
Téma: Interpretační potíže ve filosofii Davida Huma¹

Rozhovor

O Humově naturalismu, skepticizmu a ateismu²

Peter Millican je profesor filosofie a Gilbert Ryle Fellow na Hertford College, University of Oxford. Věnuje se především epistemologii, filosofii jazyka a náboženství, zabývá se dílem Davida Huma a Alana Turinga. Je autorem více než padesáti časopisecky publikovaných studií, editoval sborníky The Legacy of Alan Turing (Oxford, Clarendon Press 1996) a Reading Hume on Human Understanding (Oxford, Oxford University Press 2002). Připravil kritické vydání Humova An Enquiry Concerning Human Understanding v edici Oxford World's Classics (Oxford, Oxford University Press 2008) a spravuje internetový archiv Humových textů na adrese davidhume.org.

* * *

Filip Tvrđý (F.T.): *Velkou část své akademické kariéry se věnujete Davidu Humovi. Proč je podle Vašeho názoru Hume významným filosofem?*

Peter Millican (P.M.): Hume byl prvním velkým filosofem novověku, který vytvořil systém zcela nezávislý na náboženství. Byl také vědecky založený a intelektuálně odvážný, v důsledku čehož dokázal rozpoznat obtížné otázky a úspěšně jim čelit. Díky tomu je mnoho odpovědí, jichž byl průkopníkem, aktuálních i dnes. Potýkáme se s obdobnými problémy, například když se

1 Hostujícím editorem tohoto monotemického bloku je Filip Tvrđý. Redakce Filosofického časopisu děkuje kol. Filipovi Tvrđému za významnou pomoc při úpravě poznámkového aparátu všech následujících textů. Pozn. red

2 Přeloženo z anglického originálu: On Hume's Naturalism, Skepticism and Atheism. © Peter Millican & Filip Tvrđý. Translation © Filip Tvrđý. Rozhovor, který se odehrál v létě roku 2016, poznámkami pod čarou opatřil překladatel. Text vznikl v rámci projektu „Interpretační potíže ve filosofii Davida Huma“ (Grantová soutěž Univerzity Palackého, č.p. IGA_FF_2015_023). Pozn. red.

pokoušíme pochopit své místo ve světě, který pro nás nebyl stvořen božskou prozřetelností a jenž nedisponuje žádnou nadpřirozenou autoritou ani bohem zjevenou morálkou. Nemáme také žádný nadpřirozený vhled do povahy věcí a musíme se spoléhat na zkušenost a pozorování, což je poučení, jehož význam obzvláště vynikl ve spojitosti s převratným rozvojem fyziky ve 20. století.

F.T.: *Jaké je podle vás Humovo nejdůležitější dílo?*

P.M.: *Pojednání o lidské přirozenosti* z let 1739–1740 je jeho nejvýznamnějším a nejsystematičtějším filosofickým spísem. Hume byl ale mladý, když je psal, a tato práce má proto určité nedostatky. Filosofie v jeho pozdějších spisech, především ve dvou *Zkoumáních* z let 1748 a 1751, je mnohem uhlazenější a má vyrovnanější úroveň, čemuž ovšem odpovídá nižší přitažlivost pro akademiky. Humovým pravděpodobně nejlepším spísem, byť pojednávajícím o relativně úzkém tématu, jsou posmrtně publikované *Dialogy o přirozeném náboženství*, nejzábavnější velké filosofické dílo, které kdy bylo napsáno.

F.T.: *Hlavním cílem Humova Pojednání je založení „vědy o člověku“. Mohl byste čtenářům vysvětlit, o co se jedná?*

P.M.: *Pojednání* je podle svého podtitulu „pokus o uvedení zkušenostní metody do uvažování o morálních vědách“ (tj. do věd o člověku). Humovým klíčovým předpokladem je, že pomocí *apriorního* myšlení (např. o bohu, mysli a látce) nedokážeme o světě zjistit nic. Z apriorního hlediska nelze rozhodnout, která ze dvou myslitelných (tj. logicky koherentních) teorií má převahu nad druhou. Pouze *empirické* („zkušenostní“) zkoumání nám může říci, jak se věci skutečně mají: jestli existuje bůh, zda je látka příčinou myšlení, jaké povahy jsou fyzikální zákony nebo proč uvažujeme o morálce a dalších věcech způsobem, jakým o nich uvažujeme. Řečeno méně abstraktně, Hume značně napomohl vzniku empirického zkoumání člověka, například v kognitivní psychologii, politologii a ekonomii.

