

## VÁŠNĚ A PERSONALITA JAKO PODMÍNKA FILOSOFIE V HUMOVĚ *POJEDNÁNÍ*

HYNEK JANOUŠEK, Univerzita Hradec Králové; Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha, ČR

JANOUŠEK, H.: Passions and Personality as a Condition of Philosophy in Hume's *Treatise*  
FILOZOFIA 71, 2016, No. 7, pp. 550-561

The article offers an interpretation of several issues of Hume's *Treatise on Human Nature*. It shows how the constitution of the Self in the indirect passion of pride and in the context of affection is according to Hume the necessary condition of philosophy in general. Following is a brief description of how the author's interpretation derives from the shifts in the interpretations of Hume's *Treatise* in Smith, Árdal, Livingstone, Baier, and Harris. Contrary to earlier interpretations the influence on these philosophers of the theories of the *Treatise's* Second Book (namely the questions of personal Self and passions) as well as Hume's conception of curiosity from the *Treatise's* First Book Conclusion is depicted. It enables us to better understand the meaning of the latter, as well as personal motivation of a person's commitment to philosophy.

**Keywords:** Hume – Skepsis – Indirect passions – Philosophy – Ignorance – Curiosity

V anglicky psané filosofii asi není vlivnější dílo než Humovo *Pojednání o lidské přirozenosti*, které svým názvem ohlašuje antropologii jako průzkum povahy lidské mysli a z ní plynoucího lidského poznávání, cítění a jednání. Tato antropologie má být onou první filosofií tvořící základ všech věd, kterou ještě Descartes a mnozí před ním hledali v tradiční metafyzice (SB, xv).<sup>1</sup>

Hume, jak známo, vydal *Pojednání* ve dvou fázích. V roce 1739 vyšla naráz I. a II. Kniha (*O rozumu, O vášních*), v roce 1840 následovala kniha III. (*O morálce*). V *Oznámení* k prvním dvěma svazkům pak Hume tvrdí: „*Otázky rozumu a vášní tvoří samy o sobě uzavřený řetězec úvah, a proto jsem se rozhodl využít tohoto přirozeného rozdělení k tomu, abych vyzkoušel mínění veřejnosti*“ (SB, xi).

Pokud lze brát Huma vážně, je možné jistou celistvou koncepcí přirozenosti nalézt již v prvních dvou knihách. Proč by však měla témata rozumu a vášní tvořit celek, vůči němuž je téma morálky čímsi dodatečným? Jednou z možností je podívat se na tuto souvislost z hlediska pojmu personálního já, které se explicitně vynořuje v druhé knize pojednání. Je známo, že Hume zpočátku odmítl jednoduchou impresi já ve prospěch pojetí

<sup>1</sup> V souladu s citačním územ odkazují na Selby-Biggovo vydání *Pojednání o lidské přirozenosti* zkratkou SB, viz Hume 1888 [1739]. Překlady citátů druhé knihy jsou mé vlastní. Citáty první knihy přebírám z českého překladu – viz Hume 2015 [1739], viii.

já jako specificky organizovaného svazku percepce, aby již záhy – v dodatcích k třetímu dílu *Pojednání* – své řešení bez náhrady odmítl (SB, 633-636). V druhé knize se však vynořuje neproblematizované pojetí já ve smyslu předmětu vášní. Toto já lze nazvat personálním, neboť má podstatně *tělesnou stránku*<sup>2</sup> a je konstituováno v nepřímých vášních sympateticky vztahovaných k druhým osobám. Hume sám tvrdil, že v první knize pojednal „*já s ohledem na myšlení a obraznost*“ (SB, 253), zatímco v druhé pojednává „*já s ohledem na vášně a zájem, který máme sami o sebe*“ (SB, 253).<sup>3</sup>

Chtěli bychom zde poukázat na to, že právě vřazení tohoto já vášní a jednání do intersubjektívni souvislosti znemožňuje u Huma udržet čistě reflexivní skeptický postoj a umožňuje správně pochopit *personální* krizi, v níž teoretická filosofie první knihy končí a v níž se vymezuje podoba filosofie, již realizuje druhá a třetí kniha *Pojednání*. Toto nutné, resp. přirozené vřazení personálního já do intersubjektívni souvislosti a Humovo trvání na tom, že rozum *vůbec* nedovede motivovat žádnou lidskou činnost, a tudíž ani sepisování filosofických spisů a rozvíjení filosofických argumentací, vede podle nás k celkovému určení filosofie jako činnosti, která je *motivována* touhou po úspěchu, jejíž uspokojení má formu *nepřímé* vášně – jde o uspokojení spolukonstituující filosofovo *já*. Pravý úspěch je však ve filosofii podmíněn *kompetencemi* filosofa (silou ducha), *kompetencemi* jeho hodnotitelů a *užitečností* výsledků, které filosof veřejnosti předkládá. Pravá filosofie je v posledku *personální projekt* s nutným společenským rozměrem. Tento závěr Huma je podle nás patrný ve světle poslední kapitoly druhé knihy *Pojednání* s názvem *Zvědavost, čili láska k pravdě*. Chceme též vykázat následující důležitý bod: když se Hume ve slavné pasáži závěru první knihy zastavuje, aby přehlédl cestu, kterou urazil, a poté popsal roli filosofie, kterou se snaží zrealizovat druhá a třetí kniha pojednání, tak již závěr druhé knihy a celou teorii vášní a personálního já *předpokládá*. První a druhá kniha tudíž u Huma dávají odpověď na to, co je filosofie, čímž je jejich souvislost posílena.

