

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

**Problematika smyslového vnímání a zvláštní role hmatu
v Aristotelově spise "De Anima"**

Moučka Michal

Bakalářská práce
2010

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2009/2010

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: Michal MOUČKA
Studijní program: B6101 Filozofie
Studijní obor: Filozofie
Název tématu: Problematika smyslového vnímání a zvláštní role hmatu
v Aristotelově spise "De Anima"
Zadávací katedra: Katedra religionistiky a filosofie

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Tato práce je sepsána na základě překladů Aristotelova spisu "De Anima" a literatury, která z tohoto spisu vychází. Cílem této práce je zamyšlení nad Aristotelovým konceptem smyslového vnímání s hlavním důrazem na hmat. Dále je práce zaměřena na zvláštní postavení hmatu vzhledem k ostatním smyslům.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury: **viz příloha**

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Filip Grygar, Ph.D.

Katedra religionistiky a filosofie


Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2009**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2010**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2009

Příloha zadání bakalářské práce

Seznam odborné literatury:

Hamlyn, D., W.: Aristotle's De Anima books II and III (with certain passages from book I), Cambridge University Press, Oxford, 1968. Polanský, Ronald: Aristotle's De anima, Cambridge University Press, New York, 2007. Nussbaum, Martha C.: The Text of Aristotle's De Anima, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. Nussbaum, M., Rorty, A., Clarendon Press, Oxford, 1992. Rorty, Amélie Okseberg: De Anima and its Recent Interpreters, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Burnyeat, M. F.: Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Nussbaum, Martha C. a Putnam, Hilary: Changing Aristotle's Mind, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Cohen, S. Marc: Hylomorphism and Functionalism, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Whiting, Jennifer: Living bodies, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Frede, Michael: On Aristotle's conception of the soul, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Code, Alan a Moravcsik, Julius: Explaining various forms of living, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Witt, Charlotte: Dialectic, motion, and perception: De Anima, Book I, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Matthews, Gareth B.: De Anima 2.2-4 and the meaning of life, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Sorabji, Richard: Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Freeland, Cynthia: Aristotle on the Sense of Touch, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Frede, Dorothea: The cognitive role of phantasia in Aristotle, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Burnyeat, M. F.: How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? Remarks on De Anima 2.7-8, in *Essays on Aristotle's De Anima* ed. M. Nussbaum, A. Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992. Aristoteles: O duši, in Kříž, Antonín a Mráz, Milan : Aristoteles Člověk a příroda, Svoboda, Praha, 1984. Patočka, Jan: Aristotelés: přednášky z Antické filosofie, Vyšehrad, Praha, 1994.

PROHLÁŠENÍ:

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Použil jsem pouze literaturu uvedenou v seznamu literatury a názory, jež uvádím jako vlastní, nejsou převzaty z jiných publikací.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Chotěboři dne 24. února 2010

MOUČKA Michal

Podpis:

PODĚKOVÁNÍ:

Cítím se povinován vyjádřením hlubokých díky Mgr. Filipu Grygarovi, Ph.D., vedoucímu své bakalářské práce, za čas a energii, kterou mi v posledních letech věnoval. Děkuji mu zejména za podnětná vyjádření, ochotu, nasazení, bezbřehou pečlivost a bezmeznou trpělivost, nejvýraznější znaky jeho pedagogického vedení.

ANOTACE

Tato práce vznikla zejména na základě Aristotelova spisu *De Anima* a komentářů či knih, které se věnují právě tomuto spisu. Ve středu zájmu stojí Aristotelova koncepce smyslového vnímání. Vzhledem k šíři tématu se v práci klade důraz na hmat (αφή), čili ten ze smyslů, který je podle Aristotela hlavní a společný všem živočichům. Vzhledem k řečenému je hmat srovnán s ostatními smysly v těchto bodech: 1) Význam daného smyslu pro život; 2) Smyslové objekty; 3) Smyslové medium; 4) Smyslový aparát; 5) Způsob rozlišování smyslových objektů. Kromě srovnání je práce analýzou aktu hmatového vnímání.

This work consists especially on the basis of Aristotle's *De anima* and commentaries or books that follow this very publication. In the middle of my interest, there is Aristotle's conception of sense perception. Regarding to extensivity of this subject I have centred on touch (αφή), thus the one of the senses, that is the main one and common to all animals according to Aristotle's view. Regarding to what was said, the touch has been compared with the other senses in these points: 1) Meaning of the given sense for life; 2) Sensible objects; 3) Sense medium; 4) Sensory apparatus; 5) The way of distinction of the sensible objects. Except this confrontation, the work is analysis of the act of tactual perception.

Klíčová slova: Antická filosofie, Aristoteles, Duše, De anima, smyslové vnímání, smyslové objekty, medium smyslového vnímání, smyslový aparát.

Keywords: Ancient philosophy, Aristotle, Soul, De anima, sense perception, sensible objects, medium of the sense perception, sensory apparatus.

OBSAH

OBSAH	8
ÚVOD	9
1. ŽIVÁ TĚLA A FORMY ŽIVOTA	11
1.1. Živá těla.....	11
1.2. Formy života	13
2. SMYSLY	18
2.1. O smyslech obecně.....	18
2.2. Aristotelův důkaz kompletního výčtu smyslů.....	25
3. HMAT JAKO HLAVNÍ SMYSL	27
3.1. Hmat.....	27
3.2. Odlišnost hmatu od ostatních smyslů.....	32
3.3. Hmat a jeho ústřední postavení mezi smysly	40
ZÁVĚR	44
POUŽITÁ LITERATURA	47

ÚVOD

Aristotelův spis *De Anima*¹ je stěžejní dílo, kterým se řídí má práce. Vycházím tedy ze spisu, který podle mnohých myslitelů dodnes vystupuje jako jeden z prvních, ne-li vůbec „první pokus o psychologickou soustavu v dějinách řecké vědy.“² Aristoteles ve spise zaznamenal a kriticky posoudil názory svých předchůdců, aby mohl zaujmout svébytné stanovisko. Díky pečlivosti jeho práce a relevanci jeho myšlenek je spis jakousi *zakládací listinou* dnešních psychologicko-vědních disciplín. Téma, které jsem si zvolil, se tak věnuje filosofickým problémům, které ovlivnily podobu budoucí psychologie.

Práce bude pokusem o pojetí Aristotelovy teorie smyslového vnímání v podobě, kterou měla v době sepsání jmenovaného spisu. Největší pozornost budu věnovat hmatu a pokusím se ukázat, proč byl v Aristotelově pojetí nejdůležitějším smyslem. Vyšší složce duše a jejím mohutnostem zde pozornost věnovat nebudu.

Práce začíná kapitolou *Živá těla a formy života*, ve které vymezuji živá těla a stavím je do kontrastu s ostatními těly, jež bychom mohli chápat také jako tělesa. Dále v této kapitole stručně charakterizují Aristotelovo rozlišení vyživovací, vnímavé a rozumové složky duše. Taktéž objasňuji souvislosti mezi druhem duše, formou života a způsobem života. Tato úvodní část je důležitá proto, aby bylo po celou dobu mé práce jasně vymezeno k čemu, proč a jak připadají jednotlivé smysly. Některé problémy, které zde nastíním, budu hlouběji rozebírat později (např. proč rostliny nejsou schopny vnímání).

Ve druhé kapitole se již plně věnuji problematice smyslů. Charakterizují zde schopnost vnímání a společné vlastnosti smyslů. Tato kapitola slouží zejména jako základ pro pozdější srovnání hmatu a zbývajících smyslů. V samostatné subkapitole se věnuji také důvodům, proč je podle Aristotela pět smyslů kompletní počet.

¹ Ve své práci budu pro spis „O duši“ (Περὶ Ψυχῆς) užívat latinské označení *De Anima*. S tímto překladem pracují autoři sekundární literatury, kterou používám. Rozhodl jsem se užívat s nimi jednotný název, pokud nepůjde o součást názvu jiného díla.

² Mráz, Milan in: *Aristoteles Člověk a příroda*, Svoboda, Praha, 1984, přeložili Kříž, Antonín a Mráz, Milan, str. 167.

Třetí kapitola se věnuje hlavnímu tématu mé práce - hmatu. V subkapitole *Hmat* nejprve charakterizují tento smysl a zmiňují některá prvenství, která Aristoteles hmatu připisuje. Věnuji se zde také otázce lidského prvenství v rozlišování hmatových škál. Ve stejnojmenné kapitole soustředím svou pozornost na odlišnost hmatu od ostatních smyslů. Výčet těchto odlišností jsem sestavil vzhledem k smyslovým objektům, distinktivním kvalitám a vnímatelným škálám jednotlivých smyslů, kompozici a funkci smyslového aparátu a způsobu rozlišování v mezích vnímatelné škály. Poslední rozdíl, kterému se v této subkapitole věnuji je význam smyslu pro život a následky, které má poškození smyslu a smyslového orgánu pro živočicha. Na základě těchto srovnání jsem se v poslední subkapitole pokusil nastínit, proč je podle Aristotela hmat nejdůležitější, nutný a všem živočichům společný smysl.

Ve své práci vycházím zejména z českého a anglického překladu spisu *De Anima*. Dále vycházím z knihy *Aristotle's De Anima*.³ Tato stěžejní díla doplňují o některé části sborníku *Essays of Aristotle's De Anima*. Většina cizojazyčných textů, které používám, nemá v současné době český překlad. Má práce by se tedy měla stát také pokusem o zpracování těch jejich částí, které jsou vzhledem k problematice smyslů relevantní. Zde bych rád upozornil, že práce by rozhodně neměla být překladem některé z nich, či komparací různých textů komentujících *De Anima*. Naopak, východisko z těchto děl by mělo poskytnout jednotnou podobu interpretační linie celé mé snahy.

³ Má práce stojí zejména na spise *De Anima* a knize *Aristotle's De Anima*. Odkazy na tato díla budu uvádět v podobě paginací přímo v hlavním textu.

Pro český překlad *De Anima* budu užívat jednoduché závorky, např. (421^b2), které odkazují na Aristoteles: *O duši*, in: *Aristoteles Člověk a příroda*, Svoboda, Praha, 1984, přeložili Kříž, Antonín a Mráz, Milan. Parafraze Hamlynova anglického překladu *De Anima* budu uvádět běžným způsobem, v poznámce pod čarou.

Odkazy na text *Aristotle's De Anima* budou označeny závorkami solidus, např. /125*12/, které odkazují na příslušné místo v knize Polanský, Ronald: *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, New York, 2007.

Kromě toho budu v poznámkách pod čarou užívat systém zkracování odkazů. Bude-li možné, uvedu při prvním použití odkazu na příslušné dílo celou podobu díla, včetně vydavatelství, data vydání atd. Dále budu uvádět již jen autora a název článku spolu s odkazem na příslušnou stranu.

Pro ostatní díla, ze kterých jsem čerpal, budu v hlavním textu uvádět český překlad jejich názvu, je-li překlad k dispozici. Odkaz v poznámce pod čarou bude již uvádět dílo v tom jazyce, ve kterém jsem s ním pracoval.

Starořecké pojmy jsou uváděny podle Gratsiatova přepisu spisu *De Anima*: Γρατσιατός, Παύλος: *Αριστοτέλους Περι Ψυχής*, Νοέμβριος, 2002.

1. ŽIVÁ TĚLA A FORMY ŽIVOTA

1.1. Živá těla

Hlavní zřetel této práce kladu na smyslové vnímání, zejména na hmat. Vzhledem k řečenému je třeba nejprve poukázat na některé zvláštnosti těla, ke kterému mohou smysly patřit. V Aristotelově pojetí jsou smysly v područí duše. Duše je v pozemském světě spjata s živými těly. Sám Aristoteles promýšlí její souvztah s tělem, přičemž promýšlí také pouto mezi duší, tělem a životem. Činí tak ve snaze vymezit, co je to duše, a tedy na začátku II. knihy spisu *De Anima*. V jeho promýšlení je jasně patrná důsledná aplikace základních principů jeho filosofie přírody.⁴ V této kapitole se pokusím shrnout, jakých závěrů se dobral.

Nejprve budu hovořit o tělech. Upozornuji, že tato část bude důležitá později, až bude řeč o hmatu. Aristoteles vychází z pojmu podstata, která je podle něj myslitelná ve třech modalitách. Podstata podle něj může být látka,⁵ nebo bytostná podoba a tvar, nebo složenina látky a tvaru (412^a5; 414^a19). Z toho vyvozuje, že podstaty jsou zejména tělesa (412^a12). Aristoteles hovoří o tělesech přírodních.⁶ Přírodní tělesa se mezi sebou liší podle toho, zda mají život (412^a14). Z toho pro mne vyplynulo, že každé živé tělo je vždy zároveň těleso, avšak obrácená věta neplatí. Podle Aristotela mají život v možnosti pouze ta těla, která jsou ústrojná (412^b1). Má-li přírodní tělo život, je složenou podstatou (412^a17). Ve vztahu k duši podle Aristotela oduševnělé živé „tělo odpovídá jsovcu v možnosti“ (413^a3).

⁴ Základní znaky Aristotelovy filosofie přírody popisuje Mráz na tomto místě: Mráz, Milan: *Aristoteles Člověk a příroda*, str. 170.

⁵ Aristoteles nevidí materii pouze jednoduše, jako látku tvořící jsovcu. Podle Polanského interpretace lze hovořit o rozdílných stupních materie. Říká, že Aristoteles rozlišuje čtyři prvky (elementy – oheň vodu, vzduch a zem), jež jsou bez příměsí velmi jednoduchým stupněm materie, a látku vyššího stupně vzniklou postupným skládáním těchto čtyř. Jen některé látky jsou potenciálně oduševnitelné. Možnost *být oduševněna* vůbec nepatří např. zmiňovaným elementům. Příkladem aplikace látky vyššího stupně jsou „těla“, ať už rostlinná, či živočišná. Podle Polanského by se tělo, jako taková látka, zdálo být možností pro jeho oduševňující formu /148*15/.

⁶ Aristoteles v této souvislosti rozlišoval nejméně dva druhy těles. Tělesa přírodní a tělesa umělá. Tělesa umělá jsou těla strojená mimo řád fysis. Umělá jsou v tom, že jsou těly, avšak nerostou sami sebou, nemají ve své vlastní mohutnosti vývoj ani samočinný pohyb a duši bychom jim podle všeho vůbec přisuzovat nemohli. O umělých tělech hovoří např. Polanský /150*28–31/. Příkladem umělých těl jsou stroje, nástroje a sochy, např. „umělé žaby“ Aristoteles: *O snech*, in: *Aristoteles Člověk a příroda*, Svoboda, Praha, 1984, přeložili Kříž, Antonín a Mráz, Milan, str. 392.

