

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filozofie a religionistiky

Diplomová práce

Bc. Vojtěch Linka

Zakoušení bolesti podle Aristotela

Praha 2019

Vedoucí práce: Mgr. Robert Roreitner

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 5. srpna 2019

Vojtěch Linka

Klíčová slova: Aristotelés, etika, bolest, smyslové vnímání, zakoušení bolesti, činnost – pohyb

Key words: Aristotle, ethics, pain, sense-perception, experiencing of pain, activity - motion

Bibliografický záznam:

Linka Vojtěch, *Zakoušení bolesti podle Aristotela*, Praha, 2019. 67 s. Diplomová práce (Mgr.) Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav filosofie a religionistiky. Vedoucí diplomové práce: Mgr. Robert Roreitner

Abstrakt:

Diplomová práce se zabývá problémem zakoušení bolesti u Aristotela. Na základě textů z *Etiky Nikomachovy* a pojednání *O duši* se pokoušíme o rekonstrukci Aristotelova myšlení o bolesti a jeho interpretaci. Vycházíme z rozboru pojmu slasti a vztahu slast-bolest, čímž získáváme základní materiál pro další analýzy. Z analýzy slasti je nejdůležitější poznatek spojení slasti a činnosti (*energeia*). Toto spojení rozebereme i v analýze bolesti. Samotná analýza bolesti se uskutečňuje skrze rozbor pasáží, kde Aristotelés o bolesti mluví explicitně, a myšlenkového experimentu, kdy pozorujeme, jak by se Aristotelés vyrovnal s případem chronické bolesti. Po těchto analýzách interpretujeme bolest jako maření činnosti a rozvedeme důsledky této interpretace zejména v kontextu Aristotelovy psychologie. Díky analýze a interpretaci jsme schopni na konci práce zodpovědět otázku, jak živočich zakouší bolest a jak toto zakoušení souvisí se smyslovým vnímáním.

Abstract in English:

In my master thesis, I focus on the problem of experiencing pain in Aristotle. My work is based on analysis of *Nicomachean Ethics* and *On the soul*. With these texts, I reconstruct Aristotle's theory of pain. I start with an analysis of pleasure and of the pair pleasure-pain, by which I gain basic material for further work. The most important idea here is that there is a connection between pleasure and activity (*energeia*). I will use this idea in the analysis of pain, too. Pain will be analyzed through passages where Aristotle explicitly mentions it and through a thought experiment, where I focus on how Aristotle would have explained chronic pain. After these analyses I will be able to formulate a theory of pain, where pain is understood as something which hinders activity. I interpret this theory in the context of Aristotle's psychology. After the analyses and interpretation, I am able, at the end of my work, answer the question how animals are experiencing pain.

Děkuji velmi za pomoc a cenné rady při psaní této práce svým učitelům Robertu Roreitnerovi a Štěpánu Špinkovi.

Obsah

| | |
|---|----|
| Úvod | 7 |
| 1. Slast a bolest u Aristotela | 12 |
| 1.1 Slast a bolest u Aristotela | 13 |
| 1.2 Slast v <i>Etice Níkomachově VII</i> | 16 |
| 1.3 Slast v <i>Etice Níkomachově X</i> | 20 |
| 1.4. Analýzou slasti k analýze bolesti | 27 |
| 2. Bolest u Aristotela | 29 |
| 2.1 Předběžná teorie bolesti | 30 |
| 2.1.1 Bolest jako bránění činnosti | 30 |
| 2.1.2 Bolest jako <i>bránění činnosti</i> a jako <i>haplós kakon</i> | 31 |
| 2.1.3 Vztah bolesti a činnosti | 33 |
| 2.1.4 Bolest jako <i>kinésis</i> a bolest jako <i>maření energie</i> | 36 |
| 2.2. Aristotelovy příklady bolesti | 40 |
| 2.3 Chronická bolest v rámci Aristotelovy teorie | 42 |
| 2.4 Pociťování bolesti | 50 |
| 2.4.1 Pociťování bolesti a rušení soustředění | 50 |
| Porovnání problému vztahu mezi pociťováním bolesti a smyslovým vnímáním v současné filosofické diskusi a u Aristotela | 59 |
| 3. Závěr | 63 |
| Bibliografie | 67 |
| Primární | 67 |
| Sekundární | 67 |

Úvod

Zakoušení bolesti je nedílnou součástí života každého člověka. V závislosti na vnějších i vnitřních podmínkách se liší míra a typ bolesti, přesto se jedná o všudypřítomný fenomén doprovázející člověka v průběhu celého života. Jedná se také o téma vědeckého výzkumu a filosofické a umělecké reflexe. Co je to bolest? Proč a jak vzniká? Jak ji zakoušíme? Jak se proti ní bránit? Tyto a další otázky s bolestí spojené dávají vyvstat řadě vědeckých a filosofických nauk, jež mají jak teoretickou, tak praktickou ambici odpovědět na podstatu tohoto fenoménu a pomoci v jeho léčbě a zvládnutí.

V této práci jsme vedeni podobnou ambicí: půjde nám o to přispět k pochopení bolesti. Tímto příspěvkem bude představení teorie bolesti, jak ji rozvinul Aristotelés ve své filosofii. Budeme zkoumat, co to je bolest podle Aristotela a jakým způsobem ji zakoušíme. Půjde nám o to představit Aristotelovo pojetí bolesti v kontextu jeho etiky a psychologie. V průběhu naší práce projdeme od základních předpokladů uchopení bolesti až k otázce, jakým způsobem bolest zakoušíme. Tím, doufáme, vznikne ucelený obraz Aristotelovy teorie bolesti.

V naší práci ukážeme nejen to, co podle Aristotela bolest je, ale zaměříme se také na různé typy bolestí, a na to, jak bolest zakoušíme. Ukážeme, že bolest je třeba zkoumat společně se slastí a že toto zkoumání nabízí zajímavé pohledy jak na slast, tak na bolest. Naše zkoumání se pokusí prokázat, že Aristotelés nabízí komplexní teorii bolesti, s filosofickým i terapeutickým významem.

Zkoumat Aristotelovu teorii bolesti nemá ovšem účel pouze v hlubším pochopení a rozvinutí opomíjené části jeho filosofie. Teorie bolesti, jak ji nacházíme a interpretujeme z Aristotelových textů může být zajímavým hlasem v současné filosofické diskusi, jakož i v praktické terapii bolesti.

Abychom se dostali k jádru Aristotelovy teorie bolesti, budeme se muset vyrovnat s řadou obtíží. Aristotelovu teorii bolesti budeme muset do značné míry rekonstruovat. V korpusu Aristotelových textů se slovo bolest (λύπη) nebo jemu příbuzná slova vyskytují poměrně hojně.¹ Delší pojednání o bolesti nicméně nemáme. Aristotelés mluví o bolesti téměř vždy ve spojení se slastí, a tak je to většinou spojení ἡδονῆ καὶ λύπη, za kterým musíme hledat

¹ Pro fenomény, souhrnně v češtině nazývané bolest, používali antičtí autoři více různých slov. Kromě λύπη například ὀδύνη, ἄλγος, πόνος. U Aristotela je dominantním termínem právě λύπη (výskyt tohoto slova a jeho odvozenin je 375) a ve všech textech, se kterými budeme pracovat, se používá právě toto slovo. Základní rozdíl může být charakterizován tak, že λύπη se na rozdíl od ostatních slov více pojí s etickými a psychologickými rozměry bolesti. Pro sémantický rozbor slova bolest a výskyt jeho různých řeckých podob u Aristotela viz Cheng, (2018) str. 7.

relevantní pasáže pro problém bolesti. Přímo o bolesti, o tom, co bolest je, a jak funguje, řekne Aristotelés několik vět, k jejichž interpretaci je vždy nutné přihlížet k širšímu filosofickému kontextu, zejména k tomu, co je řečeno o slasti. Tento fakt také znamená, že ke studiu našeho problému je třeba zvolit adekvátních prostředků. Jako hlavní zdroj pro naše výzkumy poslouží sedmá a desátá kniha *Etiky Nikomachovy*. V těchto dvou knihách se nachází nejvíce jak přímých, tak nepřímých zmínek o bolesti. Bolest je zmiňována i na jiných místech korpusu Aristotelových textů, a i jim bude věnována pozornost, pokud budou přinášet nějaký zajímavý pohled. To se týká zejména pasáže III. 7 z pojednání *O duši*, kterou zohledníme v závěru hlavního výkladu.

Vzhledem k tomu, že nám u Aristotela schází ucelený výklad teorie bolesti, budeme postupovat studiem tří typů zdrojů. Nejprve budeme věnovat pozornost tomu, co Aristotelés říká o dvojici *slast – bolest*, budou nás zajímat charakteristiky jim společné a zároveň to, jakým způsobem se liší. Aristotelés na různých místech svých textů říká, že bolest a slast jsou protiklady. Povaha jejich protikladnosti bude pro naši práci důležitá, neboť nám otevře dveře k druhému typu zdrojů, jímž budou pasáže věnované slasti, jež ovšem mohou být při správné aplikaci relevantní i pro otázku bolesti. Ukáže se, že situace není tak jednoduchá, že by v případě, že o slasti platí *A*, bylo možné na bolest aplikovat bez dalšího *non-A*, přesto však bude mít slast pro naše účely klíčovou roli, a to zejména proto, že jí Aristotelés věnoval mnohem více pozornosti, a je na ní tak snazší rekonstruovat jeho teorii.² Třetím typem zdrojů budou konečně ty pasáže, které pojednávají o bolesti explicitně. Jedná se většinou o velmi krátké úseky textu, jež svým rozsahem téměř nikdy nepřesahují jednu větu. I z toho důvodu bude podstatné mít na paměti limity textů, se kterými budeme pracovat. Při studiu textů o bolesti přímo bude třeba přihlížet k těm o slasti a dvojici *slast – bolest*.

Při studiu *Etiky Nikomachovy*, našeho hlavního referenčního textu, uvidíme, že způsob, jímž Aristotelés o bolesti pojednává, je specifický a z pohledu dnešního čtenáře nesamozřejmý. Šíře fenoménů, které se snaží pojmut pomocí slova *λύπη*, v sobě zahrnuje jak bolesti spojené s poraněním těla, tak například smutek či odpor při učení se psát. Pokud Aristotelés uvádí nějaké konkrétní bolesti, jedná se překvapivě o fenomény, které bychom spíše klasifikovali pod pojem emoce, nebo alespoň pod duševní bolesti. Aristotelés ovšem nikde nevymezuje přísnou hranici mezi bolestmi těla a bolestmi duše, což má zdroj v širším kontextu jeho psychologie. I toto působí nesamozřejmě při čtení, které je ovlivněno silným moderním dualismem duše –

² Wei Cheng, z jehož disertace o slasti a bolesti u Aristotela v mnohém vycházíme, nazývá tuto metodu zrcadlovou metodou: poznatky o slasti zrcadlově přeneseme na bolest. Viz Cheng (2015), str. 336.

tělo. Dalším nesamozřejmým předpokladem, se kterým Aristotelés počítá, je sepětí bolesti, resp. slasti, s činností (ἐνέργεια). V sedmé a zejména desáté knize *Etiky Nikomachovy* Aristotelés ukazuje, že slast se váže jak na pohyb (např. jezení), tak na činnost (např. vidění). Tím získává dva typy slastí a vyvozuje pro ně rozdílné charakteristiky. Je možné provést podobné rozlišení i v případě bolesti? V naší práci budeme argumentovat pro kladnou odpověď a pokusíme se ukázat, co z této nesamozřejmé teorie plyne. Bolest jako pohyb ukážeme na příkladech bolestí vzdalující živočicha od jeho přirozeného stavu. Bolest jako vázanou na činnost ukážeme na různých příkladech živočicha, kterému bolest brání ve výkonu jeho činnosti. Přestože při bližším pohledu dává tato premisa dobrý smysl, neboť bolest zakoušená při učení se psát nám brání ve zdárném provádění této činnosti, přece jen se nejedná o intuitivní přístup, kterým by se moderní čtenář k bolesti vztahoval, ani o přístup, který by byl v Aristotelenském bádání běžný.³

To je pouze několik rysů Aristotelova myšlení, kterým se dopodrobna budeme věnovat dále, jež však již nyní předznamenávají, že je třeba věnovat zvýšenou pozornost předpokladům, ze kterých Aristotelés vychází, a které se značně liší od předpokladů, se kterými k bolesti obvykle přistupuje člověk v 21. století.

Nastíněný problém bolesti u Aristotela budeme probírat následujícím způsobem: v první kapitole naší práce se budeme věnovat problému slasti u Aristotela. Půjde nám o vystižení Aristotelova pojetí slasti, neboť – jak již bylo řečeno – slast a bolest spolu úzce souvisí. Právě tento vztah a jeho analýza bude tvořit první podkapitulu naší práce, ukážeme v ní, jakým způsobem je možné chápat bolest a slast jako protiklady a tím pádem i to, co si můžeme vzít z teorie slasti pro výzkum bolesti. Výklad této teorie bude tvořit centrální část první kapitoly: ukážeme, v jakém smyslu Aristotelés chápe slast jako něco, co dovršuje a zdokonaluje činnost. Vysvětlení toho, co toto tvrzení znamená a co nám říká nejen o tom, *co* to slast je, ale i *jakým* způsobem ji zakoušíme, bude hlavním cílem první kapitoly, neboť právě to, *co* to je bolest a *jakým* způsobem ji zakoušíme nás bude zajímat dále. V závěru první kapitoly využijeme materiálu získaného studiem slasti a předznamenáme, jakým způsobem ho využijeme v následující kapitole věnující se bolesti.

Druhá a centrální kapitola naší práce se v první části bude soustředit na vytěžení toho, k čemu jsme došli při zkoumání slasti. Pokusíme se tak aplikovat charakteristiky, jež náleží slasti, na bolest. Dostaneme tak předběžný výměr bolesti, a to sice jako něčeho co maří činnost.

³ V tomto bodě, tedy v sepětí bolesti a činnosti se odchylieme od Chengovy interpretace Aristotelovy teorie bolesti. Viz Cheng, (2015), kapitoly IX a X.

Objasnit, co tato slova znamenají, tedy *co* je to, co maří činnost, a *jak* ji maří, bude hlavním cílem této kapitoly. Ve snaze odpovědět na tyto otázky se ve druhé a třetí části této kapitoly zaměříme na konkrétní příklady bolestí. Tyto příklady budeme čerpat ze dvou typů zdrojů: jednak nám půjde o prozkoumání příkladů, které uvádí sám Aristotelés, a to zejména v *Etice Nikomachově*. V druhém kroku aplikujeme Aristotelovu teorii bolesti na fenomén, který v textu oporu nemá, a sice na chronickou bolest. K tomuto kroku nás motivuje fakt, že chronická bolest patří k těm fenoménům, na které současné teorie bolesti pouze obtížně nacházejí nějaké přesvědčivé vysvětlení a které se obtížně integrují do teorií, které si kladou za cíl postihnout širí fenoménů označovaných jako bolest v co nejširším rozpětí. Myšlenkový experiment, aplikace Aristotelovy teorie na chronickou bolest, má ambici ukázat, že Aristotelés může nabídnout teorii, která je s to zahrnout i tento fenomén a při jeho vysvětlení lze použít stejného pojmového aparátu, který používá při vysvětlení příkladů obvyklých bolestí.⁴ Příklad chronické bolesti, stejně jako příklady zmiňované Aristotelem, nám pomohou dokreslit jemnější kontury vysvětlení toho, co to je bolest, abychom si tak v poslední části centrální kapitoly naší práce mohli položit otázku, jež je zároveň i názvem naší práce: co je to zakoušení bolesti podle Aristotela?

Ve snaze odpovědět využijeme předchozích zkoumání, tedy uchopení toho, co to bolest je, a vyjasnění, která nám poskytlo probírání jednotlivých příkladů bolestí. Dostaneme se tak k tomu, že struktura zakoušení bolesti se dá nejlépe vyjádřit jako protipól zakoušení slasti: bolest zakoušíme jako jakýsi nedostatek, chybění či překážku během činností, které jsou konkrétní zakoušenou bolestí mařeny. Kromě toho uvidíme, že nejde jednoduše interpretovat zakoušení bolesti podle Aristotela jako smyslové vnímání, že náš filosof naopak nabízí koncept, který je s to zahrnout jak bolesti, které se zdají doprovázet smyslové vjemy, tak bolesti jako smutek a deprese.

V závěru druhé kapitoly se díky předchozím analýzám konečně dostaneme k zásadní otázce, a sice jakým způsobem zakoušíme⁵ bolest. Tuto otázku zodpovíme jednak pro bolest obecně, jednak pro specifický typ bolest rozebírány v pojednání *O duši*. Při analýze pasáže z *O duši* III. 7 se dostaneme k otázce, jak souvisí určité typy bolestí se smyslovým vnímáním. Poukážeme na komplexní vztah mezi smyslovým vnímáním a zakoušením bolesti. Ukážeme,

⁴ Wei Cheng podnikl podobný myšlenkový experiment, jen s fantómovou bolestí, viz níže str. a viz Cheng (2015), str. 374-6.

⁵ V naší práci rozlišujeme pojmy *zakoušení*, *pocitování* a *vnímání* bolesti. *Zakoušení* chápeme jako obecný pojem, který ještě nevymezuje to, zda bolest *vnímáme* podobně jako smyslové vjemy, nebo *pocitujeme* podobně jako pocity, emoce apod.

že nelze jednoduše redukovat zakoušení bolesti na smyslové vnímání, že se jedná o dva různé, byť spolu související, fenomény. Dále ukážeme, že živočich zakouší předmět jako bolestivý tehdy, pokud ho oddaluje od jeho přirozeného stavu, a tím mu brání ve výkonu jeho činností. Dostaneme tak model, na základě kterého je možné vysvětlit zakoušení bolesti. Půjde o vztah, který vzniká mezi aktuálním stavem živočicha, jeho přirozeným stavem a působením bolestivého předmětu: pokud na živočicha působí nějaký předmět, který ho (tedy jeho aktuální stav) vzdaluje od jeho stavu přirozeného, nebo je živočich v situaci ohrožení takovýmto předmětem, živočich pociťuje bolest. (Jedná se například o situace, kdy ovce vidí vlka, jenž se ji chystá sníst, nebo když na živočicha působí plamen, který ničí tkáň jeho těla.)

Ve závěru naší práce ukážeme, že představená teorie může být zajímavým hlasem k problému vztahu smyslového vnímání a zakoušení bolesti v současné diskusi o bolesti v rámci analytické filosofie mysli. Představíme některé problémy, kterým současné teorie čelí, a také odpovědi, které právě Aristotelova teorie může poskytnout. Zejména díky rozlišení mezi zakoušením bolesti a smyslovým vnímáním dokáže Aristotelés vysvětlit některé obtíže pojící se s bolestí, jako je její lokalizace, vztah mezi zážitkem bolesti a jeho příčinou apod.

Tím, že představíme možný přínos Aristotelovy teorie pro moderní diskusi, se dostaneme k významu této teorie obecně. A tak v samém závěru vyzdvihneme nejdůležitější body Aristotelovy teorie bolesti, tj. zejména spojení bolesti a činnosti a strukturu zakoušení bolesti, kdy smyslové vnímání hraje důležitou roli, leč není se zakoušením bolesti totožné. Z filosofického hlediska je také důležitý rozdíl mezi bolestí jako pohybem a bolestí vázanou na činnost. Tímto rozlišením obohacuje Aristotelés filosofické zkoumání bolesti a překonává pojetí bolesti jako pohybu, jak je chápal Platón.

1. Slast a bolest u Aristotela

V korpusu Aristotelových textů nenajdeme soustavnější pojednání o bolesti. Aristotelés bolest zmiňuje ve většině případů ve dvojici se slastí, a pokud samostatně, tak se jedná o krátké úseky textu, nejvýše několik vět. Zájem o Aristotelovu teorii bolesti je tedy nutně spjat s kontextem, ve kterém se o ní mluví, což je v první řadě jeho pojetí slasti. Při analýze slasti u Aristotela nám o slast půjde nicméně jen do té míry, do které je relevantním zdrojem pro pochopení bolesti. Zde se nabízí otázka, jak by analýza slasti vůbec měla přispět k analýze bolesti a je-li dostatečným důvodem to, že se oba termíny vyskytují prostě vedle sebe. Zdá se, že pro spojení slasti a bolesti má Aristotelés hlubší důvody, jejichž analýza nám pomůže zodpovědět otázku, jaký je mezi oběma pojmy vztah (viz podkapitola 1.1). Jak bylo zmíněno výše, zrcadlová metoda, již sledujeme, “převrácením” využívá analýzu slasti k analýze bolesti. Nicméně to, co z analýzy pojmu slasti můžeme “převrátit” a aplikovat na bolest, není zcela triviální. Právě analýza vztahu mezi slastí a bolestí by nám měla pomoci osvětlit tento problém. Ve chvíli, kdy budeme mít vytyčeno, co z pojmu slasti potřebujeme pro další práci, přistoupíme k analýze slasti a to ve dvou krocích, ve kterých budeme postupně zkoumat sedmou a desátou knihu *Etiky Nikomachovy*. V těchto dvou knihách Aristotelés soustavně pojednává o slasti a nám půjde o uchopení těch charakteristik slasti, jež jsou nezbytné pro pochopení bolesti. Problém vztahu mezi knihou VII a X není naším výslovným zájmem, nicméně přikláníme se k názoru, že výměry slasti v knize VII a X se slastí zaobírají z různých úhlů pohledu, aniž by se navzájem vylučovaly.⁶ V závěru první kapitoly představíme další postup směřující k analýze bolesti na základě zhodnocení závěrů ze zkoumání slasti.

⁶ Pro diskusi na toto téma viz Cheng (2015), str. 62 n., 144.

1.1 Slast a bolest u Aristotela

Vztah slasti a bolesti u Aristotela lze ukázat na analýze dvou tematických okruhů. V obou z nich jsou bolest a slast chápány jako opaky, v prvním případě implicitně, v druhém explicitně. V prvním případě se jedná o slast a bolest v prvních kapitolách *EN VII*. Z hlediska kontextu řeší Aristotelés v této knize, věci důležité pro mravní jednání, a to konkrétně zdrženlivost/nezdrženlivost, změkčilost/odolnost (protože zbylé dva pojmy z prvního odstavce první kapitoly, špatnost a zvířecnost, pojednal nebo pojedná jinde).⁷ V prvních třech kapitolách Aristotelés posuzuje různé problémy spojené s těmito fenomény. Pro naše účely nicméně to podstatné přijde ve čtvrté kapitole, kdy Aristotelés rozvíjí myšlenku, že slast a bolest se týkají mravních ctností: „Je zřejmé, že jak zdrženlivost a odolnost, tak nezdrženlivost a změkčilost se týkají slastí a bolesti.“⁸ Tuto myšlenku najdeme rozvedenou už v druhé knize *Etiky*:

σημείον δὲ δεῖ ποιῆσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα.

Za známku toho či onoho habitu je pak třeba považovat slast či bolest přístupující k tomu, co konáme. Kdo se zdržuje tělesných slastí a má z toho radost, je uměřený, kdo se pro to mrzí, je naopak bezuzdný. Dokáže-li někdo s radostí či alespoň bez toho, aby se trápil, snášet věci, které jsou strašné, je statečný, trápí-li se, je zbabělec. Mravní ctnost je totiž se slastmi a bolestmi svázaná. Neboť konáme-li něco nízkého, konáme to kvůli slasti, odmítáme-li konat něco krásného, pak kvůli bolesti. 1104b2-11

V průběhu sedmé knihy se dozvídáme, v jakém smyslu se zdrženlivost, nezdrženlivost, odolnost a změkčilost týkají slasti a bolesti.⁹ Jsou to postoje, které může člověk zaujmout, ve vztahu k slasti a bolesti: je-li zdrženlivý, nežene se člověk za každou slastí, nedá se strhnout a poslouchá svůj rozum, když ho nabádá, aby danou slast nenásledoval. Nezdrženlivý člověk naopak podléhá svým žádostem a následuje i tu slast, o které mu rozum a volba říkají, že by ji následovat neměl.¹⁰ Podstatným motivem u slasti bude tedy problém ne/následování. Člověk odolný je schopen snášet bolest, kdežto člověk změkčilý před bolestí prchá. Zajímavé je, že pokud u ne/zdrženlivosti platilo jako měřítko to, jak poslouchá rozum, zde je to míra bolesti, kterou dokáže vydržet většina lidí.¹¹ Pokud se člověk vyhýbá bolesti/utíká před bolestí, kterou

⁷ Viz 1145a15-35.