F.T.: *Někteří lidé spatřují rozpor mezi Humovými vědeckými ambicemi a jeho skepticismem. Souhlasíte s nimi?*

P.M.: Otázka, nakolik Humův *skepticismus* zapadá do jeho vědeckého *naturalismu*, je záladná, protože se jedná o mnohovrstevnatý problém a Hume své stanovisko postupem času měnil. Pokud bych se měl vyjádřit stručně, pak musíme rozlišovat mezi Humovým takzvaným „skepticismem“ vztahujícím se k *indukci* a silnějšími formami jeho skepticismu, které se týkaly napří-

klad rozumu a vnějšího světa. Musíme také pochopit rozdíl mezi stanovisky z *Pojednání* a prvního *Zkoumání*, jehož poslední kapitola vyjadřuje vyspělejší a vyváženější postoj ke skepticizmu. Co se týká indukce, pak Humův slavný argument (z T 1.3.6 a E 4) poukazuje na dvě skutečnosti.³ Za prvé, že všechny naše závěry o nepozorovaných skutečnostech musejí být založeny na předpokladu uniformity, a za druhé, že tento předpoklad nejsme schopni podpořit žádným zcela nezávislým a racionálním způsobem. Jsme tak přinuceni spoléhat se na metodu dokazování, jejíž základní předpoklad nemůže být dokázán. Jedná se o „prekérní situaci“, která ale neobsahuje rozpor. Jak Hume upozornil téměř na konci *Zkoumání* (zvláště v E 12.3 a 12.22–3), skeptik nemůže uvést žádný důvod, proč se přestat spoléhat na indukci, i kdybychom toho snad byli psychologicky schopni. Správnou reakcí je proto pracovat i nadále s indukcí a nepovažovat nutný předpoklad uniformity za skeptickou slabinu, ale raději za normu, jíž se má podříditi veškeré dokazování ve vědě (viz např. T 1.3.15; E 4.12, 6.2–4, 8.13–15 a 10.3–7). Tak dosáhneme umírněné a neškodné formy „skepticismu“, která nám dokonce poskytuje kritérium umožňující rozlišení mezi správným a špatným uvažováním. Věda by byla mnohem více ohrožena skeptickými argumenty, které by takové rozlišení buď znemožnily, nebo by prokázaly, že naše myšlení je spíše nekoherentní než nezduvodněné. Hume takové argumenty o rozumu obecně (T 1.4.1) a vnějším světě konkrétně (E 1.4.2 a 1.4.4) skutečně předkládá. V závěrečném oddílu první knihy *Pojednání* (T 1.4.7) se zabývá i z nich vyplývajícími skeptickými dilematy. Domnívám se ovšem, že Hume zde zašel příliš daleko, protože tyto argumenty podkopávají jeho snahu (např. v T 1.4.4.1) odlišit žádoucí principy myšlení, které jsou „obecné“, „prokázané“ a „univerzální“, od oněch „nepravdivých“, „nepodstatných“ a „proměnlivých“. Nedávno jsem se touto problematikou zabýval ve studii „Hume’s Chief Argument“⁴ a dospěl jsem k závěru, že se Humovi sice nedaří zkrotit skepticizmus v *Pojednání*, ale dokáže to později ve *Zkoumání*. Je to způsobeno několika změnami, které zahrnují vypuštění nejničivějšího argumentu (T 1.4.1) a jeho nahrazení myšlenkou, podle níž zjevná bezmocnost přehnaného „předchůdného“ skepticizmu po-

3 Čísla za zkratkou T odkazují na knihu, část, oddíl a odstavec podle vydání: Hume, D., *A Treatise of Human Nature. A Critical Edition*. Eds. D. F. Norton – M. J. Norton. Oxford, Clarendon Press 2007. (Český překlad: Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Přel. H. Janoušek. Praha, Togga 2015.) Obdobně čísla za zkratkou E odkazují na kapitolu a odstavec podle vydání: Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Critical Edition*. Ed. T. L. Beauchamp. Oxford, Clarendon Press 2000. (Český překlad: Hume, D., *Zkoumání o lidském rozumu*. Přel. J. Moural. Praha, Svoboda 1996.) Odkazy k anglickým vydáním těchto děl byly doplněny při autorizaci rozhovoru.

4 Millican, P., Hume’s Chief Argument. In: Russell, P. (ed.), *The Oxford Handbook of Hume*. Oxford, Oxford University Press 2016, s. 82–108.

skytuje účinnou páku umožňující přenesení důkazního břemene na stranu skeptika (E 12.3).

