

**Univerzita Karlova**  
**Filozofická fakulta**  
**Ústav filosofie a religionistiky**

*Diplomová práce*

Tomáš Hanzal

**Podobnost, obraznost a slast**  
Resemblance, Imagination and Pleasure

**Praha 2018**

**Vedoucí práce: prof. PhDr. Karel Thein, PhD.**

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. dubna 2018

Tomáš Hanzal

## **Abstrakt**

Práce pojednává o Humově pojetí podobnosti, a to především v souvislosti s jeho teorií asociace idejí. V jejím rámci má pro Huma podobnost velký teoretický význam pro vysvětlení mimo jiné obecných idejí (resp. pojmů), na nichž se nejlépe ukazuje centrální problém této práce: Jestliže je podobnost vykládána jako sdílení vlastností, pak se jejím užitím při vysvětlování pojmů (tedy i vlastností) dostáváme do bludného kruhu. Jednou z tezí této práce je, že Hume podobnost nechápe pouze ani primárně ve smyslu sdílení vlastností, nýbrž že ji považuje za primitivní vztah, který má své místo primárně v obraznosti, a jde tedy o „vnímanou“ podobnost. Humova teorie asociace pak počítá s „formou“ daného, k níž patří i abstraktně chápaná podobnost, která je „podmínkou možnosti“ vnímaných podobností. Konkrétní asociace naplňují tuto formu různým obsahem, což znamená, že podobnost je v tomto smyslu relativní (různí jedinci mohou různě vnímat podobnost mezi týmiž dvěma věcmi). Ukazuje se, že Humovo chápání podobnosti je podle této interpretace v zásadě ve shodě s pojetím Nelsona Goodmana, který zdůrazňuje relativní a kontextově závislou povahu podobnosti. Z toho Goodman vyvozuje svou kritiku používání podobnosti ve filosofických vysvětleních. Dále se v této práci tvrdí, že pokud se vzdáme vysvětlení podobnosti jako sdílení vlastností a uznáme její relativitu, pak ji ve vysvětleních takto používat lze. Pro konkrétní podobnosti (a intersubjektivní shodu na nich) je však třeba hledat další vysvětlení, což v kontextu Humovy filosofie vede k jeho teorii vášní a společnosti.

## **Klíčová slova**

podobnost, David Hume, asociace idejí, důvtip, empirismus, společnost

## **Abstract**

This thesis deals with David Hume's conception of resemblance, chiefly in the context of his theory of association of ideas. There, resemblance has a great theoretical significance for explanation of, besides other things, general ideas (or concepts). With connection to them the principal problem dealt with in this thesis shows itself best: If we interpret resemblance as sharing of properties, then by using it in explanation of concepts (that means properties as well) we are begging the question. One of the claims of this thesis is that Hume understands resemblance neither solely, nor primarily as sharing of properties but he regards it as a primitive relation, whose place is mainly in the imagination. It is therefore "perceived" resemblance. Hume's theory of association consequently presupposes "form" of the given, one aspect of which is resemblance (or similarity) in the abstract which is a "condition of possibility" of perceived resemblances. Particular resemblances fill this form with various content, which means that resemblance is in this sense relative (different individuals can perceive the resemblance between the same things differently). It appears that Hume's conception of resemblance is, according to this interpretation, basically in agreement with Nelson Goodman's conception of similarity, in which he emphasizes its relative and context-dependent nature. From this Goodman derives his criticism of using similarity in philosophical explanations. It is further claimed that if we give up the explanation of resemblance (or similarity) as sharing of properties and acknowledge its relativity, we may use it in such explanations. We must, however, look for another explanation for particular resemblances (and intersubjective agreement about them) which leads us, in the context of Hume's philosophy, to his theory of passions and society.

## **Key words**

resemblance, similarity, David Hume, association of ideas, wit, empiricism, society

# Obsah

<b>ÚVOD</b>	<b>6</b>
<b>I. SOUDNOST A DŮVTIP</b>	<b>9</b>
LOCKE: ROZDÍL A POZNÁNÍ	9
BURKE: PODOBNOST A SLAST	14
<b>II. HUME: PODOBNOST A OBEČNOST</b>	<b>18</b>
OBRAZNOST A ASOCIACE IDEJÍ	19
TEORIE FILOSOFICKÝCH VZTAHŮ	23
KAUZALITA A PODOBNOST	27
„ABSTRAKTNÍ IDEJE“ A <i>DISTINCTIO RATIONIS</i>	29
<b>III. VÝHRADY PROTI PODOBNOSTI</b>	<b>37</b>
„PODOBNOST NELZE POMĚŘOVAT ANI ZTOTOŽŇOVAT S VLASTNĚNÍM SPOLEČNÝCH RYSŮ“	38
„PODOBNOST MEZI JEDNOTLIVINAMI NESTAČÍ K DEFINOVÁNÍ KVALIT“	39
„PODOBNOST NEVYSVĚTLUJE METAFORU ANI METAFORICKOU PRAVDU“	43
„PODOBNOST NEODPOVÍDÁ ZA TŘÍDĚNÍ OBRAZŮ NA VÍCE ČI MĚNĚ REALISTICKÉ“	43
„PODOBNOST NEVYMEZUJE ŽÁDNÉ SYMBOLY JAKO POUZE ‚IKONICKÉ‘“	44
<b>IV. PODOBNOST A SPOLEČNOST</b>	<b>47</b>
ÚMYSL, UŽITEČNOST A VÝCHOVA	48
HUMOVA TEORIE VÁŠNÍ A SPOLEČNOSTI	49
<b>ZÁVĚR</b>	<b>55</b>
<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY</b>	<b>58</b>

## Úvod

Tématem této práce je podobnost. Podobnost je pro nás v běžné řeči cosi samozřejmého a jako s čímsi samozřejmým, co zdánlivě nevyžaduje definici a snad ani hlubší reflexi, se s ní často zachází i ve filosofických textech. Operování s podobnostmi, ačkoli ne ve zcela nereflektované podobě, je obzvláště časté a nápadné kupříkladu v díle Davida Huma, ve kterém je její význam pro fungování obraznosti i pro poznání opravdu značný a které je z toho důvodu pro tuto práci hlavním zdrojem inspirace i zkoumaného textu.

Lze však na podobnosti zakládat filosofická vysvětlení něčeho jiného? Své pochybnosti o tom vyjadřoval Nelson Goodman.<sup>1</sup> Ukázal, že podobnost je nejen vágní pojem. Podobnost je kulturně a kontextově proměnlivá. S tím souvisí selhání formálně pojatých definic podobnosti, které vycházejí standardně z chápání podobnosti jako *sdílení vlastností*. Předem tedy lze říci, že cílem práce není podání „definice“ podobnosti ani výčtu jejích formálních vlastností. Má to několik důvodů. Jednak beru vážně Goodmanovy postřehy o relativnosti a proměnlivosti podobnosti (které jsou podle mého mínění nakonec ve shodě s Humovým pojetím podobnosti, jak bude vyloženo). Další důvody jsou dány zvoleným kontextem Humovy filosofie: důraz nebude kladen na metafyziku, nýbrž na nauku o asociaci idejí a její přesah směrem „ven“ skrze vášně k druhým lidem. Domnívám se, že právě v tomto kontextu lze ocenit zmíněné nahlédnutí relativity podobnosti.

Kontextem Humovy filosofie je určen i jistý metafyzický důvod, proč nechci usilovat o definici podobnosti. Jde o otázku *univerzálií*. Aniž bych měl ambice to více rozvíjet či dokazovat, lze konstatovat, že je podstatná souvislost mezi podobnostmi a sdílením vlastností, resp. obecněji mezi podobnostmi a obecností.<sup>2</sup> Pro chápání podobnosti na základě sdílení vlastností (tedy sdílení něčeho obecného) je třeba, aby vlastnosti předcházely podobnostem, což lze zajistit postulováním existence univerzálií. Nominalistickému pojetí, které naopak podobnost potřebuje pro konstrukci vlastností (což je případ například Huma nebo ve 20. století Carnapa), je cesta k takovéto definici podobnosti uzavřena. Podobnost se pak musí chápat jako *primitivní vztah*. V současné metafyzice takto

---

<sup>1</sup> Hume používá zpravidla výrazu *resemblance*, zatímco Goodman mluví o *similarity*. Obojí překládám shodně jako *podobnost*, což by nemělo být příliš matoucí, jelikož tyto dva výrazy považuji, přinejmenším nyní, za synonyma.

<sup>2</sup> Srov. např. Gonzalo Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals*, Oxford University Press, 2002, s. 20; Henri Bergson, *Hmota a paměť*, Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 117ff.

pojímá „podobnostní nominalismus“ Gonzalo Rodriguez-Pereyra.<sup>3</sup> Ačkoli se domnívám, že Humovo pojetí rámcově odpovídá podobnostnímu nominalismu, stále platí, že přítomná perspektiva je jiná a otázka podobnostního nominalismu zde nebude přímo zkoumána.<sup>4</sup>

Při zkoumání Humova pojetí podobnosti budu interpretovat některé aspekty jeho filosofie, které jsou klíčové pro toto pojetí, ale podle mého názoru i pro chápání jeho filosofie jako celku. *Obraznost* je „místo“, kde v Humově a příbuzných teoriích přichází podobnost ke slovu, a to v první řadě jako princip *asociace idejí*. U činnosti obraznosti je nyní tedy třeba s Humovou filosofií začít. *Činnost* je zde, zdá se, opravdu zásadní. Obraznosti v Humově pojetí jsou sice dány percepce jakožto „atomy zkušenosti“, podle přítomné interpretace (k níž mne vedou různí autoři, například Gilles Deleuze a Don Garrett) však *nejdou dány* například druhy věcí nebo obecněji obecniny – a nakonec ani podobnost. Hume tak tedy nepodléhá „mýtu daného“ v „nejhorší“ možné formě. To je jedna z věcí, které se ukazují, když se snažíme zjistit, jak vlastně Hume podobnost pojímá. Další aspekt Humovy filosofie, který se při následujícím zkoumání vynoří, je důležitost vášní a jejich podstatná spojitost s lidskou společností. Aktivita obraznosti je důležitá, sama o sobě však pro vysvětlení asociací idejí nestačí. Asociace je ovlivňována zájmy, včetně zájmů druhých lidí. I proto je nakonec podobnost relativní.

Jako spíše vedlejší motiv se v této práci objevuje možná souvislost podobnosti se *slastí*. Tato souvislost se objevuje u jiných novověkých autorů, jimiž se budu zabývat v první kapitole (John Locke a Edmund Burke). Pojednání poměrně krátkých pasáží z děl těchto autorů představí právě zajímavou hypotézu souvislosti *podobnosti a slasti* na jedné straně a *rozdílu a poznání* na straně druhé. To zároveň poslouží jako vhodný vstup do problematiky podobnosti: alespoň částečně se vyjasní vztah podobnosti a rozdílů jakožto v jistém smyslu protikladů a přitom nerozlučných druhů; můžeme totiž tvrdit, že mezi každými dvěma věcmi lze spatřovat podobnosti i rozdílů. Právě z hlediska *spatřování* podobností a rozdílů bude v této první kapitole podobnost tematizována – aniž bych hned chtěl definovat, co toto „spatřování“ přesně znamená (jistě by provizorně šlo říci, že jde například o „činnost mysli“, přičemž ale stále lze nechat neurčité, nakolik je přítomn mysl „aktivní“ a nakolik „pasivní“). Lockův a Burkův přístup zde bude dále vystupovat jako příbuzný Humovu, ale zároveň také k němu kontrastní, a to především v tom ohledu, že na rozdíl od Humova přístupu přisuzuje podobnosti spíše vedlejší roli; „hlavní“ je poznání,

---

<sup>3</sup> G. Rodriguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism*.

<sup>4</sup> Podle jiného autora však Humovo pojetí odpovídá *nominalismu tropů*. Viz Jani Hakkarainen, „Hume as a Trope Nominalist“, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 42, No. S1, 2012, s. 55–66.

pro něž je zásadní rozlišování, tedy rozdíly. U Huma však bude podobnosti přiznána, jak uvidíme, zásadní role i pro poznávání. Opozice poznání *versus* slast, soudnost *versus* důvtip zde tak částečně ztratí smysl.

První kapitola této práce se tedy zabývá protikladem *soudnosti* jakožto schopnosti spatřování rozdílů a *důvtipu* jakožto schopnosti spatřování podobností, jak je charakterizuje Locke a v návaznosti na něj Burke.

Ve druhé kapitole přejdu k teorii Davida Huma. Tato kapitola je nejdelší ze čtyř kapitol práce a zároveň je jakýmsi jejím jádrem, nakolik jde o pokus vypracovat interpretaci Humova chápání podobnosti. Její závěr, jak již tušíme, neposkytne „definici“ podobnosti, nasměruje nás však k dalšímu zkoumání, jež vzhledem ke zmiňované relativitě podobnosti musí sahat za hranice jednotlivé mysli.

Třetí kapitola je zaměřena na Goodmanovu kritiku podobnosti a její vztah k Humovu pojetí. Některé její body mne přimějí vrátit se k určitým aspektům Humovy teorie a pokusit se je dále vyjasnit. Půjde spíše o metafyzické ohledy, které zde nejsou mým hlavním zájmem, nelze je ovšem zcela pominout. Teze, ke které směřuji, pak říká, že Humovo pojetí (alespoň podle této interpretace) je v zásadě ve shodě s Goodmanovým postřehem, že podobnost je kulturně a kontextově podmíněná.

Poslední čtvrtá kapitola má za cíl vztáhnout Humovo pojetí podobnosti k jeho pojetí společnosti. Humova teorie vášní úzce souvisí s jeho sociální teorií, jak ukazuje Jacqueline Taylor. Tento výklad využiji k tomu, abych alespoň naznačil, jak by mohla vypadat vzájemná závislost asociace a vášní a tedy i podobnosti a společnosti.

## I. Soudnost a důvtip

Jedním způsobem, jak chápat vztah „spatřování“ rozdílů a podobností, by bylo brát obojí jako výsledek porovnání dvou věcí. Výsledkem takové operace by ale byl spíše *výčet* podobností a rozdílů, nikoli pouhé konstatování podobnosti, nebo rozdílnosti (neboť cokoli se v nějakém ohledu podobá čemukoli a jakékoli dvě *různé* věci se od sebe nějak liší).<sup>5</sup> Autoři, kteří nás zde povedou, však vidí mezi spatřováním podobností a rozdílů jistou asymetrii. Pro Locka je důležité hlavně rozlišování (neboť je nutné pro poznávání) a uvádí „běžné pozorování“, podle kterého se u jedinců schopnost přesného rozlišování nevyskytuje vždy pospolu se schopností hbitého spatřování podobností.<sup>6</sup> Edmund Burke se na tuto Lockovu poznámku odvolává v kontextu zkoumání povahy vkusu a soustřeďuje se na tezi, podle níž je spatření podobnosti zdrojem slasti – což pro spatření rozdílu neplatí.<sup>7</sup> Rozbor příslušných pasáží u těchto dvou autorů tedy naznačí rozdílnost spatřování podobností a spatřování rozdílů, respektive jejich neredukovatelnost na jeden druh výkonu mysli. Zároveň se objeví první náznaky toho, že spatřování podobností je oproti spatřování rozdílů jaksí primitivnější. V jakém smyslu by mohlo být také základnější nám objasní teorie Davida Huma (v níž je podobnost, mimo jiné, jedním z principů *asociace idejí* – čímž se spatřování podobností zjevně dostává mezi základní činnosti obraznosti a v souvislosti s tím i do základů poznávání), kterou se budeme zabývat v další kapitole.

### Locke: Rozdíl a poznání

Nejprve se tedy, po stručném nastínění kontextu, budeme zabývat zmíněnou krátkou pasáží z Lockova *Eseje*, která se nachází ve druhé knize, na začátku jedenácté kapitoly nazvané *O rozeznávání a dalších činnostech mysli*.<sup>8</sup>

Prvních několik kapitol druhé knihy *Eseje* je věnováno výkladu o *jednoduchých idejích*.<sup>9</sup> V deváté kapitole (*O vnímání*) se přejde ke zkoumání jednotlivých schopností mysli (vnímání je podle Locka první schopností mysli, která má co do činění s idejemi, a také „první a nejjednodušší idea, kterou máme

---

<sup>5</sup> Srov. např. Platón, *Prótagoras*, Praha: OIKOYMENH, 2015, 331d2: „vždyť se podobá cokoli čemukoli aspoň poněkud.“

<sup>6</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding (Esej o lidském chápání; dále E)*, II.xi.2. *Esej* cituji podle webové edice dostupné na: [https://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/l81u/s\\_přihlednutim\\_k\\_českému\\_překladu](https://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/l81u/s_přihlednutim_k_českému_překladu) (Praha: OIKOYMENH, 2012).

<sup>7</sup> Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford University Press, 2015, s. 17.

<sup>8</sup> *E*, II.xi. „Of Discerning and Other Operations of the Mind“.

<sup>9</sup> Lockovou teorii idejí se zde nemůžeme podrobněji zabývat. Pro přehledné shrnutí viz Vere Chappell, „Locke’s Theory of Ideas“ in Vere Chappell (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, 1999, s. 26–55; David Soles, „The Theory of Ideas“ in Matthew Stewart (ed.), *A Companion to Locke*, Blackwell, 2016, s. 140–156; Wolfgang Röd, *Novověká filosofie II*, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 42–52.

z reflexe“).<sup>10</sup> Druhou pojednávanou schopností je v desáté kapitole „zadržování“ (*retention*). Ony „další činnosti“ (*operations*) zmíněné v názvu jedenácté kapitoly jsou *srovnávání*, *skládání* a *abstrakce*. Popis těchto schopností a činností myslí tedy, velmi zjednodušeně řečeno, ukazuje, jak se podle Locka dostáváme od *jednoduchých* idejí ke *složeným* (a tím i směrem k poznání).<sup>11</sup> *Vnímání* je (vedle *reflexe*) zdrojem jednoduchých idejí, *zadržování* se projevuje jako kontemplace idejí a jako paměť.<sup>12</sup> *Rozeznávání* je schopnost „vnímat“ *identitu* či *rozdílnost* idejí. Je zde také charakterizováno jako podmínka poznání.<sup>13</sup> Srovnávání a skládání jsou činnosti, kterými mysl *vytváří* složené ideje modů, substancí a vztahů, abstrakce pak činnost, kterou docházíme k obecným idejím.<sup>14</sup>

Jedenáctá kapitola druhé knihy začíná odstavcem nadepsaným „Bez rozlišování není poznání“, ve kterém se představuje ona schopnost rozeznávání či rozlišování. Tato schopnost je pro poznání nezbytná ze dvou hlavních důvodů. Jednak totiž potřebujeme „rozlišený vjem různých objektů a jejich kvalit“, jednak „[n]a této schopnosti [...] závisí zřejmost a jistota různých, i když velmi obecných, vět, které jsou považovány za vrozené pravdy“.<sup>15</sup> Jde o pravdy jako „co je, je“ nebo zákon sporu.<sup>16</sup> Jak přesně jsou z výkonů schopnosti rozlišování odvozeny, nás nyní nemusí zajímat. Soustředme se na první bod, podle kterého pro myšlení potřebujeme rozlišené ideje objektů a kvalit. K myšlení je zjevně potřebujeme jako „materiál“. „Nestačí mít zmatený vjem něčeho obecně,“<sup>17</sup> jakousi změť „smyslových dat“, neboť s ní by zřejmě nešly provádět operace jako porovnávání a skládání. Z Lockova zařazení představení rozeznávání v rámci výkladu schopností lidské mysli (tedy mezi kontemplaci či zapamatování jednoduchých vnímaných idejí a operace, jimiž vznikají složené ideje) i z jinde uvedených příkladů<sup>18</sup> se zdá, že se týká, přinejmenším primárně, *jednoduchých* idejí. Identitu však můžeme zřejmě posuzovat i u složených idejí – jako kritérium identity můžeme brát identitu jednoduchých idejí, ze kterých se složená idea skládá.<sup>19</sup> Otázkou je, zda díky schopnosti rozeznávání „vnímáme na první pohled“<sup>20</sup> identitu či různost i u složených idejí. Jsou zde sice uvedena vodítka ukazující na jednoduché ideje, jinak se ale zdá, že Locke na citovaných místech mluví o idejích

---

<sup>10</sup> E, II.ix.1.

<sup>11</sup> Pokud tedy chápeme Lockův výklad skutečně jako výklad *geneze* poznání. Viz ještě dále.

<sup>12</sup> E, II.x.1–2.

<sup>13</sup> E, II.xi.1.

<sup>14</sup> E, II.xi.4,6,9; cf. II.xii.1.

<sup>15</sup> E, II.xi.1.

<sup>16</sup> Viz E, IV.i.4.

<sup>17</sup> Tamtéž.

<sup>18</sup> Viz E, IV.i.4.

<sup>19</sup> Svou roli však zřejmě hraje i *uspořádání* jednoduchých idejí – srov. např. E II.xxix.2.

<sup>20</sup> E, IV.i.4.

obecně (alespoň se zde tedy nezmiňuje o rozlišení jednoduchých a složených idejí). Nelze tedy z oblasti působnosti „rozeznávání“ jednoznačně vyloučit složené ideje. Lze však tvrdit, že ideje se kterými tato schopnost pracuje, jsou *konkrétní* (v protikladu k abstraktním) a *jednotlivé* (v protikladu k obecným), tedy ty, jež poskytuje vnímání. *Rozdíl* pak můžeme chápat ve dvojím smyslu, jednak jako *numerický* rozdíl, jednak jako *druhový* rozdíl.<sup>21</sup> Rozeznávání idejí se v tomto smyslu týká numerického rozdílu. Tato schopnost totiž přichází ke slovu na úrovni, na níž, jak se nám zdá, ještě nemá smysl o druhovém rozdílu mluvit.

