

Rádková, Adéla

## **Humův vliv na Madisonovu politiku náboženské tolerance**

*Pro-Fil.* 2018, vol. 19, iss. 2, pp. 40-54

ISSN 1212-9097 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/pf18-2-1852>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/138762>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## HUMŮV VLIV NA MADISONOVU POLITIKU NÁBOŽENSKÉ TOLERANCE<sup>1</sup>

ADÉLA RÁDKOVÁ

Katedra filozofie a společenských věd UHK, Hradec Králové, Česká republika,  
adela.radkova@gmail.com

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 24. 4. 2018 ▪ PŘIJATO: 8. 11. 2018

---

**Abstrakt:** Článek má za cíl ukázat podobnosti mezi Humovou a Madisonovou politickou filozofií v oblasti politiky náboženské tolerance. Humův kritický postoj k církvím a k náboženství je dnes v interpretační literatuře velmi známý. Často se však zapomíná na důsledky, které z tohoto postoje plynou pro jeho politickou filozofii. Hume se totiž na mnoha místech svého rozsáhlého filozofického díla (kam je třeba řadit i jeho *Dějiny Anglie* a mnohé eseje) zamýšlel nad otázkou, jak řídit stát nábožensky roztržštěný do církví a sekt. Podobně se i jeden z nejvýznamnějších otců zakladatelů, James Madison, obával názorově roztržštěné společnosti; přičemž co do důvodů i řešení tohoto problému je patrná podobnost mezi jeho a Humovými myšlenkami. Hume i Madison shodně považovali za zdroj lidské tendence ke stranictví lidskou přirozenost a řešení této stranickosti spatřovali jednak v ustavení státu na co nejširším území, a jednak v co největší míře tolerance rozličných názorů i v náboženských otázkách. Oba argumentovali tím, že se v dějinách prakticky ukázalo jako nejučinnější právě zavedení co nejširší náboženské tolerance. Kromě toho Madison používá stejné metafory a výrazy ve stejném kontextu jako Hume. Humův vliv na Madisona v otázce náboženské tolerance tak nelze při interpretaci intelektuálních zdrojů Jamese Madisona dále přehlížet.

**Klíčová slova:** Hume; Madison; náboženská tolerance; umělé ctnosti

### HUME'S INFLUENCE ON MADISON'S POLICY OF RELIGIOUS TOLERANCE

**Abstract:** The article aims to show the similarities between Hume's and Madison's political philosophy concerning the policy of religious tolerance. Although Hume's critical attitude to religion is well known among contemporary Hume scholars, the implications of the critique for his political philosophy are not usually dealt with. However, Hume devoted a lot of attention to the issue of religiously fragmented society and the impact this situation had on the state security. Similarly, James Madison feared fragmented societies and dealt with this issue in a manner very similar to Hume's. Both Hume and Madison thought that human tendency to a partiality had a source in human nature. The solution was, therefore, not in overcoming this tendency but rather in using it to a good purpose. Both argued that toleration had practically proven to be the most effective policy and also had the best impact on society. In addition to these similarities, Madison used the same metaphors and expressions in the same context as Hume. Therefore, Hume's influence in the context of the interpretation of Madison's intellectual resources can no longer be ignored.

**Keywords:** artificial virtues; Hume; Madison; religious tolerance

---

<sup>1</sup> Článek byl podpořen dotací Institucionální podpory pro Katedru filozofie a společenských věd na Filozofické fakultě Univerzity Hradec Králové.

Tento článek si klade za cíl představit podobnosti mezi Humovými a Madisonovými myšlenkami v otázce tolerance náboženství. Zatímco Madison je znám jako proponent náboženské tolerance a tradičně je za jeho nejvýznamnější filozofický zdroj považován John Locke, Hume je interpretován spíše jako kritik náboženství. V následujícím textu tak nejdříve ukáží, že tento pohled na Huma není úplný a že v otázce praktické politiky prosazuje náboženskou toleranci. Jedním z nejpodstatnějších a nejoblíbenějších témat v rámci interpretace Humova díla je totiž kritika náboženství. Ta je postavena především na jeho filozofických spisech – *Pojednání o lidské přirozenosti*, *Dialozích o přirozeném náboženství* a *Přirozených dějinách náboženství*. To je však jen jedna část Humova pojednání o náboženství. Druhou, praktickou část, představuje Humova náboženská politika. Tou se zabývá v několika esejích a především v šestisvazkových *Dějínách Anglie*. Právě v těchto textech nalezneme Humovu obhajobu náboženské tolerance. *Dějiny Anglie* navíc slouží jako pojítka mezi „Humem kritikem náboženství“ a „Humem proponentem politiky náboženské tolerance.“ V první části tohoto textu tedy poukáží na Humovu argumentaci pro zavedení tolerance.

V druhé části článku ukáží, jakým způsobem se Madison Humovými myšlenkami z oblasti politické filozofie, a to konkrétně v teorii náboženské tolerance, inspiroval. Na podobnosti v pojetí teorie stranicství u obou filozofů upozornil již v polovině minulého století Douglass Adair (Adair 1951). Adair hledal Madisonovu inspiraci především v Humových esejích, zejména v *Idea of a Perfect Commonwealth*. Adairova interpretace však byla podrobena kritice Edmunda S. Morgana (Morgan 1986). Morgan si v souladu s Adairem sice všímá podobnosti mezi Humovou a Madisonovou teorií o vzniku a původu lidské tendence ke stranicství, podle Morgana se však oba filozofové zásadně neshodují co do řešení tohoto problému. Nejpodstatnější diskrepance je dle Morgana právě v otázce náboženství. Zatímco Hume byl údajně pro eliminaci veškerých sekt a zavedení státního náboženství, Madison prosazoval co nejširší náboženskou toleranci. Morgan se však při své kritice vlivu Huma na Madisonovo politické myšlení dopouští stejné chyby jako Adair, který naopak tento vliv nedocenil. Oba se totiž soustředí téměř výhradně na Humovy eseje. Skotský filozof se však tématem náboženské politiky nejvíce zabýval ve svých šestidílných *Dějínách Anglie*. V kontextu tohoto díla se tak ukáže větší podobnost mezi Humovým a Madisonovým pojetím náboženské tolerance, než se dosud předpokládalo.<sup>2</sup>

## Humova náboženská politika

Humovými názory na náboženství se zabývalo nespočetné množství autorů. Většinou se však jejich pozornost soustředila na zodpovězení otázky, „jaké stanovisko zastával ve sporu teismu s ateismem a dalšími alternativami“ (Tvrđý 2017, 209). Vzhledem k dlouhotrvající debatě, v jejímž rámci se objevily snad všechny myslitelné možnosti Humova náboženského přesvědčení, však další diskuze na zvolené téma postrádá smysl. Hume po sobě zřejmě nezanechal dostatečné doklady pro příklonění se k některému z názorů. Mohlo to být ovlivněno snahou o ochranu před perzekucí, s níž se během svého života setkal. V osmnáctém století sice nebyl v přímém ohrožení života, jeho protináboženské postoje jej však zasáhly v profesním životě, když kvůli nim dvakrát přišel o místo na univerzitě (Tvrđý 2017, 212–13). Jeho neochota jasně se přihlásit ke konkrétnímu stanovisku však mohla souviset i s jeho celkovým filozofickým postojem. Nebylo to totiž jen náboženství, ve kterém zaujímal umírněné stanovisko. Například i v otázce politické příslušnosti se zdráhal vyslovit svou jednoznačnou sympatii k jedné z tehdy existujících stran (Greig 2011, 237).

