

PŘÍSPĚVEK K TEORII POZNÁNÍ; GNOSEOLOGICKÁ SKEPSE D. HUMA

ZUZANA PARUSNIKOVÁ, Ústav Filozofie a sociologie ČSAV, Praha

Problém poznání se stává ústředním motivem novověké filozofie. V tomto příspěvku bych chtěla ukázat některé aspekty řešení tohoto problému v britském empirismu, a to na příkladu D. Huma, který je považován za jednoho z významných tvůrců této školy. Problematika poznání v teorii empirismu je většinou kladena do ostrého protikladu s pojetím racionalistickým; přesto však lze poukázat na některé styčné body empirismu a kartezianismu, které se projevují ve stanovení nejobecnějších metodologických východisek. V této souvislosti chceme zdůraznit, že z pozic autonomního poznávajícího subjektu jako jediné ontologické jistoty nelze vyřešit problém existence vnějších světa a tedy ani jeho poznání. Na rozdíl od kartezianismu je empirismus teoreticky důslednější a řeší tyto problémy pomocí pojmu praxe, který je však kvalitativně odlišný od pojetí „praktické filozofie“ u Hegela v idealistické a u Marxe v materialistické podobě.

Humův přístup k problému poznání souvisí s celkovým senzualistickým charakterem jeho filozofie.¹ Poznání je u něj spolu s ostatními duševními procesy zahrnuto do oblasti *vnímání* (preception). Myšlení není tedy něčím autonomním, racionalisticky pojatým privilegiem člověka vůči přírodě. „Nenávidět, milovat, myslet, cítit, vidět — to všechno znamená pouze vnímat“ (1, s. 67). Vnímání jistě nelze považovat za totéž jako myšlení, kde přistupuje schopnost imaginace při vytváření idejí. Hume tímto výrokem vyjadřuje, že všechno myšlení se odvíjí z tohoto základu. Struktura vnímání se může schematicky zobrazit takto: první podmínkou vnímání je schopnost přijímat smyslové vjemy (sensations) a schopnost lidského organismu disponovat jakýmsi „vnitřním smyslem“, t. j. zakoušet vášně, emoce, reflektovat vlastní schopnost myšlení — to nazývá Hume reflexemi (reflections) které jsou nejživějšími obrazy v mysli a jsou fundamentem vnímání.² Druhou, aktivní, složku vnímání tvoří ideje; idea jakožto kopie imprese „je svou povahou slabší a mdlejší než imprese“ (1, s. 73). Vytváření idejí je přirozeným aktem lidské mysli. Definicí ideje jako kopie imprese vyjadřuje Hume zkušenostní povahu všeho poznání: „žádná z nich [věd — Z. P.] nemůže jít za zkušenost nebo stanovit jakékoli principy, které nejsou založeny v této autoritě... sám rozum nemůže dát

¹ Viz např. Capaldi, N.: David Hume. Boston 1975; Cavendish, A. P.: David Hume. New York 1968; Livingstone, D. W.: King, J. T. (eds.): Hume. A Re-valuation. New York 1976; Merrill, K. R./Shahan R. W. (eds.): David Hume. Many-sided Genius. Norman 1976; Farr, W. (ed.): Hume und Kant. München 1982.

² Určité problémy vznikají s překladem Humových termínů „perception“ a „sensation“. Místo doslovného „percepce“ a „sensation“ jsem zvolila české paralely „vnímání“ a „smyslový vjem“ (ev. „vjem“). Obdobně jsou překládány tytéž výrazy u Locka v českém překladu *Eseje o lidském rozumu* (2); „perception“ zde značí „vnímání“, „proces vnímání“, „sensation“ pak „smyslové vnímání“, v množném čísle „početky“.

někdy vznik žádné původní ideje“ (1, XXIII, s. 157). Důležitý problém však vzniká s rozdělením idejí na jednoduché a složité. V případě jednoduchých idejí je vždy zaručena korespondence s „jejich“ impresemi, v případě složitých idejí, kde se zprostředkování s impresemi stává komplikovanější, je otevřena možnost nesprávného uvažování, možnost k zastření pravého původu těchto idejí a k neoprávněným spekulacím.

