UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Matěj Brabec

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Aristotelova koncepce vnímání

a její moderní interpretace[1]

Vedoucí práce

Mgr. Hynek Bartoš, Ph.D.

Praha 2006

[1] Aristotle´s Conception of Perception and its Modern Interpretations

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 15.6.2006

podpis

Obsah:

1. Úvod 4

2. Vnímání v Aristotelově spisu O duši 6

3. O vnímání a vnímatelném 18

4. Co je to funkcionalismus? 22

5. Podstata sporu mezi funkcionalismem a intencionalismem 22

6. Funkcionalistická interpretace 24

7. Intencionalistická interpretace 31

8. Závěr 39

Úvod

Aristotelův spis O duši je nejstarším systematickým pojednáním o vztahu duše a těla.[2] Text je orientovaný biologicky a fyziologicky. Do objasňování přírodních pochodů zavádí Aristotelés pojem formy. Ta je též jednou z příčin, není to však příčina kauzální ale teleologická. Největší část je označována jako filosofie mysli[3] a to proto, že se Aristotelés snaží objasnit charaktery a role představ, které je třeba mít, abychom byli s to duši porozumět. Jeho metoda je dialektická, jen málokdy zachází Aristotelés s empirickými fakty jako takovými. V tomto smyslu je Aristotelův přístup k duši stejný jako jeho přístup k přírodě obecně. Bylo by zavádějící mluvit o spisu De Anima jako o psychologii v moderním slova smyslu.
Duše (ať už je to cokoli) je v Aristotelově pojetí princip, který je odpovědný za různé životní funkce, proto ji Aristotelés nazývá „formou živého těla"[4]. Otázka, kterou chápe jeden z komentátorů D. W. Hamlyn jako podstatnou, zní: „Dostačuje Aristotelův pojmový systém k tomu, co si klade za cíl?"[5] Cílem se zde chápe odpověď na otázku *Co je to duše*?[6] Hamlynovi Aristotelův pojmový systém dostatečný nepřipadá, tuto filosofii mysli označuje za spíše deskriptivní než explikativní.[7]
Aristotelovu filosofii mysli nepovažuje za dostatečnou ani M. Burnyeat.[8] K tomuto závěru dochází poté, co odsoudí Aristotelovu fyziku jako pro nás již nepřijatelnou. Descartes a další myslitelé 17. stol. se přičinili o to, že dnes máme

---

[2] viz H. Bartoš – Tělo a duše – studie k počátkům antického myšlení o lidské přirozenosti, Nakladatelství Pavel Mervart, 2006 (v tisku), s. 4
[3] viz např. D. W. Hamlyn – Aristotle´s De Anima, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. ix
[4] např. DA 414a 14
[5] D. W. Hamlyn – Aristotle´s De Anima, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. x
[6] DA 402a 24
[7] D. W. Hamlyn – Aristotle´s De Anima, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. x
[8] viz M. F. Burnyeat – Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 16

naprosto odlišnou koncepci fyzikálních jevů. Vzhledem k tomu, že Aristotelova filosofie mysli se podle Burnyeata[9] neobejde bez určitých fyzických nebo fyziologických specifik, která již dnes chápeme jinak, není možné brát ji už vážně.

Přesto však zůstává Aristotelova filosofie mysli lákavá i pro moderní dobu. Především proto, že určitým způsobem překlenuje obtíže způsobené právě Descartem. Nebudeme-li brát na zřetel Burnyeatovy námitky, lze pak Aristotelův výklad vztahu duše a těla chápat jako výklad vztahu funkce nebo formy k látce. U vnímání je pak látkou orgán a formou je jeho funkce (např. formou oka je zrak). Zastáncem této teorie je mimo jiné také R. Sorabji.[10]

V této práci se budu věnovat především rozporu mezi dvěma výše uvedenými moderními interpretacemi Aristotelovy filosofie mysli. V tomto sporu jde především o vnímání, proto se nejdříve pokusím přiblížit dva Aristotelovy spisy, které v tomto směru považuji za relevantní. V první řadě to bude spis O duši, přesněji tyto jeho části: 1. kapitola knihy I., 1. – 7. a 11 – 12 kapitola knihy II. Druhým textem je spis O vnímání a vnímatelném. Poté se obrátím ke dvěma moderním interpretacím Aristotelovy koncepce vnímání a pokusím se předvést jak a do jaké míry se opírají o původní Aristotelovy spisy.

[9] Ibid

[10] viz R. Sorabji – Intentionality and physiological processes: Aristotle´s theory of sense-perception in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 195-225

Aristotelův spis O duši[11]

V první kapitole první knihy O duši se Aristotelés zabývá metodou výzkumu duše, uvádí zde, co všechno je třeba vzít v potaz, abychom došli k jistému vědění. V první řadě si klade otázku: Co je to duše?[12] Na tuto otázku by bylo snazší odpovědět, kdyby existovala metoda, jejíž pomocí by bylo možno propojit všechny projevy duše do něčeho uceleného. Žádná taková metoda nám však není k dispozici, a proto se celé zkoumání stává obtížnějším. Pro každý projev duše je totiž třeba nalézt správný způsob bádání. Liší-li se od sebe různé projevy duše, bude se také lišit způsob jejich zkoumání.
Nejdříve je třeba zjistit v čem, ze všech jmenovatelných věcí, se duše nachází. Potom to, v jakém vztahu je k *dynamis* a *enrgeia*. Dále je třeba zkoumat to, jestli je duše dělitelná a pokud ano jestli se její části liší druhově nebo rodově. Další z otázek zní: Měli bychom nejdříve zkoumat duši jako celek, nebo její části? Pokud se rozhodneme pro části, čím začít dříve – jejich funkcemi, nebo jimi samotnými?[13]

Také je třeba ptát se jestli to, co pokládáme za stavy duše, nejsou stavy komplexu složeného z těla a duše. Když zkoumáme tyto stavy zdá se, že každý z nich do určité míry zahrnuje i tělo. Proto existují vždy dvě definice pro určitý stav: vztek je z hlediska těla *vřením krve*, z hlediska duše je řekněme

[11] Vycházel jsem především z anglického překladu, který pořídil J. A. Smith, http://psychclassics.yorku.ca/Aristotle/De-anima, zdál se mi totiž srozumitelnější, než český překlad A. Kříže, 3. vydání, Praha, Rezek, 1996, k němu jsem však přihlížel také. Další Aristotelovy spisy a jejich překlady, ze kterých čerpám jsou následující: Metafyzika – anglický překlad Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1933, 1989, tento text je součástí databáze Perseus Project, Harvard University, 1995; Fyzika v překladu A. Kříže, 1. vydání, Praha, Rezek, 1996; On Generation and Corruption, přeložil H. H. Joachim, http://classics.mit.edu/Aristotle/gener_corr.html; On Memory and Reminiscence, přeložil J. I. Beare, http://psychclassics.yorku.ca/Aristotle/memory.htm
[12] DA 402a 24
[13] DA 402b 10-15

chutí oplatit utrpení utrpením.[14] Proto se zkoumáním duše musí zabývat jak dialektik, tak fyzik. Dialektik se zabývá vyjádřitelnou podstatou (*formou*) nějaké skutečnosti.[15] Je však třeba mít na mysli, že skutečnost je tím, čím je, díky látce a tou se zabývá fyzik. Jeden se zabývá látkou, druhý formou, „který z nich je skutečným *fyzikem*?"[16] Je zde však ještě třetí způsob, jak vyjádřit nějakou přírodní bytost: je to daná forma v určité látce s určitým cílem. V tomto případě se oba dva pohledy kombinují. Dále nás Aristotelés informuje, že fyzik se zabývá aktivními i pasivními vlastnostmi věcí, tak a tak určených. Tudíž věcí opravdového fyzika je i to, čím se zabývá dialektik, neboť to *z jaké příčiny* i to *vzhledem k čemu*[17] se určitá činnost děje je v tomto případě pro Aristotela na stejné úrovni.[18] Vše se totiž děje vždy *protože* a *vzhledem k něčemu*, stejně tak jako má všechno látku a formu. Tyto dvojice pojmů se sjednocují v uskutečnění, jehož nejvýstižnější formulací je z hlediska aristotelského přírodovědce právě výše zmíněný třetí způsob: daná forma v určité látce s určitým cílem. Dialektika považuje Aristotelés podle všeho za někoho jiného než prvního filosofa (metafyzika) – ten se zabývá vlastnostmi věcí od nich samých oddělenými nebo v myšlení oddělitelnými, proto nelze metafyzika zaměňovat s fyzikem. Dialektika je však možno považovat za fyzika, zabývajícího se formální stránkou určité přírodní bytosti.

V první kapitole druhé knihy se Aristotelés pokouší podat odpověď na otázku, co je duše a v čem se nachází. Za podstatu (tedy jeden určitý druh jsoucna) je někdy považována látka, jindy forma, někdy to, co je složeno z obojího. O podstatách se mluví většinou ve spojitosti s přírodními jsoucny

[14] DA 403a 30
[15] DA 403b 2, Kříž užívá místo slova dialektik filosof
[16] DA 403b 5, Kříž překládá: „Který z nich je tedy přírodovědcem?"
[17] Formulací „vzhledem k něčemu" mám na mysli finální příčinu (telos)
[18] viz také Metafyzika 1037a

(sómata),tato mohou být neživá nebo živá. Životem se myslí samostatné vyživování, růst a s tím související úbytek. Každá přírodní bytost obdařená životem je složenou podstatou, neboť jak už bylo řečeno výše, duše není podstatou v látkovém smyslu, není to nějaká konkrétní věc. Duše je podstatou ve formálním smyslu. Proto je živé tělo složeninou látky (tělo jako takové, které má v možnosti život) a formy, kterou je duše. Forma je zde chápána jako aktualita.[19] Slovo aktualita však má dva významy. Ty Aristotelés demonstruje na dvou stavech, ve kterých se v člověku může nacházet vědění. První aktualitou je vědění nabyté, avšak v tuto chvíli neaktivní, druhou aktualitou je vědění, které se právě v tuto chvíli nějak uplatňuje. Duše je aktualitou v prvním slova smyslu, protože tu musí být dříve, než se nějak konkrétně projeví nebo uplatní.