Část druhého odstavce jedenácté kapitoly nazvaného „Rozdíl mezi důvtipem a soudností“, tedy pasáž, která nás nyní zajímá především, vypadá vzhledem k nastíněnému kontextu spíše jako odbočka či okrajová poznámka.<sup>22</sup> Nám ale poslouží jako první vodítko k chápání rozdílu mezi spatřováním rozdílů a spatřováním podobností. Odstavec začíná konstatováním, že příčiny nedostatků v přesném rozlišování idejí zde pojednány nebudou. Zároveň ale Locke naznačí, co by jimi mohlo být (tupost či nedostatky smyslových orgánů, nedostatek ostrosti, cviku či pozornosti rozumu nebo vrozená ukvapenost).<sup>23</sup> Důsledkem nesprávného užití schopnosti rozeznávání „pro odlišování jedné věci od druhé“ pak je, že „naše pojmy jsou zmatené a náš rozum a úsudek jsou narušeny a oklamány“.<sup>24</sup>

Zkoumaný odstavec pokračuje konstatováním, že ve schopnosti

*dobře rozeznat jednu věc od druhé, byť je mezi nimi i jen nepatrný rozdíl, spočívá z velké části přesnost soudnosti a jasnost rozumu, jíž, jak si můžeme všimnout, vyniká jeden člověk nad druhým.*<sup>25</sup>

Zde začíná Lockova odbočka o důvtipu (*wit*) a soudnosti (*judgment*). Locke už zde podle všeho nemluví jen o úzce pojaté schopnosti rozlišování, jakožto schopnosti vidět numerický rozdíl idejí. U této schopnosti posuzované izolovaně totiž zřejmě není příliš prostoru pro „vynikání jednoho člověka nad druhým“. Dále je zde řeč o „jen nepatrném rozdílu“, což ukazuje spíše na sofistikovanější posuzování *druhového* rozdílu. Locke pokračuje:

*A tím snad můžeme vysvětlit ono běžné pozorování, že lidé oplývající důvtipem a hbitými vzpomínkami nemívají vždy nejjasnější soudnost či*

---

<sup>21</sup> Viz např. David Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, přel. Hynek Janoušek, Praha: Togga, 2015, 1.1.5.10 (s. 81).

<sup>22</sup> K rozlišení důvtipu a soudnosti u Locka viz John Sitter, *Arguments of Augustan Wit*, Cambridge University Press, 2007, s. 51–61.

<sup>23</sup> *E*, II.xi.2.

<sup>24</sup> Tamtéž.

<sup>25</sup> *E*, II.xi.2.

*nejpronikavější rozum. Důvtip totiž spočívá hlavně ve shromažďování idejí a v jejich hbitém a rozmanitém seskupování, v němž lze spatřovat nějakou podobnost (resemblance) či shodu, čímž vytváří pěkné obrazy a příjemné představy v obraznosti; naproti tomu soudnost spočívá, právě na opačné straně, v pečlivém oddělování jedné ideje od druhé, kdekoli může být nalezen nejmenší rozdíl, čímž se vyvaruje oklamání podobností (similitude) a sklonu zaměňovat jednu věc za druhou.<sup>26</sup>*

Zde tedy máme Lockovo vymezení důvtipu a soudnosti. Nejde ovšem o schopnosti, které by Locke technicky vymezoval tak jako schopnosti, o kterých jsme se zmiňovali výše. Viděli jsme, že k této odbočce dalo podnět pojednání o schopnosti rozeznávání (*discerning*), jež však zjevně není totožná se soudností (*judgment*). Důvtip a soudnost bychom tedy mohli chápat jako schopnosti či kompetence „vyšší úrovně“, které jsou na těch, jimiž se Locke primárně zabývá, závislé. O důvtipu Locke jinde v eseji nemluví, nepočítáme-li zmínku v souvislosti se zneužíváním slov.<sup>27</sup> Soudnost je pro Locka na rozdíl od důvtipu důležitým tématem, nejspíš však v trochu odlišném smyslu, než jak je představena v naší pasáži. Ve čtrnácté kapitole čtvrté knihy je vymezena analogicky k vědění jako jakási jeho náhrada v případech, kdy jisté vědění není pro člověka možné. Zatímco vědění nám prostřednictvím demonstrace a intuice dává poznat shodu idejí, produktem soudnosti je pravděpodobnostní předpoklad takové shody.<sup>28</sup> V naší pasáži se tedy zřejmě mluví o soudnosti v jiném (i když souvisejícím), méně technickém smyslu.

Pojednání rozdílů mezi důvtipem a soudností je uvozeno „běžným pozorováním“, že značný důvtip není u jednotlivců vždy doprovázen „jasnou soudností“. Přitom je poukázáno na spojitost důvtipu a hbité paměti. Zdá se, že se přinejmenším zpravidla vyskytují pospolu, hbitá paměť by však také mohla být podmínkou důvtipu. Z toho, jak je zde toto běžné pozorování podáno, není zřejmé, zda jsou důvtip a soudnost nezávislé schopnosti, nebo zda platí jakási jednostranná závislost, tedy že by jedinci s nejjasnějším úsudkem byli obvykle obdařeni i značným důvtipem. To je již ponecháno na každém pozorovateli. Druhá věc která od sebe obě schopnosti odděluje jsou následky jejich výkonů: díky soudnosti se vyhneme nemístnému směšování idejí, je tedy nápomocna poznání či alespoň pravděpodobnému „poznání“. Důvtip, na druhou stranu,

---

<sup>26</sup> Tamtéž.

<sup>27</sup> Viz *E*, III.x.34.

<sup>28</sup> Pro podrobný výklad viz David Owen, „Locke on Judgment“ in Lex Newman (ed.), *The Cambridge Companion to Locke's „Essay Concerning Human Understanding“*, Cambridge University Press, 2007, s. 406–435.

přispívá slasti, neboť vytváří „pěkné obrazy a příjemné představy“, metafory a narážky,

*v nichž z většiny spočívá důvtipná zábava a veselé řeči, jež živě působí na představivost, a proto jsou tak příjemné všem lidem, neboť jejich krása je zjevná na první pohled a nevyžadují žádnou duševní námahu ke zkoumání, jaká pravda či důvod se v nich skrývá.<sup>29</sup>*

Soudnost tedy spočívá v oddělování idejí, mezi kterými lze nalézt sebemenší rozdíl, a důvtip ve spojování idejí, mezi kterými lze nalézt jakoukoli podobnost. Předpokládáme, že mezi každými dvěma věcmi lze vždy nalézt podobnost nebo rozdíl, a přesto nelze na čemkoli založit metaforu či přirovnání a ne každé rozlišení nutně přispěje k poznání. Tímto problémem se ale v tento okamžik zatím nebudeme zabývat. Otázka nyní je, co to znamená, že lze mezi dvěma idejemi (nebo věcmi) nalézt rozdíl či podobnost, a čím se od sebe nacházení jednoho a druhého liší – a to natolik, že by měly být tyto činnosti zakládány empiricky nezávislými schopnostmi.

V rámci (jistě zjednodušeně) lockovské představy složených idejí jako množin jednoduchých idejí bychom mohli být v pokušení chápat podobnost dvou idejí jako sdílení nějaké podmnožiny a rozdíl jako přítomnost nějaké jednoduché ideje pouze v jedné z porovnávaných idejí. Ideje by si tedy byly podobné v tom, co by spadalo do jejich množinového průniku, rozdílly by zase spočívaly v jejich množinovém rozdílu. Takové pojetí budeme muset v této práci dříve nebo později odmítnout. Důvody souvisí s problematickou představou jednoduchých idejí kvalit jako základních smyslových dat (pokud si je tedy Locke skutečně představoval jako výchozí materiál pro *genezi* poznání),<sup>30</sup> když jsou fakticky zároveň nejabstraktnějšími idejemi. Ani Locke si však zřejmě spatřování rozdílů a podobností úsudkem a důvtipem nepředstavuje naznačeným způsobem. Pak by totiž příliš nedávala smysl popsaná oddělenost a odlišnost těchto schopností.

Spojování podobného a oddělování rozdílného jsou dva rozdílné přístupy k věcem, což nejlépe uvidíme, uvědomíme-li si, že předmětem obou úkonů může být táž dvojice věcí. Nemluvíme přece o nějakém úkonu porovnání, jehož výsledkem by bylo zjištění, že věci jsou podobné, nebo *naopak* různé. Dále se, alespoň zatím, zdá, že rozlišení soudností či spojení důvtipem, nutně neznámá, že bychom zároveň pojmově artikulovali, v čem podobnost či rozdílnost spočívá (tedy že bychom měli k dispozici výsledek naznačené množinové operace). K tomu je již nejspíš potřeba – přinejmenším v případě spatřených podobností –

---

<sup>29</sup> E, II.xi.2.

<sup>30</sup> Srov. Röd, *Novověká filosofie II*, s. 43–46, 51–52.

další duševní výkon. Přezkoumávání metafor a jiných výtvorů důvtipu „na základě přísných kritérií pravdy a zdravého rozumu“ je však, mimochodem, i podle Locka, který na jiném místě označuje řečnictví a řečnické figury za „mocný nástroj omylu a klamu“,<sup>31</sup> „druhem urážky“.<sup>32</sup>

### **Burke: Podobnost a slast**

Na Lockovo citované rozlišení soudnosti a důvtipu odkazuje Edmund Burke ve svém pojednání o vkusu, jímž uvádí druhé vydání *Filosofického zkoumání původu našich idejí vznešena a krásna*.<sup>33</sup> Vkus je podle Burka třeba vykládat na základě schopností mysli, které mají co do činění s vnějšími objekty, tedy i s předměty vkusu. Těmito schopnosti jsou podle něj *smysly, obraznost a soudnost*.<sup>34</sup> Burke postupně ukazuje, že tyto schopnosti jsou u všech lidí v zásadě stejné, a z toho důvodu se v *přirozeném* vkusu nelišíme. Od přirozeného vkusu (a stejně tak chuti<sup>35</sup>) se můžeme odchylovat na základě zvyku či jiných příčin, čímž se vysvětluje (uvedeme-li Burkův příklad z oblasti smyslů), že někteří mohou preferovat například chuť tabáku před chutí cukru, přestože *přirozeně* je každému sladká chuť příjemná a hořká nepříjemná.<sup>36</sup> Podobnost vstupuje do hry na úrovni obraznosti. Příčinou slasti (*pleasure*) obraznosti totiž mohou být jednak přímo vlastnosti objektu, jednak podobnost (*resemblance*), kterou chová imitace k originálu.<sup>37</sup> Tedy: čím více se například socha či obraz podobá své předloze, tím větší slast nám (prostřednictvím obraznosti) poskytne. To však neznamená, že z porovnání určitého originálu a jeho imitace dokážeme jednoznačně předpovědět, jak velkou slast imitace libovolnému jedinci způsobí. Tak jako u slasti vyvolané přímo kvalitami předmětů dochází k individuálním rozdílům daným získanými chutěmi, tak je také slast z podobnosti imitace originálu ovlivněna (necháme-li stranou jiné faktory) tím, nakolik tyto předměty vnímáme jako podobné. Což je ovlivněno zkušeností a znalostmi: kupříkladu švec vidí rozdíly mezi namalovanou a skutečnou botou, jichž si malíř nepovšimne.<sup>38</sup> A jelikož znalosti a zkušenosti, které nám umožňují vidět takové rozdíly, patří k jemnému vkusu, lze říci, že „intenzita slasti a jemnost vkusu jsou nepřímo

---

<sup>31</sup> *E*, III.x.34.

<sup>32</sup> *E*, II.xi.2.

<sup>33</sup> Edmund Burke, *cit. dílo*, „Introduction on Taste“.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>35</sup> Obojí je samozřejmě *taste*.

<sup>36</sup> Viz tamtéž, s. 14.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 19. Pro více příkladů viz tamtéž, s. 18–20.

úměrné“.<sup>39</sup> Čím více vědění (které se projevuje právě spatřováním rozdílů mezi imitací a originálem), tím méně slasti.

Nyní se podíváme podrobněji na pasáž, ve které Burke mluví o rozlišení důvtipu a soudnosti. Ta následuje hned po zavedení podobnosti imitace originálu jako druhého druhu příčiny slasti obraznosti.

*Locke velice oprávněně a rafinovaně podotýká o důvtipu, že má co do činění zejména s nacházením podobností; zároveň poznamenává, že věcí soudnosti je spíše nacházení rozdílů. Za tohoto předpokladu by nám snad mohlo připadat, že není žádná podstatná odlišnost mezi důvtipem a soudností, jelikož se obojí zdá pocházet z různých činností téže schopnosti porovnávání. Ve skutečnosti ale, ať jsou či nejsou závislé na téže schopnosti mysli, liší se tak zásadně v mnoha ohledech, že dokonalé sjednocení důvtipu a úsudku je jednou z nejvzácnějších věcí na světě.<sup>40</sup>*

Ve srovnání s Lockovou pasáží vidíme nejprve přinejmenším lexikální posun: zatímco v ní se mluvilo o *spojování* podobného a *oddělování* rozdílného, zde se mluví o *nacházení* podobností či rozdílů. Ve druhém souvětí se představuje možná námitka proti odlišování důvtipu a soudnosti. Locke porovnávání (*comparing*) ve vsí stručnosti pojednává pár řádků po důvtipu a soudnosti;<sup>41</sup> můžeme se tedy domnívat, že Burke naráží na Lockovo pojetí. Srovnávání idejí spočívá v postavení dvou idejí vedle sebe a jeho výsledkem je idea vztahu.<sup>42</sup> Již jsem naznačil důvody, pro něž nechci činnost důvtipu a soudnosti chápat jako pouhé konstatování vztahu podobnosti, nebo rozdílnosti. Sám Burke ve třetím souvětí snahu redukovat důvtip a soudnost na jednu schopnost odmítne s tím, že se liší v mnoha ohledech a že se u jednotlivců vzácně sjednocují (Lockovo „běžné pozorování“ je zde formulováno poněkud silněji).

Ihned po citované pasáži se Burke začne zabývat rozdílem v působení podobností a rozdílů na obraznost. Při tom se vyjasní obecný vztah podobnosti a slasti, jehož zřejmě speciálním případem aplikovatelným na požitek z uměleckých děl je ona slast z podobnosti imitace originálu.

*Když jsou dva různé (distinct) předměty nepodobné (unlike), je to tak, jak bychom očekávali; věci jsou ve svém běžném pořádku, a tudíž nepůsobí žádným dojmem na obraznost. Avšak když jsou dva různé*

---

<sup>39</sup> Mark Blackwell, „The Sublimity of Taste in Edmund Burke's *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*“, *Philological Quarterly*, Summer, 2003, Vol. 82 Issue 3, s. 325–347; s. 330. V tomto článku nalezneme tento názor, že více vědění znamená zpravidla méně slasti, zdokumentovaný i u dalších Burkových současníků.

<sup>40</sup> Burke, *cit. dílo*, s. 17.

<sup>41</sup> *E*, II.xi.4.

<sup>42</sup> *E*, II.xii.1.

*předměty podobné, jsme překvapeni, věnujeme jim pozornost a jsme potěšeni.*<sup>43</sup>

Slast z podobnosti má tedy spojitost s neobvyklostí a s překvapením. Uvedená příčina toho, že podobnost dvou věcí je překvapivá, je pozoruhodná. První možné čtení je, že automaticky očekáváme, že dva numericky odlišné objekty budou také nepodobné, a tedy i druhově odlišné. Takový předpoklad by nám sice poskytl základ pro vysvětlení slasti z nakupování v supermarketu (mnohost exemplářů stejného druhu), přesto se však přikloníme k jinému čtení. Ono *distinct* odkazuje spíše na odlišnost druhu, a to nečekané, co na nás zapůsobí, je podobnost mezi věcmi různých druhů. Důvtipem nacházíme právě podobnosti věcí různých druhů a vytváříme tak „nové obrazy“, což je samo o sobě, jakožto zásobování obraznosti „materiálem“, příjemné. Nacházení rozdílů naopak obraznosti neposkytuje „vůbec žádnou potravu“ a nemá tedy přímý vztah ke slasti, nýbrž spíše vztah nepřímý a negativní<sup>44</sup> – již jsme viděli, že přinejmenším slast z podobnosti imitace vzhledem k originálu je omezována znalostmi, jež spočívají právě ve schopnosti vidět více rozdílů.

Z uvedených důvodů má tedy naše mysl „mnohem větší radost a uspokojení z nacházení podobností než z hledání rozdílů“.<sup>45</sup> S tím podle Burke souvisí i to, že

*nejméně vzdělané a kultivované národy, které byly slabé a zaostalé v rozlišování a třídění svých idejí, často vynikaly v podobenstvích, přirovnáních, metaforách a alegoriích.*<sup>46</sup>

Přitom se básníci těchto národů „zřídka starali, aby [podobenství, resp. všechny tyto figury] měli přesné“, brali v úvahu „obecnou podobnost“ a „nevšímali si rozdílu, který může být mezi porovnávanými věcmi nalezen.“<sup>47</sup> Je zjevné, že jinak se metafory ani dělat nedají. Těžko si představit „přesná“ podobenství či přirovnání. Burkovi zde však pochopitelně nejde o kritiku básnických figur na základě jejich nepřesnosti – už u Locka jsme se dočetli, že to by bylo nevhodné. V této pasáži se představuje další empirický doklad odlišnosti důvtipu a úsudku: „nevzdělané“ národy často produkovaly důvtipné metafory (které působí i na nás), a přitom nerozlišovaly mnohé, co *my* rozlišujeme. Také se nemůžeme divit, že tyto národy dospěly dříve k důvtipným metaforám než k promyšleným distinkcím, neboť je zde onen přímý vztah podobnosti a slasti. Motiv nepřímé

---

<sup>43</sup> Burke, *cit. dílo*, s. 17.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>47</sup> Tamtéž.

úměrnosti znalostí a slasti se pak dotýká nejen posuzování imitací, ale i metafor: přílišným rozlišováním si můžeme radost z každé metafory zkazit.

\*\*\*

Zdá se, že nacházení podobností je proti nacházení rozdílů „primitivnější“ činností. To dokládá jednak výskyt dovedných metafor u nevzdělaných národů, jednak přímý vztah podobnosti a slasti, respektive indiferentní a případně nepřímo negativní vztah rozdílů ke slasti. Hledání rozdílů musí tedy mít komplikovanější motiv než hledání podobností, například užitečnost v rámci vědy. Výše byla vyslovena domněnka, že spatřování podobností a rozdílů, tak jak je charakterizuje Locke, tedy spojování, respektive oddělování, nemusí nutně zahrnovat pojmovou artikulaci toho, v čem podobnost či rozdíl spočívá. Burkova mírně odlišná formulace (*nacházení podobností či rozdílů*) se zdá být blíže k představě, že taková artikulace k výsledku činnosti důvtipu a úsudku patří. Opět to z ní však nevyplývá zcela nutně. Domnívám se, že nacházení podobností takovou artikulaci nezahrnuje. Produktem důvtipu je například metafora. Tu můžeme analyzovat a ukázat, na čem je založena (nebo v čem nesedí, máme-li takové zájmy). To však není potřebné pro její vymyšlení. Na druhou stranu nacházení rozdílů pojmovou artikulaci, zdá se, vyžaduje. Produktem úsudku není pouhé konstatování, že se věci liší. Musí se říci, *v čem se liší*. Přijmeme-li tuto hypotézu, pak se ještě zesílí rozdíl mezi spatřováním podobností a rozdílů. Rozdíly vyžadují artikulaci v pojmech vlastností věcí, zatímco pro podobnosti (jejichž spatřování se manifestuje odlišným způsobem) je takováto artikulace druhotná. Z toho také vyplývá, že se nám uzavírá cesta k případnému chápání podobnosti jako *sdílení vlastností*. Pro určité účely lze tedy jistě podobnost takto *modelovat*, nemůžeme to však považovat za vysvětlení.

## II. Hume: Podobnost a obecnost

Zatímco pojetí zkoumaná v předchozí kapitole přisuzovala podobnosti (či spatření podobnosti) úlohu jen ve vztahu ke slasti, v pojetí, jímž se budeme zabývat nyní, hraje podobnost zásadní úlohu při explikaci poznávání. V jistém smyslu bychom mohli, poněkud schematicky, tvrdit, že u Huma je v roli základní podmínky poznávání rozdíl nahrazen podobností.<sup>48</sup> Zároveň je ale třeba si dobře uvědomit důležitou změnu perspektivy. Zatímco u Locka je jako podmínka poznávání určena *schopnost* rozlišování, Hume tematizuje podobnost nikoli přímo ve vztahu ke schopnosti jejího spatřování, nýbrž jako vztah, jenž zásadním způsobem podmiňuje výkony jak obraznosti, tak rozumu (v prvním případě půjde o „přirozený“ vztah, ve druhém o „filosofický“).<sup>49</sup> Podle Locka tedy musíme rozlišovat, abychom mohli poznávat, podle Huma musí být mezi věcmi podobnost (nakonec půjde zřejmě a podobnost *větší* a *menší*), aby obraznost a rozum mohly fungovat tak, jak fungují. Naznačený rozdíl mezi Lockovou a Humovou teorií však bude třeba v závěru této kapitoly ještě upřesnit.