Okruh složitých idejí rozděluje Hume do tří skupin a sice na substance, mody a vztahy. Ideje substance a modů definuje Hume tak, že to „není nic jiného než soubor jednoduchých idejí, které jsou sjednoceny imaginací a mají určité jméno...“ (1, s. 16). K problematickému určení povahy imaginace se ještě vrátíme. Ve schematickém vyjádření složek poznávacího procesu se projevuje vliv J. Locka — ten však většinu pozornosti věnuje problematice odvozování idejí, vztahu jednoduchých a složených idejí a problematice modů.³ Hume naopak soustředí většinu pozornosti na oblast vztahů — především na vztah příčinnosti — kde vidí rozhodující momenty překračování zkušenosti v našem úsudku.

Hume uvádí *sedm filozofických vztahů*: podobnost, identitu, vztahy v čase a prostoru, kvantitu, kvalitu, protikladnost a *příčinu a účinek*. Z toho čtyři vztahy — a sice podobnost, rozpornost, kvalita a kvantita — podle něj závisí výlučně na ideách, které srovnáváme a pohybuje-li se lidská mysl jen v mezích těchto vztahů, může poznávat s jistotou a přesností. Sem patří poznání matematické, které, jak uvidíme, je podle Huma jedinou vědou, která může dospět k apodiktické jistotě a evidenci. Zbývající tři vztahy je možné měnit bez změny idejí, a proto se na ně nemůžeme spolehnout s jistotou, jaká byla možná u vztahů tvořících základ matematiky. Princip *identity* znamená totožnost předmětu se sebou samým (1, s. 74, 199–200; 2, s. 202) a Hume v tomto případě poukazuje na to, že předmět se může změnit (např. člověk zemřít) a naše idea může zůstat nezměněna (idea tohoto člověka zůstává v mysli). Podobně i u vztahů v čase a prostoru podle Huma změna vzdálenosti mezi objekty neznamena změnu objektu, ale jen přemístění.

Vztah příčiny a účinku má mezi uvedenými vztahy výsadní místo, protože „pouze v tomto vztahu se tvoří závěry, překračující impresi našich smyslů“ (1, s. 73–74; s. 89). Zatímco v případě identity i časoprostorových vztahů se jednalo o formování idejí *zakoušeného předmětu*, vztah příčiny a účinku umožňuje *transcendovat věc* a v souvislosti s ideou jedné věci si vybírat *ideu jinou*, kterou považujeme buď za následek či příčinu. Z minulých zkušeností stálého spojení dvou jevů člověk vytvoří závěr, že daný jav, který byl v minulosti příčinou, vyvolá v budoucnosti opět stejný účinek. V tomto závěru však již *překračujeme* zkušenost, a proto taková analogie není teoreticky oprávněná; „není možné dokázat, že instance, o kterých jsme neměli zkušenost, se podo-

³ Locke vlastně první výstižně formuloval hlavní zásadu empirismu. Na otázku „odkud má mysl veškerý ten materiál pro svůj rozum a své poznávání?“ odpovídá: „ze zkušenosti; na ní je veškeré naše poznání založeno a z ní je konec-konců odvozeno“ (2, s. 74). Lockův vliv se projevuje i v konkrétním členění poznávacího procesu: smyslové vjemy a reflexe jsou dva prameny pro vytváření idejí, ideje se dělí na jednoduché a složité, přičemž složité ideje mohou být substance, mody nebo vztahy. Také již Locke kladl zásadní důraz na akt vnímání, který považuje za zcela prvotnou schopnost mysli a současně nejjednodušší ideu z reflexe (t. j. vnímání vlastních schopností) (2, kn. 2, kap. 9.).

bají těm, o kterých jsme měli zkušenost“ (1, s. 89). Protože je kauzální vztah definován jako překročení zkušenosti a přitom má současně platit obecná maxima o zkušenostním základu všech idejí, je jasné, že se kauzalita stává vztahem velmi problematickým.

