

///// tématická studie / thematic article //////////////////////////////////////

HUMOVA SKEPSE V MASARYKOVĚ POJEDNÁNÍ O POČTU PRAVDĚPODOBNOSTI A DALŠÍCH PRACÍCH

Abstrakt: *Bylo to Humovo pojetí věděni, které poznamenalo Masarykovu filosofii více než vlivný Kant. Masaryk věnoval Humovi svou inaugurační přednášku Počet pravděpodobnosti a Humova skepse na pražské univerzitě v roce 1882. Pokusil se čelit jeho skepsi týkající se kauzality a indukce vzorcem $P = n : (n + 1)$ nebo $P = (n + 1) : (n + 2)$, kde P znamená rostoucí pravděpodobnost, že událost, která se stala n -krát v minulosti, nastane opět. Hume zdůrazňuje, že mezi pravděpodobností a jistotou je zásadní rozdíl a nemáme žádný logický důvod předpokládat, že minulá zkušenost (jakkoli velká) legitimizuje očekávání, že budoucnost se bude podobat minulosti. K tomu nás vede pouze naše víra, nikoli věděni. Třebaže Masaryk nepřijal Humovu skepsi, měl hluboké porozumění pro jeho způsob myšlení. Humův vliv na Masaryka není českou filosofii uspokojivě reflektován, což se konstatuje i v tomto článku.*

Klíčová slova: *noetika; skepse; pravděpodobnost; víra; věděni*

ZDENĚK NOVOTNÝ

Katedra společenských věd Pedagogické fakulty UP
Žižkovo náměstí 5, 771 41 Olomouc
email / zdenek.novotny@upol.cz

Hume's Scepticism in Masaryk's Essay About Probability and in His Other Papers

Abstract: *It was Hume's concept of knowledge that marked Masaryk's philosophy more than influential Kant. Masaryk devoted Hume his inaugural lecture The Probability Calculus and Hume's Scepticism at Prague University in 1882. He tried to face his scepticism concerning causation and induction by a formula $P = n : (n + 1)$ or $P = (n + 1) : (n + 2)$ where P means the increasing probability that an event that had happened n times in the past will happen again. Hume stresses that there is an essential difference between probability and certainty, and we have no logical reason to presuppose that the past experience (however massive) is legitimate for expectation that the future will resemble to the past. Only our belief, not knowledge, leads us to that. Although Masaryk did not accept Hume's scepticism, he had deep understanding for his way of thinking. Reflection of Hume's influence on Masaryk in Czech philosophy is unsatisfactory, which is stated in this article.*

Keywords: *epistemology; scepticism; probability; belief; knowledge*

Skotský skeptický filosof David Hume se u nás v období osvícenství ani v době bezprostředně následující nesetkal s větším ohlasem. Rodící se česká národní filosofie hledala a nalézala svůj vzor a inspiraci především ve spekulativní filosofii německé. Teprve Tomáš Garrigue Masaryk představuje významnou změnu svým obratem k jiným než pouze německým myslitelům, zejména A. Comtovi a J. S. Millovi – především v metodologii věd, pojetí společnosti a induktivní logice. Těmto všeobecně uznávaným zakladatelům pozitivismu však podle Masarykova mínění předcházela myšlenkově hlubší a zásadnější filosofická inspirace – a tu představoval právě skotský filosof, skeptik David Hume. Svědčí o tom významná a dodnes dosti opomíjená skutečnost, a sice to, že svou nástupní profesorskou přednášku na pražské univerzitě 16. října 1882 zasvětil humovské problematice a o pár měsíců později, začátkem následujícího roku (předmluva je z ledna 1883), ji pak vydal knižně pod názvem *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse*. K Humovi se několikrát vrací i v následující přednášce *Blaise Pascal, jeho život a filosofie* z 15. listopadu 1882.

O rok později – 1884 ve Vídni – vydává zhuštěnou a poněkud pozměněnou verzi své humovské monografie určenou německým čtenářům pod názvem *Dav. Hume's Skepsis und die Wahrscheinlichkeitsrechnung*. Dlužno podotknout, že Humovu skepsi Masaryk nepřijímá a snaží se jí čelit matematicky – počtem pravděpodobnosti v teorii a statistikou v praxi. Hume je jedním z mála filosofů, jejichž jména se opakovaně objevují v Masarykových monografiích, ale ve větší či menší míře se k němu odvolává téměř ve všech svých pracích. Bez nadsázky lze říci, že David Hume zaujímá v Masarykově filosofii výjimečné a velmi významné místo. Humovým střízlivým a chladným skeptickým rozumem poměřuje Masaryk jak svou vlastní filosofii a mladické sklony k platónismu, tak vztah k náboženství i všechny další vlivy, zejména pak v té době největší filosofickou autoritu – Immanuela Kanta. Z něj tak či onak vychází celá pozdější německá filosofie, která rozhodujícím způsobem ovlivňovala také filosofii českou.

Masaryk se svým kritickým a spíše odmítavým postojem ke Kantovi (při velkém respektu k této filosofické osobnosti) a k německé filosofii vůbec byl v českých zemích skutečnou výjimkou a stal se dokonce jakýmsi prvním propagátorem empiricky orientované, pozitivisticky střízlivé filosofie, třebaže ani tu nikdy nekriticky neakceptoval. Třebaže se totiž Masaryk snažil co nejvíce filosofii přiblížit vědě a velmi nekompromisně vystupoval proti

Text vznikl v rámci projektu Grantové agentury České republiky „Kniha Korektiv Masarykovy filosofie“ č. 401/09/0287.

církevnímu dogmatismu a tmářství všeho druhu, nebyl ateistou a Bůh má v jeho filosofii (světovém názoru) pevné a neotřesitelné místo. Humovu skepsi Masaryk tedy odmítá, je však zřejmé, že jej hluboce zasáhla a ovlivnila. Sloužila mu jako určitý korektiv, a to vždy, když měl zaujmout vlastní filosofické stanovisko k nějaké doktríně a metafyzické či náboženské problematice. Samozřejmě ne vždy výslovně uvádí, že vychází z Huma nebo se o něj opírá. Avšak jeho vlastní výrok „Já aspoň, ač vyvracím Huma, tolik té jeho skepse jsem uchoval sobě, že nedůvěřuju té školské filosofii naprosto“¹ svědčí o trvalé přítomnosti Humova vlivu. Než pojednáme o Masarykově humovské monografii, všimneme si jak Huma reflektují jeho počáteční práce v podobě studií a statí z let 1876–1881. V pojednání nazvaném *O pokroku, vývoji a osvětě* z r. 1877, které je jakýmsi stručným přehledem vývoje filosofie, autor projevuje sympatie průkopníkům pozdější zkušenostní teorie poznání Rogeru Baconovi a Francisi Baconovi. Masarykovo konstatování „Berkeleyův idealismus nebyl s to, aby materialistické smýšlení zapudil, kterémuž Humeův skepticismus nemálo napomáhal“,² nevyznívá v Humův prospěch a je v souladu s Masarykovým odmítavým postojem k materialismu. Jako další uvedeme Masarykův habilitační spis *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* z r. 1879, původně psaný v němčině a poprvé česky vydaný r. 1904 s drobnými změnami. Třebaže je tento Masarykův spis zaměřen hodně specificky, prozrazuje zájem mladého autora o Davida Huma. Odvolává se na něj v pojednání o filosofech starého Říma, konkrétně o Ciceronovi,³ ačkoli Hume se nijak nespécializoval na antiku. I dále se zmiňuje o Humovi, a to velmi pochvalně, ač s ním samozřejmě nemůže souhlasit a konstatuje, že Humova filosofie ve značné míře zhoubná byla pro církevní křesťanství a jeho noetická skepse se musela přirozeně týkat i náboženství. Podle Masaryka Hume není pesimistou, ale skepse užívá jen jako prostředku k pozitivnímu světovému názoru.

Vtipné myšlenky obsahují *Masarykovy zápisky z let 1880–1881* (psané původně v němčině a dochované v rukopisu). Jsou to útržkovité poznámky a postřehy, které si Masaryk někdy i ve chvatu (lze poznat z rukopisu) zaznamenával – mnohdy ironické, sebekritické, s malým respektem k autoritám, konvencím a celé rakouské (včetně české) tehdejší společnosti. Poměrně hodně místa je věnováno Kantovi, kterého Masaryk kriticky posuzuje

¹ Tomáš Garrigue MASARYK, *Přednášky a studie z let 1882–1884 (Hume – Pascal – Buckle – O studiu děl básnických)*. Praha: Ústav T. G. Masaryka 1998, s. 43.

² Tomáš Garrigue MASARYK, *Juvenile. Studie a statí 1876–1881*. Praha: Ústav T. G. Masaryka 1993, s. 54.