Vzhledem k tomu, že naše předkládaná odpověď je rozvinutím celé jedné větve interpretací Huma, bude vhodné nastínit v dějinné návaznosti jednotlivé složky interpretačních výkonů, které naše perspektiva předpokládá.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Hume neříká náhodou, že často jsou příčinami pýchy a studu „*vlastnosti duše a těla, čili naše já*“ (SB, 303). V druhé knize se skutečně vynořuje já, které k tomu, aby na sebe mohlo být pyšné či aby se mohlo za sebe stydět, musí být tělesné v několika různých smyslech (k jednomu z nich viz výklad Baierové níže). Role tělesnosti v konstituci personálního já u Huma a její zakotvení ve filosofii impresí a idejí je úkol čekající na zpracování.

<sup>3</sup> Vztah těchto dvou pojmů já je předmětem diskuzí. Jasně není, zda se jedná o dva rozdílné koncepty či dva aspekty téhož konceptu já. Diskuzi analýzy metafyzické ideje já v první knize *Pojednání* a vztah ke koncepci já v knize druhé zde jednak nemůžeme kvůli nedostatku prostoru provést, jednak je rozhodnutí filosofické otázky týkající se identity vlastního já bez vlivu na přirozené operace našich nepřímých vášní a roli já v nich. Hovoříme-li v článku o personálním já či prostě já, máme na mysli já druhé knihy. Hovoříme-li o personální interpretaci *Pojednání*, máme na mysli hledisko, podle něhož je třeba interpretovat celek *Pojednání* a roli filosofie jako takové ve světle funkcí a výkonů tohoto personálního já.

<sup>4</sup> Jde nám pouze o to, upozornit na jednotlivé posuny v pohledu na souvislosti částí Humova *Pojednání o lidské přirozenosti*, z nichž se určuje smysl filosofie jakožto vědy o lidské přirozenosti (antropo-

Převažující pohled 19. století, vůči němuž se negativně vymezuje tradice, do níž se náš přístup řadí, poskytuje známá předmluva Greena z roku 1874 k vydání první knihy Humova *Pojednání* (Green 1874). Hume je radikální skeptik, jeho talent je nepochybný, ale čistě negativní. Locka a Berkeleyho dovádí do radikálních konsekvencí a tím připravuje cestu pro Kanta (Green 1874, 2-3). Skeptický výsledek (SB, 67-69, 253, 261), který vyúsťuje v paradox solipsismu bez já, není příliš uspokojivý a podle Greena je vnitřně sporný (Green 1874, 297-299). Tento pohled na Huma šlo držet jen za cenu pomíjení a podceňování filosofického významu zbývajících dvou knih *Pojednání*.

S odmítnutím právě popsaného přístupu přišel jako první Norman Kemp Smith. Ten po několika člancích vydává v roce 1941 svou přelomovou knihu *The Philosophy of David Hume* (Smith 1960 [1941]). Hume je v ní vyložen jako myslitel inspirovaný původně estetickou a morální problematikou. Shaftesbury a Hutcheson, nikoliv Locke a Newton, jsou hlavními vzory pro Humův projekt (Smith 1960 [1941], 11). Humova přelomová teorie racionálně neodůvodnitelné víry (*belief*) je totiž tvořivým přenesením Hutchesonovy teorie přirozeného morálního citu do oblasti teorie poznání. Hume používá skepsi jako předehru pro svůj hlavní zájem, totiž pro antropologii založenou ve všech oblastech lidského života na *přirozených* citech. Proto Huma netrápila Reidova kritika, jež mu vytýkala východisko od percepce jako bezprostředních obsahů vědomí (Smith 1960 [1941], 3-8). Hume koneckonců sám zdůrazňoval, že fenomén víry, který je pro něj zcela zásadní, nelze z hlediska klasické teorie percepce vyložit. Avšak to, co zde pokládáme za ústřední, tj. přirozenou souvislost já, nepřímých vášní, sympatie a zvědavosti v celkovém projektu filosofie, Smith nevidí. Podle Smitha: „Více než dvě třetiny druhé knihy je věnováno pojednání čtyř vášní, které ... nemají v jeho [Humově] systému žádnou konkrétní roli“ (Smith 1960 [1941], 160).

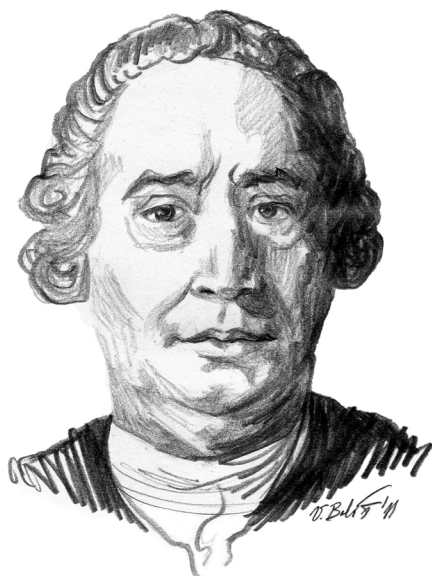
Z druhé knihy *Pojednání*, v níž i my spatřujeme těžiště Humova antropologického projektu, učinil centrum Humova myšlení až Páll Árdal v klasické práci *Passion and Value in Hume's Treatise* (Árdal 1989 [1966]). Morální souhlas a nesouhlas jsou u Árdala vyloženy oproti Smithovu názoru jako druhy Humových nepřímých vášní lásky a nenávisť (SB, 306-307, 614). Z ctnosti se tak stává libá vlastnost předmětu, která náleží druhému já, díky čemuž je toto já prožíváno jako libé, což odpovídá struktuře lásky jako nepřímé vášně. Morální cit tedy nemůže být formou sympatie, jak naznačovala Smithova interpretace, neboť ta koneckonců není vášní, nýbrž principem komunikace vášní (Árdal 1989 [1962], 132-133). Byť Árdalova práce k sobě váže jen druhou a třetí knihu, otevírá možnost vyložit Humův „úplný řetězec úvah“ z *personálního* hlediska, o které nám půjde. „*Já s ohledem na vášně a zájem, který máme sami o sebe*“ nebude ústřední pouze pro knihu třetí, nýbrž patří podle nás i některých dalších interpretů také podstatně k celkovému vyznění smyslu první knihy *Pojednání*.

