

Filosofie Davida Huma jako výzva pro teologii

Tomáš Machula

Osobnost Davida Huma (1711–1776) je výraznou kapitolou dějin filosofie.¹ Dílo tohoto skotského myslitele totiž představuje vrcholnou podobu britské osvícenské empiristické filosofie. Mělo nesmírný vliv na filosofické myšlení Immanuela Kanta, kterého podle jeho vlastních slov probudilo z dogmatického spánku,² a následně i na pozdější pozitivismus a jeho pokračovatele. Humovy myšlenky vedle toho představují rukavici hozenou všem teologům,³ především pro tvrdou kritiku principu kauzality a všeobecně pohrdavé soudy o vzniku a smyslu náboženství.⁴ Většina argumentů obracejících se proti náboženství a víře je dnes již zastaralá a v podstatě nezajímavá, ale problematika kauzality a zázraků je stále aktuální. Principu kauzality se Hume věnoval nejprve v první ze tří knih *A Treatise of Human Nature*⁵ a poté v její přepracované verzi, v knize *Enquiry concerning Human Understanding*.⁶ Obě tato díla mají svou váhu. V *Treatise* rozpracovává Hume své myšlenky podrobněji a hlouběji, zatímco *Enquiry* je obvykle považován za popularizovaný a zkrácený esej. Na druhé straně je pravda, že sám Hume se ke svému ranému dílu⁷ později stavěl velmi kriticky, označoval ho za „mladické dílo, k němuž se autor nikdy nehlásil“.⁸ K solidnímu seznámení se s Humovým přístupem ke kauzalitě je tedy vhodné znát obě zmíněná díla.

KRITIKA KAUZALITY

Hume uvádí svou úvahu slovy: „Existuje obecná filosofická maxima, že cokoli začíná existovat, musí mít příčinu existence.“⁹ Hume však toto předfilosofické přesvědčení zpochybňuje poukazem na neprůkaznost nějakého spojení mezi příčinou a účinkem. Ve svých úvahách vychází z empiristických předpokladů, podle nichž jsou všechny naše ideje kopiemi impresí (tj. bezprostředních vjemů – toho, čeho si je člověk bezprostředně vědom, co nepochází z paměti nebo představivosti),¹⁰ jinými

1. Jako novější úvod do Humovy filosofie může dobře posloužit např. A. C. GRAYLING, „Modern Philosophy II: The Empiricists,” in A. C. GRAYLING (ed.), *Philosophy 1: A Guide Through the Subject*, Oxford, Oxford University Press 1999, s. 522–544 nebo česká studie Z. NOVOTNÝ, *David Hume a jeho teorie vědění*, Olomouc, Votobia 1999.
2. Srov. I. KANT, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, 2. vyd., Praha, Svoboda 1992, s. 27.
3. Pro zajímavost lze zmínit, že Humovy spisy byly roku 1761 zařazeny na *Index Librorum Prohibitorum*.
4. Srov. např. D. HUME, *The Natural History of Religion*, London, A. & C. Black 1956.
5. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, Sect. II–XV, in [bez názvu], 17. 3. 2000 <<http://www.ecn.bris.ac.uk/het/hume/treat.htm>>.
6. D. HUME, *Zkoumání o lidském rozumu*, Praha, Svoboda 1996, VII, s. 93–117.
7. Hume vydal první dvě knihy *Treatise* ve svých osmadvaceti letech (1739–1740). Dílo však nevzbudilo významnější ohlas. *Enquiry* pak představuje pozdější zpracování tématu první knihy *Treatise*.
8. Srov. úvod J. Mourala, *Zkoumání*, s. 13–14.
9. *Treatise*, Book I, Part III, Sect. III.
10. *Zkoumání* VII, 1, s. 96.

slovy je nemožné myslet něco, co jsme předtím nepociťovali vnitřními nebo vnějšími smysly.

Ideje zobrazují sebe samy v nových idejích. Protože však pokládáme první ideje za odvozené z impresí, zůstává pravdou, že veškeré naše jednoduché ideje pocházejí ať už přímo nebo nepřímo z odpovídajících impresí.¹¹

Princip kauzality Hume pojímá jako ideu nutného spojení mezi dvěma věcmi, z nichž první nazýváme příčinou, a druhou důsledkem. Pro zkoumání kauzality je tedy třeba nalézt původní impresi, ze které byla idea nutného spojení přijata či zkopírována. Pokud taková impresie chybí, stává se i idea nutného spojení bezobsažnou a nesmyslnou.