³ *Ibid.* s. 171.

zřejmě už pod vlivem Huma: „Kantovo učení – že apriorní kategorie poznáváme *na* zkušenosti a nikoli prostřednictvím zkušenosti a jeho důkaz pro to (schematismus) – mi připadá, jako kdybych chtěl někomu vysvětlit, že to, co vidí levým okem, pravé oko již vidělo před narozením: je to laciné tvrzení.“ Tuto údajnou Kantovu chybu Masaryk vidí jako důsledek jeho „žalostné“ psychologie. Na druhé straně však oceňuje, že v Německu Kant podnítil filosofii, a také pozitivně hodnotí jeho etickou přísnost. Pro náš účel jsou významné dva Masarykovy postřehy: „*Hume* provrtal filosofii svou skepsí, takže se stala porézní jako nějaká houba; *Kant* do těchto děr nafoukal (řekl bych: nakouřil) a myslel si, že je ucpal.“⁴ Zajisté jak v případě Kanta, tak Huma jde spíše o humornou nadsázku než vážné filosofické stanovisko, přece však těmto myslitelům Masaryk nepřipisuje uvedené vlastnosti zcela bezdůvodně.

Po těchto úvodních poznámkách není tak nesnadné pochopit volbu tématu pro jeho vstupní přednášku na pražské univerzitě 16. října r. 1882. Tiskem vyšla o rok později pod názvem *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse. Za historický úvod v teorii indukce vzdělal Tomáš Garrigue Masaryk, při vysokém učení Pražském filosofie profesor*. Sešlo se tu více okolností – vedle přirozeného sklonu provokovat ke kritickému myšlení to byl vliv jeho učitele Brentana s odmítavým vztahem ke Kantovi a s jistými sympatiemi pro Huma, také Masarykovy kontakty s anglosaským světem a jeho americká manželka. Katalyzátorem přitom byla i jednostranná orientace českých myslitelů na německou filosofii, a zejména malost, uzavřenost pražského prostředí.

Masaryk začíná poukazem na obecně vědeckou potřebu evidence, ve které přesvědčivostí a jistotou vyniká nejvíce ze všech věd matematika se svými veličinnými relacemi nezávislými na věcech a jejich příčinách. Avšak všude tam, kde se obrácíme přímo k věcem samým a jejich příčinám, postaráme už takovou demonstrativní evidenci a musíme hledat jistotu jinou: „Otázku tuto nejurčitěji a nejjasněji vznesl *Hume*.“⁵ Za účelem objasnění podstaty Humovy kritiky příčinnosti a jejího vlivu na Kanta, což podle Masaryka vyžaduje hlubšího porozumění, následuje stručná expozice základů Humovy teorie poznání, konkrétně jeho schéma „impres – ideje“, včetně známého a často diskutovaného problému „chybějícího odstínu modré“

⁴ Josef ZUMR, „Masarykovy zápisky z let 1880–1881.“ *Filosofický časopis*, roč. 2000, č. 2, s. 306.

⁵ Tomáš Garrigue MASARYK, „Počet pravděpodobnosti a Humova skepse. Za historický úvod v teorii indukce vzdělal Tomáš Garrigue Masaryk, při vysokém učení Pražském filosofie profesor.“ In: MASARYK, *Přednášky a studie z let 1882–1884*, s. 15.

(missing shade of blue). V poznámce pod čarou Masaryk uvádí jako zdroj svých odkazů jednak Humovo *An Inquiry concerning Human Understanding*, tak *A Treatise of Human Nature*, dodává však: „Nám dostačí Inquiry.“⁶ Při analýze vztahu příčiny a účinku postupuje Masaryk plně v souladu s Humem a ukazuje, že ani rozumem, ani pozorováním obou jevů – příčiny a účinku – nepoznáváme příčinnost, ale pouze *spolnost* (conjunction), nikoli *nutnou spojitost* (*necessary connexion*). Při mnohočetném vnímání následnosti očekáváme při výskytu jednoho i výskyt druhého, jejich *spojení pocítujeme v duchu*. Nejde tedy o logické, apriorní rozumové vyvození, nýbrž řízení se zkušeností, zvykem, což dokáže i „nejhloupější člověk, děti, ba i zvířata [...], ale otázka po evidenci našeho přezvědného rozumování, naší zkušenosti tím nezodpověděna.“⁷ Historický přehled pokusů o překonání Humovy skepse začíná Masaryk následující informací a předběžným příslibem: „O *logickém* pak způsobě, jimž vyvrátiti dá se Humova skepse počtem pravděpodobnosti, jak se zdá, filosofové teď ani tušení nemají. Já právě tento ve známost chci uvést.“⁸ Ještě předtím však uvádí „argumentaci“ prvních Humových kritiků, tzv. filosofů zdravého rozumu, i jejich oprávněné odsouzení Kantem za to, že Huma nepochopili. Hume podle Kanta zase „omylem“ považoval matematiku za analytickou, čímž ji odloučil od metafyziky. Ke Kantovu vlastnímu „řešení“ spočívajícímu v možnosti syntetických soudů a priori, kam se řadí jak apriorní poznatky matematické, tak metafyzické – mezi nimi i příčinnost, je Masaryk silně skeptický, i když mu neupírá, že Huma pochopil správně: „Já mám Kantovu nástrahu apriorních pojmů za pochybenou, a to z důvodů logických, najmě pak psychologických, a proto nevěřím, že Kritikou ukonána skepse Humova.“⁹ Masaryk ještě stručně poukazuje na třetí způsob, a sice ten, kterým se snažili čelit Humově skepsi Johann Georg Sulzer (1720–1779) a hlavně F. E. Beneke (1798–1854): že totiž příčinnost pochází z vnitřní, nezpochybnitelné zkušenosti naší vlastní duše. Přenášíme-li však poznání z vnitřního vnímání na vnější svět, pak Humův problém neřešíme. Ještě přesvědčivější než Sulzer se jeví Masarykovi Moses Mendelssohn (1729–1786), podle kterého nás počet pravděpodobnosti poučuje, že naše zkušenostní „úsudky a vývody mají pevný základ; víme, že častým opakováním téhož zjevu a hodnověrným svědectvím jiných přibližujeme se matematické evidenci.“¹⁰ Masaryk pak uvádí dva pravděpodobnostní matematické vzorce,

⁶ *Ibid.* s. 16 pozn.

⁷ *Ibid.* s. 23.

⁸ *Ibid.* s. 25.

⁹ *Ibid.* s. 28.

¹⁰ *Ibid.* s. 31.

první, $P = n : (n + 1)$, používal M. Mendelssohn, druhý, $P = (n + 1) : (n + 2)$, P. S. Laplace (1749–1827). P znamená pravděpodobnost, že určitý jev nastane, když už se v počtu n případů vyskytl. Čím vícekrát už v minulosti jev nastal, tím větší je pravděpodobnost, že opět nastane. Pakliže $n \rightarrow \infty$, pravděpodobnost P se blíží jistotě. V dalším pojednání Masaryk oceňuje Leibnize; probírá pak jednotlivé novověké filosofy a jejich pokusy o induktivní a pravděpodobnostní logiku i její moderní uplatnění ve statistice.

My se však vrátíme k výše uvedeným vzorcům, abychom posoudili, do jaké míry řeší Humův problém. Pozornost budí už skutečnost, že vzorce vyjadřující totéž – alespoň při velkém počtu n – jsou dva. Rozdíl mezi nimi vynikne, když jako n stanovíme nulu, tedy situaci, kdy událost ještě nenastala, nebo když za n dosadíme malá čísla. V prvním případě pro $n = 0$ bude pravděpodobnost $P = 0 : (0 + 1)$, tedy 0. Pokud událost už jednou nastala, tj. $n = 1$, bude pravděpodobnost, že nastane opět, $P = 1 : (1 + 1)$, tedy $1/2$, při dvou stejných událostech už $2/3$. V případě druhého vzorce je událost očekávána s pravděpodobností $P = (0 + 1) : (0 + 2)$, tj. $1/2$, po jedné již nastalé události je $P = (1 + 1) : (1 + 2)$, tj. $2/3$, a po dvou stejných událostech $P = (2 + 1) : (2 + 2)$, tj. $3/4$. Se stoupajícím n se rozdíl mezi oběma vzorci postupně zmenšuje a při $n \rightarrow \infty$ se stírá. Proč ale ten výchozí předpoklad? Stručně řečeno: první vzorec – když událost nenastala, pak pravděpodobně nenastane, a když už jednou nastala, pravděpodobně nastane nebo nenastane. Druhý vzorec – když událost nenastala, pak pravděpodobně nastane nebo nenastane. Když už jednou nastala, pak je dvoutřetinová pravděpodobnost, že nastane opět (jednotřetinová pravděpodobnost, že nenastane). Která z obou výchozích rozdílných pravděpodobnostních úvah je správná – „skeptičtější“ Mendelssohnova, nebo „optimističtější“ Laplaceova?

