

Jak správně filosofovat

K pojetí pravé filosofie u Davida Huma¹

Zuzana Parusniková

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha

parusnikova@flu.cas.cz

Abstract:

How to Philosophize Properly

On David Hume's Conception of True Philosophy

A unique feature of Hume's epistemology is his concern for the philosopher's state of mind in the process of doing philosophy. Philosophizing should bring agreeable feelings and avoid such contemplations that lead to distress. This is my main argument for proposing the affinity of Hume's philosophy with the Pyrrhonian tradition. At the same time, however, Hume suspects that this goal is unattainable because a deep philosophical reflection necessarily leads to skeptical conclusions that give rise to depression. So how should a philosopher bear this burden and "feel good" at the same time? For Hume, the conception of true philosophy remains contradictory, oscillating between an escape from philosophy to common life and the natural need to pursue profound reasoning. Hume later tries to remove these contradictions by proclaiming it necessary to blunt the edges of radical Pyrrhonism and move to the position of Academic skepticism. I have doubts about the success of his strategy. His proclaimed turn to academicism has no support in the ancient doctrines and, furthermore, Hume does not develop the theme of probable knowledge, which inspired the modern skeptics in their effort to provide rational foundations for the newly emerging sciences.

Keywords: David Hume, skepticism, knowledge, true philosophy

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.3r.397>

Úvod

Novověká filosofie je úzce spjata s nově se rodící vědou. Jak racionalismus, tak empirismus byly neseny na optimistické vlně, jejímž záměrem bylo osvobodit člověka a jeho ducha ze scholastických dogmat a pout minulosti. Novověkému svobodnému duchu se otevírala dobrodružná cesta poznání nejen ve filosofii,

1 Děkuji dvěma anonymním recenzentům *Filosofického časopisu* za podnětné připomínky, které přispěly ke zvýšení úrovně tohoto textu.

ale ve všech oblastech lidského poznání a činnosti. Charakteristický pro racionalistický a empirický přístup byl tedy důraz na epistemologii jako na zásadní filosofické téma, od něhož se teprve odvíjí další oblasti zkoumání. Cílem pak bylo studium našich poznávacích mohutností a stanovení pravidel vedení rozumu tak, aby věda stála na pevném, racionálně opodstatněném základě. Kromě toho byla tehdy většina filosofů i aktivními vědci, často proslulými ve svých oborech.

Především stoupenci empirismu však museli překonávat nástrahy antického skepticismu, zažívajícího v raném novověku nebyvalou renesanci. Pyrrhonismus i akademická skepse byly sice silnou zbraní proti starým autoritám a dogmatům, ale na druhé straně svými závěry o chatrných schopnostech lidské mysli podřývaly samu možnost poznání dosáhnout. Jak to metaforicky vyjádřil Hume, mysl je jako děravá, bouřemi pocuchaná bárka, jejíž žalostný stav ho přivádí v beznaděj; proto také celou úvahu uzavírá zvoláním, „Raději zajít na pusté skále, na níž právě stojím, než se pustit na bezmezný, do nekonečna se prostírající oceán.“²

Skepticismus se tak ukazoval jako dobrý sluha, avšak špatný pán. Většina novověkých empiriků, zde jmenujme především Pierra Gassendiho, Johna Locka nebo Pierra Daniela Hueta, se snažila tvářit v tvář skepticismu poznání „nějak“ zachránit: i když rezignovali na to, že by mohlo být dokázáno jako pravdivé či jisté, snažili se filosoficky obhájit možnost dosáhnout v poznání pravděpodobnosti – alespoň do té míry, že podá vědecky důvěryhodný (i když lidskou omylností zatížený) obraz světa a jeho zákonitostí.

Humovy epistemologické spisy jsou jiného rázu. Za prvé, je v nich patrný mnohem silnější skeptický náboj a jeho závěry o slabosti lidského rozumu mají daleko destruktivnější charakter, než tomu bylo u jeho předchůdců. Dále, Hume stojí konzistentně na fenomenalistickém stanovisku a tvrdí, že naše percepce jsou našimi jedinými myšlenkovými zdroji: jsme si vědomi pouze vlastních obsahů mysli.³ Novověká pozice, která vyjmulu myšlení z šir-

2 Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti*. Kniha 1: Rozum. Přel. H. Janoušek. Praha, Togga 2015, s. 340–341. Viz též Hume, D., *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the 1888 Edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Edition with Text Revised and Notes by P. H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press 1978, s. 264. Všechny následující citace z Humova *Pojednání* jsou v závorkách za nimi definovány písmenem P a číslem knihy, následovaným číslem strany českého překladu, za lomítkem je pak uvedeno číslo strany vydání Selby-Bigge,

3 V humovské literatuře existuje ale i interpretační proud, který Huma považuje za ontologického realistu. K hlavním představitelům tohoto proudu patří například G. Strawson (*The Secret Connection: Causation, Realism and David Hume*. Oxford, Clarendon Press 1989) či J. Wright (*The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester, Manchester University Press 1983). Naopak k nejznámějším kritikům tohoto pojetí patří P. Millican P. (*Against the New Hume*. In: Read, R. – Richman, K. A. (eds), *The New Hume Debate*. London, Routledge 2007, s. 211–253). U nás hájí Humův realismus J. Hill (*Hume's Theory of Causation: Is There More Than One? Teorie vědy*, 33, 2011, č. 2, s. 233–249). Moje kritika tohoto stanoviska je vyjádřena

šího ontologického celku a uvěznila je tak uvnitř sebe sama, je u Huma – na rozdíl třeba od Locka – dovedena do důsledků.

Další zvláštností Humovy filosofie je jeho nezájem o to, že skepse znejistuje racionální legitimitu vědy. Vždyt cílem jeho *Pojednání* bylo vytvořit vědu o člověku na newtonovském experimentálním základě, a tím postavit na pevný základ i ostatní druhy věd. Neúspěch tohoto projektu, spočívající v nesouladu mezi přirozenými poznávacími mohutnostmi mysli a možností jejich racionální fundace, Hume vnímal spíše jako filosofické selhání než jako ohrožení vědy. Bylo to dáno i tím, že Hume nebyl vědec ani neměl vzdělání v žádném přírodovědném oboru; jeho pozornost se upírala pouze na „duchovědné“ oblasti.

Avšak hlavní – a troufám si říci šokující – rozdíl mezi Humem a jeho novověkými kolegy spočívá v tom, že Hume vnáší do epistemologických zkoumání *motiv pocitů, které při filosofování zažíváme*, a hodnotí, *jak samotné provozování filosofie ovlivňuje naše duševní rozpoložení*. Ve filosofii nejde tedy jen o obsah, ale i o to, *do jaké míry nás dělá šťastnými či nešťastnými, či zdá nám dávat či ubírá životní sílu*. Takový přístup k filosofii je v novověku neslýchaný a Hume díky němu stojí mimo hlavní proud zaměřený na stanovení metody umožňující výstavbu vědění. U Huma tedy jde o masivní odklon od běžného pojetí epistemologie té doby, který ho staví na zcela unikátní místo.

