

0-1708₁

k ej 307/47. 2-I

K y. A 5271/47

-V/3

Knihovna FF MU Brno



257R029085

darloce
čj 1918/46



Aristotelova psychologie
ve světle psychologie moderní.

Dr. Ludmila Kolářiková.

Část I.

Psychologie Aristotelova.

Obsah.

1. Úkol práce.
2. Nejnovější stav badání o psychologii Aristotelově.
3. Metoda Aristotelovy psychologie.
4. Problémy Aristotelovy psychologie.
5. Pojem duše. a/Definice duše. b/Pojem entelecheia. c/Duše jako entelecheia. d/Duše jako tvar. e/Duše jako celek.
6. Dynamis duše.
7. Duše vyživovací.
8. Vnímání. Jednotlivé smysly, zrak, sluch, čich, chuť, hmat, společný smysl.
9. Fantasie.
10. Paměť a vzpomínka.
11. Žádostivost.
12. Rozum. Poměr rozumu k ostatním složkám duše. Myšlení. Druhy rozumu.
13. Tělo, duše, duch.
14. Seznam použité literatury.

Úkol práce

Aristotelovu psychologii by bylo možno osvětlit dobově, jak souvisí se současným věděním psychologickým metodicky a geneticky. Na př. jaký vliv na jeho psychologii měli filozofové předchůdce řečtí, jejichž učení Aristoteles znal, podrobil kritice a částečně přijal, velkou většinou však odmítl. Z filozofů měl na Aristotela pochopitelně největší vliv Platon. To vidíme nejen ve filosofii, hlavně v nauce o ideách, nýbrž také v psychologii. Vliv Platonův, od něhož se Aristoteles postupně oprostuje, je patrný hlavně ve spisech prvního období, kdy byl členem Akademie. - Nebo jaký vliv na jeho psychologii měly Aristotelovy životní zkušenosti a osudy, jeho odchod z Akademie, pobyt v Assu a Mytileně, zkušenosti z doby pobytu u dvora makedonského krále Alexandra Velikého. Jak se vyvíjely psychologické názory Aristotelovy, než dospěly konečné podoby, jak se jeví ve spisech O duši a v Parva naturalia. Jak se metodicky odráží v Aristotelově psychologii jeho dvě zájmy, přírodovědecký empirický a filosoficko-spekulativní. Hledisek pro zkoumání Aristotelovy psychologie a z nich plynoucích problémů by bylo možno uvést ještě celou řadu, ale to není úkolem této práce.

Jejím úkolem jest ukázat, jak se jeví Aristotelova psychologie ve světle psychologie moderní. Pročítáme-li Aristotelův spis „O duši“ a „Parva naturalia“ a kde jinde se shledáváme s jeho názory psychologickými, máme dojem, že jde o psychologii zcela moderní/odhlédneme-li od některých výkladů povahy nep psychologické, fyzikální a fyziologické, na př. učení o prvcích/.

Co činí psychologii Aristotelovu tak moderní, tak časovou a vlastně tak nadčasovou? Jsou to principy Aristotelovy psychologie, jež má s ní moderní psychologie společné. Je to princip duše jako entelechie, jako tvaru a celku, tedy celostní chápání duše a teleologický výklad duševního života, chápáního jako dynamis a energie. Tak je chápána nejen duše, ale celý člověk jako živá bytost, jako substance, .../A, struktura. A tak u Aristotela vidíme jednocený vlastně všechny principy, jimiž operuje psychologie moderní, s tím rozdílem, že zatím co jednotlivé směry moderní psychologie si vzaly za východisko princip jeden, u Aristotela je sledováno všechny geniálně sloučeny v jednom systému.

Nejnovější stav badání o psychologii Aristotelově.

V posledním čtvrtstoletí probíhalo badání o Aristotelovi podstatnou změnu. Zatím co starší pojednání o něm postupují metodou statickou nebo retrospektivní, v oboru psychologie tak postupuje Franz Brentano ^{X/} a Vincenz Knauer ^{XX/}, novější badání o něm užívá metody genetické nebo prospektivní, jak ji nazývá Huyens ^{XXX/}. Podle Ueberwega-Praschtera ^{XXXX/} je zásluhou Jaegerovou, že ve svých studiích o historii vzniku Aristotelovy Metafysiky a hlavně v díle: *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, /Berlin 1923/ důkladnou analýzou jeho fragmentů a spisů dopomohl myšlence vývoje k jejímu právu a umožnil tak plné porozumění tomuto filosofu.

Opírá se o výsledky Jaegerovy části Praschter spisy Aristotelovy/ať jako celky, nebo jako části a články, shrnuté později v jednotu/ na 3 periody, jež odpovídají 3 stadiím jeho filosofického vývoje: 1/ Doba Aristotelova styku s Platónem, 2/ léta jeho působení v Asu a v Mýtleně, 3/ doba vedení školy v Athénách.

^{Ueberweg}
Podle obsahu části Praschter Aristotelovy spisy na tyto skupiny: 1/ Logické spisy/shrnuté pod názvem *Organon*, 2/ *Metafysika*, 3/ Spisy o přírodní filosofii a přírodní vědě, matematice a psychologii, 4/ Spisy o etice, politice/ a jí podřadné rétorice/ a ekonomice, 5/ Spisy o dějinách a teorii umění/zachována jest jen poetika, a to neúplně/.

- X/ Franz Brentano, *Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre von Nous Poietikos*, Mainz 1887.
- XX/ Vincenz Knauer, *Grundlinien zur Aristotelisch-Thomastischen Psychologie*, Vídň 1886.
- XXX/ F.J.C.J. Huyens S.J., *Entwicklungsstadien in der Psychologie von Aristoteles. Ein historisch-philosophische studie*, 1888.
- XXXX/ Ueberweg-Praschter, *Die Philosophie des Altertums*, 12 vyd. Berlin 1923, str. 300.
- Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

K vývoji psychologických názorů Aristotelových Jaeger /str. 384-387/ poznamenává: Se zkoumáním o organické přírodě a živých bytostech souvisí se nejtěsněji okruh zkoumání, o němž Aristoteles pojednává ve spisech o duši a na nějž navazují jednotlivé antropologické a fyziologické práce. Již ve spojení psychologie s naukou o vnímání a theorie barev, o paměti a vzpomínce, o spánku a bdění, o dýchání, o pohybu živých bytostí, o dlouhém a krátkém životě, o mládí a stáří, o životě a smrti projevuje se vlastní fyziologický rys: psychologie je nutným východiskem této řady zkoumání, pokud je zde duše chápána jako princip života, jenž je pak sledován ve všech charakteristických projevech.

Platonsky a málo přírodovědecky se vyjímá v této souvislosti III. kniha O duši, jež obsahuje učení o rozumu /νόος/. Je to jedna z nejstarších a trvalých částí Aristotelovy filosofie, hlavně kořen metafysiky. Pojednání o ní v psychologii přesahuje také hluboko do metafyzické oblasti. Kolem ní a na ní se pak, tak se aspoň zdá, vybudovala dodatečně psychologická nauka o duši, aniž by tím mohla být překlenuta trhlinka mezi těmito dvěma částmi, vyrostlými z rovného duchovního základu. Mohlo by se namítnout, že tento dvojitý charakter ovládá celou filosofii Aristotelovu a jistě se v ní vyskytoval hned od začátku. Ale proti tomu zase svědčí to, že nauka o ^{rozumu} duši byla tradiční složka již od Platóna, u něhož o psychofysice nenalézáme žádné nebo jen slabé začátky, a že také v prvních spisích Aristotelových, jež můžeme přesněji poznati, nalézá se sice už vypracovaná nauka o duši, jež souvisí s obecně spekulativním rysem své jeho nejstarší platonisující filosofie, ale po empirické psychologii tu není ani stopy, tato je zcela výtvořen Aristotelovým.

Není na př. náhodou, že etika je vybudována na ještě zcela primitivní nauce o duši, rozumné a nerozumné části duše. Tento starobylý názor, vyskytující se již v Protreptiku, je právě platonický. Aristoteles jej nechal ještě později nedotčen z praktických důvodů, až pozitívni došel psychologicky mnohem dále a vůbec neuznával *μὲν γὰρ* *ἡ ψυχή*. V etice se dále operovat starými představami, aniž by povstaly podstatné škody, které by ovlivňovaly etický účinek. Stará platonská schématičnost byla příliš těsně svázaná se základními pojmy jeho etiky. Aristoteles soudí, že se musí za toto zjednodušení problému omluvit. ^{2/} Vystavba etiky by byla pravděpodobně jinak dopadla, kdyby při jejím založení psychologie Aristotelova již byla dosáhla onoho stupně vývoje, na němž ji známe. Tento kontrast vývojových stupňů můžeme ještě ukázat na jednotlivostech. Další přetváření platonské nauky o anamnesi v Eudaimi a víra v osobní nezměnitelnost, kterou tam konstatujeme, a také ještě v dialogu *Περὶ φιλοσοφίας* ^{3/} tedy ještě na začátku střední periody, nejsou slučitelné s psychofysikou spisu O duši nám zachovaného. Předpokládají kontinuitu právě té části lidského vědomí po smrti, která je vázána podle pozdějšího názoru filosofova na tělo. - Nemáme dále zapomenout, že ještě etika střední periody s jejím theologickým nazíráním na jasnovidectví a mantiku stojí na stejné úrovni jako spis *Peri filosofías*, a že spis O snech, který patří k řadě fyziologických skoumání, připojených k *Peri psychés*, znamená úplně skoncování s těmito platónisujícími názory. Zptřeb myšlení je tam zcela neethický a čistě přírodovědecký. Dalejší těžší nášli skutečnost, že Aristoteles zamítá dřívější názor,

^{2/} V *Ethice* Eudaimově mluví o *δύο μέρη γὰρ ἔχει τὴν ψυχὴν μετέχουσαν* jako základu nauky o *κατὰ* ^{3/} v *Ethice* Nikomachově mluví o *μὲν γὰρ* jako o něčem problematickém.

6
je zde metoda, na jejímž základě jej vzniká. Dokonce jsou při-
brány neopsychohologické úvahy, zřetelný to příznak známého
ducha tohoto zcela nemyetického nového způsobu nazírání. Ten-
to způsob nazírání však vládne v obou prvních klasických
knihách psychologie s jejími teoriemi smyslového vnímání a
s ním souvisejícím pojetím duše jako entelechie organické-
ho těla. Z nauky o nuz toto nikdy nemohlo vzejít. Právě tak
epochální jsou zkoumání malých fyziologických spisů. Není
to žádný malý závěr, nýbrž prostě věcně evidentní, že stojí
na stejné poznání stupni vývoje jako spis o vštění, ke spi-
su o duši připojený jako speciální studie o onom platonském
problému dědičnosti. Tento celý komplex zkoumání patří vnitř-
ně, metodicky, náborově i časově dohromady s velkými díly o
částech a plození živých bytostí. Jestliže tedy pojetí exis-
tující v III. knize o duši, a pojetí obou druhých knih tohoto
spisu a Parva naturalia jsou jednotná a spadají do téže
doby, což se Jaeger neodvážuje rozhodnout, poněvadž nemáme
v tomto ohledu dokladů, není tím dotčena skutečnost, že myš-
lenky o nuz jsou starší, metodická idea a provedení ostatních
části mladší a patří jiné vývojové vrstvě, ba jiné myšlenkové
dimenzi. - Také Jaeger.

Myšlenka podrobuje kritice dílo Jaegerovo a poznamenává
že Jaegerovo zkoumání se týká vývoje metafyziky, etiky a
politiky, ale jen velmi omezeně fyziky, a o psychologii, jež
u Aristotela patří k fyzice/přirodní filosofii/ nejedná. My-
šlenka v tom vidí nedostatek Jaegerova spisu, který chce svým
dílem napravit. Zvolil si právě ke zkoumání část přirodní
vědy, psychologii Aristotelovu, jež chce osvětlit geneticky,
a hledí na jejího vzniku. Jeho dílo je první tohoto druhu.

Muyens poukazuje na to, že díla o dějinách řecké filosofie a také speciální práce o Aristotelovi pojednávají o jeho psychologii tím způsobem, že vycházejí od psychologické nauky, obsažené v *De animu*, a pak se pokoušejí ostatní psychologické výpovědi, obsažené v jiných dílech, uvést v soulad s touto konečnou formulací. Tak je tomu na př. i u Zelleru,^{2/} který učinil svým východiskem definici duše jako první entelechie přirodního těla. Touto dříve obvyklou retrospektivní metodou výkladovou a někdy neúplnou citací vznikají potíže, jak uvést v soulad různé these Aristotelovy psychologie. „Retrospektivní metoda vede buď k zanedbávání a umlčování textů nebo k neřešitelným potížím.“ Misto aby zvolil za východisko *De anima*, postupuje Muyens prospektivně a začíná dialogem Eudému, v němž vládne ještě platonské pojetí duše. Duše je chápána jako něco samostatného, její spojení s tělem je dočasné a nucené, oddělení od těla je pro ni osvobozením. Toto pojetí duše je zcela protikladné onomu z *De anima*. Jako entelechie těla nemá duše přece vlastní samostatnost, její spojení s tělem je podstatné a nutné, proto nemůže být od těla oddělena. Spis *De anima* musí být přičítán posledním letům Aristotelovy činnosti. Nikdy se nepochybovalo, říká Muyens, že toto dílo obsahuje nejzralejší myšlenky Aristotelovy o poměru duše a těla a že musí být chápáno jako vlastní Aristotelova nauka o duši.

Muyens poukazuje dále na to, že dosud nebyla zkoumána otázka, existuje-li v Aristotelových spisech přechod od pojetí duše v Eudému k chápání duše v *De anima*, čili šlo-li se v Aristotelově psychologii ukázat na vývoj.

Začátečním bodem vývoje nauky o duši je dialog Eudémus, E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4. vyd. II. díl, Lipsko 1921.

konečným bodem díla *De anima*. V obou těchto dílech se pojednává o problému duše a těla podrobněji nežli v ostatních dílech, kde pojem duše a těla není chápán jako problém, nýbrž používáno je ho jako příkladu k ilustraci, na př. v *Ethice*, *Politics*, *Metaphysics*, *Nicomachean Ethics*. Suma místa o poměru duše a těla můžeme podle Nuyense uznávat za autentická, ale jsou tu odlišnosti jen na vnitřní kritiku, protože Aristoteles nemluví nikde o přestavě nebo vývoji svých názorů. Spojení náčrtů tohoto a konečného bodu musíme utvořit z Aristotelových mnohých krátkých výpovědí, abychom překlenuli mezeru mezi psychofyzickým dualismem v *Etica* a entelechiem v *De anima*.

Dílo Nuyensovo chce být nejen doplnkem Jaegerovy práce, nýbrž také kritikou jeho nejdůležitějších závěrů. Vytýká Jaegerovi, že odděluje od sebe jednotlivé oblasti zkoumání, metafysiku, etiku a politiku, a jedná o každé z nich jako o uzavřeném celku bez spojitosti s oblastmi druhými. Vyvrací mu také některé závěry, týkající se chronologie díla, na př. že by Aristoteles dospěl ke konci vývoje v metafysice již před druhým pobytem v Athénách. Také odmítá Jaegerovo tvrzení, že by *Ethika Nikomachova* patřila k závěrečné periodě Aristotelova tvoření. /.

Ve srovnání s postupem Jaegerovým, který užívá pro každou ze tří zkoumaných oblastí jiné kritérium/pro metafysiku je to pojem *ἡρώς φιλολογία*, pro etiku pojem *ἡρώς*, pro politiku rozdíl mezi spíše normativní a převážně empirickou naukou o státě/, Nuyens používá jediného kritéria, jímž jest poměr duše a těla u živé bytosti. Toto kritérium

9
Hozvolil náhodně, nýbrž nachází pro ně styčné body téměř ve všech Aristotelových dílech. Chronologické určení tohoto problému jestli dialog Eudemos, napsaný po roce 354 př. Kr., a 2/ De anima, jež patří do posledních let života Aristotela /+ 384/3/. V tomto časovém rozsahu se pohybuje vývoj psychologických názorů Aristotelových.

Huyens vyvrací Jaagerovo tvrzení, že u Aristotela se odehrál vývoj od metafysického k pozitivně vědeckému empirickému zaměření. Huyensovo zkoumání ukazuje, že nejmladší část Aristotelovy Metafysiky /knihy Z, H, Θ a I/ předpokládá teorii o poměru duše a těla, obsaženou v De anima, a proto musí být datována po tomto díle. Z toho plyne, že Aristoteles zůstal až do konce života metafysikem, že filosofie a odborná věda u něho spolu souvisely, a že tedy Jaagerova these je neudržitelná. S Huyensovým názorem, že Aristoteles zůstává metafysikem až do konce, souhlasíme také my.

Huyensovi se tedy podařilo podat obraz vývoje psychologie Aristotelovy, jak se nejzřetelněji jeví na poměru duše a těla. V dialogu Eudemos, a jen v něm, nalézáme platonicky antagonistický dualismus duše a těla, postavených proti sobě jako 2 nepřátelské síly. Brzy poté se vyskytuje u Aristotela myšlenka, že duše a tělo spolupracují a že tato spolupráce je přirozená. Teleologické pojetí přírody, do jejíž účelnosti jsou pojaty duše a tělo ve vzájemném spolupůsobení, nalézáme po prvé v Protreptiku. Ačkoli toto dílo v jiných bodech ještě těsně navazuje na Eudemos, můžeme v něm přece vidět první vývojový moment Aristotelovy psychologie. Stejně teleologické chápání přírody nacházíme také v dialogu De philosophia.

V tomto pojetí přece ještě duše neztrácí svou samostatnost. Jest „životní síla“, vázaná na určitý orgán, v těle sídlí a tělo oživuje. Ona jako činná složka jest vládkyní těla, tělo je jejím nástrojem. Toto pojetí se dá podle Nuyense charakterisovat jako „vitalistický instrumentalismus“ a vyskytuje se obzvláště v dílech biologických a etických.

Aristotelova psychologie prožila v letech mezi jeho prvním a druhým pobytem v Athénách /r. 347-335/ rozhodující krizi. Vidíme to z toho, že z ní zcela zmizel antagonistický dualismus těla a duše. Také jeho studium biologie v Malé Asii rozšířilo jeho poznatky o duši. Můžeme tak soudit také z díla *De animalibus historiae*, v němž Aristoteles pěstuje srovnávací biologii člověka a zvířete.

Jako příklad srovnávací metody psychologické u Aristotela jest místo z *Ania. hist. VIII, 1, 583a-B2*: „U velké části živočichů jsou stopy vlastností, týkajících se duše, jež se u lidí jeví jako zřetelnější rozdíly. Neboť krotkost a divokost, mírnost a drsnost, odvaha a zbabělost, strach a smělost, hněv a úskočnost a různé podoby rozumnosti provázené úvahou, jsou vlastní velkým mnohým živočichům, jak jsme už zmínili, mluvíce o částech živočichů /*De partibus animalium*/. Někteří živočišové totiž se liší od člověka a člověk zase od mnohých živočichů toliko stupněm těchto vlastností. /Některé z nich se totiž vyskytují nejspíše v člověku, některé spíše v ostatních živočichích/. Jiné se liší podílem: jako totiž v člověku jest umění, moudrost a rozumnost, tak také u některých živočichů jest jakási jiná taková přirodní síla. Toto je zcela zřejmé těm, kteří nahlédli do věku ohlaseckého: nich totiž lze viděti stopy a zárodky budoucího utváření /habitu/, neboť abych tak řekl,

nižím se neliží jejich duše v této době od duše zvířat, protože není nelogické, že mají částečně tytéž, částečně podobné, částečně analogické vlastnosti s ostatními živočichy."

Pokud jde o rozsah předmětu psychologie, vidíme u Aristotela postupný pokrok. Psychologie v Eudemu se zabývala pouze člověkem, kdežto v De anima chce býtí výslovně naukou o duši. ^{xx} Biologická studia Aristotelova měla na tento vývoj jistě rozhodující vliv.

Druhým problémem Eudemovým bylo zkoumání Aristotelova nortiku na problému duše a těla. Pokud Aristoteles ve svých Platonově považuje celou duši za nemrtelnou, není tu ještě noetického problému. Mus jako nejvyšší a nejdůležitější „část“ duše je nemrtelný stejně jako ostatní duše. Toto vývojové stadium nalézáme nejjasněji v Protreptiku. Čím více se ve vývoji Aristotelova chápání spojuje duše a tělo v těsnou jednotu, tím více se rozchází duše a duch. Duch jest ona část duše, jež je netělesná. Tato obtíž se vyskytuje po prvé v I. knize De partibus animalium, jež s ostatními třemi knihami tohoto díla těsně nesouvisí. Zde se vyskytuje po prvé pojetí, že duše je podstatná forma těla, ale nemůže to platit o rozum. ^{xx} ^{xx} De an. 409 b 1-5: „Mimoto je třeba ještě zkoumání, je-li duše dělitelná či nedělitelná, a jsou-li všechny duše stejnorodé či nikoli; a nejsou-li stejnorodé, zda se liší druhem nebo rodem. Decid totiž vykladačové a badatelé přihlíželi jenom k duši lidské. Musí však býtí vysvětleno, zda pojem duše je jen jeden jako pojem živé bytosti vůbec, či je-li u každé živé bytosti jiný, na př. u koně, psa, člověka, boha.“

^{xx} De part. anim. 64a 21-b 10: Jako bůhátka dělá lohátka jeho tvar, tak živočicha dělá živočichem jeho/specifická/duše. Je-li tomu tak, měl by přírodovědec za úkol říci i vědět o duši, no-li o celé, tedy o té právě části, podle níž je živočich

Když však duše je chápána jako entelechie těla a jako taková je s tělem nerozlučně spojena, vzniká a zaniká s tělem. Duše však zůstává podle Aristotela nemrtelná a věčná. Nam De generatione animalium /736 b 3-20/ stojí na téže úrovni, pokud jde o poměr duše a těla.