Přisoudí-li se pojmu, jako je podobnost, takto zásadní role ve vysvětlení, vzbuzuje to podezření. Může tento pojem, každému sice důvěrně známý, přitom však vágní, hrát takto zásadní explikační úlohu? Jak budeme muset podobnost chápat, aby takové vysvětlení obstálo? Uvidíme, že pojetí podobnosti jako sdílení vlastností, jež bylo již výše zpochybněno, v kombinaci s rolí, již Hume podobnosti připisuje, působí ještě větší potíže. Uvidíme i to, že Hume podobnost nechápe tímto způsobem (nebo přinejmenším jen tímto způsobem).

V této kapitole se postupně musím zaměřit na několik souvisejících témat. Nejprve ukážu, v čem spočívá důležitost role podobnosti v Humově teorii, a to po řadě jako principu asociace idejí a „základního“ filosofického vztahu. Upozorním na to, že podobnost podstatným způsobem vstupuje i do poznání příčiny a účinku, a to natolik, nakolik nás zvyk učí předpokládat spojení *typů* událostí. S tím zjevně souvisí pojmy druhů, jež nás dovedou k Humovu pojetí abstraktních idejí. Téma abstraktních idejí a jeho pojednání v příslušné kapitole *Pojednání* se pak ukáže jako klíčové pro výklad Humova chápání podobnosti.

---

<sup>48</sup> V tom smyslu, že se významu podobnosti věnuje větší pozornost. Neznamená to, že by nebylo důležité rozlišování.

<sup>49</sup> Pro takto postavené rozlišení obraznosti a rozumu (resp. uvažování) viz John P. Wright, *Hume's A Treatise of Human Nature. An Introduction*, Cambridge University Press, 2009, s. 74. Rozum je u Huma však především inferenční schopností, jež pracuje s idejemi obraznosti, a proto jej od ní nelze zcela odlišit jako nezávislá schopnost (jako se odlišuje u mnohých jiných myslitelů). Viz Don Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, 1997, s. 13–29. Srov. též Humovo vysvětlení, v jakém smyslu proti sobě staví buď obraznost a paměť, nebo obraznost a rozum (*Pojednání o lidské přirozenosti*, 1.3.9.19, pozn. pod čarou [s. 190–191]). V prvním smyslu je rozum, jakožto „schopnost demonstrativního a pravděpodobnostního usuzování“, součástí obraznosti.

## Obraznost a asociace idejí

Hume začíná *Pojednání*<sup>50</sup> slavně zavedením impresí a idejí jakožto dvou druhů *percepčí* „myslí“ (což je mimochodem nakonec v zásadě totéž co obraznost). Zdá se, že percepce jsou vlastním předmětem Humovy vědy o lidské přirozenosti. Jsou to jakési „atomy“ zkušenosti, „substance“, jsou *dané*. Z jednoduchých percepčí se skládají složené a i „já“ je prý nakonec jen „svazkem či souborem různých percepčí“, jenž je navíc v neustálém pohybu.<sup>51</sup> Znamená to, že podle Huma neexistuje nic než percepce? Jak bychom pak vysvětlili, že *máme* takové věci jako předměty, kauzalitu či pojmy? Kromě *atomů* v nějakém smyslu je také *struktura*, čili vztahy. Nakolik jsou však vztahy také dané? A kde se berou, nakolik dané nejsou? To je problém, který chci nyní prozkoumat, neboť jde o kontext, v němž podobnost u Huma vystupuje a hraje zde zásadní úlohu.

Dřívější *imprese* mohou být v mysli znovu vyvolány jakožto *ideje*, a to dvěma způsoby: v paměti a v obraznosti.<sup>52</sup> Mezi oběma způsoby znovu-zpřítomňování jsou podle Huma dva rozdíly, jeden se týká intenzity idejí, druhý jejich uspořádání. Ideje paměti jsou oproti idejím obraznosti výrazně *živější* (Hume je v tomto ohledu charakterizuje jako cosi „mezi impresí a idejí“). Mezi idejemi se zde tedy zavádí rozdíl obdobný obecnému rozdílu impresí a idejí, jak je formulován na samém začátku *Pojednání*.<sup>53</sup> Druhý (a pro nás nyní zajímavější) rozdíl spočívá v následujícím. Ideje paměti si mezi sebou uchovávají strukturu vztahů, ve které vystupovaly původní *imprese* („Hlavní funkcí paměti není uchovávání jednoduchých idejí, nýbrž jejich *pořadí a umístění*“; kurzíva přidána),<sup>54</sup> obraznost však touto strukturou vázána není a umožňuje tak libovolnou reorganizaci jednoduchých idejí.<sup>55</sup> Obraznost tedy může veškerý materiál získaný ze smyslů libovolně „rozdělovat a znovu sjednocovat“<sup>56</sup> či, jak to Hume říká jinde, „spojovat, přesouvat, zvětšovat a zmenšovat“<sup>57</sup> a produkovat tak mimo jiné ideje zlatých hor a okřídlených koní.

---

<sup>50</sup> David Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti* (dále *P*), 1.1.1.1 (s. 67). První knihu *Pojednání* cituji podle českého překladu Hynka Janouška, k němuž odkazuje číslo strany v závorce. Čtveřice čísel odkazuje, jak je zvykem, po řadě ke knize, části, oddílu a odstavci.

<sup>51</sup> *P*, 1.4.6.4 (s. 329).

<sup>52</sup> *P*, 1.1.3.1 (s. 74).

<sup>53</sup> Viz *P*, 1.1.1.1 (s. 67).

<sup>54</sup> *P*, 1.1.3.3 (s. 75).

<sup>55</sup> V pozdější části *Pojednání* Hume říká, že tento druhý rozdíl paměti a obraznosti nedostačuje k odlišení idejí obraznosti od idejí paměti, vlastní rozdíl tedy spočívá v oné odlišné „síle a živosti“ (*P*, 1.3.5.3, s. 155–156). Ten je zřejmě jediným *fenomenálně* přítomným rozdílem. Rozdíl uchovávání pořadí a možnosti reorganizace však zůstává podstatným rozdílem, pokud výkony obou schopností explikujeme.

<sup>56</sup> *P*, 1.1.4.1 (s. 76).

<sup>57</sup> David Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, přel. Josef Moural, Praha: Svoboda, 1996, s. 40.

Obraznost však samozřejmě neprodukuje jen zcela libovolné ideje, produkuje i ideje, „které tvoří běžné předměty našich myšlenek“ – ideje substancí, modů, vztahů a „abstraktní ideje“.<sup>58</sup> Tyto ideje jsou zjevně sdílené s druhými lidmi a nějakým způsobem odpovídají pravidelnostem ve světě, sotva tedy můžeme považovat za příčinu jejich vzniku v obraznosti pouhou libovůli na jedné straně, nebo náhodu na druhé. Hume proto zavádí mechanismus *asociace idejí*, jenž nakonec tvoří jeden z hlavních pilířů jeho filosofie. Je odpovědí na podle Gillesse Deleuze hlavní Humovu otázku: „Jak se mysl stane lidskou přirozeností?“<sup>59</sup> Neboli: Jak se ze změní percepce utvoří relativně stálý a intersubjektivně sdílený systém?

Hume asociaci idejí charakterizuje jako „jemnou sílu“, jež vede mysl od jedné ideje ke druhé na základě nějakých „vlastností“ (*qualities*), které je spojují, a tím vytváří složené ideje, a také řetězce asociací myšlenek, s jakousi pravidelností. Tato pravidelnost však není absolutní, neboť mysl podle Huma skutečně má svobodu spojovat v zásadě cokoli s čímkoli a ani to, co je již asociováno, se nestane nerozdělitelným (právě proto mluví o *jemné síle*). Zatímco paměť je tedy determinována – pomineme-li případné odchylky způsobené jejími chybami – pořadím či vztahy, v nichž byly dané původní impresy, obraznost má na jednu stranu svobodu spojovat cokoli s čímkoli, na druhou stranu je však zároveň usměrňována asociacním mechanismem, jenž spojuje některé ideje *snáze* než jiné.

*Principy asociace idejí* („[v]lastnosti, z nichž tato asociace vzniká“) jsou: (1) *podobnost*, (2) *soumeznost*<sup>60</sup> v čase a prostoru a (3) *vztah příčiny a účinku*.<sup>61</sup>

Podíváme-li se na tyto vztahy, uvidíme, že jediný z nich, který lze (na první pohled) myslet mezi idejemi chápanými izolovaně, je podobnost.<sup>62</sup> Druhé dva jsou zřejmě odvozeny z toho, jak jsou předměty ve světě dávány našim smyslům. Asociaci na základě soumeznosti vysvětluje Hume takto:

*Jelikož smysly jsou [...] při změně svých předmětů nuceny měnit je pravidelně a brát je tak, jak se navzájem soumezně vyskytují, musí si obraznost na základě dlouho získávaného zvyku osvojit stejnou metodu*

---

<sup>58</sup> Viz *P*, 1.1.4.7 (s. 79).

<sup>59</sup> Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*, přel. Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press, 1991, s. 22.

<sup>60</sup> „*Contiguity*“. Josef Moural překládá „sousednost“ (viz *Zkoumání o lidském rozumu*, s. 46).

<sup>61</sup> *P*, 1.1.4.1 (s. 76).

<sup>62</sup> K tomuto rozdílu mezi podobností na jedné straně a soumezností a příčinností na druhé se vrátím ve spojitosti s „filosofickými vztahy“.

*myšlení a probíhat při představování svých předmětů po částech prostoru a času.*<sup>63</sup>

Soumeznost v času a prostoru je tedy nejprve „vlastností“ předmětů, nakolik jsou dávány smyslům. Ideje prostoru a času podle Huma *nejsou* odvozené z nějakých samostatných, odlišitelných impresí (ty nemáme), nýbrž jen z tohoto způsobu, jak jsou nám předměty dávány.<sup>64</sup> Můžeme tomu říkat třeba *forma* daného. Obraznost si tuto formu osvojuje, a tak například představa jednoho pokoje „v určité budově přirozeně navozuje představu [...] o ostatních pokojích“.<sup>65</sup> Takto podaný výkon obraznosti se zdánlivě příliš neodlišuje od výkonu paměti (jež, jak již bylo řečeno, uchovává především „pořadí a umístění“), je však třeba si uvědomit, že asociují-li se mi v obraznosti ideje několika sousedních pokojů v dané budově, povede to například k vytvoření ideje složené z idejí těchto pokojů (které pak budu říkat třeba „apartmá“) – a to bude v tomto případě hlavním výkonem obraznosti.

Vztah příčiny a účinku podle Huma vytváří ze všech vztahů nejsilnější spojení mezi idejemi a další ideu tak vyvolává nejpohotověji.<sup>66</sup> Humovo pojetí formování asociačních vztahů příčiny a účinku je v základních obrysech notoricky známé. Hlavní roli v něm hraje zvyk, *opakovaná zkušenost souběhu týchž* (berme toto slovo s jistou opatrností) příčin s týmiž účinky. Soumeznost a příčinnost jakožto principy asociace idejí mají zřejmě společné to, že jejich obsah je formován zkušeností se světem, která má formu dvojí soumeznosti – vedle sebe a po sobě (prostoru a času) a opakovaného souběhu téhož (stejných dvojic příčin a účinků). Podíváme-li se na principy asociace takto, pak nejzáhadněji z nich vypadá právě podobnost. To, že obraznost často přechází od jedné ideje k jí podobné, považuje Hume za očividné.<sup>67</sup> Na rozdíl od zbylých dvou principů asociace nám však chybí její odvození ze zkušenosti.

Pokud jde o příčiny asociace (nikoli ve smyslu obsahu konkrétních asociací, nýbrž ve smyslu mechanismu) zůstává Hume zprvu zdrženlivý: v aluzi na Newtona označí asociaci idejí za „jistý druh *přitažlivosti*“ a vyzdvihne její explikační potenciál; její příčiny však „jsou většinou neznámé a musíme je připsat *původním* vlastnostem lidské přirozenosti, jejichž vysvětlení si nenárokují“.<sup>68</sup> Tato zdrženlivost má však spíše metodologické důvody a neznamena, že by Hume neměl na věc žádný názor. K naznačení svého pojetí, které je, jak upozorňuje John

---

<sup>63</sup> P, 1.1.4.2 (s. 77).

<sup>64</sup> Viz P, 1.2.3.4–7 (s. 101–102).

<sup>65</sup> Humův příklad ve *Zkoumání o lidském rozumu*, s. 46.

<sup>66</sup> P, 1.1.4.2 (s. 77).

<sup>67</sup> Viz tamtéž.

<sup>68</sup> P, 1.1.4.6 (s. 78–79).

Wright, karteziánské a nikoli newtonovské,<sup>69</sup> se Hume dostane v rámci zkoumání idejí prostoru a času (při vysvětlování systematického zaměňování některých idejí). Konkrétně jde o karteziánskou psychofyziologii, již Hume převzal pravděpodobně zejména od Malebranche a která byla mezi jeho současníky známá.<sup>70</sup> Stručně řečeno jde o to, že idejím odpovídají jakési „stopy“ v mozku a představení jedné ideje způsobí, že se „rozbíhají životní hybatelé (*animal spirits*) po všech přilehlých stopách a vyvolávají ostatní ideje, které s ní souvisí“.<sup>71</sup> Tento mechanismus však není zcela deterministický. Dochází k odchýlkám, a proto také může docházet k záměně idejí, nejčastěji *podobných*.<sup>72</sup> V Malebranchově pojetí je pro Huma důležité to, že mezi některými stopami je přechod (pohyb životních hybatelů) snazší než mezi jinými, a to buď v důsledku toho, že vznikly současně, nebo v důsledku *opakování* přechodu (spojení mezi nimi jsou pak „hlubší“).<sup>73</sup> O snadném přechodu mezi idejemi pak opakovaně mluví i Hume,<sup>74</sup> například když o principech asociace idejí řekne, že „samotná podstata těchto vztahů spočívá ve vytváření snadného přechodu idejí“.<sup>75</sup>

Ačkoli se tedy Hume domnívá, že fyziologie mozku nepatří k vlastnímu předmětu jeho zkoumání lidské přirozenosti, v určité podobě ji předpokládá. Tak se zdá, že *imprese* (i ideje) mají podle Huma vědomou i fyzickou složku.<sup>76</sup> *Impresi* pak chápeme jako něco, co je „*vtištěno*“ nejen mysli, nýbrž i mozku, a zůstává v něm v podobě zmíněných „stop“. Mluví-li Hume o idejích jako o *kopíích impresí*,<sup>77</sup> má pravděpodobně na mysli i tyto fyzické stopy. Ideje obraznosti a paměti se tak liší ve své síle a živosti, jsou však umožněny touž „fyzickou vrstvou“ stop vytvořených v mozku dřívějšími impresemi. Detailnějšími spekulacemi o rozdílech paměti a obraznosti na této fyziologické rovině bychom nyní zašli příliš daleko. Na základě těchto poněkud skromných poznatků se však lze alespoň provizorně domnívat, že snadný přechod idejí je podporován (1) současnou či „soumeznou“ a (2) opakovanou prezentací předmětů smyslům. Soumeznost a opakování posilují vazby (upravují cestu pro životní hybatele) mezi stopami odpovídajícími daným impresím a idejím.

---

<sup>69</sup> John P. Wright, cit. dílo, s. 53.

<sup>70</sup> Viz tamtéž, zejm. s. 53–56.

<sup>71</sup> *P*, 1.2.5.20 (s. 129).

<sup>72</sup> Viz tamtéž a následující odstavec (s. 129–130). To naznačuje, že stopy odpovídající podobným idejím se možná – z nějaké tajemné příčiny – ukládají „blíže“ k sobě.

<sup>73</sup> Wright, cit. dílo, s. 54–55.

<sup>74</sup> Viz tamtéž, s. 55.

<sup>75</sup> *P*, 1.4.6.16 (s. 337).

<sup>76</sup> Viz Wright, cit. dílo, s. 62–65.

<sup>77</sup> Viz *P*, 1.1.2.1 (s. 73); Wright, cit. dílo, s. 70–71.

Tak by tedy vypadal náznak fyziologického vysvětlení asociace idejí na základě soumeznosti a příčinnosti. O podobnosti jsme se ani na této úrovni mnoho nedozvěděli. Přitom je zjevné, že má-li Humova teorie asociace idejí fungovat, musí i podobnost (i kdyby nebyla na rozdíl od soumeznosti a příčinnosti odvozena ze zkušenosti) přispívat ke snadnému přechodu mezi idejemi, a to nakonec i na naznačené fyziologické rovině.

Záhadnost podobnosti tedy zatím zůstává, alespoň se však již ukazuje její důležitost v Humově filosofii v tom, že ji zařazuje mezi principy asociace idejí, jež jsou nakonec „jedinými články, které vážou kusy světa dohromady a pojí nás s kterýmkoli vnějším předmětem či osobou“.<sup>78</sup> Představují totiž omezení jinak naprosté svobody obraznosti, omezení, které je nakonec konstitutivní pro relativní stálost našeho světa.

### **Teorie filosofických vztahů**

Již výše jsme se zmínil o jedné z důležitých rolí, které Hume přisuzuje obraznosti, jíž je produkce složených idejí. Jedním z jejich druhů jsou vztahy. Nás zde však nebudou zajímat z hlediska geneze jejich idejí na základě asociace ani z hlediska otázky, z čeho se vlastně *skládají*.<sup>79</sup> Vztahy nás nyní budou zajímat jen jako vztahy.

Na začátku oddílu o vztazích Hume rozlišuje mezi dvěma významy slova vztah (*relation*).<sup>80</sup> Vztahy jsou jednak *přirozené* (a ty podle něj tímto slovem míníme v běžném jazyce), jednak *filosofické*. Přirozené vztahy jsou vztahy spojující ideje v obraznosti, jedná se právě o vztahy *asociace*, jež odpovídají třem principům asociace idejí. *Filosofický* vztah pak Hume charakterizuje jako „ohled, v němž [ideje] považujeme za vhodné *srovnávat* i poté, co byly *libovolně* sjednoceny v představivosti“ (kurzíva přidána).<sup>81</sup> Přirozené vztahy tedy jsou mezi asociovanými idejemi, filosofické vztahy jsou pak produktem jakési reflexe týkající se idejí, spojených třeba i libovolně, tedy na základě svobody obraznosti, nic však zjevně nebrání tomu, abychom na způsob filosofického vztahu porovnávali také ideje, které byly přirozeně asociovány.

Hume postuluje sedm skupin či druhů filosofických vztahů, do nichž bychom měli být schopni rozčlenit (potenciálně nekonečné) množství různých ohledů, v nichž lze srovnávat předměty. Jsou to: (1) *podobnost*, (2) *identita*, (3) vztahy *prostoru a času*, (4) *kvantita*, resp. číselný poměr, (5) stupeň *kvality*, (6) *protikladnost* a (7) vztah *příčiny a účinku*. Hume dále poznamenává, že

---

<sup>78</sup> Hume, *Výťah z nedávno vydané knihy...*, 35, in: *P*, s. 383.

<sup>79</sup> Tímto problémem se zabývá Yumiko Inukai v článku „Hume on Relations: Are They Real?“, *Canadian Journal of Philosophy*, 40, 2, 2010, s. 185–209; zejm. s. 198–201.

<sup>80</sup> *P*, 1.1.5.1 (s. 79).

<sup>81</sup> Tamtéž.

bychom mezi vztahy asi čekali také *rozdíl* – ten je podle něj však spíše *popřením* vztahu, a to buď vztahu identity (rozdíl *počtu*, neboli numerický rozdíl), nebo podobnosti (rozdíl *druhu*).<sup>82</sup> Můžeme si všimnout, že mezi těmito druhy figurují i druhy odpovídající všem třem přirozeným vztahům. Sedm uvedených druhů Hume v pozdější části *Pojednání* rozděluje ještě do dvou tříd: (A) vztahy „zcela závislé“ na porovnávaných idejích (v tom smyslu, že jsou stálé, nemění-li se tyto ideje) – o těch můžeme mít jisté vědění a (B) vztahy, jež se mohou měnit, aniž by se měnily porovnávané členy.<sup>83</sup> Do první skupiny patří *podobnost*, *kvantita*, stupně *kvality* a *protikladnost*, do druhé vztahy *času* a *prostoru*, *příčinnost* a *identita*. Podle A. Hausmana toho dělení odpovídá dělení na *interní* a *externí* vztahy.<sup>84</sup> Gilles Deleuze se však z dobrých důvodů domnívá, že podle Huma jsou *všechny* vztahy externí svým termínům.<sup>85</sup> To znamená, že ani vztahy první skupiny nejsou nezávislé na subjektu (což nakonec umožní například relativitu podobnosti).