Humovy obavy o duševní zdraví filosofa při výkonu jeho činnosti jsou zásadním ukazatelem, proč Huma vnímám jako pokračovatele pyrrhónské tradice. Pro pyrrhoniky byl klid duše (*ataraxia*) hlavním cílem života. Cestou k němu bylo přijetí skeptických názorů a následně lhostejnost k nim. Od klidného rozpoložení mysli se pak může odvíjet i šťastný život – a právě fakt, že filosofie není omezena na čistě akademické teoretizování, ale je propojena se způsobem života, naznačuje další spřízněnost Huma a pyrrhonismu. Epistemologické zkoumání mysli u Huma přirozeně přerůstá ve zkoumání široké škály ostatních projevů duševního a praktického života, jako jsou city a vášně, morálka a chování lidí k sobě navzájem, a to jak v každodenním životě, tak i ve společenské rovině. Přestože Humův postoj k pyrrhonismu je složitější a vnitřně rozpornější, jak bude ukázáno v dalším textu, sepětí filosofování s okamžitým duševním stavem a následně s celkovým postojem k životu je jasně pyrrhónským rysem; akademický skepticismus se o stav mysli filosofů nezajímal a ideál *ataraxie* nesdílel.⁴

například v textu: Parusniková, Z., Polemika s Hillovým pojetím „nového Huma“. *Teorie vědy*, 35, 2013, č. 1, s. 1–11.

4 Toto pravidlo neplatí pro Arkeláa, představitele druhé Akademie (podle Sexta střední Akademie), který měl blízko k pyrrhonismu.

Pěstování pravé filosofie by tedy nemělo vyvolávat deprese, splín či obecně „špatnou náladu“, ale naopak by mělo být činností přirozeně příjemnou a uspokojující. U Huma – na rozdíl od antických pyrrhoniků – se to se ale snáže říkne, než udělá. Když vyjdeme z Humova předpokladu, že „Jsme-li vskutku filosofové, měli bychom jimi být pouze na základě skeptických principů“ (P, 1, 347/270), vystavujeme se nebezpečí, že právě tento skepticismus nás dostane do nepříjemné nálady, nebo dokonce – jak se ozřejmuje především v *Pojednání* – až na dno zoufalství. V takovém stavu lze těžko dosáhnout osvobozující *ataraxie*. Neměli bychom se tedy takovému filosofování, které vede ke skepsi a ke stresu, vyhnout a namísto toho se raději věnovat duchaplné intelektuální konverzaci? Při preferenci této volby bychom se však zase vystavovali nebezpečí povrchnosti. Kromě toho jsme podle Huma jakožto filosofové přirozeně puzeni ke složitým úvahám avšak, jak skotský filosof současně podotýká, i filosofické hlubokomyslnosti by měly mít své hranice. Ale jaké hranice? A lze tyto protikladné tendence vůbec nějak vyvážit a naplnit krédo „buď filosofem, ale při vši filosofii buď především stále člověkem“ (Z, 34/4)?⁵ V tomto článku tedy vznáším vůči Humovi otázku: Jak a zda vůbec lze správně filosofovat?⁶

Od optimismu k vystřízlivění

Začneme-li úvodem k *Pojednání*, má pravá filosofie jasnou definici: je jí věda o člověku. Hume zde s optimismem ohlašuje svůj ambiciózní projekt, jehož cílem je vybudovat vědu, jež má být základem všech ostatních věd. K nim Hume řadí nejen ty vědy, které mají bližší vztah k lidskému životu, např. morálku a politickou nauku, ale i matematiku či přírodní filosofii. „Neexistuje žádná důležitá otázka, jejíž rozhodnutí by nebylo zahrnuto ve vědě o člověku, a žádná otázka, kterou by šlo s jistotou rozhodnout dříve, než se s touto vědou seznámíme... navrhujeme tím vlastně úplný systém věd postavený na základu, který je skoro úplně nový a také jediný, na němž vědy mohou dostatečně jistě stát“ (P, 1, 63–64/xvi).

5 Hume, D., *Zkoumání lidského rozumu*. Přel. V. Gaja. Praha, Svoboda 1972, s. 34. Viz též Hume, D., *Enquiries Concerning Human Nature and Concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 Edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Edition with Text Revised and Notes by P. H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press 2005, s. 4. Všechny následující citace z Humova *Zkoumání* jsou v závorkách za nimi definovány písmenem Z, následovaným číslem strany českého překladu, za lomítkem je pak uvedeno číslo strany vydání Selby-Bigge.

6 Hynek Janoušek mě ve své recenzi mojí knihy *David Hume, Sceptic* (Cham, Springer 2016) kritizuje mimo jiné za to, že přehlížím onen aspekt složitosti, která podle Huma k pravé filosofii nedílně patří. Viz Janoušek, H., O skepticismu a filosofii u Davida Huma. *Filosofický časopis*, 68, 2020, č. 4, s. 623–633. Uznávám, že jsem u Huma možná příliš jednostranně zdůraznila jeho akcent na příjemnost filosofování, a v tomto příspěvku proto reviduji své původní stanovisko.

O Humeově velkém sebevědomí svědčí i to, že koncipoval svou vědu o člověku jako filosofický pendant k Newtonově experimentální přírodovědě (což stvrzuje i ve *Zkoumání*). Základním metodologickým pravidlem je při tom to, že „za zkušenost jít nemůžeme a každou hypotézu, která si nárokuje odhalení nejzazších původních vlastností lidské přirozenosti, bychom měli hned odmítnout jako troufalou a chimérickou“ (P, 1, 65/xvii). Síly lidské mysli lze poznat pouze „pečlivými a přesnými pozorováními konkrétních účinků, které plynou z různých okolností a situací, v nichž se ocitá“ (P, 1, 64/xvii). Hume si tedy klade za cíl 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, citění i chování. Jak je dobře známo, těmito zákonitostmi jsou pro Huma asociace, které „newtonovsky“ charakterizuje jako „přitažlivost, která ... vyvolává v duševním světě stejně podivuhodné účinky jako ve světě přírodním“ (P, 1, 78/12).

Pravou filosofii Hume tedy chápe jako vědu, která je novátorská,⁷ přínosná pro lidstvo, zkrášluje lidského ducha a přináší uspokojení filosofovi. Současně je v jeho empirické pozici z pravé filosofie vyřazena spekulativní filosofie neboli špatná metafyzika, která se zabývá abstraktními a subtilními otázkami, na které nelze nalézt odpověď prostřednictvím zkušenosti. Potud je tedy Humova pozice jasná. Problémy se však začínou vynořovat záhy po tom, co se Hume začne věnovat prvotnímu okruhu vědy o člověku, která má vysvětlit „principy a operace naší schopnosti uvažování a povahu našich idejí“ (P, 1, 63/xv) a kterou ve *Zkoumání* označuje termínem „duševní zeměpis“ (Z, 39/13).