Dalším problémem je to, že pravděpodobnostní úvaha může být sice přísně logická, a tedy správná, rovněž výpočet bude matematicky přesný a jistý, ale při konkrétních událostech v reálném světě vstupují do hry mnohé další faktory, jež matematický pravděpodobnostní kalkul nemůže postihnout. Například při házení běžnou hrací kostkou si umíme lehce vypočítat, že pravděpodobnost mají všechny její strany označené čísly 1 až 6 stejnou, a to přesně $1/6$. Tato přesnost ovšem platí pro tvarově ideálně přesnou a látkově homogenní kostku. Taková ale reálně neexistuje. Kromě toho jde stále o pravděpodobnost, nikoli jednoznačnou jistotu. Kostka sama ani „situace“ jejího házení neregistrují, kolikrát ta která číslice padla, takže když třeba čtyřikrát za sebou padne šestka, neznamená to, že v budoucích případech bude padat o to méně. Každým novým pokusem jakoby začínáme znovu, výsledky minulých pokusů jsou irelevantní. Pravděpodobnost po-

dle Mendelssohna nebo i upraveného Laplacova vzorce však staví právě na minulých případech a jejich počtu: čím více zaznamenaných případů se stejným výsledkem v minulosti, tím větší pravděpodobnost stejného výsledku také v budoucnosti. Sám vztah závislosti P na n je matematicky jasný, jednoznačný a bezproblémový. Mlčky se ovšem předpokládá, že mimomatematické podmínky, zákony reality, platné v minulosti (Hume tomu říká *uniformity of nature*) stále platí a budou platit i v budoucnu. Tento předpoklad nemá s matematikou ani logikou nic společného. Je to sice přesvědčení, jehož správnost je znovu a znovu potvrzována, ale nemá hodnotu matematické či logické evidence. Podle Huma je to *belief* – silná „víra“, přesvědčení, pro život nezbytné, nikoli však *knowledge*, jisté vědění.

Abychom názorně ukázali problematičnost Masarykem uvážených vzorců, můžeme uvést následující příklad. Běžnou dřevěnou hrací kostku někdo „upraví“ tím, že do ní vpraví kousek olova těsně pod povrch plošky s číslem jedna, tedy přesně naproti ploše s číslicí šest. Tím se posune těžiště kostky tak, že při dostatečně velkém a těžkém kousku kovu bude stále padat šestka, a to plně v souladu s naším pravděpodobnostním vzorcem. Změní-li se však podmínky působení zemské gravitace, například v tzv. beztížném stavu v raketoplánu, všechno bude jinak a vzorec nám nebude k ničemu. Gravitační zákon bude sice platit i tam, ale hmotnost raketoplánu ve srovnání s hmotností Země bude pro přitažlivé síly zanedbatelná. To je samozřejmě poněkud extrémní situace. V běžném životě budeme nadále spoléhat na to, že fyzikální zákony budou platit tak, jak dosud platily. Spoléhali na to a jednali podle toho i naši předkové ve vzdálené minulosti, pro něž nám méně vzdálená minulost byla budoucností, a my dnes můžeme jejich jednání posoudit jako správné. Ovšem i tato analogie stojí na logicky nezdůvodněném předpokladu, že v budoucnu můžeme počítat s trvajícím platností současných zákonitostí. Logické a matematické vztahy jsou bezčasové, avšak to, čemu říkáme realita oproti idealitě, má časovou dimenzi. Poukaz na rozdíl mezi vírou (presvědčením) a věděním, mezi pravděpodobností a jistotou je podstatou Humovy noetiky. V běžném životě, v praxi mají *belief* a *knowledge* téměř stejnou hodnotu (to má na mysli i Masaryk), ale v teorii (filosofii) zeje mezi nimi propast (to si ovšem Masaryk nepřipouští). Humova skepse se takto týká jak kauzality, tak indukce.¹¹ Zkrátka: přesvědčení, jakkoli silné

¹¹ O Humově kritice kauzality a indukce jsem pojednal již ve své knížce *David Hume a jeho teorie vědění* (Olomouc: Votobia 1999) a nově se jí velmi fundovaně zabývá Tomáš Machula v knize *Causa efficiens. Příčina účinná a princip kauzality mezi realismem a redukcionismem* (České Budějovice: Jihočeská univerzita 2009). Najdeme v ní celou historii chápání příčinnosti od „Aristotela a Tomáše Akvinského, kteří jsou nejvýznamnějšími reprezentanty starší

a oprávněné, není totéž co vědění; pravděpodobnost, jakkoli vysoká, není totéž co jistota; statistika jakkoli přesvědčivá, není totéž co důkaz.

Účelem Humovy skepse naprosto není zpochybňování správnosti našeho kauzálního a induktivního usuzování a už vůbec ne jednání, které se tímto usuzováním řídí. Hume naopak zdůrazňuje jejich nepostradatelnost – a současně neudržitelnost důsledného uplatňování skeptického rozumu. V širším kontextu Humovy filosofie se jedná o lidskou *přirozenost* (*human nature*), o které dokazuje, že její podstata nespočívá v racionálnosti, alespoň ne v takové míře, jak o tom byli přesvědčeni jeho současníci – filosofové osvícenství. Právě v tom je Humova velikost. Proto nemůžeme souhlasit s Masarykovým názorem, že Hume význam počtu pravděpodobnosti nepochopil.

V Humově *Traktátu* (*Treatise*) můžeme najít řadu důkazů o tom, že Hume rozlišuje mezi pravděpodobností objektivní a subjektivní a že právě objektivní pravděpodobnost považuje za základ pro naše subjektivní očekávání, přesvědčení (viz *Treatise*, s. 124–142). Masarykova příkrá kritika Huma je o to překvapivější, že on sám ve své předcházející citaci Mendelsohna uvádí rozdíly, o který Humovi šlo:

Víme, že jen nekonečně dokonalý rozum všechno ví s jistotou největší, že však my lidé nedokonalí máme jen poznání pravděpodobná a že ve zkušenosti k matematické evidenci jen se blížíme, jí však nedosahujeme.¹²

Ještě pregnantnější svědectví o Masarykově porozumění pro Humovu skepsi najdeme v zestručněné, původně německy vydané verzi Masarykovy nástupní přednášky pod názvem *Skepse Davida Huma a počet pravděpodobnosti* z prosince r. 1883, která začíná slovy:

filosofické tradice chápání kauzality, na niž navazuje ve 20. století tzv. novotomismus“, přes „Davida Huma, jehož zásadní kritika dosavadního pojetí kauzality otevřela zcela novou perspektivu“ (s. 8). Uvádí také pojetí kauzality u Kanta a v analytické filosofii. Humovy koncepce se dotýká pojednání o Masarykově a Brentanově kritice Kanta v článku Jana Svobody „Masaryk a Kant: vliv Brentanovy kritiky, souvislost s Masarykovou reakcí na mysticismus v ruském myšlení“, který vyšel ve *Filosofickém časopisu*, roč. 2009, č. 4, s. 523–554. Za upozornění zde stojí Brentanovo pojetí kauzality, jeho odmítnutí humovského chápání příčiny a účinku jako dvou oddělených, časově po sobě následujících událostí (s. 536). Hume by asi namítl, že to, co se jeví jako současné působení příčiny a nastávání účinku, např. proces krájení chleba, lze rozložit na elementární události: dotek ostří → oddělení, tedy opět jen poznávání časové následnosti.

¹² Tomáš Garrigue MASARYK, *Přednášky a studie z let 1882–1884*. Praha: Ústav T. G. Masaryka 1998, s. 31.

Základní myšlenka humovské skepse je následující: Učinil-li jsem sebečastěji jednu a touž zkušenost, třeba jsem tisíckrát pozoroval východ slunce, pak sice očekávám, že zítra slunce po jedenatřiceti opět vyjde, ale nemám žádnou záruku, žádnou jistotu, žádnou evidenci pro tuto svou víru. Zkušenost mi poskytuje pouze minulé, nic budoucího, jak tedy mohu – v našem příkladu – ze skutečnosti, že slunce tisíckrát vyšlo, vyvodit tisící první novou skutečnost? Zkušenost ve mně vytváří zvyk očekávat za stejných okolností příchod stejných dějů, ale rozum se na tomto očekávání nikterak nepodílí; zkušenost a rozum se naopak vylučují.¹³

Přesto téměř vzápětí se snaží Masaryk proti Humovi uplatnit námitku Sulzera, jenž: „Upozorňuje na počet pravděpodobnosti, který, jak právem zdůrazňuje, spočívá nikoli na zvyku, ale na logickém úsudku; očekávání budoucího se opírá o logické úvahy.“¹⁴ A v závěru svého pojednání opět svou myšlenku opakuje jinými slovy:

Nahlížíme, jak je Humova skepse vyvracena matematickou jistotou pravděpodobnostních a analogických vývodů; neboť se zdá být jasným, že axiomata matematiky vůbec a speciálně pak počtu pravděpodobnosti jsou apriorní.¹⁵

Zdá se, že jde o nedorozumění, které by si oba myslitelé – Masaryk i Hume – dokázali snadno vysvětlit a našli by shodu. Při srovnatelném intelektu měl ovšem Hume oproti Masarykovi určitou výhodu: více času věci promýšlet. Tento můj závěr je možná příliš troufalý a nadbytečný či dokonce nemístný. Čtenář nechť si úsudek učiní sám. V každém případě můžeme tvrdit, že Masaryk byl filosoficky i vědecky na úrovni své doby. Indukci a její důležitost uznával vynikající český myslitel zabývající se filosofií vědy profesor Josef Tvrďý, který na konci svého života napsal stať *Indukce a její význam* zveřejněnou v časopise *Česká mysl* r. 1947. Tam mimo jiné kritizuje nejen D. Huma a jeho komentátory, ale i K. R. Poppera – za to, že indukci chápou velmi zúženě.¹⁶ Tvrďý se zde sice k Masarykovu spisu o Humovi nevyjadřuje, ale – jak jsme v předchozím textu už ukázali – neměl k němu námitek.