---

<sup>2</sup> V tomto článku používám pojem náboženské tolerance výhradně z hlediska politické filozofie.

Humovu přísnou kritiku teologických principů a občasná nevybíravá slova na účet církevních hodnostářů interpretují někteří filozofové jako nesmiřitelný protináboženský postoj (Russell 1988, 2010). Otázkou však je, jaké důsledky měl mít tento postoj pro jeho praktickou filozofii. Jistou indicií může být i příběh zaznamenaný Denisem Diderotem v dopise Sophii Vollandové, ve kterém líčí setkání s Humem. Hume měl na večeri s francouzskými osvícenci údajně prohlásit, že nevěří na ateisty, což by mohlo „vyjadřovat Humeovo niterné přesvědčení, že tváří v tvář uspořádanosti kosmu není možné vzdát se představy inteligentního stvořitele a stát se tak upřímným ateistou.“ (Marvan 2013, 16) Ať už byl Hume jakéhokoli náboženského vyznání, či snad ateistou, zdá se, že si neuměl představit fungující společnost zcela bez náboženství. Humova představa, jak by fungující společnost se zachovanými církevními institucemi měla vypadat, úzce souvisí nejen s jeho kritikou náboženství, ale i se základními východisky jeho politické filozofie, a to konkrétně s jeho pojetím stranictví. (Hume i Madison používali pojmy stranictví, strana a frakce synonymně, přičemž tím mysleli obecně zájmové skupiny (Spencer 2010, 88–89). Pro náš kontext je důležité, že mezi ně řadili i náboženské skupiny.)

### **Filozofická východiska Humovy politiky náboženské tolerance**

Politika je podle Huma vysvětlitelná z přirozených principů. Tím navázal na diskuzi o původu normativních pravidel – zdali jsou odvozená čistě z lidské přirozenosti, nebo jsou umělými výtvoři. Hume se domníval, že skutečnost je někde mezi těmito extrémními stanovisky. Lidé mají podle Huma z přirozenosti tendenci k prosazování především svého vlastního sobeckého zájmu. V lidském chování jsou však patrné i prvky altruismu vůči svým potomkům, dalším členům rodiny a nejbližším přátelům. Čím vzdálenější nám jednotliví lidé jsou, tím menší sklony k dobrosrdečnosti vůči nim pociťujeme. Hume upozornil na to, že takovouto stranickost, která je zakořeněna v lidské povaze, nelze změnit. Musí mít tedy vliv na podobu společnosti (Hume 2007, 314).

Hume v eseji *Of Parties in General* rozlišuje mezi frakcemi, které vznikají z osobních (personal) důvodů, a těmi, jež vznikají ze skutečných (real) důvodů. Frakce založené na osobních důvodech se vytvářejí ze sympatií či antipatií k ostatním členům společnosti. Frakce utvořené na základě skutečných důvodů jsou založené na nějakém faktickém rozdílu ve smýšlení či názorech lidí (Hume 1987e, 56). Posledně zmíněné frakce Hume dále dělí podle toho, zda jsou založeny na společném zájmu (real faction from interest), principu (from principle) či na náklonnosti vůči panovníkovi nebo vládě (affection). V kontextu tohoto článku jsou pro nás podstatné frakce založené na sdíleném principu, kam Hume řadí mimo jiné i církve a náboženské skupiny. Tyto frakce jsou podle Huma historicky nejmladší a zároveň nejméně pochopitelné. Mezi těmito skupinami dochází k nejčastějším střetům, přestože svá stanoviska odvozují z často velmi spekulativních a abstraktních principů. Dle Huma téměř neexistuje možnost mírového soužití takových skupin. Ačkoli se mu to zdálo jako pošetilé, uvědomoval si, že zastávání spekulativního principu v minulosti vedlo k nejkrvavějším a nejkrutějším střetům (Hume 1987e, 54–63). Zkušenosti, ať už z historie, nebo z tehdejší politiky, vedly Huma k názoru, že náboženské frakce jsou svou schopností negativně ovlivnit jednání lidí v podstatě jiné než ostatní, a tudíž je potřeba k nim i jinak přistupovat. Všechna monoteistická náboženství jsou podle něj, na rozdíl od polyteistických, z principu netolerantní:

Nesnášenlivost téměř všech náboženství hlásajících jediného Boha jest stejně pozoruhodnou jako opačná zásada polytheistův. Nesmiřitelný, úzkoprsý duch Židů jest dobře znám. Mohamedánství začalo se zásadami ještě krvavějšími, vždyť do dnešního

dne stíhá zatracením, ač ne ohněm, všechny ostatní sekty. A jestli mezi křesťany Angličané a Hollandané přijali zásady snášenlivosti, pochází zvláštnost ta z pevné rozhodnosti úřadů občanských oproti stálému usilování kněží a pobožníků.” (Hume 1900, 43)

## **Přirozené a umělé ctnosti**

Naše převážně sebestředná přirozenost a tendence prosazovat zájmy své a lidí ve svém nejbližším okolí jsou dle Huma z hlediska fungování státu kontraproduktivní. Lidé si brzy uvědomili, že je výhodnější kooperace. Jejím postupným kultivováním začaly vznikat konvence, jež jsou v Humově pojetí základem umělých ctností. Rozlišoval *ctnosti přirozené*, které jsou odvoditelné čistě z lidské přirozenosti – jako je například štedrost a starost o potomky –, jimž se věnoval v poslední části *Pojednání o lidské přirozenosti*, a *ctnosti umělé*. Ty jsou podle něj také odvozeny z lidské přirozenosti, ale vznikly konvenčně v lidské společnosti – konkrétně se jedná o spravedlnost nebo plnění slibů. Zatímco přirozené ctnosti jsou společné všem lidem a vyvolávají v lidech vždy stejné pocity, umělé ctnosti jsou závislé na společnosti, ve které vznikly. Přirozené ctnosti totiž existují nehledě na politickém uspořádání a vycházejí přímo z lidské přirozenosti. Když vidíme trpět nějaké dítě, tak to v nás podle Huma vyvolá stejný pocit nelibosti, ať už žijeme v monarchii, nebo republice. Naopak umělé ctnosti, ačkoli v principu vycházejí z lidské přirozenosti, jsou do velké míry závislé na lidských konvencích (Hume 2007, 311).

Umělé ctnosti vznikly až s vytvořením politických uskupení. V situaci, kdy ještě lidé nevytvořili státní celky, nepotřebovali ani umělé ctnosti. Pro život v malých skupinách, provázaných příbuzenskými vztahy si lidé vystačili s přirozenými ctnostmi. Jakmile se ale tyto skupiny zvětšovaly a stávaly se komplexnější a zároveň se měnily okolnosti (například se externí zdroje stávaly vzácnější), začalo docházet v rámci skupin ke konfliktům, které už nebyly řešitelné přirozenými ctnostmi. V důsledku toho se ustavily umělé ctnosti, jež však nejsou nahodilé. Hume je popisuje jako druhou přirozenost. Nevznikly by bez vynálezu státu a bez společného života ve skupinách, které svým počtem převyšují naši rodinu, přátele a známé. Svým způsobem jsou odvozeny z lidské přirozenosti, protože ta je z principu vynalézavá. Jakmile tudíž lidé začnou žít ve velkých skupinách, vynalezou umělé ctnosti, jejichž primárním cílem je usměrňovat nedokonalosti lidské povahy (Hume 2007, 312–313).