Duše vystupuje jako skutečnost této možnosti, avšak tentokrát nejde o pouhou metaforu. Takto o ní hovoří Aristoteles v jedné ze svých definic: „duše je první skutečností přírodního těla, které má v možnosti život (412^a30–412^b1).“ Aristotelova distinkce oduševnělých bytostí od ostatních jsoucen je však značně problematická. Zcela konkrétní podoby se tomuto dostává na příkladu odumřelého těla. Vlastními slovy mohu Aristotelův názor shrnout takto: Mrtvé tělo není již více stejným tělem, jako bylo za života živočicha, podobně, jako z ruky jsou po smrti spíše kosti a maso, nežli ruka.⁷ Není tomu ale ani tak, že by toto mrtvé tělo nemělo s tělem původním, totiž živým, vůbec nic společného. Kompoziční role těla zůstává stejná. Změna nastala co do formy. *Forma* živého a *forma* mrtvého těla je pro Aristotela podle mého názoru pouze shodou homonymního rázu – výraz *forma* zůstává, leč význam je pro každý případ jiný. V tomto smyslu totiž Aristoteles hovoří, když přirovnává oko k celku těla (412^b27–34).

Formulovat, co je život, je na tomto místě velmi složité, neboť bychom se ocitli v kruhu duše – tělo – život. Jedno bez druhého lze vysvětlovat jen velmi strojeně a uměle. Bez ohledu na to, že některé pojmy budou zmíněny až později, mohu říci následující: Život je podle Aristotela přinejmenším *vyživování*, *růst* a *úbytek*. (412^a14) Všechna těla, která jsou těchto tří aktů schopna, splňují podmínky, za kterých se mohou nazývat *živá*. To ozřejmí také následující tvrzení, které zastává Ronald Polansky: „Pouze pohyb sama-sebe vyžaduje duši. Neživá přírodní těla mají vnitřní princip klidu a pohybu, ale ten není principem pohybu sama-sebe. Nejširší sdílená úroveň pohybu sebe-sama je sebe-vyživující život /152^{*}27–30/.“ Zde vidíme, že život je nadefinován tak, abychom kupříkladu kameni, jako libovolně zvolenému přírodnímu tělesu, nemohli přisuzovat život, tedy ani duši.⁸

⁷ Aristoteles: *O vzniku a zániku*, in: *Aristoteles Člověk a příroda*, Svoboda, Praha, 1984, přeložili Kříž, Antonín a Mráz, Milan, str. 80.

⁸ Pro doplnění uvedu, že popis života zahrnuje i sebe-výživu, růst a rozklad. Aristoteles: *De Anima*, in: Hamlyn, D., W.: *Aristotle's De Anima books II and III (with certain passages from book I)*, Cambridge University Press, Oxford, 1968, str. 8.

Pro srovnání Křížův překlad: „Životem rozumíme vyživování, růst a úbytek, jež se dějí samy sebou.“ (412^a14)

Srovnání zde uvádím, kvůli rozdílu mezi významy anglického *self-nourishment* a českého *vyživování*. *Self-nourishment* (tak zní anglický překlad toho, co Kříž přeložil slovem *výživa*) poukazuje mnohem důrazněji na vnitřní autonomii při vyživování jako takovém, schopnosti těla stavět či obnovovat ústrojky z živých látek a čerpat z nich energii.

1.2. Formy života

Nyní bych přistoupil k určení oduševnělých těl vzhledem k jednotlivým formám života. Ústrojné tělo mají podle Aristotela všichni živočichové a rostliny (412^b1–5). Nejinak je tomu s duší. Většinou forem života odpovídá duše komponovaná ze složky této formě vlastní a všech složek nižších, které dohromady tvoří stejnorodý celek (413^b7–9; 415^a1–4). Úkolem této části práce je stručně představit jednotlivé formy života.

Části duše u Aristotela jsou od sebe do značné míry oddělitelné. Toto však platí pouze v určitém směru. Bytosti obdařené nejnižší složkou duše mohou žít bez potence k vnímání (415^a2–4). Není ale možné, aby vyšší části duše v těle působily za absence nižších částí, protože od nižších nejsou v živých bytostech oddělitelné (411^b28–34; 413^a37–413^b3). Nenajdeme tvora, který by vnímal a nebyl při tom schopen výživy.⁹ Celkem jsou v Aristotelově pojetí tři způsoby duše, které nejsou v rámci již oduševnělé bytosti zcela samostatné – duše vyživovací, vnímavá a rozumová.

Nejdůležitějšími možnostmi života jsou *vyživování, růst a úbytek* (412^a14–16). Ty pak připadají nejjednoduššímu způsobu života – způsobu rostlinného života.¹⁰ Proto Aristoteles uvažuje jako základní a nejnižší složku duše (v závislosti na tom také způsob života) tu, která je schopna právě těchto a žádných vyšších – vyživovací složku duše. Té odpovídá rostlinný způsob života (415^a2–4).

O vyživovací mohutnosti¹¹ duše hovoří Aristoteles ve 4. kapitole II. knihy. Jelikož některé živé oduševnělé bytosti nemají jinou, nežli vyživovací mohutnost duše, je možné tuto mohutnost pokládat za celou duši. V tom se shodují

⁹ Obdobným způsobem, jako je u Aristotela vypracován vztah složek duše, je řešen i vztah mezi smysly. Jeden základní smysl – hmat – je bezpodmínečně vlastní všem vnímajícím bytostem (415^a4–6), pakliže není ztracen v důsledku zranění. Ostatní smysly pak mohou nebo nemusí být bytosti vlastní. Není ale myslitelné, aby podle Aristotelovy definice zdravá bytost slyšela a neměla přitom schopnost hmatu či chuti.

¹⁰ Podle Polanského je schopnost výživy pro život jedinou nutnou podmínkou /176^{*}6–9; 176^{*}17–20; 177^{*}15–17; 178^{*}11–12/. Možnost růstu a rozkladu jsou od této odvislé a na ní závislé, tudíž i pro ně je výživa podmínkou.

¹¹ Mohutnosti jsou síly duše, které duši náleží (416^a62–64). Např. vyživování, růst a úbytek jsou mohutnosti vyživovací složky duše. V určité složce duše konkrétní bytosti nemusí být zahrnuty všechny její myslitelné mohutnosti. Např. progresivní pohyb, o kterém bude řeč později, patří k vnímavé složce duše. Podle Aristotela však živočich nemusí mít schopnost progresivního pohybu, aby byl živočichem. Stačí mu smyslové vnímání (413^b3–5).

s Polanským, který říká: „Vyživovací mohutnost je kompletní duše, a zdá se nepravděpodobné, že by rostlinná duše byla lokalizovaná, poněvadž každá odříznutá část rostliny získává úplnou duši /179^a34–36/.“ Vyživovací mohutnost tedy nemá v těle přiděleno určité místo. Zdá se, že tato mohutnost k tělu připadá tak, že do každé jeho části, aniž by se dalo říci, že je soustředěna např. v kořenech či žaludku.¹² Zároveň však připadá do každého listu, končetiny i nepatrné buňky. Po rozdělení rostliny v ní může setrvat, a tím zabezpečit přežití částí (411^a23; 416^a60–67). Polanský je přesvědčený, že při tom není důležité to, aby se bytost v každém okamžiku jevila jako sebe-vyživující, nýbrž aby měla cosi jako *schopnost růstového pohybu*¹³ /174^a25–175^a2/. Podle Polanského je důležitá už sama tato potencialita, nikoli její aktuální provádění. Hovoří také o tom, že vyživovací schopnost duše ve svých výkonech zabezpečuje uchování života /201^a37–38/. Ať už tedy zvažujeme pouze Aristotelova tvrzení, nebo i Polanského interpretace, oduševnělé bytosti jsou ty, které mají nejen v možnosti život, ale mají i schopnost si ho udržet stálým živením, kultivací a reprodukcí (412^a30–412^b1; 416^a67–71).

Při pátrání po principu vyššího způsobu života by se snad mohlo zdát, že živočichové se od rostlin liší tím, že se pohybují. Ve spise je toto zamítnuto. Aristoteles nachází obecnější odlišení, které opět odvozuje z duševních mohutností, tentokrát druhé složky duše. Hlavní mohutnost, která odlišuje živočichy od rostlin je smyslové vnímání (413^b1–3). Po základní – vyživující – složce duše přichází na řadu duše vnímavá, která je vyšším způsobem života. Oproti zmiňovanému pohybu má vnímání přednost v tom, že někteří živočichové nejsou schopni pohybu (413^b3–5). Museli by se tedy buď řadit mezi rostliny, nebo mít samostatnou třídu. Co mají oba způsoby života společné, je zmiňovaná vyživovací mohutnost (411^b71). Není možné vnímavou složku pokládat za samostatnou duši jako v případě vyživovací duše. I když je nutno přiznat, že je natolik diferencovaná, že má pro každý smysl své vytyčené místo v těle. Chut' se soustřeďuje v jazyku, zrak v oku atd. Kdyby Aristoteles připustil, že vyživovací složka může být u živočichů oddělena od složky

¹² Na tomto místě mohu ozřejmit důvod, proč jsem v poznámce č. 8 srovnával různé překlady pojmu vyživování a sebe-vyživování. Pokud bychom se drželi anglického překladu *self-nourishment*, jak jej uvedl Hamlyn, bylo by mnohem patrnější, že výživa se týká spíše každé buňky, než například trávicího traktu.

¹³ Růst se podle Aristotela děje ve způsobu pohybu (413^a27–30).

vnímavé a být při tom nadále jejich duší, pak by platilo, co uvádí Polanský: „Měli bychom očekávat, že některé části živočicha by pak mohly pokračovat v životě bez jakéhokoli vnímání, takže by byly nějakým druhem rostliny, a naopak, dokonce více absurdně, že by vnímaly bez vyživovací mohutnosti /180^{*7–9/.“ Pochopitelně to Aristoteles nepřipouští. Jediným řešením je, že v případě způsobu života živočichů jsou vyživovací a vnímavý způsob života společně v jedné duši a vnímavá složka je od vyživovací neoddělitelná (413^a37–413^b3).}

Podobně, jako byly s vyživovací mohutností spojeny pojmy *vyživování*, *růst* a *úbytek* (412^a14–16), s mohutností vnímání jsou v úzkém sepětí *fantasiá*, *žádostivost*, a *progresivní pohyb*, tedy takový, pro který je hybatelem bytost sama (427^a57; 414^b18; 414^b20). Protože je mohutnost vnímání vyšším způsobem života, nežli byla mohutnost vyživovací, není zde vše tak jednoduché. V případě vyživovací mohutnosti šlo o jednu a též schopnost pro všechny živé bytosti touto obdařené. Vnímavá složka duše je již mnohem diferencovanější a zdá se být složená z různých schopností, kterými dnes rozumíme smysly. Základní a nutnou podmínkou v případě vnímavé složky duše je schopnost hmatu, o které bude blíže pojednáno později (413^b6–7; 414^a3–6). Tato je Aristotelem uvažována jako oddělitelná od ostatních smyslů, pro které je nutnou podmínkou (435^b3–5). Hmat je tedy v Aristotelově pojetí natolik autonomní, aby mohl sám o sobě založit možnost vyšší – vnímavé – složky duše (413^b7–11). Nedá se tedy říci, že by (jako u vyživovací mohutnosti a rostlinného způsobu života) živočišný způsob života zakládala komplexní vnímavá duše, neboť k tomu postačuje pouze ta část, která souvisí s hmatem (později bude vysvětleno proč). Ostatní smysly hmat předpokládají a jsou k němu, jak tvrdí Aristoteles, ve stejném vztahu, v jakém jsou vyšší složky duše k její vyživovací mohutnosti (413^b7–11).

Shrnu-li, co jsem už o duši vyživovací řekl, pak byla oddělitelná od ostatních složek v rámci živé oduševnělé smrtelné bytosti. Oddělitelná v tom smyslu, že byla jako jediná schopna založit život a udržet jej pouze svou vyživovací mohutností. Proto byla nezávislá na ostatních složkách duše a byla jimi předpokládána (*II. kniha, 1. – 5. kapitola*).

Vhledem k tomu, že vnímavé složce duše se budu podrobně věnovat později, přistoupím v tuto chvíli ke třetí složce duše. Tou je myšlení, které je nejvyšším a nejspecifičtějším způsobem oduševnělého života, což je také důvodem, proč je podle Charlotte Witt ve středu zájmu první filosofie.¹⁴ U tohoto způsobu života smrtelných oduševnělých bytostí má duše třetí složku, která se projevuje v intelektuálním způsobu života. Tato nejvyšší je zároveň také nejkomplikovanější. To je zřejmé ihned, pokud se pokusím říci něco o jejím vztahu k ostatním složkám duše. Rozumová duše se zdá být podle Aristotela od ostatních oddělitelná (413^b28–30), avšak v jiném smyslu, nežli duše vyživovací.

Rozumová složka není oddělitelná vzhledem ke schopnosti ustanovit a udržet život ve smrtelné bytosti, nýbrž vzhledem ke skutečnosti, že duše rozumová je, oproti předešlým dvěma složkám, složkou věčnou, tedy v jistém ohledu nesmrtelnou (413^b30). Zde je jádro oné oddělitelnosti – předcházející složky duše se pojí pouze s živou smrtelnou bytostí obdařenou hmotným tělem z materie vhodné k zahníždění duše. Rozumová složka (přinejmenším její část), ač za života předpokládá složky vyživovací a vnímavou, přetrvává jako jediná i po smrti jako složka *věčná a nezničitelná* (430^a27).

Polanský ukazuje, že zvláštního postavení mezi bytostmi se těší bohové. To zde ve stručnosti uvedu proto, aby bylo patrné, že žádné další úvahy o duši, jejich mohutnostech a zejména smyslovém vnímání se jich netýkají. Bohové, které má Aristoteles na mysli, jsou v prvé řadě netělesní, což jejich případ velmi komplikuje. Netělesný v tomto smyslu znamená spíše „nehmotný“, neboť Aristoteles bohům přisuzuje tělo z etheru. To znamená, že nemají korpus a jsou jednodušší konstituce, nežli smrtelné bytosti, popřípadě bytosti sublunární. Bylo řečeno, že ne všechny definice počítají s tělem a jeho vztahem k duši, stále platí, že jsou to pouze různé artikulace téže duše. Co platí pro duši jedné definice, musí platit i v ostatních případech. Bůh je tedy bytost, ve které není těla (možnosti) jako substrátu pro formu (skutečnost), kterou je duše. Podle Polanského mohou být takové bytosti živé /176^{*}27–31/ a myslící, ale jelikož mají tyto vlastnosti jaksi sami sebou, totiž jsou

¹⁴ Witt, Charlotte: *Dialectic, motion, and perception: De Anima, Book I*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999, str. 174.

životem a myšlením (myšlení není v jejich případě mohutností duše), nepotřebují k tomu již princip, jaký potřebuje vyšší materie hmotných těl smrtelných bytostí /174^{*} 3–5; 174^{*} 9–10/. Podle Polanského mají bohové schopnost myšlení a intelektu, ale nemají je jako mohutnosti duše /194^{*} 15–16/.

