

HUMOVA PÝCHA A JEJÍ VÝKLAD U GABRIELY TAYLOROVÉ

Hynek Janoušek

V tomto článku se zamyslíme nad Humovým pojetím pýchy jako emoce, a to s ohledem na interpretaci, které se jí dostalo v knize Gabriely Taylorové *Pride, Shame and Guilt*.¹ Toto již klasické dílo Taylorové nám nabízí dobrý referenční bod; nejenže představuje milník ve studiích o studu, hanbě a pýše, ale také se výslovně zabývá Davidem Humem, dlouze se věnuje jeho úvahám o pýše (pride)² a právě s ohledem na pýchu u Huma autorka vypracovává vlastní pojetí pýchy jako emoce sebehodnocení (a také pýchy jako neřesti a zdroje sebevědomí).³ Humovo pojetí pýchy jako personální či nepřímé emoce tím získalo důležitou aktualizaci v diskusích, které se pýše v posledních padesáti letech věnují. Shrnutí těchto diskusí zde není naším cílem. Tím je poukázat na to, že interpretace Huma u Taylorové na jedné straně otevírá a na druhé částečně přehlíží některé důležité otázky samotného Humova pojetí emoce pýchy. Jejich řešení pak vede „do srdce“ důležitých nauk Humovy morální filosofie.

Taylorová ovšem Huma nejen interpretuje, ale také se proti němu vymezuje. Její bystré a cenné poznámky, které se drží poměrně věrně Humova textu *Pojednání o lidské přirozenosti*,⁴ se koncentrují na výklad

¹ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*, Oxford 1985.

² Anglické slovo „pride“ budeme překládat většinou jako „pýcha“, občas použijeme pro tutéž emoci název „hrdost“.

³ K diskusi neúměrné pýchy (excessive pride) jako neřesti a popisu pýchy jako zdroje sebevědomí (self-esteem), který se podle Taylorové kupodivu nijak netýká sebeúcty (self-respect), by bylo možné z humovské perspektivy říci ledacos zajímavého, viz L. Greco, *Hume on Shame*, in: A. Fussi – R. Rodogno (vyd.), *The Moral Psychology of Shame*, Lanham 2023, str. 79–101. Jelikož se ale obě diskuse váží k pojetí studu jako emoce sebehodnocení u Taylorové a problematika zvládnuté pýchy jako ctnosti je u Huma velmi rozsáhlá, musíme zde, máme-li zachovat smysluplný rozsah článku, tento výklad pominout.

⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (= *T*), vyd. D. Norton – M. Norton, Oxford 2007, 2.2.7.5, 2.2.10.6 (čes. překl. týž, *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 2. Vášně*, přel. H. Janoušek, Praha 2018). (V citacích Humova *Pojednání*

pěti omezení, jež Hume ve vztahu k emoci pýchy formuluje, a na výklad vztahu pýchy jako emoce k pýše ve smyslu vysokého statusu osoby.⁵ Tuto kritiku chceme vyhodnotit a v některých bodech nabídnout vlastní interpretaci či jiný názor.

Rozsáhlejší výklad těchto omezení výrazně překračuje možnosti jednoho článku, a nelze se proto věnovat každému z nich stejnou měrou. Zde se budeme v příslušných pasážích hlouběji zabývat zejména obtížemi, které se týkají Humovy teorie hodnoty. Dospějeme přitom k závěru, že kdyby Hume býval nezavrhl svůj původní nápad přepracovat *Pojednání* pro druhé vydání, musel by své pojetí hodnoty, která je vlastní předmětu pýchy, upravit.

Ani tvrzení Taylorové, že pýcha jako emoce sebehodnocení a pýcha ve smyslu vysokého statusu nemají nic společného,⁶ není podle nás zcela správné. Hume ve skutečnosti oba pojmy spojuje, byť poněkud nejasným způsobem, ve svém pátém omezení pýchy, a to prostřednictvím úvahy o vztahu emoce pýchy a obecných pravidel.

Postup článku je následující. Nejprve (1) stručně načrtne pojetí pýchy u Huma a jeho recepci u Taylorové. Následuje (2) rozlišení emoce pýchy a pýchy patřící k vysokému postavení u Taylorové, včetně výkladu toho, proč je i dnes toto rozlišení relevantní. Poté (3) představíme výklad pěti omezení emoce pýchy u Huma a u Taylorové a nabídneme vlastní, „humovskou“ reflexi diskuse, kterou Taylorová s Humem vede. Na samém konci článku (4) nalezneme čtenář při výkladu pátého omezení pýchy náčrt vysvětlení, jak si Hume mohl spojení těchto dvou významů pýchy představovat.

Pýcha jako nepřímá emoce a problém potěšení

Hume vykládá pýchu jako jednu ze čtyř hlavních nepřímých emocí či vášní.⁷ K nim kromě pýchy řadí ještě stud, lásku a nenávist. Jako všechny vášně pokládá Hume i pýchu za tzv. *impresi reflexe* či *impresi*

budeme používat standardní postup uvedením zkratky *T* a čísla knihy, části, oddílu a odstavce, kde se citát nachází v uvedeném kritickém vydání v Oxford University Press. Toto číslování nalezneme čtenář i v českém vydání.)

⁵ Příkladem může být aristokratická pýcha spočívající v určitém chování, které patří k vysokému postavení šlechticů ve společnosti.

⁶ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 37 n.

⁷ Následující stručný výklad se opírá o D. Huma, *T* 2.1.1–2.1.5. Podrobnější analýzu základních rysů pýchy a dalších nepřímých vášní, včetně odkazů na

sekundární, tj. za impresi, která vzniká v reakci na percepci slasti či strasti. Nepřímé vášně se od přímých vášní liší tím, že mají v jistém smyslu dva předměty, a nikoli pouze jeden: jednak mají předmět, který je jejich příčinou, jednak předmět, který bychom mohli považovat za jejich vlastní v užším smyslu. Ten Hume, věren své kauzální analýze vášní, považuje za účinek nepřímé vášně. Pro všechny nepřímé vášně platí, že jejich vlastním předmětem je já (self), přičemž v případě pýchy či studu je to já toho, kdo tyto emoce prožívá, a v případě lásky a nenávisti je to já člověka, kterého máme rádi či nenávidíme. Nepřímé vášně lze proto považovat za vášně ve význačném smyslu personální. Jelikož předměty vzbuzující pýchu mohou být typově velmi rozmanité – pýchu může vyvolat velké množství věcí, které se navíc v průběhu dějin mění⁸ –, soustředí se Hume na to, aby je všechny přivedl „pod jeden asociační princip“,⁹ který je vymezí právě jako příčiny pýchy, a ne nějaké jiné emoce. Oproti tomu předmět vybavovaný nepřímými vášněmi jakožto jejich účinek, tj. naše či cizí já, je podle Huma k pýše přiřazen původně či *originálně* a nemění se.

Příčina, která vyvolává pýchu, má dva momenty: předmět pýchy, jenž je objektem úzce spjatým s naším já, a jeho vlastnost, kterou pocítíme jako příjemnou.

Příjemné předměty pýchy se podle Huma mohou nalézat v materiálních okolnostech našeho života (jako je např. bohatství nebo moc), ve vlastnostech našeho těla (např. v kráse nebo obratnosti) a ve vlastnostech naší mysli (jako je např. dobrá paměť nebo bystrost). K libým vlastnostem naší mysli Hume dále řadí i ctnosti jakožto vlastnosti našeho charakteru.

Po tomto popisu přechází Hume k tvrzení, že na základě blízkého vztahu našeho já k libému předmětu vzniká libá vášeň, která vyvolává či produkuje ideu já, k němuž se „upíná“ náš pohled. Touto libou vášní je právě pýcha. Já, jehož ideu pýcha vyvolává či produkuje ve smyslu svého účinku, se svou pozicí na konci celého průběhu emoce pýchy liší od pozice já, které je úzce spřízněné s předmětem pýchy a je podmínkou vzniku pýchy.¹⁰ Jelikož idea předmětu je asociována s idejí našeho já

příslušnou literaturu, nalezne čtenář v H. Janoušek, *Úvod překladatele*, in: D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti, Kniha 2. Vášně*, str. 14–46.

⁸ D. Hume, *T* 2.1.3.2 n.

⁹ Tamt., 2.3.1.5 n.

¹⁰ Vztah těchto dvou já není jasný. K pokusu o interpretaci jejich vztahu viz A. Oksenberg Rorty, *'Pride Produces the Idea of Self': Hume on Moral Agency*, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 68, 1990, str. 255–269, zde str. 257 n.

a impresie libosti předmětu s impresí libostí pýchy, popisuje Hume pýchu jako emoci vyžadující dvojitou asociaci impresí a idejí.

Hume také dodává, že pýcha bývá obvykle tzv. prudkou vášní, neboť její prožitek bývá citelný.¹¹ To však neznamená, že by nemohly existovat i mírné, hůře postřehnutelné varianty emoce pýchy.

