

NOTIZIE ISTORICHE DEL TIBET: DVE HYPOTÉZY ORIENTÁLNEHO VPLYVU V HUMOVOM TRAKTÁTE

ANDREJ ROZEMBERG, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Filozofická fakulta, Katedra filozofie a aplikovanej filozofie, Trnava, Slovenská republika

ROZEMBERG, A.: *Notizie Istoriche Del Tibet: Two Hypotheses of Oriental Influence in Hume's Treatise*
FILOZOFIA, 78, 2023, No 5, pp. 338 – 352

Despite the courageous concept of Western philosophy as *causa sui*, there is much evidence of a significant exchange of thoughts between Europe and the Orient in the early modern period. In David Hume's case, the Oriental influence was long ignored, but in recent decades several studies have highlighted significant affinities between Hume's ideas and those of Buddhism. In what follows, I'll try to show, rethinking Humean and Buddhist *no-self*, why A. Gopnik's "Jesuits hypothesis" is more plausible than the explanation which connects both conceptions via Pyrrhonian skepsis. Regardless of both hypotheses, I offer some arguments in favour of spontaneous convergence with no need for the intercultural transfer of thoughts, and point out some problematic aspects of a thought which promotes (with no good reasons) an impersonal description of our lives above that which is based on our intuitions and first-person perspective characterized by the sense of self and ownership.

Keywords: Buddhist ideas in Hume's philosophy – Reductionism – Bundle theory of person – Self – No-self

*„Zanechávam túto záhradu vetviacich sa chodníkov
mnohým (nie všetkým) budúcnostiam.“
(Ts'ui Pen)*

Úvod

O autorovi, ktorého slová som si vypožičal do úvodu tohto neveľkého pojednania, je známe, že svojho čitateľa rád obdarúval vzácnym darom pochybnosti (Borges 1998, 245). Taký dar sa, pravda, môže javiť ako celkom užitočný vo svete, ktorý má povahu labyrintu, v ktorom sa realita prelína s fikciou, mapy nahrádzajú krajiny a poznámky ku knihám, vrátane tých neexistujúcich, sa stávajú dôležitejšími než knihy samotné. V jednom z takých svetov príbehov sa yunnanský guvernér Ts'ui Pen vzdá prestíže váženého muža, aby v tichu slnečného pavilónu, obkoleseného

nespočetnými záhradami, vytvoril dokonalý labyrint – taký, v ktorom by sa stratili všetci ľudia. Borgesov čitateľ však čoskoro zistí, že labyrint, presnejšie záhrada vetviacich sa chodníkov, má byť metaforou pre čas; nie ten newtonovský, absolútny a uniformný, ale čas vetviaci sa do nespočetných histórií, nekonečných sérií časov. Ja sa v mojom príspevku vydám do jednej z takýchto záhrad. A začnem tým, čo oxfordský filozof a znalec indickej filozofie, Jonardon Ganeri, nazval stratenou alebo zabudnutou časťou nášho osvietenstva. Vieme, že v čase, ktorý zvykneme nazývať neskromne osvietenstvom či vekom rozumu, existoval medzi Západom a Orientom robustný tok myšlienok, o čom svedčia okrem iných práce Baylove, Lockove,¹ Bernierove,² Malebranchove, Shaftesburyho, a ak majú pravdu autori ako A. Gopnik či N. P. Jacobson, aj práce Davida Huma. V Mossnerovej biografii (1954) zmienku o možnom orientálnom vplyve nenájdeme, no od konca šesťdesiatych rokov bolo uverejnených viacero štúdií,³ poukazujúcich na významné afinity medzi Humovou a buddhistickou zväzkovou teóriou ja. Minimálne dve z nich pritom danú podobnosť vysvetľujú medzikultúrnou výmenou myšlienok – v jednom prípade mala byť spojovacím článkom pyrrhónska skepsa, v druhom jezuitskí misionári z La Flèche. Pokúsím sa ukázať, prečo je jezuitská hypotéza (Gopnik 2009) plauzibilnejšia než pyrrhónska, a súčasne ponúknem niektoré nové argumenty v prospech hypotézy, ktorá medzikultúrnou výmenou myšlienok nepredpokladá (nazvime ju pracovne hypotézou „nezávislého vzniku“ – N). Prvá časť textu je skôr historiografická a má nás priblížiť k odpovedi v otázke Humovho buddhizmu. V druhej časti použijem paralely medzi buddhistickou a Humovou zväzkovou teóriou na ilustráciu čohosi filozoficky oveľa zaujímavejšieho – typu myslenia, ktoré z istého nesamozrejmeho dôvodu uprednostní neosobný opis našich životov pred opisom z perspektívy prvej osoby, vyznačujúcej sa zmyslom pre ja, a pre ktoré je svet osôb a osobných vzťahov iba *façon de parler*, t. j. existuje iba pre potreby jazykovej praxe a bežného života.

¹ John Locke vychádza prevažne z Bernierových a Rogeriových poznámok, napríklad vtedy, keď uvažuje nad podivným zvykom indických vdov vstúpiť do obetného ohňa počas pohrebného obradu (*sati*), alebo keď sa pristaví pri zvláštnom názore indických učencov na vzťah medzi mysl'ou a nehmotnou substanciou (Bodleian Library, MS. Locke, d. 10, 77 [online]. Dostupné na: https://archives.bodleian.ox.ac.uk/repositories/2/archival_objects/195243).

² V liste J. Chapelinovi z októbra 1667 F. Bernier (1916, 323) píše, ako svojho moslimského priateľa, Dánismanda Khána, zoznámil s Gassendiho a Descartovými prácami, ktoré sám preložil do perzštiny. Podľa J. Ganerihho (2011, 14) strávil Gassendiho osobný priateľ v kruhu bráhmanských učencov niekoľko rokov (začiatkom roku 1660 mal dokonca navštíviť indické Váránasí a s miestnymi bráhmami diskutovať o Descartovej filozofii).

³ Pozri napríklad Jacobson (1969), Tillemans (1996), Kapstein (2001), Garfield (2019) a iné.