Vycházíme-li z obecné zásady, že všechny ideje jsou kopiemi impresí, pak chceme-li obhájit ideu kauzálního vztahu, musíme hledat odpovídající impresi. Ze zkušenosti je možné na konkrétních případech dvou jevů, které považujeme za příčinu a účinek, nalézt vztah *souvislosti* a *následnosti*. Dále podle Huma zkušenost nemůže jít; přitom však je pro podstatu kauzality uvedené vymezení nedostačující: ... „vidíme, že dva předměty jsou *v souvislosti* v čase a místě, a to, co nazýváme příčina, *předchází* tomu, co nazýváme účinek. U žádné instance nemohou jít dále, nemohou odkrýt žádný třetí vztah mezi těmito předměty“ (1, s. 75–78, 115). Protože však tato dvě určení nejsou dostačující, hledá Hume dále a poznává, že pro kauzalitu je charakteristický vztah *nutného spojení*. Jednak se předpokládá, že každá věc má nutně příčinu, dále člověk počítá s tím, že určitá příčina nutně musí vyvolávat určitý účinek — a to takový, který jsme pozorovali v minulé zkušenosti; „když je však jeden děj ve všech případech združen s jiným, docela klidně předvídáme jeden, když se objeví druhý ... ten jeden nazýváme příčina, druhý účinek. A máme za to, že je mezi nimi souvislost, nějaká síla v jednom, která plodí druhý a působí s největší jistotou a nejpřísnější nutností“ (3, s. 115). Problém je však v tom, že *nemáme impresi nutného spojení*. Proto si Hume klade další otázku — jakým způsobem k této ideji nutnosti a k ideji kauzality vůbec dospíváme. Trváme-li na založení všeho poznání ve vnímání, musí být i tento vztah nějakým způsobem odvozen ze zkušenosti. Půjde však o případ nesouladu ideje a impresi, který je možný u některých složitých idejí a kdy vyvozujeme ze zkušenosti nepřiměřené závěry.

Jakým způsobem se v lidské mysli vytváří idea příčiny a účinku? Tato idea má podle Huma *psychologický základ*; zkušenost opakovaného spojení dvou jevů způsobuje specifickou strukturaci psychiky a její asociativní mechanismy pak vyvolávají v případě zkušenosti jednoho jevu i ideu jevu druhého. Spojení příčiny a účinku je tímto způsobem založeno ve *zvyku* vázat dva určité jevy vždy a nutně tak, jak jsme je zakoušeli v minulosti⁴: „idea příčiny a účinku je vyvozena ze zkušenosti, ze které se dovídáme o stálém spojení objektů mezi sebou a která vyvíří zvyk, že na ně pořád pohlížíme v tomto spojení“ (1, s. 125). Zde je třeba se zmínit ještě o jednom důležitém termínu, kterého Hume používá — a sice o *imaginaci* (představivost, obrazivost). Hume mezi termínem zvyk a imaginace nečiní explicitní pojmové a funkční rozlišení, jejich používání je na více místech synonymní. Dalo by se snad říci, že zvyk *prakticky* vede lidské jednání tak, že na základě minulé zkušenosti očekává totéž spojení jevů i v budoucnosti, zatímco imaginace vytváří *ideu* nutného spojení těchto jevů, tedy i ideu kauzality a substance. Zvyk pomáhá praktické orientaci, imaginace vytváří pojmové pojmenování, přičemž oba faktory existují vždy pospolu. Zvyk na základě minulé zkušenosti podněcuje imaginaci, která je aktivním tvůrcem idejí; idejí s inpresemi a idejí, kdy se překračuje zkušenost. V tomto druhém případě odpovídající impresi jen předpokládáme, vedeni zvykem z mi-

⁴ Tuto roli zvyku a asociací při vytváření idejí ze smyslového základu předestřel již Locke (2). Locke a Hume tak stojí u zrodu empirické psychologie.

nulé zkušenosti, kdy se tyto ideje a impresie vyskytovaly společně. Protože Humova filozofie chce stát důsledně na stanovisku zkušenosti, není ani kauzální vztah teoreticky oprávněný; „všechny ideje jsou odvozeny z přítomných impresí. Nikdy nemáme impresi, která by obsahovala sílu nebo účinnost (spojující jevy — Z. P.)“ (1, s. 161).

Humova argumentace směřuje k tomu, že kauzální spojení nemá objektivní a obecnou platnost. Idea kauzality existuje pouze v našich myslích jako výsledek imaginace vedené zvykem. Problém platnosti kauzálních vztahů se dostává do roviny psychologie, kde působí prvek individuální specifičnosti a náhodnosti. Zkušenost opakovaného spojení nemusí být všeobecně závazná. Jeden člověk může učinit zkušenost opakovaného spojení a uvažovat o kauzalitě, ale někdo jiný, kdo tuto zkušenost nemá, nebude nikdy o kauzálním spojení v daném případě uvažovat: „Vidíme-li nějaký předmět poprvé, nikdy nemůžeme říci, jaký účinek z něho vyplyne“ (3, s. 101).