Po tomto krátkém popisu se podívejme na přijetí této teorie u Taylorové. To je v základu pozitivní:

„... hlavní body [Humova popisu pýchy] jsou, myslím, v podstatě správné. Zejména jeho rozlišení mezi příčinou a předmětem pýchy ukazuje na základní strukturu této emoce.“¹²

Taylorová však Humovu teorii kritizuje ve dvou bodech. Za prvé odmítá Humův celkový přístup k analýze základních vášní,¹³ zejména vášní nepřímých. Jelikož základní vášně, jako strach či pýcha, jsou jednoduchými impresemi, není je podle Huma možné definovat, „nanejvýš si můžeme činit nárok na to, že je popíšeme výčtem okolností, které je doprovázejí“.¹⁴ Tento výčet u Huma spočívá v udání specifických podmínek jejich vzniku. Jelikož však „v žádném konkrétním případě nelze ani smysly, ani rozumem odhalit původní spojení věcí a ... nikdy nedokážeme proniknout do podstaty a výstavby těles natolik, abychom postřehli princip, na kterém závisí jejich vzájemné působení“,¹⁵ a jelikož zákonitosti příčin a účinků mají v psychické oblasti podle Huma stejnou povahu jako v oblasti fyzické přírody, je Hume nucen tvrdit, že „nutnost“, na kterou při výkladu vášní narážíme, je uchopitelná pouze na základě pozorování stálého sdružení mezi jednotlivými psychickými událostmi. Principiálně je proto vždy možné, že „pokud by se přírodě zlíbilo“, mohly by být popisované zákonitosti jiné. V oblasti psychologie to znamená, že dojem nutného spojení různých psychických prožitků, vášní či momentů vášní, který se často vnucuje našemu psychologickému popisu, je právě jen dojemem. Příroda by mohla vše zařídit tak, že

¹¹ D. Hume, *T* 2.1.1.3.

¹² G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 20.

¹³ Podle Huma existují i vášně smíšené, které je možné rozložit na fenomenologicky základní pocitové prvky. Tak např. úcta obsahuje směsici studu a lásky, viz D. Hume, *T* 2.2.10.2.

¹⁴ Tamt., 2.1.2.1.

¹⁵ D. Hume, *T* 2.3.1.4 (čes. překl. týž, *Pojednání o lidské přirozenosti, Kniha 3. Morálka*, přel. H. Janoušek, Praha 2022).

např. pocit zoufalství by byl spojen s naší vírou ve velmi pravděpodobné dosažení stavu věcí, které si přejeme. Podobně Hume sám říká, že spojení vášně lásky k druhému člověku a vášně benevolence, tj. touhy po štěstí milované osoby a odporu k jejímu neštěstí, není nutné, a „pokud by se přírodě zlíbilo, láska by mohla mít stejné účinky jako nenávisť a nenávisť jako láska“.¹⁶

Hume si tedy umí představit zajisté velmi podivný, ale možný svět, v němž máme rádi nějakou osobu a zároveň cítíme radost z toho, že se stala obětí úkladné vraždy. Taylorová si to představit neumí. S řadou emocí, mezi něž patří i láska či pýcha, se podle Taylorové *nutně* pojí identifikační víra osoby, která emoci prožívá. Pokud tedy máme o sebe strach, lze identifikační víru tohoto strachu popsat jako víru v to, že jsme v ohrožení. Tuto víru bychom snad mohli popsat jako propoziční smysl emoce. Označovat emoci s jinou identifikační vírou jako „strach“ by byl nesmysl.¹⁷

Identifikační víra patří i k emoci pýchy. V ní se Taylorová pokouší v návaznosti na Huma zachytit také nepřímý, personální rys této emoce:

„Tento klíčový rys pýchy, její reference k já (self), je ošetřen tím, že je formulován v termínech identifikačního přesvědčení jednajícího... [V] okamžiku jejího výskytu se osoba pociťující pýchu domnívá, že je v určitém ohledu potvrzena nebo zvýšena její vlastní hodnota...“¹⁸

Toto potvrzení či zvýšení hodnoty pocitově doprovází „nárůst sebevědomí“ (boost of self-esteem).¹⁹ Pýchu je však také možné pojmut nejen jako emoci (cítím pýchu na to či ono), ale i jako dispozici k pociťování pýchy na to či ono. I k takovéto dispozici patří identifikační víra, neboť „dotyčná osoba bude věřit, že je v určitém ohledu (jako majitelka domu, rodič atd.) hodnotná“.²⁰

Identifikační víra emoce je dále nutně spojena s explanační vírou emoce. Ta vysvětluje, na *základě čeho se* osoba, která prožívá emoci,

¹⁶ Týž, *T* 2.2.6.6.

¹⁷ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 26, pozn. 7. Hume si podle Taylorové nemyslí, že jeho rozbor se týká pojmových rozlišení (conceptual points), Taylorová tedy svůj výklad nepodává jako interpretaci Huma, ale jako nahrazení jeho názoru lepším pochopením smysluplnosti emocí.

¹⁸ Tamt., str. 24.

¹⁹ Tamt.

²⁰ Tamt.

identifikuje jako osoba v ohrožení. Jestliže pocítuji strach, a tedy věřím, že jsem v ohrožení, pak věřím, že například pes, který na mne štěká, je nebezpečný. Explanační víra není pro Taylorovou příčinou identifikační víry v Humově smyslu, nýbrž poskytuje *důvod* identifikační víry emoce. V případě pýchy je tedy funkcí explanační víry „vysvětlit, na základě čeho věřím, že moje hodnota je potvrzena či zvýšena“.²¹

Vztahem explanační a identifikační víry nahrazuje Taylorová poněkud mechanicky znějící, asociační vyložení vztahu příčiny a účinku pýchy, čili vztahu dvou předmětů, jež se k emoci pýchy podle Huma váží.²² Z hlediska dalších výkladů je pro nás důležité, že tuto kritiku Huma je potřeba odlišit od jiné otázky, totiž zda pýchu vzbuzuje víra v jistý konkrétní stav věcí, nebo právě tento konkrétní stav věcí. Tuto otázku probereme níže, při výkladu omezení pýchy u Huma.

Druhou výtku vznáší Taylorová proti charakterizaci příčin pýchy jako předmětů s libými či příjemnými vlastnostmi:

„Podmínka, že z věci musím mít potěšení, je však nepřijatelná. ‚Mít z ní potěšení‘ nebo ‚mít z ní radost‘ je příliš slabá reakce, než aby mohla vysvětlit zvýšení sebeúcty nebo sebevědomí člověka. Oceňujeme nebo si vážíme toho, na co jsme pyšní, a to je něco jiného než to, že to považujeme za příjemné, a nemusí se s tím shodovat. Mohu

²¹ Tamt. Oproti jinému pokusu opravit podobným způsobem Humovo pojetí pýchy, který nabídl Donald Davidson, *Hume's Cognitive Theory of Pride*, in: *Journal of Philosophy*, 73, 1976, str. 744–757, však Taylorová nesouhlasí s tím, že vztah důvodu a odůvodňovaného musí mít v případě pýchy či jiných emocí s podobnou strukturou, jako je např. stud či vina (Davidson je nazývá propozičními emocemi), podobu logického sylogismu, tj. že se jedná o vztah logického vyvození. Kdyby tomu tak bylo, osoba, která je např. pyšná na svůj krásný dům, by musela věřit, že (i) ona sama vlastní krásný dům (vedlejší premisa explanační víry) a že (ii) majitelé krásných domů jsou v tomto ohledu hodnotní lidé (hlavní premisa explanační víry), tudíž je ona sama v tomto ohledu hodnotný člověk (závěr, identifikační víra). Podle Taylorové může být partikulární explanační víra v případě propozičních emocí (proč se člověk cítí pyšný, proč se cítí ponížen) často pochopitelná jen z analýzy celé řady dílčích postojů a názorů dotyčné osoby, které nelze shrnout v nějakou obecnou premisu, o jejíž pravdivosti by musela být osoba zažívající propoziční emoci přesvědčena.

²² Byť autor tohoto článku sympatizuje spíše s přístupem Taylorové, která vidí ve vztahu „příčiny a účinku“ na poli propozičních či intencionálních emocí vztah důvodu a odůvodněného, je samostatná diskuse tohoto bodu, jež zahrnuje složité téma ontologie vášní a jejich intencionální povahy, pro svůj rozsah a obtížnost mimo možnosti tohoto článku. K reakci na Davidsona viz A. Baier, *Hume's Analysis of Pride*, in: *Journal of Philosophy*, 75, 1978, str. 27–40.

si něčeho vážit nebo to považovat za žádoucí, aniž bych z toho měla potěšení, nebo mě to těší, ale vůbec si toho nevážím. Dokonce mohu mít z nějakého svého vlastnictví potěšení a spíše se za něj stydět než na něj být pyšná.“

Námítka zjevně spočívá v plošném odmítnutí Humova domnělého hodnotového hédonismu. V jakém smyslu je Hume hédonik, je však tématem složitých diskusí.²³ Zajisté není hédonikem v tak jednoduchém smyslu, jaký naznačuje Taylorová. Pravda, Hume používá mluvu o potěšení a hodnotě záměnně. Ovšem hodnotné jsou pro Huma věci v tom, že vyvolávají schválení či zalíbení, které je „příjemné“, nikoli v tom, že *zalíbení je vždy vyvoláno jejich libostí*. Mnoho užitečných věcí je tak podle Huma hodnotných bez ohledu na to, zdali se s nimi bezprostředně pojí slast či bolest, a některé činy, pokud prozrazují ctnostný charakter, jsou hodnotné, přestože v nich lze najít jen pramálo příjemného. Vražda tyrana nevyvolává morální schválení proto, že je pro přihlížející něčím příjemným, přesto Řekové stavěli tyranobijcům sochy.²⁴ Hume uznává hodnotu celé řady předmětů vyvolávajících v rozmanitém smyslu zalíbení – od smyslového potěšení po estetické zalíbení (kam patří i zalíbení v tragédiích, v nichž sympatizujeme s utrpením tragických hrdinů) či zalíbení morální. To však neznamená, že mezi hodnotami není podle Huma rozdíl druhu: opak je pravdou. Hume to vysvětluje takto:

„... pokud jde o potěšení, copak se dá srovnat nekoupené uspokojení z rozhovoru, společnosti, studia, dokonce i zdraví a obyčejné krásy přírody, ale především klidného zamyšlení nad vlastním jednáním – copak se to dá srovnat s horečnatými, prázdnými zábavami přepychu a výdajů?“²⁵

A pokud mne něco, co mne těší, jako například lenošení, dlouhodobě poškozuje, jedná se o neřest, za kterou se lze stydět.²⁶ Ve svém jednání navíc podle Huma velmi často místo vlastního potěšení zohledňujeme

²³ Viz R. Crisp, *Hume's Hedonism*, in: *Hume Studies* 49, 2024, str. 35–51.