I. Monády a dharmy

Výhodou N-hypotézy je, že pripúšťa štrukturálne zhody a podobnosti aj tam, kde historické prepojenia neexistujú, vysvetľujúc ich, povedzme, podobnými vzorcami myslenia, myšlienkovými postupmi, logickými konceptmi a podobne. Uvedme ako príklad podobnosť medzi čárvakovskou⁴ a Humovou kritikou kauzality či skepsou voči inferencii ako nezávislému zdroja poznania.⁵ Obe strany deklarujú absenciu nutného spojenia v rámci príčinného vzťahu a jeho „syntetický charakter“: z pozorovaní dvoch po sebe nasledujúcich javov, akokoľvek častých (*bhūyodarśanagamyā pi*), nie je možné s istotou odvodiť univerzálne tvrdenia (*vyāpti*), vrátane kauzálnych (*kārya-hetu*). Okrem principiálnej nemožnosti založiť nevyhnutnosť na skúsenosti, argumentuje autor *Cārvāka-sūtry* tým, že človek nemôže s istotou vylúčiť existenciu neznámych faktorov alebo podmienok (*upādhi*), bez ktorých by nenastal daný konzekvent.⁶ Kamalašila v komentári k *Tattvasaṅgrāhe* (TS 1482) cituje Purandaru, jedného z neskorších čárvakovských filozofov, podľa ktorého indickí materialisti akceptujú obmedzenú validitu inferencie, ak sa opiera o zmyslovú evidenciu, prípadne spadá do sveta každodennej praxe (*loka-prasidha*); odmietajú ju však ako nástroj poznania nezávislého na skúsenosti, čo je opäť stanovisko blízke Humovmu. Podobných príkladov je mnoho, počnúc Džajantovým a Chisholmovým⁷ argumentom diachronicity poznania, predpokladajúcej endurujúce ja, Reidovou kritikou Lockovho redukcionizmu⁸ a Udajanovou *Āmatattvavivekou* (ATV)⁹ alebo takmer identickou argumentáciou proti sériovej teórii ja v Butlerovom diele *Analogy* (1859, 196 – 198) a vo Vátsjájanej *bhāṣyī* (3.1.4, 3.2.39 – 40).

Pravdaže, spomínané podobnosti nemajú spochybníť transfer myšlienok tam, kde historické prepojenia existujú či dokonca posilňovať ilúziu „západnej filozofie“ ako *causa sui*. Vyzývajú však k väčšej opatrnosti tam, kde sa prenos myšlienok iba predpokladá. Vieme napríklad, že P. Bayle sa zoznámil s čínskou filozofiou prostredníctvom Coupletovho *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) a Leibniz, obdivovateľ kultúrnych

⁴ Škola indického materializmu, bližšie pozri Bhattacharya (2002).

⁵ Pozri napríklad *pratyakṣam eva pramāṇam*, „iba zmyslová skúsenosť je nezávislým zdrojom poznania“ (Bhattacharya 2002, 605).

⁶ Mádhaváčárja (1961, 5 – 7).

⁷ Porov. *Nyāyamañjarī* 2.15 a Chisholm (1971, 15).

⁸ Pre porovnanie pozri Reid (1785, 318), *Nyāyasūtra* 3.1.1. – 17, a tiež *Nyāyavārttika* 1.1.10 a 3.2.18. Podobnosť s njájou je tiež v Reidovom pamäťovom argumente cezčasovej identity (spomienka *S* na *x* je možná iba preto, že *S* a subjekt pôvodnej skúsenosti sú numericky totožní; porov. Reid (1785, 318) a *Nyāyasūtra-bhāṣya* 3.1.4 a tiež *Tattvasaṅgrāha* 493.

⁹ Pozri napríklad Udajana (1995, 357), kde autor kritizuje snahu obísť ja pri výklade diachrónnej jednoty vedomia, pamäte či „mojosti“.

výmen medzi Čínou a Západom,¹⁰ uverejní o štvrtstoročie neskôr *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, no nevieme, do akej miery sa cudzie myšlienky premietnu do ich vlastných. J. Needham (1954, 478), aby som uviedol aspoň jeden príklad, si všimne podobnosť medzi *Monadológiou* a dvoma metaforami školy chua-jen – metaforou ôsmich zrkadiel a metaforou siete boha Indru z mahájánovej *Avatamsakasūtry*. Tá druhá pripodobňuje svet k sieti bez začiatku a konca, ktorej každé oko je osadené drahokamom, jedinečným spôsobom odrážajúcim všetky ostatné, vrátane nespočetných zrkadlení: každá jednotlivina tak odzrkadľuje univerzum práve tak, ako drahokam v oku Indrovej siete. Pre korektnosť však treba uviesť, že obraz „Leibniza neokonfuciána“ by zostal neúplný, keby sme súčasne neuviedli, že medzi oboma koncepciami existujú významné rozdiely: Leibnizove monády sú substancie, kým jednotliviny v buddhistickej metafore sú „ontologicky prázdne“ (podmienené ostatnými jednotlivinami). Navyše, monády „nemajú okná“ (*Monadológia* §7), sú nedotknuté – práve pre ich monadický charakter – externými kauzálnymi vplyvmi, kým chua-jenoví patriarchovia vysvetľujú dynamiku a jednotu v mnohosti vzájomným prenikaním a relačnosťou. Zmienka o chýbajúcich oknách možno neznamená, že monády nemajú nijaký vzťah k vonkajším objektom, no naisto medzi nimi neexistuje typ kauzálneho vzťahu, ktorý predpokladajú učenici zo školy chua-jen.

II. Dve hypotézy orientálneho vplyvu v *Humovom Traktáte*

Leibnizov príklad je užitočný v tom, že ukazuje, aké problematické môžu byť inferencie založené na historických koreláciách a náhodne zvolených podobnostiach. Je Humov prípad odlišný? Začnime tým, čo je na celej veci najzaujímavejšie, totiž konštatovaním, že zatiaľ čo Leibniz (ale tiež Bayle, Montesquieu či Locke) odkazuje na konkrétne zdroje, mená korešpondentov ako B. des Bosses, A. Verjus či J. Bouvet, pri Humovi ich iba predpokladáme, keďže v *Traktáte* sa o indickej alebo čínskej filozofii ani raz nezmienuje. Napriek tomu Nolan Jacobson v *The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy* (1969, 36) predpokladá, že vplyv Orientu bol natoľko zrejmou súčasťou intelektuálneho ovzdušia tých čias, že Hume nemohol formulovať svoje idey bez toho, aby sa do nich nepremietol. Autor *Traktátu* sa podľa neho s buddhizmom zoznámil prostredníctvom P. Bayla počas pobytu v jezuitskom La Flèche, v ktorom, ako sa dozvedáme z listu G. Campbellovi z januára 1762, napísal veľkú časť svojho *chef-d'œuvre* (prvé dve knihy vyšli anonymne v roku 1739). To, že na žiadnom mieste nereferuje o buddhistickom učení, môže byť dané tým, že filozofi oných čias zvykli iba málokedy uvádzať zdroje svojich inšpirácií. Ostatne, aj Bayla spomenie iba na jedinom mieste (Hume 1888, 243), hoci jeho vplyv na Huma je

¹⁰ Pozri napríklad Leibnizov výrok o *commerce lumiere* ako *la plus grande affaire de nos temps* v liste z decembra roku 1697, adresovanom A. Verjusovi (Leibniz 1993, 838).

nepopierateľný, ako, myslím, presvedčivo preukázal N. K. Smith vo svojej podrobnej analýze z roku 1941.