Významný příspěvek k pochopení této knihy přinesl dále Donald Livingston v *Hume's Philosophy of Common Life* (Livingston 1984) svým důrazem na konflikt, proměnu a hierarchii celkových postojů, k nimž v první knize dochází. U Livingstona se jedná

---

pologie) v tomto díle, aniž bychom je podrobovali kritice.

o celkové postoje k filosofii, v nichž se proti sobě staví přirozený postoj obyčejných lidí, postoj nepravé filosofie a postoje filosofie pravé.<sup>5</sup> Zatímco u Smitha Hume odmítá Lockovu filosofii idejí ve prospěch filosofie přirozeného citu, u Livingstona se Hume ve jménu filosofie v rámci běžného, každodenního postoje vymezuje proti karteziánskému *autonomnímu* principu, podle něž má filosofie připustit pouze ty principy, které lze nahlédnout jako evidentní z rozumu samého. Rozum však těmto nárokům vyhovět nedokáže, rozpory a paradoxy nového postoje vedou ke skeptické krizi. Pravá filosofie se na základě náhledu, že filosof nikdy nemůže myslet z bodu nacházejícího se mimo přesvědčení, zvyků a předsudků běžného života, vrací k reflektovanému modu přirozeného postoje, v němž se „snaží systematizovat a uvést do koherence ustanovenou víru a principy běžného života“ (Livingston 1984, 273).



*David Hume*

konflikt, který líčí, netýká ani tak celkových postojů k filosofii, jako spíše celkových pojetí vlastního já. Skeptické výsledky Humovy analýzy kompetencí lidského rozumu a reflexe teoretické oprávněnosti celé řady základních filosofických pojmů nepřivádí Huma k reflexivně založené sebejistotě osamělého myslitele, nýbrž k její ztrátě, a vyústíjí

Krátce řečeno, zatímco Smith odmítl obraz Huma jako radikálního skeptika ve prospěch obrazu Huma jako filosofa přirozených citů a instinktů, přesunul Ardál důraz na význam nepřímých vášní a Livingston upozornil na dialektický konflikt celkových postojů v první knize *Pojednání*, přičemž výsledný postoj se specifickým způsobem vřazuje do personálního světa sdíleného života, byť Livingston při popisu tohoto vřazení neklade důraz na teorii vášní z druhé knihy *Pojednání*.

Anette Baierová ve známé knize *A Progress of Sentiments* (Baier 1991) a James Harris ve svém článku (Harris 2009), jehož teze hájí i v nové knize o Humovi (Harris 2015, 81-116) se již v souladu s naším vlastním stanoviskem zcela vědomě vrací k personální souvislosti prvních dvou knih.

Pro Baierovou, stejně tak jako pro nás, má zásadní roli motiv dialektiky osobní krize obsažený v závěru první knihy *Pojednání*. Na rozdíl od Livingstona se

<sup>5</sup> Tyto termíny přebírá Livingston z Humovy kritiky vnímání předmětů v asi nejnáročnějším oddílu *Pojednání* nazvaném *Skepticismus ve vztahu ke smyslům* (SB, 180-218).

do celé řady paradoxů. Hume ztrácí důvěru v sebe sama: „... *moje názory, pokud je druzí nepodporují, se samy od sebe rozpouštějí a rozpadají*“ (SB, 264-265). Kroky, v nichž se myslitel snaží na tyto problémy reagovat – od přijetí náповědí obraznosti, přes snahu držet se pouze rozumu, po zavržení všeho subtilního uvažování a uvědomění si, že toto zavržení implikuje performativní spor – vedou Huma ke stavu naprosté rezignace, díky níž se ocitá „*v nejžalostnější myslitelné situaci, obklopen nejhlubší tmou a zcela zbaven vlády nad všemi svými údy a schopnostmi*“ (SB, 269).

Teprve po této redukci karteziánského obratu přichází podle Baierové na místo dialektiky rozumu dialektika vášní a citů. „*Rozum musí být zpracován, doveden na krajní mez, než se může cit chopit vůdčí role*“ (Baierová 1991, 20). Z krize filosofa vyvádí nejprve zábava a potěšení s přáteli, osamělá studovna je zapomenuta. Teprve: „*Když mne zábava a společnost unaví*“, říká Hume, „*oddávám se ve svém pokoji anebo při osamělé procházce podél řeky snění a cítím, jak se mi vrací myšlenkové síly a přirozený sklon věnovat pozornost všem tématům, která jsou předmětem tolika sporů, na něž jsem narazil při četbě knih a v debatách*“ (SB, 270).