Založení kauzality v psychologických mechanismech asociací ve svém důsledku zpochybňuje společnou závaznou rovinu komunikace a vnímání světa. Tím se také znemožňuje teoretické založení vědy, protože věda předpokládá právě taková pravidla myšlení a takovou povahu skutečnosti, které by měly charakter obecnosti a umožňovaly existenci zákonitých vztahů. Vědecké zákonitosti v sobě obsahují možnost přesných predikcí; známe-li příčiny, můžeme s jistotou vypovědět o účincích. Tyto podmínky vědeckého poznání nemohou být podle Huma splněny. Jestliže je v pozorovaných situacích jev A doprovázen jevem B, naše imaginace vytvoří dojem, že A je příčinou B. Spojení jevů A a B však může být naprosto náhodné a libovolné a jejich *označení za příčinu a účinek není teoreticky oprávněné*. Stejně tak podle Huma neexistuje *žádná teoretická záruka, že by toto spojení mělo platit v budoucnosti*. O budoucích dějích nemáme zkušenost a použití daného spojení v predikcích nemusí mít očekávaný výsledek, protože o pravých silách, které způsobují sdružování jevů, ve skutečnosti nic nevíme, jen si představujeme. „Jen filozofům, kteří jdou ve svých úvahách o kus dál, je hned jasné, že i v těch nejobyčejnějších dějích je síla příčiny naprosto nepochopitelná... že pouze ve zkušenosti poznáváme *časté* spojení předmětů, aniž někdy v podstatě toto spojení mezi nimi pochopíme“ (3, s. 109). Protože tedy o skutečnosti není možná žádná výpověď ve formě obecnosti a zákonitosti, *není možná ani věda o skutečnosti*. Podle Huma tak jako jediná věda, která dospívá k jistému poznání, zůstává matematika a to právě proto, že se nevztahuje ke skutečnosti, ale pouze k výtvořům imaginace.⁵ Je zřejmé, že Hume provádí extrémně radikální teoretickou skepsi, týkající se možnosti poznání. Zde je nutné upozornit na to, že Hume nesetřval na tomto stanovisku extrémní, negativní skepse, že východisko vidí na základě určitého *oddělení filozofie teoretické a praktické*.

Nejprve však k původní otázce po vztahu empirismu a kartezianismu. První evidentní souvislostí je vytyčení základního metodologického požadavku, že v poznání nesmíme přijímat bezprostřední či tradičně ustavené „pravdy“, tzn., že nesmíme přijímat nic, co by nebylo prověřeno (a neprošlo pochybností). V konkrétním uplatnění této metodologické skepse vůči subjektu a objektu

⁵ Hume rozděluje předměty poznání na vztahy idejí a věci skutečné. K prvnímu typu poznání patří geometrie, algebra a aritmetika, popřípadě pouze algebra a aritmetika. Geometrii někdy Hume vylučuje pro její přílišnou názornost.