Zdá sa však, že problém môže byť ešte v čomsi inom, a síce v tom, že hoci Bayle bol jedným z mála zdrojov, z ktorého sa mohol Hume dozvedieť o buddhizme, jeho zmienky obsahujú mnoho faktografických chýb, no čo je dôležitejšie, neobsahujú tie pasáže, ktoré by mohli byť zaujímavé pre dvadsaťsedemročného Huma a ktoré by mohli podporiť hypotézu orientálneho vplyvu. Mám na mysli konkrétne tú časť buddhistickeho učenia, podľa ktorej neexistuje permanentné ja za mentálnymi stavmi, a to, čo nazývame osobou, je zväzok piatich konštitutívnych zložiek (*skandha*) – podoby (*rūpa*), pociťovania (*vedanā*), vnímania (*saṃjñā*), mentálnych formácií určujúcich aktívnu odpoveď mysle na vnímané objekty (*saṃskāra*) a vedomia (*vijñāna*).¹¹ Viacerí súčasní autori¹² sa preto domnievajú, že ak aj Bayle zohral nejakú úlohu v danej zápletke, odpoveď musíme hľadať niekde inde – a za pravdepodobnejší zdroj, než je kuriózna zmienka o buddhizme (podľa Bayla čínskej sekte Foe Kiao, ktorej zakladateľom bol syn kráľa In Fan Vama¹³), považujú pyrrhónsku skepsu, ktorej Bayle venoval podstatne väčší priestor.

Pyrrhónska hypotéza sa zdá byť plauzibilnejšia: je známe, že Pyrrhón navštívil Indiu ako člen Alexandrovej výpravy v rokoch 342 – 343, hoci nevieme s určitosťou, kým presne sa inšpiroval. Z Diogenovho zlomku venovaného skeptikovi z Elidy sa dozvieme iba to, že Pyrrhón prišiel do kontaktu s indickými „nahými mudrcmi“ (*gymnosofoi*) a tak si „osvojil, ako sa zdá, najušľachtilejší spôsob filozofovania: zaviedol totiž, ako píše Askanios z Abdér, učenie o nepochopiteľnosti vecí a zdržanlivosti v úsudku. Hlásal, že nič nie je pekné ani ošklivé, ani spravodlivé ani nespravodlivé; a tak je to vraj so všetkým: nič nie je podľa pravdy, ale ľudia konajú všetko podľa zákona a zvyku, keďže žiadna vec nie je viac týmto než oným“ (1964, 384). Jay Garfield či Mark Siderits by nás akiste upozornili na to, že v Pyrrhónovom „podľa zákona a zvyku“ cítiť závan konceptu tzv. konvenčnej pravdy (*samvṛti-satya*) a je možné, že práve tento motív bol tým, čo zaujalo mladého Huma. No nemôžeme vylúčiť, že veci sa mohli udiat aj inak, a tým, kto ovplyvnil Pyrrhóna, neboli buddhistickí mnísi, ale „vzduchom odetí“ (*digambara*) džinisti s ich radikálnym perspektivizmom (*anekāntavāda*) alebo askéti školy ajñāna – radikálni skeptici, pochádzajúci z provincie Magadha. V druhej knihe buddhistickej *Dīghanikāyi*, v kapitole nazvanej *Samaññaphala Sutta*, nájdeme pozoruhodnú pasáž, v ktorej Sandžaja Belatthiputra, starší Buddhov

¹¹ Pozri napríklad *Samyuttanikāya* 22.48.

¹² Pozri napríklad Flintoff (1980), Kuzminski (2008), Beckwith (2015), Perinetti (2018), Garfield (2019).

¹³ Pozri Bayle (1826, 288).

súčasník a údajný zakladateľ onej školy, na otázku či (ne)existuje druhý svet odpovedá formou tzv. *catuṣkoṭi* (tetralemmy): „Ak by si sa ma spýtal, či si myslím, že neexistuje, alebo skôr existuje, alebo či existuje aj neexistuje, alebo ani existuje, ani neexistuje, mohol by som ti pravdivo odpovedať?“¹⁴ Podľa Sandžaju i Pyrrhóna človek urobí najlepšie, ak odolá pokušeniu vytvárať si názor na to, ako sa veci v skutočnosti majú, osobitne tie metafyzické, čo je napokon odporúčanie i prax, ktorú poznáme z rozhovorov medzi Buddhom a jeho žiakmi, hoci Buddha mohol mať pre „desať nezodpovedaných otázok“ odlišné dôvody.¹⁵ No aj keby sme sa priklonili k buddhistickej hypotéze (paralel medzi Pyrrhónom a buddhizmom je podstatne viac, počnúc štruktúrnou podobnosťou medzi indickou tetralemmou a Pyrrhónovým eliptickým *ou mallon* z Aristoklovho zlomku, konvencionalizmom, epistemicko-etickou triádou „poznanie – postoj – dôsledok“, indiferentným postojom k tzv. šťastiu či utrpeniu, a končiac ideou túžby ako čohosi, čo stojí „na počiatku všetkých cieľ“¹⁶ – v oboch koncepciách ide o túžbu rodiaču sa z mylných kognícií alebo mienok atď.), otázkou zostáva, nakoľko významné sú spomínané afinity pre hypotézu orientálneho vplyvu v Humovom *Traktáte*. To, čo je, nazdávam sa, na pyrrhónskej hypotéze problematické, je absencia *ne-ja* u antických skeptikov. Problém je v tom, že aj keby sa Pyrrhón inšpiroval buddhistickým *trilakṣana* (tri znaky samsárickej existencie: *anātma* – „ne-ja, ne-identita“, *anitya* – „dočasnosc“ a *duḥkha* – „utrpenie“), ich prípadná reinterpretácia v podobe Pyrrhónových troch vlastností pragmat (*adiaphora* – „nerozlíšiteľné“, *anepikrita* – „nerozhodnuteľné, neurčité“ a *astathméta* – „nestále“), s ktorou mohol pracovať Bayle a Hume, a ktorú predpokladá napríklad Ch. Beckwith (2015), je, nazdávam sa, iba ťažko spojitelná s „osobami bez ja“.