Vzhledem k naznačenému vztahu duše a živého těla je možno provést totéž rozlišení také na základě dominantnosti ústrojí každé formy. Zatímco rostlinám jsou takto dominantní kořeny (těm Aristoteles totiž přikládal rozhodující úlohu při výkonu vyživující mohutnosti), živočichy bychom nemohli pojímat jako živočichy, kdyby neměli alespoň ústrojí pro výkon mohutnosti hmatu, které je podle Aristotela nezbytné (412^b 1–5; 414^a 3–6).

2. SMYSLY

2.1. O smyslech obecně

Na úvod této kapitoly je třeba říct, jaký je rozdíl mezi smyslovým vnímáním a smyslem. Vnímání je v možnosti vnímavé složky duše, avšak provádí jej smysl. Smysl jako mohutnost duše, je jaksi *logos* smyslového orgánu /350^a35–351^a2/. Náleží vnímavému tělu skrze některé části tohoto těla (smyslové orgány), zatímco jiné nemusí být vnímání uzpůsobeny.¹⁵ A tak, zatímco smyslový orgán je potencialitou vzhledem ke smyslům, smysly jsou potencialitou ve smyslovém vnímání skrze smyslový orgán.

Živočichové s vnímavou složkou duše jsou podle Aristotela přirozeně obdařeni také smyslovým vnímáním. Podobnou interpretaci zastává například Polanský: „Protože se smyslovému vnímání nemusí učit, nýbrž živočich jej může užívat, jakmile jednou tuto možnost uplatnil, Aristoteles nejpravděpodobněji navrhuje, že mít dispozici předchází jejímu užívání /159^a26–29/; (417^b14–17; 417^b23–29).“

Podle Aristotela je schopnost vnímání spíše sama v možnosti, než aby měla charakter skutečnosti (417^b4 – 417^b13). To se ukáže také na příkladu živočicha, který nevnímá, pakliže spí, nebo nevidí, pakliže nemá otevřené oči.¹⁶ Tedy, má-li smysl možnostní charakter, pak potřebuje něco mimo sebe sama, aby jej z této možnosti uvedlo v proces vnímání. Polanský toto interpretuje tak, že podle Aristotela potřebuje jakési palivo, a tím jsou vnější objekty. Toto palivo by zase *vicera versa* nebylo schopno samo sebe vnímat bez vnímající bytosti /228^a5–230^a19/.

¹⁵ Zde bych rád uvedl příklad, který považuji za transparentní: Tělo má sice možnost vidění, ale pouze oko je k tomu patřičně vybaveno. Pokud tedy přijdeme o oko, nepřicházíme o vidění v možnosti. Polanský dokonce na jednom místě uvádí, že pro Aristotela je právě v tomto směru přípustná taková operace, kterou bychom dnes patrně nazvali transplantací oka /102^a21–22/.

¹⁶ Sám za sebe upřednostňuje příklad spánku, neboť u živočicha, který má „pouze zavřené oči“ by se patrně dalo namítnout, že vidí svá oční víčka.

Tento možností charakter smyslů, řekl bych, také vysvětluje, proč nemůžeme, alespoň ne úplně, vnímat sami sebe, či smyslově vnímat, že smyslově vnímáme. Bylo řečeno, že smyslové vnímání se podle Aristotela odehrává působením jakési vnitřní změny ve smyslovém orgánu. Ta je jako všechny ostatní změny (nyní neuvažujeme případ prvního hybatele) zapříčiněna působením toho, co změnu vyvolalo, což je cosi, co přesahuje smysl samotný (417^a3–8). Alan Code a Julius Moravcsik jsou toho názoru, že by bylo patrně porušením Aristotelovy koncepce uvažovat změnu vnímanou skrze změnu, která se takto donekonečna „zdvojuje a není už vlastně původní změnou.“¹⁷

Polanský píše, že „smyslové vnímání může být buď aktuální, nebo potenciální, schopnost vnímání jako taková je možnost uvedená ve skutečnost pouze aktuálním vnějším jednatelem, jako je palivo zažehnuto ohněm.“/228*20/ Avšak smyslové vnímání, které by vnímalo samo sebe, by přece muselo být obojím zároveň – aktuálním i potenciálním vůči sobě samému. Smyslové vnímání v možnosti by bylo uskutečněno tímtež smyslovým vnímáním, které by tak bylo vnějším aktuálním činitelem (418^a5–7); /228*18–20/.

Smysl¹⁸ je podle Aristotela tím, co je vnímavé vůči smyslovým formám skutečnosti, avšak bez přijímání její materie.¹⁹ Nyní se pokusím uvést, co je tato smyslová forma, ačkoli je tento pojem těžké zachytit. Termín *smyslová* je zde z toho důvodu, že s formou bez materie pracuje také intelekt, jak uvádí Polanský /347*42–

¹⁷ Code, Alan a Moravcsik, Julius: *Explaining various forms of living*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999, str. 131. Porušení Aristotelovy koncepce pak probíhá na těchto rovinách:

Jednak z hlediska teleologického. U Alana Codeho a Julia Moravcsika, se můžeme dočíst, že Aristoteles má alespoň tři hlavní druhy teleologických pojmů. První je spojován s účelným chováním rozumných bytostí (jako plány či strategie). Jiný druh jsou pojmy s převážně teleologickým obsahem, které jsou tvořené slovy, co mají již v definici výslovně popsanou nějakou funkci. Pro nás jsou nyní nejzajímavější skupinou ty pojmy, které udávají popis toho, co něco završuje nebo jak něco funguje. Code, Alan a Moravcsik, Julius: *Explaining various forms of living*, str. 131.

Dále je podle Polanského funkce smyslů definována vzhledem k něčemu, co samy nejsou (smyslové objekty), a ještě skrze něco, co samy nejsou (smyslové orgány). Kromě toho je zde také ta skutečnost, že smysly jako takové jsou v možnosti a reagují na něco, co je již samo v aktualitě – musely by tedy být v možnosti i uskutečnění naráz, aby mohly sami sebe z možnosti do uskutečnění přivést /228/.

To by podle mne vedlo k tak absurdním situacím, kdy by smysly vnímaly nekonečné množství vlastních změn, a živočichu tak téměř nepodávaly jiné informace a zahlcovaly ho sebou samými.

¹⁸ Rozdíl mezi schopností duše vnímat (*eisthesis*) a smyslovým aparátem (*aisthetikon*), který je tím, co má schopnost (*dynamis*) vnímat, tkví v tom, že smyslový aparát je veličinou těla, zatímco o schopnosti vnímání to pravdivě vypovědět nelze /339/.

¹⁹ Aristoteles vnímání smyslových forem bez přijímání materie přirovnává k pečetnímu vosku, do kterého se otiskne tvar zlatého pečetního prstenu, aniž by se vosk stal zlatým (424^a20–28).

44/. Formálně jde však o zcela jiný případ (je ale pravda, že u těch živočichů, kteří jsou schopni vyššího způsobu života, smysly připravují formy také pro mysl, kterou bychom dnes nahradili patrně pojmem vědomí, ač jej Aristoteles neznal). Polanský píše, že pro to, co my dnes překládáme jako formu, užil Aristoteles pojmu *eidos* /340*3/. Pojem *eidos* vytvořil Platon a jeho doslovným významem je podle Polanského „to, co je vidět“ /340*3–6/. To tedy znamená, že smyslové formy jsou na předmětu tím, co se smyslům dává jako jimi pozorovatelné /340*29–32/. To, že je navíc „smyslová forma přijímána bez materie (424^a23)“, může podle Polanského znamenat trojí:

1. že smysly do sebe nepřijímají látku toho, v čem je obsažena smyslová forma (nepotřebují se tedy například zvětšovat a zmenšovat),
2. že na smysly působí pouze smyslové formy bez toho, co je jejich substrát,
3. a konečně, že poté, co smysly přijmou smyslovou formu skutečnosti, nemusí ji v sobě opět pojit s nějakou látkou /341*12–18/.

Pokud se pokusím o interpretaci předcházejícího, patrně to znamená, že smysly přijímají pouze jakousi smyslovou skutečností informaci o předmětu. Společně s Polanským mohu říci, že v průběhu aktu vnímání předmět ve smyslu jaksi je, zároveň však také není /348*13–14/. Sám dodám, že předmět je ve smyslu formálně, avšak není v něm obsažen materiálně. Díky tomu se může vnímající bytost věnovat vnímání mnoha různých smyslových forem najednou.

Polanský tvrdí, že přijímání pouhých smyslových forem také vylučuje uvažovat smyslové vnímání jako nějakou proměnu ve smyslech. Změna je totiž chápána jako proces, kdy do sebe „materie přijímá novou formu“ /65*23–25/ (duše ale není materiální, díky čemuž je to vyloučeno /345*16–25/). Schopnost přijímat smyslové formy je patrně jedním z rozdílů mezi duší pouze vyživovací a duší, která je schopna smyslového vnímání. Polanský interpretuje situaci rostliny, která je pálena hořícím klacíkem. Rostlina je jakýmsi způsobem teplotou klacíku ovlivněna. Podle něj se tak děje v tom smyslu, že se sama zahřívá /352–354/. Odkud tedy plyne jistota, že touto změnou teploty procházejí jinak rostlina, a jinak živočich? Odpověď se pokusím podat skrze vysvětlení uvedené situace: Je sice patrné, že při kontaktu

s hořícím klacíkem projde rostlina změnou, avšak tato změna – ochlazování, nebo zahřívání – probíhá na materiální úrovni (424^a40 – 424^b5).

Abych toto tvrzení podepřel, vyjdu od toho, co Myles Fredric Burnyeat tvrdí o zraku v článku *How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? Remarks on De Anima 2.7-8*. Burnyeat je přesvědčen, že v Aristotelově teorii vidění není zahrnut žádný materiální nebo fyziologický proces.²⁰ To znamená, že odmítá představu, podle které by například vidět červený objekt znamenalo, že se mi sítnice zbarví do červena.²¹ K podobnému závěru se lze podle mého dobrat u všech smyslů, včetně hmatu. Víme sice, že pokud podle Polanského hmatáme příliš teplý objekt, naše maso se zahřívá, ale také víme, že stejně tak je tomu i v případě rostlin /353^{*} 5–8/. Polanský navíc dodává, že kromě smyslu nemůže být nic citlivé na přítomný smyslový objekt /353^{*} 1–2/. Pro takové tvrzení vidím jednoduchý důkaz. Řekl jsem, že v daném případě jsou rostliny schopné přijímat teplotu klacíku na materiální úrovni. Maso toto dovede také. Pouhé zvýšení teploty je tedy společné oběma a nestačí pro odlišení vnímavé bytosti od rostlin. Podle Polanského interpretace je tímto odlišujícím znakem schopnost přijímat smyslovou formu /353^{*} 8–16/. Z toho vyvozují, že v případě hmatového vnímání bychom mohli říci, že nedochází ke znovu-uvádění smyslových forem v materii,²² ale ke změně v materii může dojít²³ mimo akt vnímání, patrně při kontaktu dvou těl (těla vnímající bytosti s objektem vnímání).

Rostlina je ovlivněna hořícím klacíkem do té míry, do jaké může materie rostliny přijímat teplotu hořícího předmětu. Nejde o přenos jakékoli podoby formy do rostliny jako takové (dokonce ani v případě, že by rostlina začala hořet, by tato podmínka nebyla splněna). Mohu tedy říci, že rozdíl mezi způsobem vnímavého a pouze vyživovacího života tkví ve schopnosti přijmout pouhou smyslovou formu

²⁰ Burnyeat, M. F.: *How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? Remarks on De Anima 2.7-8*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999, str. 429.

²¹ Podobnou představu přisuzuje Burnyeat Sorabjimu a vyvrací ji pomocí pokusu se sklenicí naplněnou vodou. Z jednoho úhlu vidíme červenou vodu ve sklenici, ale voda se ve skutečnosti dočervena nezbarvila. Burnyeat, M. F.: *How much happens when Aristotle sees red and hears middle C?*, str. 428.

²² To, že ani v případě hmatu neuvádíme smyslové formy opět v materii, podle mého znamená, že nejde o materiální proces a hmat se v tomto ohledu od zraku neliší.

²³ V průběhu hmatového vnímání může dojít ke změně na materiální úrovni. Tato změna je však původnější, než vnímání samo, neboť se podle Aristotela děje i u rostlin, které hmatu nejsou schopny (424^b1). „Může dojít“ zde stojí proto, že nám patrně netvrdnou prsty při kontaktu s tvrdým povrchem atd. Pokud je mi známo, ani Aristoteles o něčem podobném nepsal a jeho příklad se týkal pouze teploty.

bez nutnosti formovat vlastní materii.²⁴ Tuto možnost má ve své potenci pouze duše vnímavá, neboť Aristoteles takovou schopnost definuje jako smysl (424^a22). Ostatní živé bytosti jsou ovlivněny vnějšími předměty na materiální úrovni.²⁵

Když je řeč o vnějších předmětech, které afikují živé bytosti, je třeba je upřesnit pro vnímavou duši. Vnější předmět, který je vnímatelný smysly, uvažuje Aristoteles jako *vnější smyslový objekt*. Ten je tím, co působí na smysl.²⁶ Zpočátku je smyslový objekt jiný než smysl, ale jak jednou způsobí aktualizaci smyslu ve skutečnost, smysl se mu připodobní (417^a21 – 417^a38).

Nyní před námi stojí několik obecných poznatků o smyslech, smyslové formě a vnějším smyslovém objektu. V procesu vnímání nám zbývá poslední činitel. Smyslové vnímání jako takové je jakousi aktualizací nejvlastnější mohutnosti vnímavé duše. K jeho provádění je zapotřebí tělesných ústrojů, které jsou k tomu příhodně uzpůsobeny. U Aristotela je ale celá koncepce natolik důmyslná, že mohutnost vnímání spolu se smyslovými orgány v procesu vnímání smyslového předmětu nepostačují. Ke slovu přichází ještě tzv. *medium*.²⁷ To podle Polanského tvoří společně se smyslovým orgánem *senzorový aparát smyslového vnímání* /346^{*}27/.

Toto medium chápou jako jakéhosi elementárního (jako čisté sublunární tělo²⁸) prostředníka mezi smyslovým orgánem a smyslovým předmětem. Není pouze jedno jediné, společné pro všechny smysly. To mohu doložit Polanského tvrzením, že medium můžeme rozdělit vzhledem k jednotlivým smyslům (419^a19–22; 419^a26–31). Samotné smysly se dělí na distanční (to jest takové, které reagují s vnějšími objekty na určitou vzdálenost) a kontaktní. Vnímání kontaktním smyslem probíhá na základě dotyku hmatového media s objektem obdobně složeným, a tedy snadno vnímatelným (423^a10–16). Problematické jsou kontaktní smysly složené ze všech

²⁴ Aristoteles napsal, že rostliny „nemají žádný střed mezi protivami ani první princip toho druhu, aby přijímal formy objektů vnímání; Spíše jsou také afikovány materií.“ (424^b1–5)

²⁵ Polanský doslova říká: „Rostlina znovu–uvádí v materii (reenmatters) formu toho, co na ni působí /353^{*}4–5/.“

²⁶ Polanský o vnějších smyslových objektech hovoří dokonce jako o „hybné příčině vnímání“ /19^{*}16–19/.