poznání je pro tzv. karteziánský obrat typické, že před pochybností neobstojí nic kromě jistoty myslícího subjektu. Tím Descartes zakládá koncepci autonomního subjektu a porušuje tradiční ontologickou sounáležitost subjektu a světa, typickou pro středověký světový názor. S dualistickým pojetím subjektu a objektu souvisí další podstatný rys novověké koncepce myšlení, který bych chtěla zdůraznit právě v souvislosti příbuznosti Humových a Descartových teoretických východisek. Jde o to, že *ve vnímání jsme si vědomi pouze vlastních prožitků*. Máme jen ideje myslí a odpověď na otázku, jaký reálný předmět je vyvolává (a zdali je vůbec vyvolává), se stává velmi problematická. V žádném případě se nesmí přijímat adekvace idejí a věcí s naivní důvěřivostí, z bezprostředního popudu; „hlavní a nejčastější omyl... spočívá pak v tom, že ideje, které jsou ve mně, pokládám za podobné vnějším věcem nebo za shodné s nimi“ [4, s. 60]. Dojmy před tím, než se stanou vědomými dojmy (idejemi), procházejí myslí jako sítím, o kterém nemůžeme říci, zdali se v něm nemění, ev. jak se mění. Tato imanentní analýza vědomí je u Descarta vyjádřena např. v motivu souvislého snu: „... jsem přece člověk, který v noci spí... jak často se mi zdávají zcela obyčejné věci, že tu jsem, že jsem oblečený, že sedím u krbu, ač přece jsem svlečen a ležím na loži... Přemýšlím-li o tom pozorněji, jasně vidím, že nikdy nelze bezpečnými znaky odlišit bdění od spánku“ [4, s. 37; 5, s. 36]. Analogickou myšlenku vyjadřuje i Hume: „duch nemá nic jiného po ruce než vjemy a nemůže nabýt žádné zkušenosti o jejich spojení s předměty“ [3, s. 209]. Proto, hovoří-li Hume o *předmětech*, má na mysli pouze *vnímané předměty*, naše percepce. Z tohoto úhlu pohledu je třeba rozumět i tezi, že „v předmětu není nic takového, co by nám dovolovalo vyvozovat závěry za něj“ [1, s. 139]. V mezích zkušenosti nelze učinit krok od jevu ke skutečné, reálně existující věci, jev nás odkazuje vždy jen na jiný jev. V tomto bodě je již patrný odklon filozofie Humovy a Lockovy. Locke nestojí na stanovisku imanentního vědomí. Nereflektuje plně filozofické důsledky empirického stanoviska, které odvozuje všechno poznání ze zkušenosti (a je tedy zpracováním vjemů a reflexí). Locke považuje existenci světa za bezprostředně evidentní fakt a problém poznání tedy spočívá v mechanismu vytváření idejí, kdy realita je kritériem jejich přiměřenosti.

Humův vztah k Lockově empirismu, který je v jeho filozofii dále rozvinut, i k Descartově racionalismu, se zdá *dvojitý*. Ačkoli Hume explicitně odmítá apriorní racionalistické poznání, a naopak, přijímá stanovisko filosofie zkušenosti, *rozchází se současně s „naivním“ empirickým ztotožněním smyslového data a skutečného předmětu a v souvislosti s tím se zase přiklání ke karteziánské imanentní analýze vědomí*.

Idea věci je *výtvořem naší imaginace* a nelze doložit, že by měla korelát v rovině objektivní existence věci. Tato idea vzniká — posuzováno z přísně teoretického, skeptického hlediska — nepřiměřenou spekulací se zkušenostním „materiálem“, je výsledkem postupu, který by rozum označil za nesprávný, protože „idea existence není odvozena z žádné impresie“ [1, s. 66]. Důležitou roli při formování této ideje hraje *zvyk*. Zvykli jsme si pozorovat stálost určitých impresí, jejich trvalost a nepřerušenosť. Opakovaná zkušenost těchto spojení podnítl imaginaci (vedenou zvykem) k vytvoření ideje jejich existence. Analogicky jako v případě příčiny a účinku je podstatným vztahem mezi impresemi, který nejvíce přispívá k vytvoření ideje věci (i příčinnosti), *vztah*

nutného spojení daných impresí. Pak ale předpokládáme jejich spojení i v budoucnosti a překračujeme zkušenost. Výtvořiny imaginace tedy stojí v rozporu s rozumovou teoretickou úvahou.

Stanovisko imanentních obsahů vědomí, které je společné pro Huma i Descarta, předkládá tedy velký problém: *jak vyjít mimo rámec vědomí* a proniknout z autenticity Já k vnějšímu světu. V teoretickém řešení (praktický aspekt Humovy filozofie stále nechávám stranou) se oba myslitelé zásadně rozcházejí.

