácením analýsy od objektu, který interesuje vědu,