Jádro Humovy skepse, jejíž podrobnosti nelze v tomto článku detailně analyzovat, spočívá v náhledu, že výsledky přirozených sklónů mysli, které využívají asociační procesy, překračují zkušenost – ta však má být podle Huma nepřekročitelnou hranicí poznání. K impresím sdruženým podle různých vztahů přidává pak naše obraznost – která je, jak je Hume přesvědčen, nejsvobodnější psychologickou silou – často něco navíc, a vytváří tak falešné ideje, které nejsou redukovatelné na jednoduché komponenty a v konečné instanci rozložitelné na smyslové vjemy, jak prikazuje Humův *copy principle*. Tento sklon obraznosti vychází z toho, že z pozorování častého spojení určitých jevů vznikne zvyk očekávat tato spojení i v budoucnosti, o které však žádnou zkušenost nemáme; k produktům obraznosti přistupuje pak víra, že tato spojení jsou nutná a trvalá. I přesto, že tato víra nemá žádnou oporu v rozumu, tvoří taková spojení základ našich úsudků. Jak je známo, Hume se

7 V druhé knize *Pojednání o lidské přirozenosti* Hume dokonce nabízí paralelu mezi svou morální filosofií a kopernikánským obratem v přírodovědě. Viz Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti*. Kniha 2: Vážně. Přel. H. Janoušek. Praha, Togga 2020, s. 78 (ve vydání Selby-Bigge s. 282).

zaměřuje na to, aby ukázal, že kauzalita a existence věcí (a v *Pojednání* navíc ještě osobní identita) nejsou ideje, k nimž by šlo vyhledat původní impresy.

Obraznost není rozumem kontrolovatelná. Nakolik jsou naše přesvědčení silná či legitimní, a jak se tedy liší od pouhých smyšlenek, závisí pouze *na pocitu prožívání*, a ten „si musí uvědomovat každý sám v sobě [ve svém srdci – Z.P.] – nelze popsat slovy. Někdy jej [autor, tj. Hume – Z.P.] nazývá pojetím *silnějším*, někdy *živějším*, *pronikavějším*, *pevnějším* či *intenzivnějším*“ (P, 1 (Výtah), 376/654). Postupně Hume dospívá k závěru, že lidé s nespoutanou obrazností sice často zabředávají do chyb a absurdit; lidé naslouchající rozumu však pouze shledávají, že rozum „připravuje jak filosofická, tak i každodenní tvrzení i o ten nejnižší stupeň evidence... na výběr máme tedy pouze klamný rozum, anebo vůbec žádný. Sám nevím, co v nastalé situaci dělat“ (P, 1, 344–345/267–268). Poslední věta této citace otevřeně vyjadřuje Humovu bezradnost nad důsledky skepticismu jak v teorii poznání, tak v rovině osobního prožitku – a především tato rovina je pro mě v popředí analytického zájmu. Dělat se v této situaci nedá mnoho. Jako na příklad určitého pokusu o řešení se podrobněji podívám na Humovu teorii dvojí existence percepce a věcí; tento Humův postup je totiž typický i pro jiné jeho pokusy, v nichž se snaží smířit naivní a rozumový přístup, jež oba nerozlučně tvoří dvě stránky lidské existence.

Samu ideu trvalé a nezávislé existence věcí nelze podle Huma obhájit ani smysly, ani rozumem. Pouze ve zkratce připomenu hlavní opěrné body Humovy argumentace. Je očividné, říká Hume, že smysly (například to, že vidím předmět nebo se ho dotýkám) mohou ideu trvalé existence předmětu vytvořit jen v okamžiku, kdy jsou činné vzhledem k tomuto předmětu – to ale odporuje podstatě trvalosti. Ani rozum nám nepomůže, protože ví, že v myslí máme pouze percepce, a z nich nemůžeme usuzovat na předměty. Pouze naivní lidové mínění totiž zaměňuje percepce za předměty a díky podobnosti percepce vytváří iluzi trvalé existence. Pro obyčejného člověka jsou tedy impresy a ideje totéž co předměty. Předmětům přisuzuje nezávislost a trvalost, přičemž fakt, že percepce jsou přerušované, přehlíží; instinktivně je sjednocuje v identitu a neuvědomuje si, že trvalá předmětná existence je fikce, již udílí život naše obraznost.

Filosof ovšem zcela zákonitě tento předpoklad trvalosti percepce z racionálního hlediska znejišťuje. Síla přirozenosti mu ale brání učinit i druhý krok a popřít trvalou existenci předmětů. Hume zde na scénu uvádí další důležitý motiv: *i filosof je také jenom obyčejný člověk* a popření něčeho tak „zřejmého“, jako je trvalá existence předmětů, by šlo proti síle jeho přirozeného přesvědčení. Jak Hume doslova říká, „Když filosofové popřou nezávislost a trvalost našich smyslových percepce, mají stále tak daleko k popření trvajících existencí (předmětů)“ (P, 1, 290/214). Popírat jejich existenci by snad mohl jen ten

nejvýstřednější skeptik, dodává Hume, a ani ten by tomu sám nevěřil.⁸ Filosof se tedy ani popřením opodstatnění lidového náhledu sám nevymaňuje z jeho moci.

Jak tedy z této pasti ven? Podle Huma si filosof ve svém zoufalství vymyslí teorii dvojí existence percepce a předmětů a přiklání se k té či oné straně, jak se mu to zrovna hodí: „Jelikož tyto nepřátele neumíme smířit, snažíme si ulevit, jak jen to je možné tím, že střídavě dáváme oběma za pravdu a předstíráme dvojí existenci“ (P, 1, 292/216). Tato taktika odpovídá tomu, že filosof sám existuje ve dvojitým módu: víry a rozumu. V reflexivním módu si sice filosof uvědomuje, že (trvalou) existenci předmětů nelze racionálně obhájit, ale jako celistvý člověk nedokáže toto stanovisko opustit. Tento systém zapínání a vypínání rozumu podle nálady je podle Huma obludný. Ale máme vůbec jinou možnost? Není tato bizarní (*whimsical*) situace lidským údělem vyplývajícím z dvojí existence člověka – bytosti rozumové i pudové?

Teorie dvojí existence impresí a předmětů přesně vystihuje vnitřní rozervanost filosofa, který si navíc i *onu obludnost svého stanoviska uvědomuje*. Takový filosof se nachází v žalostném stavu, který je dalek pyrrhóskému klidu duše. To že by měla být ta pravá filosofie – povznášející a zušlechťující – ohlášená na začátku jeho zkoumání? Hume se zde nakonec uchyluje k tradičnímu pyrrhóskému řešení. Teoreticky je tento rozpor nevyléčitelnou nemocí, pocitově nás může vyléčit pouze nezám a lhostejnost (P, 1, 294–295/218). Je to překvapivě rezignační krok, který není v Humově filosofii vůbec obvyklý; pro něho je člověk bytostí obdařenou touhou poznávat, city a vášněmi, aktivně propojenou s ostatními lidmi – a pyrrhóská lhostejnost jako řešení filosofické i osobnostní krize evokuje přílišnou odtažitost od světa. V zájmu objektivitativy je nicméně třeba poznamenat, že se také později podobné stanovisko u Huma již nikde neobjevuje.⁹

-
- 8 Hume jako důsledný fenomenalista má ovšem k tomuto „výstřednímu“ stanovisku velmi blízko. Vyjdeme-li z jeho teze, že „Duch nemá nic jiného po ruce než vjemy a nemůže nabýt žádné zkušenosti o jejich spojení s předměty“, nelze skutečnou existenci předmětů ani potvrdit, ani vyvrátit. Nicméně „domněnka o takovém spojení je tedy bez rozumového základu“ (Z, 209/153) – i když jí věříme. Jeho poznámka se ve výše uvedeném kontextu týká spíše Berkeleyho, který podle Huma dospívá k závěru, že „ani barva, ani zvuk, ani hmatové kvality a pach netrvají a neexistují nezávisle na nás. Pokud tyto smyslové kvality vyloučíme, nezůstane ve vesmíru nic, co by takovým způsobem existovalo“ (P, 1, 308/231). Podobně Hume hovoří i ve *Zkoumání*: „Zbavme hmotu všech jejích vnímatelných vlastností a téměř ji zničíme“ (Z, 212/155).
- 9 Výjimkou je pouze další oddíl, kde Hume kritizuje starou metafyziku – tedy pomýlenou filosofii. Hume hovoří o lhostejnosti jako o léku na její „fiktivní“ hmotné substance jakožto podkladu nesoucího akcidenty, což je předpoklad, na jehož základě jsou tedy ve hmotě hledány skryté vlastnosti. Filosofové vycházející ze zmíněného předpokladu, se podle Huma utápějí v nesrozumitelnostech a nesmyslnostech tak dlouho, až se unaví a taktéž dospějí ke lhostejnosti, a tím i ke klidu duše (P, 1, 300–1/224).