F.T.: *Hume je často považován za pokračovatele empirické tradice Locka a Berkeleyho. Je to podle vás oprávněné?*

P.M.: Obvyklé dělení filosofů raného novověku na „racionalisty“ a „empiriky“ je pevně zakořeněné, a to především díky vlivu Kanta, jenž sám sebe prohlašoval za sjednotitele obou tradic. Je to ale poněkud zjednodušující a zavádějící, protože například „empirik“ Berkeley měl celkově mnohem blíže k „racionalistovi“ Malebranchovi než k Humovi. Užitečnější bude, když odlišíme *konceptuální empirismus* (přijímající Humův princip kopie, podle něhož jsou všechny ideje odvozené z impresí, nikoli vrozené) a *epistemologický empirismus* (zhruba tvrdící, že všechno poznání je aposteriorní, tj. pochází ze zkušenosti). Hume opatrně navazoval na Locka ve věci konceptuálního empirismu, ale byl mnohem oddanější epistemologickému empirismu než Locke a Berkeley, kteří oba sympatizovali s apriorním uvažováním, například ohledně boha (Locke se domníval, že boží existence může být prokázána nějakou formou kosmologického důkazu).

F.T.: *Podle mnoha badatelů byl Hume značně ovlivněn Isaacem Newtonem. Jaké jsou podobnosti v jejich myšlení?*

P.M.: O intenzitě tohoto vlivu probíhá debata. Humova znalost Newtona byla totiž možná dost povrchní (během jeho studia na Edinburské univerzitě byl pro něj zřejmě důležitější Robert Boyle). Existují podobnosti mezi Newtonem navrženými pravidly uvažování a Humovými „pravidly posuzování příčin a účinků“ (T 1.3.15). Newtonův postoj ke gravitaci navíc naznačuje metodologický instrumentalismus, který rezonuje s Humovým pohledem na příčinnost. *Pojednání* ovšem zachází s příčinností vcelku povšechně – jako se vztahem spojujícím dva jednoduché typy událostí (např. událost *A* způsobuje událost *B*), což je dost odlišné od Newtonovy matematické fyziky. Humův přístup byl promyšlenější až ve *Zkoumání*, kde prokázal znalost faktu, že fyzikální kauzalita je zprostředkována kvantitativními *silami*. Znamená to například, že srážka kulečnickových koulí musí být chápána v kontextu funkčních vztahů mezi rychlostmi, úhly nárazu, hybností atd., což lépe zapadá do newtonovské vědy.

F.T.: *V posledních desetiletích se rozhořela debata, v jejímž rámci badatelé hájí buď „Starého“, nebo „Nového“ Huma. Mohl byste tento spor blíže charakterizovat?*

P.M.: Nejslavnějším příkladem Humova konceptuálního empirismu je jeho uplatnění na ideu kauzální nutnosti, což v důsledku vede ke dvěma „definí-
cím příčiny“. Většina interpretů je považuje za *sémantické* definice, které vyme-
zují, co můžeme *minit* kauzální nutností. Znamená to, že nutnost nemů-
že být ničím jiným než tím, co tyto definice vyjadřují, totiž pravidelnostmi
v chování („stálým sdružením“ nebo složitějšími funkčními vztahy) a našimi
vlastními sklony při usuzování. Interpretace „Nový Hume“ ale tyto definice
považuje za *epistemologické*, protože vymezují to, co můžeme *vědět* o kauzální
nutnosti. Zůstává tak otevřená možnost, že by nutnost mohla být i něčím,
co se nachází mimo dosah těchto definic. Galen Strawson, zřejmě nejvlivnější
představitel novohumovského čtení, tvrdí, že redukce kauzality na pouhou
pravidelnost, jež postrádá jakoukoli *skutečnou sílu* (ať se tím myslí cokoli),
je příliš nevěrohodná i pro samotného Huma, který často odkazuje ke skry-
tým příčinám pozorovatelných vzorců. Jiní zastánci této interpretace, napří-
klad John Wright nebo Peter Kail, objevili důmyslné způsoby, jež vysvětlují,
jak Hume mohl připouštět jakousi kvazi-ideu nutnosti, jež by byla nezávislá
na jeho dvou definicích (např. spojením induktivního přesvědčení s nepřed-
stavitelností protikladu).

FT.: Z jakých důvodů zastáváte interpretaci, jež preferuje „Starého“ Huma?