Třetím přínosem knihy Huyensovy jest její příspěvek k otázce chronologie a autentičnosti děl Aristotelových. Postupovali všude podle jednoho kritéria, jímž mu byl poměr duše a těla.^{2/} tín, čím je, i co jest duše anebo ona právě část duše, i o akci-
denicích takové její/podstaty/ substance, obzvláště když se o přirozenosti/fysis/ mluví ve dvojnásobu, jednak jako o látce, jednak jako o substanci. A tato jest jednak jako hybný činitel, jednak jako účel; taková však jest duše živočichů buď celá anebo nějaká její část; a proto tedy kdo jezná o přírodě, tím více musí poučovat i o duši nežli o látce, čím spíše látka působením duše nabývá přirozenosti/fysis/, nežli naopak. Dřevo totiž jest i lehčím i těžším, protože jest v možnostech obojím. Ale někdo, přihlížeje k tomu, co bylo právě řečeno, by se ptal, zda přírodní věda má poučovat o celé duši, či jen o některé její části; jestliže o celé, pak nebude žádná filosofie mimo přírodovědecké poznání. Neboť rozum se týká věci inteligibilních; a tak přírodovědecké poznání by se týkalo všeho; ano také by mělo poučovat jak o rozumu, tak o poznatelném, totéž poznání by se týkalo všeho ve vzájemném vztahu, jako myslu a vnímané věci. Či není celá duše počátkem pohybu ani tento nemůže býti přičítán části duše, ale za počátek růstu jest třeba pokládati tu část, jež je také v rostlinách, za počátek změny složky vláknitou, za počátek ^{nikoho jiny} ~~nesou~~ nějakou jinou část ^{části} a nikoli složku rozumnou. ^{části} ~~Nesou~~ se totiž vyskytuje také u ostatních živočichů, rozumná úvaha však u žádného. Je tedy zřejmé, že se nemá mluvit o celé duši, ježto celá duše není přirozeností, ale jen nějaká jedna její část anebo několik jich."

2/2 děl fyziologických a psychologických řadí Huyens do 2., přechodného období z Parva naturalia: De iuventute et senectute, De motu animalium, De respiratione a smrd De longitudine et brevitate vitae. Ke konečnému období patří: De animi, z Parva naturalia: De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia, De somno et vigilantia, De somniis a pravděpodobně také De divinatione ex somniis. První období trvá asi do r. 347, druhé asi 347-330, třetí obsahuje poslední léta života Aristotela.

R.1938 vyšla v Leidenu důkladná a široce založená monografie o Aristotelově psychologii od Van Schilfgaardena: *De zielekunde van Aristoteles*, /str.324/. Autor rozebírá Aristotelovy psychologické názory, které zasazuje do celkového rámce řeckého myšlení, /paralely Aristotela se Sokratem a Platonem a jinými mysliteli/. Zastavuje se podrobně u jednotlivých pojmů, s nimiž Aristoteles operuje, důkladně pojednává o metodě, /zvláště o metodě dialektické/, o poměru duše a těla, o pojmu duše a u jednotlivých duševních funkcí. Kniha je bohatým pramenem pro poznání Aristotelovy psychologie, doplňuje tak podstatně dílo Jaegrove. Její zvláštní cena spočívá ve vyzdvížení souvislosti Aristotelovy psychologie s řeckou filosofií a řeckým myšlením vůbec, které v systému Aristotelově dostupuje svého vrcholu, a jeho psychologické názory vysvětluje v souvislosti jeho filosofického systému.

Vědecké poznání si musí nejprve ujasnit počátky, principy. A také „nejpřesnější vědami jsou právě vědy o tom, co je první /o principech/; neboť vědy, jež vycházejí z menšího počtu počátků jsou přesnější než ty, jež přidávají ještě další, jako na př. aritmetika jest přesnější než geometrie. Ale věda, jež zkoumá příčiny, jest také způsobilější poučovat; neboť opravdu poučují ti, kdo dovedou uvést příčiny každé jednotlivé věci.“^{*)} Met. 982a24m. Věda podle Aristotela, a tedy také psychologie, postupuje cestou logických důkazů, neboť „logický důkaz je přesvědčivější nežli jednotlivá fakta. Ale není být zase příliš obecný a povšechný, nýbrž musí býti odvozen z principů vlastních té které vědy. De generatione animalium VIII. 747, Aristoteles poznamenává: „Ale snad se bude zdáti více přesvědčivější logický důkaz, nežli to, co bylo řečeno, t. j. líčení konkrétních případů; logickým jej nazýváme proto, že čím je obecnější, tím je vzdálenější od vlastních počátků /principů/.“

„Ale tento obecný pojem/pojem vyjadřuje to, čím vše jest/ jest příliš prázdný. Neboť pojmy, neodvozené z vlastních principů, jsou prázdné; zdá se sice, že se dotýkají věci, ale ve skutečnosti tomu tak není. Geometrické pojmy na př. jsou odvozeny z principů geometrických, a podobně i pojmy jiného druhu. To, co je prázdné, /prázdný pojem/ se jen něčím zdá, ale ve skutečnosti není ničím.“
/Ibid./

Metoda každé vědy závisí na jejím předmětu, bude tedy různá podle různosti předmětu. Vedle obecných principů, společných všem lidským vědění a každé vědě, musí každá speciální věda vycházet

*) ἀκριβέστεραι δὲ τῶν ἐπιβτημῶν δι' ἡλικίαν τῶν πρώτων εἰσίν. δι' ὅπερ ἔξ ἐλαττωτέρων ἀκριβέστεραι τῶν ἐξ ὑπερβάσεων λαμβανόμενων, οἷον ἀριθμητικῆς γεωμετρίας. ἅλλα μὲν καὶ διδασκαλικὴ γὰρ ἡ τῶν ἀπ' αὐτῶν θεωρητικῶν μάλλον. οὕτω γὰρ διδασκαλεῖν οἱ τὰς ἀπ' αὐτῶν λέγοντες περὶ ἑκάστην.

(Met. 982a26-30).

od principů sobě vlastních. Veškeré jsouno vystihuje Aristoteles různými kategoriemi. Každá věda se týká určitých kategorií jsouno, určitá skupina kategorií má pro ni význam podstatný, pro jinou vědu je méně významná.

Úkol psychologie a její metodu určuje Aristoteles na začátku spisu o duši/402ab/: „I pokusíme se prozkoumati a poznati jednak přirozenou povahu/φύσιν/ a podstatu duše/...²⁵/, jednak její vlastnosti, z nichž jedny podle mého mínění jsou z vlastností duši vlastní, a druhé skrze ni jsou také v živých bytostech.

Je však vůbec velmi nesnadno nabyti o duši spolehlivé znalosti. Neboť je-li postup zkoumání, míním zkoumání o podstatě a pojmu věci, ještě v mnoha jiných naukách tentýž, snadno by se mohl někdo domnívati, že k poznání podstaty toho, co chceme poznati, vede jedna jakási cesta, podobně jako odvozování nepodstatných znaků se děje důkazem; bylo by tedy potřeba tuto cestu vyhledati. Není-li však jedna a společná cesta pro to, aby se určil pojem, jest přinejmenším vědecký postup tím nesnadnějším; neboť potom bude třeba po každé zvlášť stanoviti jeho způsob. Ale i když bude jasno, je-li jin důkaz či dělení nebo nějaká jiná cesta, zbude ještě mnoho nesnázi a pochybností o tom, odkud zkoumání má vycházeti; neboť počátky, /principy, ἀρχαί/ jsou ve všem jiné, jako na př. u čísel a ploch.

Předně asi je nutno určit, ke které kategorii duše náleží a co jest, zda totiž jest jednotlivinou a podstatou, či jakostí nebo kolíkatostí anebo některou jinou kategorií, jež jsme stanovili.

všech zůstává jedna a táž, vzniká počátek umění a vědy: pokud jde o vznik, umění, pokud se týče jsoucnosti, vědy."

Vnímání může být různě dokonalé a individuum z něho může vytěžit různě mnoho pro poznání. První stupeň je bezprostřední pocíťování bez paměti. Tak je tomu u rostlin. Tento stupeň vnímání bychom mohli nazvat iritabilitou. Na druhém stupni se výsledky vnímání uchovávají pamětí. Třetí stupeň tvoří vnímání, spojené se vzpomínkou/*ἀνάμνησις*, vedoucí k představám a na jejich základě k pojmům. V tom je základ noetiky.

Živým bytostem jsou dány tyto poznávací schopnosti v různém stupni. Met. 980a na: „Živé bytosti se rodí se schopností vnímání. Ale u jedněch z vnímání^{no} vzniká paměť, u druhých ano; proto jsou jsou rozumově zdatnější a učenlivější než ty, jež si nemožou nic pamatovat. Rozumní, ale bez schopnosti se učit, jsou živočichové, kteří nemožou slyšet zvuky, na př. včela a je-li jiný takový druh živočichů. Avšak ti, kteří mají paměť a nad to ještě tento smysl, mají také schopnost učit se.

Ostatní druhy živočichů se v životě řídí smyslovými jevy a pamětí, zkušenosti však nabývají jenom v malé míře; ale lidský život se projevuje ještě uměním a pojmovým myšlením. U lidí z paměti vzniká zkušenost; neboť mnohokrát opakovaný a pamětí uchovaný vjem téže věci nabývá významu je nové zkušenosti. A zkušenost, jak se zdá, podobá se téměř vědění a umění; vědění a umění vzniká u lidí proto, že mají zkušenost. Vždyť, jak praví Polos, správně to řekl, zkušenost vytvořila umění, nedostatek zkušenosti náhodou.

Umění vzniká tím, že se z mnoha postřehů zkušenosti utvoří jeden všeobecný soud o podobných věcech. Souditi totiž, že Kalliovi, jenž měl tu a tu nemoc, podobalo to a to, a také Sokratovi a rovněž i mnoha jiným jednotlivcům, pojatým v jeden pojem, tedy těm, kdo trpěli tou a tou nemocí, na př. slizu, žlučí, nebo horečnatým stavem,

pomohlo právě to a to." Zkušenost je znalost jednotlivin, umění obecných pojmů, každá praktická činnost však a tvoření týká se jednotlivin. I když totiž náleží člověku vůbec, leda mimochodem, třeba Kalliu nebo Sokrata nebo jiného takového jednotlivce, jenž je zároveň také člověkem. Jestliže tedy někdo má pojem bez zkušenosti, ale nemá je netliviny v něm zahrnuté, často se chybí správného láčení. Neboť je to jednotlivina, jež se má láčiti. Přece však míníme, že vědění a porozumění náleží spíše umění než zkušenosti, a za moudřejší než lidé zkušené a zbláhle pokládáme odborné znalce, v přesvědčení, že každý má moudrost tím větší, čím vyšší jest stupeň jeho vědění. Souhlas tak proto, že jedni znají příčinu, druzí nikoli. Neboť lidé zkušení sice vědí, že něco jest, ale nevědí, proč to jest; avšak oni vědí, proč to jest, i znají příčinu. -Vůbec pak známou člověku vědouceho jest, že se může učit. Proto máme za to, že umění je ve větší míře vědou než pouhá zkušenost, neboť ti, kdo je ovládají, mohou učit, lidé pouze zkušení nikoli. Mnozí za moudrost nepokládáme smyslové vjemy. Jsou sice zvláště potřebné v poznání jednotlivin, ale o žádnou věc nám nepoví, proč jest. Tak zvanou moudrost všichni pokládají za vědu, jejím předmítan jsou první příčiny a počátky. /sals/.

Uvedené místo je také ukázkou srovnávacího postupu ve věd. Aristoteles stavi vedle sebe různé bytosti a srovnává, jakým způsobem docházejí k vědění. Zajímavé je srovnání živočichů, kteří mají paměť, a těch, kteří ji nemají. První, čipernější a učenlivější jsou živočichové, kteří mají paměť, jež jsou tvrdné, takže se živočich zkušeností něčemu naučí. „Zvykne si.“ Někdo na př. včely a myš vůbec jsou bytosti instinktivní a chovají se v podstatě stále stejně. Ty bytosti, které mají představy a paměť, /pamětní obrazy, /x 2 1/), ale ještě nemají vzpomínky, jež znamenají vyšší

složitější způsob uplatnění poznávací schopnosti, mají málo zkušenosti, t.j. dovedou se ze zkušenosti jen málo naučit, t.j. mají malou inteligenci. /Čím méně totiž potřebuje živočich pokusů, aby řešil danou situaci, tím je učlivější čili inteligentnější/.²⁾ Člověk však se schopou získávat zkušenost a od ní postupuje k umění, *τέχνη*, a vědění, *ἐπιστήμη*, k vědění praktickému i teoretickému. /Jiný příklad srovnávací metody viz Hist. anim. 589a /

Z dojmů myšleného vnímání vzniká zkušenost, jež se „bez-mála rovná vědění a umění“, které na ni budují. Zkušenost je pramenem poznání /*γενεσις*/. Ale vlastní vědění a rozumné poznání se týká obecnin, toho, co je na věcech konstantní, a ne nahodilé. Víme-li, známe nejen že, nýbrž i proč u každé věci, známe její počátek a příčinu, její vznik a podstatu. „Nebotě říkáme o každém, že ví, jen tehdy, když se domníváme, že zná první příčinu.“ /989a 25a/.

„Umění a vědění se nevyskytují odděleně ani nevznikají z jiných schopností, více se blížíci poznání, ale z vnímání. Je to tak, jako když se v bitvě obrátí vojsko na útěk a jeden se zaství, a tu se zaství i druhý a další, až se přijde na začátek.“ /Anal. post. 100a 10aa/. Tak je tomu i s duševními schopnostmi, jež navazují bezprostředně a nepřetržitě jedna na druhou. „Duše jest od přirozenosti taková, že jest schopna takto zažívat, *ἡδονή*, t.j. produkuje tento postup při poznávání. Naše poznávací schopnosti se musí něčeho zachytit jako počátku, který tvoří jádro a centrum, na něž navazují další duševní schopnosti. /Ibid./.

Co tvoří toto jádro, k němuž, vycházejíce od vnímání, dospíváme složitou cestou poznání? Jest to pojem, vyčleněný a myslitelný tvar věci, *εἶδος*. „Ježto pak, jak se zdá, žádná věc nemá samostatného bytí ním vnímatelná tělesa, jsou myslitelné tvary v tvarech vnímatelných, jak ty, které nazýváme abstraktními, tak i všechny ostatní

²⁾ Srov. Kollárovu psanky a simpanzi.

stavy a vlastností myslivých předmětů. Proto bez vnímání nemůže
 nic poznati ani chápiti; kdykoli předmět, je nutno přemý-
 šleti zároveň s představou. Představy jsou totiž jakoby vjemy, jen
 že bez myšly." /De an. 432a /Když od stejných vjemů/anebo různých,
 ale týžijících se téhož předmětu/ dospějeme ke klidu, teprve pak
 jest v duši obecnina/obecný pojem/. Vjemy se týkají konkrétních
 předmětů. Působení intelektu spočívá v rozlišování jednotlivin a
 obecnin, na př. pokud takovýto živočich jest živočichem vůbec.
 /An. post. 100a 14m/.

K poznání prvních věcí dospíváme indukcí. Vědy také slyšely
 tímto způsobem vytvářeti obecninu/obecný pojem. Ježto ze schopnosti
 rozumových/t. j. mínění, vědění, rozumu/, ~~jinak se nazývají~~ pravdy,
 jedny jsou vždy pravdivé, druhé však přijímají klid, jako mínění
 a usuzování /*hypoth.*/, vědy pravdivé pak jsou vědění a rozum, a 244-
 ný jiný druh vědění není přesnější než rozum; počátky důkazů jsou
 známější/nož samy důkazy/, všechno vědění jest logické, ale vědění
 o počátcích/principech/ by jím nebylo. Ježto nic není pravdivější
 nežli vědění nežli rozum, rozum by se zajisté týkal počátků. Uvaž-
 jeme-li vycházejíce z těchto, jest zřejmé, že počátek důkazu není
 důkaz, a počátek vědění není vědění. A jestliže není nic pravdivé-
 ho mimo vědění, rozum by byl počátek vědění. Proto rozum, který je
 počátek vědění, je též počátek/principů/.

Principy jsou tedy poznávány rozumem a všechno poznání i
 všechny vědomosti na principech; jestliže tedy někde se projeví
 činný rozum, musí to být při poznání principů; neboť rozum je prin-
 cip, který poznává princip. Principy není třeba dokazovat, nýbrž mu-
 síme je přijmout, /*hypoth.*/, uznávat." /An. post. 100b 8-17/.

Poněvadž Aristoteles se bude častěji vracet k „počátkům“ principů i v psychologii, je nutno objasnit, co je míněno počátkem, principem, *ἀρχή*, vůbec a co je jin pro nauku o duši.

Slova *ἀρχή* užil podle Diogena Laertského I 1, 27 po prvé Thales. Jako termín se vyskytuje u Anaximandra ve významu příčiny věci, jejích materiální prapodstaty. Ve zlatku A 12 z Aristotela čteme, že „většina těch, kdo se první obírali filosofií, myslila, že počátky všech věcí jsou jen v podobě hmoty. Neboť to, z čeho jsou všechny věci a z čeho na počátku vznikají a do čeho na konci zanikají, při čemž trvá podstata a mění se jen ve svých stavech, to nazývají prvkem a počátkem, jsoucna. Proto se domnívají, že ani nic nevzniká, ani nehyne, jelikož stále trvá taková podstata. Počet a povahu takového počátku neuvádějí ovšem všichni stejně. Thales, zakladatel takovéto filosofie, říká, že je to voda; proto také hlásal, že země leží na vodě.“ *κ*/*ἀρχή* je počátek, princip, východiště, původ, základní poučím, předpoklad. Princip jest jak to, z čeho vzešlo a se vyvinulo bytí, stejně jako to, k čemu vede zpět myšlení. Rodinné principy jsou základy, „prazáklady“ věci i ideové principy jako základní předpoklady myšlení, poznání a je nání/theoretické a praktické předpoklady formálního a materiálního druhu/. Myšlení a bytí není u Řeků přesně odděleno a obojí podléhá téže zákonitosti.

O počátku, *ἀρχή*, pojednává Aristoteles n. j. v *Metafysice* V, 1012 b34-1013 a 23: „Počátek se nazývá předně část věci, od níž se někde nejprve začne pohybovat; na př. u délky a cesty jest s jedné strany tento počátek, se strany opačné jiný. Za druhé východiště, z něhož se každá jednotlivá věc nejúčelněji provádí; tak i při učení nalze někdy začítí tím, co je první a je základem věci, nýbrž

tín, co se dá nejsnadněji pochopiti. Za třetí se počátkem nazývá složka, jež je při vzniku něčeho první, jako u lodi křídlo a u domu základy; u živočichů jedni za ni pokládají srdce, druzí mozek a třetí ještě něco jiného. Za čtvrté se tak zove to, co je první při vzniku něčeho, aniž jest jeho složkou, není tedy v něm obsaženo, a od čeho nejprve počíná pohyb a změna; tak počátkem dítěte jest otec a matka a počátkem pátky jest nadávka. Za páté to, co záněrně podle své vůle působí pohyb a změnu v tom, co je pohybováno a měněno, jako se v obcích nazývají vrchnosti, vládci velmožů, králů a tyranů; mimo to vědy a umění a z nich především ty, jež vedou. Za šesté se počátkem nazývá to, z čeho se věc nejprve poznává; neboť i to se jmenuje počátkem věci, jako na př. předpoklady či návěsti důkazů.

V toliko významech se mluví o pojmu p. příčina. "Neboť každá příčina jest počátkem.

Všechny počátky mají tedy společné to, že jsou něčím prvním, z čeho něco buď jest nebo vzniká nebo jest poznáváno; jedny z nich jsou ve věcech, druhé jsou mimo ně. Proto počátkem jest příroda, prvok, myšlení, vůle, podstata i účel; neboť pro mnoho věcí počátkem jak poznání, tak pohybu jest dobro a krásno."

„Jest tedy zřejmo, že tato věda /filosofie/ má pochopiti počáteční příčiny - tvrdíme totiž, že každý něco ví tehdy, když se domnívá, že zná první příčinu toho. O příčinách se však mluví v čtverém významu. O jedné z nich říkáme, že jest podstatou a bytostí - neboť otázka „proč“ vede nás ke konečnému pojmu a v konečné odpovědi na první proč jest příčina a počátek, druhou nazýváme látkou a podnětem, třetí jest ta, odkud počíná pohyb, a čtvrtá jest v protikladu k této, to jest účel a dobro - neboť to je konečným cílem veškerého vzniku a pohybu. --" /Met. I, 383b 24-32/.

V metafysickém významu stanoví tedy Aristoteles 4 principy: formu, $\epsilonἶδος$, látku, $ύλη$, příčinu/působící příčina/, $αἰτία$ nebo $αἰτία$ a účel, /příčina účelná/, $τέλεια$. Ty pak převádí na 2: formu a látku.

Tím se dostáváme k pojmu příčiny, neboť příčina je jedním z principů. Příčinou, $αἰτία$, se nazývá jednak to, z čeho jako ze soudstí něco vzniká; tak jest kov příčinou sochy, stříbro příčinou poháru a rovněž rod, k němuž ty látky náleží. Jednak se tak nazývá tvář a vzor, to jest to, co poskytuje stránce pojmové tvoří podstatu, a pak i rody toho. Za třetí příčinou se nazývá to, z čeho nejprve pochází počátek změny a klidu; tak na př. příčinou jest ráce, a tak otec je příčinou dítěte a vůbec působící činitel je příčinou toho, co je náněno. Za čtvrté příčinou jest něco jako účel, to jest to, k čemu něco směřuje, na př. příčinou/účelem /procházky je zdraví. Tak se příčinou nazývá i to, co se činností jiného koná a děje ještě uprostřed před dosažením účelu, tedy prostředek/jako částečná příčina/, sloužící cíli; rozlišují se od sebe tím, že jedny jsou nástroji, druhé výkony/výsledky/. Tolik je asi význam, v nichž se mluví o příčinách. Ježto však příčina má více významů, vyplývá z toho, že totéž může mít více příčin.*/Met. V, 1013a 24-b 5/.