Nebudu tuto teorii zkoumat v celém rozsahu načrtnutého půdorysu, zaměřím se jen na detaily, které jsou podstatné pro pochopení jednak významu podobnosti, jednak jejího pojetí v Humově filosofii. Předně nás samozřejmě zajímá Humova charakterizace podobnosti jakožto filosofického vztahu. Podívejme se tedy postupně na příslušný odstavec:

*První [skupina vztahů] je podobnost: ta je vztahem, bez kterého nemůže existovat žádný filosofický vztah, protože srovnání připouští jen ty předměty, které mají nějaký stupeň podobnosti. Přestože je však podobnost ve všech filosofických vztazích nutná, neplyne z toho, že vždy vytváří spojení či asociaci idejí.<sup>86</sup>*

Podobnost je zde nejprve charakterizována jako předpoklad či „podmínka možnosti“ *srovnávání* a tím i produkce veškerých filosofických vztahů. Proč je však podobnost podmínkou srovnání? Srovnání provádíme vždy *v určitém ohledu*, jenž zřejmě bude tím, co konstituuje danou podobnost. Kdyby dva předměty neměly společný ohled (tedy podobnost), nemohli bychom je srovnávat. (O podobnosti se zde tedy mluví jako o sdílení vlastnosti.) Mají-li být dvě věci srovnány, je nutné nalézt nějaký takový ohled. Co by mělo být tímto ohledem je však u některých druhů vztahů méně jasné než u jiných. Pokud jde například o stupeň kvality, můžeme si představit, že dva předměty srovnáváme

---

<sup>82</sup> P, 1.1.5.3–10 (s. 80–81).

<sup>83</sup> P, 1.3.1.1–2 (s. 139–140).

<sup>84</sup> Alan Hausman, „Hume’s Theory of Relations“, *Noûs*, Vol. 1, No. 3 (Aug., 1967), s. 255–282; s. 261–262.

<sup>85</sup> G. Deleuze, cit. dílo. Jde o jednu ze základních tezí celé knihy, nyní však viz zejm. s. 98–99.

<sup>86</sup> P, 1.1.5.3 (s. 80).

třeba s ohledem na odstín barvy nebo na teplotu. Méně jasné je to u vztahů, jež se mohou měnit, aniž by se měnily porovnávané předměty. Takovým vztahem je například vzdálenost. Aniž bych byl nyní s to na tuto otázku uspokojivě odpovědět, lze se alespoň domnívat, že musí jít o nějakou *velmi abstraktní* vlastnost. V případě vzdálenosti by to snad mohlo být například to, že se oba srovnávané členy nacházejí ve Skotsku nebo třeba v „prostoru“. Vzhledem k tomu, že předpokládám, že vše se podobá všemu, měla by být tato základní podmínka srovnávání vždy splněna. Zde se ale částečně ukazuje, jak bychom měli tuto všeobecnou podobnost chápat. Zjevně nejde o podobnost v tom smyslu, že by předměty byly přirozeně asociovány. Jde spíše o jakousi „logickou možnost“ vždy nějakou podobnost (ve smyslu sdílení vlastnosti) nalézt či vyzdvihnout. Každopádně zde vidíme, že Hume podobnosti přikládá význam i jako podmínce filosofických vztahů, tedy důležitého výsledku činnosti rozumu.<sup>87</sup>

Podobnost je dále podle Huma zjevně záležitostí „méně a více“: předměty mezi sebou mají „nějaký stupeň podobnosti“. Tento stupeň pak zřejmě souvisí se stupněm obecnosti dané vlastnosti.

*Když vlastnost dosáhne značné obecnosti a je společná velkému množství individuí, nevede mysl přímo k žádnému z nich, nýbrž tím, že předestírá příliš mnoho možností naráz, zabraňuje obraznosti zaměřit se na jakýkoliv jednotlivý předmět.*<sup>88</sup>

S větší obecností se tedy pojí také větší množství individuí, na něž se daná vlastnost vztahuje. Toto velké množství pak znemožňuje asociaci (životní hybatelé se nejspíše „rozprchnou“ do všech směrů). Menší obecnost a s ní spojené menší množství relevantních individuí pak v tomto pojetí zřejmě znamená větší podobnost ve smyslu silnější asociace (snazšího přechodu idejí).

Tady se už začíná lépe ukazovat problém, kvůli němuž se zdráhám přijmout obecnou charakterizaci podobnosti jako sdílení vlastnosti. Abstraktní ideje (vlastností i druhů) totiž v Humově pojetí, jak ještě detailněji uvidíme, obraznost vytváří *na základě* podobnosti jednotlivin. Když za tohoto předpokladu řekneme, že podobnost je analyzovatelná na sdílení vlastnosti, ocitáme se zjevně v kruhu. Přitom se i u Huma často setkáváme s místy, na kterých podle všeho toto pojetí podobnosti také předpokládá. Jedno takové jsem například právě citoval. Zde to vypadá, že mezi idejemi v obraznosti již jsou větší a menší podobnosti (odpovídající všem možným filosofickým vztahům) dané méně a více abstraktními vlastnostmi a že jen větší z těchto podobností jsou základem pro

---

<sup>87</sup> Viz Wright, cit. dílo. s. 74.

<sup>88</sup> Tamtéž.

asociaci idejí. V zásadě to tak je, musíme si ale uvědomit, že ony více či méně abstraktní vlastnosti zde Hume zapojuje v rámci popisu (a nikoli výkladu příčin) jevu, že některé ideje jsou asociovány na základě podobnosti a jiné ne, a přitom je možné u nich nějakou (ať už jakkoli abstraktní) podobnost nalézt – pokud uznáme za vhodné porovnávat předměty, jež *libovolně* spojíme v obraznosti. Hume nechce říci, že všechny vlastnosti (a tím také jejich sdílení) jsou dané.

Vraťme se ještě ke zmíněnému rozlišení dvou tříd vztahů podle možnosti jistého vědění o nich. Jak už víme, v první skupině jsou vztahy času a prostoru, příčinnost a identita. Tyto vztahy podle Huma záleží „na nepřeborném množství nahodilostí“<sup>89</sup> (k jejich posouzení tedy nestačí zaměřit se jen na dvojici srovnávaných idejí) a jakožto o předmětech zkušenosti o nich nemůžeme mít jisté poznání ve smyslu intuice nebo demonstrativního důkazu.

To, že identita spadá mezi vztahy, o nichž není možné jisté vědění, může na první pohled působit zvláštně. Musíme si uvědomit, že Hume nemluví o identitě v triviálním smyslu „ $A=A$ “, nýbrž ve smyslu identity předmětu v čase. Ta je, podobně jako ostatní vztahy v této skupině, předmětem zkušenosti. Striktně vzato je identita *fikcí* obraznosti, jež má tendenci zaměňovat podobné za identické.<sup>90</sup> Zrovna tak je fikcí obraznosti osobní identita, jejíž idea má původ v propojení následných percepčí mysli příčinností.<sup>91</sup>

Jisté poznání podle Huma můžeme mít o vztazích ze druhé skupiny (podobnost, protikladnost<sup>92</sup>, stupně kvality, číselný poměr). Tyto vztahy podle Huma „závisí pouze na idejích“ (z toho názor, že jde o interní vztahy) a vědění o většině z nich je *intuitivní*. „Pokud si jsou nějaké předměty *podobné*, vnutí se tato podobnost okamžitě našemu zraku či spíše mysli [...]“<sup>93</sup> Poznání podobnosti dvou předmětů je tedy intuitivní. Zajímavé je ono „pokud“ – zřejmě se zde mluví o podobnosti v jiném smyslu, než při výkladu podobnosti jako základního filosofického vztahu. Tato intuitivně nahlížená podobnost se zdá odpovídat spíše asociaci idejí, jež má omezený rozsah (nebo, mimochodem, také důvtipu, jak byl probírán v první kapitole).

Pokud jde o tvrzení, že tyto vztahy závisí pouze na porovnávaných idejích, musíme být obezřetní. Porovnáváme jen ideje „samy o sobě“, to jest bez časoprostorové struktury, jež musí vstupovat do hry v případě první skupiny vztahů. Domnívám se, že sem však musí vstupovat jiná „struktura“, a to struktura „podobnostní“. Předměty a jejich vlastnosti totiž nejsou nezávislé na ostatních

---

<sup>89</sup> P, 1.3.1.1 (s. 139).

<sup>90</sup> Viz P, 1.2.5.20 (s. 130); 1.4.2.25 a dále (s. 276ff.).

<sup>91</sup> Viz P, 1.4.6.19 (s. 338).

<sup>92</sup> Protikladnost se podle Huma týká vlastně jen existence a neexistence (viz P, 1.1.5.8 a 1.3.1.2).

<sup>93</sup> P, 1.3.1.2 (s. 140).

předmětech a na lidské přirozenosti (jak ještě blíže uvidíme). Jednak tedy, na vyšší úrovni, jestliže srovnáváme vlastnosti dvou předmětů, vstupují sem zprostředkovaně i jiné předměty, na kterých jsou tyto vlastnosti závislé. Na úrovni asociace idejí pak z výše probíraného vyplývá, že fungování asociace v jednotlivých případech musí být ovlivňováno i naší obeznámeností s různými předměty: příliš mnoho možností pro asociaci znemožní nějakou konkrétní. Tak například uvidím-li smrk a bude-li to druhý strom, se kterým jsem se v životě setkal, bude se mi pravděpodobně silně asociovat jeden modřín, jenž jsem viděl za mlada, zatímco někomu, kdo se někdy prošel po Šumavě, se ve stejné situaci nic konkrétního asociovat nebude.<sup>94</sup> Proto ani vztahy, o kterých je podle Huma možné jisté vědění, nejsou přísně vzato interní.

### **Kauzalita a podobnost**

O kauzalitě jsem se zatím jen zmínil a naznačil jsem, že jakožto princip asociace idejí může mít spojení příčiny a účinku původ v daném, podobně jako asociace na základě soumeznosti. Zde tuto domněnku trochu upřesním a zaměřím se na to, jakou roli zde hraje podobnost. Humovo pojetí příčinnosti zde přitom nebudu podrobně vykládat ani přezkoumávat, jelikož jednak nejsem s to přidat k nesmírně rozsáhlé literatuře na toto téma nic nového, jednak by to mým záměrům v této práci příliš nepomohlo.<sup>95</sup>

Imprese jsou nám dávány v určitém uspořádání či struktuře. V tom mají podle Huma svůj původ ideje prostoru a času a také asociace idejí na základě soumeznosti. Obraznost si zvyká na „soumezný“ výskyt předmětů a soumeznost se tak stává asociačním principem.<sup>96</sup> V této „časoprostorové struktuře“ pak nacházíme jisté pravidelnosti, *opakování* téhož, respektive podobného. A také *stálý souběh* dvojic téhož. V tom pak vidím zdroj principu asociace příčiny a účinku. Tento princip je pak základem inference.<sup>97</sup>

Vztah příčiny a účinky je však nejen tímto přirozeným vztahem (jedině jako přirozený vztah zakládá inferenci), ale také filosofickým vztahem, jenž „zahrnuje soumeznost, následnost a stálé sdružení“.<sup>98</sup> V tomto smyslu je příčinnost závislá na soumeznosti, což je však již zahrnuto v uvedeném popisu („opakování v rámci časoprostorové struktury“). Na okraj zde můžeme upozornit, že v pozdějším

---

<sup>94</sup> To by rámcově odpovídalo tezi, s níž jsme se setkali u Burka: známe-li více (jako například švec ve srovnání s malířem, pokud jde o konstrukci obuvi), vidíme menší podobnost.

<sup>95</sup> Ve výkladu nebudu vůbec mluvit (mimo jiné) o velmi důležitém prvku Humovy teorie, jímž je *víra* (*belief*). Činím tak s vědomím, že v širší perspektivě by ji pomínout nešlo.

<sup>96</sup> *P*, 1.1.4.2 (s. 77).

<sup>97</sup> Viz Wright, cit. dílo, s. 102.

<sup>98</sup> *P*, 1.3.6.16 (s. 165).

*Zkoumání o lidském rozumu* Hume soumeznost z definice kauzality vypouští.<sup>99</sup> To však nemá zásadní vliv na přítomné pojetí, neboť základem zůstává „opakování téhož“. Nyní se tedy přidržme definic příčiny a účinku, jež Hume uvádí v *Pojednání*, a to ke konci příslušné (třetí) části první knihy po důkladném prozkoumání celého problému. Definice jsou dvě, liší se, jak Hume říká, perspektivou. První definuje podobnost jako filosofický vztah, druhá jako přirozený.

[1] Příčinu můžeme definovat jako předmět předcházející jiný předmět a soumezný s ním, přičemž všechny předměty, jež se podobají prvému, se nalézají v podobných vztazích předchůdnosti a soumeznosti s předměty, které se podobají druhému. [...] [2] [P]říčina je předmět předcházející jiný předmět, soumezný s ním a spojený s ním takovým způsobem, že idea jednoho nutí mysl vytvořit si ideu druhého a imprese jednoho ji nutí vytvořit si živější ideu druhého.<sup>100</sup>

Druhá definice, tedy definice z perspektivy asociace idejí, popisuje projevy asociace příčiny a účinku. Rozdíl oproti asociaci na základě podobnosti a soumeznosti spočívá v tom, že vytváří silnější spojení,<sup>101</sup> jež je více determinované a je, jak už bylo řečeno, základem inference. Nyní nás však více zajímá první definice, neboť ta se odvolává na podobnost.

Na jednom místě ve *Zkoumání o lidském rozumu* Hume kauzální inferenci charakterizuje jako „druh analogie“.<sup>102</sup> V minulosti jsme pozorovali, že věci podobné A způsobovaly věci podobné B. Nyní, při objevení další věci podobné A tedy opět očekáváme věc podobnou B. V tomto druhu analogie tedy nejde jen o podobnost vztahů, ale i podobnost jejich členů. Tato podobnost nás nyní zajímá. Je zjevné, že toto vymezení: „všechny předměty, jež se podobají prvému“, je extrémně vágní (a říci, že jde o předměty „téhož druhu“ či „typu“, nám nakonec nepomůže). V nějakém smyslu se přece vše podobá všemu, vyvstává tedy druhý důvod toho, že z *logického hlediska* může být cokoli příčinou čehokoli.<sup>103</sup> Ten první spočívá nakonec v tom, že příčinnost je externí vztah, spojení příčiny a účinku tak nemůže být v přísném smyslu nutné. Tento druhý pak v tom, že podobnost je vlastně také externí vztah. Problém kauzality je pak tedy ještě ztížen problémem podobnosti: nemáme problém jen s tím, zda *takovéto věci*, jsou skutečně příčinou toho a toho. Problém je i to, *co jsou takového věci*, co mezi ně

---

<sup>99</sup> K vývoji Humova pojetí kauzality viz James Hill, „How Hume Became the ‚New Hume‘“, *The Journal of Scottish Philosophy*, 10.2 (2012), s. 163–181.

<sup>100</sup> *P*, 1.3.14.31 (s. 246).

<sup>101</sup> *P*, 1.1.4.2 (s. 77).

<sup>102</sup> *Zkoumání o lidském rozumu*, s. 147.

<sup>103</sup> Viz *P*, 1.3.15.1 (s. 249).

patří a co ne. A pokud bychom ho chtěli dovést ještě dál, uvidíme, že totéž se vztahuje i na ideje „substancí“ (proč sjednocujeme zrovna tuto množinu jednoduchých idejí). Všechny problémy jsou stejně závažné a úzce propojené. A Humovou odpovědí na ně je, jak již víme, asociace idejí. Ta s sebou však nese další problém: *proč zrovna tak a ne jinak?*

### **„Abstraktní ideje“ a *distinctio rationis***

O „obecných“ či „abstraktních“<sup>104</sup> idejích Hume prohlašuje, že jsou to fakticky jednotlivé ideje připojené k obecnému *jménu*.<sup>105</sup> Jsou „individuální, mohou se nicméně ve své reprezentaci stát obecnými“.<sup>106</sup> Nejprve – odkud máme obecné jméno?

*Jakmile jsme mezi několika předměty, které se nám často naskýtají, nalezli podobnost, uplatňujeme na všechny stejné jméno bez ohledu na to, jaké rozdíly stupňů a kvality u nich můžeme pozorovat, a bez ohledu na jakékoliv další rozdíly, které se mezi nimi mohou vyskytovat.*<sup>107</sup>

Nechme zatím stranou to, že se nezdá, že by to důsledně vzato byla pravda. Obecné jméno máme nyní (jak jinak než na základě zvyku) spojeno v obraznosti s mnoha individuálními idejemi, na které jej můžeme aplikovat, nemůžeme si však samozřejmě vybavit všechny najednou. Zdá se, že se nám vybaví jedna, pak, *dle potřeby*, případně jiné. Hume říká, že tato příslušná individua jsou myslí přítomna potenciálně.<sup>108</sup> Don Garrett tuto „množinu idejí“ nazývá „*revival set*“ náležející k danému jménu.<sup>109</sup> Zmíněnou „potřebu“ dobře ilustruje případ, kdy se nám vybavují protipříklady, provádíme-li obecnou úvahu. Humův příklad je následující. Slovo „trojúhelník“ nejprve vyvolalo ideu konkrétního rovnostranného trojúhelníka. Pokud bychom ale na základě toho nyní chtěli obecně tvrdit, že všechny úhly v trojúhelníku jsou stejně velké, obraznost nám začne nabízet další ideje z množiny náležející slovu „trojúhelník“, o kterých to neplatí.<sup>110</sup> Tato teorie odmítající existenci obecných idejí reaguje především na teorii Lockovu. Lockovy abstraktní ideje jsou totiž podle Huma (a již dříve podle Berkeleye) nemožné.<sup>111</sup>

---

<sup>104</sup> Mezi tím Hume zřejmě nerozlišuje.

<sup>105</sup> *P*, 1.1.7.1 (s. 83). V tomto pojetí se Hume explicitně hlásí k návaznosti na Berkeleye.

<sup>106</sup> *P*, 1.1.7.6 (s. 86).

<sup>107</sup> *P*, 1.1.7.7 (s. 86–87).

<sup>108</sup> Tamtéž.

<sup>109</sup> Don Garrett, cit. dílo, s. 24.

<sup>110</sup> *P*, 1.1.7.8 (s. 87–88).

<sup>111</sup> K tomu podrobněji viz např. Donald L. M. Baxter, „Abstraction, Inseparability, and Identity“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1997), s. 307–330.

Locke mluví o abstrakci na různých místech *Eseje*, a to různě. Lze u něj zřejmě vidět dvě různé formy abstrakce.<sup>112</sup> Poprvé o abstrakci mluví ve druhé knize, v kontextu, s nímž jsme se již stručně seznámili: po *rozeznávání* přicházejí na řadu další činnosti mysli – srovnávání, skládání a právě abstrakce. Mysl odděluje od konkrétních idejí veškeré okolnosti místa času a doprovázejících jevů. Takto například vyabstrahujeme „bělost“ z konkrétních idejí sněhu, křídly atd.<sup>113</sup> Locke se k abstrakci vrací ve třetí knize, kde najdeme příklad abstrahování pojmu člověka. Locke popisuje, jak k této abstraktní ideji dospějí děti, které podle něj nejprve označují všechna individua individuálními jmény. Později si všimnou, „že v některých shodách tvaru a různých jiných kvalit se jejich otec a matka podobají“ a vytvoří si ideu, na níž „se podílejí“ všechna příslušná individua:

*A tak získají obecné jméno a obecnou ideu. Přitom nevytvoří nic nového; ale pouze z komplexní ideje Petera a Jamese, Mary a Jane vynechají to, co je pro každého zvláštní a uchovají pouze to, co je všem společné.*<sup>114</sup>

Podle prvního popisu abstrakce se vyděluje ze složených idejí jeden konkrétní rys a takto zřejmě získáváme abstraktní ideje vlastností. Ve druhém popisu se naproti tomu neodhlíží od veškerých okolností, odstraňují se jen některé části. Takto tedy získáváme zejména abstraktní ideje druhů. Takové ideje lze přitom dále zobecňovat, takže například vynecháním dalších částí z ideje člověka získáme ideu živočicha.<sup>115</sup>

Problém, který má z Humova pohledu Lockova teorie je především ten, že se podle ní odděluje neoddělitelné. Nemůžeme si totiž představit „kvantitu nebo kvalitu, aniž bychom si vytvořili přesné pojetí jejich stupňů“.<sup>116</sup> Přesně to se však děje *vynecháme-li* například z ideje člověka jeho konkrétní výšku. Humův hlavní argument na podporu tohoto tvrzení spočívá na jeho „*principu oddělitelnosti*“,<sup>117</sup> jenž říká: (1) *co je různé, to je rozlišitelné*, a (2) *co je rozlišitelné, to je oddělitelné obrazností*. Podle Huma navíc obě části principu platí i v opačném směru.<sup>118</sup> Kvalita a její stupeň však podle Huma nejsou různé, rozlišitelné, tím pádem nejsou ani oddělitelné obrazností. Proto nemohou existovat abstraktní ideje v Lockově smyslu. Vidíme, že jednoduché ideje jsou v Humově pojetí něco podstatně jiného než v Lockově.<sup>119</sup> Zatímco Humovy jednoduché ideje vzato do

---

<sup>112</sup> Vere Chappell, „Locke’s Theory of Ideas“ in *The Cambridge Companion to Locke*, s. 39.

<sup>113</sup> *E*, II.xi.9.

<sup>114</sup> *E*, III.iii.7.

<sup>115</sup> Viz *E*, III.iii.8.

<sup>116</sup> *P*, 1.1.7.2 (s. 84).

<sup>117</sup> K tomuto principu viz Wright, cit. dílo, s. 75–76; Garrett, cit. dílo, s. 58ff.; Deleuze, cit. dílo, s. 87f.

<sup>118</sup> *P*, 1.1.7.3 (s. 84).