Podle Huma je idea nutného spojení založena pouze na lidské zkušenosti a nejedná se tedy o nahlédnutí nějaké impresie. To, že pohyb údu následuje po rozkazu mysli, víme pouze ze zkušenosti, a nikoli z vnitřní podstaty věcí. Podobně ze zkušenosti neznáme ani nějakou mentální sílu či energii, která v mysli vyvolává různé ideje. Známe pouze zkušenostní fakt, že jedna idea střídá v naší mysli druhou. Podstata toho, co nazýváme kauzalitou, tedy vnitřní vztah mezi příčinou a účinkem, je naší zkušenosti nedostupná. Chybí jí příslušná impresie, a to v souladu s Humovými východisky znamená, že idea nutného spojení příčiny a účinku je bezobsažná. Existuje pouze naše zkušenostní vědomí následnosti dvou jevů. To, že se s určitým typem následnosti setkáváme opakovaně, nás pak vede k tomu, že tyto jednotlivé zkušenosti zobecňujeme a první jev nazýváme příčinou druhého. Tento náš přístup je psychologicky pochopitelný a lidově přijatelný, ale filosoficky nedostačující.

Ve skutečnosti není nic látkového, co by kdy svými vnímatelnými kvalitami vyjevovalo jakoukoli sílu či energii nebo nám dávalo důvod si představovat, že to může způsobit něco jiného nebo že jeho následkem bude předmět, jež můžeme nazvat jeho účinkem. Pevnost, rozsah, pohyb: tyto kvality jsou všechny samy v sobě úplné a žádná nepoukazuje na nějaký další děj, ke kterému by mohly vést.¹²

Setkávají-li se lidé s běžnými přírodními jevy, nečiní jim problém nacházet to, co chápou jako jejich příčiny. U událostí mimořádných, jako je například mor nebo zemětřesení, však příčinu schopní určit nejsou.¹³ Hume však upozorňuje, že jediný rozdíl, který může filosof mezi těmito dvěma typy událostí nalézt, je ten, že u událostí prvního typu jde o jednoduché nebo běžné jevy, na které si lidé zvykli. Jsou proto schopni spojit si obvykle následující děje do příčinného vztahu. Nejedná se však o žádné nutné spojení, jde pouze o zvyk. Pro filosofa jsou tedy oba typy událostí rovnocenné. Ani v jednom případě nelze nalézt impresi opravňující ke vzniku ideje nutného spojení.

Shrme-li Humovu teorii, lze konstatovat, že podle ní slovo „spojení“ použité pro vztah příčiny a důsledku postrádá smysl. Správně by se mělo mluvit o „následnosti“, nikoli o „spojení“. Jestliže jednou jedinkrát člověk pozoruje dva po sobě

11. *Treatise*, Book I, Part I, Sect. I.

12. *Zkoumání* VII, 1, s. 98.

13. Podle stavu poznání Humovy doby. Kdybychom chtěli tuto Humovu argumentaci aktualizovat, museli bychom uvést jiné příklady, nad jejichž příčinami si lidé stále lámou hlavu.

následující děje, není oprávněn předvídat, co se stane v podobných případech. Až tehdy, když se následnost dvou dějů určitého druhu mnohokrát opakuje, může přiřadit dějům jména „příčina“ a „důsledek“. Jediné, v čem se situace jednotlivé a opakované následnosti liší, je zvyk. V případě jednoho jediného experimentu se nikdo neodvážá formulovat obecný zákon. V případě mnoha experimentů již ano. Pro posouzení podstaty věci však množství experimentů nerozhoduje.¹⁴ Idea nutného spojení příčiny a důsledku vychází pouze ze zvyku a její formulace jako obecného zákona by byla stejně nemístná jako v případě izolované události.

V souladu se zkušeností tedy můžeme definovat příčinu jako ‚předmět následovaný druhým, když všechny předměty podobné prvnímu jsou následovány předměty podobnými druhému.‘ (...) Objevení příčiny vždy přenáší mysl zvykovým přechodem k ideji účinku. (...) V souladu s touto zkušeností můžeme tedy příčiny definovat ještě jinak, totiž jako ‚předmět následovaný druhým, když objevení prvního vždy přináší myšlenku na druhý.‘¹⁵
„Idea nutného spojení nepochází z impresie jednotlivé události, ale pouze z opakování mnoha událostí. Jediné, čím se množství případů od jednotlivého liší, je zvykové spojení.“¹⁶

Nakonec poznamenejme, že Hume naprosto nepopírá všeobecnou „lidovou“ představu příčinnosti. Takové pojetí by bylo nepochopením Humových myšlenek. Hume dobře vidí, že jedna událost vede k události druhé.¹⁷ To, oč mu jde, je odmítnutí možnosti toto spojení dvou událostí filosoficky nahlédnout. Hume nepochybuje, že vždy, když se například přiblíží k ohni, ucítí teplo. Popírá pouze možnost pochopit spojení těchto dvou jevů – ohně a pocitu tepla. Z toho pak plyne i nejistota ohledně spojení příčiny a důsledku, neboť Hume je přesvědčen, že toto spojení nelze dokázat a předcházející zkušenosti nám naprostou jistotu zjednat nemohou.