K principům počítá Aristoteles také přírodu, $φύσις$, neboť ona je tvůrčím principem. „Všech počátků je společné, že jsou první, od čeho něco buď jest, nebo vzniká, nebo jest poznáváno. Proto i příroda je principem i živé hmotný/hmotný prvek/, i myšlení a usudek, i podstata a účel.*/De gen.et corr. 324a 27/.

O příčinách jedná Aristoteles podrobně také ve Fysice II, 1026a: „Co existuje od přírody, zdá se, že má v sobě počátek pohybu a klidu, jedno co do místa, jiné co do růstu a ubývání, jiné co do změny. Všechny umělé však nemají v sobě počátku ke začátku. Přirozené jsou ty věci, které mají v sobě počátek toho druhu. To

vše jsou substance. Neboť fyzis, přirozenost, jest vždy nějaký subjekt a v subjektu/substrát/. Tak pro lehátko je přirozeností dřevo, pro sochu kov.

Jedním způsobem se tedy přirozenosti nazývá prima materia, tvořící podklad každé věci, jež má v sobě pohyb a počátek každé změny. Jiným způsobem je to forma a species, jež se klade v definici. Jako totiž se nazývá umění, co je podle umění vytvořeno a co je umělecké, tak se nazývá příroda, co je podle přírody a co je přirozené. A neřekneme o něčem, že je to umělecké, jestliže toliko v možnosti by bylo lehátkem a nemělo by vzhled lehátka, ani to nemazýváme uměním; stejně tak je tomu u věci přírodních. Co je totiž v možnosti maso nebo kost, to dosud nemá svou vlastní přirozenost, dokud nemá bytu formy, jež se klade v definici/t.j. co takto nazýváme, definujeme maso nebo kost/, ani to nemazýváme přirozeně. Pročež jiným způsobem přirozenosti toho, co má v sobě počátek pohybu, jest forma a podoba, jež není /od látky/ oddělitelná, leč v definici.

Co však jest z nich složeno, není sice přirozenost, ale existuje od přírody, jako člověk. A toto, t.j. tato složená substance/ je přirozeností více nežli látka. Neboť každá věc se tak nazývá tehdy, když jest ve skutečnosti, spíše než když jest jen v možnosti. Minoto člověk vzniká z člověka, nikoli však lehátko z lehátka. Proto říkájí, že ne tvar, nýbrž dřevo je přirozeností, protože kdyby se mohlo, novzniklo by lehátko, nýbrž dřevě. Jestliže tedy toto je umění, také forma je přirozeností: vzniká totiž z člověka člověk. Zrození jest cestou k přirozenosti.

To, co se rodí, přichází neb rodí se z něčeho a k něčemu. K čemu tedy svým zrozením přichází? Nikoli k tomu, z čeho pochází, ale k tomu, k čemu je určeno. Forma jest tedy přirozeností. Forma

však a přirozenost se říká dvojím způsobem; vždyť i odliučování /privatio/ jest jakýnsi způsobem form. Přirozenost jest tedy konec a účel; a poněvadž jejich pohyb je souvinný, jest jakýsi cíl pohybu, tím je konec a účel. Ale každý konec nemusí sloužit jinému účel, nýbrž ten, který je nejlepší. Z toho plyne, že účelem vývoje jest naplnění a dosažení přirozenosti, t. j. stavu, k němuž je bytost určena přírodou, a který je tudíž pro ni nejlepší.

Shrneme-li pojetí Aristotelových příčin, můžeme říci toto: Jsou 4 základní příčiny jsoucna: látka-tvar, příčina-účel. Ty se dají převést na 2 první. Tvar a pojem věci není odlišný od jejího účelu, neboť imžádá účelná činnost slouží uskutečnění pojmového tvaru. On je také pohybující příčinou/causa efficiens/, ať už vše uvádí v pohyb zevnitř jako duše, nebo ať je do pohybu uváděna zvějšku. I v tomto případě je to tvar-pojem/forma substancialis/ který působí v dílech přírody i v umění. Spojením látky a tvaru jako formujícího /tvářícího/principu je dosaženo přirozenosti, fysis substance.

Vrátne se ještě k Aristotelově indukci, co je pro něj indukce a čeho ji možno dosáhnout.

Pro Aristotela stejně jako pro Platona jest indukce cestou nahoru, dedukce pak cestou dolů. / $\gamma\alpha\rho\ \delta\epsilon\ \alpha\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\ \tau\alpha\ \mu\epsilon\lambda\eta\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\alpha\ \sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\ \mu\epsilon\lambda\eta$./

Podle Platona indukci se z jednotlivin, daných smysly, nalézá to, co je v nich obecné a podstatné. Podstata je hranice, $\pi\epsilon\acute{\rho}\alpha\varsigma$, a proto určující princip a forma. Indukce postupuje stále k vyšším formám a dospívá k definici a k nepodmíněným principům. Na tomto vyšším stupni je dialektikou, jež se zabývá ideami. /Rep. 580b/. Přitom postupuje synopticky, t. j. spolu nazírá a přitom srovnává / $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota$ /. vše, co stojí vedle sebe, a hledá v tom to společné, obecné. Pro Platona je dialektika nejvyšší a poslední vědou. To obecné, $\epsilon\tilde{\iota}\delta\epsilon\iota\varsigma$, $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$, namohou postihnout smysly to je již v nás, v našem rozumu, my se na to jen rozpomínáme / $\alpha\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota$ /. Tato schopnost není dána každému, nýbrž jen lidem, kteří jsou schopni této cesty vzhůru / $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota$ /. Neboť u Platona vědecká a logická činnost není odloučena od mravního života.

Aristoteles chválí /v E.N. I 4/ Platona za to, že realizoval cestu vzhůru, k principům, /indukci/, a cestu od principů dolů /dedukci/. Také pro něho jest indukce cestou vzhůru k základnímu principu, t. j. posledního nedelimitovatelného jsoucna, jež je příčinou a podstatou všech děl. (přes)

Základem všech děl je definice. Definice však nelze použít v oblasti jsoucna zprostředkovaného, jež má v hierarchii jsoucna pod i nad sebou jsoucno jiné. Proto může být definice vytvořena pomocí *genus proximum*, nejbližší nadřazeného rodu, a *differentia specifica*, t. j. znaku, kterým se tato species liší od jiných species téhož rodu. Ale v hierarchii jsoucna nutno počítat dále, až k horní hranici, nejvyššímu jsoucnu, jež nemá již jiného

naš sebou/ *τὸ ἑαυτοῦ*. Z toho plyne, že definice v této oblasti není možno použít, ježto nadřazený rod již neexistuje. A toto nejvyšší a původní jsoucno jsou principy. Nelocházíme k nim indukcí a usuzováním, nýbrž bezprostředním shrnujícím/synoptickým/ nazíráním. /Met. XII, IX, 1043 a 35/. To je úkolem dialektiky, nazírat a postihnout v rozmanitosti jeví podobnost. /*τὸ ἐν τῇ ὁμοιότητι*. /Top. I, 15/. Možnost vidět v rozmanitých jevech společné znaky nás uschopňuje k indukcí, demonstraci/důkazu/ a definici. Bez srovnání podobného se nedá poznat obecné. Definice spočívá na shrnujícím nazírání identického ve více podobných případech, čímž je stanoven rod. K syllogistickému důkazu se musí použít tohoto synoptického nazírání.

Aristotelovi je dialektika cestou od předpokladů k principům všech věd. Rozlišoval metodu od vědy samé. Ježto principy jsou ve všech vědních oblastech analogické, potřebujeme u každé vědy srovnání s jinou vědou, neboť z jednotlivé vědy nedovedeme nic poznati o jejím principu. Platon v dialektice vidí nejvyšší vědu, Aristoteles pouze metodu, jež vede k principům. Jejich poznání je úkolem první filosofie.

Principy jsou poznávány rozumem, který je sám princip. O principech tvrdí, že by se o nich nemohlo dokázat, ani že jsou, ani že jsou, nýbrž musíme je jen bezprostředně přijmout a pochopit, a všechno ostatní dokazovat na jejich základech. /An. post. 100b2/. Každá věda má své zvláštní principy, ale také principy společné. /*κοινὰ ἢ ἰδια*.). Společné tvoří podle Aristotela jednotu podle analogie, jež přesahuje jednotu druhu a rodu, a to nejvyšší je podle analogie jedno. /Na př. jedna je energie, rozlišená ve speciální energie, jako bádání, vidění, stavění a pod./.

Důkazu možno použít jen jen ve zprostředkované, střední oblasti poznání, nikoli v oblasti principů. Principy, ačkoli obsahují to, co je u přírody známější a jasnější, nejsou přístupny všem stejnou měrou. /Dop. VI, 4 / Od přírody známější jsou v platónském smyslu, protože ideje tvoří naši „starou přirozenost“, pro Aristotela to nejsou ideje, nýbrž rozum, který nazývá naším „pravým já“. Myšlení je druh dotýkání, v tom se podobá smyslovému vnímání. Indukce je jen nástroj k chápání principů, které nedokazuje; těch se dotýká činný rozum, který je čistá energie, zachycuje se jich a přijímá je. Může to proto, že je sám principem.

Definice ve zprostředkující oblasti poznání jsou sany také principy/nížšího řádu/. Nejsou dokazovány, ale přese se k nim nedospěle bez důkazu. Jednota pojmu, vyznačeného v definici, je bezprostředně rozumem pochopena, v tom jsou definice analogické principům a vlastně samými principy. Jednota pojmu v definici není určitá, nýbrž je to sama podstata věci, τὸ τί ἦν εἶναι, je trvalá, bez vzniku a zániku. Rozumem je buď poznán, nebo poznán není, aniž by přitom mohl vzniknout omyl. Principy, používané v důkazu, nejsou pojmy, nýbrž věty, theses, jež určitým pojmům přiřkládají určité predikáty. Jsou to *ἡμετέροις ἰσχυροῦς ἀποδείξεως*.

Pro psychologii jsou takovými nedokazovanými thesami na př.: Duše je počátkem všeho života. Duše je jakoby počátek všech živých bytostí. Každá živá bytost jest oduševněná. Lidská duše se liší od zvířecí schopností rozumu. Atd. K této *ἡμετέροις*, neprostředkovatelným tvrzením patří stejně obecné definice, jež platí pro každou vědu, *ἡμετέροις κοινὰ*, jako zvláštní základní kategorie, jimiž se specificky liší jednotlivé vědy, *ἡμετέροις ἰδικαῖς* nebo *ἰδίαις*.

ἡ δόξα ἐστὶν ὅτι καὶ εἶναι ἕκαστος τούτων, εἴτε τὸ κτίριον καὶ ζῷον. - τὸ γὰρ οἰκεῖον ἕκαστῶ τῇ φύσει κρείττον καὶ ἡδιστὶν ἔστιν ἕκαστῶ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὲ ἡ κατὰ τὴν φύσιν βίος, εἴτε τούτῳ μάλιστα ἀνθρώπῳ. /E.N. X, 1178 c 2-7/

Problémy Aristotelovy psychologie.

Na začátku I.knihy O duši klade Aristoteles úkol a pracovní postup své psychologie: „I pokusíme se prozkoumati a poznati jednak 1/přirozenou povahu a podstatu duše, 2/jednak její vlastnosti, z nichž a/ jedny podle náho mínění jsou vlastnosti duši vlastní a b/ druhé skrze ni jsou také v živých bytostech.

Předně asi je nutno určití, 3/ ke které kategorii duše náleží a co jest, zda totiž jest jednotlivinou a podstatou, či jakostí nebo kvalitou anebo některou jinou kategorií, jež jsme stanovili. 4/Za druhé, zda náleží k bytostem možným, či je spíše druhem skutečnosti; neboť v tom je značný rozdíl. 5/Mimoto je třeba zkoumati, je-li dělitelná či nedělitelná, 6/ a jsou-li všechny duše stejnorodé či nikoli; a nejsou-li stejnorodé, zda se liší druhem nebo rodem. Dosud totiž vykladaatelé a badatelé přihlíželi jenom k duši lidské. Musí však býti vysvětleno, zda pojem duše jest jen jeden jako pojem živé bytosti vůbec, či je-li u každé jednotlivé bytosti jiný, na př. u koně, psa, člověka, boha, a není-li pak pojem živé bytosti buď vůbec ničím anebo jest jen něčím odvozeným, a podle toho ovšem stejně u všeho jiného, se by se o něm společně vypovídalo.

7/Dále, není-li mnohe duši, nýbrž jsou-li jenom části duše, jest otázka, zda je třeba zkoumati celou duši či části. 8/A tu je zase nesnadno určití, jak se nozí sebou svou přirozenou povahou liší, 9/a zda se tyto části mají podrobiti zkoumání dříve, než jejich výkony, na př. myšlení nebo rozum, vnímání nebo vnímavost; stejně tak i u všech ostatních. 10/A mají-li se zkoumati dříve jejich výkony, jest opět otázka, namají-li se dříve zkoumati předně jen odpovídající, na př. přednět vnímání před vnímavostí a přednět myšlení před rozumem./De an. 402a¹⁷-10, 27- b 16/.

ἔτι ζητῶμεν δὲ θεωρῆσαι καὶ γινῶναι τὴν τε φύσιν αὐτῆς
καὶ τὴν οὐσίαν, εἴθ' ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτῆν. ὧν τὰ μὲν ἴδια
πᾶσι τῆς γαλῆς εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ δι' ἐκείνην καὶ ταῖς ζώοις
ἵπταρχεῖν. (De an. 402a 7-10).

πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἔστι,
λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καὶ τις
ἄλλῃ τῶν διαιρεθειῶν κατηγοριῶν, ἔτι δὲ πότερον τῶν ἐν δυνάμει
όντων ἢ μάλλον ἐντελέχειά τις διαφέρει γὰρ καὶ τι θμικρόν. ὅκεῖ-
τόν δὲ καὶ εἰ μεριστὴ ἢ ἀμερῆς, καὶ πότερον ὁμοειδὴς ἢ ἕτερος
γαλῆς ἢ οὐ. εἰ δὲ μὴ ὁμοειδὴς, πότερον εἶδει διαφέρειαν ἢ φέρεει.
νῦν μὲν γὰρ οἱ λέγοντες καὶ ζητοῦντες περὶ γαλῆς περὶ τῆς ἀν-
θρωπίνης μόνης εἰκάσιν ἐπισκοπεῖν. εὐλαβητέον δ' ὅπως μὴ λαμβάνῃ
πότερον εἰς ὁλόγος αὐτῆς ἔστι, καθάπερ ζῶον, ἢ καθ' ἑκάστην ἑτέρας,
οἷον ἵππου, κύνος, ἀνθρώπου, θεοῦ, τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἢ τι
ἑνὸς ἔστιν ἢ ἕτερον. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ τι κοινὸν ἄλλο κατηγο-
ρεῖται. ὅτι δ' εἰ μὴ πολλάι γαλαὶ ἄλλὰ μόρια, πότερον δεῖ ζητεῖν
πρῶτον τὴν ὅλην γαλῆν ἢ τὰ μόρια. χαλεπὸν δὲ καὶ τούτων δια-
ρίσαι ποῖα τέφουκεν ἕτερα ἄλλήλων, καὶ πότερον τὰ μόρια χρὴ ζητεῖν
πρῶτον ἢ τὰ ἔργα αὐτῶν, οἷον τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν καὶ τὸ αἰσθάν-
εσθαι ἢ τὸ αἰσθητικόν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. εἰ δὲ τὰ ἔργα
πρῶτον, πάλιν ἂν τις ἀπορῆσειεν εἰ τὰ ἀντικείμενα πρῶτα τούτων
ζητητέον, οἷον τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικῆς καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοῦ.

(402a 25-6 16).

V tomto citátu je naznačen program a postup Aristotelovy psychologie. Už z otázek takto postavených vidíme způsob Aristotelova myšlení a tušíme jeho zaměření. Poznatí podstatu a pojmů duše chce Aristoteles formou definice, což je jedna z jeho metod. Poznatí podstatu věci je prospěšné proto, aby se vyzkoumaly příčiny nepodstatných vlastností. Poznání podstatného a nepodstatného se navzájem doplňuje. Definice, z nichž by nevyplyvaly poznání nepodstatných vlastností, by byly planým mluvením. /402b, 2 /.

Aristoteles chce poznání přirozenou povahu a podstatu duše, *φύσιν καὶ οὐσίαν τῆς ψυχῆς*. Tímto úkolem prokládá filosoficko-spekulativní hledisko v psychologii, již jde o to, racionální cestou poznání podstatu jsoucná, v tomto případě duše. Tím se určí, ke které kategorii jsoucná duše náleží. Tak otázka o podstatě duše a kategorií jejího jsoucná spadají v jedno, /jednou ovšem je chápána ontologicky, po druhé logicky/. Otázka, zda duše náleží k bytostem možným /τὰ δυνατόν ἔντα/ či skutečným, /τὰ ἔντα ἔχοντα/ je také ontologická: jaké povahy jsoucná jest duše. Mohli bychom říci, že v první otázce jde o statické, ve druhé o dynamické vystižení duše. V následujících otázkách Aristoteles sestavuje postupnou diferenciaci dolů k otázkám stále konkrétnější a přístupnější empirickému zkoumání a tudíž bližší problematice nové školy psychologie. Aristoteles je si vědom potíží, jež s sebou nese řešení těchto otázek, a na několika místech se k této nelehlosti /ἀπορίαι/ přimlouvá.

Zdá se, že mnohé aporie Aristotelovy plynou z jeho dvojího hlediska, z toho, že se snaží výsledky empirického badání sovřít

apriorně postaveným schématem a podřadit je systému pojmů, platnému v celé jeho vědě i filosofii. Předem můžeme říci, že se mu uhol podařil.

Problémy si klade Aristoteles formou dialektickou, v podobě these a antithese, nikoli monothetickými výpověďmi. Sokratovská dialektika, jež byla skutečnou rozmluvou, jest u Aristotela uvahou, rozmluvou se sebou v duši. Aristoteles se obrací k pojmovému řešení jevů, jež je nemožné pouhou indukcí. Ustřední problém pro něho jest, jak vyřešiti u každé věci poměr mezi látkou a formou. Dialekticky je řešen poměr mezi vnímáním a vyjádřením, mezi látkou a tvarem, mezi možností a skutečností. Dialekticky proti sobě si staví také hlavní psychologické problémy, jak je vidět z citovaného místa/De an. 402 a n/.

Aristoteles nesebere psychologe jen na duši lidskou. Do své psychologie zahrnuje vše odůvěrné, vše živé, celou živou přírodu. Z toho pak mu vyplývá srovnávací postup, srovnání rostlin, zvířat a lidí.

Můžeme říci, že se v jeho psychologii soudárně postupují 2 směry zkoumání: postup zdola, od konkrétního pozorování srovnávání k obecnějším thesím, a postup shora, od principů obecných i vlastních principů a thesí psychologických, předem daných rozumem, a jen dokládány konkrétními poznatky z různých oblastí psychologie/jež naprosto nejsou obohaceny věcmi v jeho dílech psychologických, v De animu a Parva naturalia/. Proto jeho psychologii nelze nazvat ryze spekulativní nebo racionální.

Pojem duše.

Na začátku II. knihy O Duši jedná Aristoteles o pojmu a definici duše. „Pokusme se vyzít, co je duše a který jest asi její nejobecnější pojem.“ Především mu výklad o substance: „Jeden určitý druh jsoucna nazýváme podstatou, u které rozlišujeme jednak látku, jednak sama o sobě není ještě určité toto zde, jednak podobu a tvar, podle něhož se již něco označuje jako určité toto zde, a za třetí celok, který je složen z obojího. Látka je možností, tvar skutečností, a to v dvojím smyslu, jednak jako vědění, jednak jako zkoumání či rozjímání.

Zdá se, že podstatami jsou především tělesa, a to přirodní; neboť tato jsou počátky ostatních. Z přirodních jedna mají život, druhá nemají. Životem rozumíme vyživování, růst a úbytek, jež se dějí samy sebou. A tak každé přirodní těleso, které je účastno života, je podstatou, ale podstatou složenou. Ale i když je to tělo určitého druhu, totiž tělo, které má život, nebude asi duší. Neboť tělo není něčím z toho, co určuje podklad, nýbrž spíše samo je jakoby podkladem a látkou. Tudíž duše nutně je podstatou přirodního těla, které má v možnosti život. Podstata však je skutečností, i je duše skutečností těla takových a takových vlastností. Skutečnost pak má dvoji význam, jednak jako na př. vědění, jednak jako zkoumání a rozjímání. Tu se tedy skutečnost rysí zřejmě ve významu vědění; neboť tím, že je tu duše, je tu také spánek a bdění, bdění pak odpovídá zkoumání a rozjímání a spánek znamená nízi vědění bez činnosti. Avšak vědění je u tohoto předmětu vznikem dřívějším.

A tak duše je první skutečností přirodního těla, které má v možnosti život. Takové je však tělo ústrojně. /Ústrojně, ovšem ještě zcela jednoduchým, jsou také části rostlin, jako na příklad list

je ochranným prostředkem skořápky a skořápka plodu; kořeny se podobají ústům, neboť obojí přijímají potravu. Má-li se tedy ustanovit obecný pojem, duše který se hodí pro každou duši, jest asi duše první skutečnosti přírodního, ústrojného těla. *ἐν τῷ σώματι...*

Proto se také nemůžeme tázati, je-li duše a tělo jedno, jako se netázáme, zda vesk a jeho tvar a vůbec, zda látka každé věci a to, co je z ní vytvořeno, jsou jedno. Neboť výrazu jedno a býti se sice užívá v různém významu, ale ve vlastním smyslu se vypořádá s skutečností.

Tím je tedy obecně řečeno, co jest duše; jest totiž pojmová podstata. To však znamená tolik jako bytlost, *τὸ τί ἦν εἶναι* tohoto určitého těla, podobně jako kdyby nějaký nástroj, na př. sekýra, byl přírodním tělesem; býti sekýrou by byla jeho podstata a ta by byla její duší. Kdyby ta se oddělila, již by to nebyla sekýra, nýbrž jen podle jména. Zatím však je to právě jen sekýra; neboť duše není bytlostí a pojmem takového tělesa, nýbrž jen přírodního takové a takové vlastností, které má počátek pohybu a klidu v sobě. **

/De an. II, 412 a 5-b 17/.