V závěru *Pojednání* už není po lhostejnosti ani stopy. Avšak po optimismu již také ne. Když se Hume ohlíží zpět na celý svůj předchozí text naplněný usilovnou snahou vypracovat základy vědy o člověku a srovnává svůj původní projekt s výsledkem, ke kterému došel, přemáhá ho beznaděj. Celý Oddíl 7 poslední knihy *Pojednání* je výrazem jeho filosofické i existenciální krize. Děsí ho samota, do níž ho jeho filosofie přivedla, nedokáže se začlenit do společnosti, nenachází v sobě nic než nevědomost, všechny jeho názory se rozpadají, je obklopen nejhlubší tmou a končí v melancholii a deliriu.¹⁰ Jako filosof odhaluje, že *ve filosofickém zkoumání myšlenkových struktur spoléhá právě na ty samé struktury, takže pokusy rozumu zdiskreditovat naše přirozená přesvědčení současně diskreditují tyto pokusy samé*; „rozum... vystavuje dekret podepsaný a zpečetěný rozumem“ (P, 1, 262/186).

Přitom i filosof je živoucím člověkem, který svá přesvědčení nepovažuje za iracionální fikce a řídí se jimi v běžném životě, kdy vyjde ze zešeřelé studovny do slunečného dne a veselí se s přáteli. V takovém případě se pak rychle zbaví chmur. Proto si Hume jako filosof klade klíčovou otázku: proč vůbec takto trápit svůj mozek a plýtvat časem? Jaký by měl být postoj pravého filosofa? Humova odpověď je plná protikladných tendencí, jak si vzápětí ukážeme.

Hume se i přes deprimující zjištění nehodlá vzdát filosofického bádání, protože, jak tvrdí, jsme k němu *přirozeně* nuceni: „lidská mysl [se] na rozdíl od myslí zvířecí v podstatě nedokáže spokojit s úzkým okruhem předmětů, jichž se týkají naše běžné hovory a činy...“ (P, 1, 348/271), a tak po odpočinku ve společnosti „se mi vrací myšlenkové síly a *přirozený sklon* věnovat pozornost všem tématům, které jsou předmětem tolika sporů...“ (P, 1, 347/270). Zvědavost a filosofická hloubavost je člověku vlastní, i když je to z hlediska jeho duševního zdraví riskantní podnik. A kromě toho má i hluboká filosofie podle Huma své kompenzace. K jejím benefitům patří především potírání pověr vznikajících z nevědomosti; dále potírání chladných spekulací vznikajících z překročení pravého předmětu pravé filosofie, tedy lidské přirozenosti; navíc má filosofie edukativní poslání a zkoumá „zásady morálního dobra a zla, povahu a základy vlády a příčiny různých vášní a sklonů, které mě ovládají“ (P, 1, 347/271). V této formulaci vidíme už předzvěst dalšího směřování Humova zkoumání, které rozpracovává v následujících dílech *Pojednání* a v dalších spisech. V rámci těchto témat, která se nezabývají filosofováním

10 Humova terminologie poukazuje na to, že znal nové přístupy k duševním poruchám, které se objevily v britské lékařské literatuře již v 17. století; jednalo se o poruchy nazývané melancholie, hypochondrie (nikoli v dnešním smyslu) a hysterie. Melancholie byla označována za nemoc vzdělanců. Viz například Burton, R., *The Anatomy of Melancholy* (1621), Mandeville, B., *Treatise on the Hypochondriack and Hysterick Diseases* (1730), nebo dílo lékaře, který byl pravděpodobně adresátem Humova dopisu: Cheyne, G., *The English Malady* (1733).

o rozumu, nemusí filosof spadnout do propasti skepse. Jak Hume říká, „... již nezabloudím do děsivých pustin a na bouřlivé cesty, s nimiž jsem se dosud potýkal“ (P, 1, 347/270).

Je však možné vybalancovat filosofické hloubání mezi deprimující skepsi a povznášející užitečností a dospět k ideálu pravé filosofie? Pokusy o nalezení takové rovnováhy komplikuje fakt, že „skeptická pochybnost totiž ze své přirozenosti vyrůstá z *hlubokého a usilovného přemýšlení* o těchto tématech, a proto roste tím více, čím dále své úvahy dovádíme, ať již postupujeme v souladu s ní nebo proti ní“ (P, 1, 295/218; moje zvýraznění). Vydáme-li se po cestě reflexe, nutně nás dovede ze sféry příjemného filosofování o různých aspektech lidské přirozenosti k nepříjemnému zjištění o protikladnosti filosofického a zdravého rozumu, které mezi sebou vedou na různých úrovních boj. Toto zjištění je přitom pro Huma nejen teoretickým poznatkem, ale i *existenciálně zdrcujícím zážitkem*. Podle Huma je to totiž právě boj, který vede k citelnému neklidu. Jde přitom o zápas mezi dvěma nepřáteli, kteří se nedokáží vzájemně zničit. (P, 1, 282/205, 291/215).¹¹ Snaha o nalezení jakési střední cesty – a tedy i o zklidnění filosofovy duše – zůstává, alespoň v *Pojednání*, spíše zbožným přáním.

Někteří humovští badatelé, jako například Garrett, nicméně vidí i v *Pojednání* náznak sjednocujícího stanoviska, a to jmenovitě v tomto Humově tvrzení (Garrett ho nazývá *Title Principle*): „Rozum bychom měli uznávat tam, kde je živý a smíšený s nějakým sklonem (*propensity*). Pokud tomu tak není, nemůže mít nikdy oprávnění k tomu, aby na nás působil“ (P, 1, 347/272). Podle Garretta to svědčí o propojení rozumu a obraznosti v tom smyslu, že přílišný skepticismus je zmírněn a naše přesvědčení nejsou iracionální. Jak doslova píše, „Tím, že Hume přijme tento princip, obhajuje náš [rozumově podložený – Z.P.] příklon k mnoha přesvědčením, a může proto s velkým elánem pokračovat v práci na vědě o člověku.“¹² Také Livingston spatřuje u Huma náznak dialektického překonání naivity lidového stanoviska a odtrženosti abstraktního rozumu od lidské přirozenosti. Výsledkem je pravá filosofie, která si uvědomuje, že vyrůstá z kontextu přirozeného světa a zůstává v něm zakotvena. Tímto způsobem se Humovi daří odpoutávat se od deprimující pyrrhónské skepse.¹³

11 Loeb považuje tyto metafory boje a zápasu (které jsou poněkud potlačeny v Janouškově překladu) za velmi výstižné, protože vystihují nestabilní stav střídavého přelévání sil do soupeřících nepřátelských táborů a jsou u Huma odrazem skutečných psychologických stavů. Viz Loeb, L. E., *Stability and Justification in Hume's Treatise*. Oxford, Oxford University Press 2005.