Hume se již s filosofií nevrací do nitra svého solipsistního vědomí, nýbrž obrací se k *veřejně* přítomným knihám a debatám, aby s ohledem na lidskou přirozenost prozkoumal zdroj přesvědčení, krásy, vášní, morálních hodnocení či politiky. V tomto rámci se lze pak teprve věnovat filosofii. Baierové se následně daří poukázat na zásadní rozdíl v pojmu personálního *já*, který se vynořuje v druhé knize. Jelikož socialita vášní předpokládá sympatii, je personalita *já* s ohledem na vášně a jednání bytostně *tělesná*. Tělesná *podobnost* mezi vlastním a cizím *já* je základem sympatie, tj. vybavování idejí emocí druhého, které se následně mění díky převodu síly a živosti v *impresi*. Hlavními příčinami všech nepřímých vášní, v nichž prožíváme libě či nelibě vlastní *já*, jsou kvality *těla* a *mysli*, a i zbylé příčiny (např. různé formy majetku) předpokládají tělesného majitele. „*Jakmile se osoba stane osobou mezi osobami ... zaniká jakékoliv pokušení zacházet se sebou jako s něčím neviditelným a neslyšitelným, jako s duševní entitou. Aby se staly rozpoznatelnými, musí se osoby ztělesnit a v druhé knize je s nimi zacházeno jako s osobami z masa a kostí, jejich vlastní zájem se týká potomků, dovednosti v tančení, síly a odolnosti, nakažlivých nemocí, právě tak jako vlastní reputace, bystrosti a jejich ctností*“ (Baierová 1991, 131).<sup>6</sup>

K dialektické analýze Baierové se hlásí i James Harris, který však zdůrazňuje, že úkol který si Hume v druhé knize vytyčil, je náročnější. Celá klasická filosofická antropologie se podle Huma mýlila, když za ústřední problém duše považovala konflikt vášní a rozumu. Konflikt tu je ve skutečnosti konfliktem vášní klidných s vášněmi prudkými. Vášně lidí tvoří seberegulační mechanismus vznikající z vlastní přirozenosti člověka dané logikou nepřímých vášní a sympatie a Hume se tento seberegulační mechanismus, který se obejde bez Leviathana, snaží podle Harrise popsat.<sup>7</sup> „*Mým návrhem tedy je, že v druhé*

<sup>6</sup> Hume v druhé knize zmiňuje „*vlastnosti myslí a těla, které tvoří já*“ (SB, 303).

<sup>7</sup> U Huma státní moc, kterou se druhá kniha nezabývá, netlumí válku všech proti všem, nýbrž prudké vášně, které by mohly sociální kohezi narušovat upřednostněním momentálního zájmu jedince

knize *Pojednání Hume rýsuje novou teorii sociálnosti, již můžeme nazvat sympatickou sociálností*“ (Harris 2009, 139).<sup>8</sup>

V následujících dvou částech se vrátíme k předeslanému vlastnímu výkladu celkové souvislosti konstituce já ve vášních a sympatii, přičemž odlišíme dva způsoby užívání „sympatie“ u Huma. Dále detailněji popíšeme roli zvědavosti, čili lásky k pravdě, v první knize *Pojednání*. U té bych chtěl položit důraz na aspekt, který bývá opomíjen, totiž že láska k pravdě je u Huma iracionální fenomén.

V závěru vztáhneme „zvědavost“ na závěr první knihy a načrtnu poněkud odlišný vztah dvou knih *Pojednání*, než nabízí Baierová s Harrisem. Tím by se měly stát zjevnými přínosy Humovy koncepce člověka pro filosofii jako takovou.

**Nepřímé vášně a dva pojmy sympatie v Humově *Pojednání*.** Hume v druhé knize předkládá teorii vášní rozdělující vášně jednak na klidné a prudké, jednak na nepřímé a přímé a nabízí teorii sympatie, díky níž jsme schopni cítit to, co cítí druhý. Ve zpětném ohledu se nerozpakuje říci, že jeho teorie vášní je právě tak nová a originální jako jeho teorie víry (SB, 659). S tím lze souhlasit. Hume jednak odlišuje sílu a prudkost vášní, takže klidné vášně mohou být silnější než prudké, což mu umožňuje vyložit klasické nauky o souboji rozumu s vášní jako konflikt dvou různých druhů vášní, jednak dělí vášně na nepřímé, tj. takové, které se skrže předmět, jenž vyvolává vášně, vztahují k vlastnímu či cizímu já (pýcha, stud, láska, nenávisť) a na přímé, které se vztahují pouze k vnějšímu předmětu. Toto členění nemá v předchozí literatuře obdobu. Princip, který působí u nepřímých vášní, popisuje Hume jako dvojí asociaci impresí a idejí (SB, 285-290). Jestliže se vlastní či cizí já nachází ve vztahu vlastnictví k předmětu (např. vlastnosti duše či těla, majetku v běžném smyslu apod.), jenž se vyznačuje libou či nelibou kvalitou, oživí impresie libosti či nelibosti ideu vlastního já (u pýchy a studu) či cizího já (láska, nenávisť), které je pak impresionálně prožíváno jako libé či nelibé. Nepřímé vášně jsou proto bytostně personální. Přímé vášně naproti tomu „vznikají bezprostředně z dobra či zla, z bolesti či slasti“ (SB 276, 438), když je zakoušíme či o nich přemýšlíme.<sup>9</sup> Doplnit bychom mohli snad i následující. Hume v druhé knize tvrdí, že impresie já je nám neustále přítomná (SB, 317). Lze tvrdit, že míra této živosti je buď zcela, nebo z převážné části dána operacemi pýchy či studu, které já ožívují mechanismem dvojí asociace. Bez těchto vášní by tedy buď já vůbec nebylo (a zdá se, že Hume na několika místech tvrdí, že vášně naše personální já přímo produkují, viz SB, 278, 287), anebo by bylo zcela vyhaslé. V obou případech by byla výrazně zasažena naše schopnost sympatie s druhými. Obrátme se nyní právě k roli, jakou u Huma hraje sympatie.