²⁷ Medium je výraz užívaný v anglických překladech. V češtině je použito výrazu *prostředí*, který nepovažuji za výstižný a budu se tedy nadále držet anglické verze. Srovnej: Aristoteles: *O Duši* 419^a34; Aristoteles: *De Anima* 419^a34.

²⁸ Medium patrně může být tělem, neboť je složeno z látky, například vzduchu (419^a34). O tom, že medium je tělo, hovoří také Polanský, ale omezuje to na případ, kdy je zahrnuto do procesu vnímání /238^{*}29–31/.

čtyř elementů. Je otázka, zda potřebují medium, případně jakou má jejich medium podobu.²⁹ Medium v případě distančních smyslů je velmi jednoduché, nesložené, buď v podobě elementu vody, nebo vzduchu.³⁰ Přitom se dá říci, že samy smyslové orgány pracují na principu vody, popřípadě vzduchu.³¹

Aristoteles chápe smyslové vnímání jako cosi, co je v jistém ohledu vyvoláno pohybem a zaujatostí vůči něčemu (416^b32–417^a1). Nerozumí mu však jako případu samotného pohybu, jak tomu bylo v případě jeho předchůdců.³² Aristoteles takovou podobu změny odmítá a staví proti ní racionální argumenty. Například podle Witt stojí v jádru koncepce, kterou Aristoteles odmítá, předpoklad, že „duše může být definována jako konstituovaná čtyřmi elementy na základě toho, že může poznat nebo vnímat cokoli.“³³ Rozumí se patrně cokoli, co je buď jedním z těchto elementů, nebo je z nich alespoň složeno. Řeknu-li to jinak, předpokládá se, že svět spolu s objekty v něm a duše mají mezi sebou jakousi strukturální podobnost. Žádná z Aristotelových definic duše ale nic podobného nepřipouští. Ostatně, i kdyby tomu tak bylo, daná koncepce by podle Aristotela vysvětlovala pouze to, proč duše vnímá předměty z elementární látky. Nevysvětlovala by jak. Také by nevysvětlovala, jak duše vnímá předměty z vyšší materie.³⁴

Jeho postoj obhajuje i Burnyeat. Ten tvrdí, že efekt, který vyvolává smyslový předmět na medium a medium na smyslový orgán, nemůže být považován za skutečnou proměnu ani pohyb.³⁵ Ukazuje to na jednoduchém pokusu, kdy

²⁹ Problematika media hmatu bude detailně rozebrána později.

³⁰ Aristoteles na mnoha místech hovoří o tom, že medium distančních smyslů je voda, vzduch, nebo jejich kombinace (419^a34; 421^b11–12 aj.). Dále platí, že se mezi sebou mohou tyto elementy zastupovat (425^a1–5). Ostatním elementům Aristoteles podíl na distančním vnímání nepřisuzuje (425^a5–12).

³¹ Smyslové orgány pracují na způsob vody a vzduchu zřejmě v tom smyslu, že jsou jimi vyplněny. Podle toho, co píše Polanský, mohu například říci: Nos a ucho jsou přeci duté, vyplněné vzduchem, které je mediem pro vnímání vůně a vzduchu. Oko je vyplněné vodou /367^a18–20/. Zde je třeba zmínit, že smyslové předměty vnímatelné skrze jeden element mohou být vnímatelné i skrze ten druhý, jako pod vodou slyšíme zvuk atd. /368^a7–19/.

³² Podle některých, zejména Platoniků, se duše sama pohybuje v průběhu procesu vnímání /69/; viz také Witt, Charlotte: *Dialectic, motion, and perception*, str. 181, či (kruhový) pohyb dokonce vyžaduje /53^a24/.

³³ Witt, Charlotte: *Dialectic, motion, and perception*, str. 182.

³⁴ Aristoteles to formuluje v podobě otázky: „Ale řekněme, že duše poznává a vnímá všechno to, z čeho se každý jednotlivý předmět skládá; čím však bude poznávat nebo vnímat celek, například co je bůh nebo člověk, maso nebo kost (409^b32–35)?“

³⁵ Burnyeat, M. F.: *How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? Remarks on De Anima 2.7-8*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999, str. 424–426.

pozorujeme předmět skrze sklenici s vodou obklopenou vzduchem.³⁶ Barva předmětu není vidět ze všech úhlů, jak by tomu bylo v případě změny media. Namísto toho Burnyeat hovoří o *stálém stavu průhlednosti*³⁷, který umožňuje vidět skrze medium. Nutnou podmínkou a také *skutečností*³⁸ průhledného je pak světlo (418^a46–48). Kromě této podmínky je zde podle Burnyeata také podmínka, která se týká samotné barvy. Touto podmínkou je, že „barva musí být přítomná v aktualitě.“³⁹

Zůstávají ale i další implikace, jež jsou s tímto velmi úzce spojené. Například, kdyby měl Aristoteles připustit, že duše je v průběhu procesu vnímání podstoupena změně. To by znamenalo, že je duše materiální, neboť jakákoli změna se odehrává právě na materii, jako na tom, co je v potenci. To ale odporuje jak tomu, že duše je skutečností, tak tomu, že je imateriální. Witt výstižně popisuje Aristotelův pohled na změny duše. Její závěr bych shrnul následujícími slovy: Duše rozhodně není tím, co by bylo (či by jen mohlo být) psychickými procesy uvedeno ve změnu.⁴⁰ Vnímání tedy není změnou, ale je vyvoláno pohybem. Podle Polanského Aristoteles ve své fyzice rozlišuje dva typy tohoto pohybu.⁴¹ Jedním je změna kvality, která počítá se ztrátou jedné kvality a náhradou za kvalitu jinou, mnohdy protichůdnou (ostré – tupé, teplé – chladné). Druhým typem je pak jakýsi rozvoj.⁴²

Stejně, jako nemůže být duše v pohybu, nemůže být ani sama zničena /351^{*}12–15/.

Právě tak nemohou být zničeny ani její schopnosti k něčemu. Aristoteles proto musí zvážit, co se vlastně děje tehdy, když někdo přijde o možnost vykonávat samotný akt smyslového vnímání. Podle Polanského nejde o viditelné poranění, jako vypíchnutí oka. Myšlen je případ, kdy příliš intenzivní smyslové objekty naruší některý ze smyslů, aniž by byl viditelně zasažen smyslový orgán /351^{*}21–25/. Zatímco se Polanský v *Aristotle's De Anima* věnuje definici smyslu, všimne si v

³⁶ Tamtéž, str. 425–426.

³⁷ Burnyeat, M. F.: *How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? Remarks on De Anima 2.7-8*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999, str. 426.

³⁸ Tamtéž, str. 424.

³⁹ Tamtéž, str. 424.

⁴⁰ Witt, Charlotte: *Dialectic, motion, and perception*, str. 182.

⁴¹ Aristoteles in: Polanský, Ronald: *Aristotle's De anima*, str. 234.

⁴² Toto se snadno demonstruje na příkladu poznávací mohutnosti spojené s intelektuálním způsobem života – nabývání poznatků a jejich větvení, třídění a rozšiřování je takovým případem změny. Je však třeba zdůraznit, že u myšlení nabývá celá věc daleko komplikovanější podoby.

Aristotelově koncepci úzkého sepětí duše se schopností vnímat a s tělesným ústrojím. Duše a její schopnost neprocházejí v průběhu aktu vnímání změnou, ani nejsou v pohybu, jak bylo řečeno. Aristoteles o onom pohybu hovoří tak, že je vně duše, vůči které se však orientuje (408^b15–21). Avšak podle Polanského zbývá smyslový orgán, coby sublunární tělo, který může v průběhu smyslového aktu takovou změnou procházet /352*8–10; 353*2–4; 353*18–22/. Většinou také změnou ve smyslu nějakého pohybu skutečně prochází (akomodace čočky atd.). Polanský hovoří o dopadech situace, kdy je takový orgán pohnut příliš. Tehdy může dojít k nevratnému poškození na úrovni komunikace smyslového orgánu a smyslu /352*16–17/. Pokud tedy ohluchneme, aniž bychom přišli o uši, nepřichází naše duše o schopnost slyšet. Mohutnost sluchu jí zůstává, avšak smyslový orgán prošel změnou v takové míře, že už není schopen tlumočit duši zachycené smyslové formy.

2.2. Aristotelův důkaz kompletního výčtu smyslů

Na začátku III. knihy spisu *De Anima* se stojí Aristotelova úvaha o tom, zda pět smyslů plně postačuje ke komplexnímu vnímání vezdejšího světa (424^b – 425^b). Tu je třeba zmínit dříve, než budu moci přistoupit k rozboru hmatu a jeho srovnání s ostatními smysly. Předejdu tak nejrůznějších polemikám, např. zda by mohl existovat složitější smysl, než hmat apod.

Aristoteles si podle Polanského uvědomuje, že kdybychom připustili možnost, aby smyslů bylo více, dostali bychom se do dvou velmi nepříjemných situací. Jednou by se stalo, že by schopnosti duše, jím samotným tak pečlivě vypočítané, degradovaly na pouhé další smysly, popřípadě jejich zvláštní odnože. Například rozum by mohl být snadno zaměněn za samostatný smysl /362*2–7/.⁴³ To by podle mne znamenalo, že by třetí složka duše přestala být platná, a Aristoteles by

⁴³Aristoteles kritizoval pojetí rozumu jako smyslu. Nejvíce patrné je to u Démokrita a Anaxagory (404^a).

tak celou dosavadní práci popřel. Jeho pečlivě uvažované teleologické pojmy by přestaly být platné, a tím by přestala být platná celá jeho úvaha o duši.⁴⁴

Důležitý aspekt této úvahy o počtu smyslů se váže k problematice světa, ve kterém žijeme. Podle Polanského interpretace Aristoteles tento svět viděl jako sublunární sféru složenou pouze ze čtyř elementárních prvků /363^{*}6–7/. Tyto prvky jsou v procesu vnímání našimi smysly vyčerpávajícím způsobem zužitkovány. Jakýkoli další smysl, který by na nich byl postaven, by se tedy co do své náplně s jedním z pěti známých smyslů pouze suploval. Kromě těchto prvků se ale vyskytoval ještě element pátý, který však svým původem nepatřil k této sublunární sféře, nýbrž hierarchicky nad ni. Podle Polanského by Aristoteles *teoreticky* připustil (ačkoli to tak explicitně nevyslovil), že v takovém světě, ve kterém je mimo čtyř elementů i tento pátý (ether), by také smysly mohly nabrat zcela jiné podoby /363^{*}4–11/; (425^a15–17). Aristoteles se v *De Anima* snažil ukázat, že v našem reálném světě tomu jinak být nemůže (424^b25 – 425^b15).

V jiném případě by měl podle mého problém odlišnou povahu. Zatímco v předcházející úvaze šlo o to, jaký by musel být svět, aby mohl existovat jiný smysl, nyní by taková otázka nabyla spíše podoby: Jak dalece by bylo možné poznávat, kdyby existoval smysl, jenž není vlastní nejvyššímu způsobu života? Kdybychom totiž připustili, že existuje smysl, který nemá živá bytost obdařená rozumem (tj. lidská bytost, která má podle Aristotela kompletní výčet smyslů), a navíc ještě takový smysl, který by měl vůči ostatním autonomii, a tedy se s jejich funkcí nepřekrýval, znamenalo by to, že bychom měli navždy uzamčený přístup k jedné části reality – totiž té části, která by byla vnímatelná tímto neznámým smyslem. Touto uzamčenou částí reality by podle Aristotela mohlo být buď zvláštní pozemské tělo, nebo nějaká jeho vlastnost. Tvrdí, že není-li ani jedno z toho, což podle jeho důkazu v 1. Kapitole III. Knihy skutečně není, je výčet smyslů kompletní (425^a15–17).

⁴⁴ Víme, že Aristoteles sám často popíral např. koncepce svých předchůdců pouze na základě teleologického vyvrácení platnosti jejich základních pojmů. Nejsou-li platné pojmy, není platná ani na nich postavená koncepce.

3. HMAT JAKO HLAVNÍ SMYSL

3.1. Hmat

Po předchozí stručné charakteristice smyslového vnímání a smyslů obecně přistoupím k charakteristice samotného hlavního smyslu, jímž je pro Aristotela *hmat*. Ve své koncepci duše přisuzuje Aristoteles hmatu několik prvenství. Hmat podmiňuje živočišný život (435^b19–20). Je to jediný smysl společný všem živočichům (434^b11–15). Je nejdůležitějším pro zachování života živočicha (434^b16–19).⁴⁵ Jde o smysl s nejsložitější stavbou smyslového orgánu i media (425^a5–7; 435^b3–5); /368^{*}4–6/. Díky tomu také překonává všechny ostatní smysly ve vnímatelné škále smyslových objektů (422^b26 – 422^b36). Poskytuje živočichu nejdůležitější informace o světě a zakládá možnost vyšších duševních schopností (432^a22).⁴⁶ Důvodů, proč hraje hmat v Aristotelově teorii ústřední roli, je však mnohem více. Pro nadcházející kapitolu jsem se proto pokusil vybrat takové charakteristiky hmatu, které ho zásadním způsobem odlišují od ostatních smyslů. Nejprve se ale krátce zastavím u toho, co by o hmatu mělo zaznít, aby se prostor k takovému srovnání vůbec mohl otevřít.

Detailní rozbor hmatu se v *De Anima* dostává na řadu až jako úplně poslední z pětice smyslů a to jako smysl zcela zásadní (422^b18 – 424^a20). Tento poslední rozebíraný smysl je v jistém ohledu pro živočichy nutný, zatímco ostatní smysly jsou jakousi nadstavbou, komfortem (434^b14; 434^b28; 435^b8).⁴⁷ Je zajímavé, že Aristoteles postupuje takto zvláště a hovoří o hmatu, který funduje ostatní již rozebrané smysly, až nakonec. Hmat je přeci podle Aristotela nejzákladnější ze

⁴⁵ Hmat se podle některých, jmenujme opět Freeland, dokonce vztahuje k takovým biologickým procesům, jakými jsou spánek, stárnutí a smrt, nemoc a zdraví. Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999, str. 227.

⁴⁶ Podle Freeland Aristoteles věřil, že je to právě hmat, který i u těch nejnižších živočichů garantuje základnu vyšších poznávacích schopností (jmenovitě například *fantasiá*). Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 227.