12 Garrett, D., *Hume*. London – New York, Routledge 2015.

13 Livingston, D. W., *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago, Chicago University Press 1984; též, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press 1998.

S těmito interpretacemi osobně ovšem nesouhlasím¹⁴ a příkláním se k mnohem prozaičtějšimu vysvětlení, které navrhuje například Fogelin či Ainslie a podle kterého „chladný“ rozum potřebuje oživující impuls. Řečeno slovy Fogelina, „motivace k filosofickému bádání je stejná jako motivace ke hře vrhcábů nebo ke konverzaci s veselými přáteli. Za vhodných podmínek a ve vhodném provedení to může být zábava.“¹⁵ Podobně podle Ainslieho Hume toto tvrzení (*Title Principle*) „nechápe jako něco, co hraje normativní úlohu v našich rozhodnutích o tom, jaká přesvědčení přijímat, ale spíše jen jako něco, co nám naznačuje, kdy bychom měli filosofovat. Hume nám radí to dělat jen tehdy, když k tomu máme chuť.“¹⁶ Ovšem ona počáteční chuť se brzy změní v pachutí, úměrně tomu, jak hluboko upadáme do skepse. V této tíživé náladě pak „musím ustoupit síle přirozenosti“ (P, 1, 346/269) a věřit svým instinktům – a celá krkolonná cesta začíná nanovo.

V této souvislosti nelze nezmínit Richarda Popkina, který právě ve střídání přirozené a reflektující perspektivy spatřuje možnost, jak Hume může dosáhnout duševního klidu ve stylu pyrrhónské *ataraxie*.¹⁷ Přestože nelze tyto dvě perspektivy sjednotit, lze je prostě střídat, podobně jako v případě dvojí existence – výsledek nemusí být tak „obludný“, jak si Hume myslel. To na jedné straně znamená vyloučení preskriptivních ambicí skepticismu zasahovat do života. Na straně druhé nemůže příroda zasahovat do rozumové sféry, protože k tomu nemá žádné prostředky. Každá strana navíc používá „jiný jazyk“ – rozum argumenty a přirozenost instinkty. Tím podle Popkina Hume úspěšně zdokonalil původní pyrrhonismus, který požadoval, aby se člověk odřekl lpění na svých bezprostředních přesvědčeních a provedl jejich uzávorkování (*epoché*). Popkin tvrdí, že tato tradiční pyrrhónská strategie nemůže vést k *ataraxii*, ale pouze k duševnímu utrpení, protože takové odřeknutí se není v lidských silách. Hume je však podle Popkina „ve svých dvou náladách dokonale pyrrhonik..., tedy pochybuje, když musí, a věří, když musí“.¹⁸ Jinými slovy, Humův pravý filosof může s lehkostí přebíhat z jednoho světa do druhého a je, stejně jako každý jiný člověk, pochybovačný i důvěřivý, vždy podle momentálních okolností.

14 Viz Parusniková, Z., *David Hume, Sceptic*, c.d.

15 Fogelin, R. J., *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*. Oxford, Oxford University Press 2009, s. 132.

16 Ainslie, D. C., *Hume's True Scepticism*. Oxford, Oxford University Press 2017, s. 243.

17 Richard Popkin je průkopníkem nového paradigmatu geneze novověké filosofie prostřednictvím znovuoživení antické skepse zhruba od 16. století, k němuž došlo především díky latinským překladům Sexta Empirika. Ve své práci analyzuje vlivy skepticismu především v dílech Montaigna, Charrona, Gassendiho, Locka, Hueta či Bayla a ukazuje, jak tato linie „nových pyrrhoniků“ vrcholí a současně se i uzavírá Davidem Humem. Viz Popkin, R., *The High Road to Pyrrhonism*. Eds. by R. Watson – J. Force. San Diego, Austin Hill Press 1980.

18 Tamtéž, s. 145–146.

Popkin předkládá skutečně originální interpretaci toho, jak Hume vyřešil skeptickou krizi, a až do nedávné doby jsem ji považovala za bezchybnou. Nyní se ale objevuje určitá pochybnost, která se týká možnosti dosažení *ataraxie* v podmínkách střídání těchto dvou světů. Problém tkví v tom, že ve světě skepse, v němž v samotě studovny rozvíjíme rozumové hloubání o schopnostech našeho rozumu, se nakonec vždy cítíme špatně. I když jsme do studovny přišli osvěženi procházkou a společnostmi jiných – a na začátku tedy cítíme přirozenou touhu po subtilnějším myšlení –, zakrátko nás skeptické závěry tohoto myšlení (kdy „rozum podřívá sám sebe“; P, 1, 344/267) začnou stahovat do deprese. Ve světě skepse nikdy nenacházíme klid. Ale nacházíme tedy klid v onom druhém světě zdravého rozumu a přirozené víry? Určitě se zde cítíme dobře, bezpečně; ovšem tento svět tvořený úzkým okruhem předmětů, ve kterém spontánně přijímáme nejsilnější přesvědčení, zase neuspokojuje naši přirozenou zvědavost. Vypadá to tedy, že ani Popkinem navržená dvoukolejnost není zcela vyhovující cestou k dosažení *ataraxie*.

Ale jak pak může existovat filosofie, která, „je-li opravdová, poskytuje pouze mírné a uměřené názory“? (P, 1, 348/271–272) Humovu bezradnost vystihuje i alibistická výzva, abychom filosofii studovali bezstarostným způsobem; pak se opravdový skeptik, a tedy opravdový filosof „bude mít před svými pochybnostmi a svými filosofickými přesvědčeními na pozoru a nikdy neodmítne neškodné uspokojení, jestliže se mu díky nim naskytne“ (P, 1, 350/273). Avšak *uspokojení z filosofie není nikdy neškodné*, neboť po určité době se z něj stává spíše trauma, jak vyplývá z výše popsaných Humových názorů. Moje argumentace tedy posléze směřuje k závěru, že u Huma vyhovující řešení – takové, které by nám dovolilo hloubat a současně se cítit spokojeně – prostě neexistuje. Jaký má tento závěr dopad na možnost existence pravé filosofie? U Huma se nabízejí dvě varianty.

První varianta vychází z poznatku, že na pozadí mnoha Humových rozporných postojů k pravé filosofii můžeme vypožorovat jeden postoj, který je konzistentní. Tímto postojem je respekt k přirozenému pohledu na svět. Hume ho explicitně obhajuje ve slavné pasáži o venkovských gentlemanech, kteří si uchovávají svůj zemitý styl, z něhož by si měli brát inspiraci i filosofové (P, 1, 349/272). Pravá filosofie by si podle Huma měla zachovat plebejský nádech a filosof by se – i přes všechno své hloubání – neměl odcizit obyčejnému životu. A jak poznamenává Ainslie, podle Huma nemusí být člověk filosofem, aby jeho názory měly svou váhu. Hume vystupuje proti filosofickému elitářství a zastává názor, že žít i poznávat se dá docela dobře i bez filosofie.¹⁹ A i když už se pro filosofii rozhodneme, neměli bychom její „složitou“ složku provozovat příliš často, neboť by tíživé myšlenky mohly narůst do ochromu-

19 Ainslie, D. C., *Hume's True Scepticism*, c.d., s. 243–244.

jící intenzity. Tato varianta ale podle mého názoru poněkud snižuje smyslnost rozvíjení filosofie.