²⁴ D. Hume, *T* 3.2.9.4.

²⁵ Týž, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, vyd. T. Beauchamp, Oxford 1999, 9.25, SB 283–284 (SB = stránky vydání Selby-Bigge, překlad citace M. Tomeček).

²⁶ Týž, *T* 3.3.1.23.

štěstí a potěšení cizí.²⁷ Skutečnost, že toto zohledňování, pokud si ho uvědomujeme, vyvolává naše vlastní morální zalíbení, nečiní z morálního zalíbení potěšení, jehož dosažení je pro nás altruismus hédonistickým cílem.

Taylorová tak Humovu teorii napadá s tím, že hodnotový hédonismus nemůže být pravdivý a že Hume je „jednoduchý“ hodnotový hédonik. Pro první názor však neargumentuje a druhý podle všeho neodpovídá Humově teorii.

Pýcha jako emoce a sociální status

Ve své diskusi Taylorová věnuje mnoho úsilí odlišení dvou z mnoha významů, v nichž lze pochopit mluvu o pyšném člověku. V prvním významu referuje výraz „pyšný člověk“ k vysokému sebevědomí založenému na vysokém oceňování předmětů, s nimiž je takový člověk úzce spřízněn, opakem je člověk „ušlápnutý“, člověk s nízkým sebevědomím (*humble man*). Zatímco první z nich často prožívá emoci pýchy, druhý prožívá emoce studu. V druhém významu lze o pyšném či hrdém člověku přemýšlet jako o člověku, který okupuje vyšší společenské postavení, jako o člověku vyšší vrstvy. Jeho opakem je člověk, který žije ve skromných poměrech (v angličtině opět *humble*). Čeština bohužel nemá výraz podobný anglickému „*humble*“, který by oba významy zahrnoval. V následujícím citátu užíváme „ušlápnutý“ pro první význam a „nízko postavený“ pro druhý. Taylorová tento rozdíl načrtává takto:

„Slovník říká, že pyšný člověk (*proud man*) je ten, kdo si vysoce cení své hodnosti, postavení nebo majetku. O ušlápnutém člověku (*humble man*) se naopak říká, že má o sobě nízké mínění. Můžeme si je představit jako dva lidi, kteří zaujímají dvě pozice na opačných koncích jakési škály. O člověku ovšem můžeme říci, že je nízko postavený (*humble*) jednoduše proto, že žije ve skromném nebo nízkém postavení, a to zcela nezávisle na tom, jaké pocity z této situace může mít. Pro osoby na opačném konci této škály nepoužíváme označení ‚pyšný‘, ale můžeme o nich mluvit jako o vznešených (*noble*) na základě toho, že zaujímají tak vysoké postavení.“²⁸

²⁷ Tamt., 2.2.9.3.

²⁸ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 17.

Jako Češi bychom dnes asi neměli tendenci stavět proti člověku z chudých poměrů člověka vznešeného či urozeného, na základní myšlenice pozic společenského řádu s pozicemi „nahore“ a „dole“ se tím ale nic nemění. Taylorová se právě těmito významy v analýze pýchy zabývá, protože dva lidé mohou s ohledem na emoci pýchy prožívat protikladně totéž vysoké či nízké postavení, v němž – a to je důležité ve vymezení příčin – emoce pýchy zohlednit. Lidé, kteří mají vysoké společenské postavení, nemusí pociťovat emoci pýchy či hrdosti na své postavení ve smyslu pociťovaného nárůstu sebevědomí. Nic takového ani obvykle nepotřebují, jsou na svou vysokou pozici zvyklí a berou ji často jako samozřejmost. Jejich pozice jim patří, je přiměřená tomu, jací jsou, tj. tomu, že přirozeně patří k lidem z vyšších vrstev a ví o tom. Nadstandard se může pro lidi, kteří v něm dlouho pobývají, narodili se v něm apod., snadno stát přirozeným nárokem, tj. z jejich hlediska standardem, který právě pocit pýchy *nezapřičiňuje*. Přesto samozřejmě chápou, že oproti běžnému člověku jsou obdařeni větším bohatstvím, mocí apod. Nemusí se ani cítit lepšími lidmi než lidé v nižších postaveních, byť k tomu, aby takovému svodu podlehli, budou mít asi více příležitostí.²⁹ Naopak člověk, který je společensky níž, ale např. kariérně stoupá, může pocit pýchy zažívat velmi často a být pyšný v prvním smyslu častěji než lidé ve vysokém postavení. Podmínkou samozřejmě je, že tento vzestup nemá „za svůj standard“, tj. že se nechápe jako někdo, pro něhož je, jako pro Shakespeara Corioloana, vzestup samozřejmostí. Hume však tento zřejmý fakt podle Taylorové nezohledňuje. Jako ilustraci rozdílu si Taylorová vybírá dvě postavy z vyšších tříd popsané v románu Jane Austenové *Pýcha a předsudek*, a sice pana Darcyho a sira Williama, který vzešel z nuzných poměrů:

„Člověka, který je pyšný, jsem charakterizovala jako člověka, který přijímá své vysoké postavení jako něco, co mu náleží. Tento popis však neodpovídá člověku, který je pyšný na své postavení. ... Pan Darcy je pyšný člověk, ale není pyšný na své vysoké postavení na společenském žebříčku. Na rozdíl od sira Williama nepovažuje své postavení za něco, co by mu nějak přidávalo na důležitosti a hodnotě, neboť ho bere jako naprostou samozřejmost. ... Pan Darcy sdílí názor sira Williama, že relativně vysoké postavení na žebříčku má velkou

²⁹ S různými podobami vyššího postavení se jako neřest pojí snobství. Ovšem ani lidé z jiných tříd obvykle nemají problém najít skupinu, nad níž by mohli ohrnovat nos, viz J. Shklarová, *Obyčejné neřesti*, Praha 2023, str. 101–143.

hodnotu, a i v jeho případě toto přesvědčení prostupuje jeho životem a je zodpovědné za mnohé z toho, co dělá a co si myslí... Sebevědomí sira Williama je povzneseno jeho povýšením do vyššího postavení. Nemělo by ale na něj takový vliv, kdyby pro něj bylo udělení takového vyznamenání něčím samozřejmým.³⁰

S těmito postřehy lze souhlasit. Vysoce postavení lidé, třeba děti bohatých rodičů, nemusí pociťovat *emoci* pýchy, díky níž by cítili „potvrzení či nárůst své hodnoty“, o nic častěji než lidé z jiných společenských skupin.

Představená diskuse vede Taylorovou k oprávněnému přesvědčení, že pro vznik emoce pýchy ve smyslu emoce sebehodnocení je důležitá *norma očekávání*, kterou se poměřuje člověk, jenž pýchu na něco cítí. Podívejme se, jak Taylorová svůj postřeh uplatňuje při diskusi a kritice pěti omezení příčin pýchy v *Pojednání o lidské přirozenosti*. Ukážeme přitom, že Humovo vlastní stanovisko je jejimu ve skutečnosti velmi blízké.

Pět omezení příčin pýchy v Humově *Pojednání*³¹

Jedním z důvodů, proč je Humovo vymezení pýchy jako nepřímé emoce široce přijatelné, je jeho malá informativnost. Pravda, Hume originálně nalezl a vyzdvihl třídu emocí, které lze nazývat personálními, a tím podstatně přispěl k psychologii vášní. O pýše se ale čtenář zprvu dozvídá jen to, že má libou příčinu, je sama libá, člověk v ní libě prožívá své já, a to nemůže, pokud se k libému předmětu, resp. příčině pýchy nevztahuje nějakým význačnějším způsobem. Hume je tedy v oddíle *Pojednání* 2.1.6. nucen doplnit svou nauku pěti následujícími netriviálními vyme-

³⁰ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 37 n.