Racionalismus rehabilituje objektivitu světa i správnost forem uvažování. Oblast imanentních obsahů vědomí překračuje za cenu toho, že si vypomáhá argumenty tradiční metafyziky [kterou chce přitom překonat] — a sice koncepcí o tzv. zástupné realitě idejí (realitas obiectiva), jež poukazuje k reálnému bytí [4, s. 62—64], a dále koncepcí dokonalého Boha, který nemůže být tak špatný, aby mě klamal a dal mě „špatné myšlení“ [4, s. 76, 78]. Špatné myšlení by bylo takové, které by mělo jinou strukturu než věci a nemohlo by se jich nijak dotýkat. Ospravedlněním existence světa a správného myšlení je pro Descarta již otevřena cesta k vytvoření ideálu matematické přírodovědy. Jasnosti a zřetelnosti ideje o sebejistotě Já se může rovnat i jasnost a zřetelnost matematických idejí, které jsou vzorem evidentního poznání. Na rozdíl od Huma však Descartes zastává stanovisko matematické rekonstrukce světa, vychází z předpokladu jeho matematické struktury. Jednotlivé věci lze tak převést na matematické etiky, provést jejich idealizaci a posoudit jejich racionální evidenci. Z karteziánského řešení problému imanentního vědomí tedy plyne, že racionalismus se orientuje k vnějšímu světu, akcentuje přetvářející vztah vůči přírodě a vytváří filozofické podmínky pro specificky pojatou přírodní vědu. Rehabilitace kauzality souvisí s předpokladem „správného myšlení“. Přírodní věda pracuje metodou, že z důsledku dedukuje příčinu, a naopak, a v tomto postupu je kauzalita nepostradatelnou formou spojení jevů.

Empirismus si nevytvořil teoretické předpoklady pro přesah imanentního vědomí. V tom smyslu vyvodil Hume radikálnější závěry než Descartes. Neuchýlil se k metafyzickému pojetí reprezentativní funkce idejí ani nepojímá Boha jako nouzové řešení (deus ex machina) problému adekvace myšlení a věcí. Nemá proto žádnou teoretickou garanci existence věcí ani toho, že myšlení „věcem“ odpovídá. Proto, hovoří-li Hume o dvou typech poznání, t. j. o poznání vztahů idejí a věcí skutečných, nemá v druhém případě na mysli věci reálně existující, nýbrž věci, které jsou skutečné v naší mysli. Jakákoli snaha o spekulaci směrem k jejich reálné existenci vychází ze vztahu příčiny a účinku (ev. ještě ze vztahu podobnosti a styčnosti), který se ukázal neoprávněný vzhledem ke stanoveným metodologickým zásadám.

Tímto radikálním řešením problému substance a kauzality je na Humově filozofii patrný *odklon od zkoumání skutečnosti* — nelze o ní totiž nic věrohodně vypovědět, dokonce ani to, že existuje a že je něco více než svazek impresí v naší mysli. Přírodní věda sice pracuje se skutečností *jakoby* existovala a používá kauzálního vztahu jako metodologického principu, ale to vše odůvodňuje na základě praktické činnosti. Z pozic autonomního subjektu, který odmítá jiné ontologické zakotvení (jako metodologicky nedůsledné), nelze nikdy překlenout dualismus Já a bytí. Toto filozofické stanovisko nemůže nikdy obhájit takové bezprostředně evidentní skutečnosti, jako je např. existence světa; „tyto skeptické pochybnosti jsou neduhem, který nelze nikdy radi-

kálně vyléčit“ (1, s. 218). Proto také pro Huma zůstává jedinou vědou v pravém slova smyslu výsledné jistoty matematika, která se zabývá pouze úkony mysli.

Filozofie, která prošla touto skepsí, se tedy musí přiklánět — jeli-li důsledná — ke *zkoumání samotných procesů myšlení, vnímání a duševního života vůbec*. V tomto smyslu rozumí tezi, že „lidská přirozenost je jediná věda pro člověka“ (1, s. 273). Užiti termínu „věda“ je však poněkud nedůsledné. Hume chtěl spíše vyjádřit, že je to jediné smysluplné zkoumání. V tom tkví velký rozdíl od karteziánského řešení, kde je naopak patrná snaha o ontologické zakotvení metodologie přírodních věd na bázi matematické přírodovědy.