Obecný pojem duše jest, že jest *ἐν τῷ σώματι...* duše je první skutečnosti přírodního, ústrojného těla. K tomu si nutno nejprve objasnit pojem *ἐν τῷ σώματι* vůbec a v jakém významu ho Aristoteles používá.

Slovo *ἐν τῷ σώματι* se skládá z *ἐν* a *τῷ σώματι*, *ἐν-τῷ-σώματι*: znamená tedy asi držeti, míti honem, cíl, dovršení, naplnění, uskutečnění. Těles má především účelný pohyb, je to cíl, k němuž pohyb směřuje. Entelecheia je vyjádřením teleologie pohybu, dění nebo činnosti vůbec. Jako uskutečnění a skutečnost je entelecheia protikladem

k pohybu možnosti. V substanti je látka, *ῥῆμα*, možnosti, tvar, *ἔργον*... skutečnosti. Látka sama o sobě jest pouhou možností, *ἡ δυνατότης*... aby se stala skutečností, musí býti utvářena, musí míti nějaký tvar. Ten jí může býti dán uměle, rukou řemeslníka-umělce, který zhotoví ze dřeva lehátko neb z kovu sochu, a tak látka, nabývajíce tvaru se stává skutečností, ovšem skutečností umělou, artefaktem... Jako totiž se nazývá uměním to, co je podle umění vytvořeno a co je umělecké, tak se také nazývá to, co je vytvořeno podle přírody a je přírodní, přirozené. A jako neřekneme, že nějaká věc je umělecká, má-li podobu lehátka pouze v možnosti, stejně tak u věci přírodních. Neboť co v možnosti je maso nebo kost, to nemá svou vlastní přirozenost dotud, dokud to nepřijalo onu formu, jež se klade v definici/t.j. podle níž tu věc definujeme/ani to není přirozeností. Pročež jiným způsobem by bylo přirozeností u toho, co má v sobě počátek pohybu, tvar a podoba, jež ovšem není oddělitelná lož pojmově. Co však z toho je složeno, není sice přirozeností, a ale jest od přirozenosti, jako na př. člověk. A tento tvar jest více nežli látka. Neboť o každé věci se řekne, že existuje, spíše tehdy, je-li ve skutečnosti, nežli je-li v možnosti. Mimo to vzniká z člověka člověk, nikoli lehátko z lehátka. Proto říkájí, že ne tvar/schéma/, ale dřevo je přirozeností, protože kdyby se rozrostalo, nevzniklo by lehátko, ale dřevo. Jestliže tedy toto je umění, také tvar jest přirozeností; neboť vzniká z člověka člověk. Mimo to t.zv. přirozenost jako vznik jest cestou k /dosažení/přirozenosti. *ἡ φύσις ἡ φύσις ἡ φύσις... ἡ φύσις ἡ φύσις ἡ φύσις... ἡ φύσις ἡ φύσις ἡ φύσις...* Neboť není tomu tak jako u léčeni, které se nazývá ne cestou k léku, ale ke zdraví; ale tak se nemá přiroda k přirozenosti. Avšak to, co se rodí, rodí se z něčeho a k něčemu se rodí nebo přichází. Ale k čemu tedy se rodit? Nikoli k tomu, od čeho pochází, ale k čemu je určeno. Přirozeností tedy je tvar/ῥῆμα ἡ φύσις ἡ φύσις.../. Forma pak a přirozenost

se říká dvojím způsobem; vždyť také privace/zbavenost, nedostatek/
jest jakýnsi způsobem forma. /Fys.II.193a 28-b 20/.

Entelechia je tedy uskutečňování tvaru v látce u věci
umělých i přírodních, uskutečňování jejich fysis. Znamená pře-
chod od možnosti ve skutečnost, uskutečnění, dovršení a naplnění
toho, co bylo dáno v možnosti, v podmínkách. Ale není to uskuteč-
ňování náhodné, nýbrž je v něm plán a účelná zákonitost. Je to zá-
konitost tvaru, *εἰδός*, který je u živých bytostí rodovým typem. Tvar
je *τέλος*, účelem této skutečnosti. Ale eidos není pasivní schéma-
tická danost. Je to působící činitel jako vzor, který má před oči-
ma tvořící umělec i příroda. Je to ta příroda, která nečiní nic
nadarmo, příroda tvořivá, *γενετική φύσις* - podobně jako nečiní
nic nadarmo Bůh, jehož vlastním činem jest, že uvádí svět v pohyb,
pohybuje, sám nejen pohybován, ale jakoby milován. Tím že se látce
dostává tvaru, přechází od nebyti / *τὸ μὴ ᾗ* / k byti, / *τὸ εἶναι* / a
to k byti podstaty, *τὸ ἴσθαι εἶναι*. Neboť to, co nemá tvaru, *ἄτερον*,
je svým způsobem neexistující, dokud se mu nedostane omezení, *τέρας*...
Ztvárnění, utváření jest tvoření, ale ne něčeho absolutně nového,
nýbrž něčeho, co zde již bylo, ale nebylo ještě v této určité kon-
krétní látce... Neboť všechno, co vzniká, vzniká z toho, co je sku-
tečné. **/431a3/. Aby se z možnosti stala skutečnost, musí již něco
skutečného existovat, co by způsobilo ono převedení z možnosti ve
skutečnost, tak jako skutečný člověk tvoří druhého člověka z člo-
věka možného, t. j. potenciálně v podmínkách určeného. To, co je dáno
v možnosti, má jakýsi sklon k uskutečňování, směřuje ke skutečnosti.
τὸ δυνάμει ᾗ εἶς ἐντελέχειν ἢ ἐνδεχέσθαι (Fys. 257.6.7) - εἶς ἐντελέχειν ἰόν (De coel. 311 a 4)...

Entelechia znamená důj neb uskutečňující akt, jímž se
dochází k existenci, i skutečnost, existenci sama. Je to dialek-
tický vývoj od příčiny k účelu a cíli, od látky k formě, od mož-
nosti ke skutečnosti. Je-li skutečností, jež byla účelem onoho

aby rozjímalý, ale nerozjímalý, aby se jim dostalo schopnosti rozjímati, leda ti lidé, kteří se ovičí. Tito však nerozjímalý, tímto způsobem jenen nvalí, aniž potřebují rozjímati.

Mine to látka jest proto v možnosti, že někdy může nabyti tvaru; jakmile je však ve skutečnosti, tvaru nabyta. Podobně je tomu u všeho ostatního, i tam, kde je cílem pohyb. Proto jako učitelé jsou přesvědčeni, že dosáhli vyučovacího cíle, když ukáží, že žák jest skutečně činný, vědění činí skutkem, tak je tomu i v přírodě. Neboť výkon čili vykonané dílo, skutek, /ergon/, jest cílem, a skutečnost /energeia/ jest právě vykonaným cílem. Proto také máme „skutečná činnost“; skutečnost“ /energeia/ odvozuje se od slova skutek, /ergon/, a směřuje k dokončení, k uskutečnění /entelecheia/.
/Met. 1050 a 2-23/

Jaeger /str. 409n/ uvádí, že entelecheiou se nazývalo eidos ve vztahu k pohybu, pokud každá věc má v eidos účel /telos/ svého pohybu. U nebeských těles to existuje ve věčném kruhovém pohybu. Aristoteles přenesl tento princip také na pozemské věci a provádí platonskou teleologii v celém rozsahu světa foran, ačkoli pohyb pozemských bytostí platonsky řečeno jest zánlivý *ἡλικίος κίνησις*. Ale při bližším zkoumání je základní princip pro zánliv v organickém světě též jako pro nebeská tělesa, totiž pohyb s místa, na nějž se dají převést všechny druhy pohybu. Vstupuje tu do služeb zvláštních zákonů organického vzniku a zániku, jež opět mají svůj základ ve forně. Entelecheia znamená pro vznikající a zanikající bytost vrchol organického vývoje. Eidos se tu jeví jako vnitřně tvořící zákonitost a formální určení a rozvíjí se s materie jako z jádra.

Jaeger dodává dále: Tento význam entelechie se pokládal vždy za původní a věřilo se, že se ten pojem vyvinul na organickém životě a odtamtud byl neoprávněným ~~zatečením~~ přenesen do jiných

oblasti, že znamená tedy něco vitalistického a biologického jako moderní „životní síla“. Přitom se předpokládalo, že Aristoteles byl od začátku hotový mistr v oblasti zoologie a botaniky, jakým se jeví v *Historiae animalium* a že tento princip objevil jako badatel do jisté míry názorně na svém objektu. Nenečnou uznávali v biologickém pojmu vývoje zásluhu, což je špatnou modernizací. Entelecheia má smysl logicko-ontologický, nikoli biologický. U každého druhu pohybu je Aristotelův pohled zaměřen na jeho telos. Jeho zájem upoutává nikoli, že něco vzniká, ale co vzniká, že se uskutečňuje něco pevného, co ulévá síl: *eidos*. /Tolik Jaeger/.

Pojem entelecheie se naprosto nedá omezit na oblast organicko-psychickou. Jako jiné Aristotelovy principy, na př. *νοεσις, εἶδος...*, tak také pojem entelecheie se týká všeho *jacouza*. Entelecheia je všude tam, kde se uskutečňuje nějaké telos, kde jde o účelnost, ať imanentní nebo transcendentní. Vše *jacoucí* je ovládáno napětím mezi *dynamis* a *energeia* a v celém *jacouzu* je vývoj nebo pohyb od možnosti ke skutečnosti. Tvar je účelem a dosažení tohoto účelu je entelecheia. V naplnění účelu je pak entelecheie dokonalostí, *perfectio*.

Prototypem entelecheie jest pohyb, který je uskutečněním pohyblivé věci, pokud se pohybuje. /Fys. 251a9/. Může rozlišovat pohyb nahodilý, *απρόβλεπτος*, a pohyb účelový, jaký se vyskytuje většinou u živých bytostí. Entelecheia jsou také různé druhy činnosti nebo děl. Ve *Fysice*/III.201 a 10-b 7/ mluví Aristoteles o entelechii jako o pohybu, o změně/jež je uskutečněním toho, co je *možitelné*, pokud je *možitelné*/, zvětšování a ubývání, vznik a zánik, nesání, stavění, učení, lóčení, odčínání, skládání, zrušování a stárnutí. To vše jsou podle Aristotela různé druhy pohybu a uskutečňování, entelechie. Mění tedy

důvodu, považovat Aristotelovu entelechii za termín, který se vyvinul v biologii, tím spíše, že podle názoru badatelů o chronologii Aristotelova díla patří do dřívějšího období jeho tvoření nežli spisy zoologické anebo dokonce psychologické. Aristoteles vychází při badání o přírodě živé i neživé od týchž obecných principů, jimiž chápe, pořádá a vykládá celou skutečnost. Tam, kde by nebylo entelechie, nebylo by vlastně ani skutečnosti: buď by nebylo nic, /τὸ μὴ εἶναι/ anebo by byla pouhá možnost, /τὸ δυνατόν εἶναι/. Znamená tedy entelechiea pohyb v přírodním i lidském dění, ale i výsledek uskutečňování.

Na rozdíl od energie, která je ἀτελής, má entelechiea své telos, zakončení, v němž je zároveň účel. XX/. Pohyb se sice zdá jakousi činností /energií/, ale nedokončený. Příčinou toho je, že jest nedokončená a tedy nedokonalá/ to, co je jen v možnosti, jemuž náleží energie. /Fyz. 201a29/.

Entelechiea je také počátkem vzniku. Všechno jednou vzniká totiž z toho, co již existuje ve skutečnosti /ἐντελέχεια εἶναι/. Entelechiea je také podstata jako hotová skutečnost, jako „urpodstata“, jen že bez hmoty. XX/. V tomto významu je entelechiea jiným označením pro εἶδος, tvar, εἶδος.. podstata, τὸ τί ᾗ ἔστιν εἶναι, přirozenost/příroda/, φύσις.. pojem, λόγος.

Entelechiea má význam statický jako hotová skutečnost, i dynamický jako uskutečňování. Jest vznikáním z něčeho a k něčemu, a spočívá v tom, že látka, jež je o sobě možností, nabývá tvaru a tím skutečnosti. Tvar je ovšem dán předem jako vzor, jenž má býti aktualizován ve hmotě. To, z čeho něco vzniká, nemůže býti vůbec nejjednodušším, ale také to nemůže býti tím, co vzniknout má. Jest to dáno jen v mož-

†) ἡ τὴ κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δὲ. αἰτίον δ' ὅτι ἀτελής τὸ δυνατόν, ὃν ἐστὶν ἡ ἐνέργεια. /Fyz. 201 b 31w/.

XX) τὸ δὲ τί ᾗ ἔστιν εἶναι οὐκ ἔχει ὅλυν τὸ πρῶτον. ἐντελέχεια γὰρ.
/Met. 1074 a 35/.

nosti, ale nikoli ve skutečnosti. Když nevzdělaný se stává vzdělaným, stává se jím z nevzdělaného, ale vzdělání schopného člověka, který má vložku pro vzdělání. Vznik a zánik se pohybuje mezi látkou-možností a tvarem-sklutěností. Možnost je čistě potenciální bytí bez aktuality, skutečnost je čistá forma a pojem. Tvar je cílem a zároveň účelnou příčinou vzniku a pojmů každé věci, neboť pojem není odlišný od účelu, každá účelnost slouží uskutečnění pojmu. On je také hybnou příčinou, ať už jako duše uvádí tělo v pohyb z nitra, nebo ať pohyb přichází zvenčí, přirozeně nebo uměle. Jen člověk může zplodit člověka, jen pojem zdraví může určovat činnost lékaře, který má přivést k získání zdraví. Právě tak v nevyšší příčině, Bohu, který je čistá forma, je spojen účel světa i příčina jeho pohybu. Trpnost přislouží jen látce, neboť všechno, trpění" znamená bytí určováno, nechat na sebe působit, a určováno může být jen neurčitě, ale určeni schopné.

Pro vymezení, co je duše, uvádí Aristoteles několik definic.

Duše je podstatou přírodního těla, které má v možnosti život. Podstata však je skutečností, i je duše skutečností těla takových a takových vlastností. /412a19/. Duše je první skutečností přírodního těla, které má v možnosti život, - čili je první skutečností přírodního organického těla /412a27n, b4n/. Duše je pojmová podstata, to však znamená tolik jako bytost jako bytost tohoto určitého těla /ibid. b 10n/. Duše je podstatou a pojmem přírodního těla takových a takových vlastností, majícího v sobě počátek pohybu a klidu /ibid. b16/. Duše je pojem a tvar, nikoli látka a substrát. /414a13/. Duše je příčinou a počátkem živého těla. /415b9/. Duše je předně původcem pohybu, za druhé účelem a za třetí je také příčinou jako podstata oduševňujících těl /415b10/. Duše je podstatou a skutečností určitého těla. Potom i živá bytost je orga /obojím, v duši i v tom, co je oživeno, ne že by se tomu rozumělo v jednom myslu, nýbrž vzhledem k jednomu. Ale snad působí rozdíl v ně-
jakém

jiném vztahu, pro zhmurnání smyslové podstaty však nikoli. Neboť bytnost náleží tvaru a skutečnosti. Vždyť „duše“ a „býti duší“ jest totéž, ale „být člověkem“ a „živý člověk“ není totéž, leda že by se i duše zvala člověkem; tak však bytnost jest jednak totéž, co její nositel, jednak nikoli.“ /Met. 1043a 35-b 4/.

Všecky tyto výměry duše vyjadřují jinými slovy totéž: duše je skutečností/první skutečností/ přírodního těla, je jeho tvarem a pojmán, jeho podstatou a bytností. To znamená, že bez duše by nebylo živé tělo živým tělem, bylo by mrtvé a vlastně už ani ne tělo, tak jako o oku mrtvém nebo z kamene se neřekne, že je to oko... Kdyby totiž oko bylo živou bytostí, jeho duší by byl zrak; jakmile ten zanikne, není to již oko, leč podle jména, jako oko, jež je vytesané z kamene nebo namalované.“ A co platí o části, musí platit i o celém těle. /De an. 412b 20n/.

A ještě jedno přirovnání pro funkci duše uvádí Aristoteles, srovnání se sekyrou. Tvar sekyry působí, že je možno ji použít k určité práci, že plní určitou funkci. To, co dělá sekyru sekyrou, tedy její podstata, je právě tvar. Kdyby ten se oddělil, nebyla by to sekyra, leč podle jména/412 b 14n/.

Je tedy duše to, co činí živé tělo živým tělem, t. j. uschopňuje je k vykonávání jeho funkce. Ale není s tělem totožná, nýbrž tvoří s ním vyšší organickou jednotu, člověka nebo jinou bytost, tak jako není jednotný tvar s látkou, kterou jako svůj substrát utváří... Proto se také nemůžeme ptát, je-li duše a tělo jedno, jako se netázáme, zda vosk a jeho tvar a vůbec, zda látka každé věci a to, co je z ní vytvořeno, jsou jedno.“ /ibid./.

Co působí duše v těle? Duše dává tělu život... Vždyť duše je jakoby počátek živých bytostí. X/ Proto v stavu možnosti, býti živ, není to, co duše pozbylo, nýbrž to, co je má. Duši mají živá

X/ *ἔστι γὰρ (ἡ ψυχὴ) αἰὼν ἀρχὴ τῶν ζώων. (402a7).*

těla, avšak i semeno a plod v možnosti jest takovým a takovým tě-
lem." /412 b 25m/. Život je to, čím se liší oduševněná bytost od ne-
odúševněné, ať se jedná o jakoukoli formu života., „Ježto však slovo
„život“ má různé významy, nazýváme živým také to, v čem je i jeden
druh života, jako myšlení, smyslové vnímání, pohyb a klid s hlediska
místa, dále pohyb ve smyslu vyživování, ubývání a růst." /413a 21m/.
To vše je účinkem duše, ne těla samého jako takového, neboť duše je
počátkem, principem uvedených sil. Duše sama ovšem není tělem, ale je
něčím tělu, proto v těle je, a to v těle určitě. /414a 21/.^{x/}

Duše je něčím tělu. lze říci, že duše je funkcí těla? Jestliže
těl toprve skrze duši se stává živým tělem, mohlo by se spíše říci
opačně, že tělo je funkcí duše, lépe: funguje působením duše. Aristo-
teles to vyjadřuje tak, že tělo je nástrojem duše. Jednotnou substan-
cí je toprve člověk, v jehož psychofysické struktuře prevaluje duše,
jako utvářející a tvářící princip. Duše působí v organických tělech
také poměrnost co do velikosti a růstu. Neboť všechno, co je přiro-
zeně utvářeno, má poměrnou mez velikosti a růstu; a to působí duše,
/nikoli ohně/, a spíše tvar než látka. /416a 14m/.^{x/} Působením du-
še nabývá tělo svého tvaru, určeného přírodou.

Forma budoucího těla je určena již v zárodku. Genesi živé by-
tosti vykládá Aristoteles /De gener. anim. 736 a 34m/: Zárodek žije
nejprve život rostlinný, má duši vyživovací, jež je bezpodmínečně
nutná k životu. Postupně nabývá také duše vnímavé, podle níž se stá-
vá živočichem. Neboť novzniká zároveň i živočich i člověk ani živo-
čich a kůň, a podobně u jiných živočichů. Neboť účel vzniká později,
a účel je vlastním smyslem vzniku každé bytosti. Největší obtíž jest,
vyložit u rozumu, jak tento princip dostáváji bytosti, které jej mají.
Vyživovací duši semena a plody mohou mít i v možnosti, ve skutečnosti
ji ještě nemají. Zdá se, že všechny zárodky žijí nejprve život rost-

^{x/} ὁμοῦ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ἔστι (ἡ ψυχὴ), σώματος δὲ τι, καὶ διὰ τούτου ἐν σώματι
ἵπταται, καὶ ἐν σώματι τούτῳ. (414 a 21).

linný, potom životem duše vnímavé a ryšlivé. Nutně je mají dříve v možnosti nežli ve skutečnosti. Ty duševní mohutnosti, jejichž energoia je tělesná, nemohou se vyskytovat bez těla, jako nelze choditi bez nohou. Proto je nemožné, aby přicházely zvenčí/odjině/, jsou potenciálně obsaženy ve spermatu. Neboť jsou neoddelitelné od těla. Jen rozum přichází zvenčí, a jediný je božský. Jeho činnost nemá nic společného s energií tělesnou. Zdá se, že dynamis každé duše participuje na jiném těle, a to jest více božské, než to, co se nazývá prvky. Proto jako se od sebe navzájem liší duše důstojností a nedůstojností, tak také se liší takováto fysis, přirozenost.