⁸ 1147b21-3. Není-li uvedeno jinak, při citacích z *Etiky Nikomachovy* používáme nepublikovaného překladu Jaroslava Rytíře a Matyáše Havrdy. Řecký text: Bywater.

⁹ Např. 1148a4nn.

¹⁰ Viz 1148a4nn, 1148a28.

¹¹ Viz 1150b12.

většina dokáže snést, je změkčilý, pokud se jí nevyhýbá, je odolný. Pokud byl u slasti stěžejní pohyb následování, u bolesti jím bude vyhýbání se. Vztah slasti a bolesti se z tohoto prvního nástinu jeví jako inverzní. I když zatím není specifikováno, co to slast nebo bolest je, člověk se k nim vztahuje jako k protipólům.

Problém protikladnosti se dále rozvíjí v *Etice Nikomachově* VII.13 a X.2, kde se Aristotelés explicitně zmiňuje o tom, že slast a bolest jsou opaky:

ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται, καὶ
φευκτόν· ἢ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἢ δὲ τῷ πῆ
ἐμποδιστική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἢ
φευκτόν τι καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν
ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι.

V tom, že také bolest je něco špatného, čemu je třeba se vyhnout, ovšem panuje shoda. Bolest je totiž buďto špatná prostě a bez dalšího, nebo tím, že něčemu překáží. Opakem toho, čemu je třeba se vyhnout, v tom ohledu, že je třeba se tomu vyhnout a že je to špatné, je cosi dobrého. Nutně je tedy slast cosi dobrého. 1153b1-4

νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακόν,
τὴν δ' αἰρούμενοι ὡς ἀγαθόν· οὕτω δὲ καὶ
ἀντίκειται.

Je však zjevné, že lidé se bolesti vyhýbají jakožto něčemu špatnému a slast si žádají jakožto dobro. Takže v tomto ohledu to protiklady jsou. 1173a11-13

Obě citovaná místa mají obsah hodnotný pro analýzu slasti a bolesti *per se*, zde si nicméně povšimněme pouze toho, co nám říkají o jejich vztahu.

První citát ze sedmé knihy tematicky navazuje na předchozí analýzu bolesti jako něčeho, čemu je třeba se vyhnout jako protipólu slasti, kterou člověk má v náležité míře sledovat. V poslední větě se dozvídáme, že slast je cosi dobrého. V jakém smyslu? Slast je opakem toho, čemu je třeba se vyhnout v tom ohledu, že je třeba se tomu vyhnout a že je to špatné. Slast je opakem bolesti tedy ve dvou rovinách, jednak v rovině vyhnout se/následovat, jednak v rovině dobré/špatné. Tyto roviny spolu samozřejmě souvisejí a dojde k jejich analýze. Nicméně už teď, vedeni otázkou, co z výměru pojmu slasti je užitečné k výměru pojmu bolesti, můžeme říci, že nás bude zajímat, v jakém ohledu je slast dobrá a v jakém ohledu je slast hodna následování. První otázka se vztahuje k ontologickému statutu slasti, druhá ke vztahu subjektu k ní.

Druhý citát se v desáté knize nachází v rámci polemiky na obranu Eudoxa, jenž v podání *Etiky Nikomachovy* tvrdí, že slast je dobrá, neboť je opakem bolesti, jež je špatná. Protivníci namítali, že opak bolesti nemusí být nutně slast, ale buď jiná bolest, nebo něco neutrálního: ani bolest, ani slast. Aristotelés nicméně Eudoxa brání a tvrdí, že tomu tak není a že ačkoli tento logický princip protikladnosti zmiňovaný Eudoxovými odpůrci není sám o sobě špatný, v tomto

případě neplatí, neboť zde jeden z protikladů je nežádoucí, a tudíž druhý musí být žádoucí. Platí zde nicméně to, co bylo řečeno výše: bolesti se lidé vyhýbají jako něčemu špatnému, slast následují¹² jako dobro. Tak se naše zkoumání slasti v tuto chvíli zužuje na dvě otázky: v jakém smyslu je slast dobro a v jakém smyslu je slast hodna následování.

Protikladnost slasti a bolesti je konečně vidět z následujícího úryvku, kde se dozvídáme, jak se bolest a slast navzájem ovlivňují.

ἐπει δ' οὐ μόνον δεῖ τἀληθές εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους· τοῦτο γὰρ συμβάλλεται πρὸς τὴν πίστιν· ὅταν γὰρ εὐλογον φανῇ τὸ διὰ τί φαίνεται ἀληθές οὐκ ὄν ἀληθές, πιστεύειν ποιεῖ τῷ ἀληθεῖ μᾶλλον ὥστε λεκτέον διὰ τί φαίνονται αἱ σωματικαὶ ἡδοναὶ αἰρετώτεροι. πρῶτον μὲν οὖν δὴ ὅτι ἐκκρούει τὴν λύπην· καὶ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῆς λύπης, ὡς οὐσης ἰατρείας, τὴν ἡδονὴν διώκουσι τὴν ὑπερβάλλουσαν καὶ ὅλως τὴν σωματικὴν. σφοδραὶ δὲ γίνονται αἱ ἰατρεῖαι, διὸ καὶ διώκονται, διὰ τὸ παρὰ τὸ ἐναντίον φαίνεσθαι.

Nestačí však jen říci pravdu, nýbrž je třeba také ukázat, v čem tkví příčina nepravdy. Přispívá to totiž k přesvědčivosti. Neboť když se ukáže, že důvody, proč se nepravda jeví jako pravda, jsou rozumné, vede to k tomu, že se pravdě věří více. Je proto třeba říci, proč se někomu jeví, že jsou tělesné slasti více žádoucí. V první řadě je to proto, že vyhánějí bolest. Lidé usilují o slast, jež překračuje míru, a vůbec o slast tělesnou, kvůli přemíře bolesti, jako by slast měla léčit. Léčba musí být silná, a proto lidé usilují o tyto slasti, které se jim ve srovnání s jejich opakem jeví jako dostatečně silné. 1154a22-31.

V tomto textu se mluví silných o slastech, o slastech těla a o jejich vyhánění bolestí. Úryvek nicméně nemluví o tom, že tělesné slasti musí vyhánět pouze tělesné bolesti. Je pravděpodobné, že silné slasti mají vliv jak na bolesti těla, tak na bolesti duše. Jak uvidíme níže, dělení na tělesné a duševní bolesti není u Aristotela zcela opodstatněné.¹³ Fakt, že nevíme, o jaký typ bolesti se jedná, je ovšem symptomatický pro Aristotelův text, neboť ve svém výkladu zřejmě záměrně zůstává na obecné rovině (tak i v případě slastí, i když u nich uvádí obvykle víc příkladů) a snaží se popsat co nejširší spektrum fenoménů slastí a bolestí. Důležité je, že slasti bolesti vyhání, a zdá se tak opodstatněné je chápat jako jejich opaky.

Výše uvedené příklady podporují tezi, že slast a bolest si jsou protikladné. Při zkoumání bolesti se tedy vždy můžeme ptát, co nám k její podstatě a vlastnostem říká slast, která je jí opačná. Uvidíme dále v kapitole o bolesti, že je třeba mít se na pozoru, *jak* onu protikladnost chápeme a do jaké míry se jí necháváme řídit. Bylo by chybou chápat bolest prostě jen jako protiklad slasti, neboť uvidíme, že má vlastnosti, které slast nemá (a vice versa).¹⁴

¹² Terminologicky se ke slasti vážou termíny: διώκω, usiluji, αἰρέω, žádám si, volím, ἔπομαι, následuji; k bolesti: φεύγω, vyhýbám se, utíkám od.

¹³ Viz níže, str. 41.

¹⁴ Viz níže, str. 34, pozn. 68 a str. 44.

1.2 Slast v *Etice Níkomachově* VII

περι δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τῆτικῆν φιλοσοφοῦντος· οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων, πρὸς ὃ βλέποντες ἕκαστον τὸ μὲν κακὸν τὸ δ' ἀγαθὸν ἀπλῶς λέγομεν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτῶν· τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν περὶ λύπας καὶ ἡδονᾶς ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλεῖστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασιν· διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν.

Každý, kdo se filosoficky zabývá politikou, musí se také zamyslet nad slastí a bolestí. Je to člověk vytyčující cíl, k němuž hledíme, když o tom či onom říkáme, že je to prostě a bez dalšího dobré nebo špatné. Prozkoumat otázku slasti a bolesti je navíc věci nezbytnou. Ukázali jsme totiž, že bolesti a slasti jsou něčím, k čemu se váže mravní ctnost a špatnost; a podle většiny lidí je se slastí spojena blaženost. Proto i toho, kdo dosahuje nejvyššího štěstí, nazýváme jménem makarios, které je odvozeno od slova chairein, tj. mít potěšení. 1152b1-8

Aristotelés shrnuje motivaci k tomu, proč pojednání o slasti a bolesti patří do pojednání o etice. První rys je nám již známé spojení s dobrem a špatností. Dále je zde připomenuto, že k bolesti a slasti se váže mravní ctnost a špatnost, to jsme viděli u ctností zdrženlivosti a odolnosti a neřestí nezdrženlivosti a změkčilosti. Přidává se zde nicméně třetí – a pro kontext *Etiky Níkomachovy* nejdůležitější – rys: se slastí je spojena blaženost. Prozatím je k tomuto tvrzení připojen argument pouze etymologický, nicméně jak v sedmé, tak ve větší míře v desáté knize se mu bude věnovat větší, ba klíčová pozornost.

Majíce na paměti dvě linie protikladnosti, tedy dobré/špatné, žádoucí/nežádoucí, budeme v následující podkapitole zkoumat, jak Aristotelés chápe slast v sedmé knize *Etiky Níkomachovy*. Soustavnější zkoumání slasti začíná v jedenácté kapitole, kde Aristotelés analyzuje problém vztahu slasti a dobra.¹⁵ Z kontextuálního hlediska je třeba vidět Aristotelovo pojednání jako součást diskuse ohledně teorie slasti v jeho okolí, tedy zejména v Akademii.¹⁶ My se těmito teoriemi zabývat nebudeme. Pro naše účely zmíníme jen jednu z nich, a tou je Platónova teorie slasti.¹⁷ Jak se ukáže níže, Aristotelés se bude výrazně vymezovat vůči tomu

¹⁵ viz 1152b8.

¹⁶ Viz Cheng (2015), str. 12 nn. Wei Cheng vysvětluje v úvodu své disertace, že je krátkozraké pojímat Aristotelovu teorii slasti pouze jako odpověď na Platóna. Jako adekvátnější model Cheng navrhuje chápat Aristotela jako součást diskuse nejen s Platónem, ale i s dalšími filozofy v Akademii i mimo ni. Nicméně vzhledem k rozsahu a metodologii své práce z kontextuálního hlediska soustředíme pouze na linii Platón – Aristotelés a těžiště své práce klademe do analýzy Aristotelovy teorie *per se*.

¹⁷ Motivací k tomuto kroku je fakt, že Aristotelés rozvíjí svou teorii slasti na kritice Platónovy teorie; viz van Riel (2000), str. 71.

chápat slast pomocí dvou pojmů, kterými slast chápal Platón, κίνησις a γένεσις, tedy jako pohyb a začátek pohybu/návratu do přirozeného stavu.¹⁸

Problematika slasti u Platóna je samozřejmě komplexnější, než jak ji podává Aristotelés v *Etice Níkomachově*. Nám ji nicméně stačí sledovat do míry nutné k tomu, abychom pochopili Aristotelovy motivace, se kterými ji podává. V první řadě se Aristotelés chce vyhnout pochopení slasti jakožto pohybu, neboť ten s sebou nese charakteristiky, které se s Aristotelovým výměrem slasti neslučují. V druhé řadě se chce Aristotelés vyhnout negativnímu chápání slasti jako něčeho špatného. Platónova nauka o slasti se vyvíjí a mění napříč jednotlivými dialogy (zejm. *Prótagoras*, *Gorgiás*, *Faidón*, *Ústava*, *Filébos*, *Timaios*). Obecně lze nicméně říci, že Platón slast chápe, na rozdíl od Aristotela, spíše negativně, což je vidět například v pasáži z dialogu *Gorgias* (476-497): Sókratés zde ukazuje na protikladu hladu a jezení, že hlad je bolest a chybění, kdežto jezení je slast (obdobně u žízně a pití) a naplňování. Sókratés v dialogu s Kalikleem ukazuje, že jelikož člověk, který jí, a zakouší tím slast a naplnění předcházejícího chybění, je stále ještě ve stavu bolesti, nemůže být slast totožná s dobrem (497a). Sókratés dále dovádí Kalikleu k uznání, že slast a bolest ustanou v ten samý moment, a sice ve chvíli nasycení předchozího stavu hladu a žízně, a tedy tento stav klidu je lepší než předchozí stav bolesti a slasti.¹⁹ Jelikož stav slasti je vždy spojen se stavem bolesti (i při jídle – naplňování – stále ještě pocítujeme bolest – chybění), nemůže být tento stav ztotožněn s dobrem, a tak se dobro a slast podle Platóna liší (497d).²⁰

V Aristotelově podání je Platónovo pojetí slasti předloženo jako návrat, vyrovnaní vychýlení z přirozeného stavu organismu, nicméně tento přirozený stav sám charakter slasti nemá, neboť slasti je vlastní neklid, excitace, což jsou atributy, které přirozenému stavu, jemuž

¹⁸ Doslova se jedná o *pocitované vznikání přirozeného stavu* (πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητή) 1152b13. Takto chápána slast se nejvíce nachází v dialogu *Filébos*, nicméně, jak ukazuje Cheng, ne *verbatim*. Explicitně tu Platón ve vztahu se slastí mluví o ději (vznikání): „Sókratés: zdali jsme neslyšeli o slasti, že jest to vždy děj, kdežto slast jako jsoucno vůbec není?“ (ἄρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς αἰεὶ γένεσις ἐστὶν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς;) 53c4-5. Viz Cheng (2015), str. 130 nn. Více k Platónově teorii slasti např. van Riel (2000) str. 7 nn.

¹⁹ Kritizuje-li Aristotelés Platónovo pojetí slasti a bolesti jakožto pohybu, je možné tuto kritiku vztáhnout i na tento argument, kde „stav“ vyjadřuje bytí v bolesti (v protikladu k bytí v klidu) a dá se tedy konceptuálně pochopit i jako stav (bytí v bolesti oproti bytí v klidu) i jako pohyb (vzdalování se od přirozeného stavu).

²⁰ Tento obraz je dále dokreslen v *Ústavě* (483a nn.), kde Platón ukazuje různé typy slastí u různých typů lidí. Podstatné je to, že zde již je zahrnuto více typů slastí, slast z úcty, kterou nám někdo prokazuje, slast z učení, a také to, že Platón explicitně zmiňuje prostřední stav mezi slastí a bolestí, který se zdá mít jednou atributy slasti a jednou bolesti, nicméně není ani jedním, neboť na rozdíl od slasti není pohybem, ale klidem. Důležité je také doplnění v dialogu *Filébos*, kde se Platón zaobírá intelektuálními slastmi. U člověka je však mechanismus chybění – naplňování vždy zachován, jen u čistých slastí není chybění pocítováno. K problematice „prostředního stavu“ viz van Riel (2000) s. 27

náleží naopak klid a vyrovnanost, nemohou přináležet.²¹ Jak jsme již viděli, tento model chápání slasti lze dobře pozorovat na Platónem užitým příkladu hladu a sytosti. Hlad vznikl narušením přirozeného stavu, kterým je sytost. Hlad pocítujeme jako bolest, konceptuálně by byl uchopen jako pohyb vzdalování se od přirozeného stavu. Opak tohoto pohybu, přísun potravy, by byl vnímán jako pohyb opačný, vedoucí k sytosti, přirozenému stavu. Tento pohyb – naplnění – je opačný pohybu hladu i v tom, že je slastný a přináší požitek. Stav sytosti, jež je cílem tohoto pohybu, tyto charakteristiky však nemá a je stavem klidu, je to přirozený stav.

Tuto teorii je třeba vidět na pozadí Aristotelovy kritiky. Základní námitky z jeho strany budou jednak proti tomu, že by slast měla být κίνησις nebo γένεσις,²² jednak proti tomu, že by slast neměla náležet přirozenému stavu. Aristotelés argumentuje proti výše nastíněné teorii rozlišením dobra na dva druhy.²³ Tvrdí, že dobré mohou být jednak pohyby vedoucí k přirozenému stavu, jednak onen přirozený stav, což u něj znamená habitus a činnost z habitu vycházející. Dále ony pohyby jsou dobré jen ve slabším slova smyslu, neboť jsou často spjaty s nějakou bolestí. Z toho důvodu budou také slastné pouze ve slabším slova smyslu, neboť pravá slast je prosta bolesti. Docházíme tedy ke dvěma typům slastí. Aristotela bude samozřejmě zajímat ten typ, kde je slast v úplnosti bez příměsi bolesti jako u teoretických činností.²⁴

První námitka proti Platónově teorii by tedy byla, že do jeho výměru slasti se vejde jen jeden typ slastí, kdežto Aristotelés nabízí širší rámec. Další útok míří směrem k pojmu pohybu. Podle Aristotela není nutné, aby kromě slasti bylo ještě něco dalšího a lepšího, k čemu slast směřuje – její cíl:

²¹ „Dále, slasti jsou překážkou rozumnosti, a to tím více, čím více potěšení přinášejí.“ (ἐτι ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἰ ἡδοναί, καὶ ὅσῳ μᾶλλον χαίρει) 1152b15.

²² κίνησις a γένεσις, *pohyb* a *stávání se* chápeme jako dva aspekty téhož procesu návratu: pojem *pohybu* klade důraz na průběh procesu návratu do přirozeného stavu, pojem počátku kladu důraz na *stávání se* na směřování tohoto procesu.

²³ 1152b25nn.

²⁴ 1152b30.

ἔτι οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως· οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος· οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων· καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως. διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιον.

Dále, není nutné, aby existovalo něco jiného než slast, co je lepší než ona, jak to někteří tvrdí o cíli ve vztahu ke vznikání. Slast není žádné vznikání, ani nejsou všechny slasti se vznikáním spjaty, nýbrž jsou to činnosti a cíl. Navíc to, co provázejí, není vznikání, nýbrž užívání. Ne u všeho je také cílem něco jiného: pouze u toho, co je k cílovému stavu své přirozenosti vedeno. Proto také není správné tvrzení, že slast je pocíťované vznikání. Spíše řekneme, že je to činnost, v níž se uskutečňuje habitus v souladu s přirozeností, a místo slova ‘pocíťovaná’ dodáme ‘které nic nepřekáží’. 1153a7-15 (*překlad upraven*)

Na tomto místě se již vyskytují dva výměry slasti, které budou v Aristotelově teorii klíčové: ἐνέργεια a τέλος, *činnost* a *cíl*. Oba dva termíny budou podrobněji analyzovány v následující podkapitole. Na tomto místě je slast ztotožněná s činností, což je výměr, který Aristotelés posléze popře, respektive poupraví do podoby, že činnosti náleží slast.²⁵ O důvodu, proč se na tomto místě příklání ke ztotožnění obou pojmů, když v desáté knize tuto teorii popře, nepanuje mezi interprety shoda.²⁶ Co je nicméně podstatné, je zásadní posun od *pohybu* k *činnosti*. Slast je zde chápána jako uskutečnění habitu, kterému nic nepřekáží. Tento krok Aristotelés využívá ke dvojímu účelu. Jednak odpovídá na otázku po vztahu dobra a slasti položenou na začátku jedenácté kapitoly sedmé knihy. Je-li slast činnost habitu, kterému nic nepřekáží, je jistě dobrá, neboť je uskutečněním habitu/přirozeného stavu. Co víc, Aristotelés tvrdí, že činnost buďto všech, nebo některého habitu, je blaženost.²⁷ Vidíme zde argumentaci, která slasti dává stěžejní místo v kontextu celé *Etiky Nikomachovy*: je to slast, co provází činnost, které nic nebrání, a kde se může projevat přirozený habitus. Má-li člověk vůbec někde dosáhnout blaženosti, bude to činnost, a to činnost, které není bráněno, tedy činnost/slast, činnost slastná.

K teorii slasti v sedmé knize *Etiky Nikomachovy* se váže několik interpretačních problémů. Zejména je třeba vyjasnit, co znamenají termíny *činnost* a *cíl*, kterými je slast charakterizována. Oba termíny hrají podstatnou roli v desáté knize, kde dojde k jejich dalšímu rozvedení, ale také komplikaci. Z obou termínů se nám jeví problematičtější pojem *činnosti*,

²⁵ 1175b24nn.

²⁶ Viz výše pozn. 6.

²⁷ 1153b10-11.

Výměr činnosti je podstatný pro pochopení Aristotelova vymezení se vůči Platónově teorii založené na pojmu *pohybu*, což uvidíme dále v desáté knize. I přes tyto interpretační obtíže, kterými se budeme dále věnovat ve výkladu desáté knihy, jsme nicméně dospěli k jakémusi mezivýsledku v našem tázání, k předběžné teorii slasti. Ta odpovídá na obě naše otázky, tedy na otázku, jakém smyslu je slast dobrem, a v jakém smyslu je žádoucí. Na obě otázky odpovídá pojmem blaženosti, se kterým je *de facto* slast v sedmé knize ztotožněna. Blaženost je jak dobrá, tak žádoucí. I když bude ztotožnění slasti a blaženosti v desáté knize oslabeno, i tak bude hrát významnou roli při dalším Aristotelově výkladu a také při našem tázání se po výměru bolesti. Předběžně můžeme konstatovat, že je-li bolest slasti protikladná co do dobra a žádoucnosti, bude bolesti nějakým způsobem chybět spojení s blažeností a subjektu, který bolest zakouší, podíl na ní.

1.3 Slast v *Etice Níkomachově* X

I v desáté knize budeme sledovat dvě námi vytyčené line problému: slast jako něco žádoucího, slast jako něco dobrého. Uvidíme, že Aristotelés zde rozpracovává i ontologický výměr slasti, který byl v sedmé knize jen zmíněn, a který se nějakým určitým významným způsobem týká *činnosti*. Vztah mezi slastí a činností bude pro pochopení toho, co to slast je, stěžejní, a bude tedy hrát podstatnou roli i pro pochopení bolesti.

Hned v prvním odstavci první kapitoly desáté knihy Aristotelés shrnuje důležitost zkoumání slasti a bolesti, neboť *to, co je slastné, si lidé volí, bolestnému se vyhýbají*,²⁸ a jako takové to má rozhodující význam pro mravní ctnost a blažený život.²⁹ Lze usuzovat, že slast má, ovšem pouze za určitých podmínek, rozhodující pozitivní vliv, bolest vliv negativní. Nelze však postavit vztah protikladnosti tak, že by bolest vedla k mravní špatnosti a slast k mravní ctnosti. Aristotelés naopak říká, že lidé páchají špatnosti buď ze strachu před bolestí, nebo z bezuzdné touhy po slasti. I tento předpoklad by bylo lze vykládat tak, jak to činí někteří jiní myslitelé, jež Aristotelés kritizuje jak v sedmé knize, tak zde, a sice že slast nemůže být dobro, a pokud přece, jistě ne dobro nejvyšší. I přesto je vztah protikladnosti v tvrzení o důležitosti slasti a bolesti pro mravní ctnost obsažen, byť na první pohled ne zcela průhledným způsobem.