Přes Humův nesmírný vliv na pozdější směřování filosofie však lze konstatovat, že jeho destrukce kauzality má své zásadní oponenty i v současné filosofii. Jednou z námitek proti této Humově kritice kauzality je například výtku, že přesně nespecifikuje logickou formu kauzálních výroků, které odmítá. Vzhledem k době, v níž Hume žil, je zřejmé, že chtít tuto precizaci po něm samém by bylo anachronismem. Humovi současní následovníci odvolávající se na jeho kritiku kauzality by však takovou rigorizaci předložit měli.¹⁸

Podobně je třeba upozornit, že pojem kauzality nelze jednoznačně vyvodit z pouhé následnosti. Už Humův současník T. Reid upozorňoval, že noc vždy následuje den,

14. Srov. *Zkoumání VI*, s. 89–93. Hume v této souvislosti mluví o pravděpodobnosti příčin. Jsou příčiny, které vždy způsobily určitý účinek a naše mysl je proto pevně přesvědčena, že budou tento účinek způsobovat i v budoucnu. Je to však pouze přenášení minulosti do budoucnosti. Jde o pravděpodobnost opakování následnosti dvou jevů, nikoli o jistotu vnitřního principu. Srov. dále: „V žádném předmětu uvažovaném o sobě není nic, co by nám poskytlo důvod k formulování závěru, který by šel nad rámec onoho předmětu. Dokonce ani po pozorování časté nebo neustálé souvislosti (*conjunction*) předmětů nemáme důvod k formulaci závěrů týkajících se jakýchkoli jiných předmětů než těch, které byly pozorovány.“ (*Treatise*, Book I, Part III, Sect. XII).

15. *Zkoumání VII*, 2, s. 114.

16. *Zkoumání VII*, 2, s. 116. Srov. dále: „Z pouhého opakování nějaké minulé impresie, i kdyby se opakovala nekonečněkrát, se nikdy nestává žádná původní idea, např. idea nutného spojení.“ (*Treatise*, Book I, Part III, Sect. VI).

17. Sám také formuluje osm pravidel, které musí být splněny, abychom mohli mluvit o příčině a důsledku. Srov. *Treatise*, Book I, Part III, Sect. XV.

18. P. GEACH, *God and the Soul*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd. 1969, s. 75–76.

a přesto tento vztah nechápeme jako vztah kauzální. Jiným problematickým bodem jsou jedinečné kauzální vztahy. Nemají opakování ani obdobné události, a přesto je chápeme jako příčinu a důsledek.¹⁹

Základem, na kterém Hume staví svou kritiku kauzality, je jeho pojetí původu idejí.²⁰ Hume vychází ze zkušeností podepřeného faktu, že percepce (tj. vjem – to čeho si je člověk vědom) bezprostřední se liší svou silou a živostí od percepce dodatečně vyvolaných (pamětí, obrazotvorností).²¹ Pocit chladu je například něco zcela jiného než naše představa nebo vzpomínka na pocit chladu. Hume tyto dva typy percepce označuje jako *imprese* a *ideje*. Při zkoumání lidského myšlení pak dochází k následujícímu závěru. Zdánlivě neomezené a ničím nespoutané lidské myšlení pracuje pouze s omezeným „materiálem“ získaným ze smyslu a ze zkušenosti.²² Ideje nejrůznějších fantastických tvorů, situací a stavů jsou pouze vhodně zkombinované zkušenostní elementy. Pohádkový útvar jako zlatá hora je pouze spojením idejí zlata a hory, které známe ze zkušenosti. Podobně i idea Boha jako nekonečně dobré, moudré a inteligentní bytosti vychází z pozorování naší mysli, jejíž kvality neomezeně stupňujeme. Hume proto formuluje princip:

Všecký materiál myšlení je odvozen buď z vnějšího, nebo vnitřního prožitku; pouze jejich smísení a skladba náleží rozumu a vůli. Nebo, abych se vyjádřil filosofickým jazykem, všechny naše ideje čili slabší percepce jsou kopiemi našich impresí, čili percepce silnějších.²³ Priorita impresí je důkazem, že naše *imprese* jsou příčinami našich idejí, nikoli ideje příčinami impresí.²⁴

Hume to dokazuje dvěma způsoby. Za prvé je možno všechny složité ideje rozložit na jednoduché a těm přiřadit odpovídající *imprese*. Ti, kdo popírají univerzální platnost tohoto tvrzení, by museli předložit ideu, která není kopií žádné *imprese* a nelze ji ani rozložit na ideje jednodušší, které kopiemi impresí jsou. Za druhé je evidentní, že ten, komu chybí určitý receptor, např. oko, si nedovede představit určité ideje vycházející z impresí přijímaných příslušným receptorem (např. si nedokáže představit barvy). Podobné je to v případech, kdy se receptor dosud nesetkal s působícím předmětem (ten, kdo nikdy nepil víno, si nemůže udělat představu o jeho chuti).