Chronologicky následují Masarykovy spisy, které byly souborně vydány pod názvem *Z počátků Athenaea. Texty z let 1883–1885* r. 2004. Všimneme si nejprve Masarykovy odpovědi A. Fickovi na jeho posouzení Masarykova

¹³ *Ibid.* s. 53.

¹⁴ *Ibid.* s. 55.

¹⁵ *Ibid.* s. 59.

¹⁶ Viz Josef TVRDÝ, „Indukce a její význam.“ *Česká mysl. Časopis filosofický*, roč. XL, 1947, č. 1–2. Praha: Filosofická jednota v Praze 1947, s. 20–75.

humovského spisu o pravděpodobnosti. Fick souhlasí s Masarykem v tom, že zásady pravděpodobnostního počtu jsou apriorní, avšak synteticky apriorní ve smyslu Kantově. Masaryk uznává, že sám měl obšírněji pojednat o logickém hledisku, ale že otázku syntetičnosti ponechává stranou.¹⁷

Jako další uvedeme Masarykovu recenzi humovské publikace A. Meinonga, a sice k pojetí relací, které Hume rozlišuje podle toho, zda poskytují nebo neposkytují jisté vědění, na dva druhy – apriorní a aposteriorní:

Je patrné, že v tomto rozdílu soudů tkví přesný a určitý pojem apriorismu a že z toho Humova stanoviska snad konec se dá učiniti nejasnosti, které, co apriorismu se týká, Kant zavinil svým neurčitým a kolísavým vymežováním apriornosti.¹⁸

V recenzi knihy L. Ferriho Masaryk autorovi vytýká, že „křivdí např. Humovi tvrzením, že tento filozof neuznával nutných pravd! Spisovatel [...] nedosti nestranně čistě psychologické vymoženosti empiristů anglických posuzuje.“¹⁹

V reakci na knihu S. Strickera připomíná Masaryk sympatii, lásku k bližnímu, která je Humovi základem morálky.²⁰ Tu připomíná i v recenzi spisu H. Sidgwicka.²¹ Spis, ve kterém R. Wahle důsledně prokazuje Humovu skepsi, včetně jeho pojetí subjektu jako pouhého souhrnu percepce, Masaryk vřele doporučuje ke studiu zejména psychologům.²²

V posouzení tří knih s filosoficko-teologickou tematikou Masaryk ve vztahu k prvnímu autorovi vyzvedává Huma: „Tak určité formulace záhady noetické, jakou u Huma nacházíme, u scholastiků nenalézáme! [...] Není docela správně, že popírá Hume všechny pravdy všeobecně nutné.“²³ Druhého z autorů poučuje: „Předchůdcem Comtovým Kant nebyl, ale Hume.“²⁴ Další dvě zmínky o Humovi již nestojí za komentář (druhou z nich jsme se ostatně již zabývali v souvislosti s J. Durdíkem). Je pozoruhodné a velmi sympatické, že Masaryk – ač s Humem principiálně nesouhlasil a pro své hluboké náboženské přesvědčení nikdy souhlasit nemohl – na stránkách

¹⁷ Tomáš Garrigue MASARYK, *Z počátků Athenaea. Texty z let 1883–1885*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, o.p.s., 2004, s. 78–79.

¹⁸ *Ibid.* s. 94.

¹⁹ *Ibid.* s. 96.

²⁰ *Ibid.* s. 102.

²¹ *Ibid.* s. 141.

²² *Ibid.* s. 172.

²³ *Ibid.* s. 189.

²⁴ *Ibid.* s. 190.

vědeckého časopisu, jehož vznik inicioval, tohoto filosofa horlivě propagoval a o svém nesouhlasu s ním prakticky mlčel. Dobře totiž věděl, že tehdejší úroveň českého (rakouského) filosofického myšlení toho nanejvýš potřebuje.

Humovi se Masaryk nevyhnul ani ve své velké vědecké monografii *Základové konkrétné logiky (Třídění a soustava věd)* z r. 1885. Vyzvedává zde A. Comta jakožto pokračovatele D. Huma. O rok později – r. 1886 – vydává Masaryk v němčině novou verzi své práce s českým názvem *Pokus o konkrétní logiku (Třídění a soustava věd.)*. Už v Úvodu v souvislosti s otázkou vrozenosti duševní aktivity či pasivity říká:

Obzvláště Hume upřesnil v novější době hlavní noetickou otázku, a pokud se týká pojmu příčiny, provedl to znamenitě, ale jeho odpověď se nezdařila, protože dostatečně neoceníl právě samočinnost ducha, ačkoliv mu zcela neušla.²⁵

Masaryk pokračuje úvahou, že zpracování smyslové látky nemůže být vnuceno vnějším světem a že důsledný empirik by se při vysvětlení této skutečnosti musel uchýlit k nějaké předzjednané harmonii, a sám to vzápětí vysvětluje určitým přebytkem životní síly. „Samočinnost“ ducha, podnícenou rozumem či citem, pak Masaryk připomíná opakovaně, ať už v souvislosti s Humem nebo Kantem, při jejich pojetí apriornosti a aposteriornosti. U Huma oceňuje postřehnutí tohoto rozdílu a jeho logickou i psychologickou analýzu subjektivity, Kantovu zásluhu vidí v poukazu na aktivní úlohu kritického rozumu (což Hume nedoceníl), ale zároveň jej kritizuje za to, že při analýze samočinných duševních sil upadl v poněkud konfuzní subjektivismus.²⁶ Konkrétně to Masaryk formuluje takto:

O poměru matematiky k ostatním vědám se po Humovi velmi hodně přemýšlí. Zvláště pak je rozšířen Kantův názor, že matematika je možná díky subjektivním apriorním formám času a prostoru. K tomuto názoru nemůžeme se hlásit.²⁷

Masaryk (v souladu s Humovým pojetím) oprávněně odmítá Kantovo a následně Hamiltonovo a de Morganovo pojetí matematiky v závislosti na čase: „Jde tu o kvantitativní vztahy a jejich určení, časová následnost určuje více naše myšlenky než kvantitativní relace.“²⁸ Huma Masaryk oceňuje i pro vlastní účel své práce – třídění věd:

²⁵ Tomáš Garrigue MASARYK, *Pokus o konkrétní logiku (Třídění a soustava věd)*. Praha: Masarykův ústav AV ČR 2001, s. 22.

²⁶ *Ibid.* s. 74–76, 160.

²⁷ *Ibid.* s. 76.

²⁸ *Ibid.* s. 76, pozn. 3.

Hume rozlišuje abstraktní (apriorní, intuitivní, demonstrativní) a empirické vědy [...] Humova klasifikace vysvětluje lépe než Baconova pojem abstraktních a konkrétních věd, který je dnes obecně uznáván.²⁹

Když Masaryk pojednává o psychologii, jejím postavení v systému věd a úlohou ve vědeckém poznávání, poukazuje na skvělou Humovu analýzu pojmu příčiny a na přesvědčení mnoha teoretiků vědy, že psychologie a lidská přirozenost stojí v základu všech věd, nejen např. etiky, ale i matematiky, jak to zdůrazňuje už D. Hume v úvodu ke svému *Traktátu o lidské přirozenosti (Treatise)*. Střízlivě založené psychologii britských empiriků dává Masaryk přednost před Kantem, i když svým bojem proti staré politické a církevní autoritě nakonec vedl k senzualismu a materialismu francouzských osvícenců.³⁰ Proti Humovu zpochybňování kauzality a indukce opět uvádí apriorní principy počtu pravděpodobnosti a kritizuje Humovu údajně mylnou redukci náboženství na antropomorfismus. Naproti tomu dává Humovi za pravdu v kritice zjeveného náboženství a uznává úlohu, kterou v praktických vědách, zejména v etice, přisuzuje Hume citu.³¹ Svůj *Pokus* uzavírá Masaryk obdobně jako předchozí práci oceněním exaktnosti, kterou dal zkoumání fyzických jevů Newton a analýze duchovních, psychologických jevů Hume. Tím podnítl kritické filosofování Kantovo a vznik vědecké sociologie Comtovy.

V Masarykových textech z let 1886–1888 je Humovo jméno uvedeno jen dvakrát, zcela okrajově, a to v posouzení práce J. Durdíka a Fr. X. Procházky.³² Humem se pochopitelně nikterak nezabývá ani spis *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, původně přednáška z r. 1895.³³ Podobně je tomu s *Českou otázkou* z téhož roku, kde na jedné straně Masaryk chválí J. Dobrovského za seznamování svých žáků s osvícenci (včetně Huma) a na druhé straně pak vyzvedává prostou lidovost a zdravý rozum proti školské vzdělanosti a ve filosofii pak proti humovské skepsi.³⁴

Velký prostor je věnován D. Humovi v Masarykově spisu *Moderní člověk a náboženství* – studiích, které vycházely v Nové době v letech 1896–1898.

²⁹ *Ibid.* s. 40.

³⁰ *Ibid.* s. 104–105, 113–114.

³¹ *Ibid.* s. 173, 190, 210.

³² Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Z bojů o Rukopisy. Texty z let 1886–1888*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, o.p.s., 2004, s. 502, 516.

³³ Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*. 4. vydání. Praha: Nakladatelství JK 1990.

³⁴ Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. 1. vyd. (Česká mysl, sv. 2). Praha: Melantrich 1969, s. 37, 121.