<sup>119</sup> Ačkoli se tak nezdá hned z prvních kapitol *Pojednání*. Srov. *P*, 1.1.1.2 (s. 68), 1.1.6.2 (s. 82).

důsledků odpovídají nakonec, jak ukazuje Don Garrett, podle všeho *smyslovým minimům*,<sup>120</sup> ty Lockovy často vypadají spíše jako jakási „konceptuální minima“. A stejně tak jako se zásadně liší Lockova a Humova teorie jednoduchých a složených idejí, liší se zásadně i jejich teorie obecných idejí.

Na konci kapitoly o abstraktních idejích Hume vysvětluje tzv. *rozumovou distinkci*, a to, jak říká, na základě *týchž principů* jako abstraktní ideje.<sup>121</sup> Domnívám se, že mezi tyto principy patří jednak princip oddělitelnosti, jednak pojetí, podle něhož přísně vzato neexistují obecné ideje, ale jen jednotlivé – a určité množiny jednotlivých idejí se připojují k obecným termínům. Tak jako tedy není oddělitelná kvalita a její stupeň, není (v důsledku principu oddělitelnosti) oddělitelné například ani těleso, jeho barva a jeho tvar. Ty od sebe lze podle Huma „oddělit“ právě jedině rozumovým rozlišením, jež ale není oddělením například „atomu-barvy“ a „atomu-tvaru“, jak by tomu zřejmě bylo podle Locka.

*Mysl by určitě nikdy ani nenapadlo rozlišovat mezi tvarem a tělesem tvaru, neboť nejsou ve skutečnosti ani rozlišitelné, ani různé, ani oddělitelné, kdyby nepozorovala, že dokonce i v této jednoduchosti může být obsaženo mnoho různých podobností a vztahů.*<sup>122</sup>

Trochu matoucí je zde ona „jednoduchost“, pokud chápeme jednoduché percepcce, ze kterých se vjem tělesa skládá, jako smyslová minima. Touto jednoduchostí zde tedy musíme rozumět numerickou identitu mezi percepcí tělesa a jeho tvaru. Nyní nás zajímá ono množství „různých podobností a vztahů“, které nám objasní Humův příklad.

Představme si kouli z bílého mramoru. Barva a tvar jsou zde fakticky týž komplex percepcí, nemáme co bychom rozlišili. Na základě pouze tohoto předmětu nemůžeme zatím dokonce učinit ani ono rozumové rozlišení. To nám umožní (například) až porovnání s koulí z černého mramoru a krychlí z bílého mramoru. Spatříme podobnost mezi černou koulí a bílou koulí a podobnost mezi bílou koulí a bílou krychlí. Že nyní začneme (*rozumově*) rozlišovat tvar a barvu znamená, že tyto komplexy barvy a tvaru

*nahlížíme z různých hledisek podle podobností, které připouští. Když chceme v kouli z bílého mramoru uvažovat pouze tvar, představujeme*

---

<sup>120</sup> Viz Garrett, cit. dílo, s. 61–62. Garrett zde také upozorňuje, že jeho interpretaci neodporuje Humův příklad s jablkem (P, 1.1.1.2): Barva, chuť a vůně jsou zde oddělitelné, chuť a vůně však budou zřejmě jednoduché percepcce, barva mnoho jednoduchých percepcí téhož typu.

<sup>121</sup> P, 1.1.7.17 (s. 91).

<sup>122</sup> P, 1.1.7.18 (s. 91).

*si ve skutečnosti jak ideu tvaru, tak ideu barvy [což je tatáž idea], ale náš pohled bezděky směřuje k její podobnosti s koulí z černého mramoru.<sup>123</sup>*

Černá, bílá, krychle, koule atd. tedy nejsou jednoduché ideje. Bílá koule je v obraznosti na základě „jedné“ podobnosti sjednocena s černou koulí, na základě „jiné“ s bílou krychlí. Zdá se, že první podobnost konstituuje (v rámci příkladu) množinu idejí, které náležejí ke slovu „koule“, druhá množinu náležející ke slovu „bílá“.<sup>124</sup> Barvu a tvar – nebo nejprve zřejmě *bílou* a *kouli* – rozlišíme až díky příslušnosti bílé koule do obou relevantních množin a díky srovnání s jejich dalšími členy. Předpokladem takto pojatého rozumového rozlišení je pak zjevně také to, že dané množiny mají „neprázdný rozdíl“: kdyby byly všechny bílé věci zároveň kulovité a *vice versa*, toto rozlišení by nebylo možné.

Humovo pojetí oněch „různých podobností“ dále objasňuje také poznámka připojená v *Dodatku k Pojednání k pasáži*, již jsme citovali výše („Jakmile jsme mezi několika předměty [...] našli podobnost“). Tato poznámka se týká různých podobností, které mohou být i mezi jednoduchými idejemi – což je krajní případ *neodlišitelnosti* ohledu, v němž se ideje liší a ohledu v němž se podobají. Tuto neodlišitelnost jsme právě viděli u tvaru a barvy, příklady, jež Hume uvádí zde, však říkají o podobnosti v Humově pojetí ještě více. Také se zde explicitně odmítá, že by pro podobnost bylo nutné sdílení „stejně složky“. Cituji nejprve první polovinu poznámky.

*I dvě různé jednoduché ideje mohou být bezpochyby vzájemně podobné [...] a [...] ohled (circumstance), v němž se podobají, nemusí být odlišitelný či oddělitelný od toho, v čem se liší. Modrá a zelená jsou různé jednoduché ideje, jsou si však podobnější než modrá a šarlatová, třebaže jejich naprostá jednoduchost vylučuje jakoukoli možnost oddělení či odlišení. S jednotlivými zvuky, chutěmi a pachy se to má stejně. I ty na základě svého celkového vzhledu a srovnání připouští nesčetné množství podobností, aniž by sdílely stejnou složku.<sup>125</sup>*

První věc, která nás zde mate, je označení idejí zmíněných barev za jednoduché ideje. Vzhledem, k tomu, co jsme viděli výše, je zjevné, že nemůže jít o abstraktní ideje a že například „idea modré“ není jakožto jednoduchá idea jednou ze složek ideje určité modré věci. Tyto ideje tedy, i pokud jsou „jednoduché“, musejí být přímo „okopírované“ ze zkušenosti. *Modrá* jakožto jednoduchá idea pak bude (v souladu s Garrettovým čtením) idea minimálního modrého bodu (a to

---

<sup>123</sup> P, 1.1.7.18 (s. 91–92).

<sup>124</sup> Tady se také ukazuje, že v Humově pojetí není podstatný rozdíl mezi idejemi *druhů* a *vlastností*: v každém případě máme k dispozici množinu idejí konkrétních jednotlivin.

<sup>125</sup> P, 1.1.7.7.App (s. 86).

samozřejmě *určitého* odstínu). To však není to, co by nás zde primárně zajímalo. Hume tedy připouští, že *i za předpokladu*, že A, B a C jsou jednoduché ideje, mohou být mezi jejich dvojicemi podobnosti, a to různé podobnosti, dokonce můžeme říci, že A a B jsou si *podobnější* než A a C. Takto chápanou podobnost označuje Steven Gamboa „likeness“ a charakterizuje ji takto:

*[...] je přirozené představit si prostor atributů, ve kterém můžeme, třebaže je každý jeho bod odlišný, po dvojicích porovnávat vzdálenost mezi různými atributy, a na tom založit vyhodnocení toho, které atributy se podobají více.<sup>126</sup>*

Konstrukce takového prostoru atributů je však opět, tak jako zavedení obecných termínů, věcí obraznosti. Podívejme se ještě na druhou polovinu Humovy poznámky.

*O tom [že není nutné sdílení stejné složky] nás mohou ujistit již samotné abstraktní termíny jednoduchá idea. Ty pod sebou zahrnují všechny jednoduché ideje a tyto ideje si jsou v této jednoduchosti podobné. Ze samotné své povahy, která vylučuje veškeré složení, není přesto tato složka odlišitelná či oddělitelná od ostatních. Se všemi stupni kvalit se to má zrovna tak. Jsou si všechny vzájemně podobné, a přesto se v žádném individuu neodlišuje kvalita od stupně.<sup>127</sup>*

Jednoduché ideje tedy pochopitelně nejsou složené ideje, které by měly za jednu ze svých složek „jednoduchost“. Aby tedy termín „jednoduchá idea“ měl nějaký význam, musíme k němu mít připojené množství jednoduchých idejí, které budou jistě velmi různé, avšak všechny se budou shodovat právě v jednoduchosti. Takto pojatou podobnost nazývá Gamboa „podobností vyššího řádu“ či „abstraktní“ podobností,<sup>128</sup> v principu se však neliší od pojetí podobnosti, jak vysvítá z příkladu, na kterém Hume objasňuje rozumové rozlišení.

\*\*\*

Nyní už jasně vidíme, v čem spočívá, přinejmenším v kontextu Humovy filosofie, problematičnost chápání podobnosti jako sdílení vlastnosti. Hume tak o podobnosti na některých místech mluví (jak jsme viděli) a jistě o ní tak mluvit lze, dokonce to můžeme považovat za přirozené. Netvrdím, že je nepravdivé například tvrzení, že bílé koule a bílé krychle *je společná* bílá barva nebo že všem jednoduchým idejím je společná jednoduchost. To je samozřejmě pravda,

---

<sup>126</sup> Steven Gamboa, „Hume on Resemblance, Relevance, and Representation“, *Hume Studies*, Volume 33, Number 1 (2007), s. 21–40; s. 24.

<sup>127</sup> *P*, 1.1.7.7.App (s. 86).

<sup>128</sup> S. Gamboa, cit. dílo, s. 24–25.

dokonce bych to označil za tautologii. Není to však *vysvětlení* jejich podobnosti. Naopak, *podobností* se zde vysvětluje sdílení (*stejných*) vlastností a vůbec to, že různé věci shrnujeme pod jedno obecné jméno. To totožné, co ideje náležející k „*revival setu*“ daného jména opravdu *sdílí*, je právě jen toto jméno, nikoli nějaká společná „část“.<sup>129</sup>

Steven Gamboa vyčleňuje zmíněná různá pojetí podobnosti („*likeness*“, podobnost vyššího řádu), aby ukázal, že podobnost má podle Huma „polymorfní a relativní charakter“, v čemž se podle něj Hume shoduje s Nelsonem Goodmanem.<sup>130</sup> Tato pojetí stojí proti chápání podobnosti jako sdílení vlastnosti. Na to, že Hume mluví o podobnosti ve dvou významech, někdy ve smyslu „kvalitativní identity“, tedy sdílení stejného prvku, jindy jako o podobnosti vztahující se i na jednoduché ideje, upozorňuje už Ralph Church<sup>131</sup> a později také Alan Hausman.<sup>132</sup> Podle Churche Hume oba významy v zásadě směšuje.<sup>133</sup> Tento bod je zde třeba zdůraznit (ačkoli se jinak s oběma těmito autory v interpretaci Humovy teorie poněkud rozcházejím). Zdá se, že jde skutečně o dva významy podobnosti. Přitom se však ukázalo, že podobnost ve smyslu sdílení vlastnosti je podle Huma závislá na oné „fundamentální“ podobnosti, k níž jsme se v této kapitole pracovali. Kromě problému, jenž se vynořil v průběhu této kapitoly, tedy *proč* obraznost (na základě principů asociace) spojuje daný „materiál“ do celků *zrovna takto*,<sup>134</sup> nám tedy nyní zůstává také problém, *co je to podobnost* v onom fundamentálním smyslu, tedy podobnost, která umožňuje konstituci vlastností, o jejichž sdílení můžeme pak mluvit.

V nějakém ohledu se bude jednat o vlastnost daného, tak jako souměznost v prostoru a času a opakování. Nesmírné množství podobností – takové, že je nakonec podobné cokoli čemukoli – patří k danému, podobně jako výskyt vedle sebe v prostoru a následnost po sobě v čase. I tato analogie mne vede k tomu, abych se nesnažil podobnost v tomto smyslu vykládat něčím dalším (což nečiníme ani v případě prostoru a času) a považoval ji za důležitý aspekt *formy* daného či zkušenosti (jak jsem to poněkud volně „po kantovsku“ nazval), jejíž

---

<sup>129</sup> Totožnost jména však nakonec také nebude zcela neproblematická. Bude také záviset na podobnosti, což je zřejmé, vezmeme-li v potaz jednotlivé smyslové manifestace tohoto jména – například jednotlivá vyslovení, jež si jsou více či méně podobná. Srov. Henri Bergson, *Hmota a paměť*, s. 88.

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 23. Nakolik se Hume a Goodman shodují v pojetí podobnosti, bude tématem následující kapitoly.

<sup>131</sup> Ralph W. Church, „Hume’s Theory of Philosophical Relations“, *The Philosophical Review*, Vol. 50, No. 4 (Jul., 1941), s. 353–367.

<sup>132</sup> A. Hausman, cit. dílo.

<sup>133</sup> Viz Church, cit. dílo, s. 359–360.

<sup>134</sup> Tedy problém *relevance* – viz Gamboa, cit. dílo, s. 27f.

Hume vytkl tím, že podobnost postuloval jako jeden z principů asociace idejí, „jediný[ch] článk[ů], které vážou kusy světa dohromady“.

Dále se již ve zkoumání obecné otázky, co je podobnost, nedostaneme. Další pátrání v rámci Humovy filosofie se však může zaměřit na konkrétní náplň této formy – na základě čeho jsou některé podobnosti *relevantní* v tom smyslu, že se na jejich základě ideje „shlukují“. Tato relevance již není *daná*, jak ukazuje Steven Gamboa v citovaném článku, ukazuje to Gilles Deleuze a ukazovalo se to, s jejich pomocí, také zde. Hume tedy podle tohoto čtení nepodléhá „mýtu daného“ v tom smyslu, že by předpokládal nezískanou schopnost rozeznávat určité sorty, respektive že by se domníval, že jsou sorty obsaženy v „bezprostřední zkušenosti“.<sup>135</sup>

Gamboa a Deleuze také ukazují směr, kterým bychom se měli vydat, chceme-li v Humovském kontextu příčiny relevance hledat. Budou spočívat v praxi, v interakci našich vášní a zájmů se světem.<sup>136</sup> Zhruba Deleuzovými slovy, „principy vášní“, stejně jako principy asociace, *transcendují a fixují* mysl. Asociace a vášně se vzájemně potřebují.<sup>137</sup> Principy vášní jsou přitom nakonec „absolutně primární“: „asociace předpokládá projekty, cíle, záměry, příležitosti, celý praktický život a afektivitu“.<sup>138</sup> Tomu se tedy budu věnovat dále, zejména v poslední kapitole.

Na závěr ještě stručně uvedeme představenou Humovu teorii do vztahu s tím, co bylo náplní první kapitoly. Na první, schematický pohled lze tvrdit, že Locke do základu poznávání postavil schopnost rozlišování. U Huma pak rozlišování ustoupí v rámci výkladu ve srovnání s podobností do pozadí. To však nyní musíme, s pomocí rozlišení, upřesnit. Už u Locka jsme viděli, že ono základní *rozeznávání* není totéž, co *soudnost*, jež je kladena proti důvtipu. Jedno jsem vykládal jako schopnost numerického rozlišování idejí pocházejících z vnímání, jež je nutným předpokladem všech dalších operací, druhé jako rozlišování na vyšší úrovni, řekněme, „druhé rozlišování“. To se pak zřejmě může vztahovat stejně dobře na konkrétní i abstraktní ideje. Také jsme viděli, že u Huma hraje důležitou roli *princip oddělitelnosti*, jenž je těsně spjat s předpokladem *atomismu* jednoduchých percepcí, které jsou, jakožto atomy, různé, a tím pádem také oddělitelné a myslí rozlišitelné. V tomto smyslu zde hraje rozlišování taktéž zásadní roli, a to na „nejzákladnější“ úrovni atomů zkušenosti. Tato úroveň pak

---

<sup>135</sup> Viz Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom, Harvard University Press, 1997, s. 59–64 [§§ 26–28]. To však neznamená, že Hume nepodléhá Sellarsovu mýtu daného v jiné formě – například tím, že za dané považuje percepci.

<sup>136</sup> S. Gamboa, cit. dílo, s. 36–37.

<sup>137</sup> G. Deleuze, cit. dílo, s. 63.

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 120.

zřejmě odpovídá úrovni, na níž operuje schopnost *rozeznávání*, o níž mluví Locke. Jde tedy o předpoklad, že je myslí *dána* rozmanitost.<sup>139</sup> Na vyšší úrovni může Hume mluvit o *rozdílu* druhu, jakožto popření podobnosti. Ten však hraje v Humově vysvětlení poznání ve srovnání s podobností zanedbatelnou úlohu (a jakožto *popření* jej můžeme vzhledem k podobnosti považovat za druhotný). Nakonec jsme došli k tomu, že je třeba rozlišit také dva významy podobnosti v Humově teorii. Nyní tedy můžeme říci, že hlavní rozdíl mezi Lockovým a Humovým pojetím spočívá v tom, že Locke zdůrazňuje význam rozlišování ve druhém, méně triviálním významu, u Huma je pak zásadní „spatřování podobností“ v prvním, fundamentálním významu.<sup>140</sup>

Rozlišujeme-li nyní dva významy podobnosti, můžeme důvtipu, jak je pojatý u Locka a Burka, přiřadit jeden z nich? Nyní je již zřejmé, že hypotéza představená v první kapitole směřovala právě k pojetí fundamentálnímu, které je v základu Humovy teorie. „Spatření“ takto chápané podobnosti totiž nepotřebuje pojmové uchopení *toho*, v čem tato podobnost spočívá. Spatřování podobností jakožto základní činnost Humovy obraznosti jistě nemůžeme zcela ztotožnit s Lockovým důvtipem. Zcela zjevně totiž neslouží jen pro pobavení a není výsadou básníků a jiných výjimečně zábavných individuí. Je to schopnost, již musí mít v podobné míře každý, podobně jako schopnost *rozeznávání*. Individuální rozdíly v jejím fungování (tedy v konkrétních asociacích) bezpochyby jsou, jsou však dány nejen nadáním, ale také individuálními cíli a zájmy. Pokud bychom však chtěli obě teorie nyní v určitém bodě spojit, lze se domnívat, že základem důvtipu může být „vynikající“ schopnost spojování podobného na fundamentální úrovni. To však nic nemění na tom, že „produkty důvtipu“ pojmovou artikulaci umožňují a v konečné podobě, například srovnání či vtipů, již zahrnují. Podobnost však nakonec předchází pojmům a ne naopak.

---

<sup>139</sup> Srov. Richard Rorty, *Filosofie a zrcadlo přírody*, Praha: Academia, 2012, s. 148–149. Rorty zde ukazuje, že tento předpoklad sdílí také Kant.

<sup>140</sup> Můžeme podotknout, že pro konstituci druhů u Locka (ve smyslu *nominálních esencí*) bude zřejmě nakonec podobnost také významná. Viz např. E III.iii.13; Srov. Kenneth P. Winkler, „Locke on Essence and the Social Construction of Kinds“ in *A Companion to Locke*, s. 214–217.

### III. Výhrady proti podobnosti

Nelson Goodman shrnuje v krátkém článku *Sedm výhrad proti podobnosti*<sup>141</sup> své výhrady proti operování s podobností v rámci filosofických vysvětlení jiných jevů. Vzhledem k tomu, že zkoumaná Humova teorie s podobností takto pracuje, a to nikterak okrajově, jsou pro nás nyní námitky tohoto typu velmi zajímavé. Zajímá nás nakolik se tyto námitky dotýkají podobnosti v Humově pojetí a jak by na ně šlo případně odpovědět.

Goodman ukazuje, že podobnost ve skutečnosti nevysvětluje mnoho jevů, k jejichž vysvětlování bývá často používána. Uvádí rozdíl mezi zobrazením a popisem, vymezení symbolů jako „ikonických“, otázku realističnosti v umění, „tokenů společného typu“, chápání různých událostí jako opakování téhož (jednání, experimentu), metaforu, naši induktivní praxi, definování kvalit. V následujícím se zaměřím na některé z těchto výhrad. Začnu však obecněji.

Podobnost je podle Goodmana „relativní, proměnlivá, kulturně podmíněná“.<sup>142</sup> To je však v zásadě ve shodě s tím, co jsme doposud viděli. Už u Burka jsme narazili na to, že „míru podobnosti“ mezi imitací a originálem mohou vnímat různí lidé různě, v závislosti na znalostech či dovednostech. Je-li tedy *vnímaná* podobnost podmíněná individuálními rozdíly tohoto druhu, její kulturní podmíněnost pak není ničím, co by nás ještě překvapilo. Zvýraznil jsem zde slovo „vnímaná“, abych na tomto místě jasně řekl, že právě vnímaná (či „spatřená“ atp.) podobnost je to, co nás musí především zajímat. Té u Huma odpovídají konkrétní asociace idejí, které jsou opět, jak jsem viděli a částečně ještě uvidíme, také kulturně podmíněné, proměnlivé a relativní. Závisejí na zájmech, okolnostech i celkové zkušenosti (nakolik se nám budou dvě ideje asociovat záleží i na tom, jaké máme ostatní ideje). „Za“ takto chápanou podobností je podle Huma ještě podobnost v onom univerzálním smyslu („vše se podobá všemu“). V tomto smyslu je podobnost *jakožto vztah* samozřejmě, jak by řekl Goodman, zbytečná.<sup>143</sup> Nikoli však *jakožto forma* či podmínka možnosti vztahů, jak jsem ji interpretoval. Že zůstává záhadná, je už další věc, které se nakonec nevyhneme. Nyní je však podstatné v první řadě to, že na relativnosti vnímané podobnosti, tedy nakonec podobnosti ve vlastním smyslu, se Hume a Goodman shodují.