Aristotelés v následujících kapitolách probírá názory předchůdců na povahu slasti, respektive na otázku, jak se má slast k dobru. Aristotela totiž zajímá právě to.³⁰ Nejde mu v

²⁸ τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν 1172a25.

²⁹ 1172a24.

³⁰ K tomu viz van Riel (2000), str. 44.

první řadě o to říct, co to slast je, a klasifikovat ji v rámci svého ontologického systému, ale o to zjistit, jak se má slast k dobru. Ve výčtu teorií svých předchůdců a současníků staví Aristotelés proti sobě Eudoxa na jedné straně, jakožto obhájce teze, že slast je dobrá, a Platóna a zejména Speussipa,³¹ kteří mu odporují. Zejména platónské námitky jsou pro nás důležité. Jednak jsme je už viděli v sedmé knize, jednak nám říkají něco podstatného k povaze slasti a dokreslují obraz Aristotelovy teorie. Aristotelés se nejdůrazněji ohrazuje vůči tvrzení, že by slast měla být pohyb nebo vznikání.³² Pohybu je vlastní to, že je pomalý nebo rychlý, ani jeden výměr však nepatří slasti:

μεταβάλλειν μὲν οὖν εἰς τὴν ἡδονὴν ταχέως καὶ
βραδέως ἔστιν, ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτὴν οὐκ ἔστι
ταχέως, λέγω δ' ἡδεσθαι.

Změna vedoucí k tomu, že zakoušíme slast, může
tedy probíhat rychle nebo pomalu, avšak činnost,
v níž se slast uskutečňuje, tj. zakoušení slasti,
rychlá být nemůže. 1173b2-4

Činnost (zde vyjádřená infinitivem ἐνεργεῖν) je to, v čem se slast uskutečňuje, je to ἡδεσθαι, zakoušení slasti. Nabízí se zde otázka, co má touto činností Aristotelés vlastně na mysli. Například zakoušíme-li slast při poslechu hudby, probíhají zde dvě činnosti, poslech hudby a zakoušení slasti, nebo se jedná o činnost jednu, již lze podle úhlu pohledu nazývat buď poslechem hudby, nebo zakoušením slasti? Obojí s sebou nese interpretační problémy. V prvním případě bychom se museli ptát, jestli může subjekt zažívat dvě činnosti zároveň, v druhém, vykonává-li subjekt *A*, který při činnosti poslechu hudby pociťuje i slast, tu samou činnost, jako subjekt *B*, který poslouchá hudbu indiferentně nebo dokonce s odporem.³³ Aristotelovy odpovědi uvidíme níže, nyní je nicméně podstatné, že slast, jak už Aristotelés podruhé dokazuje, není pohyb. To, že došlo k omylu, a slast je za pohyb považována, je podle něj dáno zaměřením se na slasti tělesné a zejména ty spjaté s výživou, kdy hlad, jakožto bolest a vyprázdnění, je vnímán v protikladu k jídlu, jakožto slasti a naplnění.³⁴ U těchto slastí je pozoruhodné to, že jsou ovšem vždy spjaty s bolestí: bolest je předchází nebo provází. To ovšem není pravda u všech slastí: např. slast z vidění s sebou žádnou bolest nepřináší, což je motiv, který jsme opět již viděli v sedmé knize.³⁵ Aristotelés si je nicméně vědom toho, že i slasti spojené s výživou jsou slastmi, a taktéž toho, že ne všechny slasti jsou stejně dobré, tudíž uzavírá třetí kapitolu tvrzením, že jsou různé formy slastí a že slast není dobro samo.

³¹ K roli Speussipa v diskusi o slasti ve staré Akademii Cheng (2015), str. 59 nn., 205 nn.

³² 1173a29nn.

³³ Viz van Riel (2000), str. 55.

³⁴ 1173b7nn. Van Riel chápe Platónovo zaměření se na tělesné procesy (a slasti s nimi spojené) jako jádro Aristotelovy kritiky; viz van Riel (2000), str. 48.

³⁵ 1153a7nn.

Po kritice předchůdců přechází Aristotelés ve čtvrté kapitole k vlastnímu výměru slasti:

δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις καθ' ὄντινοῦν χρόνον
τελεία εἶναι· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐνδεὴς οὐδενὸς ὃ εἰς
ὑστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος·
τοιούτω δ' ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή· ὅλον γὰρ τι ἐστί,
καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς
ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ
εἶδος.

Zdá se totiž, že se slastí je to podobné jako s viděním.
To je završené v kterémkoli čase, neboť mu neschází
nic, co by mělo ještě nastat, aby později završilo jeho
formu. Také slast je cosi úplného: není možné nalézt
žádný časový úsek trvání slasti, kdy by slast musela
vznikat ještě po další čas, aby byla její forma
završená. 1174a14-19 (*překlad upraven*)

Slast není pohyb, neboť pohyb není dovršený v žádném okamžiku a chybí mu cíl.³⁶ Slast je však přirovnávána k vidění, jemuž nic neschází k plnosti jeho formy, je úplné bez potřeby nějakého cíle. Zde se ukazuje rozměr pro Aristotelovu teorii slasti stěžejní, slast má atributy nikoli pohybu, ale činnosti, a to činnosti tak dokonalé jako je vidění, činnosti se završenou formou v kterémkoli čase.³⁷ Pohyb je možný pouze v čase, resp. v časovém rozpětí, slast je možno konceptuálně uchopit jako završenou mimo časové rozpětí, neboť je to cosi úplného v přítomné chvíli.³⁸ Aristotelés zde při opětovné kritice slasti jako pohybu načrtává obraz své vlastní teorie. Činnost je úplná, je dovršená v jakémkoli okamžiku, není závislá na nějakém pozdějším cíli. Bylo by možné se ptát, zda bychom zde neměli použít stejnou námitku, kterou Aristotelés použil vůči Platónovi, a sice že takto popsaná teorie slasti nepokrývá všechny druhy slastí, zejména ne ty, o kterých byla řeč výše. Například v procesu zbavování se hladu přichází slast plně, až když subjekt dosáhne sytosti, tedy cíle. Pro Aristotela je ovšem možné i tyto slasti, jež mají svůj cíl mimo sebe, nejedná se tedy o činnosti v přísném slova smyslu, pochopit pomocí výše nastíněné teorie. Pohyb je totiž ἐνέργεια ἀτελής,³⁹ je to typ činnosti, byť činnosti ve slabším slova smyslu.⁴⁰ Na příkladu tělesných slastí lze vidět, v jakém smyslu je pohyb ἐνέργεια ἀτελής: I v případě nasyčování se totiž jedná o činnost – činnost vyživovací duše –, byť uskutečněnou v pohybu. V kontextu Aristotelova vymezení se vůči Platónovi jde tedy možná nikoli o to ukázat, že žádnou slast nelze pochopit jako pohyb, ale o to, že ne všechny slasti je možno chápat jako pohyb, a že čisté slasti, tj. ty, které neprovází nebo nepředchází bolest je třeba chápat ve spojení s pojmem činnosti, nikoli pohybu.

³⁶ Srov. *Metafyzika* 1048b18-35.

³⁷ *EN* 1174a19-1174b2.

³⁸ τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι 1174b9.

³⁹ Viz např. *O duši* 417a14; 431a6n.; *Fyzika* 201b31–33; *Metafyzika*. 1047a30–1047b1.

⁴⁰ viz van Riel (2000), 65.

Aristotelés dále rozvíjí své přirovnání slasti a vidění, resp. zobecňuje vidění na smysl obecně. Každý smysl je činný ve vztahu ke svému předmětu (např. zrak je upřen na malbu), dokonale činný bude ten smysl, jenž je nejlépe uspořádán (zdravé oko, orgán zraku), a jenž zároveň směřuje k tomu nejlepšímu objektu (ke krásné malbě). K takovéto činnosti Aristotelés říká:

αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν ἐστὶν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δ' ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ' αὐτὴν· τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.

Taková činnost bude nejdokonalejší a nejslastnější. Každému smyslu totiž náleží slast, a podobně také každému myšlení a nahlížení, a nejmíce slasti náleží tomu nejdokonalejšímu, a nejdokonalejší je činnost toho, co se dobře má ve vztahu k tomu nejušlechtlejšímu, co pod ně spadá. Slast je pak tím, co tuto činnost završuje.

1174b19-23

Dospíváme zde k trojímu rozlišení: a) nejušlechtlejší jakožto subjekt činnosti, b) nejdokonalejší činnost, c) slast završuje tuto činnost. V jakém smyslu má být subjekt nejušlechtlejší, můžeme vyčíst z analogie o zraku/smyslu: musí být dobře uspořádán. V kontextu *Etiky Nikomachovy* jako celku lze říci, že dobrá uspořádanost znamená následování morálních i rozumových ctností.⁴¹ U nejdokonalejší činnosti můžeme vycházet z Aristotelovy předcházející kritiky slasti jako pohybu. Činnost je co do formy v každém okamžiku dovršená, nesměruje k nějakému pozdějšímu cíli. O slasti je zde řečeno, že dovršuje/zdokonaluje (τελειοῖ) činnost.

Zde je třeba předeslat to, co bude rozvinuto na další straně, a sice jak je možné chápat sloveso τελέω a podstatné jméno τελειότης. Uvidíme, že slast přináší činnosti něco navíc, obohacuje ji o nějakou τελειότης. Tato „dokonalost“,⁴² kterou slast činnosti přináší, nekonstituuje ovšem nějaký esenciální rys činnosti – činnost je činností i bez ní, činnost je „dokonalá“ i bez slasti, a dokonalost, kterou slast přináší, je tedy jiným typem dokonalosti, než je ta, která náleží činnosti z hlediska její definice (a která spočívá v tom, že činnost je dokonalá v každém okamžiku a má cíl sama v sobě). Pro účely našeho výkladu pojmově rozlišíme τελειότης ve smyslu esenciální vlastnosti činnosti jako „dovršenost“ a τελειότης ve smyslu „něčeho navíc“, co přináší slast jako „dokonalost.“⁴³ Předběžně můžeme říci, že pokud slast činnost zdokonaluje, v případě, že slast chybí, činnosti tato dokonalost chybí. Aristotelés sám řekne nejdříve to, v jakém smyslu

⁴¹ Komentář, blaženost jako činnost ve shodě se ctností

⁴² V následujícím výkladu překládáme jako dokonalost i podstatné jméno τέλος.

⁴³ Což neznamená, že činnost bez slasti je nedokonalá. Výrazem dokonalá chceme vyjádřit, že slast přidává k původní dokonalosti slasti ještě něco navíc.

nemůžeme chápat, že slast činnost zdokonaluje, následně v jakém smyslu to chápat můžeme.⁴⁴ Slast nelze chápat tak, jako když se setkají ušlechtilý subjekt s ušlechtilým objektem,⁴⁵ to znamená jako habitus dobře uspořádaného subjektu, jenž se setká s ušlechtilým objektem. Jakým způsobem slast završuje činnost je řečeno poněkud enigmatickým způsobem:

τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἔξις
ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος,
οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὄρα.

Slast však tuto činnost nezavršuje stejným způsobem jako habitus, který je v této činnosti obsažen, ale jako jakási přistupující dokonalost, tak jako půvab přistupuje k lidem, kteří jsou v rozpuku sil. 1174b31-33 (*překlad upraven*)

Pro pochopení tohoto záhadného sdělení je třeba se ptát, jak chápat přirovnání, které se nám nabízí. Mezi interprety nepanuje shoda, jak konceptuálně uchopit „*půvab přistupující k lidem, kteří jsou v rozpuku sil*“. Podle většiny interpretací je činnost dovršená již před objevením se slasti, ta ji sice činí více žádoucí a dokonalejší, ale nepřidává jí nic esenciálně podstatného, ta už je dovršena díky své eficientní příčině. Sarah Brodie se soustředí na to, zda je slast „*completeness of the activity as such*“ nebo „*a completion/perfection additional to the latter although inseparable from it*“ a přiklání se k druhé možnosti.⁴⁶ Gerd Van Riel chápe konec citátu jako „*bloom in those who are vigorous*“ a „*bloom*“ chápe jako důsledek, který s sebou nese to, že člověk dosáhl své akmé (ἀκμαίοις), úspěchu, síly, prestiže. Tento květ (ὄρα, bloom) však není něco, co je k životu nutné, ale co „*gives a supervenient quality to our life, a perfection that cannot be reached in any other way*.“⁴⁷ Cheng rozumí tomuto problému tak, jako by byla slast něčím, co k činnosti přistoupí až po tom, co je aktivita úplná co do své podstaty. Slast jí přidá pouze půvab, jako kdyby oživila barvy na vybledlém obraze.⁴⁸ Zmíněné interpretace se přiklání spíše k chápání τελειότης jako dokonalosti. To, co slast aktivitě přidává, je dokonalost, což znamená, že aktivita je završená/úplná i v případě, že není slastná. Různé alegorie pokoušející se vysvětlit vztah slasti a činnosti, to jest slast jako dokonalost, půvab atp. míří k tomu, že slast hraje podstatnou roli v tom, co to činnost je, nicméně ne takovou, že by činnost bez slasti byla neúplná, tak jako je například pohyb neúplná činnost, nebo že by chybění slasti znamenalo narušení podstaty činnosti. To, že není zřejmě oprávněné chápat rozdíl mezi činnostmi

⁴⁴ 1174b23nn

⁴⁵ K možným výkladům tohoto místa viz komentář k 1174b23-6 in Aristotelés, *Nicomachean Ethics*, Rowe, Ch. (trans.), Brodie, S. (comm.), s. 436

⁴⁶ Aristotelés, *Nicomachean Ethics*, Rowe, Ch. (trans.), Brodie, S. (comm.), s. 436.

⁴⁷ van Riel (2000), str. 57.

⁴⁸ Cheng (2015), str. 309nn.

se slastmi a bez slastí tak silně jako rozdíl mezi činností a pohybem, je vidět i z faktu, že koneckonců slast se pojí jak s činnostmi, tak s pohyby.

Výklady komentátorů se snaží tuto otázku osvětlit pomocí obrazů a metafor, položme si nyní však otázku, jak by tyto metafory vypadaly, kdybychom zkoumali činnost, která slastná není. Nejde nám nyní o činnost, která je bolestivá, ale pouze o činnost, která není slastná nebo je slastná pouze velmi málo. Taková činnost by se tedy podobala muži, který je sice na vrcholu sil, ale nemá půvab, obrazu, jehož barvy jsou stále vybledlé. Intuitivně se nabízí, že muži, jenž je na vrcholu sil, *má* náležet půvab, že barevný obraz *má* mít jasné barvy. A tak slast, která zde schází, by s sebou přinášela něco, co u muže nebo obrazu *má* být, ale není, protože jim schází dokonalost. Činnost bez slasti je tedy stále činnost, je to však činnost, které chybí dokonalost, jež by jí měla náležet, aby tato činnost byla dokonalá.

Na konci čtvrté kapitoly desáté knihy *Etiky Nikomachovy* se Aristotelés vrací k výměru slasti jako toho, po čem všichni touží, a obohacuje ho o pojetí života, jakožto toho, k čemu všichni směřují.⁴⁹ Všichni směřují k tomu žít život, který je jim nejlibější.⁵⁰ Tak například člověk hudebně založený směřuje k životu muzikálnímu, který může naplnit poslechem hudby. Každý z druhů života je pak i druhem činnosti, která je každému člověk zdokonalena slastí, jež se k danému způsobu života váže. Aristotelés zakončuje tuto úvahu tvrzením, že není snadno zodpovědět, zda si žádáme slast kvůli životu, nebo život kvůli slasti, a to pro jejich vzájemnou provázanost:

ἀνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε
ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.

Neboť bez činnosti není slast, a zároveň slast
završuje každou činnost. 1175a20-21⁵¹

Tento úryvek je důležitý pro obě informace, které se z něj dozvídáme. Předně slast není bez činnosti, tedy každá slast je s činností a pokud je nějaká činnost završená, je vždy završená slastí.

Započatý výklad rozvíjí Aristotelés tvrzením, že různé činnosti mají sobě vlastní slasti, které je zdokonalují (jelikož i samy činnosti jsou druhově různé, musí být druhově rozdílné i slasti). Každá slast je “úzce spjata” (συνφκειῶσθαι) s činností, kterou zdokonaluje.⁵² Tuto charakteristiku budeme mít na paměti, až budeme rozebírat vztah bolesti a činnosti. Další

⁴⁹ Živočich touží žít život co nejživěji (be as alive as possible). Aristotelés, *Nicomachean Ethics*, Rowe, Ch. (trans.), Brodie, S. (comm.), s. 437.

⁵⁰ 1175a10.

⁵¹ Z pojmového hlediska nám připadá oprávněné sloveso τελέω překládat i jako „dovršovat/završovat“, je-li to pochopeno podle předcházejícího výkladu.

⁵² 1175a29.

důležitý bod, který budeme potřebovat při rozebírání bolesti, je fenomén, kdy slast z jedné činnosti brání činnosti druhé. Podle Aristotelova příkladu ten, kdo má zálibu ve zvuku flétny a tento zvuk zaslechne, nemůže dávat pozor na činnost mluvení, kterou právě prováděl.⁵³ Existuje zde rozdíl intenzity slasti, a pokud nás řeč těší méně než hudba, přestáváme se na ni soustředit. To vede až k tomu, že jedny slasti mohou druhým škodit. a způsobovat tak to, co způsobují bolesti:

σχεδὸν γὰρ αἱ ἀλλότριαι ἡδοναὶ ποιοῦσιν ὅπερ αἱ οἰκεῖαι λῦπαι· φθείρουσι γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκεῖαι λῦπαι, οἷον εἴ τῳ τὸ γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπίλυπον ἢ τὸ λογίζεσθαι· ὁ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὁ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρᾶς οὔσης τῆς ἐνεργείας. συμβαίνει δὴ περὶ τῆς ἐνεργείας τούναντιον ἀπὸ τῶν οἰκειῶν ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν· οἰκεῖται δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὐτὴν γινόμεναι. αἱ δ' ἀλλότριαι ἡδοναὶ εἴρηται ὅτι παραπλήσιόν τι τῇ λύπῃ ποιοῦσιν· φθείρουσι γάρ, πλὴν οὐχ ὁμοίως.

Neboť slasti vůči činnostem cizí mají téměř stejný účinek jako bolesti jim vlastní: bolesti činnostem vlastní totiž tyto činnosti maří. Například člověk, pro něhož je psaní a počítání nepříjemné a útrpné, psát nebo počítat nebude, a to právě proto, že je to pro něho činnost bolestná. Slasti a bolesti určité činnosti vlastní mají tedy na tuto činnost účinky navzájem opačné. Vlastní jsou však ty, které danou činnost provázejí samu o sobě. Jak bylo řečeno, slasti vůči činnostem cizí způsobují něco podobného jako bolest: činnost totiž maří, byť nestejným způsobem. 1175b17-24⁵⁴

Aristotelés zde mluví o dvou typech fenoménů, jednak o nevlastních slastech, jednak o bolestech. Oba typy fenoménů se podobají co do svého účinku na činnosti, u kterých se vyskytují. Stejně tak jako každá činnost měla sobě vlastní slast, jež ji zdokonalovala, má sobě vlastní bolest, jež ji maří (φθείρω). Dostáváme zde tedy třetí rozměr protikladnosti slasti a bolesti. Slast je žádoucí, dobrá a zdokonaluje činnost, bolest je nežádoucí, špatná a maří činnost. Stejný efekt mají i slasti, které se projevují během činnosti, které nejsou vlastní, byť ty ji spíše ruší, než že by ji mařily v tak silném smyslu jako bolesti. Obojí bude dále rozvedeno v kapitole o bolesti.⁵⁵

⁵³ 1175b1.

⁵⁴ Je pozoruhodné, že Sarah Brodie ani Gauthier a Jolif nevěnují ve svých komentáři tomuto místu žádnou pozornost.

⁵⁵ Aristotelés se u tohoto, pro nás stěžejního, místa nezastavuje a pátou kapitolu zakončuje z hlediska slasti neméně důležitou otázkou, tedy jaké je rozřešení vztahu slasti a dobra. (1175b24nn) Každá činnost má sice sobě vlastní slast, ne každá činnost je ale dobrá, a tak není dobrá ani každá slast, ale pouze ta, jež se váže k ušlechtilým činnostem. Není bez zajímavosti, že zde také Aristotelés tvrdí, že je nesmyslné, že by slast a činnost byly totožné; viděli jsme, že v sedmé knize tvrdil opak.

1.4. Analýzou slasti k analýze bolesti

Analýza slasti u Aristotela nám otevřela pole působnosti pro analýzu bolesti. Co nám slast může říci při našem ptaní se na to, co to je bolest, a jakým způsobem ji člověk zakouší? Šíře materiálu, který nám analýza slasti poskytuje, záleží na vztahu konceptů slasti a bolesti, neboť právě tento vztah nám říká, co je relevantní ze slasti převzít a zrcadlově aplikovat na bolest. Viděli jsme, že protikladnost slasti a bolesti probíhá na třech liniích. Slast je dobrá, žádoucí, zdokonaluje činnost. Bolest je špatná, nežádoucí, maří činnost. Při naší analýze bolesti se zaměříme zejména na třetí bod a položíme si otázku v jakém smyslu bolest maří činnost. To, že je bolest špatná a nežádoucí, se ukáže během tohoto vysvětlení. Abychom se mohli soustředit na bolest jakožto maření činnosti, musíme se znovu zaměřit na otázku, v jakém smyslu slast činnost zdokonaluje. V předchozím výkladu jsme rozlišili dvě situace: činnosti náleží slast, činnosti slast nenáleží. Pokud slast činnosti nenáleží, schází jí dokonalost, schází jí něco, co by jí mělo náležet, aby to byla činnost dokonalá. Jedná se v takovém případě už o bolest? Ukáže se, že pokud činnosti slast schází, zřejmě jí něco brání k její plnosti, a je u ní nějakým způsobem přítomná bolest. Budeme rozebírat, v jakém smyslu může být bolest v činnosti přítomná. Půjde o pozoruhodný problém, neboť z předchozího výkladu se zdá, že činnost by měla být spojena se slastí. Ukázali jsme výše, co se děje, když činnosti slast schází. Náleží-li činnosti bolest, je nutno jít ještě o krok dále, neboť pak jí bude nejen chybět dokonalost, ale bude to činnost oslabená ještě v nějakém silnějším slova smyslu. Jak Aristotelés opakovaně zdůrazňuje, bolest maří činnost. Dále budeme zkoumat, v čem toto maření spočívá.

Rozpracování teorie nastíněné v předchozím odstavci bude tvořit první polovinu druhé kapitoly naší práce. V její druhé polovině se tuto teorii pokusíme aplikovat na dvojí typ příkladů. V první řadě nás budou zajímat příklady bolestí, resp. lidí zakoušející bolest, které uvádí Aristotelés převážně v desáté knize *Etiky Nikomachovy*. Zaměříme se na Aristotelem uváděné příklady nejen co do obsahu každého z nich, ale i co do jejich typu. Ukáže se, že tyto příklady jsou, v porovnání s tím, co bychom intuitivně čekali jako příklady lidí zakoušejících bolest, poněkud zvláštní. Půjde nám o to prozkoumat tuto zvláštnost, která se na první pohled projevuje například v tom, že se bude jednat o bolesti, které nejsou bezprostředně spojené s tělem, ale takové, které bychom předběžně mohli přiřadit pod kategorii duševních bolestí. Dalším zajímavým rysem, jenž budeme zkoumat, je fakt, že v příkladech uváděných Aristotelem, se jedna konkrétní bolest vztahuje k jedné konkrétní činnosti, kterou ničí. Nás bude ovšem zajímat i to, jak bolest X_b působí na činnost Y , kterou by měla ničit bolest Y_b a nikoliv X_b . K tomu nám přijde vhod i fenomén Aristotelem zmiňovaný v kontextu slasti, a to sice že i

každá slast se vztahuje ke své vlastní činnosti, a tak slast X_s ruší slast Y , se kterou by se měla vázat slast Y_s . Zkoumání těchto různých příkladů bolesti, jejich typů a zvláštností za pomoci dříve vypracované teorie bolesti jakožto mařitele činnosti nám pomůže nejen k jejich lepšímu pochopení, ale také k lepšímu pochopení teorie samotné a jejímu upřesnění. Druhý typ bolesti, na který se Aristotelovu teorii pokusíme aplikovat, bude příklad bolesti, kterou Aristotelés nezmiňuje, a tou je chronická bolest. Motivace k tomu je dvojitá. Z hlediska aristotelského bádání půjde o myšlenkový experiment, při kterém aplikujeme Aristotelovu teorii mimo její původní rámec na fenomén, který se nicméně mezi bolesti řadí, ač Aristotelés o něm mlčí. Ukážeme tak, zda i přesto k němu má Aristotelés co říci. Z hlediska filosofie obecně se jedná o fenomén, na kterém si lámou zuby současné teorie bolesti, ať už z tábora filosofie mysli nebo *pain science*.