Druhou variantou je pak opustit zkoumání rozumu a přejít k jiným oblastem lidského života, které mohou filosofovi poskytnout nové příležitosti. Touto cestou Hume vykročil v dalších dílech *Pojednání* – a následně i opustil formu filosofického systému a zaměřil se na kratší esejistické formáty. Kromě toho se začal orientovat i na témata nacházející se mimo rámec filosofie a dal se do psaní svých monumentálních *Dějin Anglie*²⁰ – díla, díky kterému byl dlouho oficiálně označován za historika. Tím dosáhl i veřejného věhlasu, po kterém toužil.²¹

Východisko v akademické skepsi?

Proč se tedy Hume vlastně vrátil ke kontroverznímu a psychicky nebezpečnému zkoumání lidského rozumu ve *Zkoumání*? Vycházela snad jeho motivace z toho, že konečně našel cestu ze slepé uličky, do které ho zavedla logika *Pojednání*? Víme, že *Zkoumání* vznikalo postupně, ve formě esejů a pod různými názvy od roku 1748, přičemž konečná kompilace se objevila až v roce 1777. Z celé koncepce *Zkoumání* je jasné, že Hume nechtěl své čtenáře udolat přílišnou délkou a hutností textu, a riskovat tak opakování neúspěchu *Pojednání*. Styl *Zkoumání* je uhlazenější a méně emotivní, a především je rozsah diskutovaných témat oproti *Pojednání* drasticky zredukován. V samém epistemologickém jádru spisu dochází ovšem Hume ke stejně skeptickým závěrům jako v *Pojednání*. Mnozí badatelé však zastávají názor, že především díky svému explicitnímu odmítnutí pyrrhonismu a preferenci mírnější akademické skepse Hume ve *Zkoumání* dospěl k harmonickému stanovisku. Objevuje se zde tedy snad lepší návod k rozvíjení pravé filosofie? Podle mého názoru ani ve *Zkoumání* není Hume schopen skeptickou krizi vyřešit a jeho pokusy i nadále zůstávají ve sféře proklamací.

Předzvěstí toho, že konflikt mezi sférou přirozenosti a reflexe přetrvává, jsou již úvodní pasáže *Zkoumání*, kde Hume srovnává dva hlavní typy filosofie – filosofii jednoduchou, spjatou s běžným životem a pojmající člověka jako aktivní bytost, a filosofii složitou, těžko srozumitelnou, která nás od světa odcizuje. První typ filosofie je příjemný a prospěšný, „modeluje srdce a city... usměrňuje chování“ (Z, 31/7); druhý typ nás naopak drží ve tmě a v izolaci od činorodého života. Hume pak opakuje strategii útěku z této tmy

20 Hume, D., *The History of England*. Published in Six Volumes in 1754–1762.

21 Hume mj. dosáhl i značného finančního ocenění, když prodal copyright na všechny díly svých *Dějin Anglie* za sumu 3,200 £ v době, kdy se údajně dalo pohodlně žít za 80 £ ročně. Viz Wootton, D., David Hume: „The Historian“. In: Norton, D. F. – Taylor, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 447.

a popisuje pocit úlevy, který nastoupí, „jakmile filosof opustí stín a vstoupí do denního světla“ (Z, 31/7).

I přes pozitiva jednoduché filosofie však i zde Hume, podobně jako v *Pojednání*, vystupuje na obhajobu složité filosofie. Mezi jejími benefity zdůrazňuje přesnost myšlení, která prospívá umění, vědě i politice. Vrací se též ke svým oblíbeným metaforám světla a tmy: přesnost myšlení pomůže „najít ve tmě světlo, a ať to stojí jakoukoliv námahu, je to rozhodně požitek a potěšení“ (Z, 36/11). Díky přesnosti také „rozmnožujeme zásobu vědomostí o věcech... nesmírně důležitých“ (Z, 42/16). I když je duševní zeměpis náročná disciplína, říká Hume, „dá se patrně překonat pečlivostí, dovedností a vynecháním všech zbytečných podrobností“ (Z, 42/16). V závěru kapitoly pak Hume formuluje z pozice pravého filosofa optimistické poselství: „Jsme rádi, když dovedeme sloučit meze různých filosofí tím, že spojíme hluboké zkoumání s jasností a pravdu s novostí. A jsme ještě radši, když tímto lehčím filosofováním můžeme podkopávat základy nesrozumitelné filosofie, která dosud sloužila jako útočiště pověry a ochrana nesmyslů a hloupostí.“ (Z, 42/16)

Jak jsme ale vždy až doposud viděli, narážejí Humovy proklamace o smíření vždy na stejný a neřešitelný rozpor: na jedné straně hluboká filosofie – tedy zkoumání lidské mysli – stahuje filosofa do propasti skepticizmu, na straně druhé lehká, oddychová filosofie zůstává jen na povrchu problémů. Právě proto ani ono avizované potěšení z nalezení světla ve tmě hluboké filosofie není nikdy zcela nezkalené. Hume však přichází v závěru *Zkoumání s novým* nápadem: *pravá filosofie by měla dokázat radikální skepsi zmírnit* tím způsobem, že pyrrhónský skepticizmus nahradí mírnějším skepticizmem akademickým. Tím by se destruktivní působení pyrrhonismu na teorii poznání i na lidskou psychiku mělo zdařit potlačit. Je to ambiciózní cíl i vzhledem k tomu, že ho Hume vytyčuje až na několika posledních stránkách *Zkoumání* a nedává si prostor pro jeho podrobný rozbor.

Hume se opírá o tři klíčová tvrzení proti pyrrhonismu. Jako první uvedu to, které je klíčem k jeho nepochopení pyrrhonismu. V něm Hume uvádí: „Pyrrhonik přece nemůže čekat, že jeho filosofie bude mít trvalý vliv na lidskou mysl nebo že by tento vliv, kdyby byl trvalý, působil na lidskou společnost blahodárně. Musí naopak uznat, ...že by lidský život zahynul, kdyby se jeho myšlenky všeobecně a natrvalo ujaly. Každý hovor, každá činnost by přestala, lidé by byli úplně otupělí, až by neukojené potřeby jejich přirozenosti učinily konec jejich žalostné existenci.“ (Z, 218/160)

Následně pak Hume pyrrhonismus „opravuje“ svým klasickým způsobem: „Je pravda, že tak nešťastného konce se obávat nemusíme. Příroda je stále příliš silná.... První nejběžnější událost v životě rozežene všechny jeho pochybnosti a vrtochy a udělá z něj stejného člověka, jako jsou filosofové jiných směrů nebo jiní lidé, kteří se o filosofické myšlení nikdy nestarali“ (Z, 218).