P.M.: Ve dvou studiích, které jsem publikoval již před několika lety,⁵ jsem
podrobně kritizoval hlavní novohumovské argumenty a popsal jsem svými
zdůvodněními přes 120 stran, proto si zde budu muset vystačit jen s několi-
ka základními tvrzeními. Za prvé, na obou stranách debaty byla zformulo-
vána celá řada různých názorů, a já – stejně jako mnozí další zastánci „Staré-
ho“ Huma – sympatizuji s poměrně subtilními interpretativními možnostmi
(jako je *kvazirealismus*), které odolávají prvoplánovým útokům novohumov-
ců na některé „Staré“ karikatury. Za druhé, existuje nepřeborné množství
textových důkazů, že Hume chápal svůj konceptuální empirismus velmi
vážně a za svůj cíl považoval odhalení „přesného významu“ „*síly* a ... *nutné-
ho spojení*“ (E 7.3), což by ale nedávalo smysl, kdyby zcela *popíral* kauzální
nutnost (a zde je třeba poznamenat, že Hume nalezl „*impresi*“ prokazující
správnost této ideje). Z těchto důvodů musí každé přijatelné čtení – ať už
starohumovské, nebo novohumovské – připustit, že Hume odkazuje k reál-
ným příčinám a silám, zjevným či skrytým, a proto je ustavičné vyhledávání
těchto odkazů příkladem novohumovské argumentace kruhem. Za třetí je

5 Millican, P., Humes Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, 2007, Supplementary Volume, s. 163–199; týž, Hume, Causal Realism, and Causal Science. *Mind*, 118, 2009, No. 471, s. 674–712.

zjevné, že nejpodstatnější textová evidence – pokud je čtena v kontextu – v zásadě ukazuje stejným směrem. I když se novohumovci důmyslně snaží vybudovat alternativní náhledy spojováním citací z různých kontextů, jejich interpretace neodrážejí strukturu Humových ústředních argumentů. A konečně, nepřesvědčivější důkaz o Humových záměrech při formulování jeho dvou definic pochází z toho, jak je *používá* on sám, především v argumentu o „svobodě a nutnosti“. Ten se objevuje v *Pojednání, Výtahu i Zkoumání* v takřka stejné podobě a ve starohumovském čtení je naprosto přímočarý, zatímco novohumovci mu dokážou jen stěží připsat smysl. Někteří autoři, například jako Helen Beebeová, Kail či Wright, se pokusili o ospravedlnění svého stanoviska, ale museli značně pokřivit význam původních textů a jejich stanoviska jsou navíc v hlubokém vzájemném nesouladu, což poukazuje na marňost jejich úsilí (jak jsem se pokusil ukázat v článku z roku 2010).⁶ Abych to zkrátka shrnul: podle mého názoru byla debata o interpretaci uzavřena natolik přesvědčivě, jak je to jen možné, a je na čase posunout se dál.

F.T.: *Dobrá, přejdeme tedy k dalšímu tématu. V prvním Zkoumání Hume zavedl rozlišení známé jako „Humova vidlička“, podle něhož se lidské poznání dělí na „vztahy idejí“ a „záležitosti faktů“.⁷ Co se tímto dělením myslí a proč je někteří autoři považují za sebevyvracející?*

P.M.: Podle Huma jsou „vztahy idejí“ propozice, které mohou být považovány za pravdivé *a priori*, a k jejich poznání lze tedy dospět pouhou analýzou vztahů mezi příslušnými idejemi (nebo významy slov), bez potřeby nahlížet do světa. Nemohou být koherentně považovány za nepravdivé, jsou *pravdivé nutně*. Naopak „záležitosti faktů“ jsou propozice, u nichž si dokážeme představit, že jsou pravdivé či nepravdivé. Jsou *pravdivé nahodile*, jejich pravdivostní hodnotu můžeme zjistit jen *a posteriori*, pomocí zkušenosti. Dělení je velice podobné rozhraní *analytické/syntetické*, jak je běžně chápáno empiriky 20. století, například A. J. Ayerem. Je zřejmé, že pokud se Hume domnívá, že jeho vidlička je „předmětem lidského rozumu či zkoumání“ (E 4.1), pak musí také náležet buď mezi vztahy idejí, nebo mezi záležitosti faktů. Někteří badatelé z toho vyvozují, že dělení je v rámci Humovy filosofie značně problematické, snad dokonce sebevyvracející. Nemusíme se ale rozhodnout,