Přestože Hume předkládá princip idejí coby kopií impresí velmi energicky a pokládá ho za zcela evidentní, sám uznává, že existuje i výjimka. Tou je člověk se zkušeností barev, který zná všechny odstíny kromě jediného. Když je takovému

19. T. CRANE, *Metaphysics: Causation*, in GRAYLING, *Philosophy* 1, s. 184–194.

20. *Zkoumání* II, s. 37–44.

21. To je ovšem poznatek, ke kterému došli již Humovi předchůdci. Srov. např. G. BERKELEY, *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, český překlad *Pojednání o základech lidského poznání*, 2. vyd., Praha, Svoboda 1995, část II, kap. 30, s. 80: „Ideje ze smyslových vjemů jsou silnější, živější a určitější než ideje z obrazností.“

22. V tom se liší od svého předchůdce Johna Locka, který rozlišoval dva zdroje idejí: smyslové vnímání a činnost mysli. Srov. J. LOCKE, *An Essay on Human Understanding*, Oxford 1924, Book 2, Chap. 2, § 2–6, český zkrácený překlad *Esej o lidském rozumu*, Praha, Svoboda 1984, s. 74–76. Locke odmítá karteziánskou nauku o vrozených idejích a dokazuje, že ideje jsou pouze získané. Hume jde pak ještě dál a omezuje ideje pouze na kopie impresí.

23. *Zkoumání* II, s. 41.

24. *Treatise*, Book I, Part I, Sect. I.

člověku předložena řada jemu známých odstínů seřazených vedle sebe podle postupu spektra, je zřejmé, že postřehne v plynulém přechodu odstínů zlom, který je schopen doplnit, tzn. je schopen vyvolat ideu onoho odstínu, přestože postrádá jeho impresi. Nabízí se ovšem námitka, zdali ona nová idea nevznikla kombinací dvou jiných idejí barevných odstínů.

Humovo pojetí idejí coby kopií impresí pak umožňuje posoudit řadu abstraktních metafyzických idejí. Pokud není možné nalézt impresi příslušející zkoumané ideji, znamená to, že idea je nesmyslná.

Je evidentní, že Humova kritika nutného spojení příčiny a účinku stojí a padá s jeho empiristickým pojetím původu idejí, které je v jádru dogmatické. Je metodicky nekorektní na jedné straně vyzývat oponenta k nalezení ideje, která by nebyla rozložitelná na ideje jednodušší a která by nebyla kopií nějaké impresie, když na straně druhé každou takovou ideu Hume apriorně označuje za bezesmyslnou, právě proto, že není kopií impresie. Námitkou, ke které Hume vyzývá, by mohla být například právě ona kritizovaná idea nutného spojení příčiny a účinku. Hume ji však odmítá proto, že jí neodpovídá žádná impresie. Kruh se uzavírá.

Jádrem Humova přesvědčení je neoprávněné omezení *smysluplného* na *obrazivě představitelné*. Příklady, kterými Hume operuje, jsou vesměs smyslového charakteru – barvy, chuť vína apod. Tím jsme se dostali ke druhému bodu Humova dokazování, k upozornění na fakt, že lidé, kterým chybí nějaký receptor, si nejsou schopni udělat představu některých vjemů. O tento fakt nemusí být sporu. Kde je však jistota, že pouze tyto a žádné jiné ideje jsou *smysluplné*? Hume přesvědčivě ukazuje, že člověk bez určitých smyslových schopností si nedovede vytvořit určité ideje. Nijak tím ale nedokazuje, že si nemůže tvořit ideje mimosmyslové, ryze racionální. Platnost určitého principu nezávisí na tom, zda si ho člověk může konkrétně představit, vybavit jako „něco“.

Pokusme se na závěr aplikovat Humovu zásadu na jeho vlastní myšlení. Vezměme si jeho výše citované tvrzení „všechny naše ideje jsou kopiemi našich impresí“. Lze ji bez obsahové újmy přeformulovat na tvrzení „pouze impresie jsou příčinou našich idejí“. Toto Humovo tvrzení je pravděpodobně odvozeno z minulého pozorování vlastní mysli, popřípadě ze sdílené minulé zkušenosti jiných lidí. Kde je ale jistota, že i v budoucnu bude platit tato „následnost“ impresie a ideje? Bylo třeba hledat impresi, z níž pochází Humova idea o původu idejí. Kde se vzala idea nutného spojení impresie a ideje? Navíc, v Humově myšlení stojí kauzalita (zapříčiněnost idejí impresemi) v základu zdrcující kritiky kauzality, čímž se jeho vývody dostávají do nebezpečí autodestrukce.

