

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

**DAVID HUME A VĚDA
O ČLOVĚKU**

Abstrakt: *David Hume vytvářel svůj filosofický systém s ambicí stát se Newtonem lidské přirozenosti. Jeho věda o člověku měla být naplněním tohoto projektu. Hume byl inspirován experimentální metodou založenou na pozorování a vylučující východisko z hypotéz; tuto metodu aplikoval do budování tzv. duchověd (moral science) jako základu všech ostatních věd ostatních. Při pozorování lidských poznávacích mohutností ale došel ke skeptickým závěrům, že přirozené sklony mysli porušují empirické východisko, a proto poznání nemá racionální legitimitu. Tím jsou narušeny Humovy počáteční ambice a dochází se k nemožnosti teoreticky obhájit možnost přírodovědy. Jádro vědy o člověku tak spočívá ve dvou oblastech – ve zkoumání mysli a ve zkoumání chování člověka ve společnosti. Hume se tím zasloužil o rozvoj psychologie a o ustavení společenských věd jako nezávislé disciplíny. Ve shodě s vytyčenou metodou má ale tato filosofická věda pouze dokumentační, a nikoli normativní charakter.*

Klíčová slova: *Hume; Newton; věda o člověku; skepse; mysl; společnost*

ZUZANA PARUSNIKOVÁ

Filosofický ústav AV ČR / Jilská 1, 110 00 Praha 1
email / parusnikova@volny.cz

**David Hume and the Science of
Man**

Abstract: *Hume built his philosophical system with the ambition to become a Newton of human nature. His science of man is the fulfillment of this project. Hume was inspired by the Newtonian experimental empirical method excluding hypotheses, and he applied this method to moral sciences; he took those to be the basis of all other knowledge. The observation of human cognitive faculties, however, brought him to sceptical conclusions concerning the rational justification of empirical sciences. His original ambitions are thus undermined and his scepticism leads to the loss of legitimacy of natural science. The core of Hume's science of man is twofold – it consists in the analysis of mind and of human social behaviour. Hume contributed to the development of psychology and helped to form social sciences as a specific research area. Following his empirical method based on observation, his science of man has rather a documentary role than any normative features.*

Keywords: *Hume; Newton; science of man; scepticism; mind; society*

David Hume vstoupil na pole filosofie s obrovskou ambicí vytvořit nový filosofický systém vědy o člověku, a stát se tak Newtonem lidské „přírody“. K převratnému dílu, které Newton učinil v přírodních vědách, chtěl přidat obdobný výkon v duchovědách, v dobové terminologii v *moral science*. Tomu odpovídá i podtitul *Treatisu*, který Hume charakterizuje jako „Pokus o zavedení experimentální metody do uvažování o morální tematice (*moral subjects*)“. Můžeme však uvažovat i o tom, že Hume chtěl vytvořit dílo, které by dokonce *předčilo* význam díla Newtonova v tom, že výzkum lidské mysli chápe jako základ pochopení všeho ostatního vědění. Analýza fungování lidské mysli je tedy pro něj východiskem jak k výzkumu v oblasti duchověd, tak jakékoli jiné vědy:

Je zřejmé, že všechny vědy mají silnější či méně silný vztah k lidské přirozenosti, [...] jsou v určité míře závislé na vědě o člověku, neboť spadají pod pravomoc lidí a jsou posuzovány podle jejich sil a schopností.¹

Mladý Hume, který se ve věku 26 let vrátil z Francie do Londýna s rukopisem *Treatisu* v podpaží, mířil tedy hodně vysoko. Jeho naděje jak známo vzaly za své, *Treatise* byl „propadákem“ a zůstal akademickou obcí téměř nepovšimnut. Přesto Hume svůj prvotní záměr neopustil. V anonymním *Výtahu* (Humovo autorství je dnes již všeobecně přijímáno), který je fakticky propagačním recenzním esejem a který byl publikován po vydání první knihy *Treatisu* v roce 1740, Hume nešetří sebechválou a utvrzuje čtenáře o „autorově“ originalitě. Stále se považuje za duchovědný pendant k newtonovské přírodovědě a hovoří o své „jedinečnosti a novátorství“; pokud by byla autorova „filosofie přijata, museli bychom od základů změnit většinu věd“.² Uvažuje pak o tom, že jaký přínos by si autor zasloužil vznešené jméno objevitele a přisuzuje mu ho za objev *principu asociace idejí*. Principy asociace jsou „ve vztahu k mysli jedinými články, které vážou kusy světa dohromady a [...] jsou *pro nás* skutečným pojivem světa“.³ Jak poznamenává Passmore, celý tento projekt má newtonovský charakter a uvedená citace metaforicky charakterizuje atomismus, kde „cihly (jsou) nejjednodušší vjemy a pojivo jsou asociční vztahy“.⁴ Podobně hodnotí Humův záměr Norman Kemp Smith: „Humovy principy asociace korespondují s Newtonovým principem

¹ David HUME, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press 1978, xv.

² David HUME, „Výtah z *Treatisu*.“ Překl. H. Janoušek. *Reflexe*, roč. 38, 2010, s. 75.

³ *Ibid.*, s. 89.

⁴ John PASSMORE, *Hume's Intentions*. Cambridge: Cambridge University Press 1952, s. 106.

gravitační přitažlivosti⁵ a Hume jimi chce vystihnout mechanické zákonitosti lidské psychologie. Později, v *Dějinách Anglie* a ve *Zkoumání*, Hume vliv Newtona – především jeho empirické metody – přiznává výslovně.

Formativní vliv na Humovo myšlení měl tedy nejen v té době dominantní diskurs filosofický, odvíjející se z karteziánského obratu k subjektu (a dokonáný v „koperníkánském“ obratu Kanta), ale i dominantní diskurs vědecký. To samo o sobě nebylo vůbec neobvyklé, věda a filosofie se rozvíjely ruku v ruce pod záhlavím disciplíny tzv. přírodní filosofie; přední filosofové byli aktivními vědci a Newton se často označoval za filosofa – nakonec své nejznámější dílo nazval *Matematické principy přírodní filosofie*. Věda byla ve svých začátcích ještě bez úzkých specializací a vycházela z určitého celkového obrazu světa i vesmíru, obsahujícího často ještě metafyzické konotace; k tomuto celkovému obrazu se vázala filosofie a v interakci s vědeckými vysvětleními docházelo k jeho proměnám a ke vzniku nových impulsů pro oba směry bádání. Neobvyklý je ale způsob propojení obou oborů u Huma. Hume totiž nebyl školen v žádné exaktní vědě a věda ho *obsahově* nezajímala. V tom stojí mezi filosofy své doby jako výjimka. Co ho ale zajímalo, to byla Newtonova *metoda*, kterou chtěl přenést do duchovně, a tím dosáhnout toho, že věda o člověku bude teprve postavena na správný fundament.

Hume tedy využívá přírodovědeckou metodu pro filosofii, nikoli naopak, jak to lze vidět u Descarta či Kanta. Descartes v *Rozpravě* hovoří o tom, že celý systém vědění je třeba strhnout a postavit na novém základě spočívajícím v měřítku rozumu a jeho evidenci; vzor pravdy je tvrzení „myslím, tedy jsem“. V páté kapitole pak vykládá, jak z tohoto filosofického principu může pokračovat k celému řetězu dalších pravd v řádu otázek přírodních. V další kapitole pak definuje postup vycházející „jen z jistých zárodků pravd, jež jsou od přirozenosti v našich duších“, a pokračuje:

zdá se mi, že jsem tímto postupem našel nebesa, hvězdy, zemi, a na zemi i vodu, vzduch, oheň, nerosty [...] probrav se pak v duchu všechny předměty, jež se kdy objevily mým smyslům, osměluji se tvrdit, že jsem mezi nimi nepozoroval nic, co bych nemohl bez velké námahy vysvětlit zásadami, jež jsem našel.⁶

⁵ Norman KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*. New York: Palgrave Macmillan 2005, s. 559.

⁶ René DESCARTES, *Rozprava o metodě*. Překl. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha: Nakladatelství Svoboda 1992, s. 46.

Descartes tedy stanovuje definičně pravidla, jak musíme myslet, abychom dospěli k pravdě, a na tomto základě chce budovat vědu. Hume chce naopak použít metodu vědy jako základ pro zkoumání lidské mysli, kterou chápe jako specifickou – a pravou, pro filosofické zkoumání jediné vhodnou – přírodu. K tomu použije Newtonovu empirickou, experimentální metodu, vycházející z pozorování jevů a následně jejich zobecnění. Termín experimentální filosofie musíme ale u Newtona chápat ve specifickém významu filosofie vycházející ze zkušenosti; jak poznamenává Kemp Smith, také pro Huma bude mít „výraz ‚experimentální‘ tentýž význam jako ‚empirický‘, ještě ale se silnějším podtextem, kdy tento výraz vyzývá k vědomému shromažďování našich pozorování, tak aby bylo dostatečně spolehlivým základem pro zobecnění.“⁷ Analogicky k Newtonově zkoumání fyzikálních jevů zkoumá psychologické mechanismy, které tkví v naší přirozenosti a skrze něž si vytváříme naše představy o světě. Věda týkající se „mimolidské“ přírody ho vlastně vůbec nezajímá a veškerou pozornost soustředí na člověka, na jeho myšlenkové schopnosti a na praktické uplatnění přirozených sklonů v oblastech lidské interakce a společenského soužití. Tím je teprve dovršena věda o člověku v celé šíři. Velkou část svého díla věnuje Hume problémům morálky, emocí, politiky, historie a zkoumá mnoho konkrétních aspektů mezilidských vztahů a uspořádání společenského života. V tomto směru má Hume velkou zásluhu na orientaci filosofie směrem ke společenským vědám.