³¹ Následující diskuse bude velmi chudá na sekundární literaturu, neboť autorovi tohoto článku se nepodařilo nalézt explicitní výklad pěti omezení pýchy, přestože prošel řadu studií o Humově teorii pýchy od autorů jako Annette Baierová, Páll Árdal, Amélie Oksenberg Rortyová, Alison McIntyrová, Jane McIntyrová, Rachel Cohonová či Jacqueline Taylorová. Ani komentář od Davida Nortona (*Introductory Materials*, in: D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 2008, str. 46–64), ani rozšířené příručky a průvodce k Humovi či *Pojednání* od vydavatelství jako Oxford University Press, Blackwell, Cambridge University Press či Bloomsbury nenabízejí nic více než zmínky či pouhé parafráze. Jediný článek, v němž se autorovi podařilo kratší explicitní diskusi těchto podmínek vypátrat, je výše zmiňovaný článek A. Oksenberg Rorty, *‘Pride Produces the Idea of Self’*, str. 260–262.

zeními, která mají vysvětlit, kdy a proč pýchu v konkrétních případech pociťujeme. Podívejme se na Humovy formulace:

- a. Nejenže je zapotřebí vztah [k příjemnému předmětu], ale vztah musí být blízký.
- b. Příjemné předměty s námi musí souviset také výlučně, anebo je přinejmenším musíme sdílet jen s několika málo lidmi.
- c. Příjemný předmět musí být velmi patrný a zjevný, a to nejen pro nás, ale i pro druhé.
- d. Příjemný předmět musí být dostatečně trvalý.
- e. Na pýchu a stud – a také všechny ostatní vášně – velmi působí obecná pravidla.

Podívejme se nyní na tyto podmínky blíže. Začneme krátkou diskusí podmínky d. Ta je filosoficky méně významná a stojí v jistém smyslu stranou ostatních podmínek pýchy. Taylorová ji proto ani nezmiňuje.

Příjemný předmět musí být dostatečně trvalý

Pokud bych na hodinu zdědil velké bohatství a věděl o tomto omezení předem, bylo by pro mě velmi těžké, ne-li nemožné, být pyšný na to, že jsem hodinu bohatý. Dostatečná trvalost příčin pýchy je pro Huma podmínkou pýchy.³² Hume tuto trvalost popisuje jen tím, že požaduje, aby poměr mezi trváním příčiny pýchy a trváním života člověka byl přiměřený. Hume přitom podle všeho hovoří z hlediska obvykle sdílených každodenních *přesvědčení* o tom, co lze chápat jako dostatečně trvalé na to, aby vznikla pýcha. A podle obecného přesvědčení celá řada věcí spadajících do oblasti materiálních poměrů (bohatství), vlastností těla (krása) či mysli (bystrost) trvá dostatečně dlouho na to, aby normu, podle níž příčina pýchy musí být přiměřeně trvalá, splnila.³³

I zde, tak jako u dalších omezení, by Hume připustil existenci lidí, kteří tato přesvědčení nesdílí a na základě svých specifických postojů a zvláštních potřeb mohou být pyšní i na zcela pomíjivou věc způsobem, který je ostatním nesnadno srozumitelný. Veřejně sdílená norma trvalosti nevylučuje existenci přesvědčení nenormálních, méně běžných,

³² D. Hume, *T* 2.1.6.7. Následující kapitoly tvoří komentáře k jednotlivým Humovým podmínkám.

³³ Viz také A. Oksenberg Rorty, *Pride Produces the Idea of Self*, str. 261.

vyšinutých či vzácných. Někteří lidé podle Huma dokážou podmínku možnosti explanační víry nejen interpretovat vlastním způsobem, ale dokonce ji i vytěsnit, „zapomenout“, že vlastně není splněna, a svou pýchu si navzdory realitě přesto zázračně uchovat.³⁴

Mohli bychom namítnout, že některé výkony, na které jsou lidé pyšní, trvají velmi krátce. Hume by byl asi nucen odpovědět, že se stávají dostatečnou příčinou pýchy na základě schopnosti založit v očích pyšníciho se trvalé vědomí úspěchu či věhlasu z dosaženého výkonu. Vyhrát sprint na olympiádě, přestože závod trvá necelých deset vteřin, může vyvolat oprávněnou pýchu atleta. Kdyby však sprinter dopředu věděl, že se ze statusu vítěze her bude radovat jen týden, protože bude dodatečně diskvalifikován za doping, nemohl by, pokud by nebyl zcela iracionální, cítit z takto krátkého vítězství v cíli radost a být na něj pyšný.

Nejenže je zapotřebí vztah [k příjemnému předmětu],
ale vztah musí být blízký

Hume se domnívá, že vztah k předmětu pýchy musí být obzvláště blízký, a uvádí následující případ:

„Radost můžeme pociťovat z přítomnosti na hostině, při níž se našim smyslům servírují delikatesy všech možných druhů. Pouze hostitel však kromě stejné radosti prožívá navíc i vášně sebeuspokojení a marnivosti.“³⁵

A k tomuto příkladu ještě dodává:

„Lidé se, připouštím, občas chlubí jen tím, že se účastnili skvělých radovánek, a na základě takto slabé souvislosti mění svou radost v pýchu: obecně však musíme připustit, že radost pramení z méně významných souvislostí než marnivost a že z mnoha věcí, které nám nejsou tak blízké, aby vyvolaly pýchu, se přesto dokážeme těšit a radovat.“³⁶

³⁴ D. Hume, *T* 2.1.11.19, zmiňuje např. plagiátory, kteří se těší z chvály za díla, jež nejsou jejich. Chvála je u Huma jedním ze zdrojů pýchy.

³⁵ Tamt., 2.1.6.2.

³⁶ Tamt.

Taylorová s Humovým vymezením souhlasí a snaží se poměrně dlouhou argumentací upřesnit definici blízkého vztahu k předmětu pýchy. Obvykle hovoříme o tom, že jsme pyšní či hrdí na své bohatství, své děti, svou inteligenci, na svou zemi, na svůj úspěch u zkoušek atd. Označení „svůj“ zde zjevně nevyjadřuje pokaždé vztah vlastnění – svou zemi nevlastním, ale mohu na ni být pyšný či hrdý. Hume proto nedefinuje blízký vztah jako vztah vlastnění a hovoří o něm poněkud vágně. Taylorová celkem uspokojivě upřesňuje Humovo pojetí tím, že osoba, která cítí pýchu, musí věřit, že určitý předmět či osoba jsou hodnotné či žádoucí a že mezi ní a předmětem pýchy existuje vztah náležení (belonging) anebo, což je pro Taylorovou dodatečný požadavek, je alespoň částečně odpovědná za to, že hodnotný předmět existuje.³⁷

Hume by souhlasil, jen by poznamenal, že blízký vztah musí být založen soumezností, příčinností či podobností, přičemž vztah náležení by musel být popsán jen jejich prostřednictvím. Z povahy emoce pýchy podle Huma dále vyplývá, že cítit pýchu na podobnost s někým sice není snadné, ale možné to je, což výše uvedené upřesnění blízkého vztahu u Taylorové nezmiňuje.

„Pokud se nějakému člověku podobáme v nějaké hodnotné složce jeho charakteru, musíme mít do jisté míry vlastnost, v níž se mu podobáme, a tuto vlastnost, jestliže na ní zakládáme svou ješitnost, si vždy raději prohlížíme přímo na sobě samých než na odrazu v jiné osobě. I když tedy podobnost může příležitostně vytvořit tuto vášeň tím, že nám vnukne příznivější ideu nás samých, nakonec pohled spočine na nás a právě zde vášeň nalezne svou poslední a konečnou příčinu.“³⁸

Jistou výjimku by zde opět připouštěl věhlas, neboť někteří lidé dokáží být pyšní na to, že se podobají slavným lidem – Hume ovšem má za to, že se jedná spíše o kuriózní a nedůležitou podobu pýchy.³⁹ I ta ovšem opět upozorňuje na důležitý prvek Humovy nauky, že totiž i zde je podmínka formulována pro lidská přesvědčení o blízkém vztahu, a nikoli jako konstatování jakéhosi faktu blízkého vztahu o sobě. V čem lidé nalézají spojení a kdy jej vnímají jako blízké, se může velmi lišit. I zde

³⁷ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 32.

³⁸ D. Hume, *T* 2.1.9.2.

³⁹ Tamt.

ovšem podle nás stanovuje základní normu *veřejné porozumění* tomu, co pro normálního člověka platí za „blízký vztah“. Hostitel může být na svou hostinu pyšný, host se může z hostiny radovat, ale jen velmi obtížně může cítit pýchu na to, že se jí účastnil. Taylorová kupodivu tento rys Humovy nauky nevidí a domnívá se, že Hume směšuje při vymezování podmínek pýchy fakta či stavy věci a přesvědčení o stavech věci. Host na hostině může být podle Taylorové oprávněně pyšný třeba na to, že byl duší hostiny a všechny pobavil důvtipnou konverzací či že svou urozeností dodal v očích všech hostině lesku, tj. že zapříčinil úspěch hostiny. Ale „hostovo tvrzení ohledně své pýchy na to, že se konala hostina, je buď nesrozumitelné, nebo iracionální“.⁴⁰ Host nemůže cítit pýchu na základě faktu, že se hostiny účastnil, ale pouze na základě svého přesvědčení, že je svou účastí blízce spojen s nějakým rysem hostiny, který mu dodává na ceně.