Pro srovnání mohu uvést Aristotelovo vyjádření, z něhož, jak věřím, Freeland vycházela: „Proto bez vnímání nemůže nikdo nic poznat ani chápat; kdykoli přemýšlíme, je nutno přemýšlet zároveň s představou (432^a22–25).“

⁴⁷ Srovnej s: Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 227.

všech smyslů, dokonce do takové míry, že zakládá možnost ostatního vnímání (435^b3–5). Zároveň s tím je to také jediný smysl, který je všem živočichům společný, a to do takové míry, že by si bez něj nebyli schopni život udržet (413^b3 – 413^b7; 435^b6–9).⁴⁸ Důvody k tomu, že se Aristoteles věnuje hmatu jako poslednímu, spatřuji zejména v tom, že u hmatu budou kladeny příklady vztahující se k člověku (tedy nejvyšší živé bytosti, které proto náleží poslední místo v pořadí).

Například Cynthia Freeland zvažuje ve svém článku *Aristotle on the sense of touch*, proč se Aristoteles orientuje antropocentricky na lidskou kůži/maso.⁴⁹ Podle toho, jak argumentuje Aristoteles, bych důvod shrnul takto: Je tomu tak proto, že člověk je bytostí schopnou rozlišovat nejširší škálu a nejpřesněji od sebe odlišovat jednotlivé hmatové objekty a jejich kvality (421^a22–25).⁵⁰

Freeland hovoří mimo jiné o zvláštní kompozici našeho masa. Podle ní je lidský smyslový orgán hmatu v porovnání s jinými živočichy komponován z menšího dílu elementu země. Navíc je v interpretaci, kterou podává Freeland, lidská kůže nejtenčí ze všech kůží živočichů podobné velikosti.⁵¹ Co se hmatu týče, je ten lidský podle Aristotela výrazně dokonalejší než u ostatních živočichů (421^a25). Oproti tomu v případě distančních smyslů se s ostatními živočichy podobných proporcí nemůžeme srovnávat (421^a10 – 421^a27).⁵² Člověk je na tom se svými distančními smysly snad nejhůře (421^a10 – 421^a30). Freeland ale poukazuje na to, že podle Aristotela je přesto člověk nejlepší v rozlišování.⁵³ Aristoteles věří, že lidské smysly jsou schopny složitějšího rozlišování, než je tomu u jiných živočichů. Důvod toho je prostý. Lidské smysly nejsou podle Aristotela napojeny na žádostivost tak bezprostředně jako u zvířat.⁵⁴ Odtud také podle mne plyne jeho přesvědčení, že člověk rozlišuje přesněji, nežli ostatní živočichové. Zatímco

⁴⁸ Hmat nezakládá možnost života jako takovou (to víme už z definice živého těla, kde se o hmatu nic neříká). Vystupuje spíše jako nástroj k jeho udržení, jak bude vysvětleno v průběhu kapitoly.

⁴⁹ Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 231.

⁵⁰ Pro doplnění uvedu také, co Aristoteles rozumí kvalitami hmatových objektů. Jsou to kvality toho, čeho se můžeme dotknout, jsou distinktivní kvality těla, jakožto těla, čímž Aristoteles míní různé distinkce jako horko - chlad, sucho – vlhko (423^b33–36).

⁵¹ Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 238.

⁵² Tamtéž, str. 238.

⁵³ Tamtéž, str. 238.

⁵⁴ Tamtéž, str. 238.

například zvěř cítí vůni vždy vzhledem k možnosti požitelné/nepožitelné, člověk dovede rozlišovat navíc také příjemné/nepříjemné atd.

Rozdíl je v tom, že člověk smyslové objekty třídí podle většího počtu měřítek než ostatní živočichové. Přesto je ale člověk schopen vnímat menší škálu smyslových předmětů. Už neslyšíme, co by slyšel netopýr, už nevidíme, co by viděl orel atd. Velmi dobrá se mi zdá interpretace, kterou Freeland podává právě ohledně Aristotelova tvrzení, že člověk je schopen nejostřejšího rozlišování dotykových kvalit: Freeland tvrdí, že podle Aristotelova „stanoviska lidé nemohou doslova žít v jiném vnímatelném světě než zvířata, ale že zkušenostně zakoušejí tentýž svět vnímatelných předmětů čistšími, méně subjektivně zatíženými, způsoby.“⁵⁵

Nedá se z tohoto názoru Freelandové v konečném důsledku vyvodit, že je to hmat, který zakládá předpoklady vědeckého způsobu života (*bios theoretikos*)? Freeland něco podobného naznačuje, když píše: „Lidská zkušenost o takových aspektech fyzikálního světa, jako jsou jeho dotykové kvality, může být poté rozumově vzata, jako základna pro vyčerpávající vědecké vyšetřování těchto kvalit. Ne pro pouhý antropocentrismus, nýbrž proto, že lidé jsou nejlepšími svědky, pokud dojde k výpovědi o smyslové zkušenosti.“⁵⁶ Lze tedy napsat, že hmat je pro rozum přední zdroj aposteriorních informací o fyzikálním světě. A rovněž, že lidé mají díky své superioritě v tomto smyslu nejlepší průpravu k teoretickému způsobu života.

Nyní bych přešel k tomu, jak Aristoteles chápe maso. Částečnou odpověď nastiňuje Polanský v jedné poznámce pod čarou, kde odkazuje na Aristotelův spis *O částech živočichů* 8. kapitola II. knihy: Aristotela parafrázuje takto: „Obecně je maso měkký materiál mezi kůží a kostí u vyšších zvířat, nebo pod krunýřem jiných zvířat. Protože je měkký, není elementárně pouze zemitý, nýbrž je směsí elementů.“⁵⁷ Odtud, jak uvidíme později, je také tento materiál schopen hmatu. Když je maso tak velmi důležité pro hmatový smysl, který konec konců definuje bytost jako

⁵⁵ Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 242.

⁵⁶ Tamtéž, str. 242.

⁵⁷ Aristoteles ve spise *O částech živočichů* hovoří o tom, že všechny ostatní části existují kvůli masu (alespoň s ohledem na jeho sensorovou roli). Když následně podává výčet těchto ostatních částí, jmenuje kosti, kůži, šlachy, cévy, osrstění, nehty a drápy a cokoli, co může být stejného charakteru. Aristoteles: *O částech živočichů* 653^b, in: *Aristotle on the parts of animals*, Kegan Paul, Trench & co., London, 1882, přeložil W. Ogle, str. 38.

Bez zajímavosti také nezůstává, že např. krev a podobné tekutiny jsou podle Aristotela potenciálně tělem i masem, nebo podstatou podobnou masu. Aristoteles: *O částech živočichů* 668^a, in: tamtéž, str. 73.

živočicha, části živočicha jsou od přírody uspořádány tak, aby uchovávaly jeho maso. Do masa se nepočítají kosti, kůže, šlachy a krevní řečiště, ale společně se svaly se možná také vnitřní orgány jako srdce, mozek, játra atd. občas považují za maso. Maso je nerozlišená část těla, takže vnitřní orgány považované za složené z masa, tj. z jednotné látky, jsou maso. Po takovém rozboru může maso, alespoň jak tvrdí Polanský, obsahovat obojí – medium a smyslový orgán hmatu /322*44–45/. Po tomto rozboru, patrně ano. Ale skutečně to znamená, že neexistuje jiná analýza, která by mohla takové tvrzení popřít?

Cynthia Freeland s jistou samozřejmostí pracuje s tím, že jazyk je orgán chuti.⁵⁸ Proč tedy nemůžeme stejně samozřejmě hovořit o tom, že maso je orgán hmatu? Aristoteles tomu věnoval velkou pozornost na začátku svých úvah o hmatu v *De Anima*. Kromě problémů s příliš širokou škálou smyslových objektů vnímatelných hmatem si totiž všiml také nejednoznačnosti media a orgánu hmatu. Pro Aristotela je medium v aktu natolik důležitým prvkem, že jej neodepře ani hmatu, i když se na první pohled může zdát, že mezi tělem vnímající bytostí a vnímaným předmětem v danou chvíli nic není.⁵⁹ Nakonec se v *De Anima* přiklonil k tomu, že maso je mediem hmatu, protože se má k hmatovému ústrojí stejně jako vzduch k ústrojí zraku (423^b23–35), i když vnímaným společně s objektem hmatového vnímání (423^b20–22).

Freeland tvrdí, že Aristoteles na jiném místě napsal něco, co se nemůže se závěrem z *De Anima* plně krýt, když cituje jeho větu: „Maso je buď jeho [hmatového smyslu] hlavní orgán (srovnatelný se zornicí v případě zraku), nebo jinak, je orgánem a médiem čítí zkombinovaným v jednom (což lze přirovnat k zornici spolu s celým průhledným médiem v případě zraku).“⁶⁰ Souhrnně řečeno, maso je kompletní smyslový aparát hmatu. Já sám bych se přikláněl k tomu, že maso je orgán hmatu. Poněvadž podle mého názoru tkví rozdíl mezi mediem a smyslovým

⁵⁸ Příklad je vybrán jako jeden z mnoha pouze pro demonstraci z Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 229.

⁵⁹ Mezi vnímajícím a vnímaným je podle Aristotela vždy buď voda, nebo vzduch, v závislosti na prostředí (423^b1 – 423^b8). Aristoteles píše, že všechny věci vnímáme zajisté skrze medium, ale v tomto případě si jej nedokážeme všimnout (423^b11).

⁶⁰ Aristoteles in: Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 231.

orgánem v oduševnělosti.⁶¹ Vzduch ani voda, která slouží jako smyslové medium nejsou dílem těla (419^a23 – 419^a29). Nic mimo tělo, co by k němu nepatřilo, přece není oduševněno stejnou duší, neboť duše je podle definice nutně podstatou takového a takového těla. (412^a20–22) Domnívám se, že odtud pro Aristotela plyne problém, který mu nikdy nedovolil plně se rozhodnout, zda je maso spíše smyslovým orgánem, mediem hmatu, nebo obojím naráz. Aristoteles se přiklonil k tomu, že maso je medium hmatu. Mnou naznačený problém chtěl vyřešit tak, že z masa udělal *přirostlé medium* hmatu (423^a16–24).

To mne přivádí k Aristotelovu řešení pro případ zprostředkovaného dotyku. Pro distanční smysly je zprostředkovatelem medium. Jako takový se mi tento zprostředkovatel zdá nutný, neboť je to právě prostor vyplněný mediem, který vypovídá o distanci mezi smyslovým objektem a vnímající bytostí (423^a31 – 423^b3).⁶² Pokud distančním smyslům chybí medium, smysl není schopen vnímat (419^a11–31; 423^b17–26). U hmatu je tomu tak, že kromě masa není další zprostředkovatel k vnímání smyslového objektu bezpodmínečně nutný.⁶³ Jako „pouze možný a dovolený“ tedy takový prostředník definici media zcela neodpovídá a nese jiné označení – membrána, či blána (423^a3; 423^b14).

Kůže je právě tak membrána, jako vlasy, chlupy, nehty, oděv nebo brnění. Dokonce i předměty, které vůbec nemají být nošeny na těle.⁶⁴ Jenže zde stále zůstává otázka, co je to vlastně membrána a skrze kolik různých membrán je živočich ještě schopen vnímat. Hovoříme-li o velmi silné membráně, např. kostěném krunýři, lastuře a dalších schránkách, stěží lze tvrdit, že skrze ni živočich

⁶¹ Aristoteles v *De Anima* neuvažuje o tom, že by některá část těla nebyla oduševnělá. Oko, ucho a ostatní smyslové orgány jsou zcela jistě dílem těla, a tedy oduševněny stejnou duší. Naproti tomu se Aristoteles o mediu vyjadřuje jako o *oddělitelném* (423^a10–12).

⁶² Toto lze snadno vyvodit z Aristotelova příkladu, kdy nevidíme bílou barvu bílého předmětu, pokud se položí přímo na oko. Aristoteles: *De Anima*, 423^b17, in: Hamlyn, D., W.: *Aristotle's De Anima books II and III* (with certain passages from book I), Cambridge University Press, Oxford, 1968, str. 41.

⁶³ Objekt hmatového vnímání vnímáme vždy zároveň s tím, co by mohlo být mezi masem a tímto objektem. U distančních smyslů je tomu tak, že vnímáme objekt skrze účinek tohoto media na našich čidlech (423^b1 – 423^b12).

⁶⁴ Věřím, že můžeme-li za membránu považovat štít, jak tvrdí Aristoteles (423^b17–22), můžeme stejně tak o membráně hovořit i v případě klacíku, kterým malé dítě píchá do předmětu na zemi. Ostatně, je-li předmět na zemi například něčím, nač mu jeho rodiče sahat zakázali, strká do něj klacíkem právě proto, aby kontakt rukou nahradil kontaktem drženou větví.

plnohodnotně vnímá hmatný svět.⁶⁵ A přece patří i takové příklady mezi membrány. Ani krunýř, ani žádná jiná membrána nám ve vnímání hmatových aspektů světa nemá zcela zabránit. Vezměme si Aristotelův příklad – štít (423^b16 – 423^b21). Řekl bych, že štít je přeci účelně konstruován proto, aby zabránil kontaktu nepřátelské zbraně s člověkem, který štít třímá. To, že si jej Aristoteles vybral, myslím, velmi dobře vykresluje skutečné kvality hmatu. Kromě již zmíněných odlišností od ostatních smyslů zde vystupuje ještě jedna, explicitně nevyřčená. Podle mého nelze hmat „ošidit“ tak snadno, jako je tomu u smyslů distančních.⁶⁶ To opět potvrzuje Aristotelovo určení hmatu jako hlavního smyslu. Je-li totiž hmat hlavní a jediný nutný, musí být schopen vypovídat o světě tak přesně, aby živočichu nepodával pokud možno zkreslené informace.

3.2. Odlišnost hmatu od ostatních smyslů

To mne přivádí k tomu, čím se hmat od ostatních smyslů liší. Už jsem uvedl, že Aristoteles popisuje jednotlivé smysly vzhledem k smyslovým objektům, které jsou schopny vnímat. U Hmatu tak zdánlivě vystupuje do popředí problém.

Aristoteles v páté kapitole odmítá možnost hmatání bez toho, aby ji vyvolal vnější objekt (417^a1 – 418^a9). Možnost vnímání je tedy vždy zaujata vůči něčemu, Aristoteles navíc říká, že vůči něčemu vnějšímu (417^b25–29). David Walter Hamlyn to v poznámkách k překladu *De Anima* komentuje podobným způsobem, že totiž „mysl je definován vztahem k jistému druhu předmětu.“⁶⁷

Distanční smysly mají vždy takový smyslový objekt, který nese pro daný smysl zvláštní označení. Sluchem vnímáme zvuky (419^b4 – 419^b20), zrakem

⁶⁵ Lastura, nebo kostěný krunýř, jsou svým způsobem vzhledem k živočichu tímž, co je pro nás Aristotelův štít. Cítíme sice úder a ránu, která je na štít vedena, ale stěží bychom si všimli, že po štítu leze housenka, kterou bychom při přímém kontaktu nejspíše pocítili. Dnes víme, že nervová zakončení jsou u živočichů s podobným způsobem obrany až v měkké tkáni pod touto lasturou.