Dostál ale Hume svému výchozímu plánu vytvořit vědu o člověku – či spíše, jaký druh vědy nám předkládá? Může být pouhé pozorování lidského usuzování a chování nazváno vědou? A jak se Hume vyrovná s tím, že zákonitosti našeho myšlení nerespektují ony mantinely zkušenostní kombinatoriky a vedou nás k porušování empirického východiska? A lze se smířit s tím, že jeho „fundamentální věda“ o mohutnostech mysli svým skeptickým vyústěním podkopává samu možnost racionální legitimacy exaktních věd? Z těchto i mnoha dalších otázek se otevírá celá paleta problémů. Na některé z nich se podíváme blíže.

Nejprve se však zaměříme na novověkou filosofii vědomí, která tvoří širší kontext Humova myšlení. Humova orientace na aktivní roli mysli v konstituci světa je znakem pevného zakořenění Huma v novověkém karteziánském diskursu. Proto má přímo symbolický význam to, že Hume psal své první dílo v La Fleche, tedy v místě Descartových studií. I když byl Hume Descartovým protivníkem v otázce původu idejí, metody dedukce a racionalistického východiska, jeho filosofické názory se formovaly již jasně

⁷ KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*, s. 62.

a samozřejmě v terénu autonomní, noeticky konstruktivní subjektivity. Tento terén je výsledkem přelomu ve vývoji filosofie, který vnesl zcela nový pohled na místo člověka ve světě a na povahu poznání.

Člověk byl poprvé v historii vyvázán z širšího řádu bytí, ať již o něm uvažujeme například jako o kosmickém řádu v antické filosofii, označovaném někdy termínem *logos* či božský rozum *Nús*, nebo jako o řádu božského stvoření, jak tomu bylo v křesťanství. V celých předchozích dějinách filosofického myšlení měl člověk účast na řádu, který ho přesahoval, ve kterém byl zakotven a který udával jeho životu smysl. V novověku se situace dramaticky změnila a člověk sám si přisvojil roli nejvyšší autority; byl vyvázán ze všech „ontologických okovů“ a z pozice autonomní rozumové jednotky stojící nad světem začal udávat světu své vlastní normy. Lidský rozum se tak stal první nepochybnou jistotou a měřítkem evidence. Ve starém obrazu světa (konkrétně u Aristotela) bylo poznání procesem přijímání otisku, tvaru věcí vnímáním a posléze bylo dokonáno vyhmátnutím inteligibilní podstaty věci – a tím teprve docházelo k dovršení vlastního účelu věci samé. V tomto schématu se nám svět sám přirozeně vyjevuje a k pravdivému poznání je nutné jen správně využívat smyslu i rozumu. Novověké chápání člověka jako autonomního, vůči světu privilegovaného a epistemologicky konstruktivního subjektu má zásadní důsledky pro teorii poznání:

Poznání přestalo být bytím pohybujícího [...] v pohybovaném [jako u Aristotela – Z. P.] a stalo se sférou reality prožívání, vůči níž jsou věci samy noeticky druhotné. Poznání už není neseno silou věcí, nýbrž existuje díky síle poznávajícího subjektu.⁸

Když byl dříve člověk i s jeho poznávacími schopnostmi zařazen do metafyzického rámce, obojí, svět i naše myšlení, tedy vyvěralo ze stejného pramene. Tím byla principiálně garantována možnost korespondence mezi myšlením a světem a možnost dosáhnout pravdivého poznání; chyby a omyly jdou v tomto modelu na vrub „lidského faktoru“ – jsou způsobeny například nesprávnou metodou či nesprávným použitím našich myšlenkových kapacit. Osvobození člověka ze všech metafyzických pout mu sice dává výsadní postavení, ale je také něčím vykoupeno – člověk je ve vlastní subjektivitě uvězněn.

Nejen že necítí dřívější sounáležitost se světem, ale v poznání nemůže rámec vlastní subjektivity překročit. Jestliže je lidské myšlení jedinou ne-

⁸ Ladislav MAJOR – Milan SOBOTKA, *Světónázorový význam Descartovy přírodní filosofie*. Praha: Univerzita Karlova 1977, s. 46.

pochybnou daností, není možné zajít/vyjít za něj; vyskočit z mysli někam kvalitativně jinak, někam ke hmotné substanci. Jakmile totiž na něco už jen pomyslíme, tedy naprosto vše, čeho jsme si vědomí (ať jsou to ideje či vjemy a představy), je již „mé“, je to předmět mé mysli, který nemohu překročit k nějaké na mém myšlení nezávislé existenci – jakmile o ní chci něco vypovědět, už ji myslím, tedy zase se pohybuji na území svého vnímání a myšlení.

V Descartově slavném výroku „myslím, tedy jsem,“⁹ je vyjádřeno jak nové filosofické východisko ze subjektu, tak noetické sebevědomí subjektu, kdy „všechno to je pravdivé, co poznávám jasně a zřetelně“,¹⁰ ale také pozice fenomenalismu, kdy to, co poznáváme, už nejsou danosti světa, ale danosti našeho vědomí. Když se Descartes ve druhé a na začátku třetí Meditace zabývá problémem, odkud ideje přicházejí a co se mi v nich odhaluje, konstatuje, že vše, co je rozumu dostupné, jsou právě jen ideje (později však ze stanoviska fenomenalismu ustupuje); metaforicky vyjádřeno, na ulici „jakoby“ vidím lidi, ve skutečnosti „vidím však jen klobouky a šaty, pod nimiž by se mohly skrývat automaty“ – poznání záleží jedině na „usuzovací schopnosti, která je v mém duchu“.¹¹ Na karteziánském stanovisku vědomí mizí garance možnosti adekvátního poznání světa a dokonce se problematizuje i obhajitelnost samotné nezávislé existence světa; z *cogito* se k němu nelze dostat. Pro filosofii se otvírá nové pole problémů na další staletí.

Humovo dílo tedy patří do tohoto filosofického kontextu. Hume pozici fenomenalismu vyjadřuje slovy: „naše vjemy jsou našimi jedinými předměty“,¹² či v podobném tónu, „duch nemá nic jiného po ruce než vjemy a nemůže nabýt žádné zkušenosti o jejich spojení předměty“.¹³ Nelze totiž dokázat, že mé myšlení stimuluje něco zvnějšku, neboť není přece nemyslitelné, aby moje představy pocházely z mého vnitřního života – pročpak by třeba „nemohly vzniknout z energie ducha, z vnuknutí neviditelného a neznámého ducha nebo z jiné, nám ještě méně známé příčiny? [...] zde zkušenost mlčí a mlčet musí“.¹⁴ Hume to jinde vyjadřuje slovy:

V mysli není nikdy přítomno nic jiného než vjemy a všechny ideje jsou odvozeny z něčeho, co je před tím přítomno v mysli; proto je pro nás nemožné být

⁹ DESCARTES, *Rozprava*, s. 26.

¹⁰ René DESCARTES, *Úvahy o první filosofii*. Překl. Z. Gabriel. Praha: Svoboda 1970, s. 57.

¹¹ *Ibid.*, s. 53.

¹² HUME, *Treatise*, 213.

¹³ David HUME, *Zkoumání lidského rozumu*. Překl. V. Gaja. Praha: Svoboda 1992, s. 209.

¹⁴ HUME, *Zkoumání*, 209.

si jen představit nebo vytvořit ideu něčeho zásadně odlišného od těchto idejí a vjemů.¹⁵

Ale i kdyby naše vjemy nakrásně přicházely z nezávisle existujícího světa, nemohu nikdy určit odchylku, ke které dochází v mém myšlení, protože nemám k dispozici nezávislé posuzovací kritérium. Pohybujeme se tedy po světě, který je naším epistemologickým konstruktem – naše poznání ho nezrcadlí, ale aktivně mu udává své vlastní normy. Kant pak tento svět nazve „světem pro nás“ – a ten je pak jedinou platností a předmětem vědy, na rozdíl od nezávislého „světa o sobě“, o kterém nelze nic vypovědět. Jinými slovy, poznat můžeme jen to, co sami myšlením vytváříme, jinak se dostáváme do temných vod metafyzických spekulací.

Dokonce bychom mohli říci, že Hume je ještě důslednější filosof subjektivity než byl Descartes – nebyl totiž vůbec znepokojen možnou „ztrátou světa“ jako nezávislého předmětu vědeckého zkoumání, ke kterému východisko z Já nutně vede. Descartes se snažil o restituci světa a o obhájení možnosti pravdivého (tedy nejen platného) poznání použitím důkazů Boží existence, a tím se z pozice subjektu dostal zpět k metafyzice. Nedůsledné pochopení všech důsledků pozice vědomí je patrné i u Locka, který ze své senzualistické pozice stále samozřejmě počítá s vnější skutečností a chápe ji jako podmínku smyslové afekce ve formě mechanických vzruchů působících na smyslové orgány. Později Kant *vědomě* možnost zkušenosti podmiňuje vnější afekcí smyslu a v existenci světa o sobě vidí nutnou empirickou složku poznání; nicméně, jak bylo již řečeno, svět o sobě je zcela nepoznatelný. I Berkeleyho výslovné popření nezávislé existence světa v sobě nese rysy metafyziky, neboť jde za hranice subjektivní zkušenosti. Hume je však důsledný v tom, že jakákoli ontologická tvrzení týkající se nezávisle existující skutečnosti považuje za filosoficky (nikoli přirozeně) zcela nepatřičná, protože by nás zavedla do oblasti spekulací překračujících zkušenost; kromě toho jsou pro něj také nezajímavá a irelevantní. V tomto smyslu můžeme Huma považovat za filosofa, ve kterém je nejdokonaleji předvedena novověká linie fenomenalismu.