„Zda vztah může být základem pro nějaký druh pýchy, nezávisí na skutečných okolnostech, v nichž se host nachází, ale na jeho přesvědčeních o těchto okolnostech. ... Hume se tedy mylí, když stanovuje podmínky pýchy tak, jak to dělá: nelze je uvádět v termínech toho, co je skutečností, ale je třeba je uvádět v termínech přesvědčení dotyčné osoby. Zavedení přesvědčení dává Humovým poukazům nový rámec, který napravit to, v čem se mýlil, a přitom zachová jeho značný vhled. V novém rámci se jeho ‚příčiny‘ stávají explanačními přesvědčeními a to, co vysvětlují, je identifikační přesvědčení dané osoby.“⁴¹

Není těžké ukázat, že Hume ve skutečnosti zastává stanovisko blízké tomu, které hájí Taylorová. Pocit zmatení a jistá nepřesnost Humova vyjadřování pramení z toho, že pokud se příklad shoduje s veřejně sdílenými přesvědčeními, nepoužíváme reference k oprávněným přesvědčením, ale hovoříme prostě o faktech. Fakta (*matters of fact*) jsou však pro Huma předměty víry (*belief*) i tehdy, když to přehlízíme. Řekneme proto podobně jako Hume, že vztah mezi hostitelem a hostinou *je* blízký, ale vztah mezi hostem a hostinou *není*. Správně bychom ale měli říci, že o pravdivosti tohoto tvrzení jsme (oprávněně) přesvědčeni. Explicitní reference k přesvědčením užíváme obvykle v případě odchylek, podivností, výjimek nebo zvláštních případů, za nichž se emoce pýchy vyskytne, přestože

⁴⁰ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 22.

⁴¹ Tamt., str. 22.

bychom to nečekali. Právě takové případy pýchy potřebujeme vysvětlit. Řekneme proto, že pyšný host cítí pýchu, protože se asi (neoprávněně) *domnívá* či je *přesvědčen*, že jeho pouhá účast na hostině stačí k tomu, aby byl pyšný. Tato pýcha ale není tak zvláštní, jak se Taylorové zdá – lidé se dokáží „vytahovat“ účastí nebo přítomností na událostech, které byly neobvyklé nebo třeba výjimečně zajímavé, i když se na nich objevili jen náhodou. Pastýři z českých vánočních koled jsou pouze náhodnými svědky radostné události narození Krista. Není však těžké si představit, jak se některý z nich tím, že byl náhodným svědkem vzácné události, později pyšní. Taylorová přehlédla, že Hume ve svém příkladu charakterizuje hostinu jako skvělou či exkluzivní. Dodejme, že přesvědčení o blízkém vztahu „přináležení“ k hostině u hosta zakládá asociace, které Hume označuje jako soumeznost (contiguity) v čase a prostoru.

Přesto však Taylorová svou kritikou Humovu nauku důležitým způsobem upřesňuje. Jelikož se Hume nevyjadřuje vždy dostatečně přesně a hlediska veřejnosti formuluje, jako kdyby šlo o fakta, lze při výkladu jeho teorie snadno přehlédnout kontextový rozměr explanačních přesvědčení osob prožívajících pýchu. Ten je však neobyčejně důležitý. To se ukáže, když si uvědomíme, že *tytéž* úzké vztahy soumeznosti, podobnosti a příčinnosti, které ustanovují blízký vztah k osobám, na něž můžeme být pyšní, jsou pro Huma také základem jiných psychických prožitků. Tentýž vztah blízkosti je u Huma například podmínkou sympatie, lásky, z lásky vycházející benevolence i pýchy. Se svým synem mohu soucítit, mít ho rád, přát mu štěstí i být na něj hrdý, protože je to podle Huma osoba, která je mi blízká. Vztah, který mne s ním pojí, je vztah pokrevní příbuznosti, který Hume považuje za případ vztahu příčinného. (Důvěrnou obeznámenost jako základ blízkosti u Huma zde necháváme stranou.) Je to však mé přesvědčení, že jsem otcem svého syna, které tyto fenomény zakládá. Kdybych nevěděl, že se jedná o mého syna, příslušné psychické prožitky by v této podobě podle Huma nevznikly. Ještě lépe je kontextuálnost Humova pojetí přesvědčení o blízkých vztazích patrná v emoci benevolence, jež je součástí přátelství. Ve známé pasáži Hume tvrdí:

„V Itálii je přítelem každý Angličan, v Číně Evropan a možná, že bychom měli rádi i člověka jako takového, kdybychom ho potkali na Měsíci.“⁴²

42 D. Hume, *T* 3.2.1.13.

Na tyto přátele posléze mohu být i pyšný a blízkost je v obou případech založena tímtež vztahem. Na Zemi je však v podstatě nemožné být přesvědčen, že někdo je můj blízký, protože je pozemšťan. Ke změně náhledu na to, jak úzce k sobě patříme, dojde teprve na základě změny mých přesvědčení, k níž by došlo, pokud bych na základě své zkušenosti věřil, že jsem na Měsíci. Na námitku, že takové pojetí explanační víry pýchu u Huma intelektualizuje, protože ji zakládá čistě na osobních názorech lidí, kteří pýchu cítí, lze odpovědět dvěma poukazy. Velká část našich základních přesvědčení *vzniká* podle Huma na základě *přirozených* výkonů asociace, které unikají naší bezprostřední volní kontrole. Tyto výkony nejsou samy přesvědčeními, nýbrž právě tím, co přesvědčení vytváří. Přesvědčení o tom, že člověk je mi na Měsíci blízký, které vyvolává pocit sympatie, vzniká podle Huma přirozeně a pasivně a bude k němu mít na základě své přirozenosti blízko každý normální člověk, *pokud bude na Měsíci*. Na Zemi to ale skoro nikdo nedokáže.

Další velkou skupinu přesvědčení získáváme na základě komunikace s druhými a má nejrůznější zdroje. Mnohá z nich jsou součástí zvyklostí, obyčejů a vzájemného sladění názorů a pocitů. Sem patří i veřejná přesvědčení ohledně toho, jaký vztah je blízký a jaký ne. Od nich se lidé mohou odchylovat, ale jejich platnost není věcí jejich osobních názorů. Většinu svých přesvědčení přejímáme z okolí a nepociťujeme je ani jako „vlastní“ v nějakém význačném smyslu.

Podstatná odlišnost mezi Humem a Taylorovou však zůstává v pojetí vztahu mezi přesvědčením udávajícím důvod pýchy a pyšným prožitkem vlastního já. Podle Huma, jak jsme říkali, se jedná o vztah příčiny a účinku, tj. pýchu způsobuje naše explanační přesvědčení podobně jako oheň způsobuje kouř. Taylorová zde vidí logickou souvislost odůvodnění identifikační víry a víry explanační.

Důležitým výsledkem založení blízkých vztahů v osobních přesvědčeních, na který Taylorová trefně upozorňuje, je, že pouhý pocit či přesvědčení o hodnotě předmětu a o tom, že ke mně tento předmět význačným způsobem náleží, nemusí automaticky vést k pýše: musí se přidat identifikační přesvědčení, že blízký vztah zvyšuje nebo potvrzuje také moji hodnotu. Tento důsledek byl patrný již na srovnání pana Darcyho a sira Williama, kteří oba vlastní předměty, o jejichž hodnotě jsou přesvědčeni, ale pýchu na ně cítil jen sir William.

„Explanační přesvědčení vysvětlují, ale nevyplývají z nich identifikační přesvědčení. Osoba může mít požadovaná vysvětlující přesvědčení, a přesto se necítí být pyšná: ze skutečnosti, že to či ono

považuje za cosi cenného, co k ní náleží, nemůžeme vyvozovat, že je na to proto pyšná. Může považovat svůj krásný dům za nejžádanější majetek, ale nemusí to považovat za odraz své vlastní hodnoty... [M]usí si vážit také toho, že se nalézá v tomto vztahu k dané věci nebo osobě.“⁴³

Poslední věta správně měla znít: „[M]usí ve vztahu k dané věci či osobě vidět hodnotu, která přidává či potvrzuje její vlastní hodnotu“, neboť pan Darcy si toho, že má titul a majetek, pravděpodobně také váží. Hume sám má na některých místech k formulaci této podmínky poměrně blízko, ale explicitně ji nezmiňuje:

„Chvála druhých nás příliš netěší, pokud se neshoduje s naším vlastním míněním a pokud nevelebí ty vlastnosti, v nichž především vynikáme. Pouhý voják příliš neocení výřečnost, civilista odvahu, biskup humor nebo kupec vzdělání.“⁴⁴

Hume však své upřesnění podává tak, že například voják vyniká odvahou, a nikoli výřečností, a proto v něm chvála jeho výřečnosti, pokud je soudný, nevzbudí pýchu – ví, že výřečností nevyniká. Nezdá se ale, že by něco podstatného bránilo Humovi říci, že pýcha by v našem vojákovi nevznikla, i kdyby o své výřečnosti věděl. K jeho pojetí vlastní hodnoty, pokud je založené jen na odvaze, toto vědomí nic nepřidává.

Příjemné předměty s námi musí souviset také výlučně,
anebo je přinejmenším musíme sdílet
jen s několika málo lidmi

Toto Humovo tvrzení nás vede k jednomu z nejzajímavějších a nejproblematictějších omezení příčin pýchy, které souvisí s Humovou teorií hodnoty. Hume by podle nás musel toto omezení přepracovat, kdyby se ke své formulaci býval mohl vrátit.

Své omezení zdůvodňuje Hume popisem toho, jak lidé obvykle hodnotí věci:

„... vše, co se nám často ukazuje a na co jsme dlouho zvyklí, ztrácí v našich očích cenu a vzápětí to upadá do opovržení a nezájmu. Předměty také posuzujeme spíše ze srovnání než na základě jejich

⁴³ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 34 n.

⁴⁴ D. Hume, *T* 2.1.11.13.

skutečné a vlastní hodnoty (intrinsic merit), a když jim nedokážeme přidat hodnotu nějakým kontrastem, máme sklon přehlížet dokonce i to, co je na nich podstatně dobré...⁴⁵

Na základě této tendence nejsou lidé podle Huma schopni cítit pýchu na věci, které jsou obyčejné, všední, široce sdílené, snadno dostupné atp.