Přestože Hume toleranci nikdy explicitně neoznačil jako umělou ctnost, z kontextu lze odvodit, že ji tak chápal. Je konvencí, která vznikla postupnou kultivací lidského chování v průběhu dlouhé doby. Toleranci tedy nelze odvodit přímo z lidské přirozenosti, naopak je to princip, který je proti-intuitivní, nicméně se z hlediska fungování společnosti ukázala být užitečnou politickou hodnotou (Sabl 2009, 512–13). Hume se tím v otázce politických hodnot řadí ke konsekvencialismu, směru, který je považován mnohými teoretiky za příliš nebezpečný. Například podle Johna Rawlse je náboženská tolerance esenciální hodnotou liberální demokracie, a tedy nezbytným principem pro zajištění svobody a štěstí jednotlivců. Rawls dále argumentuje, že obhajoba tolerance z hlediska její užitečnosti a prospěšnosti pro společnost je zcela nesprávná, a to i přesto, že si uvědomuje, že ji právě proto propagujeme. Správným postupem je podle Rawlse nalezení univerzálního konceptu, který je dostupný všem racionálním bytostem, a tudíž nezávislý na společnosti a vládě (Rawls 1999, 433). Humova obhajoba politiky náboženské tolerance však není založena na nahodilosti, případně na vůli vládnoucí skupiny. Je výsledkem dlouhodobého procesu, jehož důsledky se ukázaly být nejvýhodnější pro blaho společnosti i jednotlivců v rámci ní.

## Humovo pojetí tolerance

Hume považoval náboženskou toleranci za princip, který slouží ke cti lidské povahy (Hume 1987a, 151). V *Dějinách Anglie* je patrné jeho oceňování náboženské tolerance vyznání na konkrétních příkladech. Hume se domníval, že tento princip nevznikl racionálním uvažováním, a nepovažuje jej za *a priori* odvozenou hodnotu. Naopak vývoj principu tolerance je historicky ukotvený, trval dlouhou dobu a k jeho formulování došlo v rámci snahy o nalezení praktického řešení problému náboženských sporů a válek. V části, kde Hume popisuje průběh reformace, zmiňuje, že v této době byla náboženská tolerance v praxi i v teorii naprosto neznámá všem sektám. Tolerance byla v tomto období považována za prapodivný princip a fakticky mezi jednotlivými náboženskými skupinami v Evropě panovalo velké nepřátelství. Stát na tento stav reagoval velmi nerozváživě. Selhání panovníků spočívalo v jejich přiklonění se na jednu ze stran náboženského konfliktu a potírání skupin ostatních. Spojení sekulární a náboženské moci v důsledku vedlo k většímu krveprolití. Podle Huma se však v historii objevili jedinci, kteří prosazovali náboženskou toleranci. V praxi se však setkali s nepochopením a jejich záměr nikdy nebyl zcela prosazen (Hume 1983, 4:54).

Jedna celá pasáž v Humově třetí knize *Dějiny* je věnována argumentům pro a proti náboženské toleranci v kontextu anglické reformace. Podle Huma se anglická společnost ocitla v téměř neřešitelné situaci. Snaha násilně zavést státní náboženství se ukázala být z hlediska dalšího historického vývoje zdrojem mnohých nepokojů a zbytečných konfliktů, které málem nenávratně rozvrátily britskou společnost. Pokus o nastolení uniformity náboženského přesvědčení v otázkách, jež nepodléhají lidskému rozumu, se ukázal být fatálním omylem. Jedinou možností, jak zajistit uniformitu náboženského přesvědčení, by v tomto případě znamenalo potlačení veškeré lidské zvědavosti a zákaz svobodného tázání se. Lék by tedy byl horší, než je nemoc sama. V praxi by toto omezení svobody mělo ještě jeden závažný důsledek. Lidé, kteří nejsou zvyklí na svobodnou diskuzi o jakémkoli názoru a nesetkávají se běžně se zpochybněním svého přesvědčení, mají větší tendenci uchýlit se k jeho násilné obhajobě v případě sporu – a to i v rámci své skupiny. Tolerance je tak jediným řešením, jak potlačit náboženské spory: „Otevři dveře toleranci, a vzájemná nenávist mezi sektami se uvolní.“ (Hume 1983, 4:433) Lidé se vrátí k běžnému životu, který převáží nad náboženskými disputacemi. A ti samí lidé budou místo boje s ostatními pečovat o svou komunitu (Hume 1983, 3:431–433). Na jiném místě Hume opět opakuje, že jediným rozumným praktickým řešením ve společnosti, kde je již rozšířeno několik církví, je tolerance (Hume 1983, 6:322).

Tento Humův apel na co největší otevřenost v otázkách poznání a informací je patrný i v eseji *Of the Liberty of the Press* (Hume 1987c). Tato esej dokresluje jeho přesvědčení, že jen co největší otevřenost veřejného prostoru zajistí větší odolnost lidí vůči momentálním módám. V kontextu tohoto článku je esej podstatná i proto, že se jednalo o jednu z nejrozšířenějších esejí v koloniálním prostředí. Esej Hume uvádí tvrzením, že pro cizince není nic tak překvapivého, jako když zjistí, jaká míra svobody slova se dostává občanům Velké Británie. Hume toto privilegium považuje za důsledek historického vývoje, během něhož došlo k ustanovení smíšené formy vlády. Právě tato delikátní kombinace monarchistických a republikánských hodnot, ukotvených v právním státě umožnila rozšíření občanských svobod. Jistým způsobem je to podle Huma podobný princip, který známe z dějin antického Říma, nicméně zatímco v římské republice nakonec převládla despotická složka, v britské monarchii má čím dál větší převahu svoboda. Vlivem zavedení vlády zákona se ustanovilo, že žádný občan nemůže být souzen z přestupků, které nejsou protizákonné, a že před soudce musí být předloženy relevantní důkazy (Hume 1987c, 9–10).

Soudci si také musí být vědomi své společenské role, která ustanovuje nejen jejich souzení podle platných zákonů, ale i jejich kontrolu ministrů a zákonodárců. Vlivem rozdělení a kontroly moci se tak rozvíjela svoboda slova a tisku. Arbitrární moc se samozřejmě vždy pokouší co nejvíce omezit tyto svobody. Na to musíme dávat pozor, pokud chceme zabránit jejímu rozšiřování. Jakmile totiž moc omezí svobodu slova, pak zaniká občanská společnost. Společnost musí neustále bdít nad svými zákonodárci. Nic není pro tyto potřeby efektivnější než právě svoboda slova. Tisk je tu od toho, aby shromáždil nejinteligentnější a nejnadanější vzdělance své doby a prostřednictvím jejich génia udržoval svobodu a spravedlnost ve společnosti. Mělo by tedy být v zájmu republikánské části smíšené vlády udržet co největší svobodu slova, která je podstatná pro její samotné zachování (Hume 1987c, 11–12).