EXKURS O ABSOLUTNÍ PŘÍČINĚ

Hume se mimo jiné vyrovnává s námitkou, která uznává absenci přirozených příčin a veškeré děje připisuje působení jediné absolutní příčiny – Tvůrci resp. Absolutní Bytosti.²⁵ Zde je dobré poznamenat, že tento názorový oponent, kterého si Hume konstruuje, se nedá ztotožnit s křesťanským teistou. Ten je totiž přesvědčen

25. *Zkoumání* VII, 1, s. 105–109.

o existenci Absolutní Bytosti, kterou nazývá Bůh a kterou považuje za první příčinu všeho, co jest, nicméně nepopírá působení příčin druhotných (přirozených). Stvoření má pro křesťana jistou svébytnost, byť i ta pochází od Boha. V řetězu druhotných příčin lze teoreticky dospět až k příčině první, tedy k Bohu. Humův oponent však jakékoli kauzální řetězce druhotných příčin popírá. Každý jednotlivý děj je podle něj přímo a bezprostředně zapříčiněn Nejvyšší Bytostí a nemá přímý vztah k dějům okolním. Pro Huma však ani tato argumentace není přijatelná. Jeho přístup je na opačném konci pomyslného názorového spektra. Je-li uprostřed „lidové chápání“ některých jevů jako zapříčiněných a jiných jako „záhadných“ (neboť jejich příčina je neznámá), pak Humův oponent shrnuje vše pod přímé kauzální působení absolutní příčiny – Nejvyšší Bytosti – a Hume naopak veškerou zapříčiněnost odmítá jako pouhou mentální konstrukci pocházející ze zvyku. Pro Huma je argumentace oponenta nepřijatelná ze dvou důvodů: Za prvé se jedná o mimořádnou a smyslům vzdálenou oblast.²⁶ Pro toho, kdo zná meze a slabost lidského rozumu, je proto taková teorie nepřesvědčivá. Za druhé nám oponentova teorie nijak neodpovídá na otázku po síle nebo způsobu svázání příčiny a důsledku. Jde pouze o sjednocení příčin do jedné absolutní Příčiny, přičemž nutné spojení mezi touto Příčinou a účinky je stále stejně nejasné. Teorie má navíc slabinu v tom, že na rozdíl od přirozených, smyslům přístupných dějů nemáme žádnou ideu Nejvyšší Bytosti. Neslouží ani zájmům věřících lidí, v jejichž zájmu je co nejvyšší oslava Boha. Vždyť Tvůrce, který dá svému stvoření samostatnost a vlastní působnost, je bezpochyby důstojnější a účtyhodnější než ten, kdo musí lopotně zařizovat každý sebemenší děj a jehož stvoření se podobá bezduchým figurám, s nimiž se pouze neustále pohybuje.

Humovské oponenty připisující všechny účinky působení Nejvyšší bytosti zmiňuje také již jmenovaný Humův starší současník George Berkeley (1685–1753), v jehož díle se spojuje křesťanství²⁷ a filosofie empirismu. Jeho myšlenkový systém stojí za podrobnější zmínku, protože představuje poměrně zajímavou podobu empirismu. Ve snaze obhájit křesťanskou víru a vyvrátit skepticismus a ateismus se totiž Berkeley dobral k nečekaným závěrům.²⁸ Polemizuje s Lockovým trváním na pojmu substance a tvrdí, že věci existují pouze ve vnímající mysli a bez ní nejsou ničím.²⁹ Bytí věci je v tom, že je vnímána.³⁰ Existuje pouze suma vjemů, jejichž skládáním si člověk vytváří v mysli obraz věci. Berkeley tak odmítá i samotnou existenci hmoty.³¹ V této souvislosti polemizuje s „některými školskými a moderními filosofi“, kteří popírají hmotné příčiny a vše podřizují působení Boha:

Tito mužové viděli, že mezi všemi smyslovými objekty žádný neobsahuje nějakou sílu nebo činnost, a že to tedy platí stejně i o všech tělesech, o nichž předpokládali, že existují mimo mysl, zrovna tak jako o přímých smyslových objektech. Ale i pak je skoro nevysvětlitelným a výstředním jejich názor – i když jej připustíme – že předpokládají nekonečné množství stvořených

26. „Naše lano je příliš krátké na překlenutí tak nezměrné propasti.“ (Zkoumání VII, 1, s. 108).

27. Berkeley působil 18 let jako anglikánský biskup v Cloyne. O jeho životě srov. F. COPLESTON, *A History of Philosophy: Vol. V, Hobbes to Hume*, London – New Jersey, Search Press – Paulist Press 1959, s. 202–204.

28. Srov. *Pojednání III*, XC–XCV, s. 123–127.

29. Srov. *Pojednání II*, XIV–LXXXVII, s. 69–120.

30. *Esse est percipi*.