„Zdraví, když se nám po delší době vrátí, nás citelně potěší, jen zřídka v něm však vidíme zdroj marnivosti, protože ho sdílíme s takovým množstvím lidí.“⁴⁶

Toto tvrzení znamená, že nejsme schopni být pyšní na vlastní či niternou hodnotu věci. Mezi slepými tak může jednooký cítit pýchu na svůj zrak, ale pokud lidé kolem nás běžně vidí, nemůžeme být pyšní na své běžné vidění, i když vidíme lépe než jednooký. „Vlastní hodnotou“ nemíní Hume nějakou reálnou vlastnost, kterou má předmět i bez nás, ale hodnotu připsanou nějaké věci na základě afektivní reakce, kterou v nás *samotný* předmět vyvolává a na základě níž ho pojmáme jako hodnotný. Afektivní reakce, v níž se různé typy hodnot předmětům přisuzují, mají různou, často velmi komplikovanou strukturu. Tu naštěstí nepotřebujeme rozebírat, nám zde postačí jen negativní vymezení, že v takovém případě se hodnota nekonstituuje *vzájemným* porovnáváním věcí s ohledem na míru jejich mimořádnosti.⁴⁷ Taylorová Humovu podmínku přijímá a zároveň doplňuje:

„Je možné, že mě udržení zdraví stojí více úsilí, než je běžné, a tak jsem na něj hrdá s tím, že jeho vlastnictví přesahuje to, co mohu považovat za samozřejmost. (...) Hume ignoroval pohled jednajícího na

⁴⁵ Tamt., 2.1.6.4. Tento názor na dominanci komparativní hodnoty (merit, worth, value) či posuzování nad vlastní hodnotou či posuzováním opakuje Hume v *Pojednání* ještě na šesti jiných místech, viz tamt., 2.1.8.8, 2.2.8.2, 2.2.8.8, 3.2.7.2., 3.2.7.8, 3.3.2.4.

⁴⁶ Tamt., 2.1.6.4.

⁴⁷ Pokud hovoříme o komparativní hodnotě (což je náš termín), myslíme tím komparativně pozitivní hodnotu. Předmět s takovou hodnotou je v nějakém ohledu cennější než jiné předměty: člověk nemůže být pyšný na svou mimořádnou ošklivost či chudobu. Jednou z mála studií, která (skepticky) posuzuje možnost sladit Humovu mluvu o tom, že věci mají svou vlastní hodnotu, s jeho relativismem, je práce D. A. Lloyda Thomase, *Hume and Intrinsic Value*, in: *Philosophy*, 65, 1990, str. 419–437.

situaci, a tak za obecné omezení zaměnil to, co je pouze jeho možným případem: jádrem věci není, jak vzácně nebo často se s příslušnými statky fakticky setkáváme, ale jak vzácné nebo běžné jsou ve vztahu ke konkrétnímu jednajícímu, z pohledu tohoto jednajícího...⁴⁸

Taylorová má celkově vzato pravdu, což ostatně ukazuje již příklad s panem Darcym a sirem Williamem. Pan Darcy nepovažuje ze svého hlediska vlastní bohatství za nic mimořádného, má jej za samozřejmost; je pyšný, ale pýchu necítí. Celá věc je ale složitější. Pokud se těžký alkoholik dokáže vyléčit, je jeho střízlivost obecně mimořádná nejen pro něj, ale i z veřejného hlediska. A nejenže může cítit pýchu, ale jistě na něj mohou být, za jistých podmínek, pyšní i jeho přátelé či rodinní příslušníci, přestože i pro ně, pokud sami nejsou vyléčenými alkoholiky, platí, že na svou střízlivost být pyšní nemohou. Běžná stanoviska jsou také tiše formulována pro pohled jednajícího, totiž pro pohled „normálně“ jednajícího a cítícího člověka, který posuzuje běžné a normální případy.⁴⁹ Ovšem další velká třída veřejných standardů zmiňuje, kdy, pro koho a co platí jako úspěch či hodnota, pokud „není normální“. Např. pro vyléčeného alkoholika je trvalá střízlivost velkým vítězstvím, ale pro nás není snadné být pyšní na to, že jsme přestali pít kávu, i když to není nemožné. Jsme oprávněně pyšní, když se naše dítě naučí chodit, i když lidé chodí běžně, protože pro malé dítě je to obtížné. Takových příkladů je možné udat bezpočet.

Hume ve svém příkladu se zdravím samozřejmě myslí zdraví z hlediska *běžného* člověka, který posuzuje jiné běžné lidi, nikoli to, že si například udržím zdraví za neběžných podmínek, kdy všichni normální lidé jsou již nemocní, protože jsem *mimořádně* zdravý člověk.

Vzhledem k tomu, že komparativní hodnota se odvíjí od toho, co s čím poměrujeme, je dále pro vznik pýchy zásadní, jaký ohled při srovnávání akceptujeme jako určující. Pokud je boháč na své jmění zvyklý, bude se nejspíše poměřovat s jinými boháči a z této oblasti bude brát své měřítko komparativní hodnoty. Podle Huma své úspěchy a neúspěchy obvykle určujeme poměřováním se s lidmi, kteří jsou nám podobní.⁵⁰ I veřejnost proto rozumí tomu, že boháčovo bohatství je pro něj v jeho

⁴⁸ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 39.

⁴⁹ Bylo by možné analyzovat a kritizovat, koho vlastně veřejnost tiše považuje za normálního, to zde ale není naším cílem.

⁵⁰ „Velký rozdíl přeruší spříznění a buď nám zabrání srovnávat se s tím, co je nám vzdálené, anebo účinky srovnání utlumí“ (D. Hume, *T 2.2.8.13*).

společenské třídě normální a že se nejspíše poměřuje s podobně bohatými lidmi. Pýchu obvykle pocítí, jen pokud překoná ostatní boháče a pokud toto překonání ostatních necítí jako svůj samozřejmý nárok (tak Ludvík XIV. pravděpodobně necítil příliš pýchy na to, že je bohatší než ostatní bohatí šlechtici). Hume to vysvětluje takto:

„Vše na světě se posuzuje srovnáváním. Co je pro urozeného pána nesmírným bohatstvím, je pro prince almužnou. Rolník by byl šťastný s tím, co urozenému nestačí ani na základní potřeby. Vše, co se nachází pod úrovní okázalejšího způsobu života, je pro člověka, který na něj byl zvyklý anebo má pocit, že na něj má svou urozeností a společenským postavením právo, nepříjemné, a dokonce potupné.“⁵¹

Humova pozice tedy nakonec v zásadě odpovídá pozici, kterou se kritikou Huma domnívá nalézt Taylorová. Zásluha Taylorové je opět v jejím upozornění na to, že Humova omezení pýchy se týkají podmínek našich přesvědčení, což můžeme při četbě *Pojednání* snadno přehlédnout. S hlavním problémem Humova vymezení se však Taylorová mýlí.

Je skutečně pravda, že *nemůžeme* být pyšní na *vlastní* hodnotu cenných předmětů, pokud nejsou „nadstandardní“? Abychom ukázali, v čem se skrývá obtíž, budeme kromě pýchy zmiňovat i lásku. Podle Huma je totiž to, co máme u jiných lidí rádi, obvykle zdrojem *pýchy*, pokud to náleží nám.⁵²

Naše úvaha je prostá. Hned poté, co Hume stanoví svá omezení příčin pýchy či hrdosti, zaměřuje svůj pohled na předměty pýchy (a studu), které patří k nejdůležitějším, a sice na ctnost a nefest.⁵³ Teprve poté diskutuje další příčiny pýchy či hrdosti: tělesné a duševní přednosti, bohatství nebo moc. Ctnosti druhých podle Huma sledujeme se zalíbením a našimi ctnostmi se sami pyšníme či jsme na ně hrdí, pokud si jich jsme vědomi. Druhé však většinou nemáme rádi pro jejich ctnosti z toho důvodu, že oplývají tou či onou ctností v *neobyčejné* míře, ale proto, že tyto vlastnosti jsou *samy o sobě* dobré.

Člověk by mohl hledat nějakou odpověď třeba následujícím způsobem. Morální charakterové vlastnosti mají stupňování ve smyslu

⁵¹ Tamt., 2.1.11.18.

⁵² Existují i výjimky. Hume v *T* 2.2.10.8 zmiňuje, že u druhých máme rádi veselou povahu, nebýváme na ni však pyšní. Obvykle však ekvivalence platí.

⁵³ Tamt., 2.1.7.

méně a více, a například zbabělost tak může postupně přejít v odvahu nebo lakomství ve štedrost. To z odvážných činí jen menší výsek příslušné škály charakterů zvládajících tak či onak podněty strachu. Ctnosti, jako je obětavost, mohou být také vzácné z toho hlediska, že byť je ve společnosti mnoho obětavých lidí, člověk nebývá obětavý vůči všem lidem, ale jen vůči některým, pro něž je tím vzácný.