V počátcích se vrací k tématu sebevraždy a problémům moderního člověka, připomíná Humův esej o sebevraždě, který byl vydán po jeho smrti a vzbudil velký rozruch, přičemž po stu letech se už nad tímto jevem nikdo nezaráží. V otázce náboženství a jeho protivníků vidí Masaryk opět v Humovi zcela výjimečný zjev. Konstatuje, že nezřídka se sváří strany, které svou podstatou mají k sobě blízko, a také mnozí filosofové potírají náboženství, protože sami jsou ho plni. Opravdový, uvědomělý, silný a pozitivní ateismus je řídký – a to je právě případ Humův: „Sto ultraradikálních rebelantů – titánů nedá ani jedné části Huma!“³⁵ Humem Masaryk začíná svůj spis; ještě předtím však předesílá, že nechce podat přehled celé moderní filosofie a že jemu samému výklad Huma a Kanta bude činit potíže – „ale co dělat. Jestliže filosofovat, tož filosofovat.“³⁶ Následující stručný výklad základů Humovy filosofie poznání staví jako hlavní problém kauzalitu a víru v budoucí zkušenost. Ukazuje protiklad mezi nejistou empirií a jistotou matematiky, která spočívá v čistě racionálních úsudcích. Pak Masaryk přechází k Humovu rozlišování mezi teismem rozumovým a antropomorfickým a správně ukazuje, že Humovi primárně nejde o nějakou podporu teismu filosofického, rozumového, ale o potírání populárního, modlářského náboženství, hlavně katolicismu. Masaryk zároveň připomíná, že Hume to činí chladně, promyšleně, bez rozčilování:

Ti, co dnes vidí v Nietzscheově Antikristovi tak neobyčejnou sílu, ať si přečtou Huma – Nietzsche je proti němu dítě a již proto, že se zlobí a že to v něm vře, kdežto Hume píše s klidem. S perfidním klidem.³⁷

Masaryk vyzvedává Huma také v porovnání s radikálními francouzskými osvícenci, a ovšem i s Kantem:

Je vidět, že Hume měl na moderní filosofii vliv hodně veliký [...] V německé filosofii slyšíme sice, že se máme vracet ke Kantovi, ale to je jen částečně správné, potud totiž, pokud Kant svou kritikou vyvracel Huma. A proto je nutné znát Huma; ba zdá se mi, že Kantovi bez znalosti Huma dobře a správně rozumět nelze. Mně se alespoň v Kantovi vedlo dost zle, pokud jsem nepoznal Huma.³⁸

³⁵ Tomáš Garrigue MASARYK, *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Masarykův ústav AV ČR 2000, s. 37.

³⁶ *Ibid.* s. 38.

³⁷ *Ibid.* s. 44.

³⁸ *Ibid.* s. 45.

Masaryk pak sám sobě adresuje připomínku, že nesmí „milého Huma malovat černěji, než je“,³⁹ protože svou etiku staví na citu sympatie, soucitu s jinými lidmi, který poznáváme s naprostou jistotou a nezpochybnitelně. Masaryk to zvláště oceňuje: vždyť Hume – ultraempirik, skeptik, „v teorii nejprůkřejší racionalista a intelektualista 18. věku, končí etikou citovou.“⁴⁰ Láska k bližnímu, cit, je tedy faktorem, který člověka chrání a který je nutno brát v úvahu v sociologických i politických teoriích. Kapitulu o Humovi uzavírá Masaryk myšlenkou svědčící o tom, že tohoto filosofa pochopil v celém kontextu otázek, jimiž se zabýval v rámci zkoumání „lidské přirozenosti“ (human nature), kterou Hume v osvícenském věku vševládného rozumu pochopil originálně, jinak než ostatní: „rozum právě Humem doznává, že ho mnoho není. Ale při vši své slabosti ten náš rozumek skeptikovi je silnější a lepší než všechna metafyzika, teologie a náboženské zjevení.“⁴¹

Kapitulu o Kantovi začíná Masaryk velmi pěknou úvahou o Humovi:

[...] Dojmy, samými smyslovými a citovými dojmy, je ten náš duch, celý život a celý ten svět – čirý impresionismus! [...] Není to všechno tak očividně falešné? Tak falešné, že je to až – hloupé? Je to hloupé, ale zároveň chytré, velmi chytré! Kant dvanáct let nad tou chytrostí dumal a dumal. Humova skeptická puma vyburcovala také královeckého profesora z dogmatického spánku.⁴²

Hume provází Masarykovy myšlenky téměř celým obsahem jeho knihy a provokuje jej k mnoha trefným a výstižným přírovnáním svědčícím o Masarykově fantazii i smyslu pro humor. Například následovně srovnává pasivní humovský subjekt s aktivistickým pojetím kantovským: „Podle Huma duch náš se podobá kaleidoskopu, podle Kanta je tvůrčí umělec.“⁴³ A pokud na rozdíl od Huma Kant předpokládal, že nikoli poznání se řídí předměty naší zkušenosti, ale že tyto předměty se řídí naším poznáním, pak se tím podle Masaryka nestal Koperníkem, ale – při vši úctě – „pouze Mohamedem, jenž napřed chtěl, aby hora přišla k němu, ale když nechtěla, šel k hoře.“⁴⁴ Jako Kantův omyl vidí Masaryk jeho noetický dualismus smyslu a rozumu, v němž pokračuje od Platóna přes středověk až do novověku. Dalším omylem je přisuzování „nizkosti“ smyslům a opravdové hodnoty „výchýšlým“ rozumového poznání. V těchto omylech podle Masaryka spočívá

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* s. 46.

⁴² *Ibid.* s. 47.

⁴³ *Ibid.* s. 49.

⁴⁴ *Ibid.* s. 51.

„nekritika Kantovy Kritiky.“⁴⁵ Kantův apriorismus považuje za fixní ideu, přímo předsudek, kterým nelze vyvrátit Huma, jenž prohlédl slabé stránky racionalismu a postavil se na stranu empirie, avšak nikoli slepě, protože uznává oprávněnost a nezvratnost rozumových poznatků (viz jeho pojetí matematiky). Humovský myslitel je Masarykovi bližší než kantovský, protože první „dovede být stejně skeptickým proti skepsi jak proti neskepsi.“⁴⁶ Subjektivismus a apriorismus Kanta vede podle Masaryka ještě k větší skepsi, než je Humova, z jejíhož začarovaného kruhu nedokázal uniknout nejen v noetice, ale i ve filosofii morálky a náboženství. Masaryk říká, že právě zde se Kant měl od Huma naučit více, ale že úplně zapomněl na citovou stránku duchovního života; „mohl z této jiskry roznitit veliký a teplý plamen, ale neučinil toho, utkvěv na racionalismu starého dogmatismu.“⁴⁷

Problém vztahu Kant – Hume uzavírá Masaryk konstatováním, že není snadné rozhodovat o jejich přednostech a vadách, že nejlépe je

[...] nepřijímat ani jednoho ani druhého – ale od obou se učit [...] Není pochyby – důslednější, důsledivější je Skot. Němec [...] je nedůsledivější, neurčitější, nejasnější [...] Huma překonával a překonával, ale nepřekonal, je v mnohém jaksi malomocný, polovičatý.⁴⁸

Masarykova kapitola o Comtovi říká o tomto mysliteli, že také navazuje na Huma, ale na rozdíl od Kanta se s ním nepře, prostě jej akceptuje a rozvíjí; nepotřebuje poznávat podstaty, stačí pozorovat jevy a pravidelnosti jejich výskytu – to jsou fakta, která jsou pro pozitivismus postačující. Tím se vysvětluje i nepotřebnost pojmu boha. Comtovo mínění, že moderní člověk, tj. člověk pozitivního stadia dějin, nestojí o poznání příčin, Masaryk zásadně odmítá. Ve vztahu Comta k Humovi říká: „Comte Humovy skepse nepřekonává – nechává ji prostě stranou a jde dál, totiž do historie a politiky.“⁴⁹ Podobně srovnává Masaryk původní Humovy názory s jejich rozvinutím H. Spencerem, projevujícím se zejména ve vztahu mezi antropomorfismem, náboženstvím a vědou. O Humovi Masaryk ještě hodně mluví v závěrečné kapitole druhé části svého spisu, a sice o náboženství a moderní filosofii. Je to jakési shrnutí předchozích kapitol „Člověk nemyslí pouze, člověk také cítí a chce. [...] Již Hume řekl: Věřím smyslům, ale *cit* mne vede jistěji. [...] Vidíme,

⁴⁵ *Ibid.* s. 53.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* s. 56–57.

⁴⁸ *Ibid.* s. 58.

⁴⁹ *Ibid.* s. 65.