Jan Palkoska správně upozorňuje na to, že Hume se zde dopouští dezinterpretace pyrrhonismu, a to v námitce proti nečinnosti, jež ohrožuje i samo přežití člověka. Přisuzuje ji Humovu povrchnímu čtení pramenů a/nebo přijetí poněkud komického obrazu Pyrrhóna u Díogéna Laertia.²² Je také možné, že Hume tuto námitku vůči pyrrhonismu přejal od stoiků. Každopádně Hume nemá co opravovat či zmírňovat, neboť pyrrhónská skepse nekoliduje ani s nároky běžného každodenního života, ani s aktivním životem ve společnosti.²³ Humův nesprávný předpoklad nesouladu mezi pyrrhónským a jeho vlastním stanoviskem tak mizí; podle Palkosky Humův postoj, v jehož rámci „se necháme vést tím, co je zjevné, přesně odpovídá doxastickému stavu, který Sextus připisuje pyrrhónskému skeptikovi“.²⁴ Tato Humova chybná interpretace, obviňující pyrrhonismus z paralýzy lidské aktivity, pak ovlivňuje i jeho další tvrzení.

Ve svém *druhém tvrzení* Hume odmítá pyrrhonismus s tím, že „existuje ovšem i *mírnější* skepticismus neboli *akademická* filosofie, která může být trvalá a prospěšná a která je snad částečně výsledkem tohoto pyrrhonismu neboli přílišného skepticismu, když jeho pochybnosti o všem jsou do jisté míry usměrňovány zdravým rozumem a rozvahou (*reflection*).“ (Z, 219/161)

Když pomínu nejasnost vyjádření, že *mírnější* skepticismus je *snad částečně* výsledkem pyrrhonismu, jádro této Humovy pozice spočívá v tom, že *dva faktory – zdravý rozum a rozvaha – mohou zmírňovat pochybnosti*. Na každý z těchto faktorů se nyní podívám samostatně.

Jak máme rozumět *usměrňování (pyrrhónských) pochybností zdravým rozumem*? Hume zde podle mě pouze znovu opakuje svůj tradiční názor, že skeptici se věnujeme jen ve studovně, zatímco mimo ni následujeme přirozené instinkty. V takovém případě ale zdravý rozum *neopravuje* podstatu těchto pochybností, pouze z nich *poskytuje únik* po dobu, již travíme mimo studovnu, než se opět ponoříme do hlubokého bádání. Opravu pyrrhonismu tímto tvrzením by Hume mohl zamýšlet pouze v případě, kdy by pyrrhonikům mylně podsouval stanovisko, že skeptici rozšiřují na všechny oblasti života. Ovšem přesně tuto chybu Hume dělá, jak jsme mohli vidět v jeho prvním tvrzení proti pyrrhonikům.

22 Palkoska, J., Are Humean Beliefs Pyrrhonian Appearances? Hume's Critique of Pyrrhonism Revisited. *The Journal of Scottish Philosophy*, 10, 2012, No. 2, s. 183–198.

23 V této souvislosti odkazují na Sextovo vyjádření, podle kterého „tím, že přijmeme to, co je zjevné, žijeme v souladu s každodenní zkušeností bez názoru – protože nemůžeme být zcela nečinní. Běžný život má čtyři aspekty a skládá se z vedení přírodou, nátlaku pocitů, předávání zákonů a tradic a vzdělávání se v dovednostech.“ Konkrétně je v jednotlivých aspektech obsažena schopnost vnímat a myslet, ukojení fyzických potřeb (hladu a žízně), pochopení, že zbožnost je správná a bezbožnost špatná, a aktivní rozvíjení talentu. Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism (Pyrrhōneioi Hypotyposis)*. Eds. by J. Annas – J. Barnes. Cambridge, Cambridge University Press 2000, s. 9; PH 1, 23–24.

24 Palkoska, J., Are Humean Beliefs Pyrrhonian Appearances? Hume's Critique of Pyrrhonism Revisited, c.d., s. 183.

Druhým faktorem umožňujícím zmírnit skepsi je *usměrňování pochybností rozvahou*. Hume adresuje tuto výzvu dogmatikům, kteří se – jsou-li konfrontováni s neustálými skeptickými útoky na své jediné pravdy – *necítí komfortně*; jsou „nesví... necítí se dobře“ (Z, 219/161). Není třeba dodávat, že dogmatici jsme z větší či menší části všichni, podle toho, jak snadno a s jakou silou se necháváme strhnout vírou. Hume tedy právě z tohoto důvodu doporučuje mírnější *akademický* skepticismus, kterému by dogmatická stránka naší povahy mohla být přístupnější; když si dogmatici přiznají slabosti rozumu a přijmou jako fakt, že určitá zmatenost je dána v lidské přirozenosti, nebudou na svých přesvědčeních lpět slepě a budou se cítit lépe. Navíc bude „malá dávka pyrrhonismu“ v takto napravených dogmaticích kultivovat zdrženlivost a toleranci.

Z formulace této rady dogmatikům není bohužel vůbec jasné, co vlastně Hume myslí oním *mírnějším* skeptickým zpochybňováním dogmaticky zastávaných názorů, jak se tento mírnější způsob odbourávání dogmatismu liší od způsobu radikálního a proč by radikální pochybování nemělo plnit stejně – či dokonce lépe – daný účel, tedy narušování dogmatikovy „bezhlavé“ víry. Vždyť to byli pyrrhonici, kteří formulovali metodu zviklávání víry jako zbraň proti dogmatismu. Rozhodující je, jaký cíl má toto skeptické viklání. U pyrrhónských skeptiků je cílem viklání porážka dogmatické pýchy, tedy cíl ne nepodobný Humovu. Pyrrhonici nemají ambici nahradit zpochybněná přesvědčení nějakou jejich lepší, argumentačně promyšlenější variantou. Metoda destrukce sama, nikoli její výsledek tvoří jádro skepse.

Pochyby, jak říká Sextus, jsou jako projímadlo; „nejenže vyplaví ven z těla všechny tekutiny, ale vyplaví se i samy spolu s nimi.“²⁵ Některá přesvědčení mohou být nahlodána či zcela zavržena, ale to neznamená, že náš odklon od jedněch a příklon k jiným probíhá racionálně – proto nakonec zviklávající činnost pyrrhonika nikdy nekončí. I na tento problém naráží Palkoska, podle kterého Hume ve *Zkoumání* zůstal pyrrhonikem i proto, že tvrdí, že naše přesvědčení (která mohou mít různou sílu) následujeme nikoliv v aktu volby, jako je tomu u akademiků, ale nedobrovolně, spontánně.²⁶ Naše přesvědčení ani jejich případné proměny nejsou u Huma (a u pyrrhoniků) výsledkem úvah.²⁷

25 Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism (Pyrrhōneioi Hypotyposis)*, c.d., s. 52; PH 1, 206.

26 Palkoska, J., *Are Humean Beliefs Pyrrhonian Appearances? Hume's Critique of Pyrrhonism Revisited*, c.d., s. 194.

27 Naproti tomu u akademiků hraje úvaha v příklonu k přesvědčením důležitou roli. Například Karneadés stanovuje tři stupně přesvědčivosti jevů: pouze přesvědčivé, přesvědčivé a neodmítnuté a přesvědčivé po detailním zvážení, přičemž třetí, nejvyšší stupeň přesvědčivosti stanovuje jako „kritérium patrně pravdivého jevu“. Takový jev je „důvěryhodný, protože jsme měli dost času detailně zvážit všechny okolnosti... a nic nebylo schopno ho oslabit“. Sextus Empiricus, *Against the Logicians (Adversus Mathematicos)*. Ed. by R. Bett. Cambridge, Cambridge University Press 2005, s. 36; s. 39; M 7, 174, 189. Viz též Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism (Pyrrhōneioi Hypotyposis)*, c.d., s. 60; PH 1, 227.