Ve verzi vydávané do roku 1770, se kterou Madison pracoval, si Hume položil otázku, zdali je svoboda slova pro společnost výhodná, či nevýhodná, a přestože si uvědomoval úskalí plynoucí z naprosté svobody, odpovídá, že „tato svoboda je doprovázena jen natolik malým množstvím nevýhod, že ji můžeme považovat za obecné dobro pro lidskou společnost, a tudíž by měla být zavedena ve všech vládách; avšak s jedinou výjimkou, kterou představuje církevní stát.“ (Hume 1987f, 604) Hume tedy považuje svobodu slova za pozitivní hodnotu, která by měla být inkorporována do všech států, a to i přesto, že si uvědomuje některá úskalí plynoucí z naprosté svobody tisku. Mezi nevýhody řadí lidskou tendenci spíše věřit negativním zprávám o svých panovnících než těm pozitivním, přestože pro ně nejsou dostatečné argumenty a důkazy. Podle Huma však bývá v nesvobodné společnosti tato situace ještě horší – když lidé nejsou zvyklí na to přemýšlet svobodně, mají horší schopnost rozlišovat mezi pravdou a nepravdou (Hume 1987f, 605). Hume však nebyl natolik naivní, aby se domníval, že by tato nevýhoda lidské povahy snad měla pominout v případě, že budeme žít ve svobodné společnosti. Upozorňoval však na to, že ani potlačování svobody slova nevede ke kýženému výsledku: „nepravdivé informace budou zhoubnější tam, kde lidé nejsou zvyklí svobodně přemýšlet, nebo tam, kde nejsou zvyklí rozlišovat mezi pravdou a lží.“ (Hume 1987f, 604.)

Jedinou výjimkou jsou podle Huma státy založené na církevním principu, jejichž podstata se neslučuje se základním principem svobody slova. Zkušenost však dle něj ukazuje, že lidé nejsou tak nebezpečná monstra (brut beasts), jak je někteří lidé prezentují.<sup>3</sup> Hume argumentoval, že je ve všech ohledech lepší vnímat lidi jako racionální bytosti. Na podporu svého argumentu, že tolerance je slučitelná s dobrou vládou, uvádí jako příklad Republiku spojených nizozemských provincií.<sup>4</sup> Přestože mnohým přijde nemyslitelné, že by množství náboženských sekt mohlo společně žít v harmonii a míru a všichni spolupracovali pro dobro země a všech občanů, nizozemská zkušenost ukázala, že to možné je. Podobný princip je podle Huma patrný i v anglické praxi. Způsobuje sice nepokoje, nicméně ty nejsou nijak velké a škodlivé pro společnost. Hume navíc předpokládal, že pokud si lidé zvyknou na vedení svobodné diskuze o veřejných záležitostech, budou se ve svých úsudcích zlepšovat. Nebudou pak tolik náchylní nechat se ovlivnit prázdnými či populistickými vyjádřeními (Hume 1987a, 12–13). Jeden ze způsobů, jak zajistit, aby se lidé bezmyšlenkovitě nepřidávali do náboženských sekt a nebyli nějakým učením oblouzněni, je tedy svobodné prostředí, kde je možné diskutovat (Dees 2005, 156).

---

<sup>3</sup> Pravděpodobně se jedná o narážku na Hobbesův popis lidského života jako: „solitary, poore, nasty, brutish, and short.“ (Hobbes 2005, 102)

<sup>4</sup> Státní útvar existující na území Nizozemska od šestnáctého do konce osmnáctého století.

## Madisonova inspirace Humovými myšlenkami

Jak již bylo zmíněno výše, Hume považuje lidskou přirozenost za stranickou – lidé mají tendenci k prosazování především svého vlastního sobeckého zájmu (Hume 2007, 314). Madisonova definice stranictví je shrnutím Humova popisu vzniku frakcí: „skupina občanů spojena a poháněna společnou pohnutkou, vášní či zájmem.“ (Madison, 1994, 70) Podobně upozornil i na to, že je ve společnosti běžné setkat se s různými názory na náboženské, světské a jiné praktické i teoretické otázky.

To všechno rozdělilo lidi do stran, podnítilo v nich vzájemnou nevraživost a vnuklo jim daleko větší chuť se navzájem soužit a utiskovat než spolupracovat ke společnému prospěchu. Naše schopnost této nevraživosti propadnout je tak velká, že nejsou-li po ruce dost významné důvody, stačí nejnicotnější a nejnesmyslnější rozdíly, aby roznítily nepřátelské vášně a vyvolaly násilný střet. (Madison, 1994, 71)

Na tuto podobnost mezi Humovým a Madisonovým popisem lidské tendence ke stranictví a důsledků z toho plynoucích pro politiku upozornil již v polovině minulého století Douglass Adair. Adair z toho odvodil, že Madison svůj slavný argument pro rozlehlou republiku formuloval právě na základě četby některých Humových esejí. Svou argumentaci postavil na textové evidenci, v jejímž rámci srovnával především Humovy eseje *Idea of a Perfect Commonwealth* (Hume 1987b) a *Of Parties in General* (Hume 1987d) s Madisonovým *Federalistou* č. 10 (Madison 1994). Adair upozornil na podobnost v základní charakteristice a v popisu vzniku frakcí. Hume i Madison shodně uvažovali nad možnostmi zmírnění nevýhod plynoucích z existence zájmových skupin, které mohou mít potenciál k narušení stability samotného státu. Madisonovo slavné řešení z *Federalisty* č. 10 souviselo s jeho argumenty pro zavedení republiky jako nového státního zřízení. Podle vžité představy, pocházející od Montesquieho, byla totiž republika vhodná spíše pro malá území (Montesquieu 2010, 155). Madison však považoval rozlehlou republiku za výhodnější z hlediska ochrany práv menšin. Čím větší je totiž území, tím větší je počet nejrůznějších zájmových skupin a nehrozí tolik, že se vytvoří utlačující většina. Madison se tak nesnažil lidskou tendenci ke stranictví odstranit, ale spíše tento princip využít ve prospěch svobody občanů (Madison 1994). Adairova teze o Madisonově inspiraci v otázce stranictví se postupně natolik rozšířila, že ji někteří autoři jen opakují (Branson 1979; Howe 1989; Stewart 1963; Vile, Pederson, a Williams 2008; Whelan 2014).

V průběhu druhé poloviny dvacátého století se však objevilo i několik kritiků Adairovy interpretace. Shodují se na tom, že pro formování Madisonova názoru na frakce a stranictví byly daleko podstatnější zkušenosti získané z jeho politické kariéry, upřednostňují tedy jeho osobní zkušenost nad četbou jakýchkoli knih (Madison 1994). Nevěnují se však příliš textové evidenci, kterou Adair ve své disertaci a článcích předložil. Prvním, kdo podrobil Adairovu analýzu filozoficko-historické kritice, byl Edmund S. Morgan. Morgan má s ostatními kritiky společnou základní tezi, že Madison na rozdíl od Huma čelil praktickým politickým problémům. Podobnost mezi některými jejich myšlenkami je pouze zdánlivá. Používají podobnou terminologii a zdá se, že mají stejná východiska, nicméně jejich závěry jsou nejen nesrovnatelné, ale dokonce zcela opačné. Zatímco Hume podle Morgana navrhuje přemoci frakce tím, že se zabráni jejich formování, Madison chápe nemožnost jejich úplné eliminace a snaží se hledat způsoby omezení jejich vlivu. Navrhovaný systém rozsáhlé republiky u Huma nepočítá s velkým množstvím zájmových skupin, ale s uniformní společností, jejímž cílem je potlačit v lidské přirozenosti zakořeněnou tendenci ke stranictví. Jinými slovy, Hume si představuje ideální svět bez stranictví a Madison reálný svět, ve kterém se frakce vlivem svého velkého počtu nebudou navzájem omezovat (Morgan 1986, 109–10). Morganova kritika Humova vlivu na Madisona v otázce náboženské tolerance se postupem času ukázala

být velice vlivnou (Arkin 1995, 151), přestože je v mnohých ohledech nesprávná. Je zavádějící jednak v interpretaci východisek Humovy teorie stranictví, jednak v důsledcích, které z ní Hume odvozuje, a to především pro politiku náboženství.