Humovo teoretické řešení problému poznání vyznívá tedy velmi skepticky a mohlo by se zdát, že Humova filozofie poznání je ryze negativistická. Hume se však chce vyhnout těmto důsledkům; radikálně vyhocenou skepsí považuje za neudržitelnou a sám tvrdí, že „z přílišného skepticizmu nemůže vzejít žádné trvalé dobro“ (3, s. 217). Východisko z této skepse vidí ve *zdůraznění praktického rozměru člověka*, ve vyzdvižení každodenních postojů, ve kterých se člověk vztahuje ke skutečnosti jako reálně existující. Hume tedy prosazuje proti teoretické skepsi argumenty *praktického života*, faktor *zdravého rozumu*, a zde vidí možnost smíření člověka — nejen již poznávajícího subjektu — s přírodou. Tento motiv vyjadřuje Hume např. tezí, že „příroda nás s absolutní nutností určila tak, že soudíme stejně tak jako dýcháme a cítíme“ (1, s. 183). Výrazem „soudíme“ se rozumí myšlení o skutečnosti, fakt, že rozum pracuje se skutečností, i když z čistě teoretického hlediska se tyto operace nedají obhájit. U Huma se tak objevuje koncepce dvojího rozumu (dvojího myšlení): jednak jde o rozum teoretický, který je skeptický a negativistický, pokud se týče výpovědí o skutečnosti a jedinou sférou pozitivních výpovědí je pro něj matematika. Dále však existuje rozum praktický, který se vztahuje ke skutečnosti, chce o ní vědecky vypovídat, aplikovat matematiku na „věci skutečné“. Tento rozum používá nakonec i ten největší skeptik, přestože „nemůže obhájit svůj rozum rozumem“ (1, s. 187), t. j. obhájit praktický rozum teoretickým.

Zdůraznění významu „vědy“ o lidské přirozenosti předznamenává pojetí lidské praxe především jako interakce člověka a přírody v každodenním životě. V tom tkví určitý *naturalismus* Humovy praktické filosofie (6), který se vztahuje na všechny schopnosti, jimiž člověk uchopuje skutečnosti (zvyk, imaginace, víra). Proto důležitým klíčem k Humově praktické filosofii je *pojem přirozeného instinktu*. Tento instinkt plní životně důležitější funkce než teoretický rozum. Umožňuje člověku adaptaci ve světě a je tak vlastně podmínkou jeho přežití.⁶ Výstižně Hume definuje přirozený instinkt např. takto: „Je jasné, že lidé jsou vedeni přirozeným pudem nebo sklonem k tomu, aby přikládali smyslům víru, a že bez jakéhokoli přemýšlení nebo dokonce před užíváním rozumu předpokládáme vnější svět“ (3, s. 207)... „Je také zřejmé, když lidé poslouchají tento mocný a slepý přirozený pud, že vždycky

⁶ Motiv lidské přirozenosti se objevuje už u Descarta, avšak nehraje u něj zdaleka tak podstatnou roli jako u Huma. Přirozenost jako pud, který do nás vložila příroda, je vlastně pudem sebezáchovy, podle kterého se vyhýbáme tomu, co nám škodí a vyhovujeme nutným potřebám těla. Přirozenost mě také vede k přijetí předpokladu, že ideje jsou adekvátní s vnějšími věcmi. Současně však Descartes poukazuje na častou nespolehlivost tohoto instinktu (4, s. 10, 111, 60 a j.).

mají za to, že obrazy prostředkované smysly jsou ony skutečné předměty...“ (3, s. 207). Naprostá nepostradatelnost tohoto instinktu pro lidský život je vyjádřena takto: „vždyť v běžném životě každou chvíli uvažujeme o skutečnosti a existenci a bez tohoto myšlení ani nemůžeme žít“ (3, s. 216). Přirozený instinkt tvoří základ pro všechny duševní činnosti vztahující se ke světu a je tím pádem v rozporu se zásadami teoretického rozumu, který nepřipouští žádné poznání za hranicemi našich dojmů, předmětů naší mysli. Takto Hume ve své filozofii předestírá *dvě linie zkoumání*; linie praktická a teoretická jsou oběplatné, i když v podstatě nesjednotitelné, a jedna z druhé neodvoditelné. Z přirozeného instinktu vychází imaginace, podmíněná zvykem, která vytváří mimo jiné ideje kauzality a věcí. Stejně tak i zvyk spojoval jevy tak, jak jsme je zakoušeli v minulosti, je schopnost pramenící z instinktu. Analogicky Hume definuje i praktický rozum jako „*neinteligibilní instinkt* v našich duších, který nás vede k určitému řetězci idejí...“ (3, s. 178). Zdá se, že v rovině instinktu splývají určení imaginace a rozumu, neboť obě schopnosti směřují k formování idejí, včetně nepříměřených idejí skutečných věcí a vztahů mezi nimi. Na první pohled by se označení rozumu jako neinteligibilního instinktu mohlo zdát absurdní, ale vše se osvětluje, jestliže si uvědomíme, že působnost rozumu jako racionálního prvku je omezeno pouze na matematiku, výpovědi o světě tudíž nelze za racionální považovat, a proto se pro tento okruh výpovědí vyčleňuje rozum praktický. Nicméně i při rozdělení je patrné, že filozoficky odůvodnit zkoumání o skutečnosti nelze, tomuto zkoumání také není možné přisoudit statut vědy a pro filozofii zbývá zkoumání psychických procesů. Otázkou také zůstává, zda Humova filozofie díky koncepci přirozeného instinktu neinklinuje k iracionalismu.⁷