Princip sympatie je zprvu zaveden jako schopnost vnímat pocity a postoje druhých

---

jeho zájmu dlouhodobému (viz SB, 534-539). Harris proto netvrdí, že druhá kniha je celou odpovědí na otázku regulace vášní jedinců ve společenství.

<sup>8</sup> Tento mechanismus vyličním níže.

<sup>9</sup> Jistý typ přímých vášní (hlad, náklonnost k vlastním dětem apod., viz SB, 439) vzniká podle Huma přirozeně i bez předchozí impresie, ty zde lze však pominout.

(SB, 316), k níž nás vede přirozený sklon. Když druhá osoba vystupuje způsobem, který se podobá našemu, spojujeme s tímto chováním ideu prožitku, kterou jsme při tomto chování sami v minulosti zakoušeli. Na tuto *ideu* prožitku cizího já se následně přenáší síla a živost z neustále přítomné impresie vlastního já. Z ideje prožitku druhého se díky tomuto oživení stává impresie a my prožíváme to, co prožívá druhý (SB, 316).

Podívejme se na dva citáty, které ukazují, že Hume se sympatií v *Pojednání* pracuje dvojitým způsobem:

*„Nejpozoruhodnější vlastností lidské přirozenosti, jak svou vlastní povahou, tak svými důsledky, je náš sklon sympatizovat s druhými a sdílením získávat jejich postoje a pocity, ať již se od našich jakkoliv liší, či jsou jim dokonce protikladné“* (SB, 316-317).

*„Nedokážeme si vytvořit žádné přání, které by nás neodkazovalo na společnost, na prostá samota je možná tím nejhorším, čím můžeme být potrestáni. Každé potěšení pocíťované v odloučení od společnosti bledne a každá bolest je krutější a nesnesitelnější“* (SB, 363).

Zatímco v prvním citátu je sympatie *principem* zakoušení cizích pocitů, v druhém jde již zjevně o potěšení či útěchu z toho, že s námi druzí *souhlasně* sdílejí slasti a radosti, nebo o bolest, pokud tomu tak není, s níž se pojí touha, aby tomu tak bylo. Je zvláštní, že Hume tyto úzce související významy sympatie dostatečně ostře neodlišoval, v čemž ho následuje většina interpretů (nikoliv Árdal, viz 1986, 48-49), což při čtení textu může vyvolávat zmatení čtenáře. Hume onu souznící stránku lidské přirozenosti líčí velmi barvitě a je zjevné, že má v jeho systému fundamentální význam. Ve chvíli, kdy obecně pozoruje *„sílu sympatie u všech oduševnělých stvoření“* (SB, 363), předkládá následující obraz sympatie:

*„Ať se třeba spojí všechny mocnosti a živly přírody a slouží jedinému člověku. Ať na jeho příkaz slunce vychází a zapadá, ať řeky tečou, kam se mu zachce a země sama vydává cokoli je pro něj užitečné a příjemné. Pořád bude ubožákem, dokud mu neposkytnete alespoň jednu osobu, s kterou se může podělit o své štěstí a z jejichž uznání a přátelství se může těšit“* (SB, 363).

Libost z vlastního já zůstává jen slabá, pokud není doprovázena souhlasem druhých, a nesouhlas druhých ji může dokonce zcela utlumit.

*„Kromě těchto původních příčin pýchy a studu, existuje druhotná příčina v názorech ostatních, která má na naše afekce stejný vliv. Naše pověst, naše jméno, náš charakter jsou věci, jimž přiznáváme nesmírnou váhu a důležitost a dokonce ostatní příčiny pýchy, ctnost, krása a bohatství, působí jen málo, když je nepodporují názory a pocity druhých“* (SB, 316).

Toto prolínání dvou přístupů k sympatii je přirozené, neboť sympatie v prvním smyslu přirozeně funguje v kontextu *našeho zájmu*, jenž je zájmem na korespondenci našich vášní. V oblasti nepřímých vášní má tento zájem mimo jiné ten důsledek, že láska se týká druhého s ohledem na vlastnosti, které by byly předmětem naší pýchy a naopak – předmětem naší pýchy je zejména to, co je předmětem lásky ze strany druhého. Byť sympatie nás informuje o jakýchkoliv postojích druhého, nás zajímá, zda postoj druhého podporuje naši pýchu či nikoliv, neboť to má dramatický vliv na libost či nelibost prožívání vlastního já.

Díky tomu se také hodnocení druhých podřizujeme, což tvoří podstatu seberegulačního společenského mechanismu, na nějž upozorňuje Harris. Hume příležitostně sílu sympatie popisuje jako vzájemné zrcadlení myslí a užívá také metaforu ozvěny.

„... myslí lidí jsou vzájemnými zrcadly, nejen kvůli tomu, že odrážejí vzájemné emoce, nýbrž také kvůli tomu, že paprsky vášní, citů a postojů se často vrací s ozvěnou a mohou postupně odeznívat v neznatelných krocích. A tak potěšení, které boháči přináší jeho majetek, přepadá pozorovatele a zapříčiňuje potěšení a úcty, a tento pocit, který je předmětem vnímání a sympatie, zvyšuje potěšení vlastníka, a tím, že se znovu odráží, se stává novým základem potěšení a úcty pozorovatele“ (SB, 365).