Právě tato radikální rozluka se starou filosofií je pojítkem mezi Descartem a Hudem; obrat k subjektu, který se stal paradigmatem moderní doby, první vytyčil Descartes (v prvních dvou Meditacích) a na takto připravené půdě filosofoval i Hume. Oba si byli vědomi převratnosti nové pozice. Když Descartes v první Meditaci načrtává hlavní cíl svého zkoumání, nejde mu

¹⁵ HUME, *Treatise*, 67.

jen o opravu či o pozměnění starších filosofických systémů – to by podle něj byla „nekonečná práce“; místo toho říká: „podkopeme-li základy, samo se zřítí to, co je na nich vystavěno“.¹⁶ Podobně se vyjadřuje v *Rozpravě*, kde přirovnává staré vědění ke starým městům, která jsou špatně od základu rozvržena:

Tu velká budova, onde malá, a jak křivé a nevyrovnané ulice tvoří, řekli bychom, že spíše náhoda je takovým způsobem upravila než vůle některých lidí nadaných rozumem.¹⁷

Nápravou nemůže být podle Descarta nějaká přestavba a úprava (tedy dílčí reforma dosavadního vědění), ale radikální změna, kdy vystavíme vše od základu jinak a podle zcela jiného návrhu (metody). Descartes chce stavět „na volném prostranství jediným inženýrem podle jeho vlastní úvahy“,¹⁸ přičemž ze starých obydlí se uchovají jen trosky.

Podobně i Hume chce zbořit starou metafyziku a založit novou vědu. Používá také metafory staveb a říká: „místo abychom tu dobyli hrad, tu vesnici na hranicích, musíme pochodovat přímo k hlavnímu městu k centru všech věd, k samotné lidské přirozenosti“; toto vědění musí být „postaveno na základech téměř úplně nových a jediných, na kterých může spolehlivě spočívat“.¹⁹ Ačkoli se s Descartem vzájemně liší v pohledu na to, jaké mají tyto základy být a jakou metodou je třeba postupovat, pojí je hlubší pouto filosofie subjektivity.

Typickým znakem této filosofie je přesun zájmu k epistemologii, tedy k přemýšlení o myšlení samém, neboť to jediné je stejné podstaty a tudíž poznání dostupné. Cíl filosofie je „zkoumat sebe sama a použít všech sil svého ducha“,²⁰ „zahlobat se vážně do zkoumání lidského rozumu a na přesném rozboru jeho mohutností a způsobilostí ukázat, že naprosto není uzpůsoben pro tyto odlehlé a složité věci [metafyziku – Z. P.]“.²¹ Člověk získal v novověku ve všech ohledech vysoké sebevědomí, není omezený žádnou jinou autoritou, je privilegovaný vůči přírodě, kterou chce poznáním ovládnout – stát se jejím pánem a vlastníkem. Poznání a věda jako jeho vrcholná forma se stává silou; doba se nese na vlně oslnění člověka vlastní mocí, otevření nových obzorů, optimismu, tušení nevidaných možností, které se mu na-

¹⁶ DESCARTES, *Úvahy*, s. 36.

¹⁷ DESCARTES, *Rozprava*, s. 13.

¹⁸ *Ibid.*, s. 13.

¹⁹ HUME, *Treatise*, xvi.

²⁰ DESCARTES, *Pravidla*, s. 12

²¹ HUME, *Zkoumání*, 37.

skytují. Filosofie má ambici legitimovat tyto nároky, stát se teoretickým fundamentem vědy, vytvořit spolehlivou metodu pro vedení rozumu či přímo se podílet na vědeckém zkoumání a přispět k pokroku vědy. Humův projekt vybudovat novou vědu o člověku, která by byla tím nejhlubším a nejzásadnějším pramenem poznání, z něhož čerpají všechny další vědy, je součástí tohoto dobového naladění. Při jeho realizaci ale Humovi vyvstaly mnohé obtíže a způsobily jeho částečné vystřízlivění.

Zde si dovolíme malou odbočku. Představili jsme sice novověkou filosofii jako převratné paradigma, ale není třeba ho doslovně chápat v kuhnovském smyslu jako zcela diskontinuítní a nesouměřitelné s předchozím vývojem myšlení. Chceme tedy jen na okraj připomenout, že tento převrat byl již předpřípraven v renesanci, a to především obratem k člověku a důvěrou v jeho možnosti poznat přírodu i vesmír. Novou duchovní atmosféru, včetně jejího výrazu v umění i v konkrétních objevech ve vědě a technice, přibližuje poutavě Pavel Floss v knize *Proměny vědění*. Renesance přichází s *aktivním pojetím člověka*, jemuž se otevírá dobrodružná cesta poznání nejen ve filosofii, ale ve všech oblastech lidské činnosti:

Renesance je opojena „novým“. Je posedlá touhou objevovat. Objevuje nové země (mořeplavectví), nové národy, nové přístroje a stroje, nové chemické látky, používá nové zdroje [...] bohatství. Člověk věří, že bude budovat i „nové světy“. Renesanční člověk je pyšný na své novátorství.²²

Přitom tento vzmach probíhá ještě v rámci jednoty člověka, přírody a vesmíru, která má své vyjádření v analogii mezi makrokosmem a mikrokosmem a prodchnutím obou božskostí. Příroda není v tomto obrazu neživým předmětem chladné kalkulace matematického rozumu, ale je živým dynamickým organismem, oslovujícím nás svými smyslovými kvalitami a lákající nás svými tajemstvími. Proto poznání v renesanci není chladnou analýzou, ale může se označit jako proces obsahující „básnické kouzlo“, prožitek (poznání je „zažitím světa“²³), fantazii. Příroda nepředstavuje seskupení hmotných entit spojených mechanickým pohybem, ale tajemnou knihu, která se nám pootvírá a jejíž jsme součástí. Je prostoupena duchy – jakýmiisi pojítky mezi hmotou a čistým duchem – z nichž nejjemnější jsou chápání jako jemné páry: „páry jsou nad hrubou hmotou se vršící vrstvou jsoucího, [...] všude pronikají a zprostředkují spojení všech věcí“.²⁴ Tohoto principu se

²² Pavel FLOSS, *Proměny vědění*. Praha: Mladá fronta 1987, s. 164.

²³ *Ibid.*, s. 250.

²⁴ *Ibid.*, s. 243.

využívalo v renesanční vědě, ve které měla důležité místo alchymie, ale také ve fyziologii a chemii (v podobě fluid; poslední formou byl flogiston působící v chemii ještě na konci 18. století).

Tento model sice vyzýval člověka ke zkoumání přírody, ale současně neposkytoval možnost vytvoření univerzální vědy, pro kterou bude příroda zcela transparentní. K tomu bylo třeba zbavit ji onoho kouzla a příděchu božskosti, postavit ji jako hodnotově neutrální objekt před analytický zrak matematického rozumu. V tomto obraze je již Bůh použit jako prostředek pro garanci toho, že příroda mému rozumu odpovídá. Signály k této proměně vědění se ovšem vytvářely již v určitých proudech renesanční přírodní filosofie, ale zásadní krok učinil v tomto směru Galilei. Jsoucno zbavil kvalit tím, že definoval pouze jednu hmotu, která je intelektuálně průzračná, postihnutelná matematicky, pohybující se mechanicky. Odtud vede již přímá cesta k Descartovi, který tento model zdokonalil – především je tvůrcem analytické geometrie, která aplikuje algebru na geometrické útvary a umožňuje vyjádřit jejich vztah ve formě mechanického pohybu. Prostor se tak stal idealizovatelný (rozložitelný na nejjednodušší hmotné části a mechanické vztahy), kvantifikovatelný a následně složený dohromady již v matematických proporcích a podle norem našeho rozumu; svět se tím dostal pod naši kontrolu. Až tímto krokem byl dán rozhodující impuls k rozvoji vědy a jejím ambicím ovládat svět, tedy typu vědy, jejíž působnost sahá do současnosti.

V této atmosféře pracoval Newton. Ve své metodě se ale vymezoval proti Galileiho i Descartovu deduktivismu, kde se vychází z hypotéz, které nejsou přímo pozorovatelné v jevech – často naopak běžné zkušenosti odporují, jako např. zákon setrvačnosti. Dedukcí pak z výchozí hypotézy vyvodíme určité experimentálně ověřitelné důsledky; experimenty probíhaly podle připraveného scénáře za předem stanovených (případně obměňovaných) podmínek vyžadovaných hypotézou; jejich výsledky byly matematicky analyzovány (rychlost volného pádu např. množstvím průtoku vody v potrubí). I Descartovi jde o vyvození důsledků z prvních pravd a jejich posouzení podle kritéria racionální evidence. Descartes kombinuje intuici a dedukci – intuici docházím k idejím a soudům nepochybně evidentním (např. logická tvrzení) a z těchto intuitivně zřetelných zásad odvozují řetězce dalších pravd. V *Pravidlech* tento postup popisuje takto:

K intuici přidáme ještě další způsob poznání, který se děje dedukcí: pomocí ní chápeme vše, co vyplývá nutně z nějakých jiných věcí, které jsou známy s jistotou [...] (jsou známy s jistotou) prostě jen proto, že jsou vyvozeny z pravdivých

a známých principů, vyvodí-li se souvislým a nikde nepřerušným pohybem myšlení, které nahlíží jasně jednotlivé věci.²⁵

Newton zcela odmítá rozumově aprioristická, skutečnosti předepisující východiska vědeckého poznání. Podle zásady *hytopheses non fingo* zastává názor, že vycházet se musí od jevů; vědění pak vyrůstá induktivně, zobecněním pravidelností v pozorovaných jevech, a vrcholí formulováním zákonitostí. To Newton výslovně uvádí ve slavné pasáži v *Principiích*:

Proto vše, co není vyvozeno z jevů, musí být nazýváno hypotézou; a hypotézy, ať už metafyzické nebo fyzikální, nebo založené na okultních vlastnostech či hypotézy mechanické, nemají místo v experimentální filosofii.²⁶

I tuto proklamaci je ale asi nutné brát s určitou rezervou – Newton byl nakonec dovršitelem novověkého vědeckého projektu a s pouhým pozorováním a jeho zobecnováním by těžko mohl dosáhnout svých výsledků. Pozorování nakonec vždy vyžaduje nějaký hypotetický rámec, jinak bychom ani nevěděli, co máme pozorovat; empirické ověřování je pak vedeno předem stanoveným rozvrhem chování zkoumaného předmětu (resp. očekávaným průběhem pohybu předmětu v čase a prostoru).²⁷ Šlo mu tedy do značné míry o kritiku hypotéz, které přesahují přísně ověřitelnou oblast vědeckého zkoumání, jako byly mnohé teorie v renesanci, které pracovaly s magickými a tajemnými silami; do této skupiny by pokusy Galileiho jistě nespadaly. Také mu šlo o to vyloučit metafyzické hypotézy zahrnující například exis-

²⁵ René DESCARTES, *Pravidla pro vedení rozumu*. Překl. V. Balík. Praha: OIKOYMENH 2000, s. 25.