⁶⁶ Zejména zrak lze oklamat velmi snadno. Kromě takových věcí, jako je fata morgana a nejrozmanitější optické klamy bych rád zmínil maskování. To, jak věřím, je vůbec nejtransparentnějším způsobem, jak oklamat zrak. Nemluvím nyní o mimikrách, protože u těch jde principiálně o něco jiného. Skutečným mistrem v maskování nejsou zvířata, která napodobují své okolí, ale člověk, který nemusí měnit tvar svého těla, aby dosáhl splnutí s přírodou. Díky zkušenosti o tom, co je vidět, se člověk může maskovat v jakémkoli prostředí.

⁶⁷ Hamlyn, D., W.: Aristotle's *De Anima* books II and III (with certain passages from book I), Cambridge University Press, Oxford, 1968, str. 105.

vnímáme barvy (418^a38) atd. Na hmatu je zvláštní to, že pro jeho objekty neexistují souhrnné názvy. Hmatem vnímáme *to hmatné* (422^b19), což je natolik široké pole vlastností těles, že jej nelze vyčerpávajícím způsobem popsat obdobným výrazem jako u ostatních smyslů – nelze shrnout vlastnosti, jako teplotu, drsnost, tvrdost a jiné vnímané hmatem pod jediný výraz.

Cynthia Freeland o tomto jevu hovoří v trochu jiném smyslu – hmat je schopen vnímat více než *jeden základní pár protikladů* (např. světlo – tma). Aristoteles to podle ní hodlal v *De Anima* řešit důkazem toho, že i ostatní smysly jsou schopny vnímat více, než jeden základní pár protikladů na smyslových objektech. Její příklad se týká sluchu, o kterém říká: „zvuky mohou být obojí čisté nebo falešné a hlasité nebo tiché.“⁶⁸

Podobně o tom hovoří také Polanský. Podle jeho výkladu si Aristoteles myslí, že hmat se od ostatních smyslů liší právě kvůli různorodosti vnímaných smyslových protikladů /324^{*} 1–5/. Například smyslové rozdíly relevantní pro sluch se dají velmi dobře redukovat na jeden zásadní druh. Kromě toho mají podle Polanského všechny vnímané sluchové protiklady jednoduchého společného jmenovatele – zvuk /324^{*} 2–3/.

Lze jistě souhlasit Freeland i Polanským, nicméně to nic nemění na věci, že smyslový objekt je stále jeden jediný – zvuk. Pro sluch, jak píše Aristoteles, platí, že může vnímat pouze ty předměty, které „mají zvuk“ a pouze při nárazu s druhým předmětem. Pro zrak zase podle Aristotela platí, že je schopen vnímat pouze to, co je aktuálně viditelné (419^b4 – 419^b10); (419^b10); (418^a37 – 419a1).⁶⁹ U hmatu Aristoteles končí konstatováním, že vnímané jsou distinkční kvality těla jakožto těla, které odlišují elementární těla: teplé, studené, suché vlhké.“ (423^b32)⁷⁰ To, co vnímáme, není předmět sám, nýbrž tyto jeho vlastnosti (423^b33–36). Podle mého také platí, že je nemusíme vždy vnímat všechny najednou. Pokud podle Aristotela hmatáme něco stejně teplého, nevnímáme to (424^a3–7). Mělo by ale platit, že můžeme přesto hmatat něco, co je stejně teplé. Stačí, aby bylo hmatané např. jinak

⁶⁸ Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 228.

⁶⁹ Podle Aristotela nevidíme noční oblohu ve dne atd. (419^a2–4). Dále to, co nemá barvu, může být neviditelné, nebo pouze průhledné (418^a37 – 418^a49).

⁷⁰ Srovnej; Aristoteles: *O vzniku a zániku*, in: *Aristoteles Člověk a příroda*, Svoboda, Praha, 1984, přeložili Kříž, Antonín a Mráz, Milan, str. 61.

drsné a vlhké. Hmat se mi zdá mnohem komplikovanější, protože jeho složitost nekomponuje pouze množství vnímatelných škál. To, že všechny tyto škály nemohou najít jediného jednoduchého společného jmenovatele, to je na hmatu nejzvláštnější.⁷¹

Zkusme si toto spojit s tím, co je řečeno o důležitosti vztahu *hmat – živočich* oproti vztahu *ostatní smysly – živočich*. Tedy z hlediska toho, že hmat je nutný smysl, ostatní jsou nadstandardní.⁷² Výsledkem srovnání bude potvrzení neredukovatelnosti smyslových protikladů v případě hmatového smyslu.

Uvedl bych příklad z každodenního života. Jako lidé jsme si zvykli pít vodu ze sklenic. Dejme tomu, že pokud nechceme podporovat vlastní animalitu, staly se pro nás takové sklenice „nezbytnými“ k tomu, abychom se napili. Společně s tím jsme ale jako bytosti z lidského světa vystaveni možnosti pít nejen vodu, ale i další nápoje. Tak se stalo, že máme sklenice, ze kterých se podle společenských pravidel pije voda, čaj, pouze víno, pouze šampaňské, z jiných se pije whisky atd. Jde o stejný případ, jakým jsou smysly a jimi vnímané smyslové protiklady. Zatímco „nezbytná“ je pro nás pouze sklenice (nespecifikovaná sklenice v mé metafoře zastupuje hmat), ze které se dají pít bez výtky jakékoli druhu nápojů, ostatní jmenované sklenky (a ty platí jako metafora pro chuť a distanční smysly) jsou již pouze pro náš komfort. Živočichové mohou podle Aristotela žít bez sluchu, pokud mají alespoň hmat. Stejně tak se my můžeme napít i bez sklenky na šampaňské.

Nyní bych se vrátil k hmatu. Čím je způsobeno, že vnímatelná škála základních protikladů je tak široká oproti ostatním smyslům? Zde je nejprve třeba zodpovědět otázku, která již implicitně souvisela s neredukovatelností hmatatelných aspektů každého těla – otázku, co vlastně vnímáme hmatem. Aristoteles vypověděl: „Hmatatelné jsou rozlišovací kvality těla, jakožto těla (423^b32).“ Pokud to dále

⁷¹ Ve skutečnosti by se dalo říci, že například teplota (422^b29) a tuhost mají společného jmenovatele v tom, co dnes nazýváme fyzikálními vlastnostmi hmotného tělesa. Ani tak bychom se ale nedobrali skutečně konečné odpovědi na otázku po takovém společném jmenovateli. Tvrdost a vlhkost, které Aristoteles řadí mezi hmatem vnímatelnými aspekty (422^b30), by spadaly pod chemické vlastnosti předmětu. Hrubost předmětu nespadá ani pod jednu z obou. Jediné, co lze tedy podle mne říci je, že hmatem se vnímají ty vlastnosti hmotného tělesa, které mu náleží právě proto, že je hmotné.

⁷² Aristoteles tvrdí, že živočich má ostatní smysly ne kvůli své existenci, nýbrž aby mohl lépe vyžít (435^b21–28).

rozvedu: distinktivní kvality těla, jakožto těla, jsou jmenovitě ty rozdíly, které odlišují elementární těla: „teplé, studené, suché, vlhké (423^b33).“

Nejkompletnější výčet distinktivních kvalit jsem našel v této podobě: Freeland uvádí dvojice těžký – lehký; vazký – křehký; hrubý – hladký; drsný – jemný;⁷³ Aristoteles v *De Anima* předkládá dvojice studený – teplý; suchý – vlhký; tvrdý – měkký (422^b29). Polanský podobný výčet těchto protiv čerpá z Aristotelova spisu *O vzniku a zániku* 329^b18–20. Důležitější však je, co Polanský dodává až po jejich výčtu. S výjimkou těžký – lehký, všechny uvedené smyslové protiklady vycházejí z dvojice suché – vlhké /323^{*}3–6/⁷⁴. Jak ale dodává, v *De Anima* by takové řešení nebylo na místě. Tam jsou při nejlepší vůli stále dvě dvojice, které jsou při vnímání vzájemně neredukovatelné, totiž suché – vlhké, studené – teplé (423^b33–36).

Podle Polanského vycházejí distinktivní kvality z rozdílů v elementárních tělech /331^{*}18–24/. Každý z elementů se rozlišuje jinými páry. Stručný přehled párových rozdílů vnímatelných smysly vypadá u Aristotela přibližně takto: země je studená a suchá, voda je studená a vlhká, vzduch teplý a vlhký a oheň teplý a suchý.⁷⁵ Těla, která nejsou elementární, ale složena z vícera elementů, pak logicky rozlišujeme kombinací párových rozdílů. Polanský Aristotela parafrázuje tak, že k tomu, abychom mohli vnímat všechny čtyři elementy, popřípadě jejich spojení v jednom těle, je zapotřebí mít také odpovídající smyslový aparát /331/. Na základě toho, co bylo řečeno v úvodu mé práce, to znamená aparát složený ze všech čtyř

⁷³ Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 229. Podle Cynthie Freeland se Sorabji dopouští chyby, když tvrdí, že Aristoteles podává výčet těchto párů na základě tzv. „kontaktního kriteria“. Dokládá to tvrzením, že samotný fakt, že je zde druh dotyku/kontaktu, který může být vyčleněn a odlišen jako chuť, poukazuje na to, že pouhé kontaktní kritérium nepostačuje k určení smyslu hmatu. Důležité je podle ní (při vypočítání jednotlivých dvojic typu těžký – lehký) rozlišení objektů, které jsou při kontaktu vnímány. Samotný kontakt by takovou úlohu nesplnil. To zapadá dohromady také s tím, co říká Polanský: Hmat a chuť jsou od sebe rozlišitelné díky tomu, že své smyslové objekty nezaměňují /326^{*}44 – 327^{*}3/.

⁷⁴ Tato citace by mohla směřovat k tomu, že smyslové objekty hmatu jsou redukovatelné na vlhkost předmětu. Je ale třeba zdůraznit, že Polanský napsal v hlavním textu na téže straně, že pro *De Anima* toto rozhodně neplatí. Polanský na témže místě hovoří také o Hicksovi a jeho zvláštním pohledu na rozdělení hmatatelného do dvou hlavních skupin – odporu (toto lze do češtiny jen těžko přeložit jedním slovem, Polanský tento výraz interpretuje jako „stálost“ tělesa vnímatelnou skrze pohybovou změnu hmatajícího, nebo hmataného) a teploty. Osobně si ale nemyslím, že by Aristoteles předpokládal nějaký *nutný* pohyb, abychom mohli hmatat (myslím tím samozřejmě pohyb z místa na místo, neboť jak bylo řečeno, smyslové vnímání je vyvoláno jistým druhem pohybu). Pro něco podobného jsem u něj nenašel žádná vodítka. Předmět může být v průběhu vnímání v pohybu (opakuji, že nejde o pohyb ve smyslu změny), často také skutečně je, ale o *nutnosti* Aristoteles nehovoří.

⁷⁵ Aristoteles: *O vzniku a zániku*, str. 106.

elementů. To už jsem se ale dostal k jiné odlišnosti mezi hmatem a ostatními smysly.

Nyní bych shrnul společně s Polanským, co už bylo v této práci řečeno dříve: „Zatímco medium ostatních smyslů tenduje k tomu být elementární, tj. voda, nebo vzduch, a toto omezuje, co je může dráždit, v mase se míchají čtyři druhy elementů, a proto může být drážděno teplým – studeným, suchým – vlhkým a tím dalším, co náleží jeho různorodým elementárním složkám /324* 15–18/.“ Z toho podle mne také plyne, že některé smyslové aspekty předmětu nemohou být vždy plně vnímány. Je zcela samozřejmé, že například zrakem nemůžeme vnímat zvuk. Stejně tak je samozřejmé, že zcela slepé oko nemůže vnímat světlo. Polanský na základě Aristotelových zmínek vybírá také případ, kdy předmět nemůže být vnímán z důvodů, které se týkají smyslového media. Pokud jeho příklady dále rozvedu, platí, že oko nemůže vidět za naprosté tmy, ucho slyšet na příliš velkou vzdálenost a ani čich nezachytí odér proti větru /324* 29–32/.

Dalším faktem je, že jsou media společná různým smyslovým orgánům. Maso je sice s ostatními orgány na první pohled nějak spojeno, ale při bližším zkoumání by toto mohlo být problematické (Aristoteles nepovažoval například kůži a šlachy za maso, takže v případě ucha by se dalo stěžít hádat, zda jde podle jeho koncepce o „masitý“ orgán⁷⁶). Asi vůbec nejjednodušším příkladem orgánu, který není komponován z masa v Aristotelově smyslu, je oko. Aristoteles nikde explicitně nepíše, že by oko nebylo z masa, ale lze tak usuzovat už z toho, že oko obsahuje mnohem více vody, než ostatní orgány.⁷⁷ Jazyk je z mé úvahy vyňatý úplně, protože jde o orgán, který je kontaktní a je společný i pro hmat. Tím je od přirozenosti „masitý“ ve stejné míře jako ostatní maso (423^b23–25). Nejproblematictější řešení by bylo v případě nosu. Otázka, zda je orgánem komponovaným převážně z masa, je pro mne nyní neřešitelná, neboť mi k rozhodnutí chybí patřičná vodítka. Ostatně to dokládá také Polanského úvaha o tom, zda je čich skutečně distanční smysl, či jde o chybnou interpretaci kontaktní povahy tohoto smyslu /326 - 327/.

⁷⁶ Aristoteles: *O částech živočichů* 653^b, in: *Aristotle on the parts of animals*, Kegan Paul, Trench & co., London, 1882, přeložil W. Ogle, str. 38.

⁷⁷ Důvod je zmíněn v kapitole o smyslovém mediu a jeho dalším „obsazení ve smyslovém orgánu“ – v oku je voda, v uchu vzduch atd.

Distanční smysly mají tedy jednoduchá elementární media, kvůli kterým vnímají pouze takové škály protikladů, které jsou vnímatelné skrze konkrétní medium. Abych svůj předchozí výrok podepřel, uvedu parafrázi Aristotelova tvrzení: Objekty hmatu se liší od viditelných jsoucen a objektů sluchu. V jejich případě (sluch, zrak) vnímáme přes medium, které na nás vytváří centrální efekt, zatímco při vnímání hmatatelného nejsme afikováni přes medium, ale zároveň s ním (423^b3 – 423^b23). Aristoteles pokračuje: Jako muž se štítem v ruce není afikován štítem, ale úderem vedeným na něj a ve stejnou dobu (423^b17–22). Polanský toto vykládá tak, že distanční smysly jsou vlastně jakýmsi dvojným přemostěním mezi vnímající bytostí a vnímaným předmětem. Toto přemostění probíhá ve dvou aktech:

A) Vnímatelný předmět působí na medium vnímání a vyvolává v něm smyslově zachytitelný proces, jako když struna rozkmitá zvuk na určitou frekvenci,

B) Medium afikované smyslově vnímatelným předmětem uvede v aktualizaci schopnost smyslového orgánu, který přes medium zachytí smyslovou formu předmětu, jako když vzduch rozkmitá bubínek a my slyšíme tón.