že naše doba proti století minulému raději se dovolává citu.⁵⁰ V kapitole o francouzském literátovi A. Mussetovi najdeme opět Masarykovo ocenění Huma: „Mussetova skepse je jiného žánru než Humova. Je hlubší – otrávil srdce; Humova skepse je vyšší – sídlí v mozku, Musset je z rodu Pascalů. Pascalové skepsí umírají. Humovi skepse nepřekážela v komfortu.“⁵¹

Z toho, co jsme již uvedli a doložili citacemi, je zjevné, že Masaryk s Humovou skepsí nesouhlasil, ale toleroval ji, a dokonce ji pokládal v mnoha ohledech za prospěšnou. Dosvědčí to i naše poslední citace z Masarykova spisu *Moderní člověk a náboženství*, týkající se německého faustovství a snahy o ztotožnění náboženství s uměním a hudbou. „Wagnerovo náboženství je salto mortale do čiré pověry; jeho mysticismus a mysterióznost nemůže uspokojit člověka proživišího Kanta a Huma a zrativšího své křesťanství.“⁵² Výše uvedený Masarykův spis je také zdrojem, z něhož čerpal V. K. Škrach citace pro obsah kapitoly „David Hume (1711–1776) v knize *Velcí mužové*, což je soubor myšlenek o dvaadvaceti osobnostech světových dějin (z toho šesti českých) vybraných z Masarykových děl.⁵³

V souboru Masarykových přednášek z r. 1898, které časopisecky vycházely v letech 1898–1899 a knižně poprvé byly vydány r. 1926 pod názvem *Jak pracovat?*, se Humovo jméno nevyskytuje. S jistou nadsázkou můžeme říci, že se není čemu divit, vždyť Masaryk mluví o Humovi jako o „pohodlném gentlemanovi“⁵⁴

Ještě méně se můžeme divit, že Masaryk neuvádí Humovo jméno ve spisu *Palackého idea národa českého*, vydaného časopisecky rovněž r. 1898 (i zde jsou samozřejmě místa, např. o ideji humanitní, kde by se Humovy myšlenky mohly vyskytnout).⁵⁵

Přikročíme nyní k Masarykovu velkému spisu *Otázka sociální* z let 1898–1899. Po úvodní části pojednávající o různých druzích socialismu začíná Masaryk kapitolou podávající výklad noetických a metafyzických východisek Marxova a Engelsova materialismu. Novou německou filosofií zahajuje Kant, jehož význam vidí Masaryk v tom, že kriticismem čelil Humově skepsi a že podstatu lidského života viděl v mravnosti. Masaryk se o Humovi

⁵⁰ *Ibid.* s. 117.

⁵¹ *Ibid.* s. 130.

⁵² *Ibid.* s. 173.

⁵³ Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Velcí mužové*. Vybral V. K. Škrach. Praha: Státní nakladatelství 1926.

⁵⁴ Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Jak pracovat? Přednášky z roku 1898*. 7. vydání. Praha: Čin 1946.

⁵⁵ Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Palackého idea národa českého*. 5. vydání. Praha: Čin 1947.

dále zmiňuje zejména v souvislosti s Feuerbachem, který na něj navazuje jak svým pojetím mravnosti a humanity (altruismus, sympatie), tak pojetím náboženství (antropomorfismus). Další poukazy na Huma se týkají Comta a pozitivismu.⁵⁶ Německou pokantovskou filosofií Masaryk posuzuje následovně: „Absolutní idealism Fichtův a po něm Schellingův a Heglův byl reakcí proti skepsi Kantově a Humově. Kant učil, že věci o sobě poznat nelze; Fichte v tom Kantovi odporoval – ale odporoval tomu zesílením Kantova idealismu. Proti skepsi a kriticizmu vznikl takto německý idealism pokantovský se svou mystikou a mystickou gnosí. Němečtí idealisté jsou Fausty, jsou Napoleony filosofie – bohorovní autokraté, geniální romantikové myšlenky.“⁵⁷ Masaryk kritizuje i Engelse, ke kterému má jinak vcelku pozitivní vztah, za jeho výklad noetiky (apriorismu) v *Anti-Dühringovi*, který býval dlouho považován za jakousi základní učebnici marxistické filosofie. Masaryk říká, že „Engels o této fundamentální věci filosofuje tak, jako by nebylo bývalo Huma a Kanta a jako by největší hlavy, od Platona počínajíc, až po Engelse nebyly myslily.“⁵⁸ Doklad o tom, že i v problematice sociologické je Hume Masarykovi stálou inspirací, je myšlenka týkající se Marxe:

Veden jsa svým materialismem pokládá ekonomické poměry za sociální smysly, ideologii za myšlení, rodící se ze smyslů, tedy asi tak, jako Hume lišil živé dojmy smyslové od méně živých myšlenek, které jsou jen jakýmsi obrazem, kopii dojmů smyslových.⁵⁹

Také v druhém svazku *Otázky sociální* se Masaryk přes Feuerbacha vrací k Humovi, zejména k jeho pojetí mravnosti:

Ehtikové všech směrů, Hume tak dobře jako Kant [...], ti všichni uznávají, že svědomí je tak dobře daný fakt jako jiné fakty a zjevy. Nějaký minerál není faktem o nic více ani faktem bezpečnějším než to, že nás nelidskost trápí a lidskost těší [...] Proč jsou Marx a Engels proti kapitalistickému vyssávání? Jen proto, že snad kapitalistická soustava je nesprávná ekonomicky? Ne proto, že je i neoprávněná, že pobuřuje jejich city lidskosti? Kdyby kapitalismus byl nesprávný jen ekonomicky, Marx by sotva byl napsal svůj kapitál.⁶⁰

⁵⁶ Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. 5. vydání. Praha: Čin 1946, s. 41–43, 51, 60.

⁵⁷ *Ibid.* s. 64.

⁵⁸ *Ibid.* s. 83.

⁵⁹ *Ibid.* s. 132.

⁶⁰ *Ibid.* svazek druhý, s. 222.

Komentář k *Otázce sociální* uzavřeme Masarykovým poukazem na Huma, adresovaným Marxovi:

Marx, nechtěl-li se učit o smyslu života a společnosti od Ježíše, mohl se poučit od otce skepticismu a pozitivismu. Míním Huma. Ten jistě nebyl pověřčivý, a dokonce ne sentimentální, ale pochopil, že člověk bez mravnosti a bez humanity je ztracen.⁶¹

V *Ideálech humanitních*, které poprvé vyšly r. 1901, se Masaryk přiznává, že patří k těm, kteří mravnost zakládají na citech, ale upozorňuje, že cit nemá jít proti rozumu a že tato citová etika se nesmí v citech ztrácet.⁶² K moderním snahám o novou etiku Masaryk říká:

V XVIII. století tužby ty se zhušťují v tom, co zove se úsilím humanitním. V Anglii skeptik Hume zakládá na humanitě celou společnost [...], ve Francii humanita více se formuluje politicky [...], u Němců je více literární a filosofická.⁶³

Spisem *V boji o náboženství*, který poprvé vyšel r. 1904, Masaryk důrazně argumentuje proti nevěcné kritice, politické denunciaci a nepravdivým obviněním své osoby. Je to pojednání stručné, méně teoretické, proto se příliš nevrací k Humovi. Přesto – nebo právě proto – považujeme za užitečné uvést následující myšlenku:

Nelidovost a nesociálnost církvi spočívá na lichém učení o individuálním spasení, které vštěpují věřícím podle tradice ze staré doby. Církev udělala z příkázání lásky učení egoistické, a proto se staly nesociálními a nedemokratickými. Již Hume a Rousseau vytýkali křesťanství, že nevychovává politicky; Marx mu vytkl, že je náboženstvím pro otroky. V tom je mnoho pravdy. Já vím, že náboženství není a nemá být politikou; avšak právě náboženství církevní politikou je, jenže politikou sloužící mocným.⁶⁴

Velké Masarykovo dílo *Rusko a Evropa*, vydané nejprve německy r. 1913, analyzuje ruské myšlení v konfrontaci s ostatním myšlením evropským, „západním“.⁶⁵ Zmínky o Humovi v 1. dílu a první části 2. dílu jsou krátké

⁶¹ *Ibid.* s. 230–231 (Jak jsme již uvedli, zsvěceně o *Otázce sociální* pojednává ve *Filosofickém časopisu* 6/2002 J. Srovnal).

⁶² Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Ideály humanitní. Problém malého národa. Demokratism v politice*. 1. vydání (České myšlení, sv. 1). Praha: Melantrich 1968, s. 56–57.

⁶³ *Ibid.* s. 108.

⁶⁴ Tomáš Garrigue MASARYK, *V boji o náboženství*. 3. vydání. Praha: Čin 1947, s. 12.