Opusťme na chvíľu baylovsko-pyrrhónsku hypotézu a pokúsme sa sledovať inú možnú cestu vedúcu od Huma k *anātma*. David Hume mal, ako Jacobson zistil, počas pobytu v La Flèche prístup nielen k Baylovmu *Dictionnaire*, ale tiež k textom jezuitov, ktorí boli pomerne dobre oboznámení s buddhistickým učením. Jacobson síce túto myšlienku ďalej nerozvíja (možno preto, že jezuitská stopa bola v tom čase príliš nejasná), no takmer o polstoročie neskôr uverejní profesorka psychológie A. Gopnik v *Hume Studies* text, v ktorom tvrdí, že ono chýbajúce prepojenie objavila. Zmienim sa iba o niektorých skutočnostiach, ktoré považujem za významné.

Vieme, že na začiatku osemnásteho storočia mala iba hrstka Európanov znalosť o buddhistickej filozofii. Väčšina z nich bola súčasťou čohosi, čo A. Gopnik (2009) nazýva „globálnou jezuitskou intelektuálnou sieťou“, jedným z článkovej ktorej bol Ippolito Desideri, autor prvého pojednania o tibetskej kultúre z rúk Európana a tiež

¹⁴ *Samaññaphala Sutta, Dīghanikāya 2.*

¹⁵ *Aggi-Vacchagotta Sutta, Majjhimanikāya 72.*

¹⁶ Kalaš (2004, 199).

prekladu Tsongkhapovho *Lam rim čhenmo*. Desideri strávil v buddhistických kláštoro-
ch niekoľko rokov, úprimne dúfajúc, že sa mu pomocou filozofických argumentov
podarí presvedčiť tibetských scholastikov o chybnosti učenia o znovuzrození a prázd-
note a obrátiť ich na katolícku vieru.¹⁷ Čo je však z hľadiska možného vplyvu na Hu-
mov *Traktát* významnejšie, je to, že autor sa na viacerých miestach zmieňuje o filo-
zofii buddhistickej mádhjámy a dve konkrétne pasáže obsahujú zmienku o negácii
substančného ja. V *Not.* 3.15 napríklad píše, že delenie vecí na príjemné a nepríjemné
má pôvod v mylnom presvedčení, že všetky bytosti disponujú ja, hoci v skutočnosti
sú bez ja a podstaty (Desideri 1995, 248 – 249). Pravdaže, odvodiť z týchto strohých
pasáží hypotézu orientálneho vplyvu, by bolo príliš riskantné, najmä ak nie je vôbec
isté, či Hume Desideriho text v La Flèche čítal.¹⁸ A. Gopnik (2009, 15) síce pripúšťa,
že jezuiti z La Flèche mohli vlastniť tzv. „florentský rukopis“ adresovaný jednému z
členov francúzskej jezuitskej misie v Pondicherry (možno J. V. Bouchetovi, ktorý bol
Leibnizovým korešpondentom), no neexistuje žiaden historický dôkaz o tom, že ho
naozaj vlastnili, a aj keby, nemohli by sme si byť istí, že ho Hume čítal. A dokonca aj
vtedy by nebolo isté, či čítal relevantné pasáže alebo či sa nimi inšpiroval. Existuje tu
skrátka príliš veľa otázok.

Autorke sa však podarilo zistiť inú zaujímavú skutočnosť. Vyjdime z krátkej
pasáže Humovho listu G. Campbellovi (1932, 361), v ktorej si škótsky filozof po
vyše dvadsiatich rokoch spomenie, ako sa prechádza po kláštorných chodbách
kolégia v La Flèche, v ktorom zvykol diskutovať s istou neobyčajne rozhladenou
osobou veci blízke jeho filozofickému záujmu. Podľa zistení A. Gopnik sa v onom
čase v La Flèche zdržiavalo niekoľko desiatok študentov a učencov, z ktorých jeden
vynikal výnimočnými znalosťami a schopnosťou diskutovať o pomerne zložitých
vedeckých otázkach. Bol ním Ch. Francois Dolu, niekdajší člen Lyonskej akadémie
a druhej francúzskej ambasády na Siame, a súčasne blízky priateľ I. Desideriho,
ktorý sa v La Flèche krátko zdržal po tom, čo bola jezuitská misia odvolaná a Pro-
paganda Fide zverila tibetský apoštolát kapucínom. To je však podľa A. Gopnik
celkom zásadné zistenie, pretože ak bol Dolu onou osobou „of some parts and lear-
nings“, o ktorej sa zmieňuje Hume v liste Campbellovi, autor *Traktátu* mohol získať
relevantné informácie takpovediac z prvej ruky.

¹⁷ „S pomocou Božou som začal písať knihu v tibetčine, s cieľom vyvrátiť omyly tejto sekty a ozrejmiť
pravdu našej svätej viery“ (Desideri 1995, *Not.* 1.15). Desideri nepochybuje, že Boh tu zveril autoritu
nad ľuďmi diablovej, keďže inak by nemohli zotrvať v tak zrejmom omyle (ibidem, *Not.* 3.3).

¹⁸ Je v každom prípade zvláštne, že A. Gopnik venuje podstatnú časť svojej štúdie Desideriho
dielu *Notizie* a nie prekladu Tsongkhapovho textu, v ktorom je *anātmavāda* analyzovaná omnoho
precíznejšie.

Toľko k moľnej histórii celej zápletky. Pokúsim sa teraz premyslieť niektoré významné podobnosti medzi obidvoma koncepciami, pričom sa obmedzím iba na jeden motív – problém ja.