6 Millican, P., Hume's Determinism. *Canadian Journal of Philosophy*, 40, 2010, No. 4, s. 611–642.

7 Anglicky „relations of ideas“ a „matters of fact“. Čeští překladatelé se v tomto ohledu různí: „vztahy idejí a věci skutečné neboli skutečniny“ (*Přirozené dějiny náboženství*. Překlad Jan Škola. Praha, Jan Laichter 1889, s. 188); „vztahy idejí a věci skutečné“ (*Zkoumání lidského rozumu*. Překlad Vojtěch Gaja. Praha, Svoboda 1972, s. 54); „vztahy idejí a faktické okolnosti“ (*Zkoumání o lidském rozumu*. Překlad Josef Moural. Praha, Svoboda 1996, s. 48); „vztahy idejí a fakta“ (*Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Překlad H. Janoušek, c.d., pozn. xii na s. 443).

jaký je vlastně status vidličky, abychom zpochybnili tvrzení o její kontradikčnosti. Některé Humovy filosofické závěry (např. princip kopie) jsou představeny jako empirické, jiné (např. nedokazatelnost příčinnosti) jsou vytvořeny apriorně. Neexistuje důvod, proč by jeho filosofie nemohla obsahovat směs „vztahů idejí“ a „záležitostí faktů“, takže argument obhajující vidličku může být založen na obojím. Interpreti se mohou přít, z jakého zdroje dělení pochází, ale v žádném případě nedochází ke kontradikci. Můžeme snad vystopovat určité *napětí*, protože Humovy filosofické argumenty mají často apriorní zabarvení, což se zdá odporovat názoru, že netriviální „důkazy týkající se vztahů idejí“ musejí obsahovat „úvahy o kvantitě a čísle“ (E 12.27). Tento postřeh ovšem nijak podstatně neovlivňuje obecnější teorii a navíc je založen na chybě, neboť deduktivní důkazy mají místo nejen ve filosofickém zkoumání, ale i ve výpočetních a jiných formálních systémech, které zahrnují oblasti za hranicemi matematiky.

FT.: *Jak obstojí Humova vidlička ve světle současné filosofie?*

P.M.: I tomuto tématu jsem se věnoval podrobněji v článku, jenž zanedlouho vyjde, a proto své stanovisko shrnu jen velmi stručně.⁸ Humovu vidličku je možné kritizovat mnoha způsoby, které však vesměs vycházejí z filosofie jazyka, tak jak je rozvíjena Quinem, Kripkem, Putnamem a dalšími. Abychom na tyto výzvy dokázali reagovat, musíme často vytvářet distinkce, které sám Hume nepoužíval, a vzít v potaz témata z epistemologie, filosofie jazyka a filosofie matematiky, o nichž Hume neměl sebemenší tušení. Pokud tak učiníme, stane se sice vidlička méně přímočarou, ale její jádro se ukáže být mnohem odolnější vůči kritice, než se obecně míní. Navíc se – možná překvapivě – projeví skutečnost, že uvažování o Humově vidličce v tomto novém kontextu umožní porozumění současným diskuzím. Zdůrazňuje totiž distinkce, které jsou ve filosofii jazyka často přehlíženy, ale stojí za to, abychom je brali vážně. Považuji za pozoruhodné, jak debatování o Humových názorech z roku 1748 může být dodnes přínosné, a to dokonce v takových oblastech filosofie, které v jeho době téměř neexistovaly a jež v posledním století zažily tak překotný rozvoj.

FT.: *Pojďme se na chvíli bavit o etice. Slavný odstavec ze třetí knihy Pojednání obsahuje úvahu o „is-ought to“, která bývá někdy chápána jako argument, jenž znemožňuje vědecké založení normativní etiky. Souhlasíte s touto interpretací?*