Člověk se rodí s možností získat vědomosti (1. potence), tato možnost se aktualizuje v nabytí těchto vědomostí (1. aktualita), tato aktualizace se však zároveň stává druhou možností, jejíž aktualizací je aktivní uplatnění prozatím v mysli se pasivně nacházejících vědomostí. Při definování duše postupuje Aristotelés analogicky: „Duše je první skutečností (aktualitou) přírodního těla, které má v možnosti život."[20] Tato definice se týká rostlin, zvířat i lidí. Vzhledem k tomu, že je duše určitým stavem těla, které má tento stav v možnosti, nelze říci, že se duše může od těla oddělit.[21]

Analogie s věděním však není tak samozřejmá. Je-li živá bytost 1. aktualitou, jaký stav potom označuje 1. potence? V metafyzice (1049a) Aristotelés říká: „určitá věc má v potenci být něčím jiným pouze tehdy, není-li zapotřebí, aby se k tomu, aby mohla proběhnout aktualizace této potence, muselo přidat ještě něco dalšího". Dále říká, že „lidské

[19] DA 412a 21
[20] DA 412a 28
[21] DA 412b 14

semeno proto není ještě potenciální člověk. Tak jako se ze země (živlu) musí nejdříve stát bronz, aby mohla vzniknout socha, musí i semeno projít podobnou změnou"[22]. Tato změna se děje prostřednictvím vývoje, nebo je sama vývojem a děje se od plodivé podstaty semeni náležející.

To, co má duši, se od toho, co ji nemá, liší životem.[23] Slovo život má více významů: 1. myšlení, vnímání a místní pohyb a klid, 2. pohyb ve smyslu vyživování, růstu a úbytku. Proto lze nazývat živými i rostliny, které jsou nadány jedinou psychickou[24] silou a to vyživováním. Tato schopnost je zásadní pro vše, o čem lze hovořit jako o živém.
Abychom však mohli něco nazvat živočichem, musí se k vyživování přidat smyslové vnímání. Základním druhem smyslového vnímání je hmat, jsou jím obdařeni všichni živočichové. Obě dvě výše zmíněné skupiny významů pojmu život, mají počátek v duši. Proto je třeba zjistit, v jakém jsou vztahu k duši samé. Je vnímání, vyživování,… duší samotnou, nebo to jsou její části? Pokud jsou to části, jsou jimi z hlediska místa nebo se k nim dospělo pojmově?[25] V rostlinách je duše jako jedna, v potenci však má mnohost. Když se totiž rostlina rozřeže, každá z jejích částí je s to žít dál.[26] Podobně je tomu podle Aristotela i s některým hmyzem.
Existují však ještě bytosti, u kterých se k vyživování a smyslovému vnímání přidává schopnost myslet.[27]

Rostlinám je vlastní vyživování. Živočichům je vlastní vyživování a vnímání. Vnímání jakožto rod v sobě zahrnuje tyto druhy: žádostivost, vášeň a vůli. Všichni živočichové mají

---

[22] Též v Metafyzice 1049a (IX. Kniha, kapitola 7)
[23] DA 413a 22
[24] Tento výraz je třeba chápat v aristotelském kontextu.
[25] DA 413b 15
[26] viz např. O dlouhověkosti a krátkověkosti, 6 kapitola in Člověk a příroda, přeložil A. Kříž, Svoboda, Praha, 1984
[27] DA 414b 18

alespoň jeden smysl – hmat. Hmatu říká Aristotelés také smysl pro potravu. Potrava se totiž skládá ze suchého, vlhkého, teplého a studeného, přesně tyto kvality jsou vnímány hmatem. Cokoli je obdařeno smysly, rozumí tomu, co je příjemné a co bolí. Kdykoli je nějaká bytost s to rozlišovat mezi tím, co je příjemné a co ne, vzniká touha. Myšlení jakožto nejvyšší projev duše, zahrnuje všechny atributy níže postavených typů oduševnělosti.

Všem typům duše je společné vyživování a tudíž i rozmnožování.[28] Nejpřirozenější činností živých bytostí je totiž produkce bytosti sobě podobné. Živá bytost tak překonává svoji konečnost a účastní se tímto způsobem na tom, co je věčné a božské. Toto je cíl, o který usiluje všechno živé, na začátku tohoto snažení stojí vyživování. Duše je příčinou místního pohybu, zároveň ji je třeba chápat i jako cíl. Je-li totiž duše chápána jako forma živé bytosti (tzn. jako druhová forma), je to ona, která zůstává nesmrtelnou, protože např. „forma" člověk je něco, co se podle Aristotela nemění – člověk plodí člověka, pes psa.
Jak už bylo řečeno, duše je původcem pohybu, tzn. i změny. Za určitou změnu považuje Aristotelés i vnímání. Nic, co postrádá duši, nemá schopnost vnímat. Růst a úbytek jsou změnami kvantity, nic, co postrádá duši, nemůže přirozeně růst (tzn. živit se) ani ubývat. I o ohni se sice říká, že se „živí" palivem. Je zde však zásadní rozdíl: oheň se neomezeně zvětšuje do té doby, do které má k dispozici palivo. V případě živých bytostí však existuje míra, za kterou už vyživování nejde, i přesto, že potravy může být dostatek. Hranice a poměr jsou znaky duše, patří na stranu formy spíš než na stranu látky.[29]

[28] DA 415a 25-28
[29] DA 416a 15-19

To, co je s to vnímat, se svými vlastnostmi podobá hořlavé látce. V obou případech je třeba, aby přistoupilo něco vnějšího, teprve tehdy se probudí vnitřní charakteristika oběma věcem vlastní – hořlavina začne hořet, smysl[30] vnímat. Vnímání je určitým druhem změny.[31] Změna je určitým nedokonalým druhem aktuality. To, co se mění tak činí proto, že má v potenci stav, který se liší od stavu, ve kterém je to nyní. Proces změny je aktualizováním této potence. Když se předmět stane tím, co měl v potenci, tato dříve a během změny stále existující potence mizí. Nová kvalita, která s sebou nese i novou potenci ke změně, vystřídala starou. Aristotelés rozpoznává pět typů změny: vznik, zánik, změnu kvality, změnu kvantity a pohyb. Vnímání chápe jako změnu kvality (áloiósis).[32] Proč je změna „nedokonalým druhem aktuality"? Změna se orientuje na stav, který stojí mimo ni samotnou. Studené má v potenci být teplé, zahřívání je aktualizováním této potence. Dokonalou aktualitou je proces, nebo stav, který se uskutečňuje jen kvůli sobě, takovou aktualitu lze nalézt v oblasti etiky.[33] Ve světě fysis se však proces změny nikdy neděje kvůli sobě, děje se kvůli stavu, ke kterému spěje. Nelze však říci, že by proces změny nebyl jakousi skutečností. Je to však skutečnost, která neustále uniká, proto je nedokonalá.[34]

Stejné je vnímáno stejným i nestejným. Aby se něco změnilo, musí na to působit taková věc, která je stejná podle rodu. Na chuť může působit pouze jiná chuť, ne třeba zvuk. Aby však jedna věc mohla měnit druhou musí být odlišná podle druhu. Na

[30] Výraz smysl je zde třeba podle Hamlyna chápat jako pojem označující smyslový orgán. viz D. W. Hamlyn – Aristotle´s De Anima, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. 99

[31] DA 416b 35

[32] Ibid, Kříž překládá jako změnu vlastnosti

[33] např. Etika Nikomachova 1098a

[34] viz. Aristotelés – Metafyzika 1048b

sladkou chuť může působit jedině taková chuť, která se od stávající sladké liší.[35]

Pojem vnímat se užívá ve dvou významech: 1. jako vnímavou lze označit tu bytost, která je touto schopností nadána, i když třeba právě teď spí, 2. stejným pojmem lze označit bytost, která vnímavost právě teď uplatňuje, tzn. bytost, která např. teď něco pozoruje, poslouchá,… Být vnímavý tedy znamená buď mít nějakou schopnost nebo být nějak aktivní. Je však třeba také rozlišit způsoby, podle kterých se o věcech říká, že jsou v potenci nebo ve skutečnosti. O člověku jakožto vědoucím lze mluvit (a) jako o bytosti příslušející k druhu, který má vědění, (b) jako o bytosti, která má vědění, jež může kdykoli bez zásahu něčeho vnějšího aktualizovat a (c) jako o bytosti, která aktivně uplatňuje vědění.[36] V případech (a) a (b) se jedná o potenciálně vědoucí bytosti. V případě (a) se potence realizuje opakovaným přechodem z jednoho stavu do stavu opačného. Toto přecházení se děje podle instrukcí (jde o učení). V případě (b) se potence aktualizuje přechodem od pasivního vlastnění vědomosti k jejímu aktivnímu užívání. V případě (a) jde o změnu kvality, v případě (b) o přechod z pasivity k aktivitě. Případ (a) je shodný s 1. potencí, dochází-li k jeho aktualizaci, stává se z něj 1. aktualita tzn. ten, kdo něco zná, avšak tuto znalost aktivně neuplatňuje. 1. aktualita je zároveň možností (v našem schématu už druhou) aktivně znalost uplatnit. Pokud se tak stane, dospějeme do 2. aktuality, která je označena jako (c).

1. potence ----- 1. aktualita = 2. potence ----- 2. aktualita
(a) (b) (c)

Nyní následuje podrobnější výklad přechodu z (a) do (b):

[35] Toto jsou podmínky, které musí nastat obecně pro jakoukoli změnu kvality, viz. Aristotelés - O vzniku a zániku 7, 8.
[36] DA 417a 22-30

O bytosti, která se se svojí schopností vědět začíná učit prostřednictvím někoho, kdo skutečně zná a má schopnost učit, by se buď vůbec nemělo mluvit jako o pasivní a nebo je třeba rozlišovat dva typy změny: 1. nahrazení jedné kvality jinou, 2. rozvoj od počátku existující kvality do něčeho, co by se dalo nazvat pevností nebo přirozeností. Bod 2. je situace, která vystihuje přechod z (a) do (b).