Existuje hierarchie duší a hierarchie živých bytostí: rostliny, živočichové, člověk. Rostliny mají duši vyživovací, τὴ ζᾱρτικὴν. Živočichové mimo tuto mají ještě duši vnímavou, τὴ αἰσθητικὴν, a člověk má kromě obou ještě rozum, τὴ διανοητικὴν. Od jedné bytosti k druhé existuje plynulý přechod, neboť příroda postupuje malými kroky, κατὰ μικρὸν κατὰ μικρὸν. Na tom kterém stupni, na př. v rostlině, je vyživovací duše celou duší, ale ve zvířeti jest jen jednou z částí nebo mohutností duševních, mohutností nižší, i když základní. A podobně u člověka., „části“ ty nejsou izolované, nýbrž jsou to složky duše jako celku. Pojem duše je nakonec jen jeden, podobně jako je jeden pojem obrazce., U duše je tomu jako u obrazce. Vždycky totiž ve vyšším stupni jest v možnosti obsažen přechodí jak u obrazců, tak u útvarů od duševnějších, na př. v čtyřúhelníku trojúhelník a v mohutnosti vnímací mohutnost vyživovací. A tak je třeba po každé zvlášť zkoumati, jaká je duše v každé jednotlivé bytosti, na př. v rostlině, ve člověku nebo ve zvířeti. Ale je třeba také vyšetřiti, proč duše zachovávají ve stupnici toto pořadí. Zajisté bez mohutnosti vyživovací není mohutností vnímací; ale v rostlinách

možnost vyživovací jest bez možnosti vnímání. A bez hmtu opět není žádného jiného smyslu, kdežto hmt je bez ostatních; neboť mnoho živočichů nemá ani zraku, ani sluchu, ani čichového positu. A z bytostí, které mají smyslové vnímání, některé mají schopnost měniti místo, jiné nikoli. Koněčně nejmenší jich má schopnost rozumového usuzování. Neboť všechny smrtelné bytosti, které jsou schopny usuzování, mají i všechny ostatní možnosti, ale všechny bytosti, které mají ostatní možnosti, nemají schopnost usuzování, ba některé nemají ani obrazivosti, kdežto jiné jsou nadány jenom touto. /De an. 414b 20-415a 11/. Jako ve složitějších obrazech jsou potenciálně obsaženy jednodušší, /všechny je možno rozdělit na trojúhelníky/, tak v duších výše organizovaných jsou potenciálně obsaženy nižší jako její možnosti. Pojem duše bude tedy jeden a jednotný; ale jednotlivé duše tvoří stupně a zachovávají určité pořadí.

Vraťme se k pojmu duše jako „první entelechie“. Aristoteles to osvětluje příkladem: Entelechieu možno chápat ve dvojnásobném významu: jednak jako vědění, jednak jako zkoumání a rozjímání. Tu se tedy skutečnost myslí zřejmě ve významu vědění. Neboť tím, že je tu duše, je tu také spánek a bdění, bdění pak odpovídá zkoumání a rozjímání a spánek znamená nítí vědění bez činnosti. Avšak vědění je u tohoto podnětu vznikem důležitější. /412a 19-26/.^{x/}

x/ Heinrich Cassirer, *Aristoteles' Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*. Tübingen, 1932. str. 45nn vysvětluje „první entelechieu“ nístem z Fysiky, 255a 33-b 5, jež zní: „Ten, kdo se učí, jest v možnosti jinak vědoucem nežli ten, kdo již má vědění a neuvažuje. Neboť vždy, kdykoli jsou zároveň činné a trpné, někdy možno se stává skutečným, jako ten, kdo se učí, z takového, jakým je jen v možnosti, stává se v možnosti jiným. Kdo totiž má vědění a neuvažuje, jest v možnosti jaksi vědoucem, ale ne tak, jak by byl předtím, než se učil. Má-li pak vědění takto, není-li nic na překážku, jest činný a uvažuje, jinak bude v rozporu s tím, že je vědoucem, a bude v nevědomosti.“

Cassirer k tomu místu poznamenává: Duše je potud první entelechieou, pokud máte vždy vykonávat svou funkci, aniž by nastala

Pojem duše jako první entelecheie je blíže určován tím, že
 jest první skutečností přírodního organického těla, t.j. těla, na-
 jímého v možnosti života. Entelecheia by pak znamenala uskutečnění
 této možnosti, t.j. života, neboť duše působí život. /267. 44X75. 38X75.
 22. 37X75. 101X75. Eth. Eud. 1219 a 24/, vyvolává jej z možnosti ve skutečnost.

Je namnohdy srovnání $\pi\rho\acute{o}\tau\eta\ \acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha - \tau\epsilon\lambda\acute{o}\tau\eta\ \psi\psi\chi\acute{\eta}$, již jest duše
 vyživovací a plodivá... Neboť vyživovací duši mají také ostatní
 bytosti, i jest to první a nejobecnější mohutnost duše, již se všem
 bytostem dostává života. Její činnost se projevuje plozením a vy-
 živováním! /413 a 23-25/. Vyživovací duše je naprosto nutná k udr-
 žení života. Její důležitost je vidět také z toho, že „tato mohut-
 nost může býti od ostatních oddělena, ale ostatní mohutnosti od ní
 u smrtelných bytostí nikoli. Je to zřejmé u rostlin, které nemají
 žádné jiné mohutnosti duševní! /413 a 31m/.

podstatná znám. - Dalo by se namítnout, že u rostlin se nedá rozlišo-
 vat mezi staven spánku a bdění. Tuto námítku Cassirer odmítá: Tato
 námítka je o sobě správná a konsekvantní. Ale jedná se přehlédnuto,
 totiž že definice duše není přesná, nýbrž jen neurčitý obecný pojem.
 Aristotelovi se jevilo zřejmě toto rozlišování, které, přisane vanto, se
 hodí teprve na vyšší stupně duševní, tak důležitý v oblasti živých
 bytostí, že je pojat již do své první předběžné definice duše.
 A na str. 24 říká Cassirer: Je tedy zřejmé, že definice duše je neur-
 čitá, předběžná první náhražka, jež zajiště není být podceňována,
 ale u níž si musíme uvědomit, že definice není podstatným jádrem
 psychologie a že cena takové obecné definice se bude muset spíše
 prokázat v samotné práci na jednotlivých psychologických problémech.

Schilfgaard/De zielkunde van Aristoteles, Leiden 1938, str. 176/
 k tomu správně poznamenává, že ani o sobě, ani v textové souvislosti
 nemůže „první entelecheia“ tak chápat. Činnost není přece vyšší,
 vyvinutou formou entelecheie. „Předběžná“ definice Aristotelova
 není neurčitá, vágní a potřebující zlopečení, podobně jako moderní
 „pomocná hypotéza“. Schilfgaard říká, že na Aristotela možno
 klást vážné přímé požadavky, a že Cassirer uznává jako chybné, to
 nelze tak chápat a brát Cassirerovu výtku vážně.

Ostatní definice duše jako první entelecheie vyjadřuje, jak bylo
 už dříve na srovnání různých definic duše, jinými slovy totéž, co de-
 finice ostatní/totíž, že duše je tvar, pojem a podstata/. Cassirer
 zřejmě nepochopil pojem entelecheie, mohl-li vznést takovou námítku
 proti Aristotelově definici duše jako první entelecheie. Pokud šlo
 o její nehotovost, a tím v rozporu jest, že se vyskytuje v díle o du-
 ši, jež patří do konečného období filosofova tvoření.

Podle srovnání s vědění je duše skutečností jako τὸ ὄν...
 (ἐν τῇ ψυχῇ) καὶ μὴ ἐν τῷ σώματι... Duševní činnost /ἐν τῇ ψυχῇ/ předpokládá již,
 že ta něco je, co působí. Duše by se nemohla projevovat ve svých
 činnostech, kdyby sama nebyla již skutečností. Vědění, k němuž je
 přirovnávána duše, je podobno stavu člověka ve spánku. Duše se v něm
 neprojevuje, i když nepřestala existovat a člověk ji nepřestal mít.
 Je pouze bez činnosti. Ve spánku nepřestáváme mít duši, ale nic si
 neuvedomujeme, neboť vědění je činnost duše, nebli bychom je nazval
 vnitřním pozorováním, /ἐν τῇ ψυχῇ/, jehož podstatou je myšlení. Duše není
 jen energie a nelze ji označit jen za činnost vědění. /Aristoteles
 by byl jistě odprázdnen názoru, že psychologie je vědou o vědění nebo
 jovech vědění/. Básný stav spočívá v τῇ ἐν τῇ ψυχῇ, spánek v τῇ ὄν (ἐν τῇ ψυχῇ)
 καὶ μὴ ἐν τῷ σώματι... Vznikem u této podstaty je dřívejší vědění nežli
 uvažování, a analogicky podle toho duše má subjekt dříve nežli se
 projevuje činností.

K rozlišení duše a jejích činností srovnáme místo z Bo an.
 414 a 415: „O tom, čím živeme a vnímáme, sluší se ve dvojnásobku,
 jako také o tom, čím vnímáme a sluší tu jednak o vědění, jednak o duši,
 neboť živíme, že obojí vime – a podobně také o tom, čím jsme zdraví;
 totiž jednak zdravím, jednak některou částí těla nebo též celým
 tělem. Při tom vědění a zdraví jest jakási způsoben, tvoren a jakoby
 uskutečněním schopností, tam poznávací, tu schopnosti býti zdrav.
 Neboť, jak se zdá, působnost utvářejících sil se projevuje v čini-
 telu trudu a tvárnosti. Rovněž tak je to v první řadě duše, již ži-
 veme, vnímáme a myslíme; jest tedy pojmen a tvoren, nikoli látkou a
 podkladem. Neboť podstata má, jak jsou iekli, trojí význam; jednak je
 to tvar, jednak látka, jednak celek, složený z obou. Při tom látkou je
 možnost, tvar skutečností, spojení obou je oduševnění bytost; není
 tedy tělo skutečností duše, nýbrž duše je skutečností těla.“

Skutečnost každé jednotlivé věci se projevuje přirozeně v její
možnosti, t. j. ve vlastní látce. Z toho je tedy zřejmé, že duše je
skutečností, a to podstatným tvarem toho, co má schopnost být i ta-
kovou bytostí. /ibid. 25-30/. Vědění a zdraví jsou již účinnem, uskuteč-
něním utvářejícího činitele, duše. Proto je to duše, čím žijeme a
jinak se projevujeme jako oduševněné bytosti, tělo pak jest jejím
substrátem a „vlastní látkou“.

Před je duše první skutečností, vyplývá také z citovaného
již místa *Metafysiky*, 1050a 32: Skutečnost jest co do vzniku a času
dříve než možnost a také co do podstaty. I duše jako ontologická
dává účel tělu - a účel je počátek, a vznik a vývoj se děje pro
účel a cíl, cílem jest však skutečnost a pro takový cíl se dostává
necesitnosti. Skutečností je podstata a tvar. Z toho důvodu pak vyplý-
vá, že skutečnost co do podstaty jest dříve než možnost, a jak jsme
viděli, jedné skutečnosti co do času předchází druhá, až se dospěje
ke skutečnosti věčného prvního bytatele.

Nic ale nemůže působit jako skutečnost, vytváří si, abychem
tak řekli, svou možnost jako trpného činitele, v němž by se mohlo
uplatnit. Neboť „to, co jest možné, může být i nebýt, tedy totéž
může být i nebýt.“ /ibid. b 11/. Co může nebýt, možné nebude; co
však může také nebýt, jest ponížejší, a to buď prostě, nebo právě
v tom vztahu, v němž se o něm praví, že může také nebýt se zánikem
k němu, k možnosti nebo k existenci; prostě jest však něco ponížejší se
okamžitě k podstatě. /ibid. b 16/. Skutečnost jest tedy dříve než každá
možnost, a to co do pojmu i co do podstaty.

To platí také v poměru duše a těla. Duše je dřívější podsta-
tou a pojmem a působí jako utvářející síla v těle jako své látce
a trpném činiteli. Ona tělo nejen ovlivňuje, nýbrž i utváří a vlastně
mu dává existenci.

ἡ ἐκείνη γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ σώματι ὑπάρχουσι καὶ τῇ ἰκεῖν ὅλῃ πέφικεν ἑξήγησεν ὅτι
ὅτι μὲν οὖν ἐντελέχεια τις ἐστὶ καὶ λόγος σώματος ἔχοντος εἶναι τοιούτων, γανερὸν ἐκ τούτων
14.11.25 20.

Tento výklad první ontologie nalézáme také u Tomáše Akvinského v *Commentarium in Aristotelis librum De anima*/Turin, 1925/. Duše je skutečností tak, jako je skutečností podstata, t. j. forma. Nutno rozlišovat formy substanciální/podstatné/ a akcidentální/případkové/. Forma akcidentální nevytváří bytí vůbec, ale bytí takové nebo tak veliké, na př. že něco je velké a bílé. Naproti tomu forma substanciální vytváří prostě bytí ve skutečnosti/esse actu simpliciter/. Forma akcidentální přistupuje již k subjektu předem ve skutečnosti existujícímu. Ale forma substanciální nepřistupuje k subjektu předem existujícímu ve skutečnosti, nýbrž toliko v možnosti, jako materia prima. Proto je nemožné, aby jedna věc měla více substanciálních forem. První by vytvářela prostě skutečnou existenci, všechny ostatní formy by přistupovaly k subjektu již skutečně existujícímu jako přivlastky. - Je to jedna a táž forma substanciální, již je toto individuum této něčím čili substancí. Dokonalější forma dává látce to, co jí dává i forma méně dokonalá, a ještě něco více. Proto duše nejen působí bytí substance a těla, ale působí také, že je tělem oduševněným. Tělo není konstituováno jen jedinou formou, jež působí samo bytí těla, ale nadto k němu přistupuje duše, jež je čini tělem živým. Od duše pochází i to, že tělo existuje vůbec, i že jest tělem živým. Po odchodu duše nezůstává tělo týž co do druhu, nýbrž nastupuje v něm jiná forma substanciální, jež mu dává jiné specifické bytí. - Duše je skutečnost jako vědění, jest skutečností jako habitus vědění, i když ho subjekt nepoužívá a ne-jedná podle něho. - Aristoteles říká, že duše je nejen skutečností, ale je první skutečností, přirodního organického těla, ne toliko aby odlišil duši od aktu/skutečnosti/, jinž jest operatio, /činnost, uvažování/, ale také proto, aby ji rozlišil od forem prvků, jež vždy uplatňují svou činnost, není-li v tom překážek. /Lib. II. lect. I. 223as/.

Tomáš Akvinský tedy vykládá pojem první entelechie duše jako formu substantiální, jež dává tělu i existenci, i život, /na rozdíl od forem akcidentálních, jež přistupují k tělu již existujícímu a obdařují je různými vlastnostmi/. Forma substantiální působí prostě skutečné bytí. /Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter/. Proto je ~~první~~ duše jako forma substantiální první skutečností těla. (Lib. II. lectio I., 220 n.).

Srovnáme-li vitalistické pojetí první entelechie jako oživujícího principu a ontologicko-formální pojetí jako substantiální formy živé bytosti, musíme se přiklonit k druhému. Život je jen jedna funkce duše. Duši vyživovací nazývá Aristoteles první a nejobecnější mohutností duše - dynamis - , kdežto duše je právě entelechie. První entelechie jako forma substantiální je pojetí širší a hodící se na všechny druhy duše.

Duše je skutečností jako tvar, eidos, pro nějž látkou je tělo, obojí tvoří jednu substanci, živou bytost. Ta je celek, v němž nelze oddělovat tělo od duše. Duše jako tvar, t. j. utvářející princip působí, že „všechno, co je přirozeně utvářeno, má poměrnou mez velikosti a růstu“. ^{X/} Tím že duše dává tělu určité omezení, činí z něho vlastně nástroj sloužící určitému cíli. Tento cíl udává zase duše, jež činí z těla vhodný prostředek neb nástroj k jeho uskutečnění.

Duše takto činná slouží záměru přírody, jež všechno činí za nějakým účelem. Řekneme všude, že něco jest k vůli něčemu, kdekoliv se objeví nějaký cíl, k němuž směřuje pohyb, není-li mu nic na překážku. /651b 34nn/. Přirozený účel jest již dán ve spermatu, neboť z určitého spermatu vzniká určité tělo, a nikoli nahodilě.

^{X/} τὸν δὲ φύσει συνιστάμενον τὰντων ἐστὶ πέρας καὶ λόγος μετὰ τὸν τε καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ. τὰντων δὲ τῆς ψυχῆς (ἀλλ' οὐ τοῦ σώματος), καὶ λόγος μάλλον ἢ 2. 175. (416 e 16-18).

Aby tělo bylo vhodným nástrojem pro duši, k tomu musí být splněny určité podmínky. Právě tak, jako když je třeba štipat si se-
lyrou, je nutno, aby bylo tvrdé, a aby tedy byla z nůči nebo ze železa, tak také tělo, poněvadž je nástrojem, nutně musí být takové a z takových prvků, má-li být oněm, t. j. sloužit onomu cíli. Účelem těla je plnění nějaké funkce, vykonávání nějaké činnosti, jež je řízena duší... Ježto každý nástroj má nějaký účel, tedy také každý úd těla je k nějakému účelu, a tímto účelem je nějaká činnost. /162, 46/.
Je tedy zřejmé, že také celé tělo bylo sestaveno za účelem nějaké celkové činnosti. Neboť nevzniklo řezání pro pilu, ale pila za účelem řezání. Řezání je totiž jakási užívání pily. Tak také tělo jest jaksi k vůli duši, a jeho jednotlivé údy za účelem činnosti, pro něž každý z nich vznikl. /De part. anim. 645 b 14-20/. Duše pak je pro tělo tím, čím je schopnost zraku pro oko, anebo čím je mohoucnost nástroje pro nástroj sám. Tak jako panenka se zraken je oko, tak i duše s tělem je živá bytost. /413a 2m/.

Čím je duše vzhledem k tělu, ukazuje pěkně místo De an. 415 b 8-27: „Duše je příčinou a počátkem živého těla. Poněvadž to má několiký význam, je třeba poznamenati, že duše je stejně příčinou v oněch třech rozlišených druzích. Neboť duše je předně původem pohybu, za druhé účelem, a za třetí je také příčinou jako podstata oduševněných těl. Neboť u všeho je podstata příčinou, bytí, bytím živých bytostí pak je život, a příčinou a počátkem jeho jest duše. Liko to skutečnost je uskutečněný pojem a tvar jsoucna v možnosti. Jest zřejmo, že duše je také příčinou účelnou; neboť jako činnost rozumu směřuje k nějakému účelu, zrovna tak i příroda, a to je účel a cíl její činnosti. Takový účel pak je u živých bytostí duše, a to takový, že odpovídá přirozenosti; neboť všechna přirodní těla jsou nástrojem duše, a to jak u živočichů, tak u rostlin, poněvadž

Jejich účelem je duše. Účel pak má dvojí význam, jednak znamená, k čemu se snáhá, jednak, proč se tam snáhá. - Než duše je také příčinou místního pohybu. Ovšem tato nutnost není u všech živých bytostí. - Na duši je také závislá změna vlastností a růst, neboť vnímání podle mého mínění je jakýsi druh změny vlastností, a nic, co nemá duši, nevnímá. Stejně je to i s růstem, a ubýváním; v ničem totiž není přirozeného ubývání ani přibývání, co se nevyživuje, a nic se nevyživuje, co nemá účasti na životě."

Duše tedy v sobě spojuje všechny druhy příčin kromě materi-
ální, již jest tělo: t.j. příčinu formální, τὴ εἶδος, τὴ ἔστι, τὴ τί ᾗν εἶναι,
ἢ οὐσία καὶ τὴ τί ᾗν εἶναι, ἢ λόγος, ἢ τὴν τί ᾗν εἶναι, εἶδος καὶ λόγος, ἢ λόγος;
příčinu hybnou, τὴ κίνησιν, τὴ κινήσιν, ὁρμήν, ἢ κίνησιν, ὁρμήν, ἢ ἀρχὴν τῆς κινήσεως,
τῆς μεταβολῆς, a příčinu účelovou, τὴ τέλος, τὴν ἔνεκα, τὴ ὅτι ἔνεκα....
Tyto tři příčiny: εἶδος, κίνησιν, ὅτι ἔνεκα často splývají v jednu. K/
Proto od duše všechno v živé bytosti pochází a k ní se jako k účelu
vrací. Tělo je jen substrát, v němž se tyto všechny funkce duše
uplatňují. Proto také přirozenost duše je vzácnější nežli přirozen-
ost hmotná. KK/

Jako hybná příčina působí pohyb a změnu v těle/při čeně změnou, *ὡς δὲ ὁ σώματος*, jest i vnímání/, jako účel je uskutečněním všech psychofyzických možností, jako causa formalis je uskutečněním tvaru daného přírodou, a tím také je působícím činitelem (*τὸ τελευτικόν*)...

Tím že tělo je nástrojem duše, duše pak jeho účelným cílem, který slouží uskutečnění fyzis, podléhá živá bytost této účelné zákonitosti, a řádu, jako celá příroda, „jež nečiní nic nadarmo. Neboť všechno, co jest od přirozenosti, jest účelné nebo jest ale-

ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις. (Fr. Π. 198 a 24).
καὶ οὖν ἡ κίνησις αὐτῇ, καὶ οὐ ἕνεκα, καὶ ὡς οὐσία τῶν ἐμψύχων σω-
μάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. (De an. 415 b 9n.)
*X/ ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφήν φύσις κρείσσει τῆς ἰδιότητος φύσεως.
(De part. anim. 640 b 28).

spouš pravdu, že je účelné uspořádání. Příroda nečiní nic bezúčelného ani nepeníž nic, co je nutné, nehledíme-li k zradám a k bytostem nevyspělým/432 b 21nn/. Stejně tak účelná je i činnost boží, neboť Bůh a příroda nečiní nic nadarmo.

Smyslem této účelnosti jest krása jak v dílech umělých, tak ještě více v dílech přírody/De part. anim. 689b 20/. V lidských činnostech pak je účelem dosažení bláženosti, jež je to nejlepší, co hledíme./Eth. N. 1184a 13-17/.

Duše jako celek.

Je-li duše tvar a pevná, plyne z toho, že musí být chápána jako celek, i když Aristoteles mluví o „částech“ duše, „μέρῶς τῆς...“/X 5/. V tom se Aristoteles staví zásadně proti psychologickým názorům svých předchůdců.

V I. knize De animu zaujímá Aristoteles stanovisko k starším názorům na duši. Probírá podrobně názor Demokritův, že duše jest něčím ohnivým, že se skládá z hmotných atomů, jež jsou ve stálém pohybu a tím uvádějí v pohyb i tělo. Anaxagorův, že duše je duch, jednoduchý, neomíšený a čistý, a je hybným činitelem světa a je týž u všech živých bytostí. Empedoklův, že duše se skládá ze všech prvků, z nichž každý je duší, a poznání se děje tak, že poznáváme zemi zemi v nás, vodu vodou atd. Názor Pythagorově, že duše je číslom a harmonií. Jiných názorů se dotýká jen zhruba.