Navzdory podobným možnostem se okamžitě dostaneme do úzkých, když uvážíme tzv. umělé ctnosti. Jelikož základní umělé ctnosti, které Hume uvádí – spravedlnost, důvěryhodnost a loajálnost vůči vládě – spočívají v dispozici k dodržování pravidla vyžadovaného konvencí, která zavádí vlastnictví, smluvní slib a vládu, jsou to ctnosti *bez jakýchkoliv stupňů* a *všichni* občané je, pokud je mají, dodržují vůči všem ostatním občanům stejně. Pravidlo nelze sledovat více nebo méně, mimořádněji nebo méně mimořádně, lze ho buď dodržovat, nebo porušovat. Proto také nelze něco v doslovném smyslu vlastnit silněji či slaběji či slibovat silněji či slaběji:

„Pokud odpovíme, že spravedlnost a nespravedlnost připouští stupně a nepostřehnutelně do sebe přechází, výslovně popřeme předcházející stanovisko, že závazek a vlastnictví takového stupňování nepřipouští. Ty jsou totiž zcela závislé na spravedlnosti a nespravedlnosti a následují všechny jejich obměny. Když je spravedlnost úplná, je úplné i vlastnictví, když je spravedlnost neúplná, je neúplné i vlastnictví.“⁵⁴

Z Humova hlediska je jeden člověk spravedlivější, důvěryhodnější či loajálnější než jiný, pokud ten, s nímž je srovnáván, porušuje pravidlo častěji. Ale pokud daný člověk tato pravidla plně dodržuje, není nejspřavedlivější, nejdůvěryhodnější a nejloajálnější, ale prostě spravedlivý, důvěryhodný a loajální. Hodnotou své dispozice vůbec nepřekonává ty, kteří pravidla také plně respektují. Jistě, je možné říci, že někdo dodržuje pravidla i ve chvíli, kdy je to neobyčejně těžké, a jeho spravedlnost, důvěryhodnost nebo loajalita je v tomto smyslu „silnější“, tuto komparativní hodnotu však Hume nemá a nemůže mít na mysli.

Jelikož občanská společnost vzniká podle Huma se zavedením instituce vlastnictví a slibu a obvykle se opírá o vládní moc, je samotná její existence podmíněna tím, že dodržování těchto pravidel a občanské ctnosti jsou každodenní záležitosti. Běžné je nekrást, nepodvádět při půjčování peněz, zastavovat automobil na pokyn dopravní policie atd.

⁵⁴ Tamt., 3.2.6.7.

Dodržování pravidel není obvykle vnímáno jako těžké, nekrást není *úspěch*. Při *nevšední* míře černých pasažérů je občanská společnost v ohrožení. Přesto mají být i každodenní občanské ctnosti podle Huma zdrojem pýchy a hrdosti občanů. Buď je tedy tento nárok, že na ctnosti můžeme být pyšní, třeba opustit, nebo by Hume musel své vymezení doplnit a připustit, že v některých případech můžeme být pyšní i na vlastní hodnotu předmětů, s nimiž jsme úzce spojeni. Rozumnější se zdá druhá varianta, neboť první možnost, tj. popření toho, že na umělé ctnosti můžeme být pyšní, by mohla vést k pádu Humovy politické filosofie. Aby vysvětlila motivaci k jednání ve jménu veřejného blaha, pracuje totiž tato filosofie s úctou, kterou máme k umělým ctnostem (včetně smyslu pro povinnost, jenž k nim patří), s morálním uznáním, které tyto ctnosti vyvolávají, a s hrdostí lidí, jimž se „dobré pověsti“ slušných občanů dostává.⁵⁵

Je otázka, proč si Hume neuvědomil, že umělé ctnosti jako význačnou třídu příčin pýchy či hrdosti nelze omezit podmínkou relativní výjimečnosti. Zmínit snad můžeme, že i vědomí jejich hodnoty musí podporovat jisté *srovnávání*, které nám umožňuje zhlédnout, že za jejich všednosti se skrývá cosi neobyčejně cenného, co si kvůli této všednosti můžeme odvyknout vidět, na co ale musíme být hrdí, má-li být společnost odolná. Dodržování těchto pravidel se srovnává se stavem společenského rozpadu, k němuž by došlo, kdybychom konvence spravedlnosti, slibu a vlády přestali respektovat. Ve schopnosti zabránit tomuto stavu a ve výhodách oproti stavu, v němž tato pravidla neplatí, tj. v komparativní hodnotě civilizovaného stavu oproti stavu přirozenému, však právě spočívá *vlastní hodnota* těchto ctností pro občanskou společnost, v níž žijí lidé, kteří se navzájem příliš neznají. Takové ctnosti nejsou považovány za vzácné, naopak jsou výslovně definovány jako cosi pro občanskou společnost ne-vzácného a přirozeného,⁵⁶ jejich prosazení je ale společný úspěch. Jedná se zde zjevně o jiný pojem srovnávání a hodnoty než v případě mimořádné zdatnosti či bohatství.

⁵⁵ Viz R. Cohon, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford 2008, str. 169 n. a 181 n.

⁵⁶ D. Hume, *T* 3.1.2.8.

Příjemný předmět musí být velmi patrný a zjevný,
a to nejen pro nás, ale i pro druhé

Tuto podmínku probereme jen krátce. Její vyložení by vyžadovalo rozsáhlou interpretaci celku Humovy morální filosofie. Ta by se musela pokusit ujednotit různá nesourodá Humova vyjádření týkající se podmínky vyžadující soulad vlastního hodnocení s hodnocením okolí. Hume pouze lakonicky dodává: „Považujeme se za šťastnější, ctnostnější i krásnější, jestliže se tak jevíme i druhým. Ctnosti ale předvádíme ještě raději než radosti.“⁵⁷ Jelikož se nezdá, že bychom mohli být vždy pyšní jen na to, co je celospolečensky považováno za hodnotné, Taylorová dodává:

„... správná verze Humova omezení příčiny pýchy nespočívá v tom, že hodnota toho, na co je člověk hrdý, musí být všem jasná; důležité je, aby si člověk myslel, že jeho názor na to, co je v dané situaci hodnotné, může být alespoň v zásadě sdílen s ostatními.“⁵⁸

Takovéto pojetí se ale zdá být příliš intelektuální, neboť například menší děti, které také cítí pýchu, podle všeho zohledňují hodnoty, které lidé kolem nich fakticky vidí či se domnívají vidět, a ne ty, které by ostatní vidět mohli, kdyby byli například kompetentnější, bystřejší, méně předsudeční apod. Ve skutečnosti u Huma nacházíme celé spektrum názorů na to, co „viditelnost“ hodnot pro druhé, na které můžeme být pyšní, znamená a jakou roli hraje. Narazit tak můžeme na pasáže, v nichž v roli hodnotícího vystupuje dítě, které nemůže než se podřizovat veřejnému pohledu na hodnoty, protože si normy nedokáže vytvářet soukromě a nemůže se veřejnému pohledu bránit.⁵⁹ A i dospělí se většinou v tomto dětem podobají.⁶⁰ Jinde vidíme člověka, který sám dohlíží na to, aby byl svou ctností s veřejnou normou alespoň vnějšně v souladu, a nemůže jinak.⁶¹ Jinde zase potkáme ironické zmínky o tom, že hodnotové normy veřejnosti týkající se charakterových vlastností cizinců či nepřátel jsou zjevně předsudečné⁶² a že to, co hodnotíme jako ctnost „u našich“, hodnotíme

⁵⁷ Tamt., 2.1.6.6.

⁵⁸ G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt*, str. 27.

⁵⁹ D. Hume, *T* 2.1.11.2.

⁶⁰ Tamt.

⁶¹ Tamt., 3.2.1.8.

⁶² Tamt., 1.3.13.7 (čes. překl. *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*, přel. H. Janoušek, Praha 2015).

jako neřest „u cizích“⁶³ – se zjevným vyzněním, že soudný člověk tento pohled nesdílí. Jinde klade Hume velký důraz na to, že stud a pýchu vzbuzuje pohled znalců, nikoli lidí, kteří jsou zjevně nekompetentní.⁶⁴ V neposlední řadě Hume zmiňuje, že vyšší morální hledisko, z něhož schvalujeme umělé morální ctnosti, se ve společnosti prosazuje postupně,⁶⁵ z čehož plyne, že musí existovat doba, kdy jej někteří lidé mají a těchto ctností si na sobě a na druhých cení, a přitom se domnívají, že ostatní, kteří jejich stanovisko nesdílí, a těch je pořád dost, jej v principu sdílet mohou.

Na pýchu a stud – a také na všechny ostatní vášně – velmi působí obecná pravidla

Vyložme nyní poslední podmínku příčin pýchy a spojme to, co Taylorová na příkladu pana Darcyho a sira Williama rozdělila. Je zjevným faktem, který Hume nepopírá, že člověk může být úzce spojen s předměty, které *veřejnost* považuje za předměty pýchy, a přitom *sám* necítí emoci pýchy z toho, že je vlastní.

Hodnota většiny věcí, jak jsme již řekli, je však podle Huma ustanovena veřejně, zvyklostmi a obyčejí, které s věcmi spojují hodnotu na základě konvenčních pravidel a také prostřednictvím rozmanitých srovnávání:

„Je totiž zjevné, že kdyby byl do našeho světa náhle přenesen dospělý člověk s naší přirozeností, byl by ze všech věcí naprosto bezradný a nemohl by rychle přijít na to, jaký stupeň lásky či nenávisti, pýchy, studu či jakékoli jiné vášně jim má připsat. Vášně se často proměňují na základě velmi podružných principů, které se vždy neuplatňují stejně, obzvláště když jde o jejich první užití. Zvyk a praxe však tyto principy vynesly na světlo a určily správnou hodnotu všech věcí vášní. To musí usnadnit vznik všech vášní a, pomocí obecně stanovených zásad, poskytnout vedení při stanovení míry, jíž se máme držet, když upřednostňujeme jednu věc před druhou.“⁶⁶

⁶³ Týž, *T* 2.2.3.2.