---

<sup>141</sup> Nelson Goodman, „Seven Strictures on Similarity“, Lawrence Foster, J. W. Swanson (eds.), *Experience and Theory*, Boston: University of Massachusetts Press, 1970. Cituji podle českého předkladu „Sedm výhrad proti podobnosti“, přel. Jakub Stejskal, *Aluze* 2/2008, s. 65–70 (dále 7V).

<sup>142</sup> 7V, s. 65.

<sup>143</sup> 7V, s. 68.

**„Podobnost nelze poměřovat ani ztotožňovat s vlastněním společných rysů“<sup>144</sup>**

Tuto výhradu Goodman uvádí až jako poslední, my s ní ale začneme, protože je, jak sám autor říká, obecnější.<sup>145</sup> Také uvidíme, že v tomto případě nejde přímo o výhradu proti vysvětlování něčeho jiného podobností jako v případě ostatních námitek, ale spíše o předvedení její relativní a proměnlivé povahy.

Goodman začíná od běžného vysvětlení podobnosti:

*Kdy jsou si obecně vzato dvě věci podobné? První reakce asi bude: „Když sdílejí alespoň jednu vlastnost.“<sup>146</sup>*

Vzápětí dodává, že v tom případě je ovšem podobnost *univerzální a tedy zbytečná*, nic zajímavého neříkající, neboť *každé dvě věci* mají nějakou společnou vlastnost. Od toho, že je podobnost v určitém smyslu univerzální, jsme také vycházeli. V jiném smyslu samozřejmě podobnost zbytečná není. Právem se říká, že něco je něčemu jinému podobné, či nepodobné. To Goodman samozřejmě uznává, jen nepřipouští, že by něco takového mělo místo ve filosofii: „Nepůsobí-li výroky o podobnosti podobně jako kontrafaktuální kondicionály a sprostá slova ve filozofické studii důvěryhodně, stále nacházejí své uplatnění na ulici.“<sup>147</sup> Pokud by totiž měla mít podobnost místo ve filosofických studiích, musela by zřejmě být vymezena nějak „exaktně“.<sup>148</sup>

Po selhání prvního možného pojetí tedy Goodman přichází s dalším pokusem, *komparativní* formulací definice podobnosti: „dvě věci *a* a *b* jsou si podobnější než dvě jiné věci *c* a *d*, pokud *a* a *b* mají více společných vlastností než *c* a *d*“.<sup>149</sup> Tato formulace však taktéž selhává, neboť podle Goodmana mají každé dvě věci *stejný počet společných (extenzionálních) vlastností*.

Pokud bychom nyní chtěli vyjít z komparativní formulace, avšak počítat pouze s *důležitými* vlastnostmi (resp. důležitostí vlastností), měli bychom, nijak překvapivě, problém s postižením této „důležitosti“, jež je závislá na kontextu.<sup>150</sup> Podobnost tedy nelze vysvětlovat absolutně na „logické“ úrovni s pomocí sdílení vlastností. Jakmile dospějeme k uvažování o důležitosti vlastností, jsme již

---

<sup>144</sup> 7V, *Sedmá výhrada*

<sup>145</sup> 7V, s. 68.

<sup>146</sup> Tamtéž.

<sup>147</sup> 7V, s. 70.

<sup>148</sup> Na Goodmanovu vlivnou kritiku podobnosti reaguji Lieven Decock a Igor Douven v článku „Similarity After Goodman“, *Review of Philosophy and Psychology*, (2011) 2, s. 61–75. Domnívají se, že existují modely, které „poskytují formálně precizní definici podobnosti“, které berou v úvahu kontext (s. 73). Z našeho hlediska však nakonec žádná formální definice příliš nepomůže (a také žádnou nevyžadujeme).

<sup>149</sup> 7V, s. 68.

<sup>150</sup> 7V, s. 69.

definitivně venku z „pevné půdy“ logiky a musíme přibírat do úvahy okolnosti. (Goodman říká: „Okolnosti mění podobnosti“.<sup>151</sup>)

Připojme na tomto místě ještě dvě poznámky k jiným případným pojetím podobnosti. Zaprvé: Mluvit o podobnosti v kvalifikovaném smyslu, například tak že *a* a *b* jsou si podobné *v tom, že sdílejí vlastnost P*, pak podle Goodmana neříká nic jiného, než že *a* a *b* jsou *P*. Tím se tedy zase podobnost stává nadbytečnou.<sup>152</sup> Zadruhé: Podobnost kvalit „poměřovan[á] blízkostí jejich umístění v nějakém uspořádání“ (která by odpovídala Humovu příkladu, v němž se říká, že modrá a zelená jsou si podobnější než modrá a šarlatová), pak sice nespolehá na sdílení vlastnosti, je s ní však zase ta potíž, že toto uspořádání opět nelze určit absolutně. Podléhá opět okolnostem a požadavkům praxe.<sup>153</sup>

### **„Podobnost mezi jednotlivými nestáčí k definování kvalit“<sup>154</sup>**

Při výkladu Humovy teorie jsme dospěli k tomu, že podobnost nelze vysvětlovat sdílením vlastností, neboť ji potřebujeme právě pro vysvětlení konstituce vlastností. Pokud bychom ji tedy takto vysvětlovali, ocitli bychom se v bludném kruhu. Nyní jsme viděli, že s vysvětlováním či vymežováním podobnosti na základě sdílení vlastností jsou i problémy více méně logické povahy. Nyní se dostáváme k výhradě, která se (na rozdíl od té předchozí) vztahuje, i když ne úplně přímo, na empirické pojetí zastávané Humem – podobnost mezi jednotlivými je u něj právě základem jejich „shlukování“ do „množin“ spojených s obecnými výrazy, samozřejmě včetně výrazů pro „kvality“. Nejprve tedy blíže specifikuji, na co míří Goodmanova kritika, a následně se podíváme, v jakém smyslu se vztahuje i na Humovo pojetí.

V pojetí, které Goodman kritizuje, se předpokládá, že dvě jednotliviny jsou si podobné právě tehdy, když sdílejí „alespoň jednu z několika určitých kvalit“. Kvality pak podle tohoto pojetí lze ztotožnit s „nejsouhrnnějšími třídami“ podobných jednotlivin.<sup>155</sup> Problém podle Goodmana pak spočívá v tom, že jednotliviny, které byly sesbírány dohromady na základě podobností po dvojicích, nemusejí mít všechny společnou jednu kvalitu. To ukazuje na příkladu tří dvoubarevných destiček, které jsou po dvou podobné (tvoří tedy takovouto třídu podobných jednotlivin), žádnou z barev však nemají všechny tři společnou.<sup>156</sup>

---

<sup>151</sup> Tamtéž.

<sup>152</sup> Viz 7V, s. 66 a 69.

<sup>153</sup> 7V, s. 69–70.

<sup>154</sup> 7V, Šestá výhrada.

<sup>155</sup> Tato námitka je nakonec mířena především na Rudolfa Carnapa.

<sup>156</sup> 7V, s. 68.

Je zjevné, že *kvality*, o nichž se mluví zde, se pojmají značně odlišně od *vlastností* v *Sedmé výhradě*. Jde skutečně o předem určené kvality, nikoli vlastnosti v nejobecnějším (množinovém) smyslu, neboť pak by se samozřejmě nedalo říci, že nějaká „třída jednotlivin“ nesdílí žádnou vlastnost. Takováto *nejsouhrnnější* třída by také obsahovala *všechny* jednotliviny.

Na Humovo pojetí se může vztahovat část této námitky: otázka „Jak jsme se mohli dostat od podobnosti mezi dvěma jednotlivinami k podobnosti mezi několika?“<sup>157</sup> Viděli jsme, že pro Huma je podobnost mezi více jednotlivinami zásadní:

*Jakmile jsme mezi několika předměty [...] našli podobnost, uplatňujeme na všechny stejné jméno [...]*<sup>158</sup>

Co však nyní znamená, že jsme našli *podobnost* mezi několika předměty? Už víme, že v kontextu Humovy filosofie nemůže jít o sdílení „stejně“ složky. Dvě věci si mohou být podobné v různých ohledech, tyto ohledy však nejsou jejich *části*.

Jakmile tedy začneme mluvit o podobnosti více než dvou jednotlivin, vyvstává problém. Jsou si tyto jednotliviny podobné *v témže ohledu*? Nebo tento „shluk“ jednotlivin vznikl na základě podobností *po dvojicích* (tak jako v Goodmanově příkladu s dvoubarevnými destičkami)?

V prvním případě budeme mít problém se zajištěním identity tohoto „ohledu“. Ten není v rámci věci ničím, co by bylo od samotné věci odlišitelné, a mluvíme-li o podobnosti v nějakém ohledu a rozdílnosti *v jiném* mezi dvěma věcmi, tyto dva ohledy také nejsou rozlišitelné (jako dvě různé „věci“).<sup>159</sup> Pokud bychom tedy chtěli mluvit o *jednom* společném ohledu (nebo o podobnosti v singuláru, jako Hume v citovaném úryvku), můžeme tak činit až na základě toho, že předměty<sup>160</sup> *už jsou* v příslušném shluku – jenž je sjednocen výkonem obraznosti, která se všemi jeho prvky spojuje *stejně* obecné jméno. Bílá koule, bílá krychle, křída a sníh jsou sjednoceny v množině „bílá“, a to na základě vzájemné podobnosti. Tato podobnost ale nemůže být *táž* pro všechny dohromady ani pro každou dvojici. Zdá se tedy, že je to druhým zvažovaným způsobem: shluk vznikl na základě párových podobností, čili tím způsobem, na něž míří Goodmanova kritika.

---

<sup>157</sup> Tamtéž.

<sup>158</sup> *P*, 1.1.7.7 (s. 86).

<sup>159</sup> Viz *P*, 1.1.7.7.App (s. 86). Srov. též Donald L. M. Baxter, „Hume, Distinctions of Reason, and Differential Resemblance“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 82, No. 1, (Jan., 2011), s. 156–182. Baxter vidí v Humově pojetí spor, neboť ohledy podobnosti a nepodobnosti mohou být numericky identické a zároveň jsou, podle jeho čtení, numericky identické se samotnou věcí.

<sup>160</sup> Nebo „ideje“. Na tom však v tomto kontextu příliš nezáleží.

Vzhledem k tomu, že se u Huma nevyskytuje Goodmanem zmiňovaný předpoklad kladoucí vztah ekvivalence mezi podobnost a sdílení kvality, tato námitka se na jeho pojetí nevztahuje přímo. Jsou zde však jiné související problémy, které pomohla odhalit. Shluk předmětů, který vzniká na základě párových podobností, se potenciálně může, řetězem podobností, rozšiřovat donekonečna. To však není nic nového, svými důsledky se to shoduje s tvrzením, že *cokoli se podobá čemukoli jinému*. Na základě podobnosti tedy můžeme sjednotit cokoli. Již ale také víme, že pro vysvětlení konkrétních asociací je třeba sáhnout jinam.

Dále je nasnadě, že podobnostní shlukování věcí, kterým pak dáváme společné jméno, bude probíhat na základě spíše hustší „sítě“ než „řetězu“ podobností. Proti tomu by se nyní, přibližně v Goodmanově stylu, dalo namítnout, že tato „sít“ je přece všude stejně hustá, vždyť se vše podobá všemu. Více ohledů podobnosti mezi týmiž věcmi na tom nic nezmění, neboť těchto ohledů může být libovolný počet. Jenže tato všeobecná podobnost platí v oblasti logické možnosti, v oblasti „formy“, nikoli pokud jde o konkrétní asociace. A ty jsou zde určující. A pokud je řeč o nich, můžeme říci jen to, že se vše *potenciálně* podobá všemu, a to nejspíš ještě s tím omezením, že ne nutně „přímo“ nýbrž často na základě „*tranzitivity*“ podobnosti, neboli asociativního proudu myšlenek.<sup>161</sup> A ačkoli je asociace idejí podle Huma tranzitivní, každým dalším spojením se oslabuje.<sup>162</sup> To je další příčina různé míry („spatřené“) podobnosti.

Domnívám se tedy, že různé shluky mohou různě dobře „držet pohromadě“, a to podle „hustoty“ asociací mezi jednotlivinami, které je tvoří. Shluky odpovídající obecným jménům pak budou zřejmě držet pohromadě poměrně pevně (což však nevyklučuje jejich proměnlivost a nejasné hranice), aniž bych však považoval za nutnou podmínku přímou asociaci mezi každými dvěma členy.

Shluky jsou tedy drženy pohromadě podobností jako jakousi „přitažlivostí“. Nevyžaduje však Humova teorie zapojení nejen „*atrakce*“ (podobnosti), ale také „*repulze*“ (rozdílu)? K této otázce mne vede mimo jiné Donald Baxter, který v souvislosti s Humovým vysvětlením rozumových rozlišení mluví o tzv. „*diferenční podobnosti*“. Podle Baxtera je podmínkou rozumového rozlišení v Humově příkladu to, aby existovala podobnost, která *je* mezi bílou koulí a černou koulí a zároveň *není* mezi bílou koulí a bílou krychlí (a samozřejmě také *jiná* podobnost, která je mezi bílou koulí a bílou krychlí a není mezi bílou koulí

---

<sup>161</sup> Podobnost se jinak standardně formálně pojímá jako *netranzitivní*. Viz Gonzalo Rodriguez-Pereyra, cit. dílo, s. 62 a 69–79. Jestliže ji však pojímáme jako takto pevně svázanou s asociací idejí, pak zřejmě musíme uznat, že v nějakém smyslu podobnost tranzitivní je.

<sup>162</sup> P, 1.1.4.3 (s. 77).

černou koulí).<sup>163</sup> Kromě ohledů podobnosti tedy podle Baxtera Humova teorie potřebuje také ohledy *nepodobnosti*, jinak bychom nebyli schopni rozlišit mezi barvou a tvarem bílé koule. Nebýt nepodobnosti co do barvy mezi bílou koulí a černou koulí, nebyl by důvod, aby černá koule nebyla také ve „třídě bílých věcí“ – je přeci podobná bílé kouli.<sup>164</sup>

Viděli jsme, že podle našeho čtení však ohledy či aspekty podobnosti nejsou „předměty“, což má za důsledek, že nemůžeme takto mluvit o tom, že *týž* ohled (který by předcházel shlukům jednotlivin) je ohledem podobnosti *a* a *b* a nepodobnosti *a* a *c*. Tento „ohled“ totiž vyvstane právě jako *výsledek* rozumového rozlišení. Je samozřejmě možné, aby bílá koule, černá koule a bílá krychle byly v jednom shluku (například ve shluku „těleso“). Pokud bychom nyní měli, v rámci modifikovaného příkladu, tyto tři jednotliviny, ovšem jen ve shlucích „těleso“ a „bílá“, rozumovou distinkci mezi tvarem a barvou bychom udělat nemohli. To však nyní nepředstavuje problém. Domnívám se tedy, že podmínkou rozumové distinkce nejsou „ohledy“ se zajištěnou identitou, nýbrž různé shluky, které se částečně překrývají a částečně ne. Principem jejich vzniku je přitažlivá síla podobnosti. Vysvětlení faktu, že daná jednotlivina není v daném shluku, ačkoli by tam být *mohla*, bude stejného typu jako vysvětlení faktu, že jednotlivina ve shluku je, ačkoli by tam být nemusela. I z tohoto se zdá, že rozdíl nebo „repulze“ přichází ke slovu až po podobnosti.

Goodmanovu *Šestou výhradu* jsme využili jako příležitost pro další prozkoumání výše probírané Humovy teorie, konkrétně problému tříd či shluků více než dvou podobných jednotlivin. Ukázalo se, že Humova teorie jednak neumožňuje, jednak nevyžaduje, aby tyto jednotliviny měly *jednu* společnou podobnost. Humovo pojetí se v této interpretaci také nyní mimochodem ukázalo jako příbuzné Wittgensteinovým „rodinným podobnostem“.<sup>165</sup> Předpokládání něčeho *identického* ve věcech patřících do jednoho shluku či spadajících pod jeden pojem by pak podle Huma bylo fikcí blízkce příbuznou fikci substance, jež přetrvává ve změnách<sup>166</sup> a neměnného „já“ zajišťujícího osobní identitu.<sup>167</sup>

Nyní se podíváme ještě na některé ze zbylých Goodmanových *Výhrad*, které jsou sice méně obecné, ale podobně zajímavé. Při tom se ukáže, že Goodmanovo

---

<sup>163</sup> Donald L. M. Baxter, „Hume, Distinctions of Reason, and Differential Resemblance“, s. 168.

<sup>164</sup> Srov. tamtéž, s. 179.

<sup>165</sup> Viz Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Blackwell Publishers, 1999, §§ 65–67.

<sup>166</sup> Srov. *P*, 1.4.3.1 a dále (s. 295ff.).

<sup>167</sup> Srov. *P*, 1.4.6.15 a dále (s. 336ff.).

pojetí příslušných jevů musí přibírat do hry praxi, podobně jako Humovo pojetí podobnosti.<sup>168</sup>

### **„Podobnost nevysvětluje metaforu ani metaforickou pravdu“<sup>169</sup>**

Goodman kritizuje vykládání metafory jako eliptického přirovnání, ve kterém by slovo „jako“ mělo vyjadřovat podobnost a pravda metafory by pak odpovídala doslovné pravdě celého vyjádření. Říkat například o zvucích, že jsou měkké, by se takto vysvětlovalo, že jsou *jako* měkké materiály, neboli *podobné* měkkým materiálům. V tom je podle Goodmana ten problém, že to nic nevysvětluje: „Cokoli je v nějakém smyslu jako cokoli jiného“.<sup>170</sup> Každá metafora by tedy byla v důsledku pravdivá.

Goodman nepopírá, že je nějaký vztah mezi metaforou a podobností, navrhuje však obrátit pořádek členů vysvětlení: nevysvětlovat metaforu podobností, nýbrž podobnost (respektive některé její případy) metaforickým užitím. (Stejný postup navrhuje i v případě doslovného užití výrazů a na jiných místech článku také v případech realismu v umění a induktivní praxe.<sup>171</sup>) Lze tedy vyjít z *faktu*, že se určitý výraz metaforicky vztahuje na určitý objekt a místo předpokládání předchůdné podobnosti říci, že toto metaforické užití jistou podobnost vytváří.<sup>172</sup>

Může však metaforické užití vysvětlit humovskými pojetá podobnost? Stejně jako v ostatních případech, sama o sobě nikoli, neboť sama vyžaduje vysvětlení z oblasti praxe. Vezmeme-li si však z Goodmanova návrhu tezi, která by říkala, že *praxe* (například metaforická, ale také mnohé jiné druhy) *konstituuje podobnosti*, bude v zásadě ve shodě s Humovým pojetím tak, jak je zde vykládáno. Hume samozřejmě mluví o podobnosti tak, jako by předpokládal množství podobností předcházejících výkonům obraznosti. Až obraznost však činí konkrétní podobnosti relevantními a v jistém smyslu je tedy vytváří.

### **„Podobnost neodpovídá za třídění obrazů na více či méně realistické“<sup>173</sup>**

Goodman připouští, že „míra realismu“ je (alespoň u obrazů zobrazujících „skutečné objekty“) „v jistém smyslu souvztažná s mírou podobnosti“,<sup>174</sup> podobnost však nesmíme brát jako neměnné kritérium. Je zjevné, že soudy

---

<sup>168</sup> Důkladnou diskusi a kritiku Goodmanových výhrad proti podobnosti v kontextu obrany „podobnostního nominalismu“ nalezneme v G. Rodriguez-Pereyra, cit. dílo, kapitoly 8–10.

<sup>169</sup> 7V, Čtvrtá výhrada

<sup>170</sup> 7V, s. 67.

<sup>171</sup> Viz 7V, s. 66 a 67.

<sup>172</sup> Srov. též N. Goodman, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, The Bobbs-Merrill Company, 1968, s. 77–78, kde Goodman cituje Maxe Blacka.

<sup>173</sup> 7V, část První výhrady.

<sup>174</sup> 7V, s. 65.

o realističnosti umění jsou dějinně a kulturně podmíněné. Muzea umění jsou plná obrazů, které pravděpodobně dříve *byly* mnohem *realističtější*, než *jsou* dnes. (Výše citovaný Burkův příklad už také není třeba znovu připomínat). To však ještě nevyklučuje (relativně chápanou) podobnost jako kritérium realističnosti. Tady Goodman uplatní stejnou figuru, jako u metaforického užití výrazů: je-li (v rámci určitého kulturního prostředí) shoda mezi soudy o míře podobnosti a míře realističnosti obrazů, může to být i tak, že

*větší podobnost přisuzujeme tam, kde v důsledku obeznámenosti se způsobem zobrazení považujeme obraz za realističtější.*<sup>175</sup>

Otázka je, jestli toto obrácení závislosti nějak pomůže, jestliže jsme již uznali, že podobnost je relativní a závislá na praxi (což zrovna tak platí pro způsoby zobrazování). Přinejmenším to odpovídá na námitku, kterou Goodman vznesl před tím: realismus obrazů nemůže záviset na podobnosti, protože jako více a méně realistické posuzujeme i obrazy zobrazující neexistující věci (například „skřítky a jednorozce“).<sup>176</sup> Je-li naopak základní realističnost, není přisouzení podobnosti na jejím základě nutné: obrazům skřítků podobnost s ničím přisuzovat nemusíme. Otázku, jak je to s mírou realističnosti obrazů jednorozců a skřítků, zde nebudu rozebírat. Není však jasné, proč by do soudů o jejich realističnosti nemohla vstupovat podobnost, ačkoli by zřejmě nešlo jednoduše o podobnost obrazu jednorozce s jednorozcem pasoucím se pod okny.