2. Bolest u Aristotela

V Aristotelových spisech nenalezneme soustavnější pojednání o bolesti.⁵⁶ Při jejím zkoumání musíme tudíž spoléhat na dva typy zdrojů: jednak na kratší úseky textu, kde Aristotelés bolest explicitně zmiňuje, jednak na to, co jsme se již dozvěděli z našeho rozboru slasti. Jak bylo řečeno výše, v jistém smyslu lze slast a bolest chápat jako protiklady, a tak lze některé charakteristiky slasti využít i při popisu toho, co to je bolest. Tento postup není nicméně triviální a je třeba obezřetně a kriticky pracovat z výměry slasti, když mluvíme o bolesti. Přímé i nepřímé zdroje k teorii bolesti použijeme při kladení následujících otázek: Co to je bolest? Co nám o bolesti říkají příklady bolestí v Aristotelových textech? Jak lze v rámci Aristotelovy teorie chápat problém chronické bolesti? Jakým způsobem bolest zakoušíme?

V otázce výměru bolesti se zaměříme na interpretaci textů z *Etiky Nikomachovy*,⁵⁷ kde Aristotelés o bolesti mluví explicitně, a na interpretaci závěrů z analýzy slasti z předchozí kapitoly naší práce. Představíme možné způsoby chápání bolesti i jejich sporná místa, a dostaneme tak hrubý obrys teorie bolesti u Aristotela, „předběžnou teorii bolesti“. Ve druhé a třetí části této kapitoly vztáhneme předběžnou teorii bolesti k příkladům jednotlivých bolestí, v prvním případě těch, o kterých píše sám Aristotelés, v druhém případě k bolesti chronické, o které Aristotelés nepíše.⁵⁸ Jak příklady uváděné Aristotelem, tak příklad chronické bolesti se pokusíme pochopit pomocí teorie zrekonstruované v první části kapitoly a po jejich prozkoumání se obraz bolesti stane plastičtější. Dostane se nám tak nástroje, který nám umožní lépe prozkoumat naši hlavní otázku, a sice jakým způsobem podle Aristotela zakoušíme bolest. Odpověď na tuto otázku bude tvořit závěrečnou část druhé kapitoly naší práce.

⁵⁶ K tomu viz Cheng (2015) str. 329-330.

⁵⁷ Na několika místech zmíníme také spisy *O duši*, *O spánku* a *O snech*. Do našeho výkladu nezahrajeme text z *Rétoriky* I,11. K tomuto textu viz Cheng (2015) str. 339-342 a 358nn.

⁵⁸ K motivacím pojednat chronickou bolest viz výše str. 28. Wei Cheng podnikl podobný myšlenkový experiment s fantómovou bolestí, viz Cheng (2015), str. 374-6.

2.1 Předběžná teorie bolesti

2.1.1 Bolest jako bránění činnosti

τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ
λυπηρὰ φεύγουσιν·

Neboť to, co je slastné, si lidé volí a
bolestnému se vyhýbají. 1172a25-26

Viděli jsme výše,⁵⁹ že protikladnost mezi slastí a bolestí je definována několika způsoby, z nichž jeden je ten, že slastné si lidé volí a bolestnému se vyhýbají. Bolest má tedy kvalitu něčeho nežádoucího a na otázku, proč je bolest nežádoucí, se nabízí intuitivní odpověď – protože bolí. Tato odpověď není ovšem zcela vypovídající, neboť ptáme-li se po podstatě bolesti, zajímá nás právě to, co to znamená *bolet*. Zdá se být zřejmé, že to, že bolest bolí, je důvod, proč se jí lidé vyhýbají, a zároveň je to její nejvlastnější rys. Pochopení podstaty bolesti zde pomůže srovnání se slastí. U slasti jsme viděli, že slastná je taková činnost, která je dokonalá.⁶⁰ Zabývali jsme se různými možnými interpretacemi tohoto výměru. Taková činnost, která nás těší, je slastná. Naopak bolestná činnost bude vykazovat opačné kvality. To vidíme i v následujícím úryvku:

σχεδὸν γὰρ αἱ ἀλλότριαι ἡδοναὶ ποιοῦσιν
ὅπερ αἱ οἰκεῖαι λῦπαι· φθείρουσι γὰρ τὰς
ἐνεργείας αἱ οἰκεῖαι λῦπαι, οἷον εἴ τῳ τὸ
γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπίλυπον ἢ τὸ
λογίζεσθαι· ὁ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὁ δ' οὐ
λογίζεται, λυπηρὰς οὔσης τῆς ἐνεργείας.

Neboť slasti vůči činnostem cizí mají
téměř stejný účinek jako bolesti jim
vlastní: bolesti činnostem vlastní totiž
tyto činnosti maří. Například člověk, pro
něhož je psaní a počítání nepříjemné a
útrpné, psát nebo počítat nebude, a to
právě proto, že je to pro něho činnost
bolestná. 1175b16-20

Tento úryvek je součástí argumentu o vlastních a nevlastních slastech, nás však zde zajímá to, co je zde řečeno o bolesti. Bolest činnost maří. Bolest způsobuje, že je činnost *nepříjemná* a *útrpná*. Řecké slovo ἀηδὲς je vytvořené pomocí privativní alfy od slova ἡδύς, jedná se o přímý protiklad. Slovo ἐπίλυπον, je utvořeno přímo ze slova λύπη, a tak činnost, která je útrpná, má přímo atribut bolesti. Viděli jsme, že pochopení výroků o slasti jakožto dovršující dokonalosti s sebou nese interpretační obtíže, kterým se nevyhneme ani zde. Co tedy může znamenat, že bolest maří činnost? Vyjděme od slovesa φθείρω. Význam tohoto slovesa může být v češtině vystižen kromě slova „mařím“ i jinými slovy, například slovem „poškozuji“. Sloveso mařím

⁵⁹ Viz kapitola 1.1.

⁶⁰ Viz kapitola 1.3., str. 23-24.

chápeme v silnějším slova smyslu, který je viditelný, použijeme-li ho v dokonavém vidu, jako například ve větě: *Déšť zmařil naše plány*. Maření může činnost mařit částečně nebo zcela. Naproti tomu sloveso poškozovat chápeme jako mající slabší působnost, může poškodit činnost částečně, ale ne zcela. Tento dvojí význam slovesa φθείρω mějme na paměti v následující interpretaci. Bolest může činnost mařit v několika krocích: Bolest jistě maří činnost v tom smyslu, že činnost není zdokonalená slastí, neboť náleží-li činnosti A bolest b_a , nenáleží jí slast s_a . Činí-li někomu počítání bolest, nemůže mu v tom samém smyslu činit slast. Tento stav ovšem je pouze jakýmsi mezikrokem od slasti k bolesti, neboť činnost bez slasti není sice dokonalá, ale nemusí nutně být zcela zmařená. Zmařené je pouze její zdokonalení skrze slast, ne činnost jako taková.

2.1.2 Bolest jako bránění činnosti a jako *haplós kakon*

Způsoby, jakými bolest maří činnost, se objasní při bližším pohledu na bolest. Aristotelés rozlišuje dva typy bolestí:

ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται,
καὶ φευκτόν· ἢ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἢ δὲ τῷ
πῆ ἐμποδιστική.

V tom, že také bolest je něco špatného, čemu je třeba se vyhnout, ovšem panuje shoda. Bolest je totiž buďto špatná prostě a bez dalšího, nebo tím, že něčemu překáží.
1153b1-3

Zprvé zde jde o bolest, která je špatná tím, že něčemu překáží (πῆ ἐμποδιστική). To se projevuje jednak tím, že bolest brání zdokonalení činnosti skrze slast ve smyslu přidání něčeho navíc,⁶¹ jednak tím, že bolest může narušovat strukturu činnosti v silnějším smyslu. Přítomnost bolesti tedy v prvním případě obírá činnost o její τελειότης, v podobě dokonalosti, kterou činnosti přináší slast. Uvidíme dále, že bolest může činnosti bránit v silnějším smyslu tak, že činnost může zmařit (φθείρω) zcela.

Jak ale můžeme použít tento model na fenomény, které se za bolesti považují nejčastěji, na bolesti těla? Jaké činnosti bolest v tomto případě brání? Bolest těla zakoušíme obvykle v následku poškození těla. Pokud vezeme v potaz pouze poškození těla obecně, bez vztahu k nějaké konkrétní činnosti (např. k vidění jakožto činnosti očí), je třeba si položit otázku, jakou činnost zde bolest maří. Předkládáme hypotézu, že činnost, jejímuž výkonu v takovém případě bolest brání, a tím ji maří, je činnost vyživovací duše. Funkcí vyživovací duše je vyživovat tělo

⁶¹ Viz kapitola 1.3, str. 23-24.

a udržovat tak organismus při životě.⁶² Pokud dojde k poškození těla, je tato funkce ohrožena a do větší či menší míry jí něco brání.⁶³ Činnost vyživovací duše je tedy mařena a nepřináší člověku slast. I v dalších, již konkrétních činnostech, jako je vidění, chůze apod. působí bolest stejně, tedy maří tyto činnosti a brání jim v rozvinutí jejich dokonalosti.

Podíváme-li se na bolest konkrétně, tak jak ji umístíme do částí těla, tak pokud je bolest v nějakém orgánu taková, že tento orgán nemůže být činný vůbec, brání bolest v činnosti v silném slova smyslu. Bolest má tedy vůči činnosti větší moc než slast, která činnost pouze zdokonaluje. Bolest může činnost buď obrát o její dokonalost (slast), nebo mařit její výkon v silnějším smyslu tím, že narušuje strukturu činnosti jako takové.

Domníváme se, že to, čemu bolest brání ve výkonu, může být uchopeno poměrně široce a že není nutné, aby se vždy jednalo jen o jednu konkrétní činnost. Viděli jsme při zkoumání slasti, že slast se vždy váže na nějakou sobě vlastní činnost a tu zdokonaluje. Uvidíme dále, že Aristotelés rozvíjí vazbu bolesti na činnost podobným směrem jako v případě slasti. I zde bude mít bolest vztah primárně k nějaké sobě vlastní činnosti a sekundárně k nějakým nevlastním činnostem. Bolest může ovšem bránit také skupině činností bez toho, aniž by bylo nutné říci, že jedna z nich je jí vlastní činnost. Takové bolesti pak mohou ovlivňovat širší spektrum činností, neboť nejsou vázány na jednu vlastní činnost. Toto pochopení bolesti se ukáže jako klíčové ve výkladu chronické bolesti.

Druhý typ bolesti, o kterém mluví citovaný úryvek, je *bolest špatná prostě* (ἀπλῶς κακόν). Bolest *haplós kakon* chápeme tak, že tato bolest je zlem za všech okolností a pro každého. Bolest v prvním významu, tedy ta, která něčemu brání, je totiž relativní vzhledem k okolnostem, ve kterých se vyskytuje. Útrpnost, kterou zakouší ten, kdo se učí počítat, je bolestí kvůli povaze toho, kdo ji zakouší. Člověk, kterému počítání dělá radost, ho jako bolestivé zakoušet nebude. Bolesti *haplós kakon* budou tedy ty, které jsou bolestivé pro všechny lidi za všech okolností, a půjde zde primárně o silné bolesti způsobené poškozením těla. Zároveň by se mohlo jednat i o ty duševní bolesti, které jsou bolestivé pro každého, např. smrt blízkého příbuzného. Co do jejich zakoušení půjde nicméně o ten samý model jako u bolestí v prvním významu: tyto bolesti také něčemu brání. Jak uvidíme dále,⁶⁴ další rozlišení bolestí se bude týkat bolestí jako *pohybů* a bolestí jako *maření činnosti*. Na tomto místě pouze poznamenejme, že není nutné bolesti *haplós kakon* chápat tak, že se nutně kryjí s bolestmi

⁶² Podrobnější analýza viz níže str. 34-35, 40.

⁶³ Viz *O duši* II, 2.

⁶⁴ Str. 36-38.

chápanými jako *kinéseis*. Takovými jistě budou např. v případě prudkých bolestí těla. Zároveň však budou některé bolesti typu bránění *energeia* také spadat pod bolesti *haplós kakon* (jako například bolest ze ztráty blízkého člověka.⁶⁵

Podle interpretace, kterou předkládá Wei Cheng by se mohlo zdát, že jako bránění činnosti je nutné chápat pouze bolest *πῆ ἐμποδιστική*, kdežto bolest *ἀπλῶς κακόν* působí na jiném principu, například tak, že ničí přirozený stav živočicha.⁶⁶ Číst Aristotelův text takovýmto způsobem však není nutné a kontrast mezi oběma typy bolesti lze chápat tak, jak jsme ho vyložili výše, to znamená, že oba typy bolestí brání činnosti, jen bolest *haplós kakon* brání činnosti za všech okolností. Opodstatnění našeho čtení se ukáže v dalším výkladu, zejm. v oddíle 2.4, kde se ukáže, že pochopíme-li bránění činnosti jako podstatný rys *všech* typů bolestí, dostane se nám tak jednoho explikativního nástroje pro chápání bolesti obecně.

2.1.3 Vztah bolesti a činnosti

Vazba bolesti na činnost je konstitutivní prvek Aristotelovy teorie bolesti. Při výkladu o slasti jsme viděli, že Aristotelés rozvíjí tematiku vlastních a nevlastních slastí. Jednomu druhu činnosti náleží jeden druh slasti – vlastní slast. Předpokládáme, že v případě bolesti je situace obdobná, nicméně vlastní bolest má širší pole působnosti do nevlastních činností. V případě bolesti nohy lze říci, že v první řadě se maří činnost, jíž je tato bolest vlastní, tedy činnost orgánů pohybu. Nicméně zejména je-li bolest silná, její působení přechází i do dalších činností, a tak u člověka, který tuto bolest pociťuje, není mařena jen chůze, ale například i učení, neboť není s to se na ně soustředit. Aristotelés se tohoto problému dotýká ve výkladu o člověku, jenž má slast v poslechu flétny, nemůže se soustředit na vedení řeči ve chvílích, kdy flétnu zaslechne.⁶⁷ Zde nicméně dochází k tomu, že nějakou slast přece jen pociťuje, a sice nevlastní slast činnosti, kterou právě provádí – slast poslechu flétny při činnosti mluvení. V příkladu bolavé nohy a učení se pouze rozrůstá seznam zmařených činností v důsledku silné bolesti. U vlastní činnosti bolest znemožňuje výkon činnosti přímo, tj. není možné na nohu došlápnout pro přílišnou bolest, u nevlastních činností způsobuje problém v soustředění, chuti, nálady apod.

⁶⁵ Oproti naší interpretaci ztotožňuje Cheng bolesti *haplós kakon* s bolestmi jako pohyby a bolestmi, které něčemu brání s bolestmi jakožto bránění činnosti. Viz Cheng (2015), str. 364.

⁶⁶ Cheng, (2015), str. 363.

⁶⁷ Viz *EN X*, 5, 1175b1 mn.

Přijetí modelu vlastních a nevlastních bolestí s sebou přináší interpretační obtíže, neboť u mnoha bolestí není zdaleka jednoznačné, co je jejich vlastní činnost. Při pociťované útrpnosti během učení se jeví očividné, že vlastní činnost je právě učení. Jak tomu bude u bolesti zubů nebo u bolesti provázejícím depresi? Bude vlastní činnost zubů kousání, jezení, mluvení či ještě něco jiného? S těmito obtížemi se budeme potýkat dále, prozatím nicméně tvrdíme tolik, že každá bolest má zřejmě nějakou činnost, či případně skupinu činností, které je podstatně bližší než činnostem jiným. Například při nějaké komplexní bolesti zasahující více orgánů a provázené emocionální bolestí, nebude nutné hledat nějakou vlastní činnost, ale interpretovat bolest jako mařící skupinu činností.

Při dalším zkoumání propojení bolesti a činnosti si musíme položit otázku, jakým způsobem ovlivňuje bolest sobě nevlastní činnosti. Je totiž intuitivní si představit, že bolest nohy (tělesná bolest) ovlivní i další činnosti tak, že ztratí svou dokonalost nebo dokonce možnost být vykonávány vůbec; nemohu se na učení soustředit apod. Je tedy možné představit si situaci, kdy bolest zcela zmaří sobě nevlastní činnost.⁶⁸ Bylo by zajímavé se ovšem podívat na „extenzi“ bolesti: konkrétní bolest ovlivňuje pouze určité činnosti, jiné naopak zůstávají netknuté. Podstatně závažnější pro koherenci teorie je fakt, že některé bolesti pociťují, pouze pokud vykonávám jim vlastní činnost: Například bolest pociťovaná při učení nezasáhne činnost pohybu, ba naopak tato činnost může poskytnout úlevu a odpočinek; bolest nohy však znemožňuje soustředění na učení, pouze dokud trvá. Jakmile se učit přestanu, je možné i další činnosti vykonávat bez bolesti. U závažnějších bolestí, jež bychom dnešním prizmatem klasifikovali jako duševní, např. bolesti provázející deprese, je situace jasnější: dokud deprese trvá, maří i tělesné aktivity jako chůze či sport. Další kategorii však tvoří bolesti, jež působí útrpně, i pokud není vykonávána jejich vlastní činnost: i pokud necháváme zlomenou nohu v klidu a bez námahy, pociťujeme v ní bolest. Tento fakt nemusí přímo vyvracet teorii spojení bolesti s jí vlastní činností, je pouze třeba buď najít vlastní činnosti pro problematické případy, nebo rozšířit mařenou činnost na skupinu činností.

Domníváme se, že pokud bychom bolest ve zlomené noze, se kterou právě nepohybujeme, chápali jako mařící nikoli činnost pohybu (která aktuálně neprobíhá), ale činnost vyživovací duše, které jde o udržování organismu v dobrém stavu, je možné tuto bolest dostatečným způsobem vysvětlit. Činnost vyživovací i duše má za cíl vyživování a udržování organismu. Jelikož tyto činnosti jsou v jistém smyslu nadřazené ostatním činnostem, které

⁶⁸ Oproti slasti, která sobě nevlastní činnosti ruší, má bolest závažnější účinek.

živočich vykonává (v tom smyslu, že nelze smyslově vnímat nebo myslet bez činnosti vyživovací duše), je jasné, že maření činnosti vyživovací duše se promítne i do vnímání (činnost vnímavé duše) a myšlení (činnost myslící duše).

Vidíme tedy, že charakteristiky, které Aristotelés používá pro slast – slast dovršuje činnost, slast má sobě vlastní činnost – lze po jejich zrcadlovém převrácení i použít pro bolest. Zároveň vidíme, že tento krok není neproblematický, a že v některých ohledech je třeba Aristotelovu teorii domýšlet dál za hranice textu (existují vlastní činnosti pro všechny bolesti? Jak to, že bolest trvá i mimo svou vlastní činnost? Apod.) a že hlavní rys bolesti, tj. že maří činnost, si žádá důkladného promyšlení. I tak lze již nyní vidět některé charakteristiky bolesti (vidíme například, že maření činností, jež má bolest na svědomí, má širší pole působnosti než zdokonalování, které poskytuje slast.)

Ve vztahu k činnosti je možno říci, že bolest je charakteristika činnosti, kterou je tato činnost více či méně mařená. Slast by pak byla charakteristikou dovršené činnosti, které nic nebrání v jejím výkonu. Takto pojatý výměr bolesti lze rozšířit i na toho, kdo bolest zakouší: to, že člověka něco bolí, znamená, že člověk vykonává činnost, která je více či méně mařená. Tato činnost může být mařená buď sobě vlastní bolestí, anebo bolestí, která je jí sice nevlastní, ale je dostatečně silná na to, aby ji negativně ovlivnila.

Sílu bolesti je náležité chápat tak, že pokud je mařená nějaká obecnější činnost, například činnost vyživovací duše, bolest přirozeně ovlivňuje činnosti konkrétnější, které pod činnost vyživovací duše spadají. Při silné bolesti hlavy tak budeme bolestivě chápat i činnost přemýšlení, které je činností myslící duše. Činnost může být mařena na třech rovinách, obvykle však na několik zároveň. Konstitutivní prvky činnosti jsou ten, kdo ji vykonává, prostředí a objekt. Aby činnost byla dovršená, musí být všechny tři složky v dokonalém stavu, teprve poté může přistoupit slast, a činnost se tak stát dovršenou. Nicméně pokud dojde k narušení jedné nebo více složek, dochází postupně ke ztrátě slasti a vzniku bolesti. Tento proces může být pozvolný a přechod od slasti k bolesti nemá vždy ostrou hranici.⁶⁹ Bolest může nicméně celkovou aktivitu zmařit zcela, a to nejspíše v případě, kdy jedna nebo více složek činnosti chybí nebo je poškozena úplně. Aristotelův oblíbený příklad činnosti je vidění. Vidění je činnost, neboť je dovršené a má svůj cíl samo v sobě. Za podmínky, že zrak, činnost vidění i objekt, jsou v dokonalém stavu, je vidění zdokonaleno slastí a vidoucí člověk zakouší slast. Každá ze tří složek této činnosti však může podléhat narušení: zrak může být poškozen nemocí

⁶⁹ EN. X. 1175a6.

očí, činnost vidění může být znemožněna tmou, objekt vidění může být esteticky nepříjemný. Nicméně dokud každá ze tří složek plní svou funkci alespoň nějak, činnost vidění stále trvá, byť není již slastná.

Přijmeme-li hypotézu, že bolest maří činnosti vyživovací duše, je třeba se ptát, v jakou roli zde hraje duše smyslová. Aristotelés sám říká, že smyslové vnímání je nutnou podmínkou zakoušení slasti a bolesti. Pokud by tomu tak nebylo, mohly by i rostliny zakoušet bolest. Vztah vyživovací a smyslové duše v případě bolesti může mít několik podob. Přímočaré vysvětlení najdeme v pojednání *O duši* III.7, jehož rozborem se zabýváme v oddíle 2.4.2. Zde půjde o to, že aby živočich mohl pociťovat bolest, kterou mu působí předmět (například plamen pálicí ruku v případě aktuální bolesti, nebo hrozba vlka, kterou pociťuje ovce v případě předjímané bolesti), musí tento předmět smyslově vnímat. Rostlina nevnímá předmět, který ji ničí, a tak nepociťuje bolest.

Složitější formu vztahu mezi vnímavou a smyslovou duší vidíme v situacích, kdy na živočicha nepůsobí předmět, který mu ubližoval a který by živočich vnímal. Jedná se tedy o situaci, kdy živočicha bolí popálenina, i když už na něj nepůsobí plamen. Zde je možné říci, že je poškozené smyslové čidlo, a tak se nejedná jen o maření činnosti vyživovací, ale i smyslové duše. Maření činnosti vyživovací duše se tedy váže i ke smyslové duši, neboť poškození těla, kterým se maření vyživovací duše projevuje, často spadá vjedno s poškozením smyslového čidla.