### **Politika náboženské tolerance – Madisonova inspirace Hudem**

Pro Madisona byla v období před revolucí náboženská tolerance jedním z nejdůležitějších témat. Tímto tématem se zabýval již v raných fázích svého univerzitního vzdělání. Možná i proto ho nalákalo nábožensky tolerantní univerzitní prostředí Princetonu pod vedením Johna Witherspoona. Tento skotský emigrant měl zásadní vliv na formování Madisonových názorů a pravděpodobně ho jako jeden z prvních seznámil s Humovými i Smithovými spisy (Spencer 2010, 67–68, 185). Systematičtěji se Madison začal zabývat náboženskou tolerancí přibližně tři roky před vyhlášením americké nezávislosti. V sociokulturním kontextu amerických kolonií bylo totiž zřejmé, že bude potřeba do budoucna zaujmout strategii k zajištění stability a spokojeného života občanů v nábožensky roztržité společnosti. Americký kontinent byl po dlouhá desetiletí cílem nejrůznějších náboženských skupin. Tato problematika se tak v rámci konstitučních debat profilovala jako jedna z nejdůležitějších. Madison se v návaznosti na Huma obával vlivu sekt na civilní moc a již v mládí argumentoval ve prospěch náboženské tolerance, která ve Virginii nebyla na rozdíl od Pensylvánie zavedena (Madison 2002). Domníval se, že snaha světské moci o ovlivňování náboženského vyznání svých občanů je neomluvitelná. Přestože se přesvědčení o výhodách plynoucích ze zavedení náboženské tolerance etablovaly již v rané fázi jeho intelektuálního vývoje, byly spíše reakcí na praktickou situaci. Argumentačně své přesvědčení tříbil postupně a z celkového pohledu na jeho myšlení je patrné, jak velkou souvislost má tolerance náboženského vyznání s jeho pojetím stranictví, jak je formulováno ve *Federalistovi* č. 10. Jako spojovací článek mezi Madisonovým pojetím stranictví a argumenty pro zavedení náboženské tolerance mohou posloužit Madisonovy *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*, ve kterých poprvé formuloval užitečnost velkého množství skupin daného typu pro stabilitu vlády a udržení svobody ve společnosti (Madison 2002).

Vrátíme-li se k Morganově kritice, jeho hlavní námitka zněla, že Hume vyvozuje ze své teorie stranictví jiné závěry než Madison. Zatímco Madison prosazoval i v této otázce co nejširší svobodu, Hume dle Morgana navrhoval eliminovat náboženské skupiny. Morgan svou interpretaci staví, podobně jako Adair svou analýzu, téměř výhradně na četbě esejí. Hume podle této interpretace prosazuje eliminaci náboženských skupin a zavedení jediné státem uznávané a do značné míry sekularizované církve (Morgan 1986, 109–10). Tuto myšlenku však rozvíjí pouze ve své utopistické eseji *Idea of a Perfect Commonwealth*. Zde Hume navrhuje státem zřízenou církevní organizaci s hodnostáři jmenovanými i placenými civilní mocí. Církev by byla přísně decentralizovaná a v každém ze svých okrsků by zcela podléhala státní moci. Nutno dodat, že Hume zásadně nedoporučoval zavrhnout stávající systém pro vidinu nějakého lepšího stavu. Jakýkoli stát byl podle něj lepší než žádný stát (Hume 1987b, 512–14). Jeho utopie tak neměla být nějakým revolučním návrhem, ale čistě teoretickým návrhem pro území, kde ještě žádná vláda nikdy nebyla. Na první pohled by se mohlo zdát, že to přesně vystihuje situaci v amerických koloniích. To ale neodpovídá dobové realitě, koneckonců samotní Američané se považovali za pokračovatele evropských politických tradic a kultury (Wood 1998, 14).

Mnoho interpretů v čele s Morganem poukazuje na odlišnost Humova a Madisonova řešení problematiky náboženských frakcí právě na základě interpretace Humovy utopistické eseje *Idea of a Perfect Commonwealth* (Arkin 1995, 151; Banning 1998, 467). Domnívám se, že je

ale potřeba odhlédnout od Humovy utopistické eseje a podívat se i na jeho ostatní díla. Proti Morganově interpretaci totiž svědčí i to, že Hume experimentoval s různými literárními žánry. Po vydání své filozofické prvotiny *Pojednání o lidské přirozenosti* byl zklamaný malým zájmem, jež vzbudila. Neúspěch však přikládal stylu psaní, nikoliv obsahu (Hume 2015, 14). Později napsal dva dialogy a mnoho esejí. Ty však v rámci Humova díla představují spíše soudobé komentáře, jejichž filozofické základy je třeba hledat v jeho systematictějších spisech. Nabízí se především dva Humovy texty, které se primárně zabývaly náboženstvím (Spencer 2010, 182). Nicméně o tom, zda se Madison setkal s posmrtně vydanými *Dialogy o přirozeném náboženství*, neexistují žádné doklady. Vzhledem ke kontroverznosti tohoto díla je navíc nepravděpodobné, že by na něj veřejně navazoval (Spencer 2010, 202). Druhým textem jsou *Přirozené dějiny náboženství*, které vyšly poprvé s dalšími třemi esejemi pod názvem *Four Dissertations* roku 1757 a hned o rok později byly zahrnuty do rozsáhlého díla *Essays and Treatises on Several Subjects*, ze kterého Madison opakovaně citoval. Dedikace k *Four Dissertations* byla navíc otištěna v několika koloniálních novinách a časopisech, přičemž u jednoho konkrétního vydání *American Magazine* si můžeme být jisti, že s ním byl Madison seznámen. Vybrané části z tohoto vydání si totiž vypsál do své knihy poznámek (Spencer 2010, 182). O Madisonově znalosti Humových náboženských spisů však existují jen nepřímé doklady, v následující části se proto budu soustředit primárně na pasáže z děl, o kterých víme s jistotou, že s nimi Madison pracoval. Konkrétně se jedná o *Dějiny Anglie* a některé eseje.