Shrnuje: Všichni určují podstatu duše třemi znaky: pohybem, pocítováním a netělesností. Každý z nich je pak uváděn jako pečetí. Aristoteles cítí jednostrannost, nedostatečnost a nesprávnost těchto názorů. Proti mechanistickému výkladu pohybu těla duši uvádí, že duše pohybuje tělem rytmem a vůlí. Proti názoru Pythagorově, že by kterákoliv duše mohla vejít do kterékoliv těla, namítá, že duše působí jako princip individuality, neboť každé tělo má přece

zvláštní tvar a podobu. Proti názoru, že duše je harmonií, namítá, že duše není poměr a skladba, jež jsou podstatou harmonie, a naopak v harmonii není hybná síla, jež se všeobecně přičítá duši. Za nejmně rozumný považuje názor, že duše je číslu samo sebe pohybující. Podle Demokritova materialistického chápání by na tentéž místě byla těla dvě. Proti tomuto více méně násilnému spojování duše a těla Aristoteles staví své celostní nazírání: Celek/substance/ je člověk. nebo vůbec živá bytost... Nelze říci, že duše má soustrast nebo že se učí nebo přemýšlí, nýbrž že tak činí člověk duší. Přemýšlení a láska nebo nenávisť nejsou stavy rozumu, nýbrž člověka, který jež má a pokouší se jež má. /408b /.

„Od dřívějška známe tři výměry duše. Jedné prohlašovali, že duše je nejpohyblivější bytost, poněvadž se sama pohybuje, druzí opět tvrdili, že je tělísko složené z nejjemnějších částíček, anebo že je ze všech nejmenší tělesné. - Zbývá prozkoumati názor, podle něhož prý se duše skládá z prvků, aby mohla vnímati věci a poznávati jednotliviny; než uvažujeme-li rozumně, vyskytuje se tu nutně mnoho nemožností. Tvrdí se totiž, že prý duše poznává stejné stejným, při čemž se duše pokládá vlastně za předměty samy. Potom však neobstane je jenom ty prvky, nýbrž ještě i mnoho jiných, slyš nesčetných předmětů, které se z nich skládají. Ale řekneme, že duše poznává a vnímá všechno to, z čeho se každý jednotlivý předmět skládá; čím však bude poznávati nebo vnímati celek, na př. co jest Bůh nebo člověk, nase nebo kost? Neboť prvky v jednotlivinách nejsou seskupeny jakýmkoli způsobem, nýbrž v určitém poměru a skladbě. Nemá tedy smyslu, jsou-li v duši prvky a nejsou-li v ní zároveň také ty poměry a skladba. Neboť každý prvek bude sice poznávati prvek stejný, ale žádný nebude poznávati kost nebo člověka, nebudou-li v ní také tyto předměty. Není však třeba dodávati, že je to nemožné.

A dále: Kdyby v duši byly prvky, byla by duše uzpůsobena k po-

znávaní substancí, jež se skládají z prvků, ale jak bude potom poznávat všechny ostatní kategorie? Či se řekne, že každá kategorie má svoje vlastní prvky a počátky, z nichž by se pak duše skládala? Pak by byla kolikostí i jakostí i podstatou.

Proti názoru, že pocítujeme stejné stejným, Aristoteles namítá, že jsou v těle části necitlivé, které jsou ze země, jako kosti, šlachy a vlasy, které nepocítují nic, tedy ani stejné. A přece by tak mělo podle toho názoru býti. Kromě toho každý prvek bude znáti jen sám sebe a ne ostatní. Z toho by vyplývalo, že Bůh je nejnevědomější bytostí, neboť nezná svár.

A vůbec je otázka, proč všechno, co jest, nemá jednu duši, když všechno je buď prvkem nebo se skládá z jednoho nebo více prvků a nebo ze všech. Vždyť každá bytost by pak nutně měla poznávat buď jeden prvek nebo několik prvků anebo všechny."

Aristoteles tím přivádí materialisticko-atomistické chápání duše ad absurdum.,,Někdo by snad mohl býti ještě v nesnázi, co vlastně ty prvky spojuje v jednotu, ježto se zdá, že jsou něčím hmotným. Pojítko to, ať je jím cokoli, je zajiště činitelem nejprůběžnějším. A tu je nemožno, aby nad duši bylo něco lepšího a průběžnějšího; ještě nemožnější jest, aby něco bylo nad rozum. Neboť je pochopitelné, že ten je nejprůběžnějším a od přirozenosti vedoucím činitelem, kdežto oni základy bytosti vidí v prvech."

„Nikdo však z těch, kdo praví, že se duše skládá z prvků, protože prý jsoucno poznává a vnímá, ani z těch, kteří ji prohlašují za nejhybnější sílu, nevystihuje duše v plné míře. - Podobně chybují ti, podle nichž se rozum a vnímavost utvářejí z prvků. /Všechny živé bytosti přece nemají rozumu/. Ale i kdyby někdo rozum pokládal za jakousi část duše, a rovněž tak i schopnost vnímti, ani tak by ještě nevystihl pojem každé duše, ba ani celé jedné duše."

„A tak z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že poznání není duši dáno proto, že by byla z prvku, a že není správné ani pravdivé tvrzení, že duše je pohybována. Ježto však duši náleží poznávat, vnímat, mýnit, míněti, žádati a chtít a vůbec druhy žádostivosti, ale také místní pohyb živých bytostí je působen duši, dále zrost, zdar a ubývání, - je otázka, zda každý ten jednotlivý úkon náleží duši celé, tedy zda myslíme, vnímáme a pohybujeme se a všechno ostatní konáme a zakoušíme celou duši, či po každé jiné její části. A život sám jest jen v některé její části či ve více částech nebo ve všech, či je jeho příčinou něco jiného?

Tu někteří praví, že duše je dělitelná a že jedna její část myslí, druhá žádá. Ale co tedy duši spojuje, je-li přirozeně dělitelná? Jistě ne tělo. Vždyť spíše duše, jak se zdá, spojuje tělo; toto se alespoň rozkládá a prachmívá, jakmile je duše opustí. Je-li to tedy něco jiného, co působí jednotu, bylo by toto především duši. **/411b /.

Ale s tímto konstatováním se Aristoteles nespokojuje a pokračuje: „Než potom bude třeba opět toto zkoumati, zda je jednotné či mnohodílné. Neboť je-li jednotné, proč zrovna duše nemá býti jednotná? Je-li však dělitelná, bude zkoumání zase pokračovati v otázce, co je spojuje, a tak to bude postupovati do nekonečna.“ /ibid./

Empirický důkaz pro jednotu a celistvost duše uvádí Aristoteles z říše rostlin a hmyzu, jež třeba rozděleny žijí dále, cítí a místně se pohybují. V každé té části rostliny nebo živočicha jsou všechny části duše, které jsou stejnorodé mezi sebou i s celkem; mezi sebou proto, že nejsou od sebe odděleny, s celou duší proto, že jsou to její části. /De an. 409 b - 411 b /.

V jakém smyslu je duše celkem? Co rozumí Aristoteles celkem vůbec? Pojmu celku jedná v *Metafysice* 1023b 26-1024a 10, o pojmu části tamtéž, 1023b 12-25.² Celok - vymezen negativně - je to, čemu neschází žádná z částí. Jsou celky přirozené a umělé. Celok je to, co části v něm obsažené tak obíhají, že tvoří jednotu, a to dvojnásobně: buď tak, že každá pro sebe sama jest jedním, jednotou, nebo tak, že z nich jedno vzniká. /V prvním případě by části byly od sebe navzájem přesně rozlišitelné, ve druhém není/. Takovým celkem je obecina, obecný pojem, jeho obecnost spočívá v tom, že se může vypovídat o každé jednotlivině /na př. v poměru druhu a rodu/. Části se v celku vyskytují buď v možnosti, nebo ve skutečnosti. /Dnes bychom je nazvali strukturálními vlastnostmi/. U kolikosti se rozlišuje „vše“, t. j. takový celek, kde nelze rozlišit jednotlivosti, tedy to, co bychom dnes nazvali celem neúčleněným, komplexem, a „celek“

kde se části dají rozlišit, t. j. celek účleněný, tvar.

² Celkem, *ᾧ*, se nazývá to, čemu předně neschází žádná z částí, jež to se člením k nim nazývá se celkem přirozeným; za druhé také to, co části v něm obsažené tak obíhají, že tvoří jednotu, a to dvojnásobně: buď tak, že každá pro sebe sama jest jedním, jednotou, nebo tak, že z nich jedno vzniká. Neboť to, co je obecné /*καθόλου*/ a co se zcela /*ᾧ*/ vypovídá jako by to byl celek, jest obecné tak, že obíhají mnohé tím, že se vypovídá o každé jednotlivině a že všechny jednotlivé tvoří jedno, na př. člověk, k n, bůh, poněvadž všichni jsou živými bytostmi. Nepřetržitě a omezené jest však tam, kde je jedno z více částí, a to zvláště, vyskytují-li se v něm v možnosti, ne-li, tedy ve skutečnosti. A sam náleží spíše to, co je takové od přírody než umělé, jak jano také řekl při výkladu výrazu „jedno“; neboť celistvost jest druhem jednotnosti.

Dále u kolikosti, jež má začátek, střed a konec, a kde jich při poloze a uspořádání nelze rozlišit, užívá se slova „vše“ /*παν*/ . Tam však, kde se dají rozlišit, užívá se výrazu „celok“ /*ᾧ*/ . Tam, kde může být obojí, je možno říkat i „celé“ /*ᾧ*/ i „všechno“ /*παν*/ ; takové jest to, čeho přirozenost znění-li se uspořádání částí, zůstává sice též, ale ne tvar, na př. vesk a oděv; neboť tu se říká i „celé“ i „vše“, ježto jim přísluší oboje. Ale voda, teploty i číslo označují výrazem „vše“, neříká se však celé číslo a celá voda, leda ve smyslu přeneseném. U věci však, o níž se užívá výrazu „vše“, myslí-li se jako jedno, užívá se výrazu „všechno“; myslí-li se jako oddělené. Tak se říká: toto veškeré číslo, tyto všechny jednotky. /*Met.* 1023b 26-1024a 10/.

Část je to, v co se dá rozložit kolikost, t. j. měrná či množství veličina, na př. číslo, v části se dá rozložit tvar/potenciální část/, dále to, v co se něco rozkládá nebo z čeho se skládá celek nebo tvar nebo jeho nositel/reálná část/. Částí je také látka v poměru k celé věci, částí je znak pojmu, druh je částí rodu. Jednotnost celku má nějakou příčinu, „neboť všechno, co má více částí a není celkem jako hromada, ale kde spíše celek je něčím mimo částí, má určitou příčinu“ (Met. 1045a10). Jednak je tu látka, jako slabikou je látkou pro hlásku, prvkem množiny pro těleso, návštěví pro závěr, to vše působí jako podklad; druhý, tedy zcela jiný činitel je podstata, celistvost, složení a tvar. /τὸ τῆς ἑνότητος τὸ ἐν τῇ μορφῇ καὶ τῇ συνθέσει καὶ τῇ μορφῇ. Met. 1013 b 22/.

Vzájemný poměr částí a celku může být různý. „Kde jsou části, nic nepřekážejí, aby nevznikl celek. Ale části nejsou totéž co celek. Některé části mají takovou povahu, že z nich žádná jednotka nemůže vzniknout, na př. písmeno a počet. Někdy mohou být části samostatné a celek z nich vzniká syntézou, na př. písmen a slovo/. A někdy zase jednotka je v něčem prvním, co částem předchází. Jsou-li části a celek v jednom prvním subjektu, jest uvděti, jsou-li v něm zároveň, ale v něčem jiném části a v něčem jiném celek. A dále, zda s celkem zároveň zanikají části. Je tu možno několik eventualit.

2/ Část, *μέρος*, se nazývá jednak to, v co se nějak dá rozložit kolikost; neboť to, co bylo odděleno od něčeho kolikostního jako takového, nazývá se vždy jeho částí, na př. dvě jsou v jistém smyslu části tří. Jinak se tak nazývá jenom to, co je nepřítomno pro to, co je kolikostní; dvě jsou tedy v jistém smyslu části tří, v jistém nikoli. Dále se částí nazývá to, v co se dá rozložit tvar, při čemž se však nehledí ke kolikosti, a tak se říká, že druhy jsou části rodu. Dále to, v co se něco rozkládá nebo z čeho se skládá celek nebo tvar aneb jeho nositel, na př. části kovové koule nebo kovové krychle jest kov, to jest látka, v níž jest tvar; také úhel jest částí. Konečně částí celku jsou také malý pojem, označující jednotlivou věc, a tak také rod se nazývá částí druhu, jinak však druh je částí rodu. Met. 1033 b 12-25/.

že se státi, že s celkem zanikají části a naopak, že po zničení
 části zaniká celek. Ale zaniká-li celek, není nutné, aby zanikaly
 části./na př. písmena zůstávají, rozložíme-li slabiku/. To je zřej-
 má u částí, z nichž celek vzniká syntézou/. Dále poněkud částí a celku
 ozvává Aristoteles na příkladech kvalit, vlastností. Jsou-li složky
 dobré i zlé, jaká bude výsledná celková kvalita./Na př. nestoudnost
 se skládá z odvahy a falešného mínění/. Kvalita, která takto vzniká,
 má se tím, co prevaluje, nebo je neutrální. Někdy dokonce i ze dvou
 sobě dobrých činitelů vzniká výsledek špatný, na př. u dvou lékařů,
 sobě dobrých může být výsledek škodlivý.

U některých celků je třeba vyložití způsob složení. Neboť
 na výklad věci nestačí říci, že vše sestává z těch a těch částí,
 ale že takovým způsobem z těchto všech složek vzniká podstata, na
 př. u domu; neboť cokoliv složené není ještě domem./Top. 150 a 15-b26/.
 Tam jde zřejmě o kompozici čili strukturu.

Jednotlivci proto částí v celek v podstatě/struktuře/ neb pod-
 statněm pojmu, τὸ τῆ ᾧ εἶναι. Ten působí, že „tam, kde je vznik, to
 co je v možnosti, jest také ve skutečnosti/čili to, co je v podmín-
 kách, se realizuje/. Met. 1045a 30n/. Část sama - u přirozených věcí -
 není v celku ničím nežli v možnosti./Fys. 250a 24/. Skutečností jí
 dodává právě podstata, bytnost, „jež jest tak něčím jedním /ἐκ/
 jako něčím jsoucím/ἐκ/. x/Proto není celek podle částí. x/
 Jedním způsobem je část obsažena v celku, jako prst je částí ruky,
 nebo jako člověk je obsažen v živé bytosti a vůbec druh v rodu,
 druhým způsobem naopak: je celek obsažen v částech./Fys. 210a 15-17/.
 Část a celek jsou pojmy korelativní.

U umělých věcí může být část před celkem, jako u písmen,

x/ τὸ τῆ ᾧ εἶναι ἐν τῇ ἐστὶν ὅσπερ καὶ ὁ ἐν τῇ. (Met. 1045 b 2 n).
 x/ ὅτι ἐστὶ τὰ πρὸ τὰ μετὰ τὸ ὅτι. (Fys. 210 a 16).

z nichž se skládají slova/.Co do vzniku /u věci přirozených/
celek je dříve než částí/stejně, jako od přirozenosti je obec
dříve nežli dům a každý z nás. „Nebot' jest nutné, aby celek byl
dříve nežli část. Když bude odňat celek, nebude noha nohou ani ruka
rukou, leč podle jména. - Že obec jest od přirozenosti dříve nežli
každý z nás, jest jasno. Jestliže tedy každý, bude-li oddělen, nebude
soběstačný, bude se míti k celku podobně jako ostani součásti. Ten,
kdo nemá žiti v pospolitosti, buď ničeho nepotřebuje pro svou
soběstačnost, nebo není částí obce, jako zvíře nebo b. h. **/Polit. 1253
a 20na/

Celek je také dříve pozván a je podle vjemu známější.

obecný pojem totiž jest jakýnsi celkem. Obsahuje totiž obecninu, a
obecnina je jakýsi celek, skládající se z více částí./Fys. 184 a 25/
Naše poznání postupuje od toho, co je nám známější a jasnější, k tomu,
co je méně známější a jasnější svou přirozeností. To je nám nápadné a
zřejmé, co je více splynulé. Teprve pak z tohoto celku dospíváme
k poznání prvků a počátků/abstrakci/. ~~Samotná částí podle vjemu~~
~~známější~~ Proto třeba postupovati od obecnin k jednotlivinám. Celek
je totiž podle vjemu známější; obecnina jest však jakýsi celek.
Děti na př. nazývají všechny muže napřed tatínek a všechny ženy
maminku; teprve později je obojí rozlišují./Fys. 184a 16-b 14/.

*) τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκάσιον εἶναι τῶν μερῶν. (Polit. 1253 a 20).
 **) τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν ἀξίωσιν ἰσχυριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον
 τὴ βῆτιν. (Fys. 184 a 25n).

Dynamis duše.

Je-li duše celek, má své části. V celku jsou části obsaženy jen v možnosti. Aristoteles také mluví o *δύναμις* nebo *ἐνέργεια*. Pojem *dynamis* je také korelativní k pojmu *entelecheia* / *a energeia*, již definuje duši.

Obecně o pojmu *δύναμις*, jedná v *Metafysice* 1046a:9, o výrazu „možnost“ a „mohoucnost“ se mluví v mnoha významech. Jsou to počátky změny určité povahy. Mohoucnost jest jednak trpění, čili schopnost přijímati působení, která v tom, co mu podléhá, jest počátkem trpné změny, působení od jiného nebo pokud jest jiné, jednak jest staven, pro nějž je něco neschopno podléhati změně k horšímu nebo zániku od počátku, působícího změnu. V těchto určeních je pojem možnosti v původním smyslu. Jinak se opět o těchto možnostech mluví jednak jako o mohoucnostech něco činiti nebo trpěti, jednak jako o schopnostech něco činiti nebo trpěti správně.

Možnost něco činiti a trpěti jest po jedné stránce jedné- neboť mohoucím jest něco tím, že má schopnost něco trpěti, přijímati působení, jednak samo a jednak, že jiné od něho trpí, podléhá jeho působení - po druhé stránce však různá. Jedna možnost jest totiž v tom, co působení, účinku podléhá, to je jistý počátek a látka. Druhá je v činiteli působícím. Příklad prvního je hořlavá látka, druhého teplo, jež zahřívá, nebo stavitel, který může stavět/.

Opakem je nemohoucnost a nemožnost, jež znamená zbavenost, *στέρησις*, t. j. nemítí a zvláště nemítí něco, co by přirozeně mít mělo. /*Met.* 1046a:9. O možnosti se dá mluvit i tehdy, když něco je schopno určité funkce a nefunguje, na př. stavitel, který dovede stavět, ale nestaví, neztrácí tím své umění, jakmile ustane v činnosti, jeho mohoucnost tím nepřestává. Podobně se tomu s vnímáním a j.

Korelativním pojmem k možnosti je skutečnost, *energeia*, jež znamená činnost, směřující k dovršení, uskutečnění.

Možnost jest časově v individuu dřívější než skutečnost./De in-
terpret. 23a 25, De an. 430a 21/, ale substanciálně a co do pojmu je
energeia dřívější nežli mohutnost./ibid/. Z toho, co je v možnosti,
vzniká to, co je ve skutečnosti, spěje to k uskutečnění, a to k usku-
tečnění tvaru./ἐκ τῆς δυνατότητος εἰς τὴν αἰδέσιν, De coelo 311a4, Fys. 257b7,
Met. 1050a 15/.

Možnost jest materiální stránka substance, formální stránka je
skutečností v substance živé i neživé. Duše je tvarem a skutečností
pro tělo, tělo pak je látkou a tedy možností pro duši. Toto je dyna-
mis základní a nejširší jako ἐνέργεια, tělesný substrát pro duši.
Limitné prvky, z nichž se tělo skládá, jsou dříve nežli tělo samo,
ale také duše jako tvar a eidos člověka je dříve nežli skutečný
člověk. Každé vnímatelné tělo má svou zvláštní schopnost činnou a
trpnou./De coelo 275b5/. Neboť všechno je vymežováno z činností
a možností./Polit. 1253b1/23/. A je to příroda, jež všechno obdařuje
přislůšnou mohutností a nástrojem pro ni./De gener. anim. 766a5, 765a 36/
První synthese jest z prvků, a ještě lépe jest říci, že jest z mož-
ností. Možnost není zcela nevymezená, je to možnost vzhledem k něče-
mu. Možnost jest třeba vymežovati vzhledem k jejímu cíli a význam-
nosti./De coelo 381 a11/. Neboť v tom, co je vymeženo, nelze, aby mož-
nost byla apeiron, něčím nevymezeným./Fys. 266a 25/. Mohoucí totiž
něco může, a to v určité době a určitým způsobem. Mohoucnost umožňuje
konání určitým způsobem - a není vůbec mohutností, jež by umožňovala
zároveň něco opačného; spíše bude činná v tom směru, k čemu je mohut-
nost zaměřena./Met. 1048 a /.

Je otázka, jak Aristoteles dospívá k pojmu δύναμις τῆς ψυχῆς...
Dvojitým způsobem: spekulativně /u pojmu substance, na níž rozlišuje
dynamis a energeia/ a speciálně v psychologické oblasti z dušev-
ních projevů, z energie duševní, tedy empiricky.

„Ten, kdo chce o duševních mohutnostech pojednávat, musí předně objasniti, v čem je podstata každé jednotlivé z nich, a potom teprve může zkoumati to, co s ní souvisí, a ostatní. - Má-li se však říci, co je podstatou každé z nich, na př. co je mohutnost myšlení nebo vnímání nebo vyživování, je nutno dříve říci, co je myšlení a vnímání; neboť s hlediska pojmu dříve než mohutnosti „jsou výkony a činnosti. Je-li to správné a mají-li se dále ještě před činností zkoumati jejich předměty, právě proto bude asi třeba nejprve o nich promluvit, totiž o potravě a o předmětu vnímání a myšlení.“ ²¹⁵ /De 239

Aristoteles postupuje tak, že nejprve vymezi činnosti, které jsou projevy té které duševní funkce, s ními, ba ještě před nimi pojedná o předmětu, jehož se týkají, /na př. o předmětu smyslového vnímání nebo o předmětu myšlení/. To je postup empiricky popisné psychologie, jež vychází od skutečných jevů psychických, z nichž usuzuje zpětně na psychické mohutnosti /nebo dispoice/. Činnosti nebo projevy psychické jsou vystiženy deskriptivními, mohutnosti /dispoice, schopnosti/ pak vysvětlujícími pojmy.