To však nic nemění na tom, že podobnost, jak ji zde chápeme, je třeba vykládat na základě praxe, což je to, co Goodman zřejmě navrhuje. Rozdíl je pak v tom, že Goodman chce podobnost zcela vyřadit z vysvětlování probíraných jevů, čímž se ale vymezuje především proti absolutně chápané podobnosti, jejíž problematičnost se už dostatečně ukázala.

### **„Podobnost nevymezuje žádné symboly jako pouze ,ikonické““<sup>177</sup>**

Tuto formulaci Goodman uvádí v rámci *První výhrady*. V textu tuto část výhrady příliš nerozvádí. Na první pohled také může být matoucí, že se zde mluví o „ikonických symbolech“.<sup>178</sup> Zdá se, že Goodman používá slovo „symbol“ obecněji a „ikonické symboly“ by měly být znaky, které se odlišují od jiných druhů znaků tím, že jsou *podobné* svým denotátům.<sup>179</sup> S vymezením ikonických znaků by pak byly potíže vyplývající z obecných potíží podobnosti. Goodmanovu

---

<sup>175</sup> 7V, s. 66.

<sup>176</sup> 7V, s. 65.

<sup>177</sup> 7V, část *První výhrady*.

<sup>178</sup> Vzpomeneme-li si na Peircovo slavné dělení znaků na ikony, indexy a symboly. Charles S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge: Belknap Press, 1974, §§ 2.247–249.

<sup>179</sup> Srov. Goodman, *Languages of Art*, s. 5–6.

zmínku o ikonismu tedy nyní využijeme jako podnět k tomu, abychom se v krátkosti podívali na konkrétněji zpracovanou kritiku ikonismu, již předkládá Umberto Eco ve své *Teorii sémiotiky*.

Obecně a zjednodušeně řečeno jsou znaky korelovány se svými obsahy na základě konvence. Existence znaků, jejichž korelace s obsahy je *přirozená* (v protikladu ke *konvenční*) či *motivovaná* (v protikladu k *arbitrární*) se zdá toto obecné vymezení narušovat. Ikonické znaky přitom mají (podle toho jak se o nich obvykle mluví) právě takovou povahu. Ecovým úkolem v příslušné kapitole je tedy ukázat, „že i v těchto typech znaků funguje korelační konvence“.<sup>180</sup> Ikonické znaky budou podle něj tedy nakonec částečně řízené konvencí, částečně motivované.<sup>181</sup> Eco začíná kritikou „naivních názorů“ o ikonismu, které nás zde nemusejí podrobně zajímat – jde v zásadě o problémy podobnosti spočívající v případě podobnosti jakožto sdílení vlastností v naprosté nejasnosti toho, *které* vlastnosti by měly být společné,<sup>182</sup> v případě „podobností“ jejichž podmínky jsou jasně definovány (geometrická „podobnost“ či obecněji určitá *transformace*) je zase právě tato definice záležitostí konvence.<sup>183</sup> Dále Eco ukazuje, že podobnost – například obrazu s předlohou – je taktéž „záležitostí kulturní konvence“.<sup>184</sup>

V zásadě jde o stále stejné potíže, na které se u vymezování něčeho jiného podobností naráželo i v předchozích případech. Domnívám se, že uznáme-li podmíněnost podobnosti kulturním a jiným kontextem, můžeme stále tvrdit, že ikonické znaky jsou „podobné“ označovanému. Dokonce je takto můžeme odlišit od „čistě konvenčních znaků“, jejichž případná podobnost s označovaným je podle předpokladu „vše se podobá všemu“ konstruovatelná, avšak zpravidla nikoli realizovaná (konkrétními asociacemi). Na Ecově pojetí je pro nás nyní důležitý onen závěr, podle kterého jsou ikonické znaky na jednu stranu konvenční, zároveň však na druhou stranu motivované. Totéž lze totiž snad říci o podobnostech obecně.

\*\*\*

Podobnost je tedy relativní a kulturně podmíněná, zrovna tak jako mnohé z jevů, jejichž vysvětlování podobností Goodman kritizuje. Terčem kritiky je však v první řadě marná snaha podobnost vymezovat absolutně. Přijmeme-li však relativitu a podmíněnost podobnosti, pak se zdá, že ji nemůžeme příliš úspěšně používat k vysvětlení jiných jevů. Máme však něco lepšího? Goodman opakovaně

---

<sup>180</sup> Umberto Eco, *Teorie sémiotiky*, přel. Marek Sedláček, Praha: Argo, 2009, s. 237.

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 266.

<sup>182</sup> Viz tamtéž, s. 239f.

<sup>183</sup> Viz tamtéž, s. 243f.

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 252.

ukazuje, že je „přinejmenším stejně dobře“ možné vysvětlovat určité druhy podobnosti určitými druhy praxe. Je to skutečně podobné. V obou případech musíme do vysvětlení přibrat praxi a konkrétní okolnosti.

#### IV. Podobnost a společnost

Viděli jsme, že obraznost v Humově pojetí má na jednu stranu svobodu libovolně nakládat se svým výchozím materiálem, na druhou stranu je tato svoboda omezována či usměrňována principy asociace idejí, které jsou všem společné. Sdílení principů však nestačí pro vysvětlení shody na idejích, které jsou produkovány obrazností a „které tvoří běžné předměty našich myšlenek“,<sup>185</sup> z nichž jsem se v této práci nejvíce zaměřil na „abstraktní ideje“ či obecné pojmy.<sup>186</sup> Do hry musejí vstupovat konkrétní okolnosti. Otázka nyní je, o jaký druh okolností jde a jakým způsobem proces asociace ovlivňují, jestliže výsledkem jsou nejen například volné asociace myšlenek, na jejichž stálost a pravidelnost neklademe žádné velké nároky, ale také právě třeba obecné pojmy, které zjevně jsou na jednu stranu dějinné a kulturně proměnlivé a nemají jasné hranice, na druhou stranu na nich musí být, v daném kontextu, shoda mezi jednotlivci (ačkoli kritériem této shody zjevně nakonec nebude stejnost nebo podobnost shluků konkrétních idejí v „jednotlivých obraznostech“). Lze tedy říci, že tu máme dvě otázky. První je ono „proč tak a ne jinak“ v případě konkrétních asociací (tedy otázka *relevance*), druhá, která na tuto navazuje, se pak táže, čím to, že jsou příslušné okolnosti sdíleny v rámci společnosti, a to do té míry, že se shodují i příslušné asociace.

Hume se touto druhou otázkou výslovně nezabývá. Jeho charakterizace obecných jmen na již opakovaně citovaném místě může vypadat poněkud naivně („Jakmile jsme mezi několika předměty [...] našli podobnost, uplatňujeme na všechny stejné jméno [...]“<sup>187</sup>). O tom, že by zavedení obecného jména nemuselo být něco úplně triviálního, něco co nelze udělat zcela libovolně a nedává dobrý smysl, aby to dělal sám jednatel, zde nenajdeme ani slovo. Budeme tedy muset jít přinejmenším za hranice první knihy *Pojednání*. I zde jsou však zmínky, které ukazují na to, že si Hume uvědomuje, že samotná asociace nestačí pro vysvětlení svých konkrétních výsledků – mluví se tu o *momentálním úmyslu a potřebě*. To, že by zavádění obecných termínů, nebo obecněji jazyka, vyžadovalo sociální interakci, sice Hume netématizuje, člověka však zřejmě považuje za přirozeně společenského živočicha a sociální interakce u něj významně přichází ke slovu při výkladu vášní. Mohla by tedy být otevřená cesta k pokusu vysvětlit v humovském kontextu intersubjektivní shodu na obecných pojmech (nebo obecněji v asociaci

---

<sup>185</sup> P, 1.1.4.7 (s. 79).

<sup>186</sup> A to jednak proto, že jde o důležité produkty asociace na základě podobnosti, u nichž je jasná potřeba sdílení mezi jednotlivci, jednak právě při jejich výkladu, jak jsme viděli, dochází u Huma k důležitému upřesnění jeho pojetí podobnosti.

<sup>187</sup> P, 1.1.7.7 (s. 86).

nebo také v soudech o podobnosti) týmiž principy, které Hume používá při výkladu vášní a jejich intersubjektívni interakce.

### **Úmysl, užitečnost a výchova**

Obecný pojem (v rámci individuální obraznosti) v Humově pojetí zde chápeme jako jakýsi shluk jednotlivých idejí, které jsou všechny na základě zvyku spojeny s jedním obecným jménem.<sup>188</sup> Jak už jsme viděli na příslušném místě, Hume se domnívá, že toto jméno nám však nemůže zpřítomnit všechny příslušné ideje najednou, zpřítomňuje je tedy jen „potenciálně“. Hume pokračuje v popisu takto:

*V obraznosti si je rovněž nezobrazujeme zřetelně, nýbrž jsme stále připraveni zkoumat jakékoliv z nich podle toho, jak nás k tomu může pobídnout náš momentální úmysl a potřeba. Slovo vyvolává individuální ideu spolu s určitým zvykem a tento zvyk předloží další individuální ideu, která se nám může hodit.*<sup>189</sup>

Příkladem takové potřeby je výše citovaný příklad s „automatickým“ nabízením protipříkladů – jiných idejí trojúhelníků.

Ještě sugestivněji Hume tento jev popisuje o několik odstavců dále:

*Není nic obdivuhodnějšího než pohotovost, s níž obraznost nabízí a prezentuje své ideje právě tehdy, když se stanou nezbytnými nebo užitečnými. Při sbírání idejí patřících k libovolnému tématu probíhá představitivost od jednoho konce vesmíru k druhému. Člověk by řekl, že celý intelektuální svět idejí vidíme najednou a že neděláme nic jiného, než že si vybíráme takové, které se nejvíce hodí našemu záměru.*<sup>190</sup>

Konkrétní asociace – vybavování dalších podobných idejí za konkrétních okolností – tedy závisejí na našich záměrech a potřebách, které už pomocí principů asociace nevysvětlíme. Vstupují-li úmysly a potřeby (či užitečnost) takto do vybavování vhodných idejí asociovaných s daným slovem, mohou se stejně dobře dostávat ke slovu při aplikaci obecného termínu na další jednotliviny či při samotném „shlukování“ jednotlivin při zavádění nového obecného jména. Dané nám umožňuje provést to různě, vyzdvihnout různé podobnosti jako relevantní. Stejně tak principy asociace idejí. V konkrétním provedení má určující vliv užitečnost, nelze se tedy vyhnout poukázání k praxi.

O tom, že jde i podle Huma o praxi společenskou, a nikoli pouze praxi jednotlivců, nás již v první knize *Pojednání* může přesvědčit Humovo zařazení

---

<sup>188</sup> Spojení slova s idejemi je podle Huma také případ asociace idejí a to nakonec na základě příčinnosti – viz *P*, 1.3.6.14–15 (s. 164–165).

<sup>189</sup> *P*, 1.1.7.7 (s. 87).

<sup>190</sup> *P*, 1.1.7.15 (s. 90).

účinků *výchovy* mezi faktory, které mají vliv na asociaci idejí.<sup>191</sup> Naše mínění může vznikat stejně dobře na základě opakování v rámci výchovy, jako opakování v rámci přímé zkušenosti. Obojí vytváří zvyk. Abychom se ale o společenské praxi podle Huma dozvěděli více, musíme se nyní alespoň stručně podívat na teorii, kterou Hume předkládá především ve druhé knize *Pojednání*.

### **Humova teorie vášní a společnosti**

Lidské mysli jsou podle Huma jako zrcadla, ovšem mezi sebou navzájem,<sup>192</sup> nikoli tedy primárně zrcadla světa či přírody, jak by se mohlo někdy zdát.<sup>193</sup> Mysli mezi sebou zrcadlí vášně, pocity, ale i mínění (*opinions*). Abychom uvedli příklad: bohatému člověku poskytuje jeho majetek slast svou *užitečností* (tedy nakonec schopností dosahovat slasti). Tento jeho slastný pocit je zrcadlen ostatními lidmi a nese s sebou úctu, kterou k němu chovají. Ta je opět zrcadlena oním bohatým člověkem a jeho slast zvětšuje „sekundární“ slasti v podobě marnivosti. Ta zase vyvolává ve druhých touhu po bohatství a zakládá *hodnotu* bohatství obecně.<sup>194</sup> Tak lze krátce exemplifikovat Humovu teorii interakce vášní ve společnosti, jejímiž klíčovými prvky jsou tzv. *nepřímé vášně* a mechanismus *sympatie*.<sup>195</sup>

Vášně, přímé i nepřímé, jsou podle Huma „sekundární“ či reflektivní impresie, které se zakládají na („primárních“) impresích bolesti a slasti, nebo jejich idejích.<sup>196</sup> Nepřímé vášně, mezi něž Hume počítá především, a z hlediska výkladu nejvýznamněji, hrdost, stud, lásku a nenávisť, dále však také závist, soucit a další, se vyznačují tím, že k bolesti a slasti přistupují jako podmínky těchto vášní ještě další okolnosti.<sup>197</sup> Význam nepřímých vášní pro Humovu teorii je patrný už z toho, jak je druhá kniha *Pojednání* strukturována.<sup>198</sup> Při jejich výkladu se také

---

<sup>191</sup> Viz *P*, 1.3.9.17–19 (s. 189–190).

<sup>192</sup> *A Treatise of Human Nature*, 2.2.5.21. Druhou a třetí knihu *Pojednání* cituji podle anglické kritické edice (Oxford: Clarendon Press, 2007), dále *T*.

<sup>193</sup> Srov. R. Rorty, *Filosofie a zrcadlo přírody*. Je sice pravda, že Humova mysl „zrcadlí“ svět v impresích (a jejich uspořádání), to ovšem, jak jsme již viděli, nestačí a Hume (alespoň podle této interpretace) o tom ví. To však nic nemění na tom, že zůstávají v platnosti například Sellarsovy a Rortyho námitky týkající se „mýtu daného“ a „privilegovaných reprezentací“ (viz Rorty, 4. kap.), pokud jde o percepci jakožto atomy zkušenosti.

<sup>194</sup> Viz *T*, 2.2.5.21. K tomuto místu viz též Jacqueline A. Taylor, *Reflecting Subjects: Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, 2015, s. 66–69.

<sup>195</sup> Obojí zde probereme jen velmi stručně. Pro méně stručný, avšak stále ještě stručný přehled viz například John Wright, cit. dílo, s. 193–215, podrobněji pak Gerald J. Postema, „Cemented with Diseased Qualities: Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology“, *Hume Studies*, Volume 31, Number 2 (2005), s. 249–298 a zejména Jacqueline A. Taylor, *Reflecting Subjects*, s. 13–49 i dále.

<sup>196</sup> *T*, 2.1.1.1–2.

<sup>197</sup> *T*, 2.1.1.4.

<sup>198</sup> Je jim věnována většina druhé knihy. Začíná se výkladem pýchy a studu, následuje láska a nenávisť a až v poslední části přicházejí na řadu přímé vášně. V *Dissertation Of the Passions* je však uspořádání výkladu jiné.

odhalí ostatní zásadní prvky Humovy teorie společnosti včetně mechanismů sympatie a srovnávání.

Ony další okolnosti, které přicházejí ke slovu u nepřímých vášní, Hume pojednává na základě distinkce jejich „objektu“ a „příčiny“. Každá ze čtveřice hlavních nepřímých vášní je tedy charakterizována kombinací příslušného objektu: buď *já*, nebo *druhý* a určení příčiny: buď jako *příjemné*, nebo jako *nepříjemné*. Hrdý jsem na *sebe* díky něčemu příjemnému, co je se mnou *spjato*, „miluji“ (či obdivuji) druhého pro něco příjemného, co je spjato s ním, a tak dále. I zde přichází ke slovu princip asociace, a to nejen asociace idejí, ale i impresí.<sup>199</sup> To znamená, že podle Huma dochází k asociaci (a tedy přechodu mezi sebou) i u vášní, přičemž jejich podobnost bude spočívat předně v jejich slastnosti a bolestnosti. Pro nepřímé vášně je pak charakteristické to, co Hume slavně nazývá „dvojitým vztahem idejí a impresí“:<sup>200</sup> Je asociován jednak *objekt* nepřímé vášně s její *příčinou*, jednak slastný či bolestný pocit charakterizující tu kterou nepřímou vášně se slastným či bolestným pocitem, jež má daná *příčina* vášně tendenci vyvolávat sama o sobě, nezávisle na dané nepřímé vášni.<sup>201</sup>

Příčiny nepřímých vášní pak mohou být různého druhu – ctnosti a neřesti, krása a ošklivost, bohatství a chudoba atd. Přitom povaha příčiny nic nemění na způsobu fungování nepřímých vášní. Podstatné je jen to, že působí slastné či bolestné pocity (což musíme chápat v dost širokém smyslu). Proto Jacqueline Taylor charakterizuje tuto Humovu teorii jako *neutrální* vzhledem k různým možným teoriím například mravního a estetického hodnocení a *minimalistickou* ve smyslu jednotného vysvětlení nepřímých vášní hrdosti, studu atd. nezávisle na druhu příčiny.<sup>202</sup>

*Sympatií* Hume vysvětluje fakt, že se staráme o názory a pocity ostatních. Ty jsou přitom podle Huma „sekundárním“ příčinami nepřímých vášní, které jsou však pro jejich větší sílu a trvalost nezbytné: zmiňované (primární) příčiny dokonce „mají malý vliv, nejsou-li podporovány (*seconded*) názory a pocity druhých“.<sup>203</sup> Těžko může být člověk hrdý na svou odvahu či bohatství bez uznání ostatních. Sympatie je mechanismus, který, jednoduše řečeno, „přenáší“ na člověka pocity druhých. Děje se tak v první fázi prostřednictvím *ideje*, kterou si o příslušném pocitu druhého člověk vytvoří, a to na základě jeho vnějších projevů. Ve druhé fázi se tato idea přemění v impresi, která *odpovídá* původní

---

<sup>199</sup> S tím, že impresie jsou na rozdíl od idejí asociovány jen podobností (*T*, 2.1.4.3).

<sup>200</sup> *T*, 2.1.5.5.

<sup>201</sup> U Huma i v jakékoli sekundární literatuře nalezneme příklad s „mým krásným domem“, jenž je příčinou *mé* hrdosti, neboť jednak je se mnou pevně spjat (vlastnictvím), jednak sám o sobě působí slast (protože je krásný) a hrdost je zrovna tak slastná.

<sup>202</sup> J. Taylor, cit. dílo, s. 30.

<sup>203</sup> *T*, 2.1.11.1.

vášni. Neodpovídá jí samozřejmě vždy „přesně“; pro podrobnější výklad včetně diskuse souvisejících problémů a potřebných kvalifikací Humova pojetí sympatie opět odkazují na citovanou literaturu. Chci zde však upozornit na jeden bod. Fungování a míra sympatie v konkrétních případech nejsou nepodmíněné a mohou se tedy různit. To je zjevné už z toho, že nejprve musí dojít k vytvoření si ideje o pocitech druhého na základě vnějších znaků, což evidentně vyžaduje náležitou zkušenost. Hume však i zde explicitně vyzdvihuje význam asociace, zejména (ale nejen) na základě podobnosti. Zdá se, že podobnost mezi sympatizujícím a tím, s kým sympatizuje, je podmínkou fungování sympatie, přičemž větší podobnost vede ke snazšímu a živějšímu sympatizování.<sup>204</sup> I zde tedy asociace, respektive podobnost, hraje důležitou roli, což je obzvláště pozoruhodné, protože právě sympatie nám má umožnit vysvětlení shody jednotlivců na posuzování podobností.

Sympatii, která umožňuje ono výše zmiňované „zrcadlení“ myslí, můžeme zařadit po bok asociace jako další zásadní princip Humovy filosofie.<sup>205</sup> Význam Humovy teorie nepřímých vášní a sympatie totiž nespočívá jen v tom, že vysvětluje, jak se naše slast či bolest posiluje tím, že ji s námi sdílí druhí. Důležitý je vztah nepřímých vášní a jejich *příčin*, které, jak bylo řečeno, mohou být nejrůznějšího druhu. Tyto příčiny přitom nemohou být příčinami nepřímých vášní na základě separátních *původních* principů. Taková představa je pro Huma absurdní a směšná, jak se ukazuje na příkladu hrdosti na nový vynález (pro nějž nemohl být v lidské přirozenosti před-připravený princip).<sup>206</sup> Humova teorie tedy počítá s tím, že příčiny nepřímých vášní (včetně ctností a krásy) jsou relativní a proměnlivé. Podle interpretace, kterou předkládá Jacqueline Taylor ve své knize *Reflecting Subjects*, mají dále nepřímé vášně důležitou „sociální a normativní dimenzi“,<sup>207</sup> lze je nakonec chápat jako ztělesňující „hodnotící postoje, jež zaujímáme k sobě a jeden k druhému“.<sup>208</sup> Sympatií se pak přenášejí nejen vášně, ale také názory a víra, což „vysvětluje, jak si různé skupiny lidí osvojují a přenášejí společné sociální postoje a zrovna tak závaznost hodnot jejich komunity, nebo alespoň porozumění těmto hodnotám“.<sup>209</sup> Příčiny nepřímých

---

<sup>204</sup> Viz *T*, 2.1.11.5–6. Viz též G. Postema, cit. dílo, s. 257.