Hume se, stejně jako Madison, obával vlivu náboženských frakcí. Protože je hlavním účelem každé vlády zachovávat pořádek a stabilitu společnosti, měla by mít podle Huma možnost zasáhnout v případě potřeby i do náboženských otázek. Pokud se totiž v rámci jedné ze stran spojí jakýkoli princip s náboženským přesvědčením, pak podle Huma dochází nevyhnutelně ke vzniku extrémistických stran. Podle Huma mají teologické principy zpravidla nepatrný vliv na jednotlivce, jakmile se však stanou symbolem nějaké strany a fungují jako stranické rozlišení, pak se spojí s nejsilnějšími lidskými vášněmi. Jako takové jsou schopné vyprovokovat lidi k nejrůznějšímu extrémnímu chování (Hume 1983, 6:389).

V tomto duchu Hume interpretuje počátky Slavné revoluce, která byla devastující pro anglickou politiku a společnost. Podle Huma to byla právě otázka vyznávaného náboženství nastupujícího panovníka, která rozdmýchala nejvíce vášni a zapříčinila krvavou občanskou válku. Náboženství rozdělilo anglickou společnost do takové míry, že si dvě skupiny v rámci jednoho státu rozuměly méně a byly schopny menších kompromisů než dva naprosto odlišné národy (Hume 1983, 6:141). Náboženská roztržičnost má negativní důsledky pro život všech lidí v dané společnosti. I v dobách klidu a míru snadno hrozí rozpoutání konfliktu. Není to však jen případ Anglie, ale i Francie a dalších evropských zemí, které v této souvislosti zmiňuje. Kritika náboženských principů prosazovaných politickou stranou však není namířena proti toryům. Hume upozornil, že jsou s náboženským fundamentalismem v jeho době neprávem spojováni více toryové, kdežto whigové jsou vnímáni jako umírněnější. Hume sice uznává, že si není jistý, proč tomu tak je, ale někteří whigové se ukázali být kvůli náboženským principům radikálnější (Spencer 2010, 177).

Podle Huma je tedy opravdovým řešením problémů spojených s náboženskými frakcemi naprostá tolerance (Hume 1983, 4:352). Podobně se vyjadřuje napříč *Dějiny Anglie* (Hume 1983, 5:115, 5:206). V osvícenské filozofii to samozřejmě není nic neobvyklého a kromě Johna Locka se tímto tématem zabývali i další autoři, s jejichž dílem byl James Madison seznámen. A protože Madison neměl ve zvyku odkazovat na díla předchozích autorů, je někdy obtížné odhalit, zdali a kým se v konkrétních pasážích svého díla inspiroval. Nepokouším se čtenáře přesvědčit, že Hume byl nejdůležitější, nebo snad jedinou

Madisonovou inspirací. Přesto se domnívám, že byl pro Madisona důležitější, než se dosud předpokládalo. Svě tvrzení podpořím srovnáním pasáže stojící v centru Madisonova argumentu ve prospěch zavedení náboženské tolerance s relevantními citacemi z Humova díla.

Ještě než přejdu ke srovnání textů obou filozofů, dovolím si malou poznámku k interpretaci Madisonových zdrojů. Tradičně je totiž za nejzásadnější intelektuální zdroj Madisonovy politické filozofie považováno dílo Johna Locka. Lance Banning rozlišuje dvě složky Madisonovy inspirace: První je jeho politická praxe, v rámci níž již od svého mládí aktivně usiloval o zavedení náboženské tolerance, a druhou složkou je intelektuální inspirace. Banning zcela v souladu s tradiční interpretací zmiňuje eklektickou povahu intelektuálních zdrojů amerických otců zakladatelů, nicméně pokud by měl jmenovat jen jeden zdroj, pak by to byl John Locke. Přestože nenalezl žádnou přímou textovou evidenci pro podpoření svého názoru, duch Madisonova argumentu pro zavedení tolerance považuje za lockovský (Banning 1998, 89–92). Podobně i editoři souborného vydání Madisonových spisů zmiňují jako inspiraci jeho politických myšlenek Johna Locka, a přestože jeho dílo považují za nejdůležitější – pokud ne jediný – zdroj, tak nenalézají textové podobnosti. Podobnost podle nich není natolik viditelná a inspiraci musíme hledat spíše v celkovém zaměření díla (Hutchinson 1979, 297). Z hlediska interpretace jsou však vzhledem k prokazatelné textové podobnosti mezi Madisonovými a Humovými spisy podobná vyjádření jen těžko obhajitelná. V tomto případě totiž nejde o pouhou obsahovou podobnost, ale inspiraci naznačují i používané metafory. Použití metafor sice není v politické filozofii ničím neobvyklým, nicméně jejich specifické použití u Huma a Madisona je natolik obsahově a argumentačně podobné, že ukazuje na možnou inspiraci. Uvědomíme-li si navíc, že mnozí komentátoři tradičně hledají Madisonovu inspiraci spíše u Johna Locka, a to často bez přímé textové evidence, je jejich použití metafor ve stejném kontextu o to podstatnější.

Hume a posléze i Madison totiž používají medicínské termíny. Shodně hledají *lék* na nevýhody plynoucí z lidské tendence ke stranictví. Tato *choroba* totiž v průběhu dějin způsobila prolití velkého množství krve. (Hume 1983, 5:194; Hume 1987c, 54–63; Madison 2008, 25) V pátém díle *Dějiny*, konkrétně v dodatku k popisu vlády Jakuba I., Hume svůj argument shrnul v několika odstavcích. Upozorňuje na to, že v rámci dějin všech lidských společností, o nichž se nám dochovaly prameny, se lidé obávali náboženských sekt a skupin. Koneckonců i první křesťanské skupiny byly ve své době považovány za nebezpečné pro stabilitu společnosti a jako takové pronásledovány. Panovala obava, že náboženství podkope autoritu státní moci a jeho zásady budou nadřazeny nad civilní zákony. Reakce sekulární moci proto na sebe nenechala dlouho čekat a zvolenou léčbou byl zákaz a potlačení těchto sekt. Podle Huma se jedná o naprosto přirozenou a intuitivní reakci na nastalou situaci. Tento postup se však v rámci dějinných zkušeností ukázal být fatální chybou. Svědčí o tom nejen neschopnost úplného potlačení těchto sekt, ale i *proudy krve*, které s sebou oprese přinesly. Tyto tragické zkušenosti postupně napomohly k zavedení sice neintuitivního, ale zato užitečného principu tolerance (Hume 1983, 5:130).

Madison používá ve stejném kontextu totožné výrazy jako Hume a vyvozuje z nich podobné důsledky. U Madisona se v eseji *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments* dočteme, že:

Proudy krve byly prolity ve starém světě při marných pokusech sekulární moci uhasit náboženský nesoulad zákazem odlišných náboženských přesvědčení. Byl to však čas, který svým dlouhým působením ukázal opravdový lék. Uvolnění omezené a přísné

politiky se, ať už bylo provedeno jakkoli, ukázalo být účinné při zmírňování této nemoci. Americké prostředí navíc dokázalo, že rovnost a absolutní svoboda, pokud zcela nevymýtila, tak alespoň zcela zásadně omezila zhoubný vliv náboženských rozkolů na zdraví a prosperitu státu. (Madison 2002, 25)

Ve starém světě tak podle Madisona tekly *proudy krve* v důsledku pokusů sekulární vlády uhasit náboženské spory zákazem sekt a zavedením jednoho státem uznávaného náboženství. V průběhu dějin se podle něj však ukázalo, že opravdovým *lékem* na krveprolití způsobené náboženskými konflikty je tolerance. Vlivem zjemnění přísné politiky a rozšířením náboženské svobody tak v praxi došlo ke zmírnění účinků této *nemoci*. Zde tedy můžeme pozorovat nejen použití stejných metafor k vysvětlení totožného problému politické filozofie, ale i stejný popis a důvody zavádění náboženské tolerance. Jak bylo ukázáno výše, Madison na Huma navazoval v teorii stranictví, která byla východiskem pro řešení problémů spojených s náboženskou roztržičností a z ní plynoucích roztržek a ozbrojených konfliktů. U obou sledovaných autorů můžeme pozorovat jejich oceňování náboženské tolerance, kterou oba považují za užitečnou hodnotu. Tato hodnota je sice, co do řešení problému náboženských sporů, do jisté míry proti-intuitivní, ale z hlediska praxe se ukázala být optimální.