2.1.4 Bolest jako *kinésis* a bolest jako *maření energeie*

Doposud jsme hovořili o bolesti jako mařící činnosti a nerozlišovali jsme mezi bolestmi souvisejícími s pohybem a bolestmi souvisejícími s činností; pohyb jakožto *energeia atelés* jsme chápali jako poddruh činnosti. Pokud ovšem chceme využít teorii slasti pro konstrukci teorie bolesti, musíme se na rozlišení mezi pohybem a činností zaměřit, neboť toto rozlišení hraje v případě slasti důležitou roli, a dá se tudíž předpokládat, že bude významné i v případě bolesti.

Slasti doprovázející pohyb jsou spojené s návratem živočicha do jeho přirozeného stavu. To, že při jezení zakoušíme slast, je dáno tím, že se po předchozím oddálení v podobě hladu vracíme zpět do přirozeného stavu. Obecně se tedy jedná o slasti, které jsou slastné díky tomu, že živočicha přibližují k jeho přirozenému stavu. Stejně tak jako v případě nemoci se živočich

snaží opět nabyt zdraví, tak v případě oddálení od přirozeného stavu živočich usiluje o jeho opětovné nabytí, a právě tento proces návratu je slast.⁷⁰

V tomto bodě se Aristotelés shoduje s Platónem. I ten chápe slast jako pohyb návratu do přirozeného stavu (s tím dovětkem, že je tento pohyb vnímaný).⁷¹ Obě pojetí se však liší v tom, že podle Aristotela slast můžeme zakoušet i po návratu do přirozeného stavu. V tomto případě už ovšem nepůjde o slast spojenou s pohybem, ale o slast zdokonalující *činnost*. Slast je zde definovaná jako činnost habitu ve shodě s přirozeností, které nic nebrání.⁷² Rozvedení této teze jsme viděli výše v první kapitole, nyní je třeba pouze připomenout, jak se slast a činnost k sobě vztahují: slast se k činnosti váže jako přistupující dokonalost, která činnost zdokonaluje a přináší jí něco navíc.

Právě v otázce vztahu mezi pohybem a slastí a činností a slastí se ukazuje důležitý rozdíl. Slast přináší činnosti *něco navíc*, zatímco v případě pohybu slast prostě *je* pohybem směřujícím k přirozenému stavu.

Jak budou tyto struktury vypadat v případě bolesti? U slasti jakožto pohybu je vždy možné rozlišit bolest protikladnou ke slasti, každému nasycení předchází hlad, každému přiblížení se přirozenému stavu předchází oddálení. Toto oddálení je ovšem také pohybem. Bolest je tudíž pohybem a od slasti se liší pouze směřováním: bolest zakoušíme jako pohyb oddalování se od přirozeného stavu. Tento pohyb je nicméně co do své struktury a funkce pohybem v plném slova smyslu, bolest tento pohyb nemaří, bolest *je* tímto pohybem. Nicméně je nutno předeslat, že pojetí bolesti jako pohybu vzdalování se od přirozeného stavu je platné pouze pro určitý typ bolesti. Jak uvidíme níže, působí-li mi bolest plamen spalující moji ruku, jedná se o bolest jako *pohyb* vzdalující mě od mého přirozeného stavu. Ovšem ve chvíli, kdy už plamen na ruku nepůsobí a ta stále bolí, je třeba použít jiné vysvětlení, neboť i když jsem ve *stavu* mimo přirozený stav, nejsem již v *pohybu* od něj.

Naproti tomu bolest pojící se s činností, narušuje strukturu činnosti. Není možné říci, že jedna a táž činnost přibírá buď atribut slasti, nebo atribut bolesti, a zůstává při tom nezměněná. Naopak, činnost, jež je mařená bolestí, už není činností, kterou byla, když ji doprovázela slast. Bolest maří činnost, a tím se liší od bolesti, která doprovází pohyb. Maření činnosti by v druhém typu bolesti odpovídal pohyb od přirozeného stavu. Ve srovnání mezi oběma modely, tedy bolestí jakožto mařením činnosti a bolestí jakožto pohybem, odpovídá *maření* činnosti *pohybu* od přirozeného stavu.

⁷⁰ Srov. *EN*. VII. 14. 1154b10-25.

⁷¹ Viz *EN*. VII. 1153a7-15.

⁷² *EN*. VII. 13. 1153a14: ...λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητῆν ἀνεμπόδιστον.

Stejně jako v případě spojení se slastí i zde se ukazuje rozdílný charakter vztahu mezi činností a bolestí a pohybem a bolestí. Jaké jsou důsledky tohoto rozlišení? Při bolesti jakožto pohybu by měla podle Aristotela existovat slast protikladná dané bolesti, jež by měla vést k obnově přirozeného stavu. Pokud takovou slast najdeme, vyvážíme tím danou bolest.⁷³ V případě bolesti mařící činnost se musíme naopak ptát, jakým způsobem je struktura činnosti mařena a co brání jejímu přirozenému výkonu.

Tyto dva typy bolestí se mohou nicméně vyskytovat jako dvě fáze procesu, který v běžném životě chápeme jako jednotný. Zejména v případě bolesti těla se zdá, že oba typy bolesti vykytují v těsném spojení. Pokud utrpím zranění, které spočívá v narušení těla, zakouším nejdříve bolest pramenící z vychýlení se z přirozeného stavu; jedná se tedy o bolest jako *kinésis*. Následně však bolest pociťuji ve výkonu činnosti (*energeia*) vyživovací duše, jež je narušen kvůli poškození těla, o něž se duše stará. Rozlišení bolesti jako *kinésis* a bolesti jako *bránění energeia* tedy přispívá k pochopení fenoménu bolesti jako takové, oba typy bolestí se nicméně mohou vyskytovat v těsném závěsu a často se i vyskytují. Bolest jako *kinésis* se v první řadě vztahuje k živočichu jako celku a k přirozenému stavu, od kterého ho vzdaluje. Bolest jako *bránění energeia* je patrná jak ve vztahu ke konkrétním činnostem vykonávaným jednotlivými složkami živočichovy duše, tak v následné rehabilitaci, kdy už nepůsobí původní příčina oddalování od přirozeného stavu.

Rozlišili jsme dva typy bolestí, a musíme se tudíž ptát, jaký je mezi nimi vztah. Mohlo by se jednat o dva ontologicky rozdílné fenomény, anebo by jeden z nich mohl být bolestí v primárním slova smyslu, a tedy druhý pouze v sekundárním slova smyslu. Aristotelés se k tomuto problému nevyjadřuje v případě bolesti, vyjadřuje se k němu však v případě slasti.⁷⁴ Přirozené slasti jsou ty, kterými se člověk nemůže přesytit (οὐκ ἔχουσιν ὑπερβολήν). Tyto slasti nemají sobě protikladnou předcházející bolest (αἰ δ' ἄνευ λυπῶν). Slasti případečně (κατὰ συμβεβηκός) jsou charakterizovány jednak tím, že jsou slastné, protože vyvažují nějakou předcházející bolest, jednak tím, že tomu, kdo je zakouší, hrozí, že se jimi přesytí (ἔχουσιν ὑπερβολήν). Jinými slovy slasti jakožto *energeiai* jsou slasti přirozené, kdežto slasti jakožto *kinéseis* jsou pouze odvozené.

⁷³ Rolí slasti při léčbě/potlačování bolesti se Aristotelés zabývá v *EN*. VII. 14. Ukazuje zde, není nutné, abychom bolest vyvažovali přímo jí protikladnou slastí, stačí jakákoli dostatečně silná slast.

⁷⁴ „Slasti, které nejsou spojeny s bolestí, však žádnou přemíru nemají. Přinášejí je věci, které jsou slastné přirozeně, nikoli případečně. Věcmi slastnými případečně mám na mysli to, co vede k léčbě. Jelikož činností toho, co zůstalo zdravé, se přirozenost léčí, zdá se, že slastné je toto léčení. Přirozeně slastné jsou pak věci, které způsobují činnost zdravé přirozenosti.“ 1154b15-20.

V případě bolesti bude poměr obdobný.⁷⁵ Bolesti jako *kinésis* nás oddalují od našeho přirozeného stavu. Co je však následek tohoto oddálení? Zřejmě to, že je nám bráněno vykonávat činnosti, kterých jsme za normálních okolností schopni. Přirozenost živočicha je být aktivní v rozmanitých činnostech probíhajících díky možnostem jeho duše projevujícím se skrze tělo. Tyto možnosti jsou různými bolestmi oslabovány, což jsme v případě bolesti jako *kinésis* interpretovali jako vzdalování se od přirozeného stavu. Být vzdálen od přirozeného stavu ale znamená právě to, být ochuzen o možnost být činný v plném slova smyslu.

Bolesti jako *kinésis* jsou bolestmi v sekundárním slova smyslu, při jejich analýze se nicméně můžeme opřít o text z pojednání *O duši*, III.7, kde je explicitně tematizované, jak je zakoušíme. Bolesti jako maření činnosti jsou primární proto, že se vážou na primární určení živočicha, tedy být činný. Stejně tak jako v případě slastí byly primární ty, jež se vázaly na činnost, i bolesti se primárně vztahují k činnostem. Na rozdíl od bolesti jako *maření činnosti*, které v naší interpretaci hrají hlavní roli, tak máme pro bolesti *kinésis* přímý textový materiál pro analýzu zakoušení (viz dále kapitola 2.4.2)

K oběma typům bolesti je třeba připojit ještě jedno důležité rozlišení: jaký je rozdíl mezi příčinou bolesti a její podstatou? O bolesti souhrnně jsme doposud mluvili jako o maření činnosti. Nicméně je třeba zohlednit fakt, že je zde rozdíl mezi předmětem, který bolest působí (např. plamen) a bolestí, kterou následně zakouším (bolest pojící se s popáleninou). Funkce „maření činnosti“ se ovšem dá snadno vztáhnout na obojí. Musíme tedy provést nějaké další doplnění, nemá-li podstata a příčina bolesti splynout v jedno.

Plamen, který spaluje mou ruku, jistě maří činnost mé vyživovací a smyslové duše. Oproti bolesti, kterou způsobuje, a která činní totéž, se ovšem liší tím, že maření činnosti není podstata plemene, jeho hlavní funkce či hlavní konstitutivní rys. Plamen je tedy příčinou bolesti. Funkce maření činnosti nabývá plamen pouze relativně vzhledem k objektu, který je s to bolest pociťovat.

Oproti tomu bolest, která je plamenem způsobena, nemá jinou podstatu než maření činnosti. To je její hlavní vlastnost a konstitutivní rys. Případečně může mít bolest funkce další, může například vést k odolnosti živočicha atp., nicméně její podstata spočívá v maření činnosti.

Náčrt teorie bolesti představený zde nyní aplikujeme na příklady bolesti, se kterými setkáme v Aristotelově textu. Uvidíme, že tato teorie jednak poslouží k pochopení těchto příkladů, a zároveň se bude sama pomocí těchto příkladů upřesňovat.

⁷⁵ Cheng naopak chápe bolesti typu *kinésis* jako primární a bolesti typu maření *energeia* jako odvozené. Viz Cheng (2015), str. 366.

2.2. Aristotelovy příklady bolesti

V následující podkapitole si klademe za cíl prozkoumat konkrétní příklady bolesti v VII. a X. knize *Etiky Nikomachovy* prizmatem výše nastíněné teorie. Jak už bylo několikrát zmíněno, Aristotelés nemá soustavnější pojednání o bolesti a příklady bolestí jsou zmíněny jen letmo v rámci argumentů, jejichž tématem je slast nikoli bolest. Nicméně na několika místech se konkrétními příklady bolestí setkáme:

ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἤδουτ' ἄν
τις, καὶ τεμνόμενος† λυποῖτο.

Spíše je tomu tak, že člověk zakouší slast,
když se naplňuje přirozený stav, a bolest,
když je řezán. 1173b12-13

Aristotelés zmiňuje v námi zvolených kapitolách explicitně pouze jednu fyzickou bolest, a sice řezání. I přes skromnost výskytu je nicméně nepochybné, že bolesti těla měl ve své teorii na zřeteli. Pokud chceme bolest pocíťovanou tím, kdo je řezán, integrovat do Aristotelovy teorie, musíme se ptát, co je onou činností, která je zde mařena. Možná odpověď na tuto otázku se nachází na nejnižším stupni duše živočicha.⁷⁶ Vyživovací duše plní funkci vyživovací a rozmnožovací.⁷⁷ Každý živočich a rostlina se snaží o své uchování skrze výživu a zároveň o uchování druhu skrze rozmnožování, protože žádný jedinec nemůže žít věčně. Proto, aby jednotlivá rostlina nebo živočich měly účast na přetrvávajícím a božském, musí dát život dalšímu jedinci ve svém druhu. Činnost vyživovací duše v živočiších vyjadřuje Aristotelés následovně: „*to, co je oduševnělé, udržuje podstatu a existuje, dokud je živeno.*“⁷⁸ Činnost vyživovací duše v živočichovi spočívá v udržování jeho podstaty a bolest, která se pojí s poškozením nějakého orgánu, narušuje integritu, kterou má právě vyživovací duše udržovat.

Tuto interpretaci lze doplnit zaměřením se na vztah těla a duše obecně. Duše tělu dává život a uspořádání.⁷⁹ Aristotelés dokonce nazývá tělo nástrojem duše.⁸⁰ Bolest projevující se v těle ovšem tento nástroj oslabuje: bolest, kterou cítíme v unavených rukou, nám brání tyto ruce použít při práci, bolest, kterou cítíme v orgánech zraku a sluchu, nám brání vykonávat jejich funkci. Bolesti těla maří tedy primárně činnost vyživovací duše, sekundárně však i činnost duše vnímavé, tím, že používání orgánů, které má vnímavé duše zapotřebí, jsou

⁷⁶ Odlišnou odpověď, založenou na modelu bolesti jako *kinésis*, nabízí Cheng (2015), str. 363.

⁷⁷ *O duši* II, 1-4. Překlad pasáží z pojednání *O duši* V.L. Řecký text citujeme podle Rossovy edice. Dále citujeme jako *DA*.

⁷⁸ σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν, καὶ μέχρι τούτου ἔστιν ἕως ἄν τρέφεται. sc. τὸ ἔμψυχον. *DA* II, 4, 416b14

⁷⁹ *DA* 414a10, souhrnně *DA* II, 1-2.

⁸⁰ *DA* 415b15 (πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα).

narušeno, a tím pádem je narušena i jejich funkce a činnosti, které se skrze tuto funkci uskutečňují.

Druhý typ bolestí zastupují bolesti, které bychom z dnešního úhly pohledu nazvaly spíše nepříjemnými pocity či náladami:

φθείρουσι γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκεῖαι λύπαι, οἷον εἴ τῳ τὸ γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπίλυπον ἢ τὸ λογίζεσθαι· ὁ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὁ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρᾶς οὖσης τῆς ἐνεργείας· συμβαίνει δὴ περὶ τῆς ἐνεργείας τοῦναντίον ἀπὸ τῶν οἰκειῶν ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν· οἰκεῖται δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῆς ἐνεργείας καθ' αὐτὴν γινόμεναι. αἱ δ' ἀλλότριαι ἡδοναὶ εἴρηται ὅτι παραπλήσιον τι τῆς λύπης ποιοῦσιν· φθείρουσι γὰρ, πλὴν οὐχ ὁμοίως.

Bolesti činnostem vlastní totiž tyto činnosti maří. Například člověk, pro něhož je psaní a počítání nepříjemné a útrpné, psát nebo počítat nebude, a to právě proto, že je to pro něho činnost bolestná. Slasti a bolesti určité činnosti vlastní mají tedy na tuto činnost účinky navzájem opačné. Vlastní jsou však ty, které danou činnost provázejí samu o sobě. Jak bylo řečeno, slasti vůči činnosti cizí způsobují něco podobného jako bolest: činnost totiž maří, byť nestejným způsobem.

1175b17-24

Tento úryvek se ukáže důležitým i při dalším výkladu, neboť kromě konkrétního příkladu bolesti, psaní a počítání, je zde i vysvětleno, proč je tato bolest bolestivá. Vidíme zde, že bolest vzniká na základě činnosti, kterou daný živočich uskutečňuje. Co se obsahu bolesti týče, psaní i počítání jsou obě činnosti, ve kterých je činná spíše duše než tělo a je pravděpodobné, že tyto činnosti jsou bolestivé nikoli proto, že došlo k nějakému poškození těla (i když i to je samozřejmě možné). Jedná se zde tedy spíše o činnost myslící duše, které něco brání. Podstatné je, že pod Aristotelův výměr bolesti spadají i takové stavy a fenomény, které bychom dnes bolestí v přísném slova smyslu nenazvali. I když je možné mluvit např. o depresi jako o duševní bolesti, obvykle se nepříjemné duševní stavy popisují pomocí jiných pojmů. Pojem λύπη lze nicméně použít jak pro bolesti těla, tak pro bolesti duše a předpokládáme, že se Aristotelés snažil vytvořit teorii zahrnující oboje. Zároveň ale není úplně na místě zdůrazňovat striktní rozdělení bolestí těla a bolestí duše, neboť duše a tělo a jejich činnosti jsou u Aristotela velmi úzce spojeny. Viděli jsme ostatně už výše, že bolest těla, řezání, je vlastně bránění činnosti vyživovací duše. Bolest můžeme lokalizovat spíše do těla nebo do duše, vždy se však projevuje v obou.

Poslední citát, který chceme uvést v této podkapitole, neuvádí příklad bolestí, a to ani implicitně, mluví však o jednom jejich podstatném rysu:

αἱ μὲν οὖν τῶν ἐτέρων τῶ εἶδει διαφέρουσιν εἶδει, τὰς δὲ τῶν αὐτῶν ἀδιαφόρους εὐλογον εἶναι. διαλλάττουσι δ' οὐ μικρὸν ἐπὶ γε τῶν ἀνθρώπων· τὰ γὰρ αὐτὰ τοὺς μὲν τέρπει τοὺς δὲ λυπεῖ, καὶ τοῖς μὲν λυπηρὰ καὶ μισητὰ ἐστὶ τοῖς δὲ ἡδέα καὶ φιλητά. καὶ ἐπὶ γλυκέων δὲ τοῦτο συμβαίνει· οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ δοκεῖ τῶ πυρέπτοντι καὶ τῶ ὑγιαίνοντι, οὐδὲ θερμὸν εἶναι τῶ ἀσθενεῖ καὶ τῶ εὐεκτικῶ. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐφ' ἐτέρων συμβαίνει.

Zatímco živočichové různých druhů mají tedy slasti druhově odlišné, lze se rozumně domnívat, že u týchž druhů se slasti neliší. Přinejmenším u lidí jsou však mezi nimi veliké rozdíly. Neboť tytéž věci jedny těší a druhé bolí, pro jedny jsou bolestné a odporné, pro druhé slastné a přitažlivé. Totéž se však stává i u věcí sladkých. Člověku, který má horečku, se nezdá být sladké totéž jako zdravému a stejně tak se choulostivému nezdá být teplé totéž jako tomu, kdo je otužilý. A podobně k tomu dochází i v jiných případech. 1176a8-15

Bolesti jsou relativní k tomu, kdo je zakouší. Nejde tedy (ve většině případů) prostě říci, že to a to je bolestivé, nebo že takový a takový předmět způsobuje bolest. Samozřejmě že u některých typů bolesti je možné říct, že jsou bolestivé pro všechny nebo pro většinu lidí, což je dané příslušností ke stejnému živočišnému druhu, přesto i zde se nejdou výjimky, jak nám tento text říká. Bolest je tudíž vždycky spjatá s tím, kdo vykonává činnost, kde se tato bolest projevuje, což opět jde ruku v ruce s Aristotelovou teorií, ve které je kladen důraz na sepětí činnosti a bolesti. Pro otázku, jakým způsobem zakoušíme bolest, kterou budeme rozvíjet dále v této kapitole, je tedy podstatné, že i v příkladech uváděných Aristotelem, záleží to, zda a do jaké míry je něco bolestivé, na člověku, který bolest zakouší, a činnostech, které tato bolest maří.

2.3 Chronická bolest v rámci Aristotelovy teorie

Aristotelés neformuluje explicitně teorii chronické bolesti, v následující podkapitole se pokusme ukázat, jak lze fenomén chronické bolesti myslet v jeho teorii bolesti jako takové.

V první části této kapitoly jsme viděli, co se děje s činností, která je mařena bolestí, a viděli jsme, že bolest dokáže tuto činnost úplně zmařit. Zároveň jsme představili sepětí bolesti a činnosti, kdy bolest lze chápat jako vztaženou přímo k nějaké konkrétní jí vlastní činnosti anebo ke skupině činností.⁸¹ Ukázalo se taktéž že o pochopení slasti lze naši analýzu bolesti opírat jen v jistých mezích, neboť v některých ohledech je bolest mnohem silnější než slast. To je patrné i v problematice trvání bolesti a slasti. Aristotelés se zamýšlí nad tím, proč nikdo

⁸¹ Viz výše str. 32.

nezakouší slast nepřetržitě, když se ukázalo, jak moc pozitivní charakteristiky má.⁸² Důvod je prostý: člověk se unaví, není schopen nepřetržitě vykonávat činnost, která mu slast přináší.⁸³ Jaká je situace u bolesti? Aristotelés nerozvíjí explicitně otázku, je-li možné, aby bolest trvala nepřetržitě, a chceme-li tak na ni odpovědět, musíme tak učinit vycházejíce z textu pouze nepřímou. Položme si nejdříve podobnou otázku o slasti: budeme-li se držet rámce, který nám Aristotelés v *Etiky Nikomachovy* nabízí, musíme vycházet z následujícího předpokladu: aby mohla slast trvat nepřetržitě, musela by nepřetržitě trvat činnost, kterou by slast zdokonalovala. Co se slasti týče, taková činnost v případě člověka neexistuje, protože se člověk unaví. U činností jako je vidění, dojde po určité době k vyčerpání živočicha a během spánku činnost neprobíhá, tudíž nemůže být ani završena slastí. I za předpokladu, že během bdělého stavu by vidoucí byl každý den v dokonalém stavu, a tudíž slast zažíval nepřetržitě, během noci zakoušení slasti ustane a ráno musí začít zase. Aby tomu tak nebylo, musela by existovat činnost, která k sobě nevyžaduje bdělý stav a zároveň by mohla být zdokonalená slastí, a taková činnost neexistuje.

V případě bolesti je situace obdobná, byť ne zcela stejná. Během bdělého stavu je bolest opět závislá na činnostech, které však nezavršuje, ale maří. Existují činnosti, které ze své podstaty musí po čase ustát, jako například učení, neboť jsou závislé na bdělém stavu organismu. S těmito činnostmi tedy bolest ustane také, přinejmenším během spánku. Jaká je však situace u bolestí, které se vážou s činnostmi tak obecnými jako vidění, slyšení apod.? Bolest očí ničí činnost zraku, což způsobuje, že pocítujeme bolest během činnosti vidění. Pocítujeme však tuto bolest i ve spánku? Zde je možné odpovědět rozlišením na silné a slabé bolesti. U slabých bolestí je adekvátní říci, že jejich zakoušení skončí společně s činností, kterou maří. V případě bolestí ucha tyto bolesti ustanou s tím, jak je činnost slyšení utlumena během spánku. Problematické je ovšem to, že zejména fyziologické funkce, a do jisté míry i smyslové vnímání, jsou aktivní i během spánku. Sluch tedy nezpracovává podněty zvenku stejným způsobem jako za bdělého stavu, přesto zde probíhá v oslabeném smyslu činnost slyšení.⁸⁴ I v případě, že by smyslové vnímání během spánku neprobíhalo, můžeme přesto říci, že k bolesti dochází, neboť je rušena činnost spánku. Ve spánku vnímává duše odpočívá, ke

⁸² *EN. X. 4. 1175a1nn.*

⁸³ *EN X.4. 1175a4-5.*

⁸⁴ Aristotelés uznává, že je možné, aby během spánku docházelo ke smyslovému vnímání, byť v jiném smyslu než v bdělém stavu (*Insomn. 459b1*). Toto vnímání musí být velmi oslabené vzhledem k tomu, že smysl spánku je, aby si vnímavá a myslící duše odpočinuly, a mohly pak během bdění vykonávat své funkce (*Somn. 455b25*).

smyslovému vnímání dochází pouze oslabeně.⁸⁵ Stále zde ovšem probíhá činnost vyživovací duše, neboť právě ve spánku probíhá trávení potravy.⁸⁶ Můžeme shrnout, že ani ve spánku není živočich zcela nečinný a pokud trvá činnost, může trvat i slast. Z metodologického hlediska je zajímavé, že bolest zde má oproti slasti jeden výrazný rys, a sice může trvat nepřetržitě. Přesto že tedy jsou bolest a slast protiklady, v tomto bodě se výrazně liší.