31. Srov. *Pojednání II*, LIV, s. 96.

jsoucen, o nichž uznávají, že nemohou na přírodu nijak působit, a které jsou tedy stvořeny úplně zbytečně, poněvadž by byl Bůh mohl vše učinit právě tak jako bez nich.³²

„Někteří školští a moderní filosofové“, s nimiž Berkeley polemizuje, jsou okasionalisté, podle nichž jsou „příčiny“ pouze příležitosti (lat. *occasio*) pro zvláštní zásah Boží vyvolávající domnělý „důsledek“. Mezi nejvýznamnější okasionalisty patřil např. N. Malebranche (1638–1715). Berkeley s ním přímo polemizuje ve svých poznámkách z let 1707 a 1708.³³

My sami hýbeme svýma nohama. Jsme to my, kteří vůli vyvoláváme jejich pohyb. Tímto svým přesvědčením se od Malebranche odlišuji.³⁴

Jak se tedy Berkeley dívá na kauzalitu? Právě citované vymezení se vůči okasionalistům ukazuje, že neodmítal kauzalitu zcela. Na některých místech svého díla se sice vyjadřuje způsobem, který omezuje veškeré působení na Boha (přesněji řečeno na „svrchovaného ducha“). Berkeley mu připisuje příčinné působení, kterým vznikají *smyslové ideje v naší mysli*.³⁵ S kritizovanými filosofi se tedy neshoduje v pohledu na způsob existence smyslových objektů. Zatímco oni jejich nezávislou existenci uznávají, Berkeley klade rovnítko mezi *existovat* a *být vnímán* a tvrdí, že věci existují pouze v mysli. Na druhé straně Berkeley uznává, že příčinné působení se týká nejen Boha, ale i jiných duchovních bytostí – tedy i lidí. Příčinami nejsou věci, ale pouze duchové, z nichž duch svrchovaný, tedy Bůh, je příčinou všech smyslových vjemů.³⁶

Máme zde tedy tři různé přístupy k problematice kauzality. Zatímco Hume odmítá jakékoli příčinné působení, Berkeley neodmítá kauzální působení jako takové. Souhlasí s Humem v odmítnutí vzájemného příčinného působení stvořených věcí,³⁷ jejichž hmotnou realitu koneckonců odmítá, ale uznává příčinnost u duchovních bytostí. Okasionalisté pak veškeré příčinné působení připisují Bohu.

Berkeley se odvolává na nauku o ustavičném tvoření (*creatio continua*). Dá se říci, že jeho přístup připomíná v některých rysech víru v Boží působení, kterým je všechno udržováno v bytí? Podle křesťanské víry se akt Božího stvoření nevztahuje pouze na jakýsi prvotní moment, od něhož se stvořená skutečnost odvíjí nezávisle na Stvořiteli. Boží vztah ke světu je chápán jako *creatio continua*, neustálé udržování bytí světa Boží mocí. Je to svědectví Bible,³⁸ teologické tradice církve,³⁹ i Magistéria.⁴⁰

32. *Pojednání* II, LIII, s. 95–96.

33. Byly vydány A. C. Frazerem v r. 1871 pod názvem *Commonplace Book of occasional Metaphysical Thoughts* a A. A. Lucem v r. 1944 pod názvem *Philosophical Commentaries*.

34. Citováno dle F. COPLESTON, *A History of Philosophy: Vol. V, Hobbes to Hume*, s. 203.

35. *Srov. Pojednání* II, XXVI – XXX, s. 78–80; II, XLIV, s. 89; II, LVII, s. 98; *srv. G. BERKELEY, A New Theory of Vision and other Writings*, London, 1946.

36. Ve třetím dialogu knihy *Three Dialogues* namítá Hylas, že pokud je Bůh příčinou všeho, tak je odpovědný i za hříchy a zločin. Filonús odpovídá: „Nikde jsem neřekl, že Bůh je jediným činitelem, který působí pohyb v tělech.“ I duchové lidí jsou proto účinnými příčinami. Hřích navíc nespočívá ve fyzických činnostech, ale „ve vnitřní odchylce vůle od zákonů rozumu a náboženství“. *Srov. F. COPLESTON, A History of Philosophy: Vol. V, Hobbes to Hume*, s. 249.

37. *Srov. Pojednání* II, LXV, s. 104–105.

38. *Srov. např. Žid* 1, 3.

39. *Srov. např. TOMÁŠ AKVINSKÝ, STh* I, 104, 1.

40. *Srov. DS* 3003.