⁶⁵ Během svého studijního pobytu na Lomonosovově univerzitě v Moskvě r. 1978 jsem byl přítomen obhajobě doktorské disertace (základní předpoklad profesury) zaměřené na ruské filosofické myšlení. Tehdejší vedoucí katedry filosofie profesor V. A. Malinin obhajobu krátce

a nepřinášejí nic příliš nového, poukazují na jeho skepsi, kritiku metafyziky a náboženství – Masaryk nesouhlasí s Humovým redukováním náboženství na antropomorfismus a mýtus a u Kanta na morálku. Hume s Kantem však mají zásluhu, že obrátili filosofii k praxi a ukázali nutnost nové filosofie. V pokračování 2. dílu a části 3. dílu je Hume uváděn podstatně častěji, avšak opět jde jen o kratičké zmínky o tom, zda nějak (spolu s jinými západními filosofy) ovlivnil nebo neovlivnil jednotlivé představitele ruské inteligence, kteří ovšem z dnešního našeho (českého) pohledu nejsou příliš aktuální. Když se začátkem 20. století ruští revizionisté začali zříkat materialismu ve prospěch empiriokriticizmu Avenaria a Macha, komentoval to Masaryk následovně:

Plechanov potírá tyto autority svých soudruhů, také Lenin, ne zcela právem, neboť by pozitivismus Marxův mohl navázat na Macha nebo Huma. Ovšem nejde o noetiku nebo metafyziku, nýbrž také o etiku – a po této stránce není možno spojovat Marxův amoralismus s Humem.⁶⁶

Masaryk konstatuje, že Rusové byli už od dob Petra I. seznamováni s osvětskou, hlavně francouzskou filosofií, ale teprve Kant a jeho inspirátor Hume představují skutečně revoluční zvrat, k němuž se ruské myšlení teprve začíná obtížně pracovat. Kritika ruského myšlení musí být prohloubena: „Tato filozofická kritika Rusů musí se orientovat Humem a Kantem a překonat nihilismus, negaci starého, nekritický revolucionismus a pohodlné přebírání a napodobení.“⁶⁷ Druhý svazek spisu *Rusko a Evropa* končí Masarykovým přiznáním, že teprve bližším setkáním s Ruskem a jeho literaturou se naučil lépe oceňovat nejen filosofii Hegela a Feuerbacha, ale přímo světodějný význam Huma a Kanta. Třetí svazek obsahuje méně zmínek o Humovi. Z předmluvy se dozvídáme, že pozornost bude věnována hlavně ruské literatuře, protože při tamním absolutistickém útlaku je mnohem víc než v jiných zemích a kulturách také tribunou politiky, filosofie a náboženství, nejen umění. Platí to hlavně o Dostojevském. Na příkladech literárních postav a jejich životních příběhů Masaryk připouští, že hluboká náboženská víra má sice svou sílu, ale není s to vyvrátit filosofii Voltaira, Huma, Kanta a dalších osvětců. Opět poukazuje na význam Humovy

po jejím zahájení ukončil kategorickým prohlášením, že kandidát neval v úvahu Masarykův spis *Rusko a Evropa*, který je pro danou problematiku nepostradatelný.

⁶⁶ Tomáš Garrigue MASARYK, *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*. Díl II. část 2. až 5. a díl III. část 1. Praha: Ústav T. G. Masaryka 1996, s. 280.

⁶⁷ *Ibid.* s. 428.

skepse, která vyprovokovala Kantovo kritické myšlení, ale také jeho ocenění náboženství, a to podle mravnosti, kterou podporuje nebo jí překáží. Masaryk se zabývá i vlivem západní literatury romantismu na ruské spisovatele; např. Byrona a Goetha na Puškina, Bělinského a další, přičemž jde ve svém výkladu až k samotným kořenům: „Voltaire i Goethovi odstranil bělmo z očí. Ale Voltaira odsunul Hume, Kant učinil pokus vyvrátit Humovu skepsi – Kantův pokus působil na Goetha prostřednictvím Schillerovým. Goethův Faust je v podstatě Kritika čistého rozumu prožítá umělecky, a v tom je Faustův význam.“⁶⁸ Titán Faust zapůsobil podle Masaryka mocně též na Byrona, který se prohlásil za ateistu:

Byron se totiž vzdělával ve škole Humově a šel cestou velikého skeptika [...] Anglie neměla Kanta, domácí odpůrci Humovi si nemohli dobýt významnějšího vlivu, ideje a směr Humův se vyvíjely nerušeně dále.⁶⁹

Na závěr uvedeme Masarykovu myšlenku týkající se jednoho z velikánů ruské literatury: „Tolstoj se [...] svého subjektivismu nevzdal docela. Vlivem Huma později popírá pojem kauzality i kauzálních vztahů, a tak dospívá také z této strany k panteismu.“⁷⁰

Ve spisu *Nová Evropa*, který vznikl r. 1918 a byl v češtině publikován r. 1920, se Masaryk výslovně o Humovi nevyjadřuje, ale rozhodně jej měl na mysli, když napsal: „[...] filozofie francouzská a anglická (vedle klasické, hlavně Platonovy) byly mně školou; německé filosofii, zejména Kantovi, porozuměl jsem teprve později.“⁷¹

Vzpomínky a úvahy, které jsou obsahem známého Masarykova spisu *Světová revoluce*, jsou jakousi zprávou o jeho zahraniční činnosti v letech 1914–1918 (jak sám říká v předmluvě) a Masaryk jej vydal až r. 1925. S odstupem času bude o to zajímavější posoudit, jak se změnilo či nezměnilo Masarykovo hodnocení Huma. Když vzpomíná na své pobyty v Anglii a Francii, vyznává se ze svého vřelého vztahu k těmto zemím, národům a kulturám, říká, že ne náhodou jeho první práce po příchodu do Prahy byly o Humovi a Pascalovi, a hodnotí také vztah Huma a Comta. O něco dále je již zcela konkrétní:

⁶⁸ *Ibid.* Díl III. část 2. a část 3., s. 163.

⁶⁹ *Ibid.* s. 181.

⁷⁰ *Ibid.* s. 296.

⁷¹ Tomáš Garrigue MASARYK, *Nová Evropa (Stanovisko slovanské)*. Brno: Doplněk 1994, s. 141–142.

Z anglických filosofů mne držel nejvíce Hume – veliký problém moderní skepse, jež Hume formuloval noeticky a nejsilněji; srovnání s Comtem bylo dáno tím, že Comte vychází z Humea (jako Kant). Ale jaký rozdíl mezi oběma: Francouz se vrací k fetišismu a hledá spásu v staronovém náboženství, Angličan (Skot!) uniká vlastní skepsi etikou humanity (ne náboženstvím jako Comte!). Katolík – protestant!⁷²

Hume a Kant jsou podle Masaryka mluvčími nové doby, kdy církevní autorita padla a musela padnout:

Vývoj theologie a filosofie dokazuje, jak se hlavní náboženské ideje měnily, jak slábly, kdežto základy mravnosti, reální cit člověka k člověku, nedají se žádným rozumem, žádnou skepsí vyvrátit. Viz Hume! Odsud pozoruhodný úkaz, že se v nové době ethika ve všech zemích pěstuje a prohlubuje od filosofů, laiků, Humem a Kantem, stává se základem názoru na svět a tudíž také politiky.⁷³

V poslední zmínce, která se týká Huma, vyslovuje přesvědčení, že i když je člověk od přírody egoistou, stejně tak je od přírody obdařen bezprostředním nezištným neegoistickým citem sympatie pro bližního. Podotýká, že to jej motivovalo k překladu Humova etického spisu.

Na svém velkém politologickém díle *Cesta demokracie* Masaryk pracoval už při plném vyřízení ve funkci prezidenta republiky. Setkáváme se v něm se jmény těch myslitelů, kteří se nějak zabývali filosofií společnosti či politickou filosofií, hojně se vyskytují odkazy na Marxe a Engelse i Lenina, dá-li se Lenin považovat za filosofa, a Masaryk se nevyhýbá ani fenoménu Hitler, ve kterém správně vidí patologické vychýlení. Hume je vzpomenut jen třikrát: poprvé v komentáři Leninovy myšlenky o moci zvyku ve společnosti – připomíná, že tuto pravdu dovedli do důsledků už Hume a Montaigne.⁷⁴ Podruhé v souvislosti s antropomorfismem odkazuje Masaryk na hlavní noetický problém, který se v nové době váže ke Kantovi a Humovi.⁷⁵ Potřetí, když se Masaryk ohrazuje proti nařčení profesora Františka Mareše, že hlásal národu učení Comtova, Humovo a Marxovo, takže nepokračoval

⁷² Tomáš Garrigue MASARYK, *Světová revoluce za války a ve válce 1914–1918. Vzpomíná a uvažuje T. G. Masaryk*. Praha: Čin – Orbis 1925, s. 128.

⁷³ *Ibid.* s. 552.

⁷⁴ Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Cesta demokracie I. Projevy – články – rozhovory 1918–1920*. Praha: Masarykův ústav AV ČR 2003, s. 320.