Situace je ještě komplikovanější u bolestí, které člověka bolí i mimo vztah ke svým vlastním činnostem. Pokud například bolest zubů je vlastní činnosti kousání, zdá se, že tuto bolest ve spánku zakoušíme, i když nejsme právě aktivní v činnosti kousání, a to ani v oslabeném smyslu. Aristotelés počítá se slastmi působícími mimo svou vlastní činnost⁸⁷ a pokud bychom si tento fenomén představili u bolestí, dostáváme se do situace, kdy se bolest projevuje i v jiných činnostech, než je jí vlastní činnost. V Případě silné bolesti zubů může dojít k maření i mnoha jiných činností, než je činnost spojená původně se zuby, tedy kousání a jezení. Ostatní činnosti budou ovlivňovány tak dlouho, jak dlouho bude trvat maření vlastní činnosti. Není důvod se domnívat, že by vliv jedné tělesné bolesti měl zůstat jen na straně bolestí těla a jedné duševní bolesti na straně bolestí duše. Možná ještě více než ostatní tělesné funkce ovlivňuje silná bolest zubů duševní činnosti. Duše a tělo vždy jednají v úzkém sepětí, a díky tomuto sepětí se vzájemně ovlivňují. Tato provázanost vede tedy k tomu, že bolest těla se projevuje i na dušení rovině a bolest duše na tělesné rovině.⁸⁸

V bdělém stavu je velmi snadné si představit situaci, kdy nějaká činnost je mařena po celý den, například vidění. Zároveň je možné si představit situaci, kdy se bolest projevuje, i když činnost neprobíhá, tedy například bolest zubů, i když člověk zrovna nekouše, nebo bolesti očí, i když je má člověk zrovna zavřené. Konečně existuje i situace, kdy bolest ovlivňuje sobě nevlastní činnosti, a to trvá tak dlouho, dokud činnost trvá, tedy v průběhu celého dne.

Situace se stává komplikovanější v případě spánku. Pokud stále platí, že bolest ruší činnost, je třeba se ptát, jaké činnosti trvají i během spánku a je tedy možné, aby byly mařeny. Během spánku trvá celá řada fyziologických činností zajišťující chod organismu. Je ovšem otázka, zda jsou podle Aristotela stejnými činnostmi, jako ty, které probíhají během bdělého stavu. Rys činností probíhajících během spánku je, že jsou mimovolní.⁸⁹ Lidský organismus je

⁸⁵ Ke klasifikaci spánku a bdění a jejich spojení s vnímáním viz *Somn.* 454a5.

⁸⁶ Viz *Somn.* 465a30nn.

⁸⁷ Činí tak u slastí v příkladu s flétnou a řečmi, předpokládáme, že tento model je možné použít i u bolestí.

⁸⁸ Viz *DA* 414a10, souhrnně *DA* II, 1-2.

⁸⁹ Činnosti tohoto typu klasifikuje Aristotelés v jedenácté kapitole *De motu animalium*. Například činnost (pohyb) srdce a penisu jsou nazvány mimovolné (*akúsios*), neboť „často se pohnou, když se něco objeví, avšak bez příkazu

vykonává bez nutnosti vědomého myšlení nebo smyslového vnímání, což mu umožňuje usnout. Mimovolní činnosti probíhají i v bdělém stavu, příkladem může být dýchání. Je zřejmé, že bolest může mařit i mimovolní činnosti, bolestivé dýchání je toho příkladem. Při bolestivém dýchání se objeví jeden podstatný rys, který doposud nebyl zmíněn a Aristotelés o něm mluví pouze v souvislosti se slastí. Aristotelés kritizuje Platónovu definici, podle které je slast pocíťované vznikání.⁹⁰ V případě bolesti se rys zakoušení zdá však být zcela očividný: je-li dýchání bolestivé, najednou si je člověk vědom každého nádechu a výdechu, činnost se stává vědomou.

Příklad bolestivého vnímání nám poslouží k lepšímu osvětlení našeho tázání. Představme si člověka trpícího bolestivou nemocí dýchacích cest, který zakouší bolest s každým nádechem a výdechem. V bdělém stavu to s sebou mimo jiné nese i to, že si je svého dýchání vědom. Co se stane ve spánku? Je jisté, že dýchání trvá dál. Trvá však dále i bolest? Dříve či později se musí snížit míra, se kterou člověk bolest při dýchání vnímá, jinak by zřejmě nebyl schopen usnout. Ohledně toho, co se děje ve spánku, jsou možné dvě situace: buď bolest ustane a začne znovu až s probuzením, nebo bolest trvá dál, jen se změní jedna její složka, a sice vnímání člověka své vlastní bolesti. První případ není v rámci Aristotelova myšlení možný, neboť bolest by ustala pouze ve chvíli, kdyby došlo k vyléčení (návratu do přirozeného stavu), nebo k ustání bolesti vlastní činnosti. Ani jedno však nenastane, člověk dál dýchá a jeho dýchací cesty jsou dál poškozeny. Nastává tedy druhá situace: bolest dál maří činnost dýchání, nicméně člověk si toho není vědom. A tak při slabé bolesti je možné usnout bez větších problémů, kdežto u intenzivnější bolesti se člověk snadno neodpoutá od soustředění se na bolest a jeho spánek je neklidný; člověk se pak během noci probouzí vždy, když míra bolesti je dostatečně intenzivní na to, aby se stala vědomou.

Je nicméně třeba dodat, že tato situace, kdy bolest trvá, ale není vnímána, je poměrně problematická, a je otázka, jestli s ním Aristotelés ve své teorii počítal. Pokud je nicméně možno za bolest považovat fenomén, kdy je činnost mařena, ale člověk si toho není vědom, protože spí, je možné trvání bolesti vztáhnout i na spánek, a tudíž může maření nějaké činnosti trvat nepřetržitě.

rozumu.“ *MA* 703b7. Dýchání, spánek a bdění jsou nazvány ne-volní (*úch hekúsios*), neboť „nad žádným z těchto pohybů nevládne ani obraznost, ani touha.“ *MA* 703b9 Překl. V. L. V naší práci používáme slovo mimovolní i pro příklad činnosti dýchání.

⁹⁰ Viz *EN*. VII. 1153a7-15.

Snaha pochopit chronickou bolest v rámci Aristotelova myšlení naráží na konceptuální obtíž ohledně fenoménů, které se v moderní době spojují s pojmem bolest nejčastěji, tj. bolesti těla. Bolest způsobená mechanickým poškozením tkáně je impulz k tomu, že mozek vyhodnotí situaci v konkrétním místě organismu jako působící bolest.⁹¹ Existují nicméně situace, kdy taková konceptualizace není bezproblémová. Současná úroveň medicíny není schopna u řady bolestí zjistit poškození tkáně, které tuto údajně bolest způsobuje. Jedná se o bolesti, které sice vznikly poškozením tkáně, trvají nicméně i potom, co došlo k vyléčení tohoto poškození. Příkladem mohou být například neuropatické obličejové bolesti známé jaké neuralgie trojklaného nervu.⁹² Neuropatické bolesti obličeje vznikají tak, že u pacienta došlo v průběhu jeho života k podráždění trojklaného nervu (např. při vytržení zubu, pásovém oparu apod.), a i když bylo poškození dané tkáně již vyléčeno, a neexistuje reálně nic, co by způsobovalo podráždění nervu, toto podráždění trvá dále a s ním i bolest. Tuto bolest zde uvádíme, neboť obvykle trvá několik let, případně zbytek pacientova života, a je tedy zástupcem chronických bolestí.

Pokud se budeme pokoušet pochopit tento typ bolesti pomocí Aristotelovy teorie, vystane řada obtíží. Je zde například velmi nejednoznačné, co je ona činnost, kterou taková bolest maří. Vzhledem k tomu, že obličejová bolest se projevuje bolestí v oblastí očí, uší, zubů, čela, dalo by se do jisté míry říci, že mařeny jsou všechny činnosti s těmito orgány spojené. Je nicméně obtížné klasifikovat, jaká je vlastní činnost takové bolesti. Zároveň není možné tuto bolest chápat funkcionálně jako varování před dalším poškozením organismu (jako například u rozšiřujícího se zánětu zubu), neboť tato bolest není s žádným poškozením organismu spojena a žádné nezpůsobuje. První obtíž se týká spojení chronické bolesti s činností. Jak bylo řečeno výše, neuropatická bolest se projevuje v rámci různých orgánů a jejich funkcí a nezdá se, že by byla vlastní činností některého z nich a ostatních by se dotýkala jen sekundárně. Mohli bychom buď hledat nějakou sjednocující činnost, jako například „vnímání hlavovými smysly“. Neuropatická chronická bolest má nicméně širší pole působnosti. Maří totiž i další činnosti, a

⁹¹ Viz McMahon, S. B. ed. (2013).

⁹² Neuropatické bolesti jsou dlouhotrvající bolesti, které probíhají, aniž by docházelo ke stimulaci nociceptorů, které bolest za normálních okolností způsobují. Z periferní nervové soustavy doléhají neustále vzruchy do mozku a pacient pociťuje bolest. Na rozdíl od běžné bolesti, není však neuropatická bolest reakcí na aktuální nebo potenciální nebezpečí a z hlediska medicíny se jedná o patologii v oblasti periferní nervové soustavy, jež mohla být způsobena vážným poškozením nervů. V oblasti úst se může jednat např. o poškození způsobené extrakcí zubu nebo pásovým oparem. Bolesti ovšem mohou přetrvávat i potom, co bylo poškození nervu vyléčeno. V takovém případě jsem s největší pravděpodobností způsobeny změnou ve struktuře periferní nervové soustavy. způsobené podrážděním nervů a trvající i po odstranění/vyléčení tohoto podráždění. Viz více Devor in McMahon (2013) str. 861 nn.

sice celou řadu duševních činností, neboť přináší smutek, úzkost, beznaděj apod., a je tedy otázka na základě jakého kritéria jsou tyto činnosti sekundární, kdežto ony primární. Spíše než hledání primárních a sekundárních bolestí je lepší využít zde model maření skupiny činností bez jasného určení, která činnost je vlastní.⁹³

Dále je zde otázka trvání této bolesti. Během bdělého stavu trvá neuropatická bolest stále. Opět tedy narážíme na otázku, co je vlastní činností neuropatické bolesti, neboť bolest by měla být spojena právě s touto činností, případně činnostmi. Intenzita a množství bolestivých vzruchů poutají pozornost a vědomí člověka k této bolesti, řekli bychom tedy, že během bdělého stavu je taková bolest téměř nepřetržitě pocíťovaná. Během spánku se děje to, co bylo naznačeno výše, tj. musí dojít k oslabení vnímání bolesti, aby člověk mohl usnout. Bolest pak během spánku probíhá na jakési podprahové rovině.

Příklad neuropatické bolesti může být vypovídající jednak pro chronickou bolest, jednak pro bolest obecně. Ukazuje se zde totiž, že aristotelský model bolesti náležející vlastní činnosti není zdaleka triviální a že u některých typů bolesti není vůbec snadné vlastní činnost nalézt. Co by touto činností mohlo být u chronické bolesti? Odpověď na tuto otázku je možné hledat v tázání, jaké činnosti chronická bolest maří. Chronická bolest – bereme opět za příklad neuropatickou bolest – má pervazivní povahu, postupně se rozšiřuje do všech sfér života člověka. Pokud obličejové bolesti začínají v oblasti zubů, mohou se postupně rozšířit do dalších oblastí obličeje, v některých případech dokonce ovlivnit centrální nervovou soustavu, a dát tak vznik bolestem v dalších částech těla. Ještě podstatněji se pervazivnost chronické bolesti projevuje v dopadech na duševní stránku člověka. Nepřetržitá bolest je spojena s úzkostí, depresí, pocitem beznaděje apod., přináší s sebou tedy celou řadu duševních bolestí. Skrze tyto fenomény je pak bolestí ovlivňována každá činnost, kterou člověk vykonává. Stav člověka, kdy vidění a slyšení je bolestivé, protože tyto činnosti jsou mařeny bolestmi jim vlastních orgánů, je rozšířený o maření činností jako je počítání, mluvení apod., neboť tyto činnosti nemohou dojít dovršení skrze slast, jež je nepřítomná vlivem chronické bolesti. Celkově vzato by bylo možné říct, že chronická bolest maří život člověka, neboť má vliv na všechny činnosti, ze kterých se život skládá.

V našem myšlenkovém experimentu jsme došli k hlavní interpretační obtíži, a sice k tomu, jak v případě chronické bolesti chápat sepětí bolesti a činnosti. Ukázalo se, že do větší nebo menší míry mohou některé typy chronické bolesti ovlivnit všechny činnosti v životě

⁹³ Viz výše str. 32.

člověka. Je však možné uchopit život vcelku jako činnost? Tento krok nemá jednoznačnou podporu v Aristotelově textu. V *Etice Nikomachově* se téma života vyskytuje, nicméně vždy již života nějak určeného, například uměleckého, výtěžného apod., a je zde řečeno, že slast dovršuje tento život v tom smyslu, že umělecký život se umělcovi stává ještě žádostivější.⁹⁴ Nemluví se zde o životě o sobě bez konkrétního určení. Nezapomínejme nicméně na celkový kontext, ve kterém se náš problém bolesti (a slasti) vyskytuje: Aristotelovi jde v X. knize *Etiky Nikomachovy* o vztah slasti a blaženosti. Blaženost je na vícero místech definovaná jako rozumová činnost ve shodě s ctností.⁹⁵ Problém slasti a bolesti není uveden v kontextu pojednání náhodou, naopak zde hraje klíčovou roli, a to hned v několika ohledech. Nejpodstatnější pro naše účely je nicméně problém činnosti, neboť je to právě dovršená činnost, kde se blaženost jediné může realizovat, a je to právě slast, co dovršuje každou činnost.⁹⁶ Aristotelés rozebírá slast pro účely vyložení toho, co je to činnost, v rámci které se může blaženost uskutečňovat.

V předchozí kapitole jsme viděli obtíže, které s sebou přináší interpretace zdokonalování činnosti slastí. Je však možné, aby člověk prožíval blaženost v nedovršené činnosti? Domníváme se, že nikoli a že k dokonalosti, kterou přináší slast, patří právě to, že činnost slastí zdokonalená je uzpůsobená k tomu, že v ní člověk může zakoušet blaženost. Aplikujeme-li tuto úvahu na bolest, vychází následující: bolest maří činnost, a to do většího či menšího rozsahu. Mařená činnost nemůže být ve stejném čase a ve stejném smyslu dokonalá, tudíž takovéto činnosti schází dokonalost a tím pádem i nutná podmínka k realizaci blaženosti. Bylo by ovšem příliš silné tvrzení, kdybychom řekli, že jakákoli bolest sebemenšího rozsahu brání v blaženosti. Zřejmě blaženosti nemůže být dosaženo pouze pokud bolest narušuje nějakou s činností nutných pro realizaci blaženosti, tj. činnosti rozumové nebo ty skrze, které člověk jedná ctnostně. Existuje tedy celá řada bolestí, jež ať už svou povahou (tj. spojením s činnostmi, které maří) nebo svou intenzitou nebrání v realizaci blaženosti anebo jí brání pouze do jisté míry.

Dále celá řada bolestí brání realizaci blaženosti z důvodů zmíněných výše. Tak například pokud někdo pocíťuje odpor k učení anebo pro bolest v rukou nemůže jednat statečně ve chvílích, kdy by to bylo náležité, nemůže dosahovat blaženosti. Pokud aplikujeme tuto teorii na situaci člověka prožívajícího chronickou bolest, dostaneme se do poměrně překerní situace,

⁹⁴ *EN*. VII. 1153a20.

⁹⁵ *EN*. I. 1098a12-18.

⁹⁶ *EN*. X.4. 1175a20-21.

neboť u tohoto člověka dochází k nepřetržitému maření většiny činností, které vykonává, nevyjímaje činnosti intelektuální a ty, ve kterých by měl jednat etnostně. Přitom situace nemusí být taková, že člověk není schopen vykonávat činnost (například učit se) z toho důvodu, že jeho bolest je tak silná, že nemůže vstát z postele. I u člověka, který je i přes mírnou chronickou bolest schopen si sednout ke stolu, přečíst si výklad a vyplnit cvičení v jazykové učebnici, je tato činnost bolestí ovlivněna. Při činnosti učení totiž prožívá podobný stav, který by prožíval člověk s odporem k učení: je pro něj obtížné se na látku soustředit, radši by dělal něco jiného apod. Jeho činnost je mařena, a to ne v tom smyslu, že by člověk trpící chronickou bolestí nebyl schopen zvládnout jazykové cvičení, ale tak, že mu toto zvládnutí nepůsobí radost a nemůže skrze ně dojít blaženosti, protože zároveň prožívá bolest. Vzhledem k povaze chronické bolesti a její pervazivnosti je však takto „postižená“ více či méně každá činnost. Je-li tomu ovšem tak, zdá se nutné vyvodit důsledek, že člověk trpící chronickou bolestí nemůže být podle Aristotelovy teorie šťastný, nemůže vést šťastný život. Život takového člověka je tedy mařený chronickou bolestí a je její vlastní činností.

K podobnému důsledku bychom v rámci Aristotelova myšlení došli i tehdy, pokud bychom nepřijali hypotézu života jako vlastní činnosti, ale spokojili bychom se s jednotlivými činnostmi, které jsou mařeny jednotlivými aspekty konkrétní chronické bolesti. V tomto případě by vlastní činnost záležela na konkrétní chronické bolesti a u některých by bylo velmi obtížné tuto činnost najít. Nepřetržitý sled mařených činností by pak nebyl spojen pod jednu činnost – život –, ale byl by spojen jedním subjektem, člověkem, který tyto činnosti prožívá. V tom i onom případě by chronická bolest znemožňovala realizaci blaženosti.

Jak již bylo řečeno výše, chronická bolest není Aristotelem explicitně tematizovaná a její rozbor na předcházejících stránkách měl ukázat její možné uchopení pomocí Aristotelovy teorie bolesti. Viděli jsme, že slabým místem Aristotelovy teorie může být jeho důraz na spojení bolesti a činnosti, neboť u některých typů bolesti není toto spojení vůbec jednoznačně viditelné. Jako možné řešení tohoto problému jsme zavedli specifické chápání jednak bolesti jako špatné prostě, jednak života jako činnosti zahrnující v sobě všechny činnosti vykonávané člověkem. Je to pak činnost života, která je mařena (chronickou) bolestí. Pokud bychom však život skutečně pojali jako vlastní činnost chronické bolesti, museli bychom se dále ptát, co se s touto činností stane ve spánku, kdy, jak jsme viděli, by se měla činnost spojená s bolestí stát méně vědomou. Viděli jsme, že bolest mařící činnost činí tuto činnost v bdělém stavu více vědomou (jako například u bolestivého dýchání). A skutečně jedním z důsledků chronické bolesti je zesílení uvědomění činností, ve kterých se bolest projevuje a tím pádem i vlastního života jako

takového. Z důvodů výše uvedených se nám jeví opodstatněné interpretovat texty týkající se slasti a bolesti tímto směrem. Pochopit chronickou bolest jako bolest vlastní činnosti, která je život, může být relevantním příspěvkem do současné diskuse o bolesti, kde chronická bolest představuje nemalý problém. Pokud chronickou bolest nelze interpretovat jako signál poškození tkáně nebo reakce organismu na něj, je obvykle problematické ji vůbec nějak konceptualizovat. Aristotelés naopak nabízí způsob, jak tento typ bolesti uchopit modelem platným i pro ostatní typy bolestí. Nabízí tak komplexní vysvětlení fenoménu chronické bolesti, aniž by se tím dostal do rozporu se svou obecnou teorií bolesti.

2.4 Pociťování bolesti

2.4.1 Pociťování bolesti a rušení soustředění

Užitím terminologie z *Etiky Nikomachovy* můžeme říci, že chronická bolest maří činnost, které je vlastní, a sice život. Viděli jsme, že toto maření má za následek nemožnost dosažení blaženosti, tudíž je na místě upřesnit činnost život jakožto žití, které je otevřené dosažení dovršenosti skrze slast a tím pádem i blaženosti. Činnosti, ze kterých se život skládá, budou chronickou bolestí mařeny druhotně. Stejně jako u klasické bolesti, i zde stojíme před problémem, jak zodpovědět otázku, jakým způsobem živočich bolest zakouší. Paradoxně je však možná příklad chronické bolesti vhodnějším modelem, na kterém je možné ukázat strukturu zakoušení bolesti obecně, neboť je zde dohnána do svého extrému. Aristotelův text nám zde opět nenabízí jasnou definici nebo teorii. Považujeme nicméně za opodstatněné použít úryvku, který mluví o slasti a jejím zdokonalování činnosti:

τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ
ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι
τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ᾠρα.

Slast však tuto činnost nezavršuje stejným způsobem jako habitus, který je v této činnosti obsažen, ale jako jakási přistupující dokonalost, tak jako půvab přistupuje k lidem, kteří jsou v rozpuku sil. 1174b31-33
(*předklad upraven*)

Již výše v této kapitole jsme se zmínili o tom, že bolest má širší ontologickou působnost než slast a zde se ukáže v jakém smyslu. Právě uvedený citát nabízí totiž způsob, jakým můžeme pochopit působení bolesti a pociťování tohoto působení tím, kdo ho zakouší. Člověk, který zakouší bolest, a bude se zde jednat o mírnou bolest, takovou, že nemaří činnost zcela, nýbrž pouze částečně, bude v situaci, kdy bude připraven o „přistupující dokonalost“, kterou je slast, ba co více bude zároveň zakoušet, na vědomé nebo nevědomé úrovni, že mu tento cíl schází.

Tak například člověk s mírnou bolestí očí vykonává činnost vidění stejně dokonale⁹⁷ jako člověk bez této bolesti. Pokud tento člověk navštíví Musée du Louvre a vlivem šťastných okolností si projde křídlo paláce, kde jsou vystavena renesanční díla, bez davů turistů, jeho činnost pozorování obrazů bude ochuzena o slast, kterou by měl, pokud by si tato díla prohlížel bez bolesti. Pokud se už někdy vyskytl v podobné situaci, aniž by tehdy bolest zakoušel, je zřejmé, že nyní pociťuje rozdíl oproti situaci předchozí, a pokud je to jeho první návštěva muzea, říká si, jaké by to bylo projít si výstavu bez bolesti. Pokud si neuvědomí ani jednu z těchto myšlenek, je přesto velmi pravděpodobné, že během prohlížení si nějakého krásného obrazu pociťuje neklid, jeho pozornost bude odbíhat od výjevu k vlastním očím a celá zkušenost je nějak zvláštní a neklidná. Domníváme se, že tento model lze aplikovat na celou řadu bolestných zkušeností. Zdá se nicméně nesamozřejmé, že by bylo možné takto vysvětlovat i bolesti těla. V příkladu s návštěvníkem muzea jsme se pohybovali na rovině pocitů neklidu, zklamání apod., je však možné takto uchopit i samotnou bolest očí? Právě zde by příklad chronické bolesti mohl být užitečný. V Aristotelově myšlení musíme vždy pamatovat na sepětí těla a duše. A právě chronická bolest toto sepětí dokládá, neprojevuje se totiž pouze na rovině těla, ale je úzce spjata i ostatními rovinami života člověka, které ovlivňuje. Nemocný postupně zjišťuje, že bolest, která se na tělesné rovině projevuje bolestí obličeje, proniká do všech jeho činností, a je tak pro něj například i bolestivé vstát z postele nebo jít do práce.