Tělo je dynamis pro duši jako látka a substrát v rámci substance člověka; ale i duše jako celek má své „části“ čili mohutnosti, jež se projevují energií, činností. /V De long. et brev. vitae 467b 17/ mluví Aristoteles o částech čili mohutnostech duše, ať jakkoli jest třeba je nazývatí/.

Je otázka, které mohutnosti duševní Aristoteles uznává, v jakém jsou vztahu k sobě navzájem, k celku duše a k člověku celému.

O jednotlivých duševních mohutnostech mluví Aristoteles na několika místech v De anim., v De motu animalium, De gener. anim., v Ethice Nikomachově a Politice.

„Duše živočichů se určuje dvěma mohutnostmi, jednak soudností, která je úkonem rozumu a smyslu, a jednak tím, že působí místní pohyb.

To, co jsme uvedli o smyslu a o rozumu, snad stačí. Je však třeba ještě zkoumat, která duševní stránka asi jest hybným činitelem, zda je to nějaká část duše oddělená rozsahem či jen pojmem, anebo je to celá duše; a je-li to jen nějaká část, tedy zda je to nějaká zvláštní část mimo ty, které se obyčejně uvádějí a o nichž byla tu řeč, či je některou z nich. A tu hned vzniká otázka, jak máme pojímati části duše a kolik jich jest. Zdá se totiž, že v jistém smyslu jest jich nesčetné množství a nikoli jen ty, o nichž někteří mluví, když duši rozdělují na rozumovou, uznětlivou a žádavou/Platon/, a druzí jen na rozumnou a nerozumnou. Neboť podle dělidel, podle nichž se rozdělují, objeví se ještě jiné části, které jsou ještě více rozdílné než ony a o nichž jsme již mluvili, totiž část vyživovací, kterou mají i rostliny a všichni živočišové, a část vnímavá, kterou nelze jen tak pokládati za nerozumnou nebo rozumnou. Dále je tu obřivost, která se dle své podstaty liší ode všech, ale předpokládáme-li oddělené části duše, působí značnou obtíž, když nevíme, s kterou z nich je totožná nebo se ³ ⁴ ¹ ² ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰ ¹⁰⁰¹ ¹⁰⁰² ¹⁰⁰³ ¹⁰⁰⁴ ¹⁰⁰⁵ ¹⁰⁰⁶ ¹⁰⁰⁷ ¹⁰⁰⁸ ¹⁰⁰⁹ ¹⁰¹⁰ ¹⁰¹¹ ¹⁰¹² ¹⁰¹³ ¹⁰¹⁴ ¹⁰¹⁵ ¹⁰¹⁶ ¹⁰¹⁷ ¹⁰¹⁸ ¹⁰¹⁹ ¹⁰²⁰ ¹⁰²¹ ¹⁰²² ¹⁰²³ ¹⁰²⁴ ¹⁰²⁵ ¹⁰²⁶ ¹⁰²⁷ ¹⁰²⁸ ¹⁰²⁹ ¹⁰³⁰ ¹⁰³¹ ¹⁰³² ¹⁰³³ ¹⁰³⁴ ¹⁰³⁵ ¹⁰³⁶ ¹⁰³⁷ ¹⁰³⁸ ¹⁰³⁹ ¹⁰⁴⁰ ¹⁰⁴¹ ¹⁰⁴² ¹⁰⁴³ ¹⁰⁴⁴ ¹⁰⁴⁵ ¹⁰⁴⁶ ¹⁰⁴⁷ ¹⁰⁴⁸ ¹⁰⁴⁹ ¹⁰⁵⁰ ¹⁰⁵¹ ¹⁰⁵² ¹⁰⁵³ ¹⁰⁵⁴ ¹⁰⁵⁵ ¹⁰⁵⁶ ¹⁰⁵⁷ ¹⁰⁵⁸ ¹⁰⁵⁹ ¹⁰⁶⁰ ¹⁰⁶¹ ¹⁰⁶² ¹⁰⁶³ ¹⁰⁶⁴ ¹⁰⁶⁵ ¹⁰⁶⁶ ¹⁰⁶⁷ ¹⁰⁶⁸ ¹⁰⁶⁹ ¹⁰⁷⁰ ¹⁰⁷¹ ¹⁰⁷² ¹⁰⁷³ ¹⁰⁷⁴ ¹⁰⁷⁵ ¹⁰⁷⁶ ¹⁰⁷⁷ ¹⁰⁷⁸ ¹⁰⁷⁹ ¹⁰⁸⁰ ¹⁰⁸¹ ¹⁰⁸² ¹⁰⁸³ ¹⁰⁸⁴ ¹⁰⁸⁵ ¹⁰⁸⁶ ¹⁰⁸⁷ ¹⁰⁸⁸ ¹⁰⁸⁹ ¹⁰⁹⁰ ¹⁰⁹¹ ¹⁰⁹² ¹⁰⁹³ ¹⁰⁹⁴ ¹⁰⁹⁵ ¹⁰⁹⁶ ¹⁰⁹⁷ ¹⁰⁹⁸ ¹⁰⁹⁹ ¹¹⁰⁰ ¹¹⁰¹ ¹¹⁰² ¹¹⁰³ ¹¹⁰⁴ ¹¹⁰⁵ ¹¹⁰⁶ ¹¹⁰⁷ ¹¹⁰⁸ ¹¹⁰⁹ ¹¹¹⁰ ¹¹¹¹ ¹¹¹² ¹¹¹³ ¹¹¹⁴ ¹¹¹⁵ ¹¹¹⁶ ¹¹¹⁷ ¹¹¹⁸ ¹¹¹⁹ ¹¹²⁰ ¹¹²¹ ¹¹²² ¹¹²³ ¹¹²⁴ ¹¹²⁵ ¹¹²⁶ ¹¹²⁷ ¹¹²⁸ ¹¹²⁹ ¹¹³⁰ ¹¹³¹ ¹¹³² ¹¹³³ ¹¹³⁴ ¹¹³⁵ ¹¹³⁶ ¹¹³⁷ ¹¹³⁸ ¹¹³⁹ ¹¹⁴⁰ ¹¹⁴¹ ¹¹⁴² ¹¹⁴³ ¹¹⁴⁴ ¹¹⁴⁵ ¹¹⁴⁶ ¹¹⁴⁷ ¹¹⁴⁸ ¹¹⁴⁹ ¹¹⁵⁰ ¹¹⁵¹ ¹¹⁵² ¹¹⁵³ ¹¹⁵⁴ ¹¹⁵⁵ ¹¹⁵⁶ ¹¹⁵⁷ ¹¹⁵⁸ ¹¹⁵⁹ ¹¹⁶⁰ ¹¹⁶¹ ¹¹⁶² ¹¹⁶³ ¹¹⁶⁴ ¹¹⁶⁵ ¹¹⁶⁶ ¹¹⁶⁷ ¹¹⁶⁸ ¹¹⁶⁹ ¹¹⁷⁰ ¹¹⁷¹ ¹¹⁷² ¹¹⁷³ ¹¹⁷⁴ ¹¹⁷⁵ ¹¹⁷⁶ ¹¹⁷⁷ ¹¹⁷⁸ ¹¹⁷⁹ ¹¹⁸⁰ ¹¹⁸¹ ¹¹⁸² ¹¹⁸³ ¹¹⁸⁴ ¹¹⁸⁵ ¹¹⁸⁶ ¹¹⁸⁷ ¹¹⁸⁸ ¹¹⁸⁹ ¹¹⁹⁰ ¹¹⁹¹ ¹¹⁹² ¹¹⁹³ ¹¹⁹⁴ ¹¹⁹⁵ ¹¹⁹⁶ ¹¹⁹⁷ ¹¹⁹⁸ ¹¹⁹⁹ ¹²⁰⁰ ¹²⁰¹ ¹²⁰² ¹²⁰³ ¹²⁰⁴ ¹²⁰⁵ ¹²⁰⁶ ¹²⁰⁷ ¹²⁰⁸ ¹²⁰⁹ ¹²¹⁰ ¹²¹¹ ¹²¹² ¹²¹³ ¹²¹⁴ ¹²¹⁵ ¹²¹⁶ ¹²¹⁷ ¹²¹⁸ ¹²¹⁹ ¹²²⁰ ¹²²¹ ¹²²² ¹²²³ ¹²²⁴ ¹²²⁵ ¹²²⁶ ¹²²⁷ ¹²²⁸ ¹²²⁹ ¹²³⁰ ¹²³¹ ¹²³² ¹²³³ ¹²³⁴ ¹²³⁵ ¹²³⁶ ¹²³⁷ ¹²³⁸ ¹²³⁹ ¹²⁴⁰ ¹²⁴¹ ¹²⁴² ¹²⁴³ ¹²⁴⁴ ¹²⁴⁵ ¹²⁴⁶ ¹²⁴⁷ ¹²⁴⁸ ¹²⁴⁹ ¹²⁵⁰ ¹²⁵¹ ¹²⁵² ¹²⁵³ ¹²⁵⁴ ¹²⁵⁵ ¹²⁵⁶ ¹²⁵⁷ ¹²⁵⁸ ¹²⁵⁹ ¹²⁶⁰ ¹²⁶¹ ¹²⁶² ¹²⁶³ ¹²⁶⁴ ¹²⁶⁵ ¹²⁶⁶ ¹²⁶⁷ ¹²⁶⁸ ¹²⁶⁹ ¹²⁷⁰ ¹²⁷¹ ¹²⁷² ¹²⁷³ ¹²⁷⁴ ¹²⁷⁵ ¹²⁷⁶ ¹²⁷⁷ ¹²⁷⁸ ¹²⁷⁹ ¹²⁸⁰ ¹²⁸¹ ¹²⁸² ¹²⁸³ ¹²⁸⁴ ¹²⁸⁵ ¹²⁸⁶ ¹²⁸⁷ ¹²⁸⁸ ¹²⁸⁹ ¹²⁹⁰ ¹²⁹¹ ¹²⁹² ¹²⁹³ ¹²⁹⁴ ¹²⁹⁵ ¹²⁹⁶ ¹²⁹⁷ ¹²⁹⁸ ¹²⁹⁹ ¹³⁰⁰ ¹³⁰¹ ¹³⁰² ¹³⁰³ ¹³⁰⁴ ¹³⁰⁵ ¹³⁰⁶ ^{1307</}

Aristoteles dělí duši buď na 1/ smrtelnou a nesmrtelnou část, t.j. část rozumnou a nerozumnou, nebo na 2/ schopnost vyživovací, vnímací a rozumovou. Vyživovací schopnost /τὴ θεωτικὴ/ na vyživovací schopnost v užším slova smyslu, t.j. schopnost přijímání potravy, schopnost růstu a plodění. Schopnost vnímání se dělí podle jednotlivých smyslů, na ně navazuje paměť a fantazie, jež tvoří přechod k myšlení; společným ústředím jest společný smysl, διθετηρεὺς κινῶν. Tyto všechny schopnosti poskytují látku pro nižší druh myšlení, rozum trpný. Žádostivost jest ve všech třech složkách duše, jejím projevem je také schopnost pohybu. Zprostředkujícím členem mezi Žádostí a jejími projevy, t.j. pohybem a jednáním, jsou city, neboť si žádáme toho, co je libé, a vyhýbáme se tomu, co je nelibé. Rozumová činnost kat exochén je činnost rozumu činného, tvořivého, na nějž prakticky navazuje vůle, řídící naše jednání. - Třetí dělení je zase schématické, je to dichotomické dělení na rozum a Žádostivost v širším slova smyslu, tedy na poznávání a reakci na ně snažením.

O třídění duševních jevů u Aristotela jedná soustavně Frant. Brtina v pojednání „Třídění jevů duševních v řecké filosofii“, Listy filologické 17, Praha 1890. Uvádí, že Aristoteles stanovil předem, že je vůbec možný dvojitý způsob rozdělení, třídění totiž místné anebo pojmové: Rozdíl ten označuje výrazy χωριστὸν ἰδίῳ μένῳ ἢ καὶ τέτῳ, De. an. 413. b 17, χωριστὸν ὅν. ἢ μετέθαι. ἢ. ἰδίῳ, 432. a 20, 433. b 24, 429. a 11. ἀπὸ ἑαυτῶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον, τῷ δ' εἶναι κεχωρισμένον, 427. a 2.

Části duševní jsou toliko pojmově od sebe odloučeny a rozdílny, tvo-
říce jinak jedinou, v podstatě totožnou bytost, jež je principem a
základem života lidského. Že Aristoteles neuznával různých duší
ani od sebe podstatně odchylných částí duševních, vychází již nezvrat-
ně z jeho definice duše, neboť tato je *ἐντελέχεια τῆς σφύρας*..., nemůže
však dle jeho názoru jedno tělo mít více principů formujících...

Jak reálně chápal Aristoteles duševní mohutnosti, je vidět také z toho, že jejich funkci nazývá způsobem nebo druhem života. „Oduševněná bytost se liší od neodduševněné věci životem. Ježto však slovo „život“ má různé významy, nazýváme živým také to, v čem je i jeden druh života, jako myšlení, smyslové vnímání, pohyb a klid s hlediska místa, dále pohyb ve smyslu vyživování, ubývání a růst. Rostliny nemají jiné mohutnosti kromě schopnosti přijímat potravu. Živočichové mají smyslovou vnímavost/především hmat/. Duše je počátkem uvedených sil a vymezuje se čtyřmi mohutnostmi, vyživováním, vnímáním, myšlením a pohybem. /413 b /. Jedny bytosti, jak jsme řekli, mají všechny uvedené mohutnosti duše, druhé mají jen některé, ale některé mají jen jednu. Těmito mohutnostmi jsme jmenovali vyživování, žádostivost, vnímavost, schopnost měnití místo, myšlení. Rostliny mají jen mohutnost vyživovací, jiné bytosti mají tuto a ještě vnímavost. Mají-li však vnímavost, tedy mají i žádostivost; neboť žádostivost je žádost, vznětlivost neboli odvaha a vůle. Živočichové pak mají vesměs aspoň jeden smysl, totiž hmat. Bytost však, která vnímá či pocituje, má také libost a nolibost, cit pro to, co je příjemné a nepříjemné; tam pak, kde je tento, je i žádost, neboť ta jest snažením o to, co je příjemné. Minoto mají ještě smysl pro potravu; hmat totiž je schopnost pocítovati potravu. - Klid a živen jsou způsoby žádosti, živočichové, kteří mají hmat, mají také žádostivost. - Některé bytosti kromě toho mají ještě schopnost měnití místo, jiné mají také myšlení a rozum, na př. lidé a snad ještě jiné bytosti téhož druhu nebo vyššího.“ /414 b /. X/

„Kdyby tomu tak nebylo, nebylo by potřeby učitele, každý člověk by se rodil dobrým či špatným. Takto se tedy vše má i u etnosti; jednáme-li ve styších s lidmi, stáváme se jednak spravedlivými, jednak nespravedlivými, a jednáme-li v nebezpečích a zvykáme-li se báti se či nebáti, stáváme se jednak statečnými, jednak zbabělými. Podobně i v žádostech a zlosti. Jedná se zajisté stávají umířeni a vládni, druzí nevázanými a prehlivými, podle toho, chovají-li se v takových případech tak nebo onak. Zkratka, habitus vzniká ze stejných činností. Proto je potřeba, abychom činnostem dali určitou povahu; neboť habitus /vlastnosti/ se řídí jejich rozdíly. Tudiž nemálo na tom záleží, zvyká-li si člověk hned od mládí jednati tak nebo onak, nýbrž velmi mnoho, ba všechno. /Eth. Nik. 1103 a 26-b 25/. Zkratka, cvikem, činností a záměrným utvářením vloh tvoří se z nich trvalé vlastnosti rozumové a mravní povahy, charakter, který se projevuje v činech.“^{x/}

Vzájemný poměr duševních mohutností a vlastností tvoří strukturu duše. Jednotlivé mohutnosti nejsou^{vs} stejné rovinně, nýbrž jsou na sebe hierarchicky, stupňovitě navrstveny, navzájem jsou na sebe vázány, podmínují se a ovlivňují. To platí inter- i intraindividuálně. Duše jednotlivých živých bytostí nejsou stejné, nýbrž zachovávají ve stupnici určité pořadí: duše rostliny, zvířata a člověka. U člověka pak tvoří základ složka vyživovací, na ní je navrstvena složka vnímavá/ neboť bez mohutnosti vyživovací není mohutnosti vnímavé/. Z bytostí, které mají vnímání, některé mají schopnost mániti místo, jiné nikoli. Nejvyšší a vládnoucí složkou v duši je rozum. „Všechny smrtelné bytosti, které jsou schopny usuzování, mají i všechny ostatní mohutnosti. Jedna schopnost bez druhé nemůže fungovat. Duše je struktura a entelecheia, v níž složky jsou právě jen v možnosti. Jako entelecheia působí vždy jako celek, přirozený celek, a jako činitel tvořivý (τὸ ποιητικόν).“

x/ τὰ ἔργα ὁμοῖα τῇ ἕξει εἶναι ἐστίν. (Polit. 1367 b 32).

Duše vyživovací.

První a základní mohutnost duše je mohutnost vyživovací, τὸ θρεπτικόν... Aristoteles ji také nazývá „první duší“. První proto, že bez ní není udržitelný život. Nejobecnější je proto, že je společná všemu živému. x/

Aristoteles o ní pojednává v De an. 415 a : „A tak je nutno pojednati nejdříve o výživě a o plození. Neboť vyživovací duše mají také ostatní bytosti, i jest to první a nejobecnější mohutnost duše, již se všem bytostem dostává života. Její činnost se projevuje plozením a vyživováním; neboť u živých bytostí, které jsou dokonale vyvinuty a nejsou zakrnělé nebo nevznikly prvoplozením, jest nejprůrozanější činností, že plodí jinou bytost svého druhu, tedy zvíře zvíře, rostlinu rostlinu, aby byly účastny toho, co je věčné a božské, pokud mohou. K tomuto cíli sněhuji zajisté všechny bytosti a k tomu je zaměřena veškerá jejich přirozená činnost. Ale účel a cíl má dvojí smysl, jednak znamená to, k čemu se sněhuje, jednak to, proč se tam sněhuje.

Ježto však tyto bytosti svým trváním nemohou býti účastny toho, co je věčné a božské, poněvadž nic, co je pomíjivé, nemůže, bémě-li v úvahu počet, dále žiti jako jedna a tatáž bytost, účastní se toho tak, jak je každé možno, jedna ve větší míře, druhá v menší; i žije dále nikoli sama, nýbrž jakoby sama; počtem se sice není jedna bytost, ale jest jedna druhem.“

„Ježto pak vyživovací a plodivá duše je jedno a totéž, je také nutno pojednati především o výživě; neboť touto činností se rozlišuje od ostatních mohutností. Zdá se, že vyživování se děje tak, že protivné je živeno něčím protivným; přece však to nebývá ve všem, nýbrž jen u protiv, kde jedno od druhého má nejen vznik, nýbrž i růst.“

x/ ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ ταῖς ἄλλαις ὑπάρχει, καὶ πρὸς ταύτην καὶ κοινότητα ὁμοειδὲς ἐστὶ ψυχῆς, καὶ ἡν ὑπάρχει τὸ ἴον ἀπὸ τοῦ. (415 a 24 n.)

Neboť mnohdy jeden jev vzniká z druhého, ale není to vždy něco kolikostního, na př. stává-li se něco zdravým z chorého. Ale ani u těch protivných jevů, jak se zdá, není jedno potravou druhému stejným způsobem, neboť voda je sice potravou ohni, ale nikoli ohni vodě. A tak se zdá, že u jednočlánných těles zpravidla jedno vyživuje a druhé je vyživováno.

Je tu totiž jistá nesnáze. Jedni totiž tvrdí, že stejné je živeno stejným a také jím roste; druzí však, míní, že protivné protivným, ježto prý stejné stejného nemění, ježto potrava se mění a strávuje; změna pak se děje vždycky v něco opačného anebo alespoň v něco, co je uprostřed. Minoto potrava bývá měněna od toho, co je živeno, a nikoli toto od potravy, jako ani stavitel od látky, nýbrž tato od onoho; stavitel jen přechází od nečinnosti v činnost. Jest však rozdíl v tom, rozumí-li se potravou to, čeho se tělu dostává v stavu konečném nebo počátečním. Rozumí-li se tím oboje, potrava nestrávená i strávená, je možno říci o ní oboje; pokud totiž je nestrávena, žije se protivné protivným, pokud je strávena, stejné stejným. A tak je zřejmé, že obě tvrzení v jistém smyslu jsou správné i nesprávné.

Ježto pak nic není živeno, co nemá života, jest asi oduševněné tělo jako oduševněné to, které je živeno, takže i výživa náleží k oduševněnému a není jen něčím vedlejším. Je však třeba rozlišovati mezi pojmy „potrava“ a „růst“; pokud totiž oduševněné jest něčím kolikostním, mluvíme o růstu, pokud je tímto zde a podstatou, mluvíme o výživě a potravě. Neboť ta udržuje podstatu, která trvá tak dlouho, dokud ono je živeno. Potrava je také prostředkem, který působí plození a vznik, ale nikoli vznik toho, co jest živeno, nýbrž bytosti, která se živenému podobá; vždyť jeho podstata již tu jest a nic neploží samo sebe, nýbrž jenom se udržuje.