²⁶ Isaac NEWTON: *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Přel. I. B. Cohen and A. Whitman. Berkeley: University of California Press 1999, s. 943.

²⁷ K tomuto problému se zajímavě vyjadřuje Popper, který ukazuje na nemožnost čistě pozorovacího východiska. Mnohokrát opakuje, že každé pozorování je nasáklé teoretickou perspektivou: „Neexistují neinterpretovaná ‚data‘; nic nám není ‚dáno‘ bez interpretace. Všechno naše vědění je interpretací ve světle našich očekávání, našich teorií.“ Podobně popisuje experiment, kterému podroboval své žáky ve Vídni: „Začal jsem přednášku pro skupinu studentů fyziky touto instrukcí: ‚Vezměte si pero a tužku; pozorně pozorujte a zapíšte, co jste pozorovali!‘ Samozřejmě se mě zeptali, co mají pozorovat. Bylo jasné, že instrukce ‚Pozorujte!‘ je absurdní.“ Pozorování je vždy selektivní. Potřebujeme předem zvolit předmět, určitý záměr, zájem, úhel pohledu, problém. Popper zde vyjadřuje svou deduktivní pozici, že pozorování je vždy již určeno určitým prostorem ohraničeným rozpory teoretického rázu uvnitř vědeckého diskursu nebo nově vznikajícími praktickými problémy v životě. V tomto vědomostním, pojmovém a problémovém kontextu teprve vytváříme zkušenost. Karl R. POPPER, *Conjectures and Refutations*. London – Henley: Routledge – Kegan Paul 1985, s. 46.

tenci Boha či vrozené pravdy. A jistě vyjadřuje názor, aby se empirické složce poznání dávala větší důležitost. Nicméně jeho explicitní vyjádření jsou někdy velice silná, například ve spise *Opticks* tvrdí:

Tak jako v matematice (*sic*) tak i v přírodní filosofii by zkoumání těžkých věcí metodou analýzy mělo předcházet metodě kompozice. Tato analýza spočívá v provádění experimentů a v pozorování a ve vyvozování obecných závěrů z pozorování metodou indukce, [...] hypotézy nejsou připuštěny do experimentální filosofie.²⁸

Dále oproti Descartovi Newton popíral nutnost dobrat se prvních příčin zdůvodňujících fungování zákonitostí – on sám nikdy nepředložil příčiny existence gravitačního zákona; existenci takových příčin sice nepopíral, ale nebyly podle něj nutnou součástí vědeckého vysvětlení světa – není-li v dané době v moci vědy je objevit, obejdeme se prostě bez nich. I tento motiv našel uplatnění u Huma. Newton tak byl perfektním příkladem vědce inspirujícího filosofickou platformu britského empirismu.

Humova snaha koncipovat svou vědu o člověku podle Newtonova vzoru je zřejmá z toho, jak definuje metodu této vědy, i z toho, jaký jí přikládá význam. V *Treatisu* Hume sice Newtona výslovně nezmiňuje, ale paralely jsou velmi jasné. Kemp Smith je toho názoru, že Hume byl v té době ovlivněn především Newtonovou *Optikou*, byl to spis více přístupný (psaný anglicky, nikoli latinsky) a pro vědecky neškoleného Huma pochopitelnější, protože neobsahoval složité matematické rovnice a důkazy. Hume tedy usiloval o to, aby podobně jako Newtonův systém pozemské a nebeské mechaniky, který odkryl stejné zákonitosti platné pro vesmír i přírodu, stanovil ve vědě o člověku zákonitosti fungování duševního života, které jsou určující ve všech oblastech lidského myšlení, cítění i chování – tím byly podle něj asociace. Charakterizuje je jako „přitažlivost, která v duševním světě ukáže takové výjimečné účinky jako ve světě přírodním“.²⁹

Úvod *Treatisu* může připomínat jakýsi manifest induktivní metody založené na experimentu (rozuměj: na zkušenosti); „věda o člověku“, říká Hume, „musí být založena na zkušenosti a pozorování, [...] použití experimentální filosofie na oblast duchovněd se stane přirozené“.³⁰ Na další straně Hume přiznává, že podstata mysli je nám stejně neznámá jako podstata

²⁸ Isaac NEWTON: *Opticks*. London: Bell 1931, s. 404. Převzato z KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*, s. 56.

²⁹ HUME, *Treatise*, 12–13.

³⁰ *Ibid.*, xvi.

hmoty, a tvrdí, že není možno jinak vytvořit žádný pojem její síly a kvalit než „z pozorných a přesných experimentů a z pozorování specifických účinků, které jsou výsledkem různých okolností a situací“.³¹ A jen o kousek dál znovu vyhláší zcela v newtonovském duchu: „Je jisté, že nemůžeme překročit zkušenost; a každá hypotéza, která si dělá nároky na objevení konečných a prvotních kvalit lidské přirozenosti, musí být odmítnuta jako domýšlivá a chimérická.“³² I na posledních dvou stranách úvodu opakuje stále tyto argumenty; hovoří o nemožnosti vysvětlit první příčiny a odmítá, že by to mělo být na závalu. Pozorování mohutností myslí je pro něj dostačující a nevádí tedy, když „si uvědomíme, že nemůžeme poskytnout žádné zdůvodnění pro většinu obecných a vytříbených principů, kromě naší zkušenosti o jejich existenci“.³³ Závěr je výzvou k aplikaci experimentální metody na běžný život a na pozorování člověka ve společnosti jiných, v jeho zálibách a radostech: „Když tyto experimenty pečlivě shromáždíme a porovnáme, máme šanci postavit na nich vědu“.³⁴ Kniha II o vášních znovu utvrzuje původní filosofie; podobně jako Newton odvrhl staré spekulativní a komplikované teorie přírody, chce Hume poskytnout jednoduché a srozumitelné zásady emočního života, taktéž vycházející z principů asociace.

Ve *Zkoumání* podává Hume snad nejvýstižnější ukázkou svého přihlášení k Newtonovu projektu. Vyzvedá Newtona jako filosofa, „který patrně na základě velmi úspěšného přemýšlení stanovil také zákony a síly, jimiž se spravují a řídí pohyby planet,“ a svoji roli vidí v analogickém výkonu v oblasti fungování lidské mysli: „a budeme-li se stejnou způsobilostí a opatrností postupovat při svém zkoumání duševních mohutností, můžeme doufat ve stejný úspěch“.³⁵ A v následných *Zkoumání principů mravnosti* drží Hume tuto platformu a potvrzuje svůj plán aplikovat svoji metodu na oblast duchovně:

Lidé jsou teď vyléčeni ze své vášně pro hypotézy a systémy v přírodní filosofii a nebudou naslouchat žádným argumentům mimo těch, které jsou vyvozeny

³¹ *Ibid.*, xvii.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, xviii.

³⁴ *Ibid.*, xix.

³⁵ HUME, *Zkoumání*, 40.

ze zkušenosti. Je načase, aby se pokusili o podobnou nápravu v duchovědném zkoumání.³⁶

Konkrétně se tedy Hume nejprve pouští do zkoumání samotných myšlenkových mohutností a dle výše stanovených metodologických pravidel požaduje, aby jediným východiskem poznání byla smyslová zkušenost. Její jádro tvoří vjemy či dojmy, *sensations* a *impressions*, které Hume definuje jako „všechny vjemy, vášně a city v takové podobě, jak se ponejprv objevují v duši“.³⁷ Z těchto nejživějších, nejsilnějších zážitků daných přímými vjemy musí vycházet všechny naše rozumové úvahy: „Všechny jednoduché ideje jsou ve své prvotní podobě odvozeny z jednoduchých impresí, jim odpovídají a je přesně reprezentují.“³⁸ Ideje, díky své odvozenosti, nemají již takovou živost jako impresie a platí pro ně pravidlo, že musí být kopiemi impresí a také že na ně musí být znovu převoditelné: „Všechny naše ideje, čili méně silné vjemy, jsou kopiemi našich dojmů neboli živějších vjemů.“³⁹ Složitější ideje pak vznikají kombinacemi idejí jednoduchých, takže celé naše abstraktní myšlení, „celá tato tvůrčí síla,“ jak říká Hume, „není nic víc než schopnost skládat, překládat, zvětšovat nebo zmenšovat materiál, který nám poskytují smysly a zkušenost.“⁴⁰

Toto skládání idejí do souvislého řetězu myšlení se děje podle zákonů asociace. Jak jsme již podotkli, zákony asociace považuje Hume za analogický objev k Newtonovu zákonu gravitace v oblasti duševního života a dokonce někdy hovoří o asociační síle jako o „typu přitažlivosti, který příroda udělila některým impresím a idejím“.⁴¹ Podle Huma existují tři zákony asociací: podobnost, soumeznost (*contiguity*) – podle různých souvislostí někdy překládáno jako dotyk, styčnost či shoda místa a času – a příčinnost. Hume uvádí různé příklady spojování idejí podle těchto zásad: obraz vede naše myšlenky k originálu (podobnost), zmínka o jednom pokoji navodí myšlenku na ostatní místnosti v domě (shoda), myšlenka na ránu vede k myšlence na následnou bolest (příčinnost).⁴² Hume někdy tvrdí, že tyto principy podávají vyčerpávající obraz duševní činnosti, ale někdy, s typicky humovským nedostatkem „disciplíny“, vágně dodá, že „ani nejsou

³⁶ David HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Index L.A. Selby-Bigge, úprava a poznámky P. H. Nidditch (1. vydání 1751). Oxford: Clarendon Press 1975, s. 175.