Samotný Berkeley považuje svou filosofickou teorii za odpovídající křesťanské nauce:

Někomu se zase snad zdá naprosto neuvěřitelné, že by každým okamžikem vznikaly věci; ale právě tomu se všeobecně učí na školách. Učenci totiž, ačkoliv uznávají existenci hmoty i to, že se z ní skládá celý svět, přece se domnívají, že nemůže trvat, neudrží-li její existenci Bůh, a vysvětlují to jako ustavičné stvoření.⁴¹

Je však velký rozdíl mezi udržováním v bytí a vysvětlování veškerých vjemů hmotných věcí jako přímého Božího působení. Vedle Božího *creatio ex nihilo* a *creatio continua* mluví křesťanská víra také o vzájemném propojení celého stvoření, na vzájemnou odkázanost, která je Bohem chtěná a vyžadovaná. Člověk nemá spravovat vjemy, ale žíti. Berkeley namísto neustálého Božího aktu udržování v bytí předkládá spíše Boží iluzi hmotného stvoření, což lze se svědectvím Písma a s vírou církve jen těžko uvést do souladu.

PROBLEMATIKA ZÁZRAKŮ

Jedním z projevů Humova empirismu je jeho pohled na zázraky. Základním kamenem jeho argumentace je totiž odvolání se na zkušenost. Důvěra závisí na míře evidence.⁴² To, co vychází z neselhávající zkušenosti, lze očekávat s nejvyšším stupněm přesvědčení a dosavadní zkušenost je třeba chápat jako úplné prokázání budoucího výskytu dotyčné události.⁴³ V případě zázraku spolu soupeří jednak zkušenost obvyklého běhu věcí a svědectví vlastního pozorování nebo jiných osob o mimořádné výjimce z tohoto obvyklého a ustáleného pořádku.

Zázrak podle Huma není to, co se stane v rámci běžných jevů, např. když zdánlivě zdravý člověk náhle zemře, ale to, co je v naprostém rozporu s pevně daným řádem přírody.⁴⁴ Zázrak je tedy porušení přírodních zákonů. S tím lze souhlasit. Co však jsou pro Huma přesně přírodní zákony? Zákony podle něj ustanovila pevná a nezměnitelná zkušenost.⁴⁵ Vezmeme-li tuto myšlenku do důsledků, můžeme dojít k zajímavým závěrům. Představme si hypotetickou situaci, kdy by se Bůh rozhodl naprosto mimořádným způsobem uzdravit každého, kdo přijede například na pouť do Lurd. Slovy naprosto mimořádně teď myslím do náhlé, skokové a oči bijící případy typu dorostlé nohy po amputaci, navrácení zraku po destruktivním fyzickém zásahu oka apod. Není teď důležité, nakolik je taková hypotéza pravděpodobná, omezme se pouze na to, že není nemožná, a je tedy možné s ní uvažovat. Pro humovské filosofy by to byla poměrně jasná a zřetelná zkušenost, která se neustále a nezměnitelně opakuje. Splňovala by tedy kritéria přírodního zákona. Kdo přijede nemocný do Lurd, vrátí se zcela uzdraven, jak od banálních nemocí jako je chřipka, tak od těžkých problémů typu amputované nohy. Je zajímavou otázkou, co by asi

41. *Pojednání II*, XLVI, s. 90.

42. *Srov. Zkoumání X*, 1, s. 154: „Všechny účinky neplynou ze svých domnělých příčin se stejnou jistotou.“

43. *Srov. Zkoumání X*, 1, s. 154.

44. *Srov. Zkoumání X*, 1, s. 160.

45. *Srov. Zkoumání X*, 1, s. 159.

v takovém případě řekl Hume na adresu těžce nemocného člověka, který v této situaci do Lurde jel a uzdraven nebyl. V kontextu jeho myšlení by měl tento jediný případ vymykající se jednoznačné a spolehlivé zkušenosti považovat za neprůkazný. Jeho evidence by byla neskonale slabší než evidence zkušenostně potvrzeného pravidla, podle něhož je každý poutník v Lurdech uzdraven.

Zde je zřejmé, v čem se liší Humovo chápání přírodního zákona a zázraku od pohledu současného člověka, formovaného přírodovědným pohledem na svět. Pro uznání nějaké obvyklé události za přírodní zákon totiž nestačí induktivní metoda opakovaného pozorování s tímž výsledkem. Je třeba také najít její příčinnou provázanost s ostatními pozorovanými, resp. vypočítanými pravidly. Současní vědci by ve výše nastíněném lurdeském případě nutně mluvili o nevysvětlitelném a přírodním zákonům se příčícím jevu, tedy o zázraku. Hume by se měl ve shodě se svými principy omezit na konstatování, že pozorování neustálého a pravidelného souběhu uzdravování nemocných v Lurdech nás opravňuje k formulaci přírodního zákona. To, co je v jednotlivém případě kdekoli na světě zázrakem, by se v Lurdech podle všeho mělo stát pravidlem.