### **Náboženská tolerance a její důsledky pro státní politiku**

Hume i Madison tudíž shodně považují za zdroj lidské tendence ke stranictví lidskou přirozenost. Madisonova definice stranictví je shrnutím Humova popisu vzniku frakcí: „skupina občanů spojena a poháněna společnou pohnutkou, vášní či zájmem“ (Madison 1994, 70). Podobně upozornil i na to, že je ve společnosti běžné setkat se s různými názory na náboženské, světské a jiné praktické i teoretické otázky.

To všechno rozdělilo lidi do stran, podnítilo v nich vzájemnou nevraživost a vnuklo jim daleko větší chuť se navzájem soužit a utiskovat než spolupracovat ke společnému prospěchu. Naše schopnost této nevraživosti propadnout je tak velká, že nejsou-li po ruce dost významné důvody, stačí nejnicotnější a nejnesmyslnější rozdíly, aby roznítily nepřátelské vášně a vyvolaly násilný střet. (Madison 1994, 71)

Řešením této stranickosti je ustanovení státu na co nejrozsáhlejší území, díky němuž bude v republice natolik velké množství nejrůznějších skupin, že nikdy nedojde k omezování menšin. Protože stranickost vychází ze samotné lidské povahy, není příliš možné ji eliminovat. Madison tedy počítá se stejným principem i pro církve a náboženské sekty. Přestože Hume prosazoval toleranci v náboženských otázkách a eliminaci náboženských skupin považoval za přinejmenším nepraktickou, neznamená to, že by stát nemohl v těchto otázkách zasahovat vůbec. V Humově díle se totiž ještě nedá hovořit o úplné sekularizaci. Toho si povšiml i Adam Smith, který nedostatečné oddělení státu a církve kritizoval. Smith v *Bohatství národů* obsáhle cituje z Humových *Dějin*. Hume rozlišuje dvě skupiny lidských zaměstnání. Do první a obsáhlejší skupiny patří zaměstnání, která jsou svou povahou ostatním jedincům přímo užitečná nebo příjemná. O takové se stát nemusí příliš starat, protože je budou lidé vždy vyhledávat. Druhá skupina je z hlediska společnosti také užitečná a potřebná, nicméně nepřináší žádný přímý užitek či prožitek pro jednotlivce. Je tedy potřeba, aby byla spravována státem. Do této skupiny patří bernictví, námořnictví nebo veřejné úřady. Podle Huma by se na první pohled mohlo zdát, že duchovenstvo patří do první skupiny, ale není tomu tak. Pokud by totiž duchovní, stejně jako například lékaři, byli hodnoceni co do své horlivosti a snaživosti, nebylo by to z hlediska státu vhodné. Zběhlost v tomto zaměstnání by

se totiž nesla ruku v ruce s jejich obratností v ovládnání myslí lidí. To by do náboženství vneslo příměs pověry, nesmyslů a podvodů:

Aby se učinil v očích svých stoupců vzácnějším a svatějším, bude v nich každý duchovní správce vyvolávat co největší ošklivost ke všem ostatním sektám a bude stále vymýšlet něco nového, jen aby roznítil umdlévající zbožnost svého posluchačstva. Na pravdivost, mravnost nebo slušnost toho, co hlásá, se nebude vůbec ohlížet. Chopí se prostě každého učení, které nejlépe hoví nezřízeným náruživostem lidské povahy. Na každé shromáždění bude své zákazníky lákat vždy s novou horlivostí a s novou obratností v působení na vášně a lehkověrnost davu.” (Smith 2001, 700–701)

Nakonec si dle Huma světská vrchnost uvědomí, že je pro ně výhodnější dávat duchovním stálý příjem, aby nebyli závislí na tom, kolik nových štědrých stoupců získají. Lidé pak nebudou mít tendenci se bouřit a odcházet z daného panství. V důsledku je tedy podle Huma náboženství užitečné pro politické zájmy společnosti a jako takové by mělo být ekonomicky podřízeno světské moci.

Madison ale s tímto Humovým názorem nesouhlasí. Státní zásahy do náboženství považuje za nevhodné řešení. Domnívá se totiž, že tyto zásahy nikdy nedokážou potlačit vzájemné soupeření konkurujících si sekt. Nevyhnutelně by došlo ke stejně krvavým střetům a pokusům o získání privilegovaného postavení, kterému chtěl Hume zabránit. Náboženství by navíc podle Smithe nezůstalo dlouhodobě v roli pasivního činitele a pouhého komunitního prvku v životě společnosti. Naopak by začalo zásadně ovlivňovat světskou moc a náboženské spory by se později přenesly na nadnárodní úroveň. Smith jako řešení navrhoval v souladu se svou filozofií jednoznačné a důsledné oddělení státu a církve. Oddělení státu a církve sice neodstraní problém soupeření církví, ale pro společnost bude lepší, když bude stát figurovat v roli hlídače. Důsledky z toho vyplývající pro společnost budou pozitivní:

„Tato horlivost [kazatele] by však byla zcela jistě neškodná tam, kde je společnost roztržena na dvě stě tři sta, anebo dokonce na dva tři tisíce drobných sekt, z nichž by žádná nemohla být tak velká, aby rušila veřejný mír: Když by kazatelé všech těch sekt viděli, že je ze všech stran obklopuje více protivníků než přátel, museli by se naučit oně upřímnosti a umírněnosti, kterou tak zřídka nacházíme u kazatelů velkých sekt, jejichž učení se těší ochraně světské vrchnosti.” (Smith 2001, 702)

Hume se při hledání problémů, které s sebou nese roztržení společnosti do různých náboženských sekt, inspiroval v dějinách. Natolik se obával násilných střetů, že za jedinou možnost považoval jejich propojení se státní mocí. Řešením neměla být jejich eliminace a ustanovení jednotného státního náboženství podřízeného sekulární moci. Smith a Madison se však soustředili na soudobou situaci a všimli si, že v mnohých amerických koloniích už prakticky funguje náboženská tolerance i sekularizace. Například v Pensylvánii byla z hlediska koloniální moci zajištěna náboženská tolerance, přestože většina obyvatel byla kvakery (Spencer 2010, 179). Přesto v rámci náboženského vyznání existovala svoboda a z hlediska světské moci neutrálnost, což mělo nakonec pozitivní vliv na soužití ve společnosti. Madison se tedy v důsledcích, které vyvozoval ze svého pojetí náboženské tolerance na podobu státní moci, s Humem neshodoval. Jisté podobnosti můžeme nalézt spíše s Adamem Smithem. To však neoslabuje tezi, že východiska jejich teorií byla shodná a jak pro Madisona, tak i pro Smithe bylo Humovo myšlení zásadní inspirací (Fleischacker 2002; Prindle 2004).