³⁷ HUME, *Treatise*, 1.

³⁸ *Ibid.*, 6.

³⁹ HUME, *Zkoumání*, 46.

⁴⁰ *Ibid.*, 45.

⁴¹ HUME, *Treatise*, 289.

⁴² HUME, *Zkoumání*, 52.

neomylné, ani nejsou jedinou příčinou spojení idejí“, ovšem vzápětí znovu poopraví s tím, že „jsou jedinámi *obecnými* principy, které spojují ideje“. ⁴³ Asociační zákony mají podle Huma umožnit mechanický (newtonovský) výklad mysli, což evokují i jeho vyjádření o výzkumu „anatomie lidské přirozenosti“, ⁴⁴ či o „duševním zeměpisu“ ⁴⁵ založeném na „mechanických sklonech“ ⁴⁶ v mysli.

Filosofie Davida Hume se tedy formovala v průsečíku mnoha vlivů; Hume reagoval na duchovní i vědecký kvas této doby a usiloval o jejich originální syntézu. V této syntéze je obsažen karteziánský obrat k subjektu, jímž se filosofie dostala na historicky zcela novou půdu; pojetí poznání jako nauky o fenoménech mé mysli a s tím související důraz na zkoumání mysli samé. To Hume rozvíjel v prostředí filosofie empirismu, ovlivněn hlavně Lockem (nakonec již Locke představil termín asociací idejí, ale nedal mu zdaleka takový prostor jako následně Hume). A k těmto formativním vlivům náležel i Newton, jehož přelomové vědecké objevy inspirovaly Huma ke snaze dosáhnout podobných výsledků v nauce o člověku. V tomto průsečíku Hume vytvořil velké filosofické dílo, které zásadním způsobem ovlivňovalo další vývoj – bezprostředně především Kanta.

Avšak v průběhu svého zkoumání se nakonec Hume dostal k trochu jiným výsledkům, než plánoval a než by si asi sám přál. To se týká především jeho skepse týkající se racionální legitimacy přirozených poznávacích instinktů, která byla výsledkem konfrontace stanovených empirických zásad poznání na straně jedné a pozorovaných skutečných procesů probíhajících v mysli na straně druhé; Hume v souladu se svým metodologickým krédem tyto procesy pozoroval a zaznamenával a snažil se v nich nalézt obecné mechanismy. Tyto mechanismy se však ukázaly neslučitelné s empirickými pravidly. Výsledná skepse měla negativní důsledky na ustavení legitimacy empirických věd – tedy věd týkajících se „věcí skutečných“ (předmětně chápaného fenomenálního světa). Této problematice se budeme věnovat vzápětí.

Ale k posunu došlo i v oné plánované newtonovské observační analýze mysli. Hume měl předsevzetí zkoumat mysl mechanicky, avšak právě věrným pozorováním brzo zjistil, že mysl takto nefunguje. Nechceme-li použít násilnou redukci, musíme se přiklonit k naturalistické koncepci,

⁴³ HUME, *Treatise*, 92–93.

⁴⁴ *Ibid.*, 263.

⁴⁵ HUME, *Zkoumání*, 39.

⁴⁶ *Ibid.*, 92.

ve které je mysl místem zakoušení – tedy psychofyzickou entitou řízenou *pudem* – ve které probíhají fyziologické (a nikoli mechanické) procesy. Navíc mají tyto procesy i svou stránku emoční, která není postižitelná pouze asociační kombinatorikou. Na tento aspekt Humovy filosofie upozorňuje Norman Kemp Smith, který dochází k závěru, že větší vliv na Humovo pojetí duševního života měl Hutcheson. Tento původem skotský filosof působící převážně v Glasgow a rozvíjející témata morální, tedy duchovnědné, filosofie působil na Huma nejen v jeho zaměření na podobná témata, ale i na roli vášní a citů v morálce a roli víry jako postoje mysli ve společném světě.⁴⁷ Kemp Smithovo pojetí souvisí ovšem s jeho vlastní interpretací celé Humovy filosofie, ve které navrhuje číst první, skepticky laděnou epistemologickou část *Treatisu* prizmatem knihy druhé a třetí, věnovaných vášním a mravům.

Ještě zásadnější narušení newtonovského projektu je způsobeno skeptickým vyústěním Humovy epistemologie – respektive filosofickým hodnocením našich přirozených poznávacích instinktů. Aby toto hodnocení mohlo být kladné, musely by se tyto instinkty držet v mezích empirismu. Zásady empirismu vypadají na první pohled bezproblémově, zdají se být spolehlivým vodítkem pro vedení mysli, které vyhovuje vědecké věcnosti a střizlivosti a zabraňuje spekulativním metafyzickým úletům. Je ale možné tyto zásady empirismu dodržet? Hume zjišťuje, že i při těch nejjednodušších myšlenkových operacích zkušenost překračujeme. Je nám totiž dáno myslet kauzálně a předmětně. Tento způsob myšlení je základem našeho vnímání a poznávání světa, bez něho nelze žít. Humovy skeptické závěry týkající se kauzality i předmětnosti jsou všeobecně známé, takže je jen v rychlosti připomeneme.

Podívejme se nejprve na kauzalitu. Kauzalita předpokládá nutné spojení dvou po sobě následujících jevů (první označíme jako příčinu, druhý jako účinek); první tedy nutně vyvolává druhý. Tvrdíme, že oheň vždy nutně hřeje, chléb nutně vyživuje apod. Pracujeme tedy s ideou nutného spojení, která konstituuje příčinnost. Abychom však dodrželi zásadu empirismu, museli bychom být schopni odvodit ideu nutnosti ze smyslové zkušenosti. Naše zkušenost je však omezena na to, že nejprve vnímáme jeden jev, pak vnímáme jiný jev, ale žádný vjem nutného spojení nikde ve zkušenosti nenajdeme. Jak Hume říká, „každý účinek je děj naprosto jiný než příčina. Proto nemůže být v příčině nalezen“.⁴⁸ Zkušenost nám říká pouze to, že dva jevy

⁴⁷ Viz KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*, s. 53–76.

⁴⁸ HUME, *Zkoumání*, 60.

jsou spolu stále *sdruženy* a jeden vždy předchází druhý. Přesto má naše mysl vnitřní tendenci podkládat těmto dějům nutnou spojitost.

Tato tendence je dána naší přirozeností, psychologickými zákony naší mysli; opakované zakoušení následného vyskytu dvou jevů v nás vyvolá očekávání, že toto sdružení se bude vyskytovat i v budoucnosti a víru, že má povahu nutné spojitosti.

Naše představa nutnosti a příčinnosti vzniká tedy zcela ze stejnosti, již pozorujeme v přírodních úkazech, kde podobné věci jsou stále spolu sdruženy a mysl je sváděna zvykem odvozovat jednu z druhé. Tyto dvě okolnosti tvoří celou nutnost, kterou připisujeme hmotě.⁴⁹

Lidská psychologická konstituce je nastavena tak, že jsme přirozeným instinktem nuceni k tomu, abychom po zkušenosti stejných souvislostí a stálého sdružení mezi jevy odvozovali existenci skrytých zákonitých sil, které mezi nimi působí. Jinými slovy, tato nutnost patří lidské vůli a obraznosti, nikoli jevům samým, a navíc je založena na pocitech a víře, které nejsou rozumově ospravedlnitelné.