Toto potěšení z obecného uznání nás samých druhými skrze uznání našich domnělých či skutečných výtečných vlastností, čili „milování slávy“ (*love of fame*), často vystupuje u Huma pod obtížně přeložitelným výrazem „*vanity*“ (samolibost, potěšení ze světského úspěchu), který označuje sympatetický rub pýchy (*pride*).<sup>10</sup> Tyto prožitky přitom mohou být založeny věcně či nevěcně, jejich měřítko neleží v nich samotných. Hume se vyjadřuje jednoznačně. Naši touhu po slávě doopravdy uspokojí jen uznání lidí, kterých si sami vážíme. Sem patří uznání ze strany znalců, a to jen v případě, že si jsme sami vědomi, že dotyčnou vlastnost opravdu máme a tato vlastnost je pro náš názor na sebe sama důležitá – vojáka například nepotěší odborné uznání jeho výřečnosti, byť by v ní doopravdy vynikal (SB, 321-322). V případě, že druzí nemají kompetenci k uznání (např. při posuzování kvalit filosofického systému), obrací se Hume občas k uznání kompetentních potomků (*posterity*). Nyní jsme učinili dost k tomu, abychom mohli vykázat „*vanity*“, s celou její strukturou pýchy a sympatie, jako nutnou složku lásky k pravdě čili zvědavosti, a tedy i jako podmínku filosofie samé, která je tak nerozlučně spojena s potěšením z uznání vlastního já.

**Iracionální láska k pravdě.** Potěšení z nalezení pravdy je tak zvláštním rysem lidské přirozenosti, že Hume s jeho výkladem čeká až na samotný závěr druhé knihy, přestože tato vášeň „*byla prvním zdrojem všech našich zkoumání*“ (SB, 448), a tedy i zdrojem všech zkoumání první knihy *Pojednání*. Toto potěšení je stejného druhu bez ohledu na to, zdali se pravda má týkat vztahů idejí, či faktů (SB, 449). Aby mohlo být zkoumání pravdy potěšující, musí vyžadovat „*ducha a schopnosti, které jsou nasazeny k vynalezení a objevení pravdy*“ (SB, 449). Snadné nalezení pravdy nepřináší já potěšení, neboť nemůže být zdrojem pýchy (např. z bystrosti ducha) a nemůže vést k získání úspěchu a společenského uznání, neboť neumožňuje před druhými vyniknout.<sup>11</sup> Obtížnost sama však nestačí, nalezení pravdy musí být v nějakém ohledu *užitečné a důležité* (SB, 449-450).

---

<sup>10</sup> Ty nejsou u Huma projevy nemorálního charakteru, nýbrž jsou to impresy, které do značné míry produkují prožívání vlastního já.

<sup>11</sup> Otázku, proč předmět, jenž je každému snadno dostupný, ztrácí na ceně (přestože může být např. z hlediska užitku nepostradatelný jako je tomu v případě vzduchu či vody) a jen výjimečně je předmětem pýchy, a proč musí být tedy předmět pýchy vzácný či výjimečný, řeší Hume jako druhé omezení svého systému vášní – viz SB, 291-292.



Humovi zjevně nejde o užitečnost a významnost pro soukromý život jednotlivce, nýbrž o přesvědčení o obecné užitečnosti dosažení pravdy pro lidské společenství. Nemuseli bychom ale tvrdit, namítá Hume, že mnozí filosofové „vynaložili svůj čas, zničili si zdraví a ignorovali majetek, kvůli hledání pravdy, které považovali za důležité a užitečné pro svět, i když z celého jejich jednání a chování bylo zjevné, že se nijak nepodílejí na veřejných zájmech a ani se nestarají o blaho lidstva“ (SB, 450)? Humova odpověď je dvojitá. Právě tak jako může člověk mít radost ze zkoumání městského opevnění a nevědět, že jeho potěšení plyne ze sympateticky pocíťované užitečnosti opevnění pro obyvatele města, kteří mu mohou být lhostejní (SB, 450), může se filosof těšit ze svých zkoumání a ignorovat přitom užitek pro společnost. Tento obecný užitek pravdy a potěšení, které přináší, jsou za druhé nutné k tomu, aby se vůbec vzbudil náš zájem. Platí totiž, že: „Pokud jsme bez zájmu a bez pozornosti, tatáž činnost chápavosti na nás nijak nepůsobí a vůbec neprospěje to potěšení, které z ní plyne, když se nacházíme v odlišném stavu“ (SB, 451). Toto upření zájmu k tomu, co je užitečné, může být bezděčné: „I neobyčejně bohatého člověka ... vůbec neuspokojuje střelení vran a strak, přestože ho těší lov sluk a bažantů, a to protože se hodí k jídlu, zatímco prvě jsou naprosto bez užitku“ (SB, 451). Nelze asi předpokládat, že by boháč, který sluky nepotřebuje, nějak zvlášť bádá nad tím, proč loví je, spíše než straky.