Přistupme na chvíli na Humovo kritérium evidence určitých jevů. Pro velkou většinu lidí je mnohem evidentnější a spolehlivější vlastní pozorování zázraku typu zmíněné dorostlé končetiny než tvrzení, že se takové věci nedějí. Málokdo z nás má mnohonásobnou osobní zkušenost s dlouhodobým pozorováním takto tělesně postižených lidí. Většina z nás někdy viděla člověka bez ruky nebo bez nohy, někteří z nás s takovým člověkem mohli prožít celý jeho život, ale to je pořád velmi omezená zkušenost. Fakt, že ruce a nohy obvykle nedorůstají, víme v drtivé většině ze svědectví jiných lidí. Nebo ještě přesněji řečeno, víme to z negativního svědectví – ještě jsme neslyšeli, že se něco takového stalo.⁴⁶ Při osobní konfrontaci s uzdravením člověka, kterému příslušná končetina dorostla, je otázkou, která evidence je skutečně silnější. Na jedné straně máme jasnou a zřetelnou osobní zkušenost, na straně druhé pouze svědectví zprostředkované, nebo dokonce pouze nemáme s danou věcí žádnou zkušenost a ani nevíme o nikom, kdo by ji také měl. Je zřejmé, že by se v tomto případě měl člověk řídit podle Humova receptu silnější evidencí, kterou je v tomto případě jednoznačně přímá osobní zkušenost. Což se ovšem obrací proti Humovi.

Samotný pojem zázraku vyžaduje pojem přírodního zákona či jiného pevného a odůvodněného pravidla. Pokud chybí zákon či pravidlo, nelze mluvit o jeho porušení. A tato mimořádná událost – porušení zákona – je definicí zázraku. Pravidlo říká, že věci se dějí tím a tím způsobem – pokud něco nezasáhne zvnějšku, dodejme. A právě onen vnější zásah je jádrem sporu o zázraky. Odkud člověk ví, že je opakovaná a uniformní zkušenost neporušitelná? Z mnohonásobně opakované zkušenosti lze konstatovat, že je výjimka z takového ustáleného běhu věcí nepravděpodobná, výjimečná, mimořádná, ba dokonce podezřelá (to všechno koneckonců patří k pojmu zázraku), ale proč nemožná? Máme opakovanou a pevnou zkušenost přírodního zákona. Vedle toho máme jednu či několik málo zkušeností výjimky z tohoto zákona. Omezíme-li se s Humeem na zkušenostní kritérium, jaký postoj je oprávněnější? Odmítnout na základě jedné zkušenosti s větším počtem zkušeností zkušenost jinou, která je dosvědčena slabším způsobem, nebo přijmout na základě

46. Srov. Jan 9, 32: „Co je svět světem, nebylo slýcháno, že by někdo otevřel oči slepého od narození.“

zkušenosti, že se věci *většinou* dějí podle určitého pravidla? Odpovědět si může každý člověk sám.

Na závěr poznamenejme, že jiný Humův argument, který je založen na povaze náboženství, se křesťana v podstatě netýká. Jde o upozornění, že zázrak je především průkazem autenticity určitého náboženství nebo prorockého poslání nějakého člověka.⁴⁷ Katolík tedy musí vášnivě hájit zázraky Kristovy a zázraky světců jako sv. Františka, ale se stejným nasazením musí odmítat zázraky Vespasiánovy nebo Mohamedovy. Křesťanský vyznavač by však se zázraky, které vykonali nekřesťané, neměl mít problém. O možnosti takových skutků mluví sama Bible, a to jak o mimořádných skutcích vedoucích ke zlému,⁴⁸ tak o těch, které jsou dobré.⁴⁹

Hume nebyl tragická postava odmítající Boha, kterého ovšem – byť si to třeba ani neuvědomuje – zároveň bolestně postrádá, jako Nietzsche nebo někteří ateističtí existencialisté. Údajně byl vyrovnaným a radostně žijícím člověkem. Když umíral, překvapil ty, kteří byli zvědaví, jak vypadá smrt ateisty, svým klidem a smířeností. Hume si tedy stál za svou filosofií celým svým životem až do jeho konce. To z něj také dělá nesmírně zajímavého myslitele, který představuje zvlášť pro křesťany neustálou výzvu k myšlenkové konfrontaci.

47. Srov. *Zkoumání X*, 2, s. 167–170.

48. Srov. např. Mt 24, 24 par.: „Neboť vyvstanou lžimesiášové a lžíproroci a budou předvádět velika znamení a zázraky, že by svedli i vyvolené, kdyby to bylo možné.“

49. Srov. Mk 9, 38–40: „Jan mu řekl: ‚Mistře, viděli jsme kohosi, kdo v tvém jménu vyhání demony, ale s námi nechodil; i bránili jsme mu, protože s námi nechodil.‘ Ježíš však řekl: ‚Nebráňte mu! Žádný, kdo učiní mocný čin v mém jménu, nemůže mi hned na to zlořečit. Kdo není proti nám, je pro nás.“