<sup>205</sup> Gerald Postema mluví, alespoň v případě pojetí vášní, o třech „základních principech“, jimiž jsou *asociace, sympatie a porovnávání* (G. Postema, cit. dílo, s. 256). Zde o porovnávání ve sféře společnosti explicitně nemluví, je však zřejmé, že tvoří další zásadní prvek Humovy teorie. Pro podrobnosti viz citovaný Postemův článek. Pokud bychom chtěli pojmout Humovu teorii vášní a společnosti v úplnosti, museli bychom také náležitě ocenit význam *obecných pravidel* (což činí v citovaných dílech například Jacqueline Taylor i Gilles Deleuze).

<sup>206</sup> *T*, 2.1.3.5.

<sup>207</sup> J. Taylor, cit. dílo, s. 37.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 37.

vášní jsou tedy *to, co* se v dané společnosti oceňuje, nebo odsuzuje. Sdílení těchto soudů, neboli sdílení hodnot, je zajišťováno sympatií. Fundamentem hodnot je nakonec vždy schopnost působení slasti v nejširším smyslu, pod niž spadá i *užitečnost*, s níž Hume často operuje mimo jiné při vysvětlování ctností.<sup>210</sup> Jak užitečné jsou například určité charakterové rysy, majetek, šlechtické a jiné tituly atd., je však závislé na mnohých okolnostech a postoje společensky sdílené prostřednictvím sympatie jsou nejspíš nejrealističtějším prostředkem, jak se k posouzení něčeho tak komplikovaného dobrat. Zároveň je celková slastnost a bolestnost jednotlivých příčin nepřímých vášní prostřednictvím sympatie také modifikována.

Z těchto ve stručnosti shrnutých důvodů lze právem u Huma hovořit o „sociální teorii“, jak to činí citovaná Jacqueline Taylor. Humovy „nepřímé vášně“ jsou vášně veskrze společenské a hrají zásadní roli při sdílení, ale i konstituci hodnot. Zároveň se zde už lépe ukázalo, proč se vášně a asociace navzájem potřebují (jak tvrdí Deleuze). Asociace potřebuje vedení záměry, účely, užitečností, tedy nakonec slastí a bolestí (což jsou nakonec vždy nepřekročitelné meze vysvětlování záměrů a motivů).<sup>211</sup> Vášně zase potřebují asociaci, jak se ukazuje v popisu struktury nepřímých vášní i sympatie.

\*\*\*

Viděli jsme, že konkrétní podobnosti (které musíme v kontextu Humovy filosofie chápat primárně jako konkrétní asociace) nelze vysvětlit jen z materiálu daného obraznosti a z principů asociace. Podstatné jsou konkrétní okolnosti, z nichž možná nejdůležitější jsou záměry a účely. Ty by byly jednoduchou odpovědí na otázku příčin konkrétních asociací a zároveň *relevance* v případě podobnosti. Tato odpověď je ale nedostatečná, vezmeme-li v úvahu produkty obraznosti, které jsou evidentně nějakým způsobem sdíleny a předpokládají tedy shodu v některých asociacích. Jejich paradigmatickým případem jsou obecné pojmy. V rámci Humovy filosofie nabízí možnost tento problém řešit jeho teorie vášní, jež je vlastně teorií „interakce vášní“ ve společnosti. Domnívám se, že jestliže sympatie působí přenášení či sdílení vášní, pocitů i mínění, může být zároveň i základem shody ve spatřování podobností. Vnímání podobnosti jedním člověkem může být prostřednictvím jeho vnějších projevů a sympatie přijato druhým a může tak ovlivňovat jeho vlastní vnímání podobnosti.

To však znamená, že vzájemná závislost mezi „principy asociace“ a „principy vášní“ se projevuje alespoň pro naši problematiku nejvýznamněji ve

---

<sup>210</sup> Viz T, 3 a *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Srov. Humovo čtyřčetné dělení ctností na užitečné/bezprostředně příjemné, pro nás/pro druhé.

<sup>211</sup> Viz *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Appendix 1.18–19.

vzájemné závislosti podobnosti a sympatie: Prostřednictvím sympatie je ovlivňováno vnímání podobností, míra sympatie v konkrétních případech je však zároveň na vnímání podobnosti závislá. Zdá se, že podobnost mezi jedinci je nutnou podmínkou uvedení mechanismu sympatie do chodu. V tomto smyslu tedy musí předcházet jakémukoli sympatetickému ovlivňování vnímání podobností. To však nebrání tomu, aby se sympatie a podobnost ovlivňovaly vzájemně, zvláště vezmeme-li v úvahu, že sympatie se podle Huma projevuje v různých formách, jejichž možné vývojové pojetí, od primitivnějších k sofistikovanějším, předkládá Gerald Postema.<sup>212</sup> Jednodušší formou sympatie může být nereflektovaná emoční „nákaza“ (což je jev, který zřejmě souvisí s tendencí k *nápodobě*), složitější pak bude například soucit (při němž můžeme někdy pociťovat i větší bolest, než ve skutečnosti pociťuje osoba, se kterou cítíme<sup>213</sup>) nebo oceňování výhod, které někomu skýtají jeho povahové rysy, což jsou případy, které vyžadují mimo jiné úvahy o užitečnosti, a jsou tedy méně bezprostřední. Při takovém rozsahu působnosti sympatie jí snad lze připsat i roli v ovlivňování spatřování podobností.

Donald Baxter, který považuje Humovo pojetí podobnosti za rozporné, neboť, jak již bylo zmíněno, „ohledy podobnosti“ a „ohledy nepodobnosti“ dvou věcí mohou být numericky identické a zároveň jsou numericky identické se samotnou věcí,<sup>214</sup> uvádí několik pokusů, jak toto pojetí chápat, aby byl jím popsaný rozpor odstraněn. Jedním z nich je „zhruba wittgensteinovské“ vysvětlení podobnosti. Mohli bychom tvrdit, že:

*výroky o podobnosti a o ohledech podobnosti jsou v podstatě pouze výroky o naší praxi porovnávání věcí a považování některých za podobné, některých za nepodobné. Říci, že se věci podobají, znamená tolik, co říci, že je pokládáme za podobné. Říci, že se věci podobají v jednom ohledu a v jiném ne, znamená tolik, co říci, že je pokládáme za podobné, avšak ne zcela podobné.*<sup>215</sup>

Tím bychom se zbavili ontologického závazku k podobnostem a ohledům podobnosti, a tak se rozporu vyhnuli. Tento pokus o interpretaci Humova pojetí však podle Baxtera, stejně jako ostatní pokusy, selhává, což ukazuje s pomocí Humových tvrzení, se kterými jsme se již seznámili výše. Jednak Hume připouští

---

<sup>212</sup> G. Postema, cit. dílo, s. 260–262.

<sup>213</sup> Viz T, 2.2.7.6.

<sup>214</sup> Viz výše a citovaný článek (Donald L. M. Baxter, „Hume, Distinctions of Reason, and Differential Resemblance“). Na rozdíl od Baxtera se nedomnívám, že zmiňovaný rozpor je nevyhnutelný, jelikož ohledy podobnosti nepovažuji za „věci“ identické s věcí, jež je ve vztahu podobnosti. Což bylo ostatně již probráno výše.

<sup>215</sup> D. Baxter, cit. dílo, s. 180.

i *podobnost nezávislou na porovnávání* (například tím, že říká, že příliš obecná podobnost nabízející příliš mnoho možností nevyvolá žádnou konkrétní asociaci), jednak je podle něj podobnost dokonce *porovnáváním vyžadována*.<sup>216</sup>

Zdá se, že se s Baxterem lze shodnout na tom, že „považování za podobné“ odkazuje k podobnosti ve smyslu „přirozeného vztahu“, tedy asociace. To, že Hume mluví o podobnosti nezávislé na porovnávání a o podobnosti jako podmínce porovnávání, také nelze popřít. Identifikovali jsme však již podobnost jednak ve smyslu asociace, jednak ve smyslu „formy“, která je právě touto podmínkou porovnávání i podmínkou konkrétních asociací. Mluvíme-li o příliš obecné podobnosti, která nevede k asociaci, pak musíme mít na mysli tuto formu, k níž také patří „podobnost všeho se vším“ ve smyslu logické možnosti. K existenci podobnosti, jež předchází praxi porovnávání, se tedy Hume v tomto smyslu zavazuje, nezdá se ale, že by se zavazoval i k existenci ohledů podobnosti (ty jsou až produktem této praxe). Přidáme-li k tomu to, čím jsme se zabývali v této kapitole, pak se zdá, že ztotožňovat podobnost (tedy „vnímanou podobnost“) s považováním za podobné (neboli s „praxí porovnávání“), je vcelku vhodným způsobem, jak se na Humovu teorii dívat.

---

<sup>216</sup> Viz tamtéž, s. 180–181; P, 1.1.5.3 (s. 80).

## Závěr

Zkoumání problému podobnosti jsem zahájil v kontextu lockovského rozlišení důvtipu a soudnosti, tedy rozlišení schopností spatřování podobností a rozdílů. Snažil jsem se ukázat, že ve zkoumaných pojetích nemusí být se spatřením podobnosti nutně spojena její pojmová artikulace (ve smyslu *a* a *b* se podobají v ohledu *o*), tedy že takovouto schopnost lze chápat jako předcházející obecným pojmem. To je totiž zjevně vyžadováno v Humově pojetí, má-li podobnost jako princip asociace idejí sloužit i jako vysvětlení aplikace jednoho jména na mnoho jednotlivin. Spatřování podobností se ukázalo jako „primitivnější“ a „základnější“ vůči spatřování rozdílů. (Ačkoli ještě základnější je *numerické* rozlišování jakýchsi „atomů zkušenosti“, jejichž předpoklad Locke a Hume sdílejí.)

Na rozdíl od Huma přisuzovali Locke a Burke podobnosti spíše okrajový význam. Až na základě Humova pojetí se lze domnívat, že něco jako „důvtip“ má větší pole působnosti, než mu přisuzují tito autoři. Na druhou stranu už Burke, jehož estetickou teorii by se dnes asi málokdo zdráhal označit za naivní (*dílo oceňujeme tím více, čím více se podobá předloze*), předjímá docenění relativity podobnosti (*tato podobnost může být vnímána například různými lidmi různě, není pevně dána*).

Kapitola o Humově pojetí podobnosti začala výkladem jeho teorie asociace idejí. Obraznost má svobodu libovolně spojovat jednoduché ideje (které u Huma chápou jako odpovídající jakýmsi „smyslovým minimům“; díky tomu vyvstává kontrast vůči Lockovým jednoduchým idejím). Zároveň je ale usměrňována „jemnou silou“ principů asociace. Základ principů soumeznosti a příčinnosti Hume nachází ve smyslových danostech, jež mají strukturu vedle sebe, po sobě a opakování. Z tohoto pohledu se z principů asociace podobnost vyděluje jako obzvláště záhadný vztah. K vysvětlení jejího původu nepomohlo ani přenesení výkladu na fyziologickou rovinu.

V další podkapitole jsem se zabýval dalším tématem, v němž se u Huma ukazuje podobnost jako zásadní a jímž je jeho teorie filosofických vztahů. Ve smyslu „filosofického“ vztahu (v protikladu k přirozenému, tedy vlastně k asociaci) je podobnost charakterizována jako *podmínka* všech ostatních vztahů. Přitom se zdá, že zde Hume mluví o podobnosti ve smyslu sdílení vlastností: jakékoli srovnání dvou předmětů (a tedy produkce filosofického vztahu) vyžaduje něco jako *společný ohled*. To, že se zde mluví o podobnosti v jiném smyslu než u asociace idejí, lze vytušit i z toho, že podobnost jakožto filosofický vztah nezakládá nutně v každém případě asociaci (tedy vlastně „vnímanou podobnost“).

Podobnost jako filosofický vztah tedy odpovídá tezi „vše se podobá všemu“, kterou chápu tak, že je *možné* „nalézt“ nějakou podobnost mezi kterýmikoli dvěma věcmi. Tato podobnost ale není daná, spíše než o nalezení jde o *vytvoření*. Předpokládá tedy výkon obraznosti. A právě podobnost *jako asociční vztah* mne zajímá především. Dále se však ukazuje, že tento vztah také není daný: síla asociace ani to, zda k ní vůbec dojde, není nakonec determinováno pouze dvěma idejemi, mezi nimiž by mohla být. Záleží i na našich ostatních idejích. Všechny vztahy včetně podobnosti jsou nakonec „externí“.

Dále bylo nevyhnutelné dostat se k Humově teorii „abstraktních idejí“. Jak jsem tvrdil již v úvodu, podobnost zásadně souvisí s obecností. Zároveň jsou „abstraktní ideje“ (podle Huma fakticky abstraktní ani obecné ideje neexistují, můžeme si je představit spíše jako „shluky“ jednotlivých idejí) důležitým produktem asociace idejí na základě podobnosti, a to navíc takovým, který zjevně musí být intersubjektivně sdílený, což vnáší do hry další důležitý prvek. V neposlední řadě se právě při výkladu „abstraktních idejí“ ukazuje, že Hume skutečně nemůže podobnost chápat pouze ani primárně jako sdílení vlastností. Jasně je to vidět na jeho výkladu rozumového rozlišení a v poznámce o větší a menší podobnosti jednoduchých idejí.

Při interpretaci Humova pojetí podobnosti bylo tedy nutné se dotknout několika témat jeho filosofie. Výsledkem je interpretace, podle níž jsou sice percepce dány jako jakýsi „výchozí materiál“, se kterým mysl pracuje. Tyto percepce však v sobě ještě nenesou nic, z čeho by byl *přímo* odvoditelný pojmový obsah. Ten vzniká až činností obraznosti, v níž hraje zásadní roli podobnost. Je však podobnost daná? Humovi jen percepce nestačí. Nejsou jen atomy zkušenosti, jsou atomy a struktura. Percepce jsou nám dávány vedle sebe a po sobě, proto si u Huma poněkud volně vypomáhám Kantem a mluvím o *formě* daného, resp. zkušenosti. Tuto formu pak tvoří prostor, čas a podobnost. To jsou pojmy, o kterých se domnívám, že je Humovo empirické pojetí potřebuje, aby mohlo vše ostatní „vystavět“ z percepce. Z toho, že jsou formou však nevyplývá, nakolik jsou si určité dvě věci podobné o nic více, než například to, jak jsou od sebe daleko.

Konkrétní asociace, ať už na základě podobnosti nebo příčinnosti, už nejsou principy asociace idejí ani touto „formou“ dány. Trápí-li nás u Huma problém indukce, mohli bychom si k němu rovnou přibrat také s ním provázaný „problém podobnosti“. Z logického hlediska může být cokoli příčinnou čehokoli a cokoli může být podobné čemukoli jinému. Odpověď na otázku „*proč zrovna tak a ne jinak?*“, jež se na rozdíl od formy týká konkrétního, je pak třeba hledat jinde.

Odpověď musí být v oblasti konkrétních okolností a praxe, což jsou věci, které zdůrazňuje ve své kritice podobnosti Nelson Goodman. Mojí snahou při procházení jeho výhrad bylo ukázat, že jeho pojetí je s Humovým (alespoň

nakolik ho chápu) v zásadě ve shodě a že návrh u některých jednotlivých jevů převrátit výklad a nevykládat je podobností, nýbrž podobnost jistými druhy praxe, se příliš neliší od chápání podobnosti jako proměnlivé a závislé na praxi.

Zde bych mohl navrhnout jedno rozlišení. Vyšel jsem od toho, že *resemblance* a *similarity* jsou synonyma. Goodman však mluví o *similarity*, přičemž stále předpokládá nějaké její pojetí vycházející z představy sdílení vlastností, jako je například geometrický model a další.<sup>217</sup> Tyto modely jsou samozřejmě užitečné v mnoha aplikacích, z hlediska této práce je však nelze považovat za *vysvětlení* podobnosti. Musí tu být ještě *resemblance*.

V poslední kapitole jsem se vrátil blíže k Humovým textům, tentokrát však zejména z druhé knihy jeho *Pojednání*. Ony konkrétní okolnosti, které ovlivňují konkrétní podobnosti, jsem se pokusil situovat do sociální oblasti. Pokud totiž jde o podobnosti, které nakonec konstituují obecné pojmy, nestačí odpovědět na otázku, *proč zrovna tak?* Vystává i druhá otázka: *jak to, že intersubjektivně stejně, resp. podobně?* Naznačil jsem, jakým směrem by se mohla ubírat Humova odpověď. Snad by zahrnovala jeho teorii sympatie a nepřímých vášní. Asociace a vášně se vzájemně ovlivňují a potřebují. Tady se objevuje druhá podoba souvislosti podobnosti a slasti. Podle Burke je zdrojem slasti například podobnost imitace a originálu (což zřejmě nakonec pramení ze slasti z *novosti*<sup>218</sup>). Zde se slast objevuje jako to, co určuje záměry, vášně a jejich prostřednictvím také podobnost.

---

<sup>217</sup> Viz L. Decock, I. Douven, cit. dílo.

<sup>218</sup> Viz Burke, cit. dílo, I.1.

## Seznam použité literatury

- BAXTER, Donald L. M. „Abstraction, Inseparability, and Identity“. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1997), s. 307–330.
- BAXTER, Donald L. M. „Hume, Distinctions of Reason, and Differential Resemblance“. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 82, No. 1, (Jan., 2011), s. 156–182.
- BERGSON, Henri. *Hmota a paměť*. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- BLACKWELL, Mark. „The Sublimity of Taste in Edmund Burke's *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*“. *Philological Quarterly*, Summer, 2003, Vol. 82 Issue 3, s. 325–347.
- BURKE, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Paul Guyer (ed.). Oxford University Press, 2015.
- CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge University Press, 1999.
- CHURCH, Ralph W. „Hume's Theory of Philosophical Relations“. *The Philosophical Review*, Vol. 50, No. 4 (Jul., 1941), s. 353–367.
- DECOCK, Lieven; DOUVEN, Igor. „Similarity After Goodman“. *Review of Philosophy and Psychology*, (2011) 2, s. 61–75.
- DELEUZE, Gilles. *Empiricism and Subjectivity*. Přel. Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press, 1991.
- ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. Přel. Marek Sedláček. Praha: Argo, 2009.
- GAMBOA, Steven. „Hume on Resemblance, Relevance, and Representation“. *Hume Studies*, Volume 33, Number 1 (2007), s. 21–40.
- GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford University Press, 1997.
- GOODMAN, Nelson. *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. The Bobbs-Merrill Company, 1968.
- GOODMAN, Nelson. „Seven Strictures on Similarity“. In: Lawrence Foster, J. W. Swanson (eds.). *Experience and Theory*. Boston: University of Massachusetts Press, 1970.
- GOODMAN, Nelson. „Sedm výhrad proti podobnosti“. Přel. Jakub Stejskal. *Aluze* 2/2008, s. 65–70.

- HAKKARAINEN, Jani. „Hume as a Trope Nominalist“. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 42, No. S1, 2012, s. 55–66.
- HAUSMAN, Alan. „Hume’s Theory of Relations“. *Noûs*, Vol. 1, No. 3 (Aug., 1967), s. 255–282.
- HILL, James. „How Hume Became the ‚New Hume““. *The Journal of Scottish Philosophy*, 10.2 (2012), s. 163–181.
- HUME, David. *A Dissertation on the Passions*. In: *Four Dissertations*. London, 1757.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford University Press, 1998.
- HUME, David. *Pojednání o lidské přirozenosti*. Přel. Hynek Janoušek. Praha: Togga, 2015.
- HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. Přel. Josef Moural. Praha: Svoboda, 1996.
- INUKAI, Yumiko. „Hume on Relations: Are They Real?“. *Canadian Journal of Philosophy*, 40, 2, 2010, s. 185–209.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Dostupné na: <https://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/l81u/>.
- LOCKE, John. *Esej o lidském chápání*. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- NEWMAN, Lex (ed.). *The Cambridge Companion to Locke’s „Essay Concerning Human Understanding“*. Cambridge University Press, 2007.
- PEIRCE, Charles S. *Collected Papers*. Cambridge: Belknap Press, 1974.
- PLATÓN. *Prótagoras*. Praha: OIKOYMENH, 2015.
- POSTEMA, Gerald J. „‘Cemented with Diseased Qualities’: Sympathy and Comparison in Hume’s Moral Psychology“. *Hume Studies*, Volume 31, Number 2 (2005), s. 249–298.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II*. Praha: OIKOYMENH, 2004.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo. *Resemblance Nominalism: A Solution to the Problem of Universals*. Oxford University Press, 2002.
- RORTY, Richard. *Filosofie a zrcadlo přírody*. Praha: Academia, 2012.

- SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom. Harvard University Press, 1997.
- SITTER, John. *Arguments of Augustan Wit*. Cambridge University Press, 2007.
- STEWART, Matthew (ed.). *A Companion to Locke*. Blackwell, 2016.
- TAYLOR, Jacqueline A. *Reflecting Subjects: Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*. Oxford University Press, 2015.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Blackwell Publishers, 1999.
- WRIGHT, John P. *Hume's A Treatise of Human Nature. An Introduction*. Cambridge University Press, 2009.