Jak známo, Hume popírá, že by naše jednání mohl motivovat rozum (SB, 458). Jestliže jednáme, motivují (v souvislosti s libostí a nelibostí) naše jednání *vášně* (resp. ten typ vášně, který nazýváme touhou či který má touhu jako komponent). Obvykle bývá přehlíženo, že totéž Hume uplatňuje i na filosofická zkoumání. Jestliže je filosofie hledání pravdy, není to pravda, která nás motivuje, nýbrž přirozené (a v tomto smyslu iracionální, protože dále nezdůvodnitelné a čistě faktické) *potěšení z jejího získání*, které chceme dosáhnout. Jelikož *toto potěšení je možné jen, je-li náročné a obecně užitečné*, dosažení pravdy je z logiky věci *nutně* komponentem pýchy, které vyžaduje posílení *uznáním* ze strany veřejnosti – a to musí mít odborný základ (viz výklad sympatie výše). Pýcha je pak zdrojem potěšení z vlastního já. Potěšení z dosažení pravdy o sobě bez ohledu na její užitek a na vlastní já je čímsi, co nám naše přirozenost neumožňuje a neumožňuje nám tedy ani trvalé *hledání* takovéto pravdy.

**Vztah prvních dvou knih *Pojednání* a přínos Humovy antropologie.** Nyní by mělo být vyznění první knihy *Pojednání* mnohem srozumitelnější. Na jejím konci se filosof, který odmítl naivní postoj nevzdělanců i nepravou filosofii učenců, ocitá tváří v tvář řadě paradoxů, které, byť vedou k oprávněné filosofické skepsi, ústí do personální krize. Situace je bezvýchodná, filosof je „*obklopen nejhlubší tmou a zcela zbaven vlády nad všemi svými údy a schopnostmi*“ (SB, 269). Tato krize je způsobena tím, že výsledný skeptický systém narušuje personální rámec nepřímých vášní a sympatie, v němž jedině filosof *jakožto osoba* a filosofie *jakožto činnost* může fungovat. Matoucí postup závěru první knihy spočívá právě v tom, že Hume tento rámec plně explikuje teprve v druhé knize. Na základě první knihy by čtenář čekal mnohem prostší děj – filosofická reflexe ústící ve skepsi podlamuje přirozenou víru ve vnější svět a trvalou identickou existenci vlastního já, tato

víra se ukazuje jako nezdůvodnitelná. Život si však tuto víru zcela přirozeně žádá a naše filosofické spekulace snadno rozlomí. K této víře se vracíme právě tak přirozeně jako se bezděčně vrátíme k nadechnutí poté, co jsme vědomě zdržovali delší dobu dech. Takový děj by jednak činil skeptickou filosofii zbytečnou, jednak odpovídá jen části toho, co Hume ve skutečnosti píše. Mnohem spíše než narušení víry popisuje Hume, odhlédneme-li od literární nadsázky, selhání funkce libých nepřímých vášní a sympatie, k nimž výsledný filosofický útvar vede, a naprostou ztrátu motivace v tomto systému setrvávat a jakkoliv se jím zabývat. Nejedná se přitom o náhodu, nýbrž o nutný důsledek původního výsledného systému první knihy. Toto narušení je dáno několika faktory. Za prvé, naprostou nesouměřitelností skeptického systému s názory běžných lidí a učenců a jeho novostí, které odmítá systémy zavedené. To vede k osamění a ztrátě sympatie ve smyslu souznění, tj. k tomu, co druhá kniha popisuje jako „nejkrutější trest“. Vzhledem k tomu, že tato izolace je izolací na základě myšlenkového výkonu, který druzí odmítají a neuznávají, ústí z hlediska vlastního já do *studu*, jehož korelátém je u druhých *nenávist* (ve smyslu toho, že naše já je druhými prožíváno negativně).

„Zprvu mne tato bezútěšná samota, do níž mne má filosofie přivedla, děsí. Připadám si jako nějaké podivné, neohrabané stvoření, které bylo, protože se nedokáže začlenit a vrůst do společnosti, vykázáno ze všech lidských styků a ponecháno naprosto opuštěné a nešťastné. Rád bych u lidí našel teplo a přístřeší. Nemohu se však přemoci k tomu, abych se s nimi takto znetvořen družil. Volám na ně, aby se ke mně přidali a stranou toho všeho se mnou vytvořili společenství, nikdo mne ale neposlouchá. Každý si drží odstup a děsí se bouří, jež se na mne odevšad ženou. Vystavil jsem se nepřátelství všech metafyziků, logiků, matematiků, dokonce i teologů. Mohu se tedy divit urážkám, které musím snášet?“ (SB, 264)

Útěchou by mohla být jistota pravdy vlastního filosofického systému, ta se však, jak poznamenala již Baierová, bez intersubjektivní ověřitelnosti sama stává obětí skeptického pochybování: „... i nejsoudnější a nejchápavější lidé mají potíže sledovat vlastní rozum či směr uvažování, jestliže je protikladný vůči uvažování jejich přátel a běžných společníků“ (SB, 316). „Jak si mohu být jist, že po opuštění všech zavedených názorů sleduji pravdu, a na základě jakého kritéria ji poznám, kdyby mě štěstěna nakonec přece jen přivedla na její cestu?“ (SB, 265)

Humovo uvažování se samo díky opakujícím se ztrátám jistoty samo o sobě rozpadá a rozplývá (SB, 264-265, viz také mechanismus tohoto rozpadání v kapitole skepticismus vůči rozumu SB, 180-187). Neužitečnost vypracované radikální skeptické pravdy, jejíž zdůvodnění Hume v *Závěru* podrobně opakuje, vede ke ztrátě možnosti získat si úspěch, jenž jedině vede k pravému potěšení z vlastního já, vlastní myšlení ústí v negativní zakoušení sebe sama jakožto autora tohoto myšlení. Jelikož pravda sama o sobě k filosofování nemotivuje a vášně v takovéto situaci nedokážou motivovat filosofickou činnost, není možné s touto filosofií pokračovat, vše tu jde proti podmínkám *zvědavosti* čili *lásky k pravdě*. Naprosté ochrnutí filosofie *musí* vystřídat její odmítnutí ve jménu návratu k lidem a vzájemné *sympatii*. Živé smyslové impresy, které k tomu vedou, jsou do značné míry *impresy reflexe* (vášně) vevázané do lidského společenství. „Večeřím, hraji vrhcáby, bavím se