III. Ako pohľad tancujúceho dievčaťa

Niekedy medzi rokmi 1734 – 1737, počas pobytu vo francúzskom La Flèche, si mladý David Hume do svojho rukopisu poznamená: „Odvážim sa tvrdiť [...], že nie sme ničím viac než zväzkom či súborom rozličných percepcií, ktoré nasledujú nepostihnuteľne rýchlo jedna za druhou a ktoré sú v neustálom toku a pohybe“ (Hume 1888, 252). Keď sa Oliver Sacks nakrátko vráti k tomuto podivnému výroku v jednej zo svojich kníh, všimne si, že Humov opis osoby pripomína diagnózy pacientov, ktorých kedysi liečil. Boli to skôr „humean“ než „human beings“, keďže „normálna ľudská bytosť svoje vnemy a pocity ovláda, vlastní ich a zjednocuje totožnosťou svojho ja“ (Sacks 2008, 133). Pravdaže, Sacks si nemyslí, že Hume myslel svoje slová vážne – žiaden človek s takýmto syndrómom by nedokázal napísať filozofický traktát – no napriek tomu konštatuje, že Humov opis je neúplný a paradoxný. Je paradoxný, pretože je opisom bez pozorovateľa, myšlienkou bez toho, kto myslí, čo je, dokonca aj pri abstrahovaní od základnej fenomenálnej skúsenosti, vyznačujúcej sa vedomím ja, značne problematická predstava. Autor *Traktátu* možno nespochybní toto vedomie ja, no celkom iste spochybní myšlienku, že za týmto vedomím existuje ešte nejaký ďalší fakt, reálne jestvujúca entita garantujúca diachrónnu identitu osoby, ako je zrejmé z citovaného výroku (z tohoto dôvodu je, nazdávam sa, značne riskantné tvrdiť, že Hume nemá žiadnu teóriu ne-ja, nakoľko nezaujímam žiadne ontologické stanovisko).¹⁹ No to teraz nie je podstatné. Oveľa významnejšie je, že v *Traktáte* nachádzame špecifický typ myslenia – myslenia, podľa ktorého existuje pravdivejší opis našich životov, než je ten, ktorý nachádza oporu v našich intuíciách a prirodzenom jazyku. Podľa tohoto opisu alebo schémy nie sme tým, čím si myslíme, že sme (porov. Vasubandhuovo *vitathāmadṛṣṭi*²⁰) – nie sme niekým, *kto* myslí, *kto* cíti, *kto má* také a onaké vlastnosti, ale sme zväzkami alebo sériami percepcií podobní „štátu alebo národu, ktorého členovia sú zjednotení či recipročne zviazaní vzťahmi vlády a subordinácie a dávajú vzniknúť ďalším osobám, propagujúcim rovnaký štát pri ustavičnej zmene ich častí“ (Hume 1888, 261).

¹⁹ Pozri napríklad Thiel (2011), prípadne Yurt (2020). Domnievam sa, že výrazy ako „Správne pochopenie ľudskej mysle je, že...“, „Nie sme ničím viac než...“ a podobne, naznačujú, že Hume pracuje s konkrétnou koncepciou osoby či „prirodzenosti“. K naturalistickým tendenciám v Humovej filozofii pozri napríklad prácu M. Szapuovej (2022), podľa ktorej Hume vychádza z „presvedčenia, že ľudské bytosti a všetky aspekty ich životov sú prírodnými fenoménmi“ (2022, 668).

²⁰ „Mylný koncept ja“, *Abhidharmakośabhāṣya* 4, s. 1360; ďalej skrátene AKBh.

Pochopiteľne, takáto definícia ja sa v intelektuálnom ovzduší, ktorého intuície postačovali na odmietnutie redukcie mentálneho na fyzikálne či zdôvodnenie diachrónneho ja,²¹ musela javiť ako v mnohých ohľadoch revolučná. No na rozdiel od Newtonovej či Lavoisierovej teórie sa nestretla so všeobecným prijatím, keďže bežný Európan, vrátane anglických filozofov 18. storočia, o sebe zvyčajne nepremýšľal ako o zväzku vlastností bez nositeľa. Po negácii ja – tvrdení, že neexistuje vodič v aute, iba samohybné auto zložené z mechanicky prepojených komponentov – by preto, domnievam sa, malo nasledovať vysvetlenie, ako je možné, že nepatologické ľudské skúsenosti sa bežne vyznačujú vedomím ja. Zástanca zväzkovej teórie by toto vedomie pravdepodobne vyhlásil za ilúziu či výtvar predstavivosti, no obávam sa, že tým by sa preňho problémy iba začali. Pretože logickou podmienkou pojmu ilúzie je, že si *x* uvedomujem ako ilúziu, a to aj vtedy, ak daná myšlienka nedokáže zastaviť iluzórny vnem. Lenže práve to v prípade ja neplatí: neuvedomujem si iluzórnosť ja, tak ako si uvedomujem bežný zrkový klam. A rovnako tu nenastáva situácia, kedy by som priblížením identifikoval *x* ako *y* (namiesto hada uvidel povraz, ako v emblematickom príklade filozofov védanty). Ak by ilúzia ja a povedzme ilúzia Kanizsovhov trojuholníka boli analogické, mohol by som v jednej chvíli vidieť iluzórne ja (v Kanizsovej ilúzii biely trojuholník) a následne zväzok skándh (tri čierne kruhy s výrezom).²² Lenže práve to sa nedeje: vedomie ja sa nestratí alebo neoslabí zmenou optiky. Ako teda máme chápať tvrdenie o iluzórnosti vedomia ja, vznikajúceho na pozadí kognitívnych procesov?

Ak sa začítame do niektorého z mádhjamikových textov, povedzme Šántidévovho *Bodhicaryāvatara* (BCA),²³ zistíme, že pracuje s podobnou metaforou ako Hume – neexistujúce ja prirovná k vojsku (*saṃtānaḥ samudāyaśca pañktisenādivan-mṛṣā*²⁴), aby tak ilustroval údajnú mnohosť a zmenu za zdanlivou identitou. Pradžňákaramati (10. st.), autor jediného zachovaného indického komentára k tomuto textu, ho doplní v tom, že ilúzia ja vzniká vďaka nepostrehnuteľnosti jednotlivých momentov psychologického kontinua, a iba z čisto konvenčných dôvodov ho Buddhovi nasledovníci označujú jednoslovným menom „prúd“ (*sañtāna*).²⁵ Podobne Šántarakšita, používajúc príklad z indickej poetiky *dhvani*, v siedmej kapitole *Tattavaśaṅgrahy* (TS)

²¹ Hoci viaceré miesta v diskusii medzi Collinsom a Clarkom, Lockove úvahy o mysliacej hmote a jeho relačné chápanie osobnej identity, Butlerove (čisto aluzívne) úvahy o ja ako sérii mentálnych stavov atď., naznačujú, že anglickí filozofi poznali vysvetlenie podobné Humovmu. Otázka možného Butlerovho vplyvu (*The Analogy of Religion* bolo uverejnené tri roky pred *Traktátom*) by si zaslúžila osobitné skúmanie.

²² Bližšie pozri Vaidya (2021, 182).