Podobně Hume postupuje ve vysvětlení, jak vznikají naše představy předmětů, věcí. Zatímco kauzalita byla záležitostí spojování jevů následujících po sobě, představa věci je výsledkem našeho spojování zakoušených jevů „vedle sebe“, tedy ve stejné době a na stejném místě. Jestliže opakovaně zakoušíme určité vjemy vždy pospolu, po určité době si na tato spojení zvykneme a začneme věřit v trvalost tohoto spojení a v nezávislou existenci věcí. Avšak co ve skutečnosti pochází ze smyslové zkušenosti? Vezměme si spolu s Humeem jako příklad stůl. To, co zakouším – a co je podle Huma jediným přijatelným pramenem poznání – jsou jen určité smyslové vlastnosti: tvar, barva, tuhost apod. Držíme-li se tedy zkušenosti, je tento stůl pouhým svazkem impresí, které v tomto okamžiku vnímám pospolu – a v tomto smyslu ho mohu klidně nazvat stolem. Ale idea věci předpokládá ještě něco víc, a sice to, že tyto vjemy jsou spojeny trvale a pevně; to ovšem ze zkušenosti dokázat nelze. Zkušenost mi naopak říká, že vjemy trvalé nejsou, vždyť zavřu-li oči nebo odtáhnu-li ze stolu ruku, vjemy mizí. Nejsme tedy oprávněni k tvrzení, že tento stůl či dům trvalost mají, že existují nezávisle na mém pozorování či že budou existovat, i když opustím tuto místnost. Tomu sice věřím, stejně jako v případě příčinného spojení, ale pro tuto víru neexistuje racionální

⁴⁹ *Ibid.*, 124.

základ. Tedy „naše vlastnost přikládat identitu podobajícím se percepčním, vytváří fikci trvalé existence“.⁵⁰

Ovšem kdo jsme my, kteří provádíme tyto myšlenkové operace? Exkurs do Humova skepticismu musíme alespoň v krátkosti doplnit o jeho skepsi týkající se osobní identity. I sama mysl, provádějící výše uvedené operace, je podle Huma pouhým svazkem impresí, neboť i svou vlastní mysl poznávám jen skrze určité sebereflekující vnímání: „Identita, kterou přikládáme lidské mysli, je fikcí; podobně jako identita, kterou přikládáme rostlinám nebo zvířecím tělům, [...] nelze propojit různé percepcce do jednoty a neexistuje mezi nimi skutečná vazba.“⁵¹ Osobní identita je tak podle Huma výsledkem naší představivosti.

Závěr tohoto kritického prověření našich přirozených kognitivních tendencí je poměrně zdrcující – „všechny závěry odvozené ze zkušenosti jsou tedy následky zvyku, nikoli rozumové úvahy“.⁵² Podle Huma naše poznání nemá racionální charakter – nedrží se tedy v mezích empirismu, který je Humem představen jako jediný přijatelný základ poznání (jinak by poznání sklouzlo do temných vod spekulací a metafyziky, kde se pohybovalo v předchozích staletích). Tyto skeptické závěry jsou z vnitřní logiky empirismu nevyhnutelné a neřešitelné. Mimo hranice zkušenosti se nutně dostáváme, když následujeme (a jinak nemůžeme) přirozené tendence našeho uvažování; zvyk a víra nás utvrzují v domnění, že výsledný obraz skutečnosti a vztahů, které v ní fungují, této na našem myšlení nezávislé skutečnosti odpovídá. Filosofická reflexe však odhalí tento obraz jako fikci.

Humův empirismus a jeho skeptické vyústění vzbudilo velkou odezvu u Kanta. Humova filosofie ho „poprvé vyrušila z dogmatického spánku“.⁵³ Ono probuzení spočívalo právě v Humově důrazu na to, že v poznání neodhalujeme svět, ale projektujeme ho pomocí našich vlastních myšlenkových mechanismů. Hlavní inspirací pro Kanta byla Humova analýza kauzality a poznání, že kauzalita neplatí o věcech samotných, ale je to náš způsob pojmání věcí, který probíhá bezděčně podle zákonů asociace. A v lidském myšlení spočívá i naše tendence zaměňovat vjemy za věci či podkládat jim zákonitosti. Hume tedy přispěl k tomu, že Kant vyzrál do vrcholného filosofického pojetí subjektivity a dovršil tak proces zahájený Descartem. Proto

⁵⁰ HUME, *Treatise*, 77.

⁵¹ *Ibid.*, 259.

⁵² HUME, *Zkoumání*, 77.

⁵³ Immanuel KANT, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda 1971, s. 44.

se o jeho filosofii hovoří jako o koperníkánském obratu, kdy subjekt vnucuje své normy skutečnosti:

Doposud se předpokládalo, že se celé naše poznání musí řídit předměty; ale všechny pokusy zjistit o nich něco a priori pomocí pojmů za tohoto předpokladu ztroskotaly. Zkusme tedy, zda v úkolech metafyziky nedocílíme většího pokroku za předpokladu, že se předměty musí řídit naším poznáním, což již lépe souhlasí s požadovanou možností apriorního poznání předmětů.⁵⁴

Kant samozřejmě nepřehlédl naturalistický aspekt Humovy filosofie, ale nepovažuje ho za východisko z epistemologické skepse. Sám chtěl vypracovat teorii poznání, která by byla filosofickým fundamentem Newtonovy přírodovědy, a jakkoli Huma oceňoval, nepřijal jeho psychologismus, ve kterém nemá kladení předmětného smyslu subjektem podobu nutnosti a závaznosti. Kladně přijímal důraz na empirickou složku poznání, ale argumentoval, že základy poznání a natož základy moderní vědy nejsou možné bez toho, aby poznání mělo i axiomatickou složku. Pokud trváme pouze na složce empirické a noetickým subjektem myslíme vědomí jakožto psychofyzickou sféru, resp. místo zakoušení, nelze se skepsi vyhnout. Humovy psychologické mechanismy nejsou zárukou objektivní platnosti světa (pro nás), natož aby mohly ustavit svět jako předmět vědy.

A co sám přirozený poznávací pud – tedy hlavní „viník“ překračování zásad empirismu – je přece výsledkem „moudrosti přírody“⁵⁵ a tedy nelegitimuje dostatečně sám o sobě své vlastní postupy? Vždyť lidská přirozenost je podle Huma dominantní silou, která řídí náš život. Skeptické reflexe jsou výsadou filosofů a uskutečňují se v určité izolaci od běžného, každodenního a společenského života, v ústraní studoven. Ale i filosof je jen člověk, říká Hume, a jakmile vyjde na denní světlo, potkává ostatní lidi, hovoří s nimi a popije vína, prostě jakmile se svými skeptickými myšlenkami „vyjde ze stínu a postaví se před skutečnými předměty, které rozněčují city a vášně, konfrontuje je se silnějšími principy naší přirozenosti, mizí tyto myšlenky jako dým a i ten nejzásadnější skeptik je pak stejný jako ostatní smrtelníci“.⁵⁶

Tento silný proud přirozenosti, kterým jsme unášeni, ale skeptické argumenty neřeší, jen je dočasně vytěsňuje z naší mysli. Pozitivní naladění zase naopak mizí, jakmile filosof začne o přirozených úkonech mysli přemýšlet a rozumově je prověřovat – pak „rozum je v jakýchsi rozpacích a úžasu,

⁵⁴ Immanuel KANT, *Kritika čistého rozumu*, Praha: OIKOYMENH 2001, s. 19.

⁵⁵ HUME, *Zkoumání*, 207, 92.

⁵⁶ *Ibid.*, 216.

kteřý v něm [...] budí nedůvěru k sobě samému a k půdě, po níž chodí“.⁵⁷ Právě filosofická reflexe je ale výsadou lidského myšlení a nedá se přirozenou důvěřivostí odstranit jednou provždy, ačkoli Hume její nepohodlnost často zmiňuje a ve svém pojetí filosofické vědy k ní má ambivalentní vztah (o tom později).

Autorita přirozenosti se této skepse přímo nedotýká (jen nám na ni dává na chvílku zapomenout), a proto, jak Kant poznamenává, „aby (Hume) svou loď dostal do bezpečí, vyvlekl ji na písčitou pláž (skepticismu), kde může zůstat ležet a shnít...“⁵⁸ Sám Kant se pak soustředil na vypracování nové koncepce subjektivity, založené v apriorních formách smyslového názoru a soudů, která by Humův problém odstranila. Jak sám říká, „přistoupil jsem k dedukci těch pojmů, o nichž jsem si byl nadále jist, že nejsou odvozeny ze zkušenosti, nýbrž že pocházejí z čisté rozvažovací schopnosti“.⁵⁹ Není bez zajímavosti, že k aprioristickému stanovisku existuje i u Huma určitý náběh – i když se objevuje okrajově a izolovaně – a sice v pasáži, kde Hume hovoří o tom, že naše duševní činnost je vedena pudem, „kteřý by byl ve svých úkonech neomylný, kteřý by se objevil hned na začátku života a myšlení a byl nezávislý na všech pracných vývodech rozumu“.⁶⁰ Hume zde vlastně naznačuje jakousi biologickou, dnes bychom řekli genetickou verzi zakódování myšlenkových postupů.

Napětí mezi skepticismem a naturalismem patří k nejvíce diskutovaným problémům Humovy filosofie. Tato diskuse prošla svým historickým vývojem, na jehož počátku převládalo zdůraznění skeptické stránky Humovy teorie poznání (iniciováno bylo Thomasem Reidem a patřil do ní i Kant), ve 20. století se dostala do popředí spíše interpretace zdůrazňující naturalismus (vlivem Normana Kempa Smithe). V současnosti převažují strategie, které vycházejí z uznání určitého napětí či přímo nesouladu mezi Humovým skepticismem a naturalismem, avšak snahou je tento nesoulad minimalizovat a dokázat, že naturalistický a skeptický rozměr Humovy filosofie nejsou v zásadním a nesmířitelném protikladu – spojenci mezi oběma vidí především ve figuře umírněného skepticismu, kteřý nám radí omezit zkoumání „na takové předměty, které se hodí úzké kapacitě lidského rozumu“.⁶¹ V prostoru této statě se těmto diskusím nemůžeme blíže věnovat. V souladu s naším hlavním tématem se v závěrečné části zamyslíme nad

⁵⁷ *Ibid.*, 214.

⁵⁸ KANT, *Prolegomena*, s. 29.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 45.

⁶⁰ HUME, *Zkoumání*, 92.

⁶¹ *Ibid.*, 220.

tím, jaké má Humova skepse důsledky pro vědu – nebo lépe řečeno pro vědy. Hume totiž v různých souvislostech hovoří o různých vědách. Samozřejmě v první řadě mu jde o onu hlavní vědu, kterou chce vytvořit – o vědu o člověku, sestávající ovšem z několika součástí. Dále se ale zmiňuje o abstraktní vědě (matematice) i o vědě o tzv. věcech skutečných (empiricky pozorovaných předmětech). Jak se tyto vědy v Humově pojetí liší a která z nich může vůbec dostát nárokům kladeným dnes na vědu (obsahující určité požadavky exaktnosti, ověřitelnosti, matematického vyjádření)? K čemu se Hume v tomto projektu dopracoval?