Nyní následuje podrobnější výklad přechodu z (b) do (c):
Výraz „být na něčem vykonán" má dva významy: 1. zánik jednoho z protikladů přičiněním protikladu druhého, 2. udržování toho, co je v možnosti, skutečnou činností. Pro pochopení druhého významu slouží následující příklad. Když ten, kdo něco zná, přechází z pasivního stavu do stavu aktivního, tzn. svou znalost uplatňuje, pasivní stav nemizí. Proto tento přechod není podle Aristotela vůbec změnou, nebo je změnou zvláštního druhu. Není tedy vhodné mluvit o moudrém muži jako o měnícím se, když užívá své moudrosti.

Co se týče vnímání, děje se přechod z (a) do (b) prostřednictvím aktivity otce ještě před narozením.[37] Proto je živá bytost už ve chvíli, kdy se narodí ve stavu (b).[38] Aktivně uplatňované vnímání odpovídá aktivně uplatňovanému vědění. Mezi myšlením a činností smyslů je však rozdíl. Předměty smyslů jsou vnější. Podstatou tohoto rozdílu je fakt, že se smysly týkají jednotlivin, naproti tomu myšlení se týká obecnin.[39] Proto může člověk přemýšlet kdykoli chce, zato vnímat může jen tehdy, existuje-li předmět vnímání. To, co je s to vnímat je v možnosti takové, jaký je předmět vnímání ve skutečnosti. Na konci celého procesu vnímání je orgán vnímání nějak připodobněn nebo přizpůsoben svému předmětu.

---

[37] DA 417b 17
[38] Tzn. nemusíme se učit vnímat. viz D. W. Hamlyn – Aristotle´s De Anima, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. 102
[39] DA 417b 24

Předměty vnímání dělí Aristotelés do tří skupin[40]:

1. zvláštní - předměty vnímané jediným smyslem, např. barva je zvláštním předmětem zraku, v tomto případě smysly nikdy nechybují v tom, co vidí, slyší,… Barva je vždy rozpoznána jako barva, zvuk jako zvuk. Smysly mohou chybovat pouze v tom, co danou barvu nese, nebo co určitý zvuk vydává a kde to je,…[41]
2. společné - mezi ně patří pohyb, klid, počet, tvar, velikost. Tyto předměty lze vnímat několika smysly – např. pohyb zrakem i hmatem.
3. nahodile vnímatelné – když například vidíme něco bílého a rozpoznáme v tom Diarova syna, skutečnost, že je to Diarův syn je nahodilá, na rozdíl od bílé skvrny, kterou jsme zachytili zrakem. Syn Diarův je nahodilým smyslovým předmětem, neboť fakt, že tento člověk je Diarovým synem, nelze zachytit žádným ze smyslů.

Předmětem zraku je vše, co je viditelné. Viditelná je především barva. Každá barva má schopnost „rozpohybovat" to, co je ve své podstatě průhledné. Barva je viditelná jedině prostřednictvím tohoto průhledného (světla).[42] Je tedy nejdříve potřeba vysvětlit, co je to světlo. Průhledné je to, co vděčí za svou viditelnost barvě, samo to totiž viditelné není. Vzduch a voda samy o sobě nejsou průhledné, obě látky však obsahují něco, co je průhlednými činí, tuto podstatu mají společnou s vrchním obalem fyzického světa (nebem).[43] Světlo je uskutečněním (aktivitou) této podstaty. Světlo jakožto aktualita toho, co má v potenci průhlednost, se objevuje tam,

[40] DA 418a 10-25
[41] Je celkem překvapivé, že Aristotelés neuvádí mezi možnostmi, ve kterých se může např. zrak zmýlit, právě barvu , je přece zřejmé, že zrak se velmi často mýlí právě v barvě, kterou vnímá. Aristotelés tu tedy nejspíš nemíní objektivní barvu, ale takovou, jakou se určitá barva v určité situaci zdá být. viz D. W. Hamlyn – Aristotle´s De Anima, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. 105, 108
[42] DA 418b
[43] DA 418b 9

kde je toto potenciálně transparentní přivedeno k aktualitě např. ohněm. Nepřítomností průhledného je tma.
To, co je s to vzít na sebe barvu, je samo o sobě bezbarvé. Bezbarvé je průhledné a samo o sobě neviditelné (tmavé). Když se průhledné přivede k činnosti, stane se světlem.

Zpočátku se zdá být nejasným, jestli je hmat jedním nebo více smysly. Není také snadné zjistit, co je orgánem hmatu. Problémem je také to, že předměty hmatu se nenacházejí mezi dvěma krajními polohami tak, jako u jiných smyslů. Např. zrak vnímá vše na škále mezi černou a bílou. U hmatu je však těchto krajních bodů víc: teplé – studené, suché – vlhké, tvrdé – měkké, atd.
Orgánem hmatu je buď maso, nebo něco, co leží hlouběji. Na první pohled se však zdá, že předmět je vnímán hned jak přijde do kontaktu s povrchem těla, z čehož bychom mohli vyvodit, že orgán hmatu v hloubce nebude. Jenže maso je třeba chápat stejně jako vzdušný obal v případě ostatních smyslů. Kdybychom takový vzdušný obal kolem našich těl měli, mohlo by se nám zdát, že vidíme, slyšíme a cítíme jediným orgánem.[44] Jenže vzhledem k tomu, že žádný vzdušný obal kolem našich těl není, jsme s to rozlišovat mezi jednotlivými smysly.
Tak jak odděluje vzduch smyslový orgán zraku od jeho předmětu, odděluje maso předmět hmatu od smyslového orgánu hmatu. Vše, co vnímáme, vnímáme skrze něco prostředního. Přece se však hmat od ostatních smyslů liší. U sluchu, zraku, čichu na nás účinkuje médium, při hmatání jsme ale ovlivněni společně s médiem.
Vnímat hmatem můžeme jedině to, co má jinou než neutrální teplotu. Smysl samotný je prostředkem mezi krajními polohami kvality, kterou vnímá.[45]

---

[44] DA 423a 8
[45] Rozdíl mezi smyslovým orgánem a jeho předmětem umožňuje tento předmět vnímat. viz viz D. W. Hamlyn – Aristotle´s De Anima, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. 112

Schopnost vnímat znamená být s to přijímat formu předmětu určitého smyslu bez látky tohoto předmětu.[46] Tato činnost je analogická k úkonu, během něhož se pečetní prsten otiskuje do vosku. Vosk přijímá tvar prstenu bez látky prstenu. Na látce prstenu nezáleží stejně tak, jako nezáleží u sluchu na tom, co zvuk vydává, nebo u zraku na tom, čeho barvu vnímáme.

Orgánem smyslu je to, v čem je schopnost vnímat umístěna. Orgán smyslu a smysl jsou vlastně jedna a ta samá věc, liší se však jejich podstaty. To, co přijímá vjemy, je rozprostraněné, avšak schopnost vnímat, nemá s prostorností nic společného.[47] Schopnost vnímat je spíše něco jako míra – prostřednost. Proto také nemohou rostliny vnímat, i přes to, že v nich jakási duše je. Mohou se totiž ohřát nebo zchladit, není v nich žádný princip, který by si udržoval stále prostřední vlastnosti, ohřívají se a chladnou úplně celé a tak u nich nevzniká rozdíl mezi prostředkem a nějakou vychýlenou hodnotou, proto nemohou vnímat.

Je však otázkou, zda to, co například postrádá čich, může být nějak ovlivněno vůní nebo pachem?[48] Zdá se že ano. Vzduch ovlivněný pachem začne zapáchat. Čich je však ještě vedle přijatého účinku něco dalšího. Čich je vnímáním vyvolaného účinku.

Shrnutí

1. Smyslové vnímání spočívá v tom, že smyslový orgán přijímá formu svého předmětu bez látky tohoto předmětu.
2. Předmět smyslu aktualizuje potenci přijímat formy různých předmětů, kterou je smyslový orgán nadán.
3. V momentě, kdy je tato potence aktualizována, smyslový orgán se nějak připodobňuje tomu, co vnímá.

Tento sled Aristotelových tvrzení lze chápat přinejmenším dvěma způsoby: (a) Aktivita, která probíhá mezi předmětem a

[46] DA 424a 18
[47] DA 424a 27
[48] DA 424b 4

bytostí, která ho vnímá, je zprostředkovaná nějakým fyzickým nebo fyziologickým pochodem.[49] (b) Aktivita, která probíhá mezi předmětem a bytostí, která ho vnímá, není zprostředkována žádným fyzickým nebo fyziologickým pochodem.[50]

[49] např. zčervenáním oka, když vidím červený předmět

[50] Toto pojetí předpokládá, že duševní a fyziologické pochody nebyly v Aristotelově době chápány jako navzájem nepřevoditelné.

Aristotelův spis O vnímání a vnímatelném[51]

Vjem vzniká v duši skrze tělo jako prostředníka.[52] Smysly slouží živočichům k sebezáchově, mohou se pomocí nich dostat k potravě nebo se vyhnout nebezpečným věcem.[53] Živočichové obdaření rozumem využívají smyslů k získávání informací, ze kterých se pak v duši utváří vědomí pravdy. Zrak zajišťuje především primární životní potřeby, pro rozvoj inteligence je však důležitější sluch. Symboly myšlenek – slova, jsou sdělována ve slyšitelné podobě. Proto bývají slepí lidé inteligentnější než lidé hluší.[54]

Démokritos se domníval, že vidění je vlastně odrážením toho, co je vidět, v oku. Ve skutečnosti však oko není to, co vidí. Vidění se neodehrává ve spatřitelném oku, odehrává se v tom, co vidí. Kdyby se vidění jakožto odrážení dělo v oku, bylo by třeba vysvětlit, proč i jiné předměty, které jsou lesklé a tudíž odráží, nevidí.[55] Oko je z vody, díky tomu je transparentní. Duše nebo její vnímací složka není umístěna na povrchu oka ale uvnitř, proto musí být oko průhledné.

Co se týče charakteristiky smyslů podle čtyř základních živlů, rozlišuje je Aristoteles následovně: oko odpovídá vodě, sluch vzduchu, čich ohni a hmat zemi (chuť je zvláštním druhem hmatu).