8 Millican, P., Hume's Fork, and His Theory of Relations. *Philosophical and Phenomenological Research*, vyjde.

P.M.: Humovy argumenty z *Pojednání* 3.1.1 a ze související části 2.3.3 patří k jeho nejnámějším a velmi silně ovlivňují metaetiku, v níž jsou často považovány za všeobecně uznávané důvody přijetí morálního antirealismu. Tyto argumenty jsou ale dosti matoucí, a proto nedokážu s jistotou interpretovat Humovo stanovisko. Zdá se, že morální soudy podle něj nemají pravdivostní hodnotu, a proto nemohou být „odvozeny z rozumu“. Na druhou stranu nás ovšem dokáží motivovat, což faktická tvrzení nesvedou. Nicméně protože se Hume zjevně domnívá, že některá faktická tvrzení – o tom, co způsobuje potěšení a co naopak bolest – nás ve skutečnosti motivují (např. T 2.3.3.3 a 2.3.9.7), je obtížné učinit tuto interpretaci plně konzistentní. Považuji za do očí bijící, že hlavní argument z *Pojednání* 2.3.3 a 3.1.1.6-9 byl Hudem zcela vypuštěn z přepracovaných verzí druhé i třetí knihy (tj. v *Dissertation on the Passions* z roku 1757 a *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* z roku 1751). Skutečnost, že takto důležitý argument byl v obou případech opomenut, silně napovídá, že sám Hume jej shledal neuspokojivým. V žádném případě si ale nemyslel, že by tím zmařil šance na vytvoření teorie normativní etiky, která by respektovala vědu a jejíž náčrt nacházíme v *Pojednání* a systematictěji ve druhém *Zkoumání*. Zastává jakousi utilitární etiku ctností, která je založená na myšlence, že ctnosti jsou charakterové vlastnosti, jež jsou *užitečné a/nebo žádoucí* pro jejich nositele či ostatní. Při popisu své teorie dával Hume najevo, že „rozum“ hraje významnou roli při určování ctností, protože „jedině tato schopnost nás dovede poučit o tom, k čemu vlastnosti a skutky tíhnou, jakož i určit jejich prospěšné následky pro společnost a jejich nositele“ (M App. 1.2).⁹ Alespoň v tomto ohledu se etika zabývá otázkou pravdy a nepravdy.

F.T.: *Charles Darwin přiznal, že ho Humovy myšlenky ovlivnily při formulaci evoluční teorie. Myslíte si, že mají k sobě tito myslitelé skutečně blízko?*

P.M.: Darwin četl Humovy texty o rozumu zvířat v době, kdy přišel s teorií přirozeného výběru, a z jeho deníků víme, že znal celou řadu dalších Humových prací. I když Hume neměl ani zdání o evoluci, pevně věřil, že existují silné podobnosti a analogie mezi lidmi a zvířaty, především ohledně rozumu a vášní. V několika pasážích *Pojednání* tyto podobnosti přímo uvádí, což potvrzuje, jak významné pro něj byly (viz T 1.3.16, 2.1.12, 2.2.12 a 2.3.9.32). Považuji proto za nepochybné, že by Hume přijal Darwinovu teorii s velkými sympatiemi.

⁹ Čísla za zkratkou M odkazují na kapitulu a odstavec podle vydání: Hume, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals. A Critical Edition*. Ed. T. L. Beauchamp. Oxford, Clarendon Press 2006.

FT.: *Obraťte teď pozornost k Humově filosofii náboženství. Napsal jste článek o jeho pojetí zázraků, v čem přesně spočívá?*¹⁰

P.M.: V první části kapitoly o zázracích (v E 10) Hume využívá teorii pravděpodobnosti: považuje očitě svědectví za *induktivní* evidenci a poměřuje doklady o nepravděpodobných událostech s celkem naší induktivně získané zkušenosti, podle níž se neobvyklé věci nedějí. Klíčové je, že podle Huma bychom mohli – ba dokonce měli – oddělit tyto dva typy zkušeností a zvažovat přesvědčivost svědectví „odděleně a samu o sobě“ (E 10.11). Poté bychom ji měli porovnat s přesvědčivostí protikladné zkušenosti. V krajním případě, jenž se týká svědectví o zázraku, které je ve zřejmém rozporu s přírodními zákony, je převaha protichůdné zkušenosti obrovská. Z toho Hume vyvozuje, že zvěst o zázraku je důvěryhodná (tj. více pravděpodobná) pouze tehdy, když je přesvědčivost svědectví silnější, tj. „je-li to svědectví takového druhu, že jeho nepravdivost by byla ještě zázračnější než fakt, který se snaží doložit“ (E 10.13). Po vyvození této „maximy“ Hume ve druhé části obrací svou pozornost k nejrůznějším psychologickým faktorům, které činí svědectví o náboženských zázracích zvláště nedůvěryhodnými. Vposledu dospívá k závěru, že žádné svědectví nemůže ani teoreticky danou maximu naplnit.