²³ Dostupné aj v českom preklade (2001).

²⁴ „Kontinuum vedomia, ako série, a zväzky konštitutívnych častí, ako armáda a podobne, nie sú skutočné“ (BCA 8.101).

²⁵ BCA 8.101.

poznámená, že pohľad tancujúceho dievčaťa nie je jednou entitou, ale sériou viacerých kauzálnych usporiadaných okamihových zložiek, podobne ako plameň sviečky či kráčajúci Dévadatta: jednosť je výsledkom konceptualizácie.²⁶ Celý proces sa pritom na fenomenálnej úrovni vyznačuje silným pocitom continuity a trvania (*sabhāga*), spoluvytvárajúcim klamlivú ideu ja ako čohosi stáleho a identického v čase – substancie (*dravyāntara*).

Ak sa ešte na chvíľu vrátíme k Humovi, zistíme, že jeho vysvetlenie je takmer identické: „Správne pochopenie ľudskej mysle je,“ píše jazykom príliš istým na opatrného skeptika,²⁷ „[...] že ide o systém rôznych percepcií alebo stavov, usporiadaných vzťahom príčiny a účinku, navzájom sa vytvárajúcich, ničiacich, ovplyvňujúcich a modifikujúcich [...]“ (Hume 1888, 261). Celý proces sa pritom deje takpovediac *sui generis*, bez supervencie subjektu, ktorý v nepretržitom prúde podobných percepcií nedokáže postrehnúť jednotlivé mikrozměny, v dôsledku čoho vzniká iluzórna predstava endurujúcich vecí, vrátane rekonštruovaných lodí a kostolov, ako aj presvedčenie, že dané percepcie náležia tomu istému subjektu (Hume 1888, 258 a 256).

Toto miesto by si zaslúžilo bližší výklad (nie je napríklad vôbec jasné, ako môže niekto, kto je iba prúdom alebo zväzkom percepcií, reflektovať celý proces takpovediac „zvonka“, z odstupu, vrátane poznania, že ho nedokáže pravdivo reprezentovať²⁸), no ja sa pre krátkosť času pristavím pri inej, azda najvýznamnejšej podobnosti oboch koncepcií – ich zdôvodnení. Ak by sme sa buddhistického filozofa spýtali, ako vie, že neexistuje metafyzické ja, pravdepodobne by uviedol (okrem zdôvodnenia zakazujúceho nezapríčinené javy²⁹), že s týmto ja nemáme skúsenosť. Keď nazriem do vlastnej mysle, argumentuje Vasubandhu, nenájdem v nej kogníciu, ktorá by bola kontinuálna a trvalá (*dharayahika, akṣaṇika*); naopak, v jej ustavičnom prúde (*cittasantāna*) objavím iba neustále sa meniace percepcie, pocity radosti, bolesti, averzie atď., a nič, čo by zodpovedalo pojmu nositeľa (*dharmīn*), substrátu mentálnych stavov. Slovom, nemám skúsenosť (*pratyakṣam upalabdhi*) s ja ako čímsi odlišným od skándh – a podľa Vasubandhua nemám ani logické zdôvodnenie takéhoto ja (*anumānābhavāt*).³⁰ Ide o takmer identický argument, aký neskôr formuluje Hume: „Keď sa čo naj dôvernejšie zahľadím do toho, čo nazývam ja [...] všetko, čo dokážem vnímať,

²⁶ TS 200 – 201; pozri tiež Kamalašilov komentár (*pañjikā*) k daným šlokám.

²⁷ Pre korektnosť však treba poznamenať, že Hume sa za prílišnú sebaistotu niektorých vyjadrení, ktoré „skeptikovi nepristanú“ a ktoré si, ako píše na svoju obranu, „vynútilo momentálne pozorovanie danej veci“, čitateľovi ospravedlňuje (Hume 1888, 274).

²⁸ Podobne argumentuje M. Hiriyanna v *Outlines of Indian Philosophy*: „Samotným aktom analýzy ja a jeho redukciou na sériu okamihových stavov sa (buddhistický filozof – pozn. autor) ocitá nad týmito stavmi a predpokladá endurujúce ja, ktoré je schopné nazerať ich vcelku [...]“ (1993, 146).

²⁹ AKBh 4, s. 1351.

³⁰ AKBh 4, s. 1314.

sú iba percepcie zjavujúce sa a miznúce na javisku mysle – nikde nenachádzam impresiu, ktorá by mohla byť základom idey ja, impresiu, ktorá by bola konštantná počas celého môjho života [...]“ (1888, 251) Podstata Humovho a Vasubandhuovho argumentu *ad ignorantiam* spočíva v tom, že nedokážem postrehnúť alebo identifikovať ja (Hume použije výraz „catch myself“) mimo alebo oddelene od percepcií, no tie sú okamihové a nestále.

Čím je teda ja? Vasubandhu aj Hume zhodne odpovedajú, že ja je iba séria percepcií nasledujúcich nepostrehnuteľne rýchlo jedna za druhou.³¹ Nie sme tým, čo si myslíme, že sme; iba sa takými zdáme byť – ako mesiac tancujúci na vode.³²

Záver

Tri významné zhody, ktoré sme identifikovali medzi humovským a buddhistickým *ne-ja* – redukcia osoby na zväzky (série) percepcií, negácia substančného ja a jej empiricistické zdôvodnenie, netvorí konečný zoznam. Osobitnú kapitolu by si zaslúžil tiež spoločne zdieľaný skepticizmus voči metafyzickým otázkam či konvencionalistické zdôvodnenie sociálnej praxe, ktorú fikcia diachrónneho ja nijako neohrozuje. Rozlíšenie dvoch rovín alebo právd (*satya-dvaya*) – fenomenálnej, respektíve konvenčnej (*saṃvṛti-satya*), a metafyzickej (*paramārtha-satya*), ako aj tvrdenie, že koncept *ne-ja* nepopiera realnosť osôb na fenomenálnej úrovni (nepočíta s nimi iba ako s ontologicky fundamentálnymi súcniami), umožňuje buddhistickému filozofovi užívať výhody oboch. Inými slovami, aj keď Vasubandhu vie, že neexistuje žiadne ja, v bežnom živote môže o sebe hovoriť v prvej osobe, brať na seba záväzky, skladať sľuby atď., čo je stratégia, ktorá buddhistickým autorom nerobí zásadnejšie

³¹ Pre korektnosť však treba uviesť, že v známom *Dodatku* k prvej knihe Hume vyjadri istú nespo-kojnosť so svojou teóriou, prameniáciu pravdepodobne z čisto asociatívnej povahy spojení medzi percepciami, ktoré by mali konštituovať osobu, a ktorú poskytujú zmyslová skúsenosť, a chýbajúcej „skutočnej“ (*real coonexion*), ktorú poskytnúť nemôže. Pozri napríklad Hume (1888, 635 – 636).