Nyní je třeba vysvětlit, jaký musí být smyslový předmět samotný, aby mohl být vnímán. Světlo je barvou průhledného.[56] Průhlednost je vlastnost nebo síla, která není s to existovat samostatně, proto se nachází především ve vzduchu a vodě, mimo ně však i ve všem ostatním v různé míře. Nachází-li se průhlednost v konkrétních tělesech, je tato průhlednost nějak

---

[51] in The Complete Works of Aristotle, vol I., přeložil J. I. Beare, 6. vydání, Princeton University Press, Princeton, 1995

[52] SS 436b 7

[53] SS 436b 20

[54] SS 437a 16

[55] SS 438a 12

[56] SS 439b 19

ohraničená. Touto hranicí je barva. Proto nazývali Pýthagorejci povrch těles odstínem, odstín je skutečně hranicí tělesa.

Není to asi tak, že by barva z těles vystupovala a proudila směrem ke smyslovým orgánům, vnímání by se pak muselo vždy vysvětlovat pomocí hmatu, potom bychom mohli tvrdit, že vnímání způsobuje vnímaný předmět.[57]

Chuť se neobejde bez vody. Voda buď (a) sama v sobě již obsahuje různé chutě nebo (b) chutě vytváří nebo (c) je jakousi hybnou silou nebo efektivní příčinou chuti, což je asi nejsprávnější. Chutě se pohybují mezi dvěma extrémy: sladkostí a hořkostí, mezi nimi je slanost, trpkost, pálivost, kyselost a svíravost.[58] Smysly se nikdy nemýlí v tom, co vnímají[59] – zrak vždy zachytí barvu, sluch zvuk, smysly chybují pouze tehdy, stane-li se jejich předmětem vlastnost, která je společná více smyslům.

Vůně se podobají chutím, rozdíl spočívá v orgánu, který je vnímá. Vzhledem k tomu, že se vůně šíří i pod vodou, roznáší ji asi vlhkost a to i ve vzduchu.[60] Voda sama však nevoní ani nezapáchá, proto je další podmínkou chuť, to, co je vlhké a má chuť, také voní. Suchozemští živočichové cítí pouze tehdy, když dýchají. Nádechem se odstraní něco, co zakrývá čichový orgán. Vodní živočichové nedýchají, znamená to, že je jejich čichový orgán stále odkrytý.

Čich stojí někde uprostřed mezi všemi smysly.[61] Na jedné straně jsou pak smysly, které lze označit jako více méně taktilní (hmat, chuť) na druhé pak smysly, které vnímají skrze médium (zrak, sluch). Čich je totiž drážděn jak tím, co je výživné (a tudíž spadá k taktilním smyslům) tak i tím, co se šíří ve vzduch a vodě (proto se podobá i druhé skupině smyslů).

---

[57] SS 440a 18
[58] SS 442a 16
[59] SS 442b 8
[60] SS 443a 9
[61] SS 445a 6

Předměty, které vnímáme smysly, nejsou žádná abstrakta a proto jsou donekonečna dělitelné (pokud se dělí na nestejné části). Mají tuto vlastnost i kvality vnímané smysly? Mají, avšak v určité chvíli se stanou tak malými/nepatrnými, že přestanou být smysly zachytitelnými, proto už o nich nelze mluvit jako o aktuálních smyslových kvalitách, je třeba o nich mluvit jako o kvalitách potenciálních. Proto je také počet aktuálních smyslových kvalit omezený.[62]

Médiem, které zprostředkovává zrakové vjemy, je světlo. Toto médium se od ostatních prostředkujících substancí liší. Je to médium, které se prostřednictvím předmětu mění celé najednou.[63] Proto může více lidí vidět tu samou věc. Jde-li však o zvuk nebo pach, vnímá každý člověk věc, která podněty působí, jinak.

Člověk je s to vnímat najednou dvě kvality v rámci jednoho smyslu pouze tehdy, jsou-li smíchané, tzn. jedině tehdy, když už nejsou dvě.[64] Zůstanou-li nesmíchané, vnímá je člověk postupně. Stejně to funguje i mezi různými smyslovými oblastmi: člověk nemůže jedním orgánem zároveň vnímat bílou barvu a sladkou chuť. Avšak vzhledem k tomu, že člověk nějak vnímá impulzy z různých smyslů najednou, musí zde být nějaký schopnost, která podněty jednotlivých smyslových orgánů sjednocuje. Tak, jako je předmět, který má několik vlastností, numericky jeden, je i obecně chápaná schopnost vnímat jedna.

Nyní můžeme upřesnit shrnutí, jež předcházelo úseku, ve kterém jsem se věnoval spisu O vnímání a vnímatelném: je zřejmé, že k nějakému fyzickému procesu mezi předmětem smyslového orgánu

---

[62] SS 446a 5

[63] SS 447a 9

[64] Toto Aristotelovo tvrzení je poněkud nejasné. V první chvíli se totiž zdá být zřejmé, že člověk nemá žádný problém s vnímáním několika barev najednou. Stačí se podívat z okna a nikdo nezůstane na pochybách. To, co zde má Aristotelés na mysli je asi míra uvědomění si jednotlivých barev. Skutečně zjistíme, že ve chvíli, kdy se na svět za oknem přestaneme dívat jako na nějaký smysluplný celek a pokusíme se zaměřit pozornost na jednu barvu, stanou se ostatní barvy méně jasné.

a orgánem samotným dochází. Děje se tak v médiu, které zprostředkovává danou smyslovou vlastnost. Vnímání tedy není žádným abstraktním vztahem toho, kdo vnímá a vnímaného předmětu. O procesy v médiu tu však doopravdy nejde. Jde tu o vztah smyslového orgánu a duše. Je duše nějak přítomna v oku? Nebo zde pouze probíhá fyziologický proces, jehož funkcí je vidění?

Co je to funkcionalismus?

Funkcionalismus je teorie, podle které může být jeden duševní stav uskutečněn různými fyzickými stavy nebo procesy. Duševní stavy proto nemohou být redukovány pouze na fyzické stavy. Jsou to spíše funkční stavy fyzických systémů, které je uskutečňují. Tzn. jsou tím, k čemu uskutečňování, které probíhá ve fyzických orgánech, spěje.[65]
Aristotelés mluví o duševních rozpoloženích ve dvojím smyslu: vztek je vřením krve nebo touhou po odplatě.[66] První vysvětlení je kauzální, druhé teleologické, moderně řečeno funkcionalistické. Zdá se, že skutečnost, že duševní stav může být „proveden" lecjakým fyzickým stavem, chápe i Aristotelés, protože v PA 647a 21 říká, že u zvířat probíhá hmat v podobné tkáni jako je lidské maso. Je patrné, že je zde nějaký rozdíl, týkající se látkové roviny, avšak formálně jde o jednu a tu samou věc – hmat.

V čem spočívá spor funkcionalismu (Sorabji) s intencionalismem (Burnyeat)?

Funkcionalismus je moderní teorie, která by v Aristotelově psychologii ráda našla dávné vyjádření toho, k čemu dnes nebo v nedávné době sama došla, čímž by se v sobě utvrdila.[67] Tato teorie se, ač přímo nespojuje duševní stavy s konkrétními fyzickými stavy, bez fyzických stavů neobejde. Proto se Sorabji snaží obhájit „doslovné" chápání určitých pasáží v Aristotelově spisu O duši. Známým příkladem je zbarvení oka,

[65] viz S. M. Cohen, Hylomorphism and Functionalism in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 58
[66] DA 403a 31
[67] M. F. Burnyeat – Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 16

které je shodné s barvou, kterou oko vnímá.[68] Samozřejmě to není tak, že by Sorabji říkal, že zčervenání oka je vnímání červené. Zčervenání oka je látková část vnímání, jejíž formou (podle funkcionalistů funkcí neboli cílem) je psychický stav vnímání červené.

Burnyeat je v této diskusi chápán jako radikální kritik funkcionalistické interpretace Aristotela. Slabý článek této teorie vidí především v tom, že Aristotelés (podle Burnyeata) vůbec nenakládá s vnímáním jako s látkou a formou tak jak o tom mluví funkcionalismus. Látka jako taková (ať už jde o látku oční bulvy, nebo ušního bubínku) je s to být si vědoma předmětu, který je jí vlastní. Burnyeat doslova říká: „metter of animal bodies is pregnant with consciousness". Vidět červenou a vyzařovat červenou je jeden a ten samý proces, pouze pozorovaný z jiných perspektiv (odtud intencionalismus)[69], stejně tak jako když učitel učí a žák se učí jde o jeden a ten samý proces, i když např. angličtina má pro každý z těchto modů jiný výraz.

[68] R. Sorabji – Intentionality and physiological processes: Aristotle´s theory of sense-perception in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 209

[69] Fyzický jev postrádá intenci (vědomou zaměřenost), předcházel-li by vjemu jako takovému fyzikální pochod, bylo by třeba vysvětlit jak se fyzická věc, kterou je například oko, rozhoduje, že bude vnímat zrovna ten a ten předmět (viz http://plato.stanford.edu/entries/brentano/). Toto je asi největším problémem funkcionalismu prezentovaného Sorabjim. Burnyeatovo vysvětlení zní: je třeba upustit od radikálního rozlišování fyzického a psychického tak jak to dnes děláme více či méně po vzoru Descarta. Fyzické je v Aristotelově době chápáno jinak (Aristotelův koncept fyziky se liší od konceptu Descartova). Je to něco, co má schopnost zaměřit se a proto je bezpředmětné ve spojitosti s Aristotelem rozkládat vnímání na jeho fyzickou a psychickou stránku.

Funkcionalistická interpretace[70]

Nyní se budu zabývat první z moderních interpretací Aristotelovy filosofie mysli, jejím autorem je R. Sorabji. Autor si zde klade za cíl dokázat, že změnu, kterou je vnímání, je třeba chápat jako zprostředkovanou nějakým fyzickým nebo fyziologickým procesem.