Nejméně problematickou je pro Huma matematika. Je to věda, jejímž „jediným předmětem [...] je množství a číslo“.⁶² Pohybuje se tedy v rovině abstrakce bez vztahu ke zkušenosti; tím se může vyhnout nástrahám, které číhají v analýze zkušenostních procesů a vedou v Humově podání ke skepticismu. Je to tedy jediná věda, kde je možné provést jasný důkaz: „že třetí odmocnina z 64 se rovná polovině 10 je věta nesprávná“⁶³ bez vší pochybnosti. Pro tuto výsadu Hume hodnotí matematiku (vzhledem k původním ambicím dospět k právě vědě – vědě o člověku – možná překvapivě) jako jedinou, která se tak nazývá právem, a jako vyšší druh vědění.⁶⁴ Sporné místo v rámci matematické vědy zaujímá u Huma geometrie.⁶⁵ Má názorný charakter a je možné ji považovat za určitou spojnici mezi čistou abstrakcí a skutečností – jako způsob idealizace skutečnosti umožňující její kvantifikovatelnost a matematické vyjádření, což bylo základním krédem moderní vědy. Tady je Hume už na rozpacích, zda nahlížet na geometrii jako na součást zkušenosti.

Tím se dostáváme ke druhé oblasti vědy, do které Hume řadí *úplně všechno kromě matematiky!* Tato věda se „týká pouze skutečných věcí, a ty se dokazovat nedají“.⁶⁶ Hume všechnu empirickou vědu zahrnuje do svého filosofického výdobytku vědy o člověku, nadřazené dokonce Newtonovu vědeckému systému. V tomto smyslu se nám může Humův projekt jevit až megalomanským a značně odlišným od jeho konkrétních filosofických úvah, ve kterých se naopak projevuje porozumění pro slabosti i tužby lidské

⁶² *Ibid.*, 221.

⁶³ *Ibid.*, 222–223.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Zajímavé náměty na možné souvislosti mezi Humovým pohledem na geometrii a jeho názory na problém prostoru je možné najít v článku Tomáše KUNCY „Humovy ideje filosofie jako vědy a tematizace času.“ *E-LOGOS. Electronic Journal for Philosophy*, roč. 2010, č. 5, s. 2–20. Dostupné z: <<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/kunca10.pdf>>.

⁶⁶ HUME, *Zkoumání*, 222.

povahy, kde filosofii snášel z nesrozumitelných výšin na zem a očekával od ní nejen tvrdou práci, ale i pocity radosti a zábavy. Ovšem nejen kvůli filosofickému stylu, ale především kvůli skepticizmu likvidující racionální legitimitu vědy o skutečnosti, jež je nezávislá na člověku a na jeho vlastní aktivitě (tedy na společenské skutečnosti). Nepřekvapí nás proto, že při realizaci svého plánu o vytvoření „vědy věd“ se Hume dostal do nemalých problémů.

Prvním problémem je nasnadě. *Kam se v Humově filosofii poděly přírodní vědy*, jejichž rozmach v jeho době doslova hýbal světem? Hume celý tento komplex lidského vědění *de facto* odsuzuje k nejednoznačnosti („nevědeckosti“, chtělo by nám říci), protože o něm podle něj není možný důkaz – je možné si vždy představit opak – na rozdíl od matematických pouček. V oblasti věcí skutečných „co je, může *nebýt*“,⁶⁷ protože např. tvrzení, že Caesar neexistoval, nebo že slunce zítra nevyjde, neobsahuje spor. Podle Huma je vždy „možný opak takové skutečné věci, ta totiž nemůže obsahovat spor a lze si ji představit stejně snadno a zřetelně, jako kdyby odpovídala skutečnosti.“⁶⁸

Ale vážnější důvod, proč Hume *de facto* likviduje přírodní vědy, tkví právě v jeho pojetí kauzality, jak jsme ho popsali výše. Věda nejen že ztrácí pojítko se skutečností, která je na mysli nezávislá, neboť Hume neobhájuje nutnost nezávislé zkušenostní danosti jako podmínky poznání. Navíc není věda možná ani o skutečnosti, jak je v našich představách – její obraz totiž spočívá na subjektivním, psychologicky chápaném kauzálním myšlení; Hume několikrát opakuje příklad Adama, nedotčeného našimi běžnými zkušenostmi, jak sleduje hru kuželníku – když jedna koule narazí do druhé, Adam nepředpokládá, že by se druhá dala do pohybu. Pak ale Hume nemůže obhájit ideu nutnosti v příčinném spojení, bez něhož není věda možná. Souzení v kategorii nutnosti je pak pouze výplodem přirozených tendencí mysli, vedených zvykem a vírou, jak vůči Humovu pojetí nutného spojení opakovaně argumentuje Kant:

Rozum [...] ho [nutné spojení – Z. P.] mylně považuje za své vlastní dítě, zatímco je to jen levoboček obraznosti, která otěhotněla se zkušeností, podrobila jisté představy zákonu asociace, a takto vzniklou subjektivní nutnost, tj. zvyk, vydává za nutnost objektivní, pramenící z rozumového náhledu.⁶⁹

⁶⁷ *Ibid.*, 222.

⁶⁸ *Ibid.*, 54–55.

⁶⁹ KANT, *Prolegomena*, s. 41.

Je to skutečně paradoxní vyústění původního plánu, jenž byl inspirován Newtonem – z ambice položit základ jeho vědě vyplynul nakonec závěr, který tuto vědu kompromituje. Přitom když v úvodu k *Treatisu* Hume poprvé formuluje strukturu vědy o člověku, ještě přírodovědu uvádí pod hlavičkou přírodní filosofie jako její součást. Vzápětí ale zužuje členění vědy o člověku na logiku, mravy a kritiku a politiku a popisuje ji takto:

Cílem logiky je vysvětlit principy a úkony naší rozvažovací schopnosti a povahu našich idejí. Mravy a kritika [Kuncou přeloženo jako etika a estetika – Z. P.] se týkají našeho vkusu a citů. Politika uvažuje o člověku jako o součásti společenského celku, v jejich vzájemné závislosti.⁷⁰

Realističtěji tedy odhaduje své možnosti a dává přednost této podobě vědy o člověku, neboť tyto disciplíny jsou jí „bližší a důvěrně známé“. Skeptické důsledky své filosofie pro možnost exaktní empirické vědy si ale Hume nechtěl připustit. V závěru *Zkoumání* Hume hovoří o nutném omezení filosofického hloubání na oblast obyčejného života a mohutností lidského ducha. Čekali bychom, že podle zúžené definice vědy o člověku u toho také skončí. Hume ale překvapivě tvrdí, že z této platformy je možné se odrazit k dalším – resp. k úplně všem – oblastem vědy. Hume zde na konci svých zralých filosofických úvah opět oživuje původní mladické krédo *Treatisu* – jakoby chtěl ukázat, že původní záměr byl úspěšně proveden. Bez ohledu na skeptické argumenty najednou v posledních odstavcích *Zkoumání* provede jakési *salto mortale* a do duchověd „nahází“ bez ladu a skladu právě ono „všechno“, co ho zrovna napadne: politiku, přírodopyt, fyziku, chemii, historii, chronologii, zeměpis, astronomii ... Přidá i teologii, mravy a věci vkusu, nakonec i to vše lze podrobit zkušenostním úvahám a chápat jako součást pozorování lidského chování. Závěr *Zkoumání* je poznamenán chvatem, s nímž chtěl Hume rychle opustit horké téma týkající se statutu jiných než duchovědných disciplín, aby si nemusel připustit neúspěch. Tento neúspěch výstižně popisuje Husserl:

Již [...] s Humem se vynořuje paradoxní skepse, [...] která se zprvu obrátila zrovna proti vzorům racionality, proti matematice a fyzice, a snažila se znehodnotit jejich základní pojmy, ba smysl jejich oblastí (matematický prostor, materiální přírodu) jako psychologické fikce. [...] Byly k dispozici velmi úspěšné a denně se množící výsledky, [...] a přesto v poněkud novém zaměření pohledu

⁷⁰ HUME, *Treatise*, xv.

se výsledky věd i sama jejich evidence z hlediska psychologie, v jejíž sféře se odehrává všechna její výkonná aktivita, staly zcela nepochopitelnými.⁷¹

Je těžké posoudit, do jaké míry si Hume uvědomoval – nebo alespoň tušil – tyto důsledky, nebo zda byl již zcela pohlcen svým duchovědným bádáním, do kterého byla orientována největší část jeho díla (a nepohodlný problém přírodovědy rychle odbyl). Každopádně si tímto problémem nedělal starosti. To je možné vysvětlit třeba tím, že ho věda nezajímala, na rozdíl od jeho slavných předchůdců (např. Descarta, Leibnize, Locka), ale i současníků (Kant v předkritickém období, francouzští Encyklopedisté). Humovy filosofické názory se formovaly v prostředí skotské filosofie, zaměřené na morální oblast a na lidskou přirozenost (Hutcheson, Reid), a v interakci s ostatními představiteli skotského osvícenství; v této skupině měli právě silné zastoupení osobnosti zabývající se společenskými tématy (Adam Smith) i umělci (Allan Ramsay). Na rozdíl od vědecky zaměřené Královské společnosti v Londýně (Newton, Locke) bylo v Edinburghu více bohémské prostředí a živě a neformálně se tu diskutovalo především o společnosti a kultuře. Ať již ve slavném klubu „Select Society“ či později v „Poker Clubu“, ale i v jiných klubech – podle dne v týdnu – se scházeli intelektuálové a debatovali při jídle a pití.⁷² V každém případě však Hume zanechal filosofům, kterým věda nebyla lhostejná, těžké skeptické dilema k vyřešení.