*a veselím s přáteli, a když se po třech či čtyřech hodinách rozptýlení vracím k těmto spekulacím, přijdou mi tak odtazité, přemrštěné a směšné, že se nemohu přimět k tomu, abych se jim dále věnoval“ (SB, 269).*

Dialektický zlom, k němuž následně dochází a v němž opět dochází k celkovému přijetí filosofie, lze zdůvodnit náhledem, že útrpnou filosofii je třeba zaměnit za filosofii, z níž je možno mít potěšení, tj. k níž lze vůbec mít na základě naší přirozenosti motivaci. Jinou filosofii *naše přirozenost neumožňuje provozovat*, má-li být lidskou činností, neboť jde proti konstituci našeho personálního já v rámci sympatie jakožto touhy po uznání já druhými a potěšení z něj. V antropologické analýze *zvědavosti*, která implikuje *celý* personální kontext, tak filosofická antropologie nalézá podmínky *filosofie jako takové*. Filosof je člověk a jako člověk je se svou činností podřízen lidské přirozenosti. Spojení *zvědavosti* a „*samolibosti*“ (*vanity*) při obratu k filosofii v rámci personálního světa není proto výrazem jakési pokřivenosti Humova charakteru, jak se při povrchním čtení může zdát, nýbrž výrazem přirozené konstituce personálního já:<sup>12</sup> „*Vrací se mi myšlenkové síly a přirozený sklon věnovat pozornost všem tématům, které jsou předmětem tolika sporů, na něž jsem narazil při četbě knih a v debatách. Nedokážu potlačit touhu poznat ze zvědavosti zásady morálního dobra a zla, povahu a základy vlády a příčiny různých vášní a sklonů, které mne podněcují a ovládají. Znepokojuje mě, že jednu věc schvaluji a jinou zavrhuji, jednu nazývám krásnou a jinou ošklivou, že rozhoduji o pravdě a nepravdě, rozumu a nerozumu, aniž bych věděl, jaké principy přitom sleduji. Znepokojuje mě stav učeného světa, v němž ohledně všech těchto bodů panuje tak politováníhodná nevědomost. Probouzí se ve mně ctižádostivé přání přispět k poučení lidí a vydobýt si svými zkoumáním a objevy jméno. V mém současném rozpoložení se tyto myšlenky vynořují přirozeně, a kdybych se je pokoušel zapudit tím, že bych se vědomě zaměstnával a rozptýloval jinak, cítím, že bych se připravil o potěšení – a v tom je zdroj mé filosofie“ (SB, 271, zvýraznění H. J.).*

Není snad ani zapotřebí dokazovat, že když Hume určuje jako zdroj své filosofie v závěru první knihy potěšení a v závěru druhé zvědavost, která vede k potěšení z nalezení prospěšné pravdy, mluví o tomtéž. K žádným dalším dialektickým obrátům již po závěru první knihy v *Pojednání* nedochází, a tento je podle nás nejdůležitější. Hume si zajisté skeptické výsledky, k nimž se v první knize dobral, bere do nových filosofických zkoumání s sebou a hraje v nich příležitostně důležitou roli. Složitý problém, jak konkrétně se mění „útrpný“ skeptický systém ve skepsi, která je v rámci personálního postoje již *užitečná*, pěstovatelná a může svému tvůrci přinést věcně odůvodněnou slávu, uznání a potěšení ze sebe sama jakožto tvůrce, zde již musíme nechat stranou. Přínos a význam tohoto antropologického obratu k personálním podmínkám filosofie jako takové nebyl zatím v moderním myšlení vyčerpán.

---

<sup>12</sup> Zdůraznění podtržením v citátu jsou naše a odkazují na personální souvislost, kterou jsme se pokusili prokázat, a která je explikována teprve v druhé knize *Pojednání*.

## Literatura

- ÁRDAL, P. (1989 [1966]): *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BAIER, A. (1991): *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- GREEN, T. H. (1874): Introduction to Treatise of Human Nature. In: T. H. Green – T. H. Grose (eds.): *A Treatise of Human Nature, Vol. 1., Of the Understanding*. London: Longmans and Green.
- HARRIS, J. (2009): A Compleat Chain of Reasoning. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109 (1), 129-148.
- HARRIS, J. (2015): *Hume: An Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press.
- HUME, D. (1888 [1779]): *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- HUME, D. (2015 [1779]): *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Přel. H. Janoušek. Praha: Togga.
- LIVINGSTON, D. (1984): *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago.
- SMITH, N. K. (1960 [1941]): *The Philosophy of David Hume*. London: MacMillan & Co.

---

Článek byl podpořen projektem institucionální podpory FF UHK *Otázka relativismu ve filosofii a společenských vědách* a projektem meziakademické spolupráce AV ČR a SAV *Fenomenologie dnes. Aktuálne výzvy v súčasnom fenomenologickom výskume subjektivity*.

---

Hynek Janoušek  
Filosofický ústav AV ČR, v.v.i.  
Jilská 1  
110 00 Praha 1  
Česká republika  
e-mail: hynek.janousek@seznam.cz