Vnímání není pro Aristotela jednoduchým mechanickým pochodem, tak, jak o něm mluví Platón[71], avšak nechápe ho ani jako výkon rozumu nebo myšlení. Je to něco mezi těmito dvěma pozicemi.
Upřeme-li zvířeti rozum, musíme nějak jinak objasnit to, proč například pes chápe, že pach přichází odněkud. Toto pochopení už musí obsahovat nějaký logický pochod. Jestliže tedy nemá rozum, musí být tato informace nějak obsažena už ve smyslech, není v nich tedy pouze skutečnost, že pach je, ale také to, že přichází např. zprava.
Aristotelés rozšiřuje oblast toho, co lze pojímat smysly. Vedle kvalit, které je člověk schopen postřehnout jediným smyslem, přidává Aristotelés další: pohyb, klid, tvar, rozsah, počet, jednotu.[72] Platón naopak tvrdí, že nelze vnímat jedním smyslovým orgánem to, co je vnímáno nějakým jiným.[73] Např. na pohyb lze ukázat až poté, co v tom, kdo pohyb sleduje, proběhla určitá úvaha. Pro Aristotela je však pohyb něčím, co úsudek nevyžaduje. Problém, se kterým se však musí Aristotelés vypořádat je to, že se musí vnímání nějak lišit od úsudku, Aristotelés musí ukázat, že vnímání není funkcí rozumu. V tomto případě je totiž zajedno s Platónem, že rozum se od vnímání liší. Zvířata podle Aristotela rozum postrádají, na

---

[70] R. Sorabji – Intentionality and physiological processes: Aristotle´s theory of sense-perception in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 195-225
[71] Theaitétos, přeložil F. Novotný, 2. vydání, Praha, Oikúmené, 1993, 189 e – 190 a
[72] DA 418a 17 – 18, 425a 16
[73] Theaitétos – 184e – 185a

rozdílu mezi člověkem a zvířetem tedy lze ukázat rozdíl mezi rozumem a vnímáním. Názor vyžaduje přesvědčení (pistis), podle Aristotela nelze žádné zvíře o ničem přesvědčit. Schopnost mít názor znamená být nadán sklonem nechat se přesvědčit (peithó), což implikuje nutnost vlastnit rozum (logos). Toto se nazývá *rétorické* kritérium rozumnosti.[74] Schopnost nechat se přesvědčit může být chápána jako něco, co se uplatňuje v dialogu dvou lidí, nebo v tichém dialogu sebe sama se sebou, tak jak to popisuje Platón v dialogu *Theaitétos*[75].

Jak potom ale zvířata chápou, že např. sladká chuť náleží něčemu? Zvíře totiž sladkost nevnímá nahodile, ale ví, kde ji má hledat. Jak mohou zvířata chápat něco tak komplikovaného, když nezacházejí s pojmy? Aristotelés by nejspíš odpověděl následovně: některá zvířata pojmy disponují, snad by se také snažil ukázat, že obsah vnímání může mít charakter predikace, aniž by byly pojmy zapotřebí.

Podle Sorabjiho je možné připustit, že člověk je s to vnímat např. budovu jako osmistěnnou a zároveň být s to rozpoznávat osmistěnné budovy obecně, aniž by mu byl k dispozici pojem *osmi* i další důležité pojmy. Člověk ani nemusí umět počítat a přesto takovou budovu pozná.[76] Lze to doložit i na následujícím příkladu: ve chvíli, kdy člověk zkoumá jestli má jedna stopa stejnou délku jako průměr slunce, které je vidět na obloze, je zřejmé, že jakožto délky je vnímá jako stejné, přesněji jako *tutéž délku*, z čehož vyplývá, že pojmové rozlišování nehraje ve vnímání žádnou roli. Samozřejmě, že chápání délky si vyžaduje pojem. Zde jde však o chápání určité věci jako něčemu jinému se podobající. Uvědomění si této podobnosti žádný pojem nevyžaduje.[77]

---

[74] R. Sorabji – Intentionality and physiological processes: Aristotle´s theory of sense-perception in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 200

[75] 189e – 190a

[76] R. Sorabji – Intentionality and physiological processes: Aristotle´s theory of sense-perception in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 200

[77] Ibid

V Metafyzice se můžeme dočíst, že zvířata jsou nadána vzpomínkami a v malé míře také zkušeností[78], spojí-li se toto s jejich schopností predikovat (chápat že sladké je něco), je pak obtížné rozlišit zkušenostní informace (které mají být vlastní zvířatům) od názoru (který má být vlastní myslící bytosti). Aristotelés to řeší tak, že paměť přiřadí k té „straně" duše, ke které řadí i vnímání. Paměť zahrnuje i to, že si bytost řekne: „s tím jsem se už někdy setkal"[79]. Ve chvíli, kdy Aristotelés upře zvířatům názor a rozum, musí pak rozšířit obsah vnímání.

V Aristotelových větách typu: *něco se stává podobným…, něco je v potenci takové, jako…, příjímání formy bez látky…*, jde skutečně o fyziologické procesy, o materiální stránku vnímání. Změně, za kterou Aristotelés vnímání považuje, je třeba rozumět doslovně.[80] Ve chvíli, kdy oko vidí červenou, samo zčervená. Ne snad tak, že by nějak přijímalo části hmoty z předmětu, který vnímá, zkrátka se udělá podobným. Výhodou doslovného chápání této situace je to, že je pak snadné vysvětlit přijímání tvarů a velikostí. Barevné skvrny v oku mají tvary a v určitém měřítku zmenšené velikosti vnímaných předmětů. Jednou z námitek proti doslovné interpretaci je tvrzení, že nelze pozorovat nějakou změnu barvy oka, když vnímá nějaký předmět. Problém spočívá v interpretaci slova koré, které se obvykle překládá jako panenka. Koré je totiž právě to, co má měnit barvu.[81] Podle Sorabjiho je to ale něco uvnitř oka a proto není nějaká změna vidět.

Jednou z nejdiskutovanějších konkurenčních teorií je ta, jejímž autorem je Myles Burnyeat, který chápe změnu (přijetí formy bez látky), kterou podle Aristotela vnímání je, jako uvědomění si vnímaného předmětu. Burnyeat se inspiruje u

---

[78] Aristotelés - Metafyzika 980b
[79] Aristotelés - Mem. 449a 22-3
[80] R. Sorabji – Intentionality and physiological processes: Aristotle´s theory of sense-perception in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 209
[81] DA 431a 17

Filopona, Tomáše Akvinského a Brentana, ve své teorii však přidává něco, co u těchto autorů nelze nalézt. K vysvětlení Aristotelovy koncepce vnímání není podle Burnyeata žádný fyziologický proces zapotřebí. Látka, ze které jsou živočichové vytvořeni je jaksi sama s to vnímat (metter of animal bodies is pregnant with consciousness).

Je však třeba trvat na doslovné interpretaci. Když Aristotelés říká v 423b32, že smyslový orgán hmatu je v možnosti takový, „jako ony", tím „ony" myslí vlastnosti, které vyjmenoval o několik řádků výše, tedy teplo a studeno, sucho a mokro. Jestliže má něco určitý charakter v potenci, aktualizací své potence tento určitý charakter získává. Děje se to tak ať už jde o hmat, sluch, čich, chuť nebo zrak.

Dále je třeba rozlišovat smyslový orgán od smyslu samotného. Smyslový orgán slouží pouze k přijetí nějakého vnějšího podnětu, změna, kterou vnímání je, se netýká přímo tohoto orgánu, ale smyslu jako takového.[82] Přesto se to, co se během vnímání děje, nějak týká smyslového orgánu, ale vzhledem k tomu, že Aristotelés využívá analogii mezi vnímáním a myšlením, které samo nějakému orgánu nepřísluší, svádí to interprety k výkladu, jenž chápe změnu, kterou vnímání je, jako něco, co nemá fyziologickou podstatu.

Pro pravý opak však svědčí úsek DA 423b27 – 424b18. Pro Aristotela zde vzniká potíž, protože ruka, kterou se člověk něčeho dotýká, má už předem nějakou teplotu, není v žádném neutrálním stavu. Pokud bychom ovšem chápali vnímání (v tomto případě hmat) jako uvědomění si (becoming aware) teploty, nebo jako přijetí určitého kódu, tento problém by nebylo třeba řešit. Jenže Aristotelés má na mysli skutečnou změnu teploty, orgán hmatu se musí aktuálně stát tak teplým, jako je předmět, kterého se dotýká. Proto je třeba neutralitu vyřešit nějak jinak. Podle Sorabjiho je třeba chápat Aristotela doslovně také proto, že skutečně nevnímáme teplotu, chladnost, tvrdost

[82] DA 426a 4

nebo měkkost předmětu, který je stejně teplý, chladný, tvrdý nebo měkký jako my.[83] Empirickým faktem je, že vnímáme pouze extrémy, proto musí být stav smyslového orgánu nějak prostřední. Stejně tak je tomu se zrakem: to, co má vnímat bílou nebo černou nesmí být ve skutečnosti ani jednou z těchto barev, v možnosti však musí být oběma barvami zároveň.[84]

Dalším příkladem, jak pochopit, co má Aristotelés na mysli, když mluví o vnímání, je jeho zdůvodnění, proč rostliny nevnímají. Smysl, který je podmínkou existence všech ostatních smyslů je hmat.[85] Orgán hmatu musí být v takovém stavu, který je někde mezi studeným, teplým, suchým, vlhkým, zkrátka někde uprostřed mezi všemi kvalitami, které lze hmatem vnímat. Rostliny jsou však stvořeny především ze *země*, jejímiž hlavními vlastnostmi jsou chlad a sucho, chybí jim tedy další vlastnosti, které tvoří hmat a tedy veškeré vnímání možným. Má-li tedy něco vnímat, musí v sobě fakticky danou vlastnost nést, během vnímání tedy nejde o nějaké uvědomění si (becoming aware)[86], ale o aktualizaci něčeho (v potenci) existujícího. Tuto skutečnost dobře dokládá pasáž 424b 10 – 21: vzduch začne páchnout, protože podlehne účinku (air has been affected), ovšem to, že vzduch podlehl účinku pachu ještě neznamená, že je vzduch s to zápach vnímat. Čich (vnímání) musí tedy být podlehnutím účinku a ještě něco. Aristotelova odpověď na otázku: Co je toto „ještě něco"? je poněkud neuspokojivá. Zní totiž: *vnímání*.[87]