Humova bezradnost, co si počít s přírodovědou, jasně ukazuje, že jádro jeho filosofické vědy o člověku spočívá jinde – v psychologickém a společenském výzkumu. Tento výzkum má dvě hlavní roviny. První rovinou je zkoumání mohutností lidské mysli, od kterého se musí vyjít, abychom správně porozuměli i způsobům jeho chování v interakci s druhými. Hume tedy provádí onen již zmíněný duševní zeměpis; toto zaměření odpovídá orientaci novověké filosofie na problém vědomí. Hume ale vyřazuje z tohoto zkoumání jakékoli normativní prvky či direktivy („hypotézy“), jde mu jen o pozorování a popis našich přirozených duševních a kognitivních sklonů. Ty chápe jako neměnné (podobně jako vesmírné a přírodní zákonitosti zkoumané Newtonem), a ačkoli se v nich projevují určité nepravidelnosti či „rozmary“,

⁷¹ Edmund HUSSERL, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Překl. O. Kuba. Praha, Academia 1972, s. 89.

⁷² Běžně se používalo označení „dvoulahvový“ či „třilahvový“ gentleman, podle množství lahví claretu vypitého při jednom setkání; jedna láhev asi vůbec nepřipadala v úvahu. Nejen o tom, ale o celém skotském osvícenství viz Arthur HERMAN, *The Scottish Enlightenment*. London: Harper 2001, s. 185.

se tyto vnitřní principy „řídí stálými zákony [...] jako větry, déšť, mračna“.⁷³ Zkoumání lidské přirozenosti je tedy v podstatě psychologickým rozbořením mysli, o kterém filosofie pouze informuje a jejíž mechanismy zobecňuje – v tom se projevuje Humovo přihlášení k newtonovské metodě pozorování. Ale jak upozorňuje Passmore, Hume nemůže klást asociace na roven zákona gravitace – ten je universální silou, zatímco asociace zůstává spíše „jemnou silou, která většinou převažuje, [...] Hume však vůbec nevysvětluje, proč asociace někdy působí a někdy ne“.⁷⁴ Passmore také analyzuje problematičnost Humova uplatnění asociací na výklad vášní; například v *Treatisu*, který představuje významnou aplikaci asociací v psychologii, Hume pracuje samozřejmě s ideou Já, aniž by cítil potřebu revidovat závěry o osobní identitě z první knihy. Poukazuje i na to, že ve *Zkoumání principů morálky* pak Hume již upustil od přísného uplatňování asociací a zdůrazňuje přirozené vášně, které nemohou být pomocí asociací analyzovány.

Druhou doménou filosofie je podle Huma „pozorovat, co se běžně dělá“;⁷⁵ tedy popisovat lidské chování v běhu světa. Co je však v této aktivitě specificky filosofického, když podle jeho slov „není filosofické hloubání nic jiného, než přemýšlení o obyčejném životě, opravené a podřízené metodě“?⁷⁶ Ani v této oblasti nechce Hume uplatňovat normativní přístup, jeho metoda je spíše dokumentaristická a v situacích volby či rozhodnutí apeluje na tradičně ověřené hodnoty a konvence; v jeho postoji hraje velkou roli vliv antického skepticismu, kde klidu mysli lze dojít jen přijetím omezenosti našich poznávacích kapacit a spolehnutím se na tradice a zvyky v praxi. Nicméně Hume měl obrovskou zásluhu na rozvoji společenských věd – zasloužil se o růst jejich významu, jejich diferenciaci a předznamenal jejich osamostatnění. Pozorování běžného života, jak ho Hume provádí, se dotýká oblasti historie, sociologie, politiky, morálky i ekonomie. Russell Hardin ho v knize věnované právě této Humově badatelské činnosti označuje za „proto-společenského vědce“, který dlouhodobě ovlivnil formování jednotlivých společenských disciplín: „[Hume] je předchůdce Smitha v ekonomii, [...] Hayeka a rakouské školy v politické a sociální teorii, Davida Lewise ve filosofii a celé generace psychologů.“⁷⁷

⁷³ HUME, *Zkoumání*, 130.

⁷⁴ PASSMORE, *Hume's Intentions*, s. 108.

⁷⁵ HUME, *Treatise*, 268.

⁷⁶ HUME, *Zkoumání*, 221.

⁷⁷ Russell HARDIN, *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press 2007, s. 230.

Na závěr nám tedy vyvstává otázka, jakou povahu má Hudem ohlášená nová filosofická věda. Jak vidíme, Hume ji odsunuje do role pouhé pozorovatelky procesů probíhajících v mysli a projevů lidské přirozenosti ve společnosti a lidských záležitostech. Nemá pověření k ničemu více než k pozorování mnohotvárnosti obyčejného života či způsobů, jakými o něm uvažujeme a jak je prociťujeme. Nemůže však proniknout hlouběji pod povrch dění. Filosofie má roli glosátorskou, komentuje dění kolem nás – a pokud možno by měla to dělat srozumitelnou, příjemnou formou, vhodnou pro pobavení společnosti. Ideálně si tedy Hume představuje povahu filosofie jako *filosofování* orientované na běžný život a na mnoha místech opakuje, že „pravá filosofie má blíže k lidovému (*vulgar*) citění“⁷⁸ než k hloubání o vznešených a vzdálených věcech. Ve způsobu, jakým Hume vymezuje předmět a roli filosofie, je znát nejen odpor ke staré metafyzice, ale i jisté opovržení vůči filosofické nadřazenosti; Hume vystupuje jako „hlas zdola“, pevně zakotvený v konkrétnosti a bezprostřední zkušenosti. Filosofie se podle něj musí přiblížit světu, nikoli naopak svět odlidštit a přenést do vyšších filosofických sfér. Podobně ve *Zkoumání* hovoří o „lehké“ filosofii, která by příliš nezatěžovala mysl. Filosof, pohybující se v přílišných výšinách nebo hlubinách spekulací je „osoba ve světě nevalně vítaná, nijak prý nepřispívá k prospěchu a potěšení společnosti, protože se nestýká s lidmi a je zahloubána do svých principů a pojmů, které lidé stejně nechápu“.⁷⁹

V Humově podání tedy hrozí, že filosofie ztratí svůj specifický předmět a rozpustí se jednak v různých odvětvích společenských věd a psychologie, jednak v lehkém stylu salonní konverzace. Avšak, musíme se nutně zeptat, co si máme počít se skepsí? Vyše popsaná filosofie jako věda o člověku se týká jeho *přirozenosti* a jako taková má veskrze pozitivní, optimistický náboj. *Filosofování* o lidské přirozenosti splňuje Humův ideál vyjádřený slovy „buď filosofem, ale při vši filosofii buď především stále člověkem“.⁸⁰ Podobně vyznívá i jeho filosofické a lidské motto „neměl bych nic tratit, pokud jde o radost – a toto je základ mé filosofie“.⁸¹ Dobrá, ale taková filosofie se „vyhýbá všemu odlehlému a vznešenému zkoumání a omezuje se na obyčejný život a na takové předměty, které spadají do denní praxe a zkušenosti“.⁸² V takové filosofii není pro skepticismus místo – ten totiž přináší jen trápení

⁷⁸ HUME, *Treatise*, 222–223.

⁷⁹ HUME, *Zkoumání*, 32.

⁸⁰ *Ibid.*, 34.

⁸¹ HUME, *Treatise*, 271.

⁸² HUME, *Zkoumání*, 220.

a neposkytuje žádné kompenzace. Proto si Hume pokládá otázku, proč bychom toto „mučení“ měli vůbec podstupovat:

Copak musím mučit svůj mozek s jemnostmi a složitostmi, když přitom nevidím žádnou smysluplnost tak bolestného procesu ani nemám naději, že tímto způsobem dojdou k pravdě či jistotě; jaká povinnost by mě mohla donutit k takovému marnění času?⁸³

Na druhé straně ale Hume tvrdí, že „pro lidskou mysl je nemožné spočinout, jak to činí zvířata, v úzkém okruhu věcí, které jsou předměty běžné konverzace a jednání“,⁸⁴ či na jiném místě, „jestliže se máme považovat za filosofy, je to jen díky skeptickým principům a díky tomu, že máme ke skepticizmu sklon“.⁸⁵ Právě díky skepticizmu se tedy můžeme považovat za unikátní lidské bytosti schopné sebereflexe a sebekritiky. Ovšem „deprimující“ účinek skeptické filosofie (nastíněný silněji v *Treatisu*) je v rozporu s „pohodovou filosofií“ každodennosti. I v otázce po povaze filosofie jako vědy o člověku se tedy Hume dostává do určitých nejednoznačností: na jedné straně by asi „pro klid a potěchu duše“ rád skepticizmu upřel moc vlivu na naše myšlení, na druhé straně však skepticizmus představuje myšlenkovou dispozici, která je člověku také vlastní, a navíc ho pozvedá nad říši přírody. Nicméně pro „pravou“ filosofii Hume přece jen rezervuje oblast přirozenou, ve které je myšlení zábavou a aktivitou probíhající v lidské družnosti (nikoli v samotě studoven); teprve tak může podle Huma filosofie pracovat pozitivně a zaměřit svůj pohled na celou šíři lidského života a světa.

⁸³ *Ibid.*, 270.

⁸⁴ *Ibid.*, 271.

⁸⁵ *Ibid.*, 270.