## Závěr

Hume je ve filozofii známý svou kritikou náboženství. V interpretaci jsou však často opomíjeny praktické důsledky, které z této kritiky Hume vyvozuje. Pro potřeby politické filozofie není ani tak důležité, jakého náboženského vyznání Hume byl, či snad byl agnostikem, deistou, nebo ateistou. Podstatnější jsou jeho názory na to, jak se vypořádat se společností roztržštěnou do různých církví a sekt. Hume se domnívá, že jedinou možností je náboženská tolerance. To je sice proti-intuitivní, ale na základě dějinných zkušeností se tato politika ukázala jako nejužitečnější. Tolerance však nemůže být bezbřehá, protože se mezi církvemi a sektami často objevuje snaha o ovládnutí celého veřejného prostoru. Na řadě je pak stát, který má zákonnými postupy zabránit násilí a utlačování ostatních. Přestože v důsledcích můžeme částečně pozorovat Madisonův myšlenkový odklon, nemění to nic na tom, že se Madison zásadně inspiroval Humovými myšlenkami, a to ve velice podstatných otázkách. Na základě srovnání textů obou autorů je tak patrné, že Humův vliv na Madisona v otázce náboženské tolerance nelze dále přehlížet, a také, že se Madison Hudem inspiroval více, než se dosud – alespoň v části interpretační literatury – předpokládalo.

## Literatura

Adair, D. (1951): *The Tenth Federalist Revisited*, *The William and Mary Quarterly* 8(1), 48–67, dostupné z: <<https://www.jstor.org/stable/1920733>>.

Arkin, M. M. (1995): *The Intractable Principle: David Hume, James Madison, Religion, and the Tenth Federalist*, *The American Journal of Legal History* 39(2), 148–176, dostupné z: <<https://www.jstor.org/stable/845899>>.

Banning, L. (1998): *The Sacred Fire of Liberty: James Madison and the Founding of the Federal Republic*, Cornell University Press.

Branson, R. (1979): *James Madison and the Scottish Enlightenment*, *Journal of the History of Ideas* 40(2), 235–250, dostupné z: <<https://www.jstor.org/stable/845899>>.

Clark, S. (2009): *No Abiding City: Hume, Naturalism, and Toleration*, *Philosophy* 84(327), 75–94, dostupné z: <<https://www.jstor.org/stable/20533171>>.

Dees, R. H. (2005): „The Paradoxical Principle and Salutary Practice”: Hume on Toleration, *Hume Studies* 31(1), 145–164, dostupné z: <<http://www.humesociety.org/hs/issues/v31n1/dees/dees-v31n1.pdf>>.

Fleischacker, S. (2002): *Adam Smith’s Reception among the American Founders, 1776-1790*, *The William and Mary Quarterly* 59(4), 897–924.

Greig, J. Y. T. (2011): *The Letters of David Hume: Volume 1*, Oxford University Press.

Hobbes, T. (2005): *Leviathan*, Continuum International Publishing Group.

Howe, D. W. (1989): *Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution*, *Comparative Studies in Society and History* 31(3), 572–587, dostupné z: <<https://www.jstor.org/stable/178771>>.

Hume, D. (1900): *Přirozené dějiny náboženství a rozmluvy o náboženství přirozeném*, J. Laichtera.

- Hume, D. (1983): *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Liberty Fund.
- Hume, D. (1987a): *Essays Moral, Political and Literary*, Liberty Classics.
- Hume, D. (1987b): Idea of a Perfect Commonwealth, in *Essays, moral, political, and literary*, Liberty Classics, 512–529.
- Hume, D. (1987c): Of the Liberty of the Press, in *Essays, Moral, Political, and Literary*, Liberty Classics, 9–13.
- Hume, D. (1987d): Of the Parties of Great Britain, in *Essays, moral, political, and literary*, Liberty Classics, 64–72.
- Hume, D. (1987e): Of Parties in General, in *Essays, moral, political, and literary*, Liberty Classics, 54–63.
- Hume, D. (1987f): Variant Readings, in *Essays, moral, political, and literary*, Liberty Classics, 599–648.
- Hume, D. (2007): *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, Oxford University Press.
- Hume, D. (2013): *Dialogy o přirozeném náboženství*, Dybbuk.
- Hume, D. (2015): *Pojednání o lidské přirozenosti*, Togga.
- Hutchinson, W. T. (1979): *The Papers of James Madison*, Chicago University Press.
- Ketcham, R. (2006): *Selected Writings of James Madison*, Hackett Publishing.
- Madison, J. (1994): Federalista č. 10, in Hamilton, A. – Madison, J. – Jay, J. (eds.) *Listy federalistů: Soubor esejí psaných na podporu nové ústavy předložené federálním shromážděním 17. září 1787*, Univerzita Palackého v Olomouci, 70–75.
- Madison, J. (2002): Memorial and Remonstrance against Religious Assessments, in *The Founders Online* [online], 2002-01-08, [cit. 2018-10-22], dostupné z: <<https://founders.archives.gov/documents/Madison/01-08-02-0163>>.
- Marvan, T. (2013): Hume o Bohu a náboženství, in Hume, D. *Dialogy o přirozeném náboženství*, Dybbuk, 9–32.
- Montesquieu, Ch. (2010): *O duchu zákonů I*, OIKOYMENH.
- Morgan, E. S. (1986): Safety in Numbers: Madison, Hume, and the Tenth 'Federalist', *Huntington Library Quarterly* 49(2), 95–112, dostupné z: <<https://www.jstor.org/stable/3817178>>.
- Prindle, D. (2004): The Invisible Hand of James Madison, *Constitutional Political Economy* 15(3), 223–237, dostupné z: <<https://link.springer.com/article/10.1023>>.
- Rawls, J. (1999): *Collected Papers*, Harvard University Press.

Russell, P. (1988): ‚Atheism‘ and the Title-Page of Hume’s Treatise, *Hume Studies* 14(2), 408–423, dostupné z: <<https://muse.jhu.edu/article/388701>>.

Russell, P. (2010): *The Riddle of Hume’s Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford University Press.

Sabl, A. (2009): The Last Artificial Virtue: Hume on Toleration and Its Lessons, *Political Theory* 37(4), 511–538, dostupné z: <<https://www.jstor.org/stable/25655497>>.

Smith, A. (2001): *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Liberální Institut.

Spencer, M. G. (2010): *David Hume and Eighteenth-Century America*, University of Rochester Press.

Stewart, J. B. (1963): *The Moral and Political Philosophy Of David Hume*, Columbia University Press.

Tvrđý, F. (2017): Hume proti náboženství, *Filosofický časopis* 65(2), 207–220, dostupné z: <<http://filcasop.flu.cas.cz/index.php?page=archiv&rok=2017&cislo=2-2017&obsah=763>>.

Vile, J. R. – Pederson, W. D. – Williams, F. J. (2008): *James Madison: Philosopher, Founder, and Statesman*, Ohio University Press.

Whelan, F. G. (2014): *The Political Thought of Hume and his Contemporaries: Enlightenment Projects*, Routledge.

Wood, G. S. (1998): *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press.