Pro změnu, kterou vnímání je, používá Aristotelés termín *alloiósis.* První změna, která se děje s tím, kdo je s to vnímat, je přechod od neaktivity k aktivitě. Podle Aristotela by tato změna měla být chápána jako nějak zvláštní. Cílem tohoto tvrzení však podle Sorabjiho nebylo ukázat, že tato

---

[83] R. Sorabji - Intentionality and physiological processes: Aristotle´s theory of sense perception in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, s. 214
[84] viz také DA 424a 7 - 10
[85] DA 3. kniha, 13. část
[86] Tak o Aristotelově koncepci vnímání mluví Burnyeat.
[87] DA 424b 19

změna nemá fyzickou podstatu. Jde pouze o to, že tato změna není „stávání se něčím jiným", což v doslovné interpretaci pojem *alloiósis* znamená. Tato změna je jiným typem změny proto, že to co se děje je spíš vývojem sledujícím určité naplnění. Jako příklad je uváděn stavitel, který v prvním okamžiku pouze ví, jak stavět, ale nestaví, ve druhém však už přistoupí k dílu.[88] Uskutečnění je chápáno jako skutečná přirozenost[89], tzn. přirozeností stavitele je, že staví. Stejně tak je podle Sorabjiho možné vnímat kus skály, který se utrhl z útesu a spadl do propasti. Pád však musí být vnímán jako pohyb k její přirozenosti (přirozenému místu).
Dalším důvodem proč se domnívat, že Aristotelés myslí změnu, kterou vnímání je, doslovně, je způsob, jakým mluví o vjemu jako o otisku. Stejně jako Platón používá i Aristotelés příklad s pečetním prstenem. Ve spise O paměti[90] vysvětluje různá selhání paměti jako chyby vosku (povrchu vosku) do kterého se pečetní prsten otiskuje. Vosk je buď moc tvrdý, příliš tekutý nebo opotřebovaný.

Možné námitky:
Ztvrdne snad moje srdce, když se dotknu něčeho tvrdého?[91] Ano ztvrdne, ovšem to, co se děje uvnitř toho, kdo vnímá, probíhá v jiném měřítku. Proto by Aristotelés nejspíš odpověděl, že velmi malá část srdce v takovou chvíli ztvrdne.

Forma se nemůže dostat do smyslového orgánu, aniž by byla nesena nějakou hmotou. To je sice pravda, na druhou stranu však Aristotelés připisuje vnímatelným formám různé vlastnosti. Pach věci se od ní může oddělit a plout vzduchem, teplo z jedné věci může přecházet na druhou. Stejně tak je tomu i se zrakem, přesto, že se médium, které nese barvu

[88] DA 417b 9
[89] DA 417b 15
[90] Mem. 450a 27 – b 11
[91] O srdci někdy Aristotelés mluví jako o orgánu hmatu, cf PA 656a 27 ff, DI 469a 4 ff, DS 456a 1 ff

nezbarvuje. Určitá forma ležící v určité látce dovede způsobit to, že se podobná forma objeví ve vzdálenější látce.

Shrnutí

1. Vnímání není funkcí rozumu.
2. To však neznamená, že (vnímání) není s to rozlišovat. (zvířata to dovedou)
3. Vzhledem k tomu, že je vnímání s to rozlišovat, může předcházet rozumu. (tzn. může mít účast na intencionálních vztazích)
4. Pro to, že vnímání jako takovému předchází fyziologickýcký proces, svědčí Aristotelova podmínka, která říká, že každý smyslový orgán musí být v neutrálním stavu.

Intencionalistická interpretace

V následujícím úseku čerpám především z textu[92], jehož autorem je Myles Burnyeat, který se k funkcionalistické interpretaci Aristotelovy psychologie staví skepticky. Cílem jeho pojednání je dokázat, že vnímání jako takovému nepředchází žádný fyziologický proces. Jádro svého argumentu opírá o 5. kapitolu druhé knihy spisu O duši.

Obvykle je vnímání považováno za změnu, kterou způsobuje předmět vnímání, tato změna je změnou kvality. Pro Aristotela je vnímání jiným typem zaujetí a změny. Vnímání je jinou změnou kvality oproti změně, kterou projde věc, když se např. zahřeje. Oko nezmění barvu, když se podívám ze zeleného stromu na modré nebe. Stav předcházející změně se neztrácí, ale zůstává zachován[93].
Je třeba rozlišit změnu vnímání (zapříčiněnou změnou předmětu vnímání) a změnu, kterou vnímání samo je. Když vidí oko zelenou, je to jedna změna, když vidí oko červenou, je to další změna. Barvu na sebe bere něco transparentního[94]. Průhlednost však není stejnou kvalitou jako červená nebo zelená. Průhlednost je neutrálním stavem, který oku umožňuje vnímat všechny rozdíly barevného spektra. Ve II. 5 se však nic o neutralitě neříká, ta je poprvé zmíněna ve II. 8, až ve II. 10 se stává důležitým tématem.
Schopnost vnímat je podle Aristotela specifikem živočichů. Vnímání je u živočichů tím nejnižším typem schopnosti poznávat. II. 5 se zabývá tím, jak přesně smysly fungují a co je důvodem toho, že fungují tak jak fungují[95].
Aristotelés předpokládá, že vnímání je změnou (416b 33-35), přesněji změnou kvality (změn je u Aristotela pět typů: vznik,

[92] M. F. Burnyeat – De Anima II. 5 in Phronesis XLVII/1, s. 28-90
[93] Ibid s.29
[94] Ibid s.30
[95] Ibid s.33

zánik, změna kvality, změna kvantity a pohyb). To vyplývá už z jeho vymezení se vůči těm, kteří říkají, že se stejné poznává stejným. Aristotelés říká, že *„vnímání jest jakýmsi druhem změny vlastnosti*"(416b 35). Touto vágní formulací si Aristotelés nechává prostor pro přesnější určení typu změny kvality, kterou vnímání je. Burnyeat zastává názor, že vnímání je změnou, u které nelze očekávat vše to, co bychom od změny čekali[96].

Vnímání jako změně kvality rozumí Burnyeat na základě spisu *O vzniku a zániku*. Zde Aristotelés říká, že *stejné účinkuje na stejné* a zároveň že *stejné neúčinkuje na stejné*. Obě tvrzení postihují určitou část širší pravdy. Pokud chce činitel na *něco* zapůsobit, musí *to něco* do sebe absorbovat. Aktivní (A) a pasivní (P) si jsou rodově podobné, ale specificky se liší. Poté co na sebe A a P zapůsobí, stávají se podobnými nebo stejnými. Kdyby nebylo specifické odlišnosti, působily by věci samy na sebe, neboť nic si není bližší než věc sama sobě (417a 2-6). Rodová stejnost a specifická odlišnost je základním principem Aristotelovy fyziky. Aristotelova psychologie tedy spočívá na jeho fyzice.

Aby P mohlo vnímat A, musí se od sebe P a A lišit, díky této odlišnosti může A podráždit P a učinit tak P sobě podobné. Burnyeat z toho vyvozuje, že řádky 417a 18-20 jsou skutečnou Aristotelovou definicí vnímání[97].

Z Fyziky III. 1-3 se dozvídáme, že změna je určitým nedokonalým druhem aktuality. To, co se mění tak činí proto, že má v potenci stav, který se liší od stavu, ve kterém je to nyní. Proces změny je aktualitou této potence. Když se předmět stane tím, co měl v potenci, tato dříve a během změny stále existující potence mizí. Nová kvalita, která s sebou nese i novou potenci ke změně, vystřídala starou. Toto je také důvod, proč Aristotelés nazývá změnu nedokonalou (417a 17), změna se

[96] Ibid s.37
[97] Ibid s.41

orientuje na stav, který stojí mimo ni samotnou. Studené má v potenci být teplé, zahřívání je aktualitou této potence.
Dokonalou aktualitou je proces, nebo stav, který se uskutečňuje jen kvůli sobě, takovou aktualitu lze nalézt v oblasti etiky,… V Metafyzice IX. 6 se aktualitou označuje jen to, u čeho lze vyloučit změnu[98]. Aristotelés tedy změnu definuje v Metafyzice jinak než ve Fyzice.
V De Anima III. 7, 431a 6-7 je změna určena, podobně jako ve Fyzice, jako nedokonalá aktualita a to proto, že je aktualitou potenciálního stavu, který je-li potenciální, není ještě tím, čím může být a je proto nedokonalý[99].
Aristotelés dále říká, že aktivní prvek změny v sobě již musí mít v aktualitě tu kvalitu, kterou pasivní prvek přijme (417a 17-18). Danou kvalitu nelze vnímat jinak než jak je: kvalita sama způsobuje to, že je viděná tak, jak je viděná.
V řádcích 417a 22-28 a 417b 30-32 mluví Aristotelés o dvou typech potence, čemuž by měly odpovídat i dva druhy aktualit: nedokonalá a dokonalá. Aristotelés však o dokonalé aktualitě nemluví, Burnyeat se domnívá, že Aristotelés po čtenáři žádá, aby nepředpokládal, že ve světě existuje dokonalá aktualita tak, jak o ní Aristotelés mluví v Metafyzice Θ6 1048b. Nadále je třeba předpokládat, že slova jako „vidění, slyšení,…" mají dva významy: označují schopnost a její uplatnění.

Jedině vidící oko má v potenci vidět, na potenci lze usuzovat jen tehdy, lze-li sledovat už její „aktualizaci". Z tohoto důvodu zavádí Burnyeat trojité schéma:

první potence (1)	první aktualita = druhá potence (2)
pasivní patří k druhu, který je s to poznávat	pasivní zná, pasivní je sto poznávat aktivně

[98] Ibid s.43
[99] Ibid s.43

druhá aktualita (3)
pasivní poznává aktivně

Mluvíme-li tedy o potenci v souvislosti s vnímáním, je nutno určit jestli se jedná o první potenci nebo druhou. Aristotelés říká, že jde o druhou, neboť „první změna (aktualita) s vnímající bytostí se děje od ploditele"[100]. První aktualitou těla je duše, v této fázi lze o těle mluvit jako o živém.
V DA II.5 trojité schéma Aristotelés blíže neobjasňuje, sám podotýká (417b 29-418a 1), že to, co zde zmiňuje není úplně kompletní a že se o tom bude mluvit jinde.