FT.: *Myslíte si, že je Humův argument proti důvěryhodnosti zázraků správný?*

P.M.: Naneštěstí není, protože obsahuje technickou chybu: protikladné faktory od sebe nelze oddělit způsobem, jaký Hume předpokládá. Zhruba řečeno, celková důvěryhodnost svědectví o neobvyklé události *U* nezáleží jen na výchozí pravděpodobnosti *U* (tj. na tom, jak „zázračná“ je), ale také na pravděpodobnosti, že *o události U byla podána zpráva, i když k ní nedošlo*. Pravděpodobnost může záviset na povaze události *U*, nelze ji jednoduše stanovit jen na základě síly svědectví, „odděleně a samu o sobě“. Pokud je *U* velmi specifická, jako když například noviny oznámí vítězství konkrétního losu v loterii, pak se samozřejmě jedná o vysoce nepravděpodobnou událost, ale *falešná zpráva o vítězství téhož losu* by byla ještě méně pravděpodobná. Pokud jsou naopak falešné zprávy o určitých událostech v určitém kontextu běžné, tvrdí-li například že v Palestině v prvním století našeho letopočtu svatí muži vstávali z mrtvých, pak to bude mít značný vliv na důvěryhodnost příslušných svědectví. Proto je velice podstatný i *typ události*, již se zpráva týká, nikoli jen abstraktní „přesvědčivost svědectví“. Je poněkud ironické, že tato

10 Millican, P., Twenty Questions about Hume's "Of Miracles". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 68, 2011, s. 151–192.

úvaha – kterou sám Hume předjímá v druhé části kapitoly – má pro argument z první části fatální důsledek. Humův přístup nejlépe pochopíme, pokud budeme ignorovat detaily tohoto teoretického argumentu a z první části si odneseme jen jeden klíčový poznatek: při posuzování svědectví bychom měli brát v potaz *základní míry četnosti* (tj. „předchozí pravděpodobnosti“) popisovaných událostí. Tato úvaha je naprosto správná a mohli bychom ji považovat za předzvěst současných diskuzí o „heuristikách a biasech“, jež rozvíjejí Amos Tverský a Daniel Kahneman. Druhá část kapitoly „O zázracích“ je napsána právě v tomto duchu a představuje Huma jako důležitého předchůdce mnoha teorií kognitivní vědy a psychologie náboženství.

F.T.: *Podle některých autorů včetně Vás nelze brát Humovy spisy o náboženství zcela doslovně, protože se v nich autor dopouští „teologického lhaní“. Co to znamená?*

P.M.: Nejprůzračnějším příkladem theologického lhaní je podle mého názoru esej „Of the Immortality of the Soul“, kde Hume v prvním a posledním odstavci oslavuje božské zjevení o naší nesmrtelnosti, zatímco ve zbytku textu systematicky útočí na údajně rozumové základy víry. David Berman ukázal, že tato strategie byla v Humově době natolik běžná, že je téměř nemožné najít jakékoli dílo z 18. století, které by nesmrtelnost duše otevřeně popíralo. Z vysokého počtu mnoha zapálených obhájců této doktríny lze přitom odvodit, že byla terčem útoků ze strany deistů a skeptiků. Účinným způsobem, jak se vyhnout obvinění z bezbožnosti a kacířství, byla ironická zástěrka. Hume si byl plně vědom skutečnosti (viz T 1.3.13.13), že „nepřímé naznačování“ názorů je pro jeho křesťansky založené přátele méně urážlivé než otevřené odmítnutí víry. Tato metoda zavádějícího psaní – společně s Humovou zálibou v předkládání nekontroverznějších témat dialogickou formou – ponechává velký prostor pro akademickou debatu o Humových skutečných názorech. Abychom je dokázali odhalit, musíme sledovat *logiku jeho argumentace* a neklást přílišný důraz na obecně rozšířené pokrytectví, které se zpravidla objevuje v theologických diskuzích především na jejich začátku (např. úvod k *Přirozeným dějinám náboženství* a úvod k *Dialogům o přirozeném náboženství*) či na konci *Zkoumání o lidském rozumu* (např. E 8.36 a 10.41).

F.T.: *Dlouhou dobu přetrvává vášnivá neshoda týkající se Humova postoje k náboženství. Z jakých důvodů se domníváte, že byl Hume ateistou? Je podle Vás jeho kritika náboženství stále aktuální?*

P.M.: Jsem přesvědčený, že Hume byl ateistou, a to alespoň v následujícím smyslu: nevěřil v existenci tradičního křesťanského Stvořitele, který je vše-

mocný, vševědoucí a dokonale dobrý. Existuje celá řada biografických a textových dokladů, která tomu nasvědčuje, a jasně to vyplývá i ze směřování jeho argumentů. Hume odmítal kosmologické, teleologické i ontologické důkazy boží existence, zpochybňoval důvěryhodnost zázraků a víru v nesmrtnost, v otázce svobodné vůle zastával kompatibilismus, který je v rozporu se snahou vysvětlit přítomnost zla ve světě skrze svobodu člověka, a upozorňoval na těžkosti, jež se vynořují při pokusech o slučování existence zla s představou morálně motivovaného Stvořitele. Vytvořil také psychologickou teorii o původu náboženství, které vychází z vášní spojených s nadějí a strachem, nikoli z rozumových základů. Přesvědčivost mnoha z těchto argumentů přetrvala dodnes a připadá mi jen obtížně uvěřitelné, že by jejich autor nedokázal pochopit jejich ničící dopad na tradiční teismus.