⁷⁵ Viz Tomáš Garrigue MASARYK, *Cesta demokracie II. Projevy – články – rozhovory 1921–1923*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, o.p.s., Masarykův ústav – Archiv AV ČR, v.v.i., 2007, s. 142.

v odkazu Husa, Chelčického a Komenského. Masaryk zdůrazňuje, že „učení Comtovo, Humovo i Marxovo *vyvracel*. O tom ani nemluvíme, že se přece nikdo nemůže obžalovat proto, kdyby byl i plnokrevným hlasatelem těchto vynikajících myslitelů.“⁷⁶

Pokusíme se nyní o shrnutí vývoje Masarykova vztahu k významným filosofům, zejména k Humovi, a jak se to projevuje v jeho dílech. Začneme-li Masarykovým studiem, nebudeme se jistě divit tomu, že se záhy nadchl pro Sókrata promlouvajícího k čtenáři ústy Platóna, který pak sám dává filosofii řád a tvoří první velký systém. K D. Humovi se ovšem Masaryk dostává poměrně záhy a není důležité, jakou úlohu v tom sehrál Brentanův nebo nějaký jiný vliv či vlivy. V každém případě z toho, co říká sám Masaryk, vyplývá, že ještě předtím narazil na Kanta, což bylo zákonité, protože v té době šlo o filosofa s největší autoritou a vlivem. Teprve po přečtení Huma však Kantovi plně porozuměl. Kantův pozitivní význam vidí Masaryk v tom, že se snažil řešit Humův problém, a třebaže ho nevyřešil, podnítil svým kritickým myšlením celou tehdejší filosofii. Ještě výrazněji oceňuje Masaryk Kantův kriticismus v konfrontaci s ruským myšlením, jeho popscko-mužickou zaostalostí, s nihilismem Dostojevského, rezignovaností Tolstého a nelidskostí Leninem uchopeného marxismu. Pro Rusko bylo pokrokem objevit Kanta, nikoli Huma. S Humem samým a jeho skepsí ovšem Masaryk souhlasit nemohl. Primárně nikoli kvůli svému hlubokému náboženskému přesvědčení, ale proto, že věřil ve vědu a ve filosofii na vědě budovanou, v pokrok vědy a vědecké filosofie. Ostatně také náboženství, předpoklad existence Boha, je mu možnou alternativou vědeckého světového názoru, který může být i ateistický, přičemž i tuto jeho formu Masaryk respektuje. Masarykův Bůh samozřejmě není Bohem křesťanství ani žádného jiného světového náboženství, není to Bůh teologie a už vůbec ne nějaké církve. Masarykův teismus není omezen žádným dogmatem, není ani zdůvodněn pouze mravně, proto Masaryk nemůže akceptovat redukci náboženství na pouhou mravnost.

Vrátíme-li se však zpět k Humovi, musíme konstatovat, že Masarykova humovská monografie sice svědčí o jeho porozumění Humovu problému, ale – jak jsme již ukázali – Masarykův návrh (o kterém on sám ví a otevřeně říká, že není jeho vlastním nápadem) vyvrátit Humovu skepsi počtem pravděpodobnosti se s podstatou Humova problému mýjí. Masaryk, nadšenec pro vědu a vědecký pokrok, se nechal poněkud unést úspěchy statistiky ve zdravotnictví, která odhalila kauzální souvislosti ve vysoké úmrtnosti

⁷⁶ Tomáš Garrigue MASARYK, *Cesta demokracie III. Projevy – články – rozhovory 1924–1928*. Praha: Ústav T. G. Masaryka 1994, s. 18.

rodiček, a tak zachránila život stovkám až tisícům žen, rodiček, matek, pro které měl Masaryk úctu nejvyšší. Pravděpodobnostní počet a jeho praktické uplatnění ve statistice opravňuje a upevňuje naše vědecké přesvědčení. Principiálně, logicky však kauzalitu nedokazuje. Vzato obráceně – nemůže Humovu skepsi vyvrátit, může ji jen účinně tlumit. A to je pro vědu a její praktické uplatnění rozhodující, v tom oba naši myslitelé, Masaryk a Hume, nejdou proti sobě a jsou zcela zajedno. Humův skeptický osten je namířen proti sebevědomé a suverénní jistotě teologů a metafyziků, nikoli proti vědě, která slouží a má sloužit životu. Troufám si dokonce říci a jsem o tom i hluboce přesvědčen, že v běžném, praktickém životě byl Hume méně skeptický a méně kritický než Masaryk.

Ve všech svých následujících pracích už Masaryk téměř vůbec nezdůrazňuje Humovu skepsi jako něco negativního, ale mnohokrát opakuje, jak záslužné bylo to, že vyprovokoval Kanta ke kritickému myšlení a že tam, kde to je navýsost důležité, totiž v morálce, Hume skeptikem není a staví na nezpochybnitelné, přirozené a nezištné sympatii s druhými lidmi. Přitom právě poznání lidské přirozenosti je podle Huma hlavním cílem a smyslem vědy, především filosofie. Skeptické závěry jsou vlastně jakýmsi vedlejším produktem Humova zkoumání, které ukazuje, že „toho rozumu moc není“, ale přesto nebo právě proto si onoho našeho „rozumku“ musíme vážit. Výrazy v uvozovkách jsou Masarykovy a dosvědčují, že Huma plně pochopil. Proto je mu filosofem, ke kterému se po celý život vracel.

Na závěr se pokusíme ukázat, jak se filosofie T. G. Masaryka a jeho vztah k D. Humovi odrážejí v české masarykovské literatuře, jaká je reflexe tohoto vztahu v české filosofii. Na Masaryka jako první příznivě reagují čeští pozitivisté J. Tvrďý a J. Král, kteří Masarykovo stanovisko k Humovi v podstatě akceptují; F. Krejčí, hlavní představitel českého pozitivismu, se k Masarykovu hodnocení Huma nevyjadřuje, ačkoli od něj by se to zvlášť dalo očekávat. Všichni Huma (Tvrďý dokonce i Poppera) v duchu tradičního induktivismu spíše kritizují až odmítají.

Na největší nepochopení Huma a do jisté míry i Masaryka a moderní vědy narážíme z prvorepublikových významných filosofů u E. Rádlu, který podle našeho názoru bývá neprávem považován za nejvěrnějšího žáka Masarykova. Pomineme-li, že v teoretické filosofii, noetice, nepochopitelně označuje Huma za přírodovědeckého Savonarolu, pak už vůbec s ním nelze souhlasit, když mluví o Humově mravní hluchotě. To svědčí o Rádlově nedostatečné znalosti Huma a je to i v příkrém rozporu s Masarykem, který právě mravní stránku Humovy filosofie vysoce oceňuje. Rádl, původně přírodovědec, se ostatně neméně překvapivě a negativně vyjadřuje i o Einsteinovi.

Z dnešního hlediska se jako pozoruhodná a vědecky fundovaná jeví reakce K. Vorovky, který dokázal rozpoznat převratnost a geniálnost teorie relativity a který Huma posuzuje podobně jako dnešní komentátoři ve světle moderní přírodovědy.

Porozumění jak pro Humovu, tak ještě více pro Masarykovu filosofii vykazuje ve svých pracích J. B. Kozák. Ten rozhodně, spíše než Rádl, může být považován za filosofického pokračovatele Masarykova. Podobně to platí i o F. Fajfrovi. Ocenění zaslouží také pochopení Masaryka a Huma protestantským teologem J. L. Hromádkou, který se snaží o objektivní posouzení daných problémů a neuchyluje se k příliš kategorickým soudům.

Vyloženě nešťastný je případ Patočkův. Ten ještě ve svobodných poměrech první republiky a krátkém poválečném období (po r. 1945) hodnotí Masaryka střizlivě, ale v době útlaku zejména 70. let propadá pesimismu, vracejí se mu vzpomínky na osudové tragické zvraty v naší novodobé historii a nevidí už naději ani v budoucnosti. Z tohoto pohledu vnímá spíše negativně i Masarykovu filosofii a všechno, co ji ovlivňovalo a spoluvytvářelo – včetně Humova vlivu.

V masarykovské literatuře je neprávem opomíjen přínos Z. Nejedlého, který o Masarykovi napsal dosud nejrozsáhlejší spis, správně pochopil i Humův vliv a nikde proti Masarykovi (dokonce ani Humovi) neřekl jediné křivé slovo. Zda jej vykreslil jako příliš levicového, jak mu nyní vytykají někteří komentátoři, je otázkou diskuse, která ovšem musí být podložena bezpečnou znalostí jak Masarykova, tak Nejedlého díla.

Teprve poučnorová (1948) „kritika“ posouvá T. G. Masaryka do jiných poloh, tentokrát jednostranně pravicových, a z komunistických pozic tedy reakčních. S prosazováním marxistické filosofie nebo toho, co se za ni vydávalo, se pozornost začala opět obracet k německé filosofii, hlavně k Hegelovi (sem se utíkali ti, kterým přece jen šlo primárně o filosofii, nikoli o marxismus). Viděno hegelovsky, bylo Masarykovo i Humovo filosofování příliš přízemní a nestálo vůbec za pozornost. Znovuobjevování Masaryka v 60. letech mělo příliš krátké trvání na to, aby vyvolalo pozornost také vůči Humově filosofii.

V 70. a 80. letech filosofie, alespoň ta oficiální, marxistická, u nás téměř spala. Revoluční rok 1989 a vývoj po něm vyvolal velkou vlnu zájmu o disidenta J. Patočku, E. Husserla a fenomenologii. Měřeno tímto pohledem je Masarykova a Humova filosofie opět jen „malá“ a „povrchní“. Monografie věnovaná Humově filosofii a reflektující také souvislost s Masarykem u nás vychází po více než sedmdesátileté odmlce v roce 1999. Přitom se objevují nové a nové humovské inspirace – k již známým termínům *Hume's fork*

(Humova vidlice) a *Hume's law* (Humův zákon nebo Humova teze) přibyl relativně nedávno *Hume's principle* (Humův princip). V západním světě jsou to obecně uznávaná slovníková či encyklopedická hesla v oboru filosofie nebo ve vědě vůbec. V žádném českém filosofickém slovníku je však nenajdeme, a pokud je David Hume vůbec v naší novější a současné filosofické literatuře uváděn, je jeho obraz podáván značně zjednodušeně nebo až zkresleně. I to je důvod vracet se k Masarykovi coby nejvýznamnějšímu českému filosofovi, který jako první a jeden z mála našich myslitelů Huma vysoce oceňoval, třebaže s ním v mnohém nesouhlasil.