⁶⁴ Tamt., 2.1.11.11.

⁶⁵ Tamt., 3.2.2.10.

⁶⁶ Tamt., 2.1.6.9.

Veřejná pravidla jedinci podle Huma „vysvětlí“, které předměty má pociťovat jako potěšující, tj. které jsou hodnotné, a které předměty mají vyšší a které nižší hodnotu, a to jak z hlediska společnosti, tak z hlediska skupiny, do níž ve společenském hledisku patří.⁶⁷ Jedinec proto také v jistých případech *pociťuje* tyto předměty jako hodnotné, pravidla jeho city do značné míry *způsobují*. Pravidla mu také říkají, jaká je hodnota věcí, i když ji právě necítí, tj. zprostředkovávají ideje hodnoty. Obrazy zůstávají krásné, i když nezažíváme estetické zalíbení, mravní charaktery ctnostné, i když nezažíváme city morálního schvalování. Právě tak sir William má „ideu“ svého nadstandardního postavení, které zvyšuje vědomí jeho vlastní hodnoty i ve chvílích, kdy pýchu necítí, protože je třeba unavený, a tuto ideu si občas osvěžuje pocity pýchy na sebe.

Pravidla podle Huma dále také stanoví, kdo má při „vlastnění“ jistých předmětů právo na to pociťovat svou hodnotu jako vyšší a kdo jako nižší, a to jak ve společnosti vůbec, tak v rámci skupin sdílejících stejné postavení. Opět platí, že jedinec obvykle rozumí tomu, kdo je ve společenském prostoru „nahore“ a kdo „dole“, jak v absolutním smyslu, tak ve smyslu skupiny, k níž patří. Prostřednictvím obecných pravidel, říká Hume, „si tvoříme pojetí (notion) různého společenského postavení lidí, které odpovídá jejich moci či bohatství“.⁶⁸

Pan Darcy i sir William *chápu*, že patří v „absolutním“ pohledu mezi vyšší vrstvy, tedy mají ideu hodnoty svého stavu. Aby se však veřejná idea této hodnoty proměnila v osobní impresi, v níž pocítí emoci pýchy na sebe samé, musí hodnotící vnímat, jak správně říká Taylorová, veřejnou hodnotu věcí, které jim náleží a jejichž veřejné hodnotě rozumí, jako něco, co z jejich hlediska překonává jejich vlastní standardy. To mohou být třeba standardy skupiny, k níž člověk patří – „Co je pro urozeného pána nesmírným bohatstvím, je pro prince almužnou“ –, nebo partikulárnější a méně veřejně srozumitelná vlastní měřítko. Pokud veřejná hodnota tyto standardy nepřekonává, jako v případě pana Darcyho, jehož standard pramení spíše ze svérázu jeho osobnosti, žádnou pýchu na svůj společenský stav nepocítí. Pokud ano, jako u sira Williama, který si podržel hledisko člověka z nižších poměrů, emoce pýchy vznikne.

Analýza Taylorové v oblasti, kdy pýcha vzniká na základě komparativní hodnoty materiálních poměrů, je tedy v podstatě správná.

⁶⁷ Lze pouze spekulovat, jak by Hume toto učení se pravidlům vysvětloval. Důležitou roli by přitom ale určitě hrálo to, že sdílíme pocity a postoje veřejnosti, jak nám je prostředkuje sympatie. Viz např. týž, *T* 3.3.1.7.

⁶⁸ Tamt.

Humova analýza ale ukazuje, že bez schopnosti lidských bytostí pociťovat předměty na základě srovnání jako hodnotnější než jiné a cítit při tom nepřímou emoci pýchy, pokud k nám význačnějším způsobem patří, nelze tyto pocity s ohledem na materiální poměry stabilizovat, rozšířit či usměrňovat společenskými pravidly, a nelze tedy vybudovat ideu řádu, v němž se lidé, kteří vlastní předměty veřejně hodnocené jako předměty pýchy, označují za pyšné, vznešené, vysoko postavené atd. Naše individuální pocity nejsou přímo závislé na našem postavení, postavení se však konstituuje na základě lidských pocitů pýchy. Není náhoda, že drtivá většina lidí prožívá vzestup ve společenském prostoru jako cosi libého, čím se můžou pyšnit. Rozčlenění vrstev a pozic jako by ve svých idejích obsahovalo sedimentované pocity pýchy a studu, bez nichž by nedávalo smysl a kterými se nemusí sebehodnocení lidí, již si z těchto pozic rozumí, řídit. Tyto hodnoty pozic je ale podle všeho možné za jistých okolností pocity oživit. Hume sám k vysvětlení této zajímavé souvislosti nepřímých vášní, obecných pravidel a vzniku pozic prestiže ve veřejném prostoru nenabízí ve svém pátém omezení více než několik poznámek. Zdá se proto, že k hlubšímu a zajisté velmi obtížnému vyložení dvou pojmů pýchy, na které Taylorová upozornila, jejichž souvislost v Humově myšlení však přehlédla, by bylo potřeba kromě Jane Austenové přibrat i Marka Twaina.⁶⁹

Závěr

Náš text končí tím, že poukazuje na nedořešené otázky a problémy Humovy teorie. Ty určitě vyzývají k dalšímu promyšlení. Je velice pravděpodobné, že výklad konstituce sociálního prostoru, vztahu obecných pravidel a vášní, viditelnosti hodnot pro druhé a možnosti hrdosti na vlastní hodnotu předmětů by ukázal vzájemnou souvislost těchto problematik. Ukázat tyto souvislosti zůstává úkolem k vyřešení. Jde o témata, která jsou svou důležitostí nosná i bez toho, že jejich diskusi můžeme nalézt u Davida Huma. Humova filosofie však představuje jeden z rámců, v nichž je možné tyto souvislosti produktivně pojednávat. Analýza podmínek příčin pýchy u Gabriely Taylorové je svým důrazem na kontextovou povahu explanačních přesvědčení pýchy a dalších emocí sebehodnocení zajímavou možností, jak do světa Humova myšlení o těchto otázkách vstoupit. Taylorové jsme vytkli příliš krátkou a nedostatečnou

⁶⁹ M. Twain, *Princ a chudřas*, Praha 1999.

diskusi Humova domnělého hédonismu. Všimli jsme si také toho, že se nechává svést jeho jazykem, který občas při diskusi nepřímých emocí a jejich omezení udává jako *příčiny* těchto emocí faktické stavy (matters of fact). Při bližším pohledu se však ukázalo, že Hume, ve shodě se svou filosofií, má vždy za to, že dotyčné příčiny je třeba formulovat z hlediska přesvědčení či víry lidí, kteří nepřímé emoce prožívají. Navzdory velmi odlišnému pojetí *vztahu* příčin pýchy a emoce pýchy jako jejich účinku, který Hume chápe jako faktický a Taylorová jako vztah „logický“, je tak Humovo hledisko hledisku Taylorové bližší, než by se na první pohled zdálo.⁷⁰

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text skizziert zunächst kurz die Rezeption von Humes Konzept des Stolzes in Taylors Buch *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*. Es folgt eine Unterscheidung zwischen der Emotion Stolz und dem Stolz auf einen hohen sozialen Status bei Taylor, einschließlich einer Erklärung, warum sie auch heute noch relevant ist. Anschließend stellen wir eine Interpretation der fünf Einschränkungen hinsichtlich der Ursache für das Gefühl des Stolzes bei Hume und Taylor vor und bieten unsere eigene „humeanische“ Reflexion über Taylors Kritik an Hume. Ganz am Ende des Artikels findet der Leser bei der Interpretation der fünften Einschränkung des Stolzes eine mögliche Erklärung dafür, wie Hume die Verbindung dieser beiden Bedeutungen des Stolzes aufgefasst haben könnte. Darüber hinaus werden wir bei der Erörterung von Humes Einschränkungen des Stolzes auf die Schwierigkeiten eingehen, die insbesondere mit Humes Werttheorie verbunden sind. Dabei kommen wir zu dem Schluss, dass Hume, hätte er seine ursprüngliche Idee, das *Traktat über die menschliche Natur* für eine zweite Auflage zu überarbeiten, nicht aufgegeben, seine Beschränkung des Wertes des Objekts des Stolzes erheblich hätte erweitern müssen.

⁷⁰ Autor působí na Oddělení současné kontinentální filosofie Filosofického ústavu AV ČR. Článek je výsledkem projektu GA ČR 20-02972S „Staré a nové ctnosti: Etika ctností u Huma a Mandevilla“ řešeného tamtéž.

SUMMARY

The text first briefly outlines the use of Hume's concept of pride in Taylor's Book *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*. This is followed by a distinction between the emotion of pride and pride belonging to high social status in Taylor, including an explanation of why it is still relevant today. We then present an interpretation of the five constraints on the cause for the emotion of pride in Hume and in Taylor and offer our own "Humean" reflection on Taylor's critique of Hume. In an interpretation of the fifth constraint on pride at the end of the article, the reader finds an outline of a possible explanation of how Hume might have conceived of the conjunction of these two meanings of pride. Furthermore, in discussing Hume's constraints of pride we deal with the difficulties involved in Hume's theory of value in particular. In doing so, we conclude that Hume, had he not abandoned his original idea of revising the *Treatise of Human Nature* for a second edition, would have had to expand his limitation on the value of the object of pride considerably.