³² Prirodzene, tým diskusia o zväzkovej teórii medzi indickými filozofmi nekončí: učenci zo školy *njája* by pravdepodobne namietli, že je značne paradoxné, keď Hume pri introspekcii nenachádza žiadne endurujúce ja, ak je z jeho opisu zrejmé, že existuje niekto, kto hľadá *x*, a tento niekto je *tým istým* subjektom, ktorý *neskôr* žiadne *x* nenachádza. Nejde však len o problém jazyka. Nesamo-zrejmé je už samotné tvrdenie, že ja nie je vnímané alebo uvedomované, že nie je fenomenálne odlišiteľné od percepcií, alebo že pre jeho postulovanie neexistujú racionálne dôvody. Podľa Uda-janu (1995, 357) je napríklad čisto kauzálne vysvetlenie pamäte bez rekurzu k ja buď nutne kruhové – iba *predpokladám*, že jednotlivé mentálne stavy patria do toho istého prúdu vedomia (t. j. sú mo-jimi) –, alebo predpokladá druh entít, ktorý je s teóriou okamihovosti iba ťažko zlučiteľný, ako na-príklad *ālaya-vijñānu* (úložisko vedomia) školy jogáčára, ktorá slúži nielen ako „depozitár“ men-tálnych sklonov, charakterových črt, návykov a karmických latencií, ale tiež spomienok, a ktorá má zásadný význam pre vedomie perzistencie či continuity osoby (pozri napríklad Dreyfus, Thompson 2007). Podľa E. Conzeho (1959, 168 – 169) mal koncept *ālaya-vijñāny* riešiť práve teo-retické ťažkosti spojené s negáciou permanentného ja na jednej strane a „diskontinuitami“ vedomia, pamäte či niektorých psychologických a karmických mechanizmov na strane druhej.

problémy, ako píše S. Collins v článku nazvanom *Čo robia buddhisti, keď popierajú ja?* (1994). Charakteristické pre tento dvojúrovňový prístup je presvedčenie, že konvenčný či fenomenálny opis vecí stojí na fundamentálnejšom, realite bližšom alebo s realitou totožnom *paramārtha-satya*: ten prvý potrebujeme pre každodenný život, etiku, estetiku či politiku, zatiaľ čo ten druhý, objektívny, nefalšovaný ľudskými významami, je neosobný a hodnotovo neutrálny. Myslím, že je celkom zrejmé, že problematickosť takéhoto rozlíšenia spočíva v dvoch veciach: v tom, že náš prirodzený svet z istých *nesamozrejmych* dôvodov posúva do roviny zdaní, robí ho čímisi odvođeným a ontologicky nepodstatným (vlastne ide o podobnú situáciu, ako keby sme za ontologicky fundamentálne nepovažovali Caravaggiových *Hráčov kariet*, ale maliarske plátno, farby a rám, a dokonca aj to sú už abstrakcie – rozdiel je iba v tom, že v našom prípade to budú neosobné dharmy v podobe subpersonálnych mentálnych stavov). No problém je tiež v nedostatočnom zdôvodnení metateórie, ktorá takéto rozlíšenie umožňuje: ak má ísť o konzistentnú teóriu, mal by byť mádhjámičský filozof, ako upozorňuje A. Vaidya (2021, 172), schopný poskytnúť „sémantiku pre pravdivostný predikát konzistentný naprieč obidvoma úrovňami (*paramārtha* aj *saṃvṛtti* – pozn. autor)“. Humeovský konvencionalizmus je v tomto smere možno skromnejší, no nikto by nemohol namietat, keby sme povedali, že aj život humeovského filozofa je životom striedajúcich sa „perspektív“ – iba s tým rozdielom, že Vasubandhu či Šántidéva majú metateóriu, ktorá im umožňuje vnímať obe úrovne súčasne.

Otázku, či identifikované zhody postačujú na zdôvodnenie hypotézy orientálneho vplyvu v Humovom *Traktáte*, rád prenechám historikom filozofie. Nie však preto, že obe koncepcie sa vo viacerých aspektoch líšia³³ (existuje, myslím, rozumný predpoklad, že medzikultúrny prenos myšlienok neimplikuje nutne preberanie *celých* schém, osobitne tam, kde sú jednotlivé prvky príliš tesne zviazané s konkrétnou dobou a miestom). Oveľa významnejším dôvodom je existencia podobností aj tam, kde sa

³³ Vezmime si napríklad otázku vzťahu medzi konceptom ja a utrpením (*duḥkha*) a niektoré významné etické implikácie zväzkovej teórie, ktoré sú pre buddhistickú negáciu ja kľúčové a ktoré v *Traktáte* nenájdeme. Podľa buddhistických autorov je koncept ja príčinou utrpenia: z pojmu ja, ako píše Dharmakīrti v *Pramāṇavārttikakārikē* (2. 219), sa rodí (1.) pojem iného (*parasamjñā*) a následne negatívny postoj k inému; (2.) vlastnícky pocit „toto je moje“, a (3.) lipnutie na mojom a bolesti v prípade jeho straty. Naopak, ak neexistuje ja identické naprieč časom, tak neexistuje ani racionálny dôvod, prečo by som sa mal starať o „vlastné“ budúce blaho viac ako o blaho druhých, ako argumentuje Šántidéva v BCA (8.136). Moje budúce ja je totiž voči súčasnému ja niekým iným, cudzím: jeho šťastie či utrpenie nie sú mojím šťastím a utrpením (BCA 8.97 – 98). A keďže inakosť „ja zajtra“ vo vzťahu k „ja dnes“ je z hľadiska afinity porovnateľná s inakosťou medzi mnou a druhým v súčasnosti, moja angažovanosť by mala byť v oboch prípadoch rovnaká. Šántidéva zájde dokonca ešte ďalej, keď vyhlási, že vzhľadom na neexistujúcu identitu (okrem iného) môžem o cudzom utrpení premýšľať ako o mojom vlastnom: ja som tým druhým (*parāma-samatā*). Pozri napríklad BCA 8.90, 136, 140.

medzikultúrny prenos bežne nepredpokladá. Nadto viaceré pasáže Lockovej *Eseje* či Butlerovho *The Analogy* naznačujú, že Humovo *ne-ja* mohlo byť synergickým výsledkom diskusie, ktorú anglickí filozofi viedli minimálne od čias Collinsa a Clarka. Neurobíme preto, myslím, chybu, keď povieme, že hypotéza orientálneho vplyvu zostáva naďalej iba jednou z možností, ako sa veci mohli udiat'. Prirodzene, aj keby sa daná hypotéza nepotvrdila (čo je, zdá sa, najpravdepodobnejší scenár), ešte vždy môžeme spomínané podobnosti považovať za dobrú správu, pokiaľ ide o možné zblíženie a porozumenia oboch myšlienkových svetov napriek ich vzdialenostiam a špecifikám.