Podrobná analýza skeptických pramenů a korelací mezi nimi a Humovými názory přesahuje možnosti i cíle této stati.²⁸ Zde mi jde tedy především o širší perspektivu; konkrétně o to, zda byl Hume ovlivněn interpretací akademického skepticismu u novověkých skeptiků a zda jeho deklarovaný příklon k akademismu má seriózní argumentační oporu alespoň v této rovině. U novověkých skeptiků byl výběr témat z antických zdrojů ovlivněn jejich *specifickými filosofickými zájmy a novověká debata o skepticismu byla formována už v kontextu zcela jiného diskursu*. Recepce pyrrhonismu a akademického skepticismu v novověku, jak jsem se zmínila již na začátku této stati, byla zásadně spjata se zájmem o *svobodný rozvoj vědy*. A zůstává neod diskutovatelným faktem, že skepticismus se po určité době stal pro tento cíl přítěží.

Novověcí skeptikové, u nichž bylo filosofické založení vědy v popředí zájmu, použili proto v tomto případě jako záchranné lano akademický skepticismus – ovšem již v podobě aktualizované pro jejich potřeby a odklánějící se od původního významu. K tomuto účelu si přivlastnili myšlenku více či méně přesvědčivých představ, rozpracovanou především Karneadem z Kyrény, vedoucím představitelem třetí Akademie (Sextem označované jako Nová Akademie). Ten zavedl pojem *to pithanon*, který označoval sice akataleptickou, ale *přesvědčivou* představu. Tento pojem Cicero a následně i Gassendi a Huet překládají jako *probabile*. Ačkoli takové představy nic nevyovídají o podstatě věv, zasluhují si naše kvalifikované schválení.²⁹ Právě tento motiv akademických skeptiků se ukázal jako vhodný pro *novověkou epistemologickou aktualizaci*, která však odhlížela od původního významu, v němž přesvědčivost byla spíše vodítkem k morálnímu jednání a byla závislá na individuálním psychickém stavu a momentálních okolnostech.³⁰

Pojem *probabile* byl tedy v novověku aplikován jako měřítko posuzování pravděpodobnosti vědeckých teorií (což by bylo nejen podle pyrrhoniků, ale i podle akademických skeptiků zatíženo dogmatismem). Především Gassendi na tomto základě vystavěl první organon experimentální vědy (převzatý

28 V nedávné době provedli takové důkladné textové srovnání např. Peter Fosl a Brian Ribeiro, kteří se kloní ve prospěch pyrrhónské interpretace Huma. Viz Fosl, P. S., *Hume's Scepticism. Pyrrhonian and Academic*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2020; Ribeiro, B. C., *Sextus, Montaigne, Hume: Pyrrhonizers*. Leiden – Boston, Brill 2021.

29 „Ačkoli žádné představy nejsou pochopitelné, některé jsou přesvědčivé (*probabilia*) a jiné ne... mnohé přesvědčivé smyslové představy si zaslouží naše schválení.“ Marcus Tullius Cicero, *On Academic Scepticism (Academica)*. Transl., Introduction and Notes by Ch. Brittain. Indianapolis, Hackett 2006, s. 58; Ac. 2.99.

30 Touto aktualizací antického skepticismu v novověku u Pierra Gassendiho a Pierra-Daniela Hueta se zabývám ve statích: Parusniková, Z., Znovuzrození pyrrhonismu v novověku: výzva pro epistemologii. In: *Paulo Floss octogenario*. Eds. O. Bureš – L. Jedličková – T. Nejeschleba. Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci 2020, s. 129–142; Parusniková, Z., Pierre-Daniel Huet a jeho přínos novověkému skepticismu. *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 4, s. 677–694.

a rozvinutý Lockem), jehož výsledkem byl pragmatický postoj, který spojoval falibilismus s opatrností při abstrahování z jevů směrem k obecným teoriím. Takové vědění se skromně spokojilo s pravděpodobností: „nejsme sice vpuštění do vnitřní svatyně přírody, můžeme ale stále pobývat na jejích okrajových oltářích.“³¹ Přestože i Hume považuje některá přesvědčení za více či méně přesvědčivá, *nepřesazuje tento motiv přesvědčivosti do konstruktivní epistemologické koncepce, tak typické pro novověké akademické skeptiky*. Jeho zájem je zaměřen spíše na porozumění našemu vnitřnímu životu, na proces vzniku těchto představ a jejich povahu.

K tomu se pak váže i Humov *třetí tvrzení* proti pyrrhonismu: „Jiný druh *umírněného* skepticismu, který může být lidem na prospěch... je omezení našeho zkoumání na takové předměty, které vyhovují úzké kapacitě lidského rozumu. (...) Správná *soudnost* se vyhýbá všemu odlehlému a omezuje se na obyčejný život a na takové předměty, které spadají do denní praxe a zkušenosti.“ (Z, 220/162)

Tento apel na omezení oblastí filosofického zkoumání končí, jak víme, v Humově teatrální výzvě k pálení knih, které tuto normu nesplňují. Chápu však tento apel spíše jako Humův únik od bolestného střetu, spočívajícího v demoralizující síle pyrrhónských pochybností na jedné straně a nevykořetelnou touhou jít v poznání do hloubky, která nás do této propasti skepse vždy znovu zavede, na straně druhé. Zdá se, že v této oscilaci není možné nalézt harmonii, v jakou Hume doufal, když na začátku *Zkoumání* formuloval ideál „vyvážené povahy, která „se pohybuje mezi těmito dvěma krajnostmi; má stejnou schopnost pro knihy, pro společnost i aktivní život“ (Z, 32/8). *Filosofování („rozumování“)* o rozumu snahu tuto vyváženost kazí, a tím pádem nenabízí ani mnoho možností k radosti. Přitom právě ta má podle Huma stát v jeho základu.

Naopak zkoumání oblastí, které jsou bližší životu a nejsou zatíženy radikální skepsí – patří k nim například vášně a city, morálka, historie či formy vlády, – otvírá jednoznačně *pozitivní prostor pro pravou filosofii*. Zde se může naplno rozvinout ideál umírněného skepticismu, dokonale vystiženého mottem „určitá míra pochybností, opatrnosti a skromnosti by vůbec měla provázet každého pravého myslitele při všem jeho zkoumání a rozhodování“ (Z, 220/162). Takový mírný (dalo by se ale říci i banální) skepticismus plní v životě a společnosti prospěšnou funkci. V jím vymezeném prostoru *je filosof schopen zbavit se stresu a pociťovat uspokojení z filosofování*. Tak se zároveň naplňuje i pyrrhónský ideál *ataraxie* – i když v Humově podání nabývá pů-

31 Gassendi, P., *The Syntagma (Logic)*. In: *The Selected Works of Pierre Gassendi*. Transl. and ed. by B. Brush. New York, Johnson Reprint 1972, s. 326.

vodní, poněkud bezkrevný pyrrhónský klid duše akčnější, vášnivější a s radostmi života spjatější podoby. Ovšem i v této radostné idyle číhá na filosofa vždy někde „za rohem“ nebezpečí nevyléčitelné skepse, ke které je svou hloubavou přirozeností tak trochu masochisticky váben.