Nejde zde o to, že by tyto činnosti byly přímo mařeny danou bolestí, tj. že by bolest vstávání z postele byla dána poškozením tkáně nohy (pacient může trpět např. chronickou migrénou), jde o to, že tato činnost je dlouhodobě připravena o své zdokonalení, je zde dlouhodobá deprivace slasti a zároveň se u pacienta nějakým způsobem, vědomě či nevědomě, projevuje, že pociťuje absenci dovršenosti této činnosti, „chybění přistupující dokonalosti“. Hranice mezi fyzickou a duševní bolestí není tedy zdaleka tak ostrá, jak by se mohlo zdát. Viděli jsme na příkladech bolestí užitých Aristotelem, že podle něj je bolest fenomén komplexní, zahrnující v sobě aspekty jak tělesné, tak duševní, a jde-li nám tedy o rekonstrukci Aristotelovy teorie bolesti, musíme na všechny tyto aspekty brát zřetel.

Výše jsme zmínili některé problematické typy bolestí jako například ty, u kterých není jasné, co je jejich vlastní činností, nebo ty bolesti, které se projevují, i když se jejich činnost vůbec nevykonává (bolest zubů). Je možné i je uchopit pomocí „teorie chybějícího přistupujícího cíle“? Přistupující dokonalost přináší slast vlastní činnosti, která je již dovršená.

⁹⁷ Viz rozdíl mezi dokonalostí a dovršeností, str. 23-24.

Výše jsme použili pro bolesti, jejichž vlastní činnost nebylo možné určit, zastřešující činnost života otevřeného k blaženosti. Viděli jsme, že chronická bolest připravuje tento život o možnost zdokonalení skrze slast, tedy o jeho přístupující dokonalost. Zároveň zde vzniká více či méně prohlubující se zakoušení této zbavenosti. Prozatím jsme toto zakoušení blíže neurčovali, pouze jsme řekli, že může být vědomé či nevědomé. K pochopení toho, co toto zakoušení je, je nutné podívat se na jeho působení na člověka. Vyjděme z textu o slasti:

συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἢ οἰκεία ἡδονή.
μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ
ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες,
οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ
γεωμετρεῖν, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα
μᾶλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ
φιλοικοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι
ἐπιδιδοῦσιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες
αὐτῷ· συναύξουσι δὲ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ
συναύξοντα οἰκεία· τοῖς ἐτέροις δὲ τῷ εἶδει
καὶ τὰ οἰκεία ἔτερα τῷ εἶδει.

Slast činnosti vlastní totiž tuto činnost umocňuje. Neboť lidé rozlišují lépe a uvažují přesněji, je-li jejich činnost spojena se slastí, takže například člověk, jehož těší zabývat se geometrií, lépe chápe vše, co k tomu patří, a stává se geometrem, a podobně milovníci hudby a stavitelství a všech ostatních umění se oddávají svému příslušnému dílu, protože je těší. Slasti tyto činnosti umocňují, a umocňovat může jen to, co je umocňovanému vlastní. Druhé různým věcem však může být vlastní jen to, co je samo druhově různé.
1175a30-1175b1.

Na příkladech použitých v textu můžeme pozorovat efekt slasti na činnost, které je tato slast vlastní. Aristotelés vychází z premisy, že umocňovat může jen to, co je umocňovanému vlastní. Co znamená být vlastní nějaké činnosti? Zdá se, že se jedná o slasti, které se projevují právě díky charakteru činnosti, kterou zdokonalují. Schopnost lépe vypracovat geometrickou úlohu může dojít své realizace pouze v činnosti pro to uzpůsobené, tedy v geometrii, tato slast se neprojevuje (alespoň ne v přímo) v hudbě. Jedná se zřejmě o to, že každý druh slasti se projevuje specificky a vhodné podmínky ke svému projevu dostane až ve spojení s určitou – vlastní – činností. Pokud slast činnost umocňuje a pokud bolest je opak slasti, jaký důsledek má bolest na prožívání činnosti? Aristotelés nabízí pouze částečnou odpověď v následujícím úryvku:

ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἂν φανεῖται ἐκ τοῦ τὰς ἀφ'
ἐτέρων ἡδονᾶς ἐμποδίουσιν ταῖς ἐνεργείαις
εἶναι. οἱ γὰρ φιλάουλοι ἀδυνατοῦσιν τοῖς λόγοις
προσέχειν, ἐὰν κατακούσωσιν αὐλοῦντος,
μᾶλλον χαίροντες αὐλητικῆς τῆς παρουσίας
ἐνεργείας· ἢ κατὰ τὴν αὐλητικὴν οὖν ἡδονὴ
τὴν περὶ τὸν λόγον ἐνέργειαν φθείρει.

Ještě lépe se to ukazuje na tom, že slast z jedné činnosti překáží činností jiným. Když například lidé, kteří mají zálibu ve hře na flétnu, zaslechnou, jak na ni někdo hraje, nedokáží věnovat pozornost řečem, protože je tato hra těší více než přítomná činnost. Slast spjatá s hrou na flétnu tak maří činnost spjatou s řečí. 1175b1-6

Aristotelés zde nemluví o vlivu bolesti na činnost, ale o vlivu nevlastní slasti na činnost. Na jiném místě ovšem okazuje, že nevlastní slast a bolest fungují podobně, je tudíž relevantní z této podobnosti vyjít i zde.⁹⁸ Sloveso προσέχω má u Aristotela význam věnovat pozornost, být obrácen k něčemu, dokonce přimknout se k něčemu.⁹⁹ Nevlastní slast a v našem případě bolest má ten efekt, že člověk nedokáže být obrácen svou pozorností k tomu, co by právě měl konat. Samo sebou se rozumí, že tím přichází i to, o čem mluvil citát na předchozí stránce, tedy o zdokonalení dané činnosti. Nejde nicméně jen o ztrátu zdokonalení. Tím, že při zakoušení bolesti nebo nevlastní slasti, nejsme schopni se soustředit, utrpí náš výkon činnosti ještě více. Příklad uvedený Aristotelem vhodně ilustruje to, co se děje na obecné rovině: není už možné, věnovat plnou pozornost činnosti, tak jako v příkladu člověka pozorujícího obraz v Louvru.

Bolest ve vztahu k činnosti nepůsobí pouze tak, že by zbavovala zdokonalení, viděli jsme, že její působení je širší. V otázce zakoušení bolesti jsme se dostali k částečné odpovědi, kdy je bolest zakoušená jako nemožnost věnovat pozornost. Zkušenost, kdy kvůli bolesti nejsme s to se soustředit ve škole nebo v práci, tento výklad potvrzuje. Je toto ovšem vše, co lze říci o jejím zakoušení? Domníváme se, že podstata zakoušení bolesti leží právě ve směru, kterým jde fenomén nemožnosti soustředění se, což přímo souvisí s narušeným výkonem činnosti. Tím nemáme na mysli pouze situaci, kdy se pro bolest v noze nemohu soustředit na úlohu z geometrie, ale spíše o situaci, kdy je narušena struktura činnosti, kterou se člověk snaží vykonávat. Zejména při silné anebo dlouhotrvající bolesti zakoušíme bolest nejen jako konkrétní zábranu výkonu této činnosti, ale jako jakési rušení, které probíhá i když dojde k reálnému výkonu činnosti. Bolest, kterou geometr zakouší, se tak může projevat jako zábrana, která mu brání zcela ve věnovat se geometrii, a sloveso προσέχω by tak nabylo velmi silného významu, zároveň také jako vědomě či nevědomé rušení, provázející výkon geometrické činnosti. Zakoušení bolesti by se tak projevovalo jako nemožnost soustředit se na činnost, kterou živočich vykonává. Pozornost se namísto toho obrací k částem těla, kde se bolest projevuje. Bolest samotná ovšem nemá vlastní pozitivní existenci stejného řádu jako smyslové vnímání a nejbližší definice by pro ni bylo maření činnosti. Co se týče vztahu zakoušení bolesti a smyslového vnímání, je třeba říci, že mohou vyskytovat pospolu, jejich vztah nicméně není vztahem identity (viz níže 2.4.2). Z hlediska problematiky *rušení pozornosti* oba fenomény odlišuje fakt, že jedna podstatná část zakoušení bolesti spočívá v nemožnosti soustředění se na činnost, která je jí vlastní (a následně i na činnosti nevlastní),

⁹⁸ 1175b17-24

⁹⁹ Liddle Scott Jones dictionary.

ale zároveň v soustředí se na činnost nebo děj, kde se bolest projevuje (bolestivé dýchání, pulzování ve spáncích apod.). Smyslové vnímání se naproti tomu soustředí na svůj předmět, probíhá-li bez působení překážek. Z těchto důvodů nám připadá příhodné dále mluvit o *pocitování* bolesti, které není totožné se smyslovým *vnímáním*.

Představili jsme první model, na základě kterého je možné chápat bolest a její pocitování u Aristotela. Položme si nyní otázku, zda Aristotelés nabízí ještě další způsoby, jak bolest chápat. Zdá se, že ještě jedna taková možnost existuje a Aristotelés ji předkládá v pojednání *O duši*. Zde se bude jednat o fenomény, kdy živočich zakouší předjímanou nebo akutní bolest při setkání s předmětem, který mu může uškodit. Během výkladu tohoto druhého modelu se musíme ptát, jaký je jeho vztah k modelu prvnímu, zda se jedná o dvě nesouvisející teorie, či zda je mezi nimi nějaký vztah závislosti. Uvidíme, že ačkoli druhý model poskytuje zajímavé postřehy k bolesti a jejímu pocitování, bude se jednat pouze o velmi specifické typy bolestí, a že tento model postrádá obecnost modelu prvního. Rozbor vztahu obou modelů, který podnikneme v závěru následující podkapitoly, nám poskytne další prohloubení v chápání bolesti.

2.4.2 Pocitování bolesti a *O duši* III. 7.

τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοίον τῷ φάναι
μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον
καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει· καὶ
ἔστι τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ
αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν,
ἢ τοιαῦτα. τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ
ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ
ἡ ὄρεξις ταῦτό, ἢ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ
ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ φευκτικόν, οὐτ'
ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι
ἄλλο.

Smyslové vnímání je podobné pouhému vyslovení a myšlení. Pokud se vyskytne něco slastného nebo bolestivého, tak to [smyslové vnímání] následuje nebo od toho prchá skrze přitakání nebo odmítnutí. Zakoušení slasti nebo bolesti je pak být aktivní perceptuální středností vzhledem k dobré nebo zlé věci jako takovým. A co do [svého] uskutečnění jsou útek a touha totéž, přičemž schopnost toužit a schopnost utíkat se navzájem neliší, ani se žádné z nich neliší od toho, co je schopno smyslového vnímání. Liší se však co do svého bytí. *O duši* 431a8-15

Aristotelés se k problematice pocíťování bolesti vyjadřuje v pojednání *O duši* III,7. Způsob, jakým pocíťujeme bolest, se objasní při bližším pohledu na strukturu smyslového vnímání. Je nutné předeslat, že následující rozборы se netýkají bolesti obecně, ale pouze určitého typu bolesti, tak jak bude představen níže.

V druhé knize pojednání *O duši* Aristotelés vysvětluje, jakým způsobem vnímá živočich pomocí smyslů jednotlivé smyslové kvality předmětů. Předměty působí na smysl díky smyslovým formám jako je barva nebo zvuk. Smyslový orgán přijímá tyto formy zbavené jejich původní látky. Oko se tak připodobňuje červené barvě předmětu tak, tak že přijímá smyslovou formu červené barvy. Jedná se zde tedy o působení předmětu na smysl, které se uskutečňuje skrze přijetí smyslové formy smyslovým orgánem.

Máme si předměty působící slast a bolest představit jako další typ předmětů, vedle předmětů smyslového vnímání a intelektu? Jakými orgány bychom je pak vnímali? Nebo se jedná o jeden a týž typ předmětů a naše smysly mají schopnost vnímat kromě barev a tónů i bolest z příliš prudkého světla a slast z příjemné hudby? Aristotelés nemluví o orgánech speciálně určených pro slast a bolest, ani o speciálním typu předmětů. Rovněž je těžké začlenit vnímání bolesti do struktury smyslového vněmu. Smyslový vněm probíhá díky působení smyslové kvality na orgán, který se připodobňuje svému objektu, přechází z možnosti do uskutečnění. Oko je ovšem v možnosti uzpůsobené k tomu přijímat barvy a tato možnost se aktualizuje, pokud na oko působí viditelný předmět a nachází-li se mezi okem a předmětem prostředí, které toto působení umožňuje. Pokud při pohledu do slunce pocíťíme bolest z příliš prudkého světla, nelze říci, že by oko pocíťovalo bolest tak, že by přešlo působením bolestivého předmětu z možnosti „pocíťovat bolest“ do aktuality „pocíťovat bolest“. Naopak protože na oko působí příliš silná smyslová kvalita, která přesahuje spektrum, pro které je oko uzpůsobené, pocíťuje živočich bolest. Zdá se tedy, že pro pocíťování bolesti je třeba hledat jiné vysvětlení.

Smyslové vnímání nicméně hraje v pocíťování předjímané nebo akutní tělesné bolesti nezastupitelnou roli. Nikoli ovšem tak, že by se jednalo prostou identitu pocíťování bolesti a smyslového vnímání, ani v tom, že by se jednalo o dva naprosto odlišné děje. V pasáži *DA* III.7. je klíčová věta: „Zakoušení slasti nebo bolesti je pak být aktivní perceptuální středností vzhledem k dobré nebo zlé věci jako takovým.“ Pasáž zřejmě mluví o situacích, kdy živočich vnímá nějaký předmět jako slastný, a tudíž se k němu přiblíží, nebo jako bolestný, a tudíž od něj prchá. Ovce, která vidí vlka, od něj prchá. Ovce, která vidí trávu, se k ní přibližuje. Proč tomu tak je? Na základě čeho živočich vyhodnotí předmět jako slastný, resp. bolestný? Vzhledem k tomu, že pocíťování bolesti se týká i živočichů nemajících rozumovou duši,

musíme vyloučit rozvažování či reflexi, na základě kterých člověk chápe to či ono jako slastné či bolestné, resp. dobré či zlé. Pociťování bolesti musí být tedy svázáno se smyslovou duší. To znamená, že na základě nějaké mohutnosti vnímavé duše ovce zakouší, že je vlk zlý, tudíž jí způsobí bolest, tudíž před ním prchá. Tato mohutnost bude zejména v pozdější tradici nazvána *vis estimativa*, tedy mohutnost, která živočichu při přijetí smyslových forem zprostředkuje nejen kvality jako jsou barvy, ale také intence, jako je právě škodlivost vlka pro ovci. Nejde zde o racionální mohutnost, stále zůstáváme na rovině smyslové duše.

Jak ovšem vysvětlit fakt, že ovce vnímá vlka jako zlého, trávu jako dobrou, a že jeden a ten samý předmět může být někým vnímán jako dobrý a někým jako špatný, resp. slastný a bolestný? Stejně tak jako vnímání smyslových kvalit závisí na tom, jakými smysly je jednotlivý živočich vybaven, závisí i pociťování slasti a bolesti na tom, jaký je živočich, který je pociťuje. Nyní však již nezáleží na jednotlivých smyslech, ale na *stavu* živočicha jako celku. Stavem zde míníme souhrn trvalých i nahodilých kvalit živočicha, jako zdraví/nemoc, tělesná stavba, duševní vývoj, hlad/žízeň, atp. Tento aktuální stav je v určitém poměru ke přirozenému stavu živočicha, tedy ke stavu, ve kterém je plně rozvinutá *fysis* živočicha. Pokud je živočich nemocný nebo má hlad, liší se aktuální a přirozený stav a výkonu živočichovy *fysis* něco brání.

Živočich pociťuje předmět jako slastný nebo bolestný, a tedy jako předmět, ke kterému by měl směřovat, nebo od kterého by měl naopak prchat, na základě dvou měřítek: 1) aktuálního stavu, 2) toho, zda ho daný předmět přibližuje k přirozenému stavu nebo ho od něj naopak oddaluje. Jelikož vlk pro ovci znamená hrozbu v podobě sežrání, tj. oddálení aktuálního stavu od přirozeného stavu, resp. úplný zánik aktuálního stavu, ovce před vlkem prchá. Naopak ovce, která má hlad a vidí trávu, se k trávě přibližuje, neboť je to předmět, který napomůže přiblížení aktuálního stavu ovce k jejímu stavu přirozenému.¹⁰⁰

Role smyslového vnímání je zde nezastupitelná. Nikoli proto, že bychom bolest *vnímali* díky změně ve smyslovém orgánu a jeho připodobněním vnímané smyslové formě, ale proto, že tato změna nám zprostředkuje možnost porovnat vztah mezi naším aktuálním stavem, přirozeným stavem a objektem vnímání. Smyslové vnímání a pociťování bolesti má tedy jeden a týž objekt. Co do působení na smysly však probíhá tento vztah srze běžnou strukturu

¹⁰⁰ Srov. Corcilus (2008), s. 80: „Wir erfahren so, dass Lust/Leid-Empfindungen sich durch aktuelle Wahrnehmungen herstellen und mit diesen Wahrnehmungen dem Gehalt nach identisch sind, sich aber insofern von ihnen unterscheiden, als dass sie von den Lebewesen vor dem Hintergrund ihres empirischen Zustandes wahrgenommen werden: Setzt der wahrgenommene Gehalt das Lebewesen in eine Übereinstimmungsrelation mit seinem natürlichen Ausgangszustand bzw. in größere Nähe dazu, wird er als lustvoll empfunden, und wenn er es umgekehrt in eine Relation der Nicht-Übereinstimmung bringt, als leidvoll. Es handelt sich um eine relationale Definition der Lust/Leid-Empfindung.“

smyslového vnímání, tedy připodobnění se smyslového orgánu objektu smyslu. Co do působení slasti a bolesti vztahuje se orgán k živočichu jako celku, resp. k jeho aktuálnímu stavu. Smyslové vnímání je tedy nutnou podmínkou pocíťování bolesti, není však s ním totožné, neboť toto pocíťování působí ne pouze na smyslový orgán, ale na živočicha jako celek.

Doposud jsme se zabývali situací, kdy živočich vnímá předmět jako potenciálně bolestný, a proto od něj prchá. Nebylo by ovšem možné tento výklad rozšířit i na situace, kdy už je bolest aktuální? Pokud před sebou vidíme oheň, vnímáme ho jako potenciálně bolestivý, a proto od něj prcháme. Pokud se k němu ovšem přiblížíme natolik, že se popálíme, pocíťujeme již bolest aktuálně. V tomto pocíťování musí hrát roli smyslové vnímání, nicméně nikoli již zrak, nýbrž hmat, neboť oheň poškodil pokožku těla, která slouží jako médium pro přenos smyslových forem hmatu do srdce. Opět zde vstupuje do hry vztah aktuálního stavu, přirozeného stavu a předmětu. Předmět nyní aktuálně způsobuje oddalování aktuálního stavu od stavu přirozeného. Tím, že oheň poškozuje pokožku, maří *fysis* na dvou rovinách. Jednak maří výkon vyživovací duše, která se stará o udržování organismu v dobrém stavu, jednak maří výkon smyslové duše tím, že ničí pokožku, skrze kterou vnímáme předměty hmatu. Oheň je zde tedy zakoušen jednak skrze smysl hmatu rozlišující teplé/studené, jednak jako bolestivý předmět oddělující nás od přirozeného stavu. Reakce živočicha je samozřejmě, tak jako v případě ovce a vlka, útěk.

I v případě zakoušení aktuální bolesti je nutná přítomnost smyslového vnímání jako zprostředkovatele. U většiny tělesných bolestí bude činným smyslem hmat, neboť při spáleninách, říznutích, zánětech apod. je narušováno médium hmatu, tedy pokožka, a část těla pod pokožkou.

Je běžná zkušenost, že pocíťujeme bolest i poté, co již byl odstraněn předmět, který ji způsobil. Spálenina bolí, i když už jsme ruku odtáhli od ohně. Jak je to možné? Aplikovat výše rozvržený model je v tomto případě problematické. Musíme totiž zodpovědět otázku, co by bylo oním předmětem, který bychom zakoušeli jako bolestivý. Pokud to v prvním případě byl vlk jako předmět potenciálně působící bolest v druhém případě oheň jako předmět působící bolest aktuálně, co jím bude zde? Tento hledaný předmět by musel splnit kritérium z *DA* III.7 a sice že od něj prcháme. Pokud však pocíťujeme bolest v ruce, kterou jsme si popálili, od čeho prcháme? Jedním adeptem je zřejmě bolest sama, tu však můžeme těžko pochopit jako jeden z typů předmětů vlastních smyslovému vnímání. Druhým adeptem je samotná část našeho těla, ve které bolest pocíťujeme: „bolí mě ruka → předmět zakoušený jako bolestivý je má ruka.“ Zde ovšem čelíme dvěma typům obtíží, jednak tomu, že Aristotelés neřeší propriocepci a

nevíme tudíž, jak by u něj vnímání vlastních částí těla vypadalo, jednak tomu, že i kdyby bylo možné říci, že vnímáme vlastní ruku jako bolestivý předmět, je otázka, jak bychom vysvětlili podmínku, že před tímto předmětem máme prchat.

Z těchto důvodů se zdá, že v případě bolesti pociťované bez aktuálně škodícího předmětu, je třeba poupravit model, který jsme získali z rozboru *DA III.7* resp. vrátit se k předchozímu pochopení bolesti jako maření činnosti. Jak jsme uvedli výše, mnoho typů bolestí je možné interpretovat jakožto případy, ve kterých je mařena činnost vyživovací duše. Bolesti pociťované bez aktuálně škodícího předmětu budou spadat právě pod tento model. Bolest ve spálené ruce zakoušíme už nikoli proto, že by na ni působil škodlivý předmět, ale protože je narušena činnost naší vyživovací duše. Pokud je totiž příčina bolesti dostatečně silná, může poškodit strukturu živočicha a tím působit trvající bolest. I když už tedy není eficientní příčina přítomná, bolest trvá dál. Takto trvající bolest působí v jistém smyslu podobně jako trvající slast: viděli jsme, že slast umocňuje činnost, při které ji živočich zakouší, což vede k tomu, že slast trvá a živí sama sebe. Trvající bolest má podobné, byť opačné účinky: pokud trvá vlastní bolest na jedné úrovni duše, tak tato bolest rozněcuje bolest na jiných úrovních duše. Trvající bolest způsobená poškozením těla, tak živí bolest projevující se jako zoufalství na vyšší úrovni duše. To jsme ostatně viděli v případě chronické bolesti.

Vztahu mezi oběma modely jsme se předběžně dotkli již v oddíle 2.4.1. Nyní můžeme tento vztah upřesnit vzhledem k tomu, že jsme již podnikli potřebné rozboru obou modelů. Z dosavadního výkladu by se mohlo zdát, že druhý model je podtřídou prvního modelu s tím, že nám poskytuje detailnější rozbor průběhu pociťování bolesti a jeho vztahu ke smyslovému vnímání v některých specifických případech bolestí. Je nicméně možné jít o krok dále a připsat druhému modelu větší míru autonomie. Ačkoli by bylo možné situaci, kterou druhý model popisuje, tedy oddálení se od přirozeného stavu, chápat jako maření činnosti, kdy by tato činnost, velmi obecně řečeno, byla žití živočicha v souladu s jeho přirozeným stavem, je možné tuto bolest ještě jinak. Pokud nějaká bolest živočicha vzdaluje od jeho přirozeného stavu, vytváří se totiž prostor pro to, že se živočich bude nacházet v situaci, kdy bude *nutně* docházet k bolesti jakožto maření činnosti. Pokud plamen popálí živočicha takovým způsobem, že pociťuje bolest i dlouho po tom, co již není s plamenem v kontaktu, přejde bolest chápaná podle druhého modelu do bolesti chápané podle prvního modelu. Bolest, která vznikla činností škodlivého předmětu tak vytváří podmínku, která může vést k (dlouhodobému) maření činnosti. Z ontologického hlediska je tedy primárnějším modelem bolest jako maření činnosti,

z chronologického hlediska je to však bolest jako vzdalování se od přirozeného stavu (tedy bolest jako *kinésis*), co předchází bolest v prvním slova smyslu.