Ten, kdo má schopnost poznávat (1) má v potenci být schopný (mít v potenci) poznávat jako ten, kdo byl změněn učením (2). První potence je získaná od ploditele: „jsem bytost schopná naučit se počítat", druhá potence: „umím počítat (naučil jsem se to), když budu chtít, mohu tuto potenci zaktualizovat (3) tím, že předvedu konkrétní početní operaci".
Přechod (změna) mezi (2) a (3) se však děje jinak než učením (417b 2). Aristotelés dokonce tento přechod za změnu vůbec nepovažuje (417b 5-7), avšak ve chvíli, kdy mluví o vnímání, dává přednost rozlišení na dva typy změny (417b 34 - 418a 2).
První změnou (přechod mezi (1) a (2)) je pro Aristotela učení nebo ohřívání, tato změna je charakteristická ztrátou jedné kvality, kterou nahrazuje jiná. Aristotelés mluví o zániku působeném od opaku (417b 3). Přechod mezi (2) a (3) je přechodem mezi rozdílnými stavy, tyto stavy však vůči sobě nestojí jako protiklady, podle Aristotela si jsou dokonce podobné (417b 4-5). Vědění ve smyslu (3) je spíše zachováváním vědění ve smyslu (2) než změnou. Proto Aristotelés říká že to buď vůbec není změna, nebo je to jiný druh změny (417b 5-7).
Podobně tomu je i s vnímáním: změna mezi (1) a (2), tzn. aktualizace schopnosti vnímat, se děje od ploditele. Konkrétní

[100] DA 417b 17

užívání senzorických schopností tedy patří k (3). Užívání smyslů se však od užívání vědomostí liší.
Vnímání se od přemýšlení liší v tom, že potřebuje vnějšího činitele. Ten kdo vnímá je tedy pasivní složkou této interakce. Vnímat znamená být informován o předmětech kolem těmito předměty samými. Obsah vnímání závisí na vnějším předmětu a proto lze o vnímání mluvit jako o zvláštním případě asimilace nebo změny.
Ve 417b 5-7 mluví Aristotelés o vědění následovně: buď to není změna a nebo to je jiný druh změny. Podle Burnyeata je to tak, že pro přemýšlení se hodí první část Aristotelova tvrzení, tzn. že není změnou, pro vnímání se hodí druhá část, vnímání je tedy jiným typem změny.
Avšak i přechod mezi (1) a (2) se Aristotelés zdráhá nazvat jednoznačně (417b 12-15). Přechod mezi (2) a (3) je podle Burnyeata specifický tím, že se zde něco zachovává[101], přechod mezi (1) a (2) nazývá vývojem. Vývoj je specifický tím, že na rozdíl od změny např. studeného na teplé, nemá výsledný stav v potenci vrátit se do stavu předcházejícího (417b 15-16). Ten, kdo se něco naučí už tuto schopnost neztrácí tak, jako když teplé chladne. Znamená to, že potence ve smyslu (1) je také jiným druhem potence. Kdyby byla potence ve smyslu (2) negací (1), znamenala by smrt, protože (1) je specifikem žijícího bytosti.

V DA II. 5 se objevují tři typy změny: změna 1 (z1) – běžná změna, kdy se jedna kvalita nahrazuje jinou, změna 2 (z2) – změna, která je vývojem, změna 3 (z3) – změna, která je přechodem z neaktivního stavu do aktivity.
Změna je aktualizací potence. Proto musí existovat tři typy potencí: potence 1 (p1) – běžná potence (studené se může stát teplým,…), potence 2 (p2) – 1. potence, zakořeněná v přirozenosti věci (bytosti), je potencí této věci stát se

[101] M. F. Burnyeat – De Anima II. 5 in Phronesis XLVII/1, s. 61

plně rozvinutou dle předpokladů svého druhu, potence 3 (p3) – 2. potence je potencí rozvinuté věci zůstat rozvinutou, zachovat si to, co jí dělá rozvinutou.

Pokud se tedy dá vše dohromady vychází následující: (a1) je aktualitou (p1), směřuje k záměně (p1) za jinou potenci stejného druhu. (A2) je aktualitou (p2), směřuje k rozvinutí nositelových schopností v rámci jeho druhu. (A3) je aktualizací (p3), přispívá k zachování schopností, kterých nositel v rámci snahy rozvinout se dosáhl.

Vnímání je přechodem mezi (2) a (3), ten kdo vnímá se nemění, je tomu spíše tak jako se stavitelem: vnímání je přechodem z neaktivního stavu do stavu aktivity, aktualizuje se potence vnímat[102]. Aristotelés však tento moment dále nerozvádí, spíše čtenáře žádá, aby považoval podráždění a změnu za stejné (417a 15-16).

Vidění je přechodem z neaktivity k aktivitě, aktivní vidění je v celku (is complete) v každém okamžiku. Aktivní vidění je tedy stavem, který je dosahován okamžitě. Podle Aristotela neexistuje žádný proces, který by vidění předcházel, to, co vidění předchází je schopnost oduševnělé bytosti vidět. Proto je např. vidění velmi specifickým typem změny. Mluví-li však Aristotelés stále o změně, má k tomu asi důvod, podle Burnyeata je jím skutečnost, že je potřeba zohlednit kauzalitu vnímání – dříve, než něco vidím, zde musí být to něco. Vnímání může být objektivní, protože je dané objekty mimo nás. Druhým důvodem, proč Aristotelés neupouští od *změny* je to, že chce vnímání popisovat pojmoslovím, které vyvinul pro fyziku. Fyzikální výzkum se dá podle Aristotela uplatňovat tam, kde dochází ke změně: fyzika je vědou o věcech, které podléhají změnám. Skutečnost, že neexistuje moment, ve kterém by vnímání nedosahovalo svých cílů (tzn. že zde vlastně k žádné změně nedochází), je už problematikou metafyziky nebo etiky.

[102] Ibid s.69

Vnímání lze označit za změnu zvláštního druhu, od které nelze očekávat vše, co bychom od změny očekávali. Nedá se tedy říci, že ten, kdo vnímá, se doopravdy mění. Vidění červené není zčervenáním oka, dokonce ani nelze mluvit o čase, během kterého se vnímání odehrává.

Určité rysy, které jsou změně a vnímání společné, však existují. Vnímání je způsobováno smyslovou kvalitou, která určuje charakter vjemu. Ten kdo vnímá se nějak mění (děje se to ale nějak jinak, než když se studené stává teplým) v závislosti na tom, co vnímá. Vidět červený objekt znamená pro toho, kdo vnímá *nějak* zčervenat. V DA II. 5 se o těchto „nových" způsobech zčervenání nemluví. To, co je v této kapitole podstatné je rozlišení dvou nestandardních typů změn od obyčejné změny (chlad – teplo).

Co se týče vidění, vysvětluje Burnyeat Aristotelovu teorii následovně: vzhledem k tomu, že je vidění přechodem mezi (2) a (3), něco se musí zachovávat. To, co zůstává zachováno, je neutralita. Stav, který si oko tím, že aktivně vidí zachovává, je průhlednost. Vliv, který má předmět vnímání na smyslový orgán, je stejný, jako vliv tohoto předmětu na médium. Aktivita předmětu, který „vydává" červenou a vnímání červené je podle Aristotela jeden a ten samý proces, tak jako učení – učitel učí a žák se učí. Jde jen o stanovisko, ze kterého je proces popisován.

Shrnutí

1. Přijímání formy bez látky je základní modus interakce mezi tím, kdo vnímá a vnímaným.
2. Jestliže je přijímání formy bez látky tím nejzákladnějším způsobem interakce mezi tím, kdo vnímá a vnímaným, potom to, co se děje během vnímání v orgánu, který vnímá, je akt přijetí formy bez látky.

3. Každý akt přijetí formy bez látky je ve své podstatě aktem, při kterém se smysl stává uvědomělým (vědomým si toho, co vnímá).
4. Žádný fyziologický proces není ve své podstatě aktem uvědomění si.
5. Proto nemá proces převzetí formy bez látky fyziologickou podstatu.
6. To, co se děje během vnímání ve smyslovém orgánu, není fyziologickým procesem. Vnímání se děje aniž by ve smyslovém orgánu docházelo k fyziologickým změnám.

Závěr

Ukázalo se, že jádrem sporu, je způsob, kterým se vysvětlí změna, kterou vnímání je. Sorabji ji pokládá za běžnou změnu, Burnyeat za změnu, která je nějak jiná. Problém se tak přenáší na půdu fyziky.

Argumenty pro funkcionalistickou interpretaci

1.

Skutečností je, že Sorabjiho interpretace sice využívá některých descartovských motivů, v lecčems je však jiná. Především v tom, že vnímání (které ještě není vědomím) přisuzuje intencionální charakter.[103] Člověk je s to vědět, co vidí, aniž by k tomu potřeboval myšlení. Definice vnímání jako přijímání formy bez látky ještě nevylučuje to, že k nějakému fyzickému procesu dochází. Dokládá to Aristotelův příklad vosku a zlatého pečetního prstenu.[104] Přijetí formy bez látky znamená přijetí formy, bez materiálu prstenu. Prsten se však musí dotknout vosku a nějak ho změnit. Tato změna (otisknutí tvaru) je fyzická. Kdyby vosk přijímal vedle formy i látku, znamenalo by to, že by se nějak musel stát zlatým, což se v tomto případě samozřejmě neděje.

Podle S. M. Cohena[105] definuje Aristotelés vnímání jako přijímání formy bez látky především proto, že se chce odlišit od dřívějších myslitelů (především Empedokla[106] a Démokrita), kteří předpokládali, že např. vidění je možné proto, že z věcí vystupují hmotné částice a proudí do pozorovatelova oka.

2.

---

[103] viz s. 21

[104] DA 424a 19 - 22

[105] viz Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 60

[106] viz např. Vítek, T. – Empedoklés, Hermann a synové, Praha, 2001, s. 264: „vnímání spočívá na předpokladu, že ze všeho vycházejí výrony a že smysly si svou aktivitou přitahují to, co je s nimi stejné, je možné říci, že se za vnímaným jaksi i samy vydávají a samy si je loví“.