Oproti tomu hmat (a patrně i chuť) je v Polanského interpretaci přemostěním přímým, které vede od smyslového objektu rovnou k mediu a současně vnímající bytosti /329*2–5/.⁷⁸ Kteroukoli membránu bych pak interpretoval spíše jako hranici masa, nikoli další medium. Tak se docílí potřebného působení smyslového objektu na medium a vnímavou bytost v tomtéž okamžiku.⁷⁹

Další výrazný rozdíl mezi hmatem a ostatními smysly (tentokrát v Aristotelově provedení také transparentní rozdíl mezi hmatem a smyslem chuti) se opět udává v rovině smyslového orgánu. Smyslový aparát, který sestává z orgánu i media /346/, je pro zrak bezbarvý, aparát pro sluch není zdrojem žádného zvuku, pro čich je bez pachu a pro chuť bez chuti (418^b40; 419^a13; 418^b40; 419^b21; 421^b11;

⁷⁸ K tomu bych rád přidal, že když Aristoteles uznává, že maso je spíše mediem, nežli orgánem hmatu, pak je maso jediným mediem, které je součástí živé bytosti (423a16–18).

⁷⁹ Polanský uvádí Lloydovu interpretaci Aristotelova příkladu vnímání skrze štít (interpretace je z roku 1996). Podle Lloyda je příklad se štítem ve skutečnosti odvozen od plžů a živočichů z řádu krytenek. To jsou takové organismy, které mají měkkou část masa ukrytou pod pevnou schránkou, která jim přesto nebrání ve vnímání svého okolí. Aristoteles se podle Lloyda snaží vyvarovat vyvozování obecných závěrů usuzováním z nižších organismů na vyšší (Lloyd in: Polanský, Ronald: *Aristotle's De anima*, /329*40–44/). Proto raději hovoří o člověku se štítem.

422^a36 – 422^a40).⁸⁰ To, že samy sebe nevnímají, je vlastnost společná všem smyslovým orgánům. Důležitý je ale princip, na jehož základě nejsou schopny samy sebe vnímat. Posledně jmenované smyslové orgány nemohou samy sebe vnímat proto, že postrádají cokoli, co by jim mohlo poskytnout jejich smyslovou formu.

Ať už je maso orgánem, nebo mediem hmatu, či obojím, je součástí smyslového aparátu tohoto smyslu, což znamená, že je také tělem. Každé přírodní tělo je složené z elementů, a má tedy patřičné hmatové aspekty, které jsou vnímatelné hmatem (412a5 – 412^a13; 423^b32–39). Z toho by podle mne mělo být patrné, že orgán hmatu je vlastně jediný, který by měl být schopen vnímat sám sebe, jde-li o vnímatelné aspekty smyslového orgánu. A přesto, maso samo sebe nevnímá. Aristoteles podal brilantní odpověď na otázku, jak je možné, že smyslový orgán hmatu nevnímá sám sebe, ačkoli má teplotu, tuhost, vlhkost a jiné hmatem vnímatelné vlastnosti? Hmat jako smysl podle něj pracuje na principu rozpoznávání rozdílů od jakési *intramezní hodnoty* (435^a25–28) každé hmatem vnímatelné dvojice rozdílů, tedy rozdílů jako studené – teplé (423^b32–35).⁸¹ Pokud má něco stejnou teplotu, jako orgán hmatu, nemůže smysl žádný rozdíl od intramezní hodnoty vnímat, tedy nemůže vnímat ani teplotu smyslového objektu, ani sám sebe.

Polanský v poznámce k tomuto uvádí, že tento fenomén se později začal označovat, coby tzv. *slepá skvrna* /332^{*}19–20/.⁸² Polanského tato slepá skvrna zajímá proto, že je podle něj „v případě hmatu něčím uvnitř rozsahu vnímatelné škály rozdílů /332^{*}23–24/.“ Tím se podle něj hmat liší od ostatních smyslů, protože v jejich případě je slepé místo vždy na obou okrajích vnímatelné škály /332^{*}20–24/. V tom s ním souhlasím, nicméně tvrdím, že pro hmat je zaručeno, že žádná „slepá skvrna“ není slepou v pravém slova smyslu, což je důležitější.

⁸⁰ Polanský také hovoří o tom, že jazyk je bez chuti /332^{*}29/. Tím podle mého není myšleno, že *upečený vepřový jazyk nijak nechutná*, nýbrž *jazyk svou vlastní chuť za života živočicha nevnímá*.

⁸¹ To, pro co jsem užil výrazu *intramezní hodnota*, překládá Kříž do češtiny jako „*střed mezi protivami*“ (424^b2). S takovým překladem se ale neztotožňuji, jelikož Aristoteles nevede řeč o geometrickém středu, nýbrž bodu kdekoli mezi krajnostmi vnímatelné škály. Navíc je tento bod pohyblivý. *Střed mezi protivami* by mohl tyto vlastnosti zatlačovat do pozadí. Ani u Křížova a Mrázova překladu se bohužel nemůže uvažovat doslovný význam, který svádí k onomu geometrickému chápání středu.

⁸² Výraz *slepá skvrna* je ekvivalentem anglického „*blind spot*“. Český výraz nepovažuji pro daný účel za zcela adekvátní, protože implikuje vztah s jiným smyslem, než je hmat. V angličtině je použitelná pro všechny smysly.

Například v oku existují dva konkrétní body, kolem kterých jsou soustředěny tzv. žlutá skvrna (jednoduše řečeno, jde o místo nejostřejšího promítání obrazu zorného pole na sítnici) a tzv. slepá skvrna (místo jakéhosi optického stínu, kde do oka ústí zrakový nerv, a proto tam chybí světločivé buňky). U hmatu nic podobného není. Pro každé oko tak lze najít úhel, pod kterým je doslova slepé vůči barvě i světlu. Hmat nemá na stupnici vnímatelných teplot jeden konkrétní bod, který by nemohl být vnímán. Ve skutečnosti se „necitlivost hmatu“ vztahuje pouze na aktuální stav (např. teplotu) masa v konkrétním bodě. Pokud změněme teplotu masa, změněme také jeho „slepu skvrnu“. Hmat je tedy schopen vnímat naprosto kompletní škálu všech vnímatelných aspektů hmatového objektu. To si Polanský jistě také uvědomoval, protože jinde říká, že taková intramezní hodnota není *kvalitou*, nýbrž *vztahem* /333^{*}23–25; 324^{*}34–36/. Nicméně, lišíme se v tom, že podle mého úsudku je rozdíl ve fungování hmatu a ostatních smyslů tak velký, že výraz „slepá skvrna“ nabývá, jak jsem se snažil ukázat, u hmatu zcela jiného významu, a jeho užití proto nepovažuji za odpovídající.

Pravdivost Aristotelova závěru (alespoň co se teploty týče) lze demonstrovat také na známém pokusu s žábou a vroucí vodou. Tento pokus probíhá se dvěma možnými výsledky. Pokud živou žabu pustíme do baňky s příliš teplou vodou, pokusí se z baňky vyskočit. Pokud tutéž žabu pustíme do baňky s vodou o teplotě její kůže a budeme ji velmi pomalu zahřívát, žába se neuvědoměle uvaří. Výsledek tohoto pokusu potvrzuje dva prvky předcházející úvahy: Jednak je orgán hmatu necitlivý minimálně vůči objektům se stejnou teplotou, a jednak tato teplota není konstantní.

V tomto pokusu se také nachází vodítko pro další rozdíl, který vyvstává mezi hmatem a zbylými smysly. Kromě masa, všechny ostatní smyslové orgány fungují tak, že jsou-li vystaveny příliš intenzivním smyslovým objektům, jsou v průběhu přijímání smyslových forem o schopnost vnímání částečně, nebo zcela připraveny (424^a35 – 424^b25). Např. oko oslepne příliš intenzivním působením smyslového objektu /351^{*}21–22/. Aristoteles tvrdí, že poškození nezpůsobují vlastnosti jako zvuk, světlo, chuť atd., nýbrž smyslové objekty, v kterých tyto vlastnosti jsou (424^b13–17).

Za povšimnutí zde stojí následující drobnost: Je zničena schopnost orgánu přijímat smyslové formy. Nikdy ale není zničeno medium zraku, medium sluchu, ani jiné (oslepnu, ale vzduch kolem mě zůstává stále stejně průhledný atd.). Stejně tak orgán by se podle mne v Aristotelových očích nezměnil – Aristoteles v některých případech neměl důvod zvažovat změnu orgánu, protože k žádné viditelné proměně nedošlo. Hmat je ale v *De Anima* nepostradatelný pro život živočicha a zcela fundamentální pro možnost jeho udržení (435^b6–7; 434^b16–19). To samo vylučuje možnost, aby byl u živého tvora ztracen.

Poškození hmatu je vždy a pro všechny případy také poškozením celého živočicha.⁸³ Je-li živočich v kontaktu s hořícím předmětem, jeho maso se zahřívá, a to až do takové míry, že celý organismus zemře. Hmatové kvality předmětu jsou podle Aristotela takové, které dovedou zahubit život (435^b6–15). Z každodenní zkušenosti přeci víme, že mráz a oheň jej dovedou spálit, tvrdost na předmětu varuje před jeho ničivým úderem, ostrost hrozí pořezáním, probodnutím či přetnutím atd.⁸⁴ Z tohoto plyne, prozatím netransparentním způsobem, proč je hmat hlavním smyslem – nejde o to, že by jej měli všichni živočichové. Tato skutečnost je přímo podmíněná něčím jiným. Stejně tak je tomu v případě tvrzení, že živočich nemůže přežít bez schopnosti hmatat (ἄπτεισθαί). Proč tomu tak je, se pokusím ukázat dále.

3.3. Hmat a jeho ústřední postavení mezi smysly

Podle Freeland vyvozuje Aristoteles fundamentální postavení hmatu v otázce udržení života, jako *teleologický princip*.⁸⁵ Přitom platí, že celý problém stojí na celkové koncepci světa. Svět je podle Freeland u Aristotela komponován z různých

⁸³ Toto vyvozují z Aristotelova tvrzení, že exces v každém smyslovém objektu ničí smyslový orgán (435^b18–21). Ať už je smyslový orgán maso, nebo „cosi za“, například srdce (Mráz, Milan in: *Aristoteles Člověk a příroda*, str. 313.), jde o poškození živočicha, jako takového.

⁸⁴ Zde bychom mohli namítnout, že např. ucho může být také poškozeno, jak jsem připomínal před chvílí. Je zde však mnoho rozdílů. Aristoteles nemohl znát případy, kdy by byl zvuk natolik intenzivní, aby živočicha zabil (V přírodě se takové zvuky nevyskytují. Zvuky schopné zahubení organismů byly postupem času zajímavé pro armádu a medicínu. Jako příklad může posloužit *zvukové dělo*, které patřilo k „zázračným“ zbraním druhé světové války). Právě tak to platí pro zrak a čich (435^b9 – 21). Poškození hmatového orgánu, masa, řekl bych, proti tomu probíhá v různých modalitách, které dovedou zasahovat nejen jednu konkrétní část těla (pálení klacíkem), nýbrž celé tělo, a zahubit celý organismus (zmrznutí).

⁸⁵ Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 245.

těl.⁸⁶ Jak jsem uváděl na začátku, mohou být elementární, nebo složená. Platí, že každé zrnko písku, každá budova a každý organismus jsou těla (tělesa). Freeland hovoří o koncepci C. J. F. Williamse, podle kterého mezi těmito těly existují vzájemné interakce.⁸⁷

Mezi příklady takových interakcí patří např. to, že skála zvětrává, to, že zrnko písku leží vedle druhého zrnka, to, že voda teče a odnáší s sebou horninu, atd.. Zrnko písku nesené větrem letí, dokud má cestu volnou. Jakmile narazí na skálu, odře ji a rozbije se. Tak se chová přírodní tělo, které podléhá přírodním zákonitostem. Najednou se v takovém světě objeví živé ústrojné tělo, které je navíc také oduševnělé. Zvláštnost takového těla spočívá v tom, že se nepohybuje pouze na základě inklinace jeho stavebních elementů, jak o pohybu Aristoteles referuje ve své *Fysice*.⁸⁸ Může se pohybovat samo od sebe, svou duší, která je příčinou místního pohybu oduševnělé bytosti (411^a – 411^b). Podle interpretace Freeland musí existovat způsob, jak se oduševnělé tělo o vzájemných interakcích mezi přírodními těly ve svém okolí dozví a předejde podobným kolizím, pakliže nemá dopadnout stejně jako zrnko písku tříštící se o skálu.⁸⁹

Teprve tím, že má možnost zjišťovat takové vzájemné vztahy mezi těly, má předpoklad k udržení života (434^b16 – 434^b27). Je-li v Aristotelově pojetí účelem života udržet a rozmnožit život (416^a69–72), pak je podle Williamsovy interpretace nějaký smysl pro živočichy nutným prostředkem k aktualizaci svého principu,⁹⁰ alespoň pokud žijí ve výše popsaném světě. U Aristotela je to hmat, který všem živočichům vypovídá o vzájemných interakcích s okolními těly. Bez kontaktního smyslu by se živočich např. nemohl předmětu při kontaktu vyhnout (434^b19–23). Ostatně tuto myšlenku popisuje i Freeland: „Aristoteles se držel toho, že jsou jisté fyzikální faktory, které vstupují do všech komplexních elementárních těl jako původní, a myslel si, že tyto fyzikální faktory mohou být popsány, pokud jde o jejich dotykové vlastnosti.“⁹¹

⁸⁶ Tamtéž, str. 244.

⁸⁷ Williams, C. J. F. and Hirst, R. J.: „Form and sensation“, Proceeding of the Aristotelian Society, 1982, in: Tamtéž, str. 244.

⁸⁸ Aristoteles: *Fysika* Book IV. Part 1, in: *Physics by Aristotle*, přeložili R. P. Hardie a R. K. Gaye, str. 42.

⁸⁹ Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 244.

⁹⁰ Tamtéž, str. 244.

⁹¹ Tamtéž, str. 247.

Aristoteles explicitně říká, že hmat je tím nutným smyslem, který nemůže chybět živočichovi, jenž má mít možnost v takovém světě přežít (434^b15 – 434^b29).⁹² Kromě možnosti přežít jistou situací (jako tehdy, kdy hmat rozlišuje, co je k jídlu, nebo po čem lze kráčet), navíc hmat funduje také možnost vývoje druhu, která vede k přežití na obecnější rovině, než je konkrétní situace. Aristoteles tuto mou interpretaci sice nikde explicitně neuvedl, ale lze se k ní skrze jeho úvahy dobrat. Smysly jsou totiž předpokladem rozvoje jakéhokoli živočišného života. Konkrétně hmat podle Freeland Aristoteles spojuje s rozvojem dvojí možné cesty: vyšší bezuzdné bestiality, ale i vyšší inteligence.⁹³ To souvisí s tím, zda je hmat spojen výlučně s žádostivostí, či nikoli.