Porovnání problému vztahu mezi pocíťováním bolesti a smyslovým vnímáním v současné filosofické diskusi a u Aristotela

V závěru této kapitoly jsme se dostali do oblasti, kde Aristotelova teorie může promluvit do současné filosofické diskuse, resp. do některých jejích dílčích otázek. Jedno z témat, se kterým se současní badatelé v oblasti bolesti musí vypořádat, je totiž vztah mezi zakoušením¹⁰¹ bolesti a smyslovým vnímáním. V následujícím exkurzu se tudíž zaměříme na tuto otázku a pokusme se ukázat, co nám může Aristotelés k tomuto problému říci.

Viděli jsme, že (minimálně) v případě tělesné bolesti hraje podle Aristotela smyslové vnímání nezastupitelnou roli. Díky smyslové duši a její činnosti se nám otevírá nejen přístup ke smyslovým formám, jež pomocí smyslů vnímáme, ale také k zakoušení bolesti (a slasti). Přístup k zakoušení bolesti máme díky trojúhelníku *současný stav – přirozený stav – působící předmět*. Někteří současní autoři se v rámci analytické filosofie myslí pokoušejí integrovat zakoušení bolesti do schématu smyslového vnímání. Výsledkem jsou pak teorie, které tvrdí buď to, že *stejným způsobem*, jakým vnímáme barvy, zvuky atp., zakoušíme také bolest, nebo to, že zakoušení bolesti probíhá v procesu vnímání smyslových kvalit. Tyto teorie (souhrnně nazývané jako *perceptualismus*) se pak různými způsoby pokouší tuto integraci popsat.¹⁰²

Například *nepřímý realismus* bude bolest chápat jako zprostředkující zkušenost, díky které máme přístup k vlastnímu předmětu vnímání. Při zakoušení bolesti se – stejně jako u ostatních smyslových vjemů – jedná o interakci živočicha s nějakým předmětem v jeho okolí. V případě běžných předmětů vnímání jako jsou barvy nebo zvuky, k nim má vnímající přístup díky reprezentacím těchto předmětů. Stejně to bude v případě vnímání poškození tkáně, i zde bude existovat reprezentace tohoto poškození, tj. bolest.¹⁰³ Vnímání tohoto typu předmětů, tj. poškození tkáně, je specifické v tom, že jeho intramentální reprezentace je zakoušená negativně, bolestivě. Co do své struktury je nicméně celý proces vnímání poškození tkáně

¹⁰¹ Zde se vracíme k termínu *zakoušení*, neboť pro autory, kterými se zde zabýváme, je příznačné spojování *zakoušení* bolesti a *vnímání* smyslových kvalit. Pojem *pocíťování*, jak jsme jej vyložili u Aristotela, u nich nelze použít.

¹⁰² Následující interpretace vycházejí z Aydede (2005).

¹⁰³ „They represent various disorderly conditions of bodily tissue. The way they represent these conditions is analogous to the way our visual system represents colors.“ Aydede (2005), p. 28.

stejný jako proces vnímání barev či zvuků. Zakoušení bolesti je tedy částí či fází v celkovém aktu vnímání poškození tkáně.

Prímý realismus se chce vyhnout zprostředkujícím reprezentacím, které jeho zastánci neuznávají. Dosahuje toho tak, že bolest chápe jako kvalitu celkového procesu smyslového vnímání. Zastánci této teorie vyjadřují zkušenost bolesti adverbialně: Stejně jako červené jablko vnímáme *červeně*, tzn. naše perceptivní zkušenost má jistou, na objektu závislou, povahu, tak poškození tkáně vnímáme *bolestivě*, tj. povaha naší zkušenosti smyslového vnímání poškození tkáně je bolestivá. Opět se jedná o strukturu obdobnou případům smyslového vnímání, jen její celková charakteristika je ovlivněná povahou předmětu, tj. poškozením tkáně. Tato teorie tedy vysvětluje bolest nikoli jako fází v procesu smyslového vnímání, ale jako celkovou charakteristiku procesu smyslového vnímání.

V obou variantách perceptualismu jde tedy o snahu vyložit bolest jako součást procesu smyslového vnímání, a to buď v podobě mentální reprezentace, nebo v podobě adverbialní charakteristiky povahy zkušenosti. Smyslové vnímání je zde základním aktem a zakoušení bolesti je buď jeho část, nebo jeho kvalita. Takto pojaté zakoušení bolesti však naráží na jisté meze, jež jsou dány tím, že při bližším srovnání se zdá být akt smyslového vnímání a akt zakoušení bolesti přeci jen podstatně odlišný.

Jedním z podstatných rozdílů je zde *problém soustředění se (problem of focus)*.¹⁰⁴ Při běžném smyslovém vnímání se totiž soustředíme téměř výhradně na objekt našeho vnímání. Ať už jde o jakoukoli teorii vnímání, je to červené jablko, resp. jeho kvality, resp. jeho reprezentace, co se nám ve vnímání dává, nikoli zkušenost vidění červeného jablka. *Soustředíme se* na objekt, nikoli na akt. Při zakoušení bolesti je ovšem situace opačná.¹⁰⁵ I pokud bychom přijali teorii, že bolest reprezentuje poškozenou tkáň, je třeba se ptát, jak to, že se *soustředíme* na zkušenost/průběh procesu, nikoli na objekt. Dokonce se zdá, že objekt zakoušení bolesti je zde irelevantní, protože zkušenost bolesti je na něm do jisté míry nezávislá: v případě fantómových bolestí objekt reálně zcela chybí, přesto je zkušenost této bolesti úplná a obsahově bohatá.

To vede k souvisejícímu problému, a to sice jaký je vztah mezi zkušeností bolesti, kdy je bolest zakoušena jako něco negativního a škodlivého, a předmětem, který má tato bolest reprezentovat. Jak to, že vnímáme poškození tkáně jako bolestivé? Při vnímání barev a tónů není hodnotová evaluace bezprostředně přítomná. Jistě, pohled na nějaký předmět může vyvolat

¹⁰⁴ Tento problém může být také nazván konceptuální asymetrií. Viz Aydede (2005).

¹⁰⁵ Srov. Aydede (2005), s. 30: „Why is a pain report a report of an experience in the first instance if the experience is genuinely perceptual (exteroceptual)?“

emocionální reakci, nicméně jedná se o jiný typ reakce než při zakoušení bolesti. Jak to, že předmět vnímání – poškození tkáně – ovlivňuje samotnou zkušenost tak bezprostředním způsobem?

Slučování smyslového vnímání a zakoušení bolesti v jedno je problematické i vzhledem k tomu, že zakoušení bolesti je vždy soukromý akt přístupný pouze tomu, kdo ho zakouší. V případě běžného smyslového vnímání se může více lidí vztahovat k jednomu objektu a jejich zkušenosti budou v běžných podmínkách podobné. V případě bolesti vyvolané poškozením tkáně půjde vždy výhradně o mou zkušenost, jejíž kvalitu nelze externě verifikovat a k níž se stejným způsobem nemůže vztahovat nikdo jiný.

V neposlední řadě je zde problém lokalizace bolesti. Jak vysvětlit, že jednotlivé bolesti lokalizujeme do různých částí těla? Samozřejmě pokud bolest reprezentuje poškození tkáně, zdá se logické, že se daná reprezentace nachází v místě poškození tkáně. Není však jediné „místo“, kde se reprezentace může nacházet mozek? Zároveň se zde otevírá otázka, jak to, že lokalizujeme i bolest, která se k poškození tkáně neváže, tj. fantómovou bolest. V případě této bolesti bychom tedy dostali reprezentaci bez její příčiny.

Zdá se tedy, že ztotožnění smyslového vnímání a zakoušení bolesti opomíjí některé podstatné rozdíly, které mezi oběma akty existují. Aristotelovo myšlení může být cenné právě proto, že nabízí komplexnější teorii vztahu mezi pociťováním bolesti a smyslovým vnímáním. Vždyť právě snaha vysvětlit zakoušení bolesti jako smyslového vnímání je vedena motivací, převést strukturu pociťování bolesti na strukturu smyslového vnímání, které lze vysvětlit pomocí materialistických teorií mysli.¹⁰⁶ Aristotelés se rovněž snaží pociťování bolesti vysvětlit, jeho vysvětlení jde ovšem jiným směrem.

Zatímco moderní perceptualismus se snaží integrovat zkušenost bolesti do aktu smyslového vnímání, u Aristotela se jedná o dva ontologicky odlišné akty. Smyslové vnímání je nutné pro pociťování bolesti, není s ním však identické. Otevírá živočichovi přístup k pociťování bolesti, která však probíhá na základě jiného schématu. Díky tomu se Aristotelés vyhýbá některým problémům, jež plynou ze ztotožnění smyslového vnímání a pociťování bolesti.

Smyslové vnímání je nutnou podmínkou při pociťování bolesti, byť v rozličných podobách. Vztahuje-li se živočich k předmětu, jež mu působí bolest, vztahuje se skrze své smysly k objektu, jehož smyslové formy na živočicha působí. Na základě smyslu hmatu se

¹⁰⁶ Viz Aydede (2005a): „...it (sc. moderní teorie bolesti) thus points to an understanding of pains according to which pains might plausibly be identified with physical features or conditions of our body parts, probably with some sort of physical damage or trauma to the tissue.“

živočich vztahuje k předmětu, který narušuje jeho tělo. Nicméně to, že živočich pociťuje bolest, není dáno povahou perceptivního aktu. Jak jsme viděli, jde o souhru aktuálního a přirozeného stavu živočicha a předmětu působení. Pokud nějaký předmět poškodí smyslové čidlo, zakoušíme následně bolest při smyslovém vnímání, byť nikoli proto, že by nám nějaký předmět aktuálně škodil.

To, že nějaký předmět pociťování jako bolestivý, není v Aristotelově pojetí vztahu mezi smyslovým vnímáním a pociťování bolesti dáno přímo povahou smyslového vnímání. Smyslový vněm otevírá prostor k tomu, aby živočich zakoušel předmět jako bolestivý nebo jako slastný. Tato evaluace ovšem není závislá na objektu *jakožto* objektu smyslového vnímání, ale na objektu *jakožto* objektu ovlivňující celkový stav živočicha. Aristotelés může zodpovědět otázku, proč daný předmět pociťování jako bolestivý, poukazem na jeho vliv na současný stav živočicha. Pokud předmět živočicha oddaluje od přirozeného stavu, je pociťován jako bolestivý.

Lokalizace bolesti je u Aristotela snadno vysvětlitelná díky tomu, že pociťování bolesti je umožněno smyslovým vnímáním, a bolest tedy lokalizujeme do místa, kde se naše smyslové vnímání setkává s předmětem, který bolest způsobuje. Zakoušení bolesti zažívá živočich jako celek. Nicméně to, že ho lokalizuje do určitého místa je dáno prostě tím, že v tom se dává jeho smyslům předmět způsobující bolest.

Od současných autorů zastávají perceptualismus se Aristotelés odlišuje v jednom základním ohledu, a sice v otázce vztahu smyslového vnímání a pociťování i bolesti. Právě díky tomu, že smyslové vnímání a pociťování bolesti není jedno a to samé, může Aristotelés jednak předvést funkční teorii bolesti, jednak může odpovědět na některé paradoxy, s nimiž se potýkají perceptualistické teorie. Aristotelova teorie bolesti ovšem stojí a padá s jeho teorií duše. Současní zastánci perceptualismu by tudíž zřejmě nepřistoupili na základní Aristotelovo vymezení bolesti jakožto maření činnosti duše, a tudíž ani rozvinutí jeho nauky o zakoušení bolesti.

3. Závěr

V naší práci jsme se pokusili ukázat, že Aristotelés nabízí komplexní teorii bolesti, kterou dokáže popsat nejenom bolestí těla, ale i celou škálu dalších fenoménů, které nazývá λύπη.

Bolest úzce souvisí s činností na různých úrovních živočišné duše. Tuto spjatost s činností jsme odhalili a sledovali v první kapitole při výkladu Aristotelovy teorie slasti. Rozbor, při kterém jsme se dobrali výměru slasti jako toho, co dovršuje činnost, jsme podnikli z motivace dozvědět se něco podstatného o bolesti. Tento krok nám ukázal, že je-li slast nějakým podstatným způsobem navázaná na činnost, lze předpokládat, že tomu tak bude i u bolesti. Oproti jiným interpretům jsme vyložili návaznost bolesti na činnost jako hlavní rys Aristotelovy teorie bolesti.¹⁰⁷ Slast činnost dovršuje, působí to, že člověk, jenž v činnosti slast zakouší, ji chce zakoušet stále. Ukázali jsme rovněž, že Aristotelés zná i slasti pojící se s *energeia atelés*, tedy pohybem. Podobně jako u Platóna se ukázalo, že se bude jednat o slasti navracející živočicha k jeho přirozenému stavu. I tento rozbor jsme využili v naší analýze bolesti, když jsme rozlišili bolest jako *kinésis* a bolest jako *maření energeia*.

V druhé kapitole jsme využili rozborů týkající se slasti a interpretovali je ve světle problematiky zakoušení bolesti. Celý náš výklad směřoval k pojetí bolesti jako maření činnosti: podstata bolesti tkví v tom, že kvůli ní nejsme schopni naplno prožívat činnosti, ty jsou nedovršené, tedy nedosahují slasti. Tento model jsme aplikovali jak na bolesti těla, tak na bolesti, kterým Aristotelés věnuje více prostoru, tedy bolesti duše. Viděli jsme, že dokonce i takové fenomény jako útrpnost, kterou zakouší ten, kdo musí počítat, Aristotelés chápe slovem λύπη, a je možné ho vyložit pomocí maření činnosti, v tomto případě činnosti myslící duše. Strukturu bolesti jako maření činnosti jsme dále rozlišili na základě toho, zda se jedná o bolest *haplós kakon*, nebo o bolest *jakožto něčemu bránící*. Bolesti *haplós kakon* mají oproti druhému typu ten rys, že jsou bolestivé vždy, za každých okolností a pro každého, tedy je jakožto bránění činnosti zakouší každý člověk.

Zabývali jsme se podrobně interpretací pasáží, kde Aristotelés explicitně bolesti zmiňuje. Viděli jsme, že bolesti těla je možné chápat jako maření činností vyživovací a smyslové duše. U bolestí rozumové duše (například útrpnosti v počítání) je otázka, nakolik je aktivní i duše smyslová (která je podle Aristotela podmínkou zakoušení slasti a bolesti), tak jako tak se i zde jedná o maření činnosti. Důležitý rys Aristotelovy teorie představuje rozdělení na vlastní a nevlastní bolesti. Každá bolest se vztahuje k sobě vlastní činnosti, např. popálenina

¹⁰⁷ Pro odlišný výklad viz Cheng, (2015), str. 359-366.

k činnosti vyživovací duše, to jí nicméně nebrání v tom ovlivňovat jako nevlastní bolest i další činnosti. Tímto způsobem se dá dobře vysvětlit vztah mezi duševními a tělesnými bolestmi a to, že bolesti na rudimentárnější úrovni živočicha (tedy zejm. bolesti těla) mají vliv na činnosti vyšších částí duše.

Kromě příkladů z Aristotelových textů jsme se také zaměřili na problém chronické bolesti. Na tomto typu bolesti jsme se otestovali Aristotelovu teorii a viděli jsme, že ačkoli sám Aristotelés se tímto typem bolesti nezabývá, jeho teorie má dostatečný rozsah i pro ni. Bolest, která trvá stále, a u které není snadno najít její fyziologickou příčinu lze vyložit jako maření činnosti. Na otázku, co je činností mařenou chronickou bolestí jsme odpověděli jednak poukazem k životu jako činnosti, jednak k životu jako souhrnu jednotlivých činností. Tak jako tak působí chronická bolest na život živočicha negativně, neboť ho dlouhodobě připravuje o slast, a tím pádem i o blaženosti.

V obecné rovině jsme na bolesti aplikovali další rozlišení: stejně tak jako jsme dělili slasti na slasti jako činnosti a slasti jako pohyby, podobné rozlišení existuje i zde. Bolest jako *kinésis* jsme vyložili jako podkategorii bolesti jako maření činnosti. Šlo o to, že některé typy bolestí – a zde se jedná zejména o akutní bolesti těla anebo potenciální bolesti, které živočichu aktuálně hrozí –, je možné chápat jako vzdalování se od přirozeného stavu. Zde jsme se dostali k problematice Aristotelem naznačené v pojednání *O duši* III.7, tedy k otázce, jak živočich bolest pociťuje, a obecně k otázce vztahu mezi smyslovým vnímáním a pociťováním bolesti. Ukázali jsme, že v případě bolesti, jako je například spálenina, působí na živočicha předmět smyslového vnímání (oheň), který ovšem pociťujeme rovněž jako vzdalující nás od přirozeného stavu. V pociťování bolesti při smyslovém vnímání se vztahujeme k jednomu a témuž předmětu, způsob tohoto vztahování se ovšem liší. Zatímco při smyslovém vnímání nechám na svá smyslová čidla působit smyslové formy vnímaného předmětu, při pociťování bolesti se k předmětu vztahujeme jako bolestivému, pokud nás oddaluje od přirozeného stavu, jako slastnému, pokud nás k tomuto stavu přibližuje. *O duši* III.7 nám tedy nabídla způsob, jak odpovědět základní otázku této práce, a sice jak podle Aristotela pociťujeme bolest. Tato odpověď nicméně platí pouze pro určitý typ bolestí, a sice pro bolesti předjímané a pro prudké bolesti těla.

Otázku, jak pociťujeme bolest, jsme se pokusili obecně vyřešit poukazem na maření činnosti. Díky rozboru jak běžných, tak chronických bolestí jsme dospěli k následujícím odpovědím: Pokud chápeme bolest jako maření činnosti, tkví její pociťování právě v tom, jak živočich prožívá narušovanou činnost. Živočich v takové situaci prožívá činnost jako

nezavršenou, zbavenou slasti, není schopen se na prožívanou činnost soustředit, naopak obrací svou pozornost k tomu, co ho trápí, k bolestivému pocitu nebo místu na jeho těle. Prožitek mařené činnosti má tedy opačné charakteristiky než prožitek činnosti završené slastí.

Aristotelova teorie bolesti má ovšem i další problematická místa, z nichž nejzásadnější je její naprostá závislost na Aristotelově psychologii. Pokud nepřijmeme výklad o různých úrovních duše a jejich činnostech, padá i výměr bolesti jako jejich maření. Přesto se zdá, že tato teorie může být nosná i pro někoho, kdo se přiklání k jinému pochopení duše, resp. myslí. Vždyť je běžná zkušenost, že bolest brání člověku v tom, co by chtěl dělat, brání mu v soustředění se na práci a učení a ochuzuje jeho život o radost. Aristotelův výklad jde o krok dál v tom, že těmto zkušenostem dává teoretické vysvětlení a důvod. Pokud se člověk pocitující bolest ptá po jejím smyslu a významu, může Aristotelova nauka přispět nejen teoreticky, ale i prakticky. Vždyť otázka po tom, čemu brání bolest, kterou zažívám, a jaká činnost je ochuzováno o své dovršení, může mít i terapeutický význam.

Z filosofického hlediska tak bude Aristotelova teorie pro značnou část moderních interpretů problematická, neboť budou vycházet z odlišného pojetí duše, resp. myslí. Ve své podstatě se však jedná o koherentní teorii, jež může – jak jsme se pokusili ukázat výše – přispět svým hlasem i do současné filosofické diskuse. Její hlavní příspěvek tkví v odlišení smyslového vnímání a pociťování bolesti. Z terapeutického hlediska je tato teorie o to významnější, o č více její čtenář sdílí Aristotelovy psychologické předpoklady. Nicméně i pokud je nesdílí, nabízí tato teorie cenné postřehy.

...

V čem tedy tkví hlavní význam Aristotelovy teorie bolesti? Tento význam je dvojitý: Jednak je možné využít Aristotelův rozbor bolesti v praxi, tedy poukázat na její možné terapeutické aspekty a rozvinout je. Zejména u bolestí, které se nedají snadno vysvětlit jako přímé důsledky poškození tělesné tkáně, je užitečné pokládat si hlubší otázky o původu a smyslu dané bolesti. Právě poukaz na vztah bolesti a činnosti, jež tvoří jádro Aristotelovy teorie, může trpícího člověka nasměrovat ke komplexnějšímu pochopení vlastní bolesti.

Co se týče filosofického významu představené teorie a jejího rozboru, je možné jít do větší hloubky v některých aspektech, které tento rozbor nabízí. Bylo by zajímavé pokusit se pomocí této teorie vyložit různé případy atypických bolestí, z nichž jsme zde dotkli pouze chronické bolesti. Bolesti, které jejich nositelé nevnímají jako bolestivé, psychosomatické bolesti atp. jsou fenomény, jejichž analýza je aktuální jak v teoretické reflexi, tak v klinické

praxi. A tak by jak z hlediska prohloubení Aristotelovy teorie, tak z hlediska její praktické aplikace stálo za to, zohlednit i tyto příklady bolestí.

Současný vědecký výzkum bolesti přináší celou řadu poznatků, jež mají pro pochopení bolesti zásadní význam, jako je například čím dál více se zpřesňující se popis přenosu bolestivého vjemu do mozku. Bylo by tedy rovněž přínosné porovnat obraz, který nám o bolesti současná věda podává, s obrazem, který představuje Aristotelés. Náš myslitel mohl pracovat samozřejmě pouze s nesrovnatelně menším množstvím empirických dat. Jeho teorie se přesto do sebe snaží integrovat co nejvíce fenoménů souvisejících s bolestí. Bylo by tak zajímavé zjistit, zda by se jeho celková teorie bolesti dala aplikovat rovněž na poznatky, které nám přináší současná věda.

Bibliografie

Primární

- Aristotelés, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford 1894.
- Aristotelés, *Etika Nikomachova*, Havrda, Rytíř (pracovní překlad).
- Aristotelés, *Nicomachean Ethics*, Christopher Rowe (trans.), with philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press. 2002.
- Aristotelés, *De Anima*. Oxford: Clarendon Press, Shields (transl.) 2016. Clarendon Aristotle series.
- Aristotelés, *De anima*, ed. W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1961
- Aristotelés, *De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press, Nussbaum (transl.) 1978.
- Platón, *Gorgias*. Novotný (transl.), Praha: Oikoumenh, 2000.
- Platón, *Filébos*. Novotný (transl.), Praha: Oikoumenh, 2012.
- Platón, *Ústava*. Novotný (transl.), Praha: Oikoumenh, 2014.

Sekundární

- Aydede, M. (2005), *Pain New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*. MIT Press.
- Aydede, M. (2005a), *Pain*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/pain/>>.
- Cheng, W. (2015), *Pleasure and Pain in Context*, PhD diss. Humboldt Universität Berlin.
- Cheng, W. (2018), *Aristotle's vocabulary of pain*. *Philologus*. <https://doi.org/10.1515/phil-2018-0008>
- Devor, M. *Neuropathic Pain: Pathophysiological Response of Nerves to Injury*; in McMahon, c.d.
- McMahon, S. B. ed. (2013), *Wall and Melzack's textbook of pain*. Saunders.
- Polansky, R. (2007), *Aristotle's De Anima*. New York : Cambridge University Press.
- van Riel, G. (2005) *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*. Brill.