Přirozený instinkt je provázen ještě jedním velice důležitým principem — *vírou* [belief]. Víra posiluje přesvědčivost argumentů přirozeného instinktu a zatlačuje naše skeptické pochybnosti. Nemá funkci aktivního tvoření či přetváření idejí (jako imaginace), jen „mění způsob, jak pojmáme předmět, může propůjčit našim ideám přídatnou sílu a život“ (1, s. 96). S tím souvisí i druhá funkce tohoto faktoru — víra nám signalizuje, kdy jsou naše poznatky „o světě“ důvěryhodné a naopak její nepřítomnost poukazuje k jejich nespolehlivosti, když se jedná o fikce a smyšlenky. Víra tedy u Huma není pojata iracionalisticky, nemůže provázet *jakékoli* ideje. Hume se tímto pojetím brání před možností neomezené obrazotvornosti imaginace a chce tak zaručit určitou názorovou jednotu v praktickém poznávání světa.

Cílem Humovy praktické filozofie bylo kompenzovat skeptické důsledky vlastních teoretických východisek. Jeho krédo je možné vyjádřit slovy: „Buď filozofem, ale při vši filozofii buď především stále člověkem“ (3, s. 34). Filozof pochybuje, člověk jedná, myslí a věří a úkolem filozofa nesmí být tedy jen skeptické pochybnosti — neboť je přece také člověkem — ale snaha o filozofické zkoumání toho, jakým způsobem se v mysli vytváří myšlenky o skutečnosti a na jakém základě je možné je obhájit. Hume svým zdůrazněním praxe učinil významný krok v tom, že ukázal neřešitelné paradoxy, ke kterým vede autonomizace a absolutizace poznávajícího subjektu, analyzovaná na čistě

⁷ Např. podle Poppera Hume zničil racionalismus tím, že zvolil psychologické řešení problému poznání; lidské poznání, včetně praktického poznání, tak uvrhl do iracionalismu (7, s. 90).

teoretické úrovni. Jeho *koncept praxe* však není stejně filozoficky hodnotný jako jeho teoretická skepse. Praxi chápe ještě v empiricky naivní, biologické a přírodní rovině, která nepřekračuje mez každodennosti — *praxe u něj nemá ontologickou hodnotu*. V materialistické podobě byla taková koncepce praxe vypracována až v marxistické filozofii, kde praxe jako zprostředkování člověka a přírody je *procesem společensko- a dějnotvorným*. Ačkolí si Hume klade požadavek, aby se věda „vztahovala ke společnosti a k činnosti“ (3, s. 33), zůstává tento požadavek bez náležitého filozofického obsahu. Bezprostředními podněty pro další rozvoj filozofického myšlení byly proto především jeho skeptické úvahy; jejich přímé působení lze vidět u Kanta, který vytváří novou koncepci poznání, rehabilituje vědu na jiných teoretických základech, podmíněných však kritickou reflexí Humovy filozofie.

LITERATÚRA

1. HUME, D.: *Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge, Oxford 1896.
2. LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*. Praha 1984.
3. HUME, D.: *Zkoumání lidského rozumu*. Praha 1972.
4. DESCARTES, R.: *Úvahy o první filozofii*. Praha 1970.
5. DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*. Praha 1933.
6. MALL, R. A.: *Naturalismus und Kritizismus (Hume und Kant)*. In: FARR, W.: (ed.) *Hume und Kant*. München 1982.
7. POPPER, K. R.: *Objective Knowledge*. Oxford 1979.