FT.: *Nedávno vyšly monografie Jamese Harrise a Dona Garretta o Humově životě a díle.¹¹ Měl jste už možnost seznámit se s nimi?*

P.M.: Obě knihy jsou důležité. Harrisova intelektuální biografie obsahuje výsledky velmi detailního výzkumu o prostředích, v nichž vznikaly Humovy spisy, a bude badateli vřele přijata, už jen kvůli tomu, že vynáší na světlo méně známé texty. Ve známějších a spornějších oblastech Humova díla Harris obvykle volí vcelku neproblematické a konvenční čtení, což se mi zdá rozumné. Poněkud kontroverznější je, že Harris odmítá základní jednotu Humovy filosofie, Hume je pro něj jen „intelektuálem“¹² s osobitým „stylem myšlení“, což už mi moc přesvědčivé nepřipadá. Domnívám se, že můžeme vyprávět strhující příběh o vývoji a celistvosti Humova myšlení (což jsem načrtl ve studii „Hume’s Chief Argument“), které zahrnuje několik úzce propojených témat. Na druhé straně ovšem Harris vystupuje zejména proti těm badatelům, kteří jednotu Humova myšlení příliš *zjednodušují* (např. „Hume byl skeptik“ nebo „Hume se zabýval vědou o člověku“), s čímž bych z velké části souhlasil.

Garrettova kniha *Hume* představuje vynikající příklad hledání zmíněné systematické jednoty v Humově filosofii, a přitom by autora nikdo nemohl obvinít, že tuto problematiku příliš zjednodušuje. Garrett zná velmi dobře Humovy texty a Humovu filosofii zkoumá do hloubky, takže jeho interpretace jsou podnětné a provokativní, musí být brány vážně. Přesto existuje celá řada témat, v nichž bych si s ním dovolil nesouhlasit, což je také předmětem

11 Harris, J. A., *Hume: An Intellectual Biography*. Cambridge, Cambridge University Press 2015; Garrett, D., *Hume*. London, Routledge 2015.

12 V originále „a man of letters“. Viz Harris, J. A., *Hume: An Intellectual Biography*, c.d., s. 18.

naší nedávné výměny názorů v časopise *Hume Studies*.¹³ Diskutujeme tam o některých dlouhodobých neshodách mezi námi, které se například týkají Humových pojmů „rozum“ a „rozumění“ (Garrettovo čtení shledávám čím dál víc neobhajitelným). Rozcházejí se také v náhledu na některá Humova stanoviska, která Garrett hájí a jež se týkají např. dokazatelnosti, abstraktních idejí nebo zázraků. Garrett také nalézá větší shodu mezi *Pojednáním* a *Zkoumáním* než já (např. ohledně skepticismu a morálky). Celkově si myslím, že Garrett vytváří velmi zajímavou humovskou interpretaci, kterou lze úspěšně hájit proti mnoha obvyklým námitkám, ale přitom překračuje ducha a směřování původních textů a často klade mnohem větší důraz na určité myšlenky než Hume (např. na údajné založení mnoha pojmů ve smyslové zkušenosti). Mou největší výhradou vůči knize je skutečnost, že i když je určena studentům, obsahuje jen málo poznámek pod čarou a vcelku malé množství textových odkazů. Na mnoha místech tak není úplně jasné, kde Garrett podstatně rozšiřuje Humovy myšlenky a kde o nich jen nestranně referuje. Pokud ale ponechám tyto malicherné výtky stranou, považuji jeho knihu za cenný a velmi podnětný příspěvek k humovskému bádání.

F.T.: *Děkuji Vám za rozhovor.*

13 Millican, P., Skepticism about Garrett's *Hume*: Faculties, Concepts, and Imposed Coherence. *Hume Studies*, 40, 2014, No. 2, s. 205–226; Garrett, D., Millican's "Abstract", "Imaginative", "Reasonable", and "Sensible" Questions about Hume's Theory of Cognition. *Hume Studies*, 40, 2014, No. 2, s. 227–242.