Literatúra:

- BAYLE, P. (1826): *Historical and Critical Dictionary: Selected and Abridged from The Great Work of Peter Bayle*. Vol III. London: C. Richards.
- BECKWITH, CH. I. (2015): *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton, Oxford: Oxford University Press.
- BERNIER, F. (1916): *Travels in the Mogul Empire, AD 1656 – 1668*. V. A. Smith (ed.). London: Oxford University Press.
- BHATTACHARYA, R. (2002): Cārvaka Fragments: A New Collection. *Journal of Indian Philosophy*, 30 (6), 597 – 640. DOI: <https://doi.org/10.7135/UPO9780857289926.008>
- BODLEIAN LIBRARY, MS. Locke, d. 10, 77 [online]. Dostupné na: https://archives.bodleian.ox.ac.uk/repositories/2/archival_objects/195243 (Navštívené dňa 11.03.2023)
- BORGES, J. L. (1998): *Jorge Luis Borges: Conversations*. R. Burgin (ed.). Jackson: University Press of Michigan.
- BUTLER, J. (1859): *The Analogy of Religion*. London: Routledge.
- CONZE, E. (2003): *Buddhism: It's Essence and Development*. Mineola, New York: Dover Publications.
- DESIDERI, I. (1995): *An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri 1712 – 1727 (Notizie Istoriche del Tibet)*. Delhi, Madras: Asian Educational Services.
- DIOGENES LAERTIOS (1964): *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*. Praha: Nakladatelství České akademie věd.
- DREYFUS, G., THOMPSON, E. (2007): Asian Perspectives: Indian Theories of Mind. In: Zelazo, P. D. – Moscovitch, M. – Thompson, E. (eds.): *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 89 – 114.
- GANERI, J. (2011): *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450 – 1700 CE*. Oxford: Oxford University Press.
- GARFIELD, J. L. (2019): *The Concealed Influence of Custom*. Oxford: Oxford University Press.
- GOPNIK, A. (2009): Could David Hume Have Known about Buddhism? *Hume Studies*, 35 (1 – 2), 5 – 28.
- HIRYANNA, M. (1993): *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- HUME, D. (1932): *Letters of David Hume*. J. Y. T. Grieg (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- HUME, D. (1888): *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (ed.). London: Oxford Clarendon Press.
- CHISHOLM, R. (1971): Problems of Identity. In: Munitz, M. (ed.): *Identity and Individuation*. New York: New York University Press, 3 – 30.
- JACOBSON, N. P. (1969): The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy. *Philosophy East and West*, 19 (1), 17 – 37. DOI: <https://doi.org/10.2307/1398094>
- KALAŠ, A. (2004): Pyrrhón z Elidy: Umenie (šťastne) žiť bez hodnôt? In: Plašienková, Z. – Lalíková, E. (eds.): *Filozofia a/ako umenie*. Bratislava: FO ART, 197 – 205.
- KUZMINSKI, A. (2008): *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lanham, MD: Lexington Books.
- LEIBNIZ, G. W. (1993): *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie Verlag.
- MĀDHAVĀCĀRYA (1961): *Sarvadarśanasamgraha*. The Chowkhamba Sanskrit Series. Vol. X. Varanasi: The Vidya Vilas Press.
- NEEDHAM, J. (1954): *Science and Civilisation in China*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERINETTI, D. (2018): Hume at La Flèche: Scepticism and the French Connection. *Journal of the History of Philosophy*, 56 (1), 45 – 74. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.2018.0002>
- REID, T. (1785): *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: John Bell.
- SACKS, O. (2008): *Muž, který si pletl manželku s kloboukem*. Praha: Dybbuk.
- SMITH, N. K. (1941): *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. New York: Palgrave Macmillan.
- SZAPUOVÁ, M. (2022): Naturalistické tendencie vo filozofii Davida Huma. *Filozofia*, 77 (9), 665 – 679. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2022.77.9.1>
- ŚĀNTARAĶŠĪTA & KAMALAŠĪLA (1937): *The Tattvasaṅgraha of ŚāntaraĶṣīta with the Commentary of Kamalaśīla*. Vol. I. Ganganatha Jha (trans.). Baroda: Oriental Institute.
- ŚĀNTIDEVA (1997): *A Guide to the Bodhisattva Way of Life (Bodhicaryāvātara)*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- ŚĀNTIDEVA (2001): *Uvedení na cestu k probuzení: Bódhičarjávātara*. Praha: DharmaGaia.
- THANISSARO BHIKKHU (prekl.) (1997): *Samaññaphala Sutta: The Fruits of the Contemplative Life* [online]. Dostupné na: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.02.0.than.html> (Navštívené 07.03.2023).
- THIEL, U. (2011): *The Early Modern Subject*. New York: Oxford University Press.
- UDAYANA (1995): *Āmatattvaviveka of Udayanacarya*. Shimla: Indian Council of Philosophical Research.
- VAIDYA, A. J. (2021): Is the Self Really that Kind of Illusion? *Comparative Philosophy*, 12 (1), 170 – 183. DOI: [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2021\).120114](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2021).120114)
- VASUBANDHU (1988): *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Vol. IV. Berkeley: Asian Humanities Press.

VĀTSYĀYANA (1984): *The Nyāya-Sūtras of Gautama*. Vol. III. Gaṅgānātha Jhā (prekl.). Delhi: Motilal Banarsidass.

YURT, E. (2020): Deconstruction of Hume-Buddhism Relation: A Final Note on Anatta Debate. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 13, 47 – 72.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie Filozofickej fakulty Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 2/0163/22 *Literatúra v bioetike a bioetika v literatúre*.

Andrej Rozemberg
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
Námestie J. Herdu 2
917 01 Trnava
Slovenská republika
e-mail: andrej.rozemberg@ucm.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9886-359X>