Říká-li Burnyeat o Sorabjim, že je ovlivněn kartesianismem, nemohli bychom snad to samé říci i o Burnyeatovi, pouze s tou změnou, že bychom nemluvili o Descartovi, ale o Brentanovi? Je pravda, že Burnyeat uvádí i starší prameny: T. Akvinského a Filopona.[107] Je však otázka, do jaké míry je tato interpretační tradice kontinuální. Mohl tímto způsobem o vnímání přemýšlet Aristotelés?

Argumenty proti funkcionalistické interpretaci

1.

Z historického hlediska je třeba podotknout, že se Aristotelova koncepce fyziky od Descartovy liší. Proto se zdá být nepravděpodobné, že by Aristotelés řešil vztah těla a duše pomocí koncepcí, které předpokládají kartesiánské chápání mysli a prostoru. Aristotelés neudržuje mezi fyzickým a psychickým přísnou hranici. Psychické je součástí fyzického a proto s ním Aristotelés jako s fyzickým nakládá. Fysis je nadáno to, co v sobě obsahuje princip změny a klidu.[108] V případě živých bytostí je touto fysis duše. Přirozenou neboli fyzickou aktivitou určité věci je taková aktivita, která odpovídá její fysis. Proto je fyzickou (přirozenou) aktivitou živé bytosti aktivita psychická (aktivita její duše).[109] Forma není něco, co by se nějak zásadně lišilo od fyzické roviny. Dobrým příkladem je Aristotelův popis vzteku. Říká, že je na jednu stranu vřením krve, na druhou stranu touhou po odvetě. Vření krve je však třeba chápat jako aktualitu, tzn. jako látku mající v potenci vřít, přivedenou k aktualitě. Vření krve nelze chápat jako pouze látkovou

[107] M. F. Burnyeat – Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 18
[108] viz např. Aristotelés Metafyzika 1015a
[109] viz viz A. Code, J. Moravcsik – Explaining Various Forms of Living in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 130

stránku vzteku, protože látka bez formy se nikde samostatně nevyskytuje.

Duše je to, co v živém organismu působí pohyb, ten je realizován jejími schopnostmi. V Aristotelově chápání by bylo chybou rozumět duševním silám jako pramenícím z látky. V tomto smyslu je nelze považovat za funkce. Funkcionalisté upozorňují na pasáž v Metafyzice[110], kde se mluví o kruzích a jejich materiálu a kde Aristotelés vyvozuje, že kruh jako takový je na látce nezávislý, řečeno funkcionalisticky: funkce (kruh) je ke své materiální stránce ve vztahu, který je nahodilý. Avšak to, jak Aristotelés mluví o kruzích nelze převést na člověka. Sám to říká v Metafyzice 1036b: „člověk není s to žít bez svých částí tak, jako kruh bez bronzu…, živočich nemůže být definován bez ohledu na pohyb a tudíž bez ohledu na části jeho těla v určitém stavu". Ruka není rukou, pokud není s to vykonávat svou funkci, tu může vykonávat jedině tehdy, je-li živá.

Látka je to, v čem se nachází forma. Látka je chápána jako možnost,[111] forma jako aktualita. U živé bytosti je látkou tělo, formou duše. Sublunární vnímatelné podstaty jsou složeny ze čtyř základních prvků: země, vzduchu, vody a ohně. Většinu vlastností sublunárních substancí lze objasnit na základě vlastností prvků, ze kterých jsou složeny. Živé bytosti se však liší. Kdyby se totiž v jejich tělech základní prvky chovaly podle své přirozenosti, tzn. směřovaly by na své přirozené místo, organizmus by se rozpadl. Živé tělo je tedy nějak zvláštní a to především tím, že v sobě obsahuje princip, který brání rozpadu. Tímto principem je duše.[112] Fungování organizmu spočívá na vlastnostech duše, která tomuto organizmu odpovídá. Funkce organizmu tedy není přímo závislá na vlastnostech prvků, ze kterých je poskládána látka jeho těla. Látku živého těla je třeba chápat jako jedinečnou, Aristotelés

[110] 1036a
[111] DA 412a 9
[112] DA 416a 8

nezná žádnou obecnou látku, ze které se skládají živočichové. Látka živých bytostí se liší od druhu ke druhu.[113] Podklad (hypokeimenon) živočicha lze pochopit pouze na základě analogie: látka, bez níž se aktualita neobejde, je k aktualitě v takovém vztahu jako bronz k soše z něj vyrobené.

Chápání přirozenosti jako určené něčím, co je pro každý živý druh jiné, se neshoduje s Descartovou představou, že je tělo něco, jehož podstatou je rozprostraněnost. Pro Descarta existuje jediná homogenní látka na nebi i na zemi. Kartesiánské tělo není nadáno nějakou formou, jež by byla principem změny. Duše nebo mysl není podle Descarta s tělem nějak bezprostředně spojena, aktivita mysli není přirozenou aktivitou živého těla. Teprve Descartovým přičiněním se objevuje problém vztahu myšlení a jeho předmětů. Tento rozpor se snaží řešit funkcionalismus, s myslí zachází jako s „kompozičně plastickou", tzn. že vědomí je souhrnem duševních stavů, které se uskutečňují prostřednictvím různých materiálních konfigurací. Funkcionalistické pojetí látky je však stejné jako u Descarta. Proto je funkcionalismus řešením vhodným pro descartovské chápání mysli a těla.[114] Přihlédneme-li k výše popsanému rozdílu mezi Aristotelovou a Descartovou koncepcí látky, musíme vyvodit závěr, že funkcionalistická interpretace Aristotelovu pojetí duše neodpovídá.

2.

Pro Descarta není duše něco, prostřednictvím čeho tělo žije. Tělo a jeho pohyb lze vysvětlit pomocí pojmů náležejících k substanci, jejíž podstatou je rozprostraněnost. Vše, co je třeba k vysvětlení živého organismu, je hmota a její vlastnosti. Hmota jako taková není schopna myslet. V tomto smyslu se Descartes blíží spíše platonismu. Aristotelés se

[113] viz A. Code, J. Moravcsik – Explaining Various Forms of Living in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 139

[114] Funkcionalismus je nakonec řešením problému, který se vyskytuje až u Descarta, Aristotelés se s ničím takovým nepotýká a to právě díky své koncepci duše jakožto fyzické.

snaží pochopit živočichy nejen jako jakési látkové složeniny. Proto při vysvětlování přírodních pochodů využívá pojem formy. Formy jsou příčiny, které však nemají kauzální charakter. Určuje-li Aristotelés co nějaká věc je, nehledá vysvětlení v látce, neobjasňuje věci skrze možné kombinace elementů (mohli bychom říci kauzálně). Věc se snaží pochopit z pohledu formy. Michael Frede[115] se domnívá, že to je proto, že Aristotelés trvá na ontologické přednosti věcí a bytostí před elementy.[116] Vědecké zkoumání je tudíž pro Aristotela zkoumáním toho, s čím se jako člověk setkávám. Důsledkem jeho postupu je to, že věci, tak, jak je jako člověk znám, neztrácejí na významu, čím déle je zkoumám. Naopak, budu-li zkoumat věci skrze prvky, ze kterých jsou složeny, věc jako taková přestane mít ve zkoumání své místo. To, co mě bude nakonec zajímat budou vlastnosti elementů. Aristotelés definuje přirozenost jako princip změny a klidu, který se nachází uvnitř věci. Proti tomu stojí změna, přistupující k věci zvenčí. Jestliže živočichovo tělo něco tráví, je to změna, která se v první řadě děje jídlu a která pramení ze skutečnosti, že je tělo živočicha oduševnělé. Jídlo se stává jídlem tehdy, je-li jedeno. Vybrat si nějakou potenciálně jedlou věc a sníst ji, může pouze oduševnělé tělo. Duše je to, co z věcí kolem dělá to, čím aktuálně (v souvislosti s živočichem) jsou. Věc je viditelná, protože ji vidím, slyšitelná, protože ji slyším. Takto vyřčené soudy o věcech nepřibližují to, z čeho jsou věci složeny, spíše ukazují, jak jim je třeba rozumět. Procesy, jež probíhají v živém těle, jsou vždy kombinací duše a látky. Není to tak, že by látková stránka procesu nějak předcházela celku. Žádná z obou složek se nemůže aktuálně vyskytovat bez druhé. Proto nemůže být např. vidění přírodním procesem, tak jak ho chápeme dnes, tzn. kauzálně: proces jako takový si vyžaduje čas, mohli bychom říci postupnost. Vidění se však podle

[115] viz M. Frede - On Aristotle´s Conception of the Soul in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 93
[116] Ibid s. 99

Aristotela musí dít okamžitě, protože jak jinak si vysvětlit tvrzení, že forma a látka se nikdy aktuálně nenachází jedna bez druhé. Ve stejnou chvíli, kdy oko zpracovává impulzy přicházející zvenčí (fyzický proces) člověk také vidí (formální stránka – vidění jako takové).

3.

Co se týče intencionality, zůstává Burnyeat blíže způsobu, kterým tento pojem používal Brentano.[117] Intencionalita je specifikem *věcí*, které jsou nadány vědomím. Z tohoto pohledu se zdá být nesmyslné, aby fyziologický proces, který podle funkcionalistů ve smyslovém orgánu probíhá během vnímání, nějak předcházel vnímání samotnému. Fyzické, jelikož postrádá vědomí, nemůže vysvětlit pozornost, nebo zaměřenost, která je s vnímáním spojena.

4.

Odhlédneme-li od problému intencionality, velkou obtíží funkcionalistické interpretace zůstane fakt, že i když formální stránku vnímání, tedy vnímání jako takové, označí za funkci, pořád to nijak nevysvětluje, jak je vztah mezi fyzickým pochodem a jeho funkcí realizován. Přesněji řečeno, chápání mentálních stavů jakožto funkcí umožňuje takto smýšlejícímu filosofovi mysli vyhnout se vysvětlování vztahu látky a její funkce. Funkcionalista může zůstat na relativně bezpečné půdě materialismu, přitom však využít postupů, jež se s materialismem neshodují.[118]

[117] viz http://plato.stanford.edu/entries/brentano/

[118] viz A. Code, J. Moravcsik – Explaining Various Forms of Living in Nussbaum/Rorty – Essays on De Anima, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 136