U Freeland se dočteme, že kapacita hmatu, která vede k naplnění žádostivosti, živočicha lépe připravuje k hledání potravy, jejímu stíhání, usmrcení, pozření atd. Toto platí analogicky pro všechny smysly. Hladový vlk, který cítí jelena, je vzrušený touto vůní. Situace je taková, jako by ani necítil jelena, ale (převedeno na lidské chápání) spíše lahodný pečený plátek masa. Když namísto jelena ucítí pryskyřici na stromě, nepokusí se ji vystopovat. Necítí pryskyřici, ale něco, co není k jídlu. Pro vlka není důležité dokázat rozlišit vůni dřeva, jehličí, trávy, pilu a jiných věcí, které nemůže sníst. Důležité pro jeho přežití je, aby byl schopen ucítit jelena a jiné živočichy na co možná největší vzdálenost. Ostrost jeho smyslů je v přímém spojení s jeho žádostivostí. Navíc je to vůně, která jej vzrušuje a nabuzuje k uspokojení apetitu. To proto, že je jeho nejlépe vyvinutým smyslem. Podle toho, jak Freeland interpretuje Aristotela, u člověka totéž platí o hmatu – největší potěšení má člověk z dotyku.⁹⁴

Nyní se již dostávám k závěru své práce. Doposud jsem ukázal, jakou roli sehraává hmat při konstituování živočišného života a jaké je jeho postavení mezi ostatními smysly. Zbývá se zaměřit na vztah mezi hmatem a vyššími duševními mohutnostmi. Již jsem uvedl, že Freeland hovoří o dvou verzích návaznosti hmatu

⁹² V *De Anima* není např. možné uvažovat, že by živočich mohl přežívat s jiným smyslem, než je hmat, protože Aristoteles jasně říká, že živočich má po procitnutí v život buď hmat, nebo hmat a další smysly. Pokud o schopnost hmatu v průběhu života přijde, umírá (435^b6–7). Kdyby živočich nepotřeboval k životu žádný smysl, byl by to protimluv s Aristotelovou koncepcí vnímavé složky duše, která je u všech způsobů života kromě rostlinného charakteristická právě tím, že k ní náleží mohutnost vnímání.

⁹³ Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 238-241.

⁹⁴ Tamtéž, str. 239-240.

na žádostivost. Druhý případ – kapacita hmatu, která nevede výhradně k naplnění žádostivosti – umožňuje získávání kontaktní zkušenosti kvůli zkušenosti samotné, tedy nabývání vědomostí. Jednou z Aristotelových variant vysvětlení, proč člověk intelektuálně převyšuje ostatní tvory, je následující: lidé jsou ze všech živočichů nejnadanější rozumem, protože právě oni mají nejsilněji vyvinutý hmat (421^a22–28). Usuzování na vysokou inteligenci skrze superioritu hmatu je podepřeno také Aristotelovým přesvědčením, že je to hmat, který zakládá možnost *fantasie* a jiných poznávacích schopností.⁹⁵

Co platí pro druh lze v tomto směru snadno převádět také na jedince: např. jsou dva jeleni, z nichž jeden větrí a slyší lépe než druhý. Za stejných podmínek si vlka spíše všimne ten jelen, který lépe větrí a slyší. Co se týče inteligence, Aristoteles uvádí příklad, který stojí za zmínku: rozdíly přirozeného nadání mezi lidmi jsou dvojí. Lidé tvrdého masa jsou špatně nadání rozumem, zatímco výtečně nadání lidé mají maso měkké (421^a28–30).⁹⁶ Hmat je tak podle Aristotela nejen základem pro smyslové vnímání a vyšší duševní mohutnosti, nýbrž také tím, od čeho se odvíjejí hranice a předpoklady pro tyto vyšší duševní schopnosti, například zmiňované rozumové nadání (424^a24–27). Ve své práci jsem mimo jiné ukázal, že v Aristotelově pojetí se hmat vztahuje ke všem aspektům živočišného života, což platí také pro člověka a jeho rozum.

⁹⁵ Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 234.

⁹⁶ Freeland v souvislosti s Aristotelovým vyjádřením o vztahu mezi přirozeným nadáním a konstitucí masa vyzdvihuje problém (Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 234-235.). Uvádí vlastní překlad Aristotelova vyjádření v této podobě: „ /.../ Jsou náležitě rozdíly mezi mužem a mužem s ohledem na přirozené nadání; muži, jejichž maso je tvrdé, jsou špatně obdařeni rozumem, muži, jejichž maso je měkké, jsou obdařeni dobře“ (Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, str. 234.). Na základě tohoto překladu klade Freeland otázku, proč při takovém rozlišení Aristoteles neuvažuje také ženy. Patrně tak činí s jistou dávkou přesvědčení, že by Aristoteles uznal ženám měkčí maso, nežli mužům. Musím upozornit, že v žádném překladu, který mám k dispozici, jsem na takový problém nenarazil. Namísto výrazu *muž* překladatelé používají označení, které postrádá pohlavní zbarvení, totiž *lidé*. Srovnej; (421a24–30); Aristoteles: *De Anima*, 421^a16–25, in: Hamlyn, D., W.: *Aristotle's De Anima*.

Freeland se dokonce nebojí tázat, jak je něco takového možné tvrdit obecněji, při srovnání člověka s „měkkými“ tvory jako jsou ústřice. Myslím, že odpověď byla položena Aristotelem už předem. Aristoteles takové srovnání omezuje pouze na případ muž – muž. To vyřazuje jak případ muž – žena, tak jakékoli mezidruhové srovnání. Kromě toho Aristoteles hovoří o přirozeném nadání k rozumu, nikoli o rozumu samém. Jeho příklad se tedy jistě neměl dotknout ani žen, ani ústřic, protože by v konečném důsledku nic neměnil na faktu, že nadání nic nesvede, není-li řádně cvičeno.

ZÁVĚR

Díky této práci budu mít do budoucna dobré základy, abych se hlouběji věnoval také celkové koncepci poznání u Aristotela. Pro tu je totiž smyslové vnímání jedním ze základních kamenů, jak jsem v práci ukázal.

Otázka, která mne vedla na začátku, směřovala k důvodům, proč je pro Aristotela právě hmat tím nejdůležitějším ze smyslů. Jako taková nebyla radikálně nová. Dokonce by se dalo říci, že odpovědi bychom u samotného Aristotela našli nespočty. To je jedním z důvodů, proč jsem v práci postupoval podobně, jako on. Díky první kapitole by mělo být jasné, že se má práce týkat pouze živočichů, kteří mohou, leč nemusí, být nadaní rozumem. Zcela vyřazena jsou umělá a neoduševněná přírodní těla a bohové, u kterých jsou podle Aristotela úvahy o smyslovém vnímání nesmyslné.

Dále bylo třeba vymezit smysly jako takové, aby bylo později možno detailně prozkoumat odlišnosti hmatu oproti ostatním smyslům. Tento úkol připadl druhé kapitole, která se věnuje nejprve tomu, co je všem smyslům společné. V kapitole je obsažena Aristotelova definice smyslu jako toho, co je „vnímavé vůči smyslovým formám skutečnosti (424^a21–22)“. Aby byla tato definice úplná, hovořím v druhé kapitole také o tom, co jsou smyslové formy a jakou roli zastávají v procesu vnímání. Tato charakteristika je důležitá kvůli tomu, že Aristoteles na základě vnímání smyslových forem upíral smyslové vnímání rostlinám. V závěrečné části druhé kapitoly se věnuji Aristotelovu důkazu kompletního výčtu smyslů, díky kterému by mělo být patrné, že není třeba srovnávat hmat např. s Aristotelem zmiňovaným souhrnným smyslem, kterým vnímáme pohyb, případně nějakým neznámým šestým smyslem bez zvláštního čidla (1., 2. Kapitola III. knihy).

Ve třetí kapitole se mi podařilo přiblížit rozdíly mezi hmatem a ostatními smysly na rovinách smyslových objektů, media, složení smyslového orgánu a smyslového aparátu, způsobu percepce i fundamentální role, kterou má hmat pro vyšší složky duše a život živočicha. Toto srovnání se již pohybovalo na poli otázky po prvenství hmatu mezi smysly a mělo by být hlavním přínosem mé práce. Ukázal jsem, že hmat je podle Aristotela nejdůležitějším, všem společným a zároveň

základním a nezbytným smyslem pro život. Pokud bychom však chtěli srovnávat základní roli hmatu např. s rolí vyživovací složky duše, jistě bychom si všimli výrazných rozdílů. Hmat není nejjednodušším a nejméně specializovaným smyslem, jak by se dalo u nejšíře sdíleného smyslu čekat. Hmat je naopak smysl s nejsložitější kompozicí smyslového aparátu, nejproblematictější, co se týče smyslového media, nejprecizněji rozlišující smysl s nejsložitější škálou smyslově vnímatelných objektů a nejsložitějším způsobem rozlišování hmatových atributů skrze rozdíly od *intramezní hodnoty*. Díky tomuto rozboru jsem přesvědčen, že se mi podařilo interpretovat hlavní důvody obsažené ve spise *De Anima*, a úkol, který jsem si předsevzal, jsem tedy splnil. V poslední subkapitole s názvem *Hmat a jeho ústřední postavení mezi smysly* jsem se věnoval dvěma tématům, u kterých jsem přesvědčen, že přímo plynou z rozebraných rozdílů. Těmito tématy jsou konstitutivní role hmatu pro živočišný život a pro vyšší duševní mohutnosti, včetně mohutností myslící duše.

V pozadí mé práce stojí také zajímavý problém zvláštního typu intencionality obsažené v Aristotelově teorii smyslového vnímání. Rád bych se tomuto problému v budoucnu věnoval podrobněji. Kvůli koncepci intencionality v Aristotelově teorii vnímání bude nejprve nutné vyšetřit intencionalitu, její strukturu a základní pojmy a následně se zamyslet nad tím, zda je skutečně možné v souvislosti s Aristotelem hovořit o intencionalitě. To vše je předmětem různých výkladů a sporů. Patočka například hovořil o tom, že intencionalita u Aristotela nemůže být *intencionalitou vědomí*,⁹⁷ avšak i přes to připisuje Aristotelově spisu *De Anima* počátky veškerého promyšlení intencionality.⁹⁸ Naproti tomu Sorabji tvrdí, že užití slova *intencionalita* je krajně problematické. V původní podobě Aristotelova spisu *De Anima* se o ní nehovoří. Pravda je, že se o ní nehovoří ani v žádném z mnou čtených překladů. Sorabji tvrdí, že latinský termín *intentio* do spisu zabloudil díky doplněným příkladům od Avicenny a jejich následným zpětným překladem do středověké latiny.⁹⁹ Odtud se pak podle Sorabjiho termín dostal k Tomášovi z Akvina a skrze dlouhou dobu různých překrutů také k Brentanovi.¹⁰⁰

⁹⁷ Patočka, Jan: Úvod do fenomenologické filosofie, OIKOYMENH, Praha, 2003, str. 24.

⁹⁸ Tamtéž, str. 24.

⁹⁹ Sorabji, Richard: *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1992, str. 225.

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 224.

Osobně se přikláním k tomu, že Aristoteles předpokládal a dodržoval to, co bychom dnes nazvali intencionální strukturou. Jakýkoli pokus nechat vystoupit intencionalitu v Aristotelově koncepci smyslového vnímání by byl příliš složitý, než aby se zde pro něj našlo místo. Práce, která před Vámi leží, mi k tomu pouze otevírá cestu.

V otevření této cesty také vidím hlavní přínos pro mou osobu. V průběhu kapitol, které se věnovaly přímo hmatu, jsem ukázal, že v Aristotelově pojetí má hmat oproti ostatním smyslům složitější medium, různorodou škálu vnímatelných smyslových forem a odlišný princip vnímání v podobě odlišování od *intramezní hodnoty*. Tyto rozdíly byly natolik markantní, že by se nutně promítly také do podoby intencionality v případě hmatového vnímání. Pokud by se ukázalo, že je možné hovořit v souvislosti s Aristotelovým konceptem smyslového vnímání o intencionalitě, byla by patrně intencionalita hmatu komplikovanější, než u ostatních smyslů. Bylo by tomu právě na základě těchto a podobných odlišností hlavního kontaktního smyslu od všech zbývajících.

POUŽITÁ LITERATURA

Primární literatura:

Literatura v pramenných jazycích:

- Polanský, Ronald: *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, New York, 2007. 580 s. ISBN-13 978-0-521-86274-5
- Aristoteles: *De Anima*, in Γρασιάτος, Παύλος: *Αριστοτέλους Περί Ψυχῆς*, Νοέμβριος, 2002. [online] URL:
<<http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psychs/contents.html>>

Překlady:

- Aristoteles: *De Anima*, in: Hamlyn, D., W.: *Aristotle's De Anima books II and III (with certain passages from book I)*, Cambridge University Press, Oxford, 1968. 163 s.
- Aristoteles: *Fysika Book IV. Part 1*, in: *Physics by Aristotle*, Oxford: The Clarendon Press, 1930, přeložili R. P. Hardie a R. K. Gaye. 135 s.
- Aristoteles: *O částech živočichů*, in: *Aristotle on the parts of animals*, Kegan Paul, Trench & co., London, 1882, přeložil W. Ogle. 395 s.
- Aristoteles: *O duši*, in: *Aristoteles Člověk a příroda*, Svoboda, Praha, 1984, přeložili Kříž, Antonín a Mráz, Milan. s. 165 – 314.
- Aristoteles: *O snech*, in: *Aristoteles Člověk a příroda*, Svoboda, Praha, 1984, přeložili Kříž, Antonín a Mráz, Milan. s. 384 – 394.
- Aristoteles: *O vzniku a zániku*, in: *Aristoteles Člověk a příroda*, Svoboda, Praha, 1984, přeložili Kříž, Antonín a Mráz, Milan. s. 37 – 164.

Sekundární literatura:

Literatura v pramenných jazycích:

- Nussbaum, Martha C.: *The Text of Aristotle's De Anima*, in: Nussbaum, M., Rorty, A.: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999. 6 s. ISBN 0-19-824461-4
- Witt, Charlotte: *Dialectic, motion, and perception: De Anima, Book I*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999. 16 s. ISBN 0-19-824461-4
- Code, Alan a Moravcsik, Julius: *Explaining various forms of living*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999. 18 s. ISBN 0-19-824461-4
- Burnyeat, M. F.: *How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? Remarks on De Anima 2.7-8*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999. 14 s. ISBN 0-19-824461-4
- Freeland, Cynthia: *Aristotle on the Sense of Touch*, in: M. Nussbaum, A. Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1999. 22 s. ISBN 0-19-824461-4
- Patočka, Jan: *Úvod do fenomenologické filosofie*, OIKOYMENH, Praha, 2003. 189 s. ISBN 80-7298-064-5