A tak tato základní síla nositele jest mohutnost, k schopna udržovati svého nositele jako takového, a potrava k tomu, aby rozvínoval svou činnost. Proto nemůže býti, je-li

k tomu, aby rozvíjel svou činnost. Proto nemůže být, je-li zbaven potravy. Ježto tedy jsou tu tři činitele, složka vyživování, prostředek vyživování a složka vyživovací, je činitel vyživovací duše prvního stupně, činitel vyživovaný jest její nositel, totiž tělo, a prostředek vyživování jest potrava. A poněvadž je záhodno jmenovati všeobecně podle účelů a cíle, a cílem je tu ploditi bytost sobě podobnou, tedy tato prvotní duše jest asi duše plodivá, která je schopna ploditi bytost ~~stejně podobnou~~ stejného druhu. Prostředek vyživování jest dvojitý, zrovna jako to, čím se řídí loď, jest ruční a kormidlo, to jest něco, co hýbe a jest hýbáno, a něco, co jest jen hýbáno. Každá potrava pak musí býtí stravitelná a to, co trávení působí, je teplo. Proto každá oduševněná bytost obsahuje teplo." /De an. 416 a 19-b 31/.

Funkcí vyživovací duše je tedy: výživa, růst a plazení.

Přijímání potravy je podmínkou především k udržení vlastního života individua. Všechno živé musí přijímat potravu, aby se udrželo naživu. Přijímání potravy slouží tedy sebezáchově, čili je projevem pudu po sebezachování. Proto vyživovací duši mají všechny živé bytosti, jest to první a nejobecnější mohutnost duše.

Rostliny mají jen tuto schopnost, proto u nich je to celá duše. Vztah mezi rostlinami a okolím je velmi těsný; tím že jsou zakořeněny, přijímají ze země potravu, při čemž kořeny vykonávají stejnou funkci jako u živočichů ústa.

Výživa je projevem *διείκτις, ποστικί*, což předpokládá: bytost, jež je živena, látku jako potravu a proces živění. Potrava je svou povahou od těla odlišná, ale strávením se asimiluje, připodobňuje tělu, takže může jako organická látka působit růst. Tělo se skládá z prvků a výživou jsou mu nové dodávány. Růst, jehož vlastní příčinou je duše vegetativní, je podporován ohněm nebo teplem v těle. Opakem růstu je ubývání, *φθίσις*, což také souvisí s potravou. V ničení totiž není přirozeného ubývání ani přibývání, co se nevyživuje, a nic se nevyživuje, co nemá účasti na životě.

Růst sám je určován tvarem, eidos, jenž působí jako omezující princip. Určuje velikost a vzrůst, který není mechanickým zvětšováním, nýbrž dorůstáním do typu rodu. Duše tu působí jako tvárný princip.

Třetí funkcí vyživovací duše je plození nových bytostí stejného druhu. Je to nejpřirozenější činnost živých bytostí, plodit bytost svého druhu, k tomu účelu, „aby byly účastny toho, co je věčné a božské.“ Ale jako individua věčnosti účastny býti nemohou, nežijí dále samy, ale jakoby samy, jako jeden druh. - Trváním a přetrváním se bytost účastní toho, co je nesmrtelné a božské. Je to pokračování života v potomstvu, vyvolání k životu jedince téhož eidos a tím udržení eidos nebo ideje, jakási traditio lampadis života.

Tyto tři funkce, výživa, růst a plození patří podle Aristotela jedné části duše, vyživovací. Jsou to tytéž funkce, jež podle moderní theorie vrstev patří vrstvě vitální.

Vnímání.

„Pojemajme o vnímání vůbec. Vnímání čili počítování záleží jak jsme řekli, v trpném pohybu a dráždění / *κινεῖσθαι τε καὶ τὰ δὲ αἰεῖν* ; zdá se totiž, že jest jakýsi druhem zněny vlastnosti, / *ἀλλοιωσις* ./. A tu někteří tvrdí, že bývá drážděno jen stejné stejným. Jak je to možné nebo nemožné, vyložili jsme v obecné rozpravě o působení a trpění. Je však otázka, proč vnímání nevzniká jen ve smyslech, proč totiž smysly nevytvorují vjem samy bez působení vnějších předmětů, ač je v nich oheň i země i ostatní prvky, které ať samy o sobě, ať vzhledem k jejich vlastnostem, jsou obsahem vnímání. Je tudíž zjevné, že vnímavost není skutečnou činností, nýbrž jen nečinností. Je to jako s palivem, které nehoří samo o sobě bez zápalné látky, bez ní by se spalovalo samo a nebylo by potřeby ohně skutečného. Ježto však o vnímání mluvíme v dvojím významu - neboť říkáme nejen o tom, co je již činné a slyší a vidí, nýbrž také o tom, co má schopnost slyšet a vidět, i když náhodou spí -, tak i smyslu jest třeba asi rozumět i v dvojím významu, jednak ve významu nečinnosti, jednak činnosti.

Nejprve tedy předpokládejme, že trpět a býtí hybán jest totéž jako býtí činný. Neboť i pohyb jest jakýsi druh činnosti, ovšem nedokonalé, jak jsme vyložili jinde. Všechno pak přijímá popud a pohyb od toho, co je činné a působí. Proto je možno, že je drážděno stejným i nestejným, jak jsme řekli nahoře; dokud totiž je drážděno, je nestejně, jakmile však je podrážděno, je stejné. / De an. 416²³ - 417^a 20/.

„Skutečné vnímání se tu chápě v podobném smyslu jako nahoře bylo řečeno o přemýšlení; jenom s tím rozdílem, že u onoho účinkující příčiny činnosti, totiž předmět vidění a slyšení, zrovna jako ostatní předměty vnímání, jsou vně. Důvod toho jest v tom, že činnost vnímání směřuje k jednotlivinám, vědění však k obecninám, které jsou v duši samé. Proto můžeme mysliti, kdykoli chceme, vnímati však nikoli; neboť

k tomu potřebujeme vnímatelného předmětu. Něco podobného je i u věd, které se týkají smyslových předmětů, a to ze stejného důvodu, poněvadž to, co je přístupno smyslovému poznání, náleží k jednotlivinám a k vnějším předmětům. **/417 b 19-28/.

„To, co je schopné vnímatí, jak jsme řekli, jest v možnosti takové, jaké jest již ve skutečnosti to, co je předmětem vnímání. A tak dokud je v stavu trpění, není mu podobné, ale jakmile zakusilo jejich působení, zpodobňuje se mu a jest takové jako on.“/418a 3-6/.

„Pocitování jest jakýs druh trpnosti. Proto to, co je činné, činí takovým to, co je jím v možnosti. /*ἡ ὁτι τὸ ποιῶν ἔιναι αὐτὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν*/. Z toho důvodu nepocitujeme to, co jest stejně teplé a studené nebo tvrdé a měkké, nýbrž jenom větší a menší rozdíly, ježto smysl jet jakýsi střed mezi protivami vnímatelných předmětů. Proto také může rozeznávat vnímatelné předměty. Vždyť střed se hodí za rozhodčího. /*τὸ γὰρ μέσον κριτικόν*; neboť vzhledem ke každé krajnosti jest jednou nebo druhou z nich. A jako to, co má vnímati bílé a černé, nesmí býti ve skutečnosti žádným z obou, ale co do možnosti musí býti obojím - a tak je tomu i u ostatních smyslů - tak ani u kmatu to nesmí býti teplé, ani studené. /424a 1-10/.

„Každý smyslový vjem jest třeba přijímati tak, že mysl je schopnost přijímati smyslové tvary bez látky, jako vosk přijímá znak prstenu bez zlata nebo železa, totiž tak, že sice přijímá zlatý nebo železný znak, ale nikoli, pokud je to zlato nebo železo. Podobně také mysl, zaměřený na jednotlivý předmět, bývá drážděn od toho, co má barvu nebo chuť anebo zvuk, ale nikoli pokud se nazývá jednotlivinou, nýbrž pokud má určité vlastnosti, a to v správném poměru. A ustrojí, v němž jest taková schopnost, je vlastní čidlo. Neboť jinak by to, co vnímá, bylo tělesem. Ale ani vnímavost, ani mysl není tělesem, nýbrž jest určitým vztahem a mohutností onoho.

Odtud si také vysvětlíme, proč vlastně příliš silné dojmý poskožují čidla. Je-li totiž pohyb čidla příliš prudký, ruší se poměr, na kterém se, jak bylo řečeno, zakládá pocit, právě tak, jako zaniká souzvuk tónů, když úder na struny je přílišný.

Z toho je také patrné, proč rostliny nevnímají, ač mají nějakou duševní složku a přijímají účinek hmatných předmětů, ježto se také ochlazuje a zahřívají. Příčina toho jest v tom, že nemají středisla ani takové základní mohutnosti, která by byla schopna přijímati tvary vnímatelných předmětů, nýbrž že podléhají účinku spolu s látkou. **/424a 17- b 3/.

„Skutečná činnost vnímajícího předmětu i smyslu jest již jakási vazba myšlenek jakoby v jednotu, jak tím, že na př. skutečný zvuk a skutečný sluch jsou jedno. Neboť je sice možno mít sluch a přece neslyšet, jako také to, co může zvučeti, ne vždycky zvučí. Kdykoli však to, co může slyšet, skutečně slyší, a kdykoli to, co může zvučeti, skutečně zvučí, pak se zároveň dostavuje skutečný sluch a skutečný zvuk, z čehož jedno jest možno nazvati slyšením čili pocitem zvuku a druhé zvučením čili působením zvuku. Ježto pak pohyb, jak ve smyslu činnosti, tak ve smyslu trpnosti, jest v tom, na co se působí, nutně také skutečný zvuk a skutečný sluch jest ve sluchu jako mohutnosti. Neboť působnost složky činné a hybné se rozvíjí ve složce trpné. Proto se také to, co se pohybuje, nemusí pohybovati. Neboť jako činnost a trpnost jest v trpném a nikoli v činném, tak také skutečnost nebo skutečná činnost vnímatelného předmětu a vnímavého předmětu jest ve vnímavosti. Skutečností pak toho, co může zvučeti, jest zvučení, skutečností toho, co může slyšet, jest sluch neboli slyšení. A totéž je i u ostatních smyslů a jejich předmětů. Ale u některých má obojí své jméno, jako na př. zvučení a slyšení, u jiných je jedno beze jména. Tak vidění se nazývá skutečná činnost zraku, činnost barvy však jména nemá; chuť se nazývá skutečná činnost chuti, kdežto činnost chutnatelného je beze jména.

Ježto tedy skutečnost neboli skutečná činnost vnímaného předmětu a vnímajícího smyslu jest jedno, ať jejich podstata jest různá, nutně zároveň zaniká i trvá sluch a zvuk, jsou-li pojaty jako skutečnost, a zrovna tak i chuť a chuťový pocit atd., nikoli však jsou-li pojaty s hlediska možnosti. O tom nesoudili správně dřívější fyziologové, když mínili, že bílé nebo černé není ničím bez zraku, nebo chutnatelné bez chuti. Totiž jednak měli pravdu, jednak němli. Neboť ježto se vnímající smysl a vnímatelný předmět chápou s dvojího hlediska, jednou s hlediska možnosti a po druhé s hlediska skutečnosti, má do sebe něco jejich mínění, myslíme-li na hledisko poslední, nikoli však na první. Ale oni bez rozdílu mluvili o věcech rozdílných." /425b 267.

„Je-li hlas druhem souzvuku a je-li hlas i sluch jedno a jinak zase nejsou jedno, a záleží-li souzvuk v jakémsi poměru, nutně v nějakém poměru záleží i sluch. A proto na sluch škodlivě působí každý nadbytek výšky i hloubky. Podobně také na chuť působí její předměty a příliš jasná nebo tmavá barva škodí zraku, a čichu příliš silný zápach, ať jest sladký nebo ostrý, poněvadž v něm záleží v určitém poměru. Z toho důvodu působí příjemně čisté a nezmíchané, když se uveče v jistý poměr, na př. ostré, sladké nebo slané, neboť potom jest to libé." /426 a 27- b 7/.

Vnímání je mohutnost, dynamis, což je vlastní všem živočišným
na rozdíl od rostlin. Všechny živočišné mají alespoň jeden
smysl, totiž hmat. Živočiškem je také vlastní vlastní pohyb na
rozdíl od rostlin. Jsou tedy tyto 2 schopnosti na sebe vázány.

Vnímání je trpění a pohybování, působení předmětem vnímání.
Je vázáno na smysly, na něž působí předměty, a to dvojím způ-
sobem. Jednak jsou to předměty vlastní, specifické, jednak neupo-
sobilé. Aristoteles tu předjímá zákon o specifické energii
smyslové, formulovaný před sto lety J. Millera. Tak na zrako-
vý orgán působí světlo a barvy, na sluchový zřetel, na čich pa-
chy, na chuť předměty chutnatelné, na hmat předměty hmatné.
Dokud tyto předměty nepůsobí, je vnímavá schopnost pouze v neč-
nosti. Svět objektivní a subjektivní, vnější a vnitřní si navzá-
jem korespondují. Je potřeba i působení podnětů zvenčí, i čin-
nosti subjektu, aby došlo k vjemu. Jinak by člověk vnímal bez
vnějšího popudu. „Ale smysly nevytvorují vjem smyselný bez pá-
sobení vnějších předmětů. Je to jako s palivou, které mohou
samo o sobě bez zápalné látky.“

Smyslové kvality, jako barvu, světlo, zvuk, nepřijímají
smysly v jakémkoli stupni, nýbrž jen v určitém rozsahu: příliš
silné dojmy čidla přímo poškozuji, příliš slabých nevznikne.
Existuje tedy určitý „minimální“ a „maximální“ podnět,
řečeno terminologií experimentální psychologie vnímání. Smysl
sám je upraven pro střední polohu těchto dojmů, což je pro
něj optimální. „Smysl je jakási střed mezi protivení, vníma-
telných předmětů. Proto také může rozoznávat vnímatelné před-
měty. Vždyť střed se hodí na rozhodčího; neboť vzhledem ke

každé krajnosti jest jednou nebo druhou z nich." Snyl tedy nepřijímá věcch dojmů mechanicky, nýbrž mezi nimi volí.^{x/} Pro-
to v možnostech musí býti obojí, aby mohly rozoznávati. Ve
skutečnosti však, dochází-li ke skutečnému vjemu, t. j. v aktu
vnímání jest jen jedin, vnímáme jen jednu určitou kvalitu, na-
př. teplo anebo studeno, ač v možnostech je mysl schopna vnímat
obojí.

Vnímání kvality tvoří souvislou řadu, jejíž krajní body
jsou protiklady: „Každá vnímání věc má protiklad, jako u barev
černá a bílá, u chuti sladké a trpké; a rovněž u ostatních mys-
lů entitů jsou protikladné"../De sens. 445b 18m/. Mezi nimi
je kontinuum kvalit, /synoches/, jež se rozpadá v nekonečné množ-
ství nastejných, ale v omezený počet stejných kvalit. Tam pak,
kde není takového kontinua, ve vymezené druhy.

Tři myslou nalez zároveň vnímání opaky/na př. bílé a
černé, sladké a hořké/. Také jsou-li v činnosti současně 2 mys-
ly, musí býti jedno vnímání per accidens. Aristoteles to vysvět-
luje mechanicky: Snylový vjem je jakýsi stav a pohyb.^{xx/} Jeden
vjem působí pohyb těla a tím duše jedním směrem, jiný vjem zase
druhým směrem. Jde-li o vnímání dvěma myslí současně, vznikají
dva souběžné pohyby v téže době, „a duše spíše oba vnímá
jedin, t. j. společným myslou."../447a9/. Jde-li však o 2 kva-
lity téže mysli, musel by tento mysl v téže době vykonávat
protikladný pohyb, a to není možné./448a 3-4/.

Tím že vnější předměty působí na vnímající subjekt, tento
jím určitým způsobem „trpí" a jest utvářen v pohyb.. Vnímání
záleží v trpění pohybu a dráždění; ač se totiž, že jest jakýmsi
druhem naší vlastnosti."../De an. 416b 32n/ ^{xxx/}

^{*)} Κρίνειν σημαίνει rozoznávat, τίθεσθαι, vybírat, voliti.

^{xx/} πᾶσι καὶ κινῶσιν τις. ^{xxx/} ἢ ὡς ἀνθρώποις ἐν τῷ κινεῖσθαι καὶ τῷ ἔχειν
συνβαίνει. ὁκεῖ γὰρ ἀλλοίωσιν τις εἶναι.

Vjem je jakýsi pohyb duše prostřednictvím těla, je to něco společného duši i tělu./Fys.244b 11/.Vnímání předmět musí být dříve nežli dojde k vnímání.Vnímáním poznáváme to, co již existuje a je přitom dáno./De mem.449b 14/.

Vnímání předpokládá 2 činitele:vnímající subjekt a vnímaný objekt.Vnímání je přecházení činnosti od objektu k subjektu.Zprostředkujícími články je tu prostředí.Přechzení předmětu musí mít dostatečnou intenzitu.Na př. kdyby předmět nebyl dosti jasný anebo kdyby zvukové těleso nevydávalo zvuk dosti silný,a 2/kdyby nebylo přiměřeného prostředí,jině se šíří světlo nebo zvuk,nemohlo by se uskutečnit vnímání.

V subjektu je schopnost vnímání dána jako možnost, která se účinkem vnějšího předmětu aktualizuje ve skutečnost.Dynamis přechází v energeia.Disposice vnímání se projevuje v aktech vjemových.Lokutnost vnímání se týká kvalit různých,konkrétní akt vnímání v jednom okamžiku pouze jedné kvality.Přesto však proces vnímání není naprosto jednoduchý.Činnost vnímajícího předmětu a vnímajícího podnětu jest jedna a táž,jako na př. skutečný zvuk a skutečné slyšení,ale jejich bytí není totéž./De an.425b 26-30/.^XVe vjemu se stýká vnímající subjekt s objekty vnějšího světa,potud působí na jeho smyslové orgány.Vnímáním si uvědomujeme objektivnost předmětů,objektivnost vnější skutečnosti.Je to předmětná intence smyslová.Tím se nám smyslová činnost stává mostem k objektivní skutečnosti.

Vnímáním přecházíme do nás nikoli předměty samy,ani se od smyslu neodděluje hmotné částice a nevnikají do smyslových orgánů.

jak soudili atomisté,nýbrž „smysl jest schopnost při-

χρὴ δὲ τῶν αἰσθητῶν ἐνέργειαν καὶ τῆς αἰσθητικῆς ἡ ἀρχὴ μὲν ἐστὶ καὶ μὴ δὲ εἶναι ὅτι τὸ αὐτὸ αὐτῶν. λέγω δὲ ὅτι ὁ γὰρ ὁ κατὰ ἐνέργειαν καὶ ἡ ἀρχὴ ἡ κατὰ ἐνέργειαν. ¹¹ Prilohou překlad tohoto místa/str. 86/nedopovídá řeckému znění.

jímají smyslové tvary bez látky, jako však přijímá znak prostoru bez hmoty nebo zlata.*/424a 18-20/.

Vnímáním se znocňujeme smyslových tvarů předmětů, tvarů názorných, tedy konkrétních. Zatím co myšlení se týká obecních, je smyslové vnímání zaměřeno na jednotliviny. Ale vjemy nevystihují jejich podstaty, nýbrž jejich vlastnosti, a to jen určité jím přístupné vlastnosti... Smysl, zaměřený na jednotlivý předmět, bývá dráždiv od toho, co má barvu nebo chuť anebo zvuk, ale někdy pokud se nazývá jednotlivinou, nýbrž pokud má určité vlastnosti, a to ve správném poměru. -- A ůstroji/aisthétérion/, v němž jest taková schopnost, jest vlastní čidlo. Se smyslem sice tvoří jednotu, ale jejich podstata je různá.*/Do an. 424a 22-23/.

Vnímání bytost se účinně podnětu ocitá ve stavu trpělosti/paschei/ a jest jím míněna tak, že se připodobňuje předmětu vnímání... To, co je schopné vnímání, jak jsme řekli, jest v možnosti takové, jaké jest již ve skutečnosti to, co je předmětem vnímání. A tak dokud je v stavu trpění, není mu podobné, ale jakmile zakusilo jejich působení, zpodobňuje se mu a jest takové jako on.*/Do an. 418 a 1-3/.

Smyslové vnímání poskytuje pak látku rozumu, neboť intelekt nechápe vnější věci, když je neprovádí smyslové vnímání./445b16/.

Předměty smyslového vnímání.

O předmětech smyslového vnímání jeví Aristoteles v De anima 418a7m... Když pojednáváme o smyslech, musíme u každého promluvit nejprve o jeho předmětech. Ty se rozdělují na tři skupiny: u dvou říkáme, že předměty vnímání jsou o sobě, /κατὰ φύσιν/, u třetí že to činíme jen nímochodem, z prvních dvou skupin jedna zahrnuje v sobě předměty, jež jsou každému smyslu vlastní neboli zvláštní, druhé předměty, které jsou obecné neboli společné všem

myslen. Vlastním předmětem nazýváme ten, kterého druhým myslím
nelze postřehnouti a v něm se nelze mysliti, na př. zrak je
zaměřen na barvu, sluch na zvuk a chuť na to, co chutná, kdežto
hmat je zaměřen na větší počet různých předmětů. To tedy ro-
zeznává každý jednotlivý mysl, i namýlí se v tom, zda něco
jest barva nebo zvuk, nýbrž jen v tom, co je zbarvené nebo kde
jest, anebo co a kde je to, co vydává zvuk. Takové předměty se
tudiž nazývají vlastními každému jednotlivému myslu, společ-
nými pak jsou pohyb, klid, číslo, tvar, velikost. Neboť ty nejsou
žádnému myslu vlastní, nýbrž všem jsou společné. Pohyb totiž
je možno postřehnouti hmatem i zrakiem.

Nahodile vnímatelným se nazývá předmět tehdy, když na př.
něco bílého jest syn Diarův. Neboť to se postřehuje jen mim-
ochodem, ježto to nahodile souvisí s bledostí, kterou postřehneme.
Proto onen předmět nepůsobí na mysl jako takový. Ale s před-
měty ty, které jsou o sobě vnímatelné, jsou ony vlastní či zvidět-
ní předměty vnímatelné ve vlastním významu a jsou takové, že
podstata každého myslu je pro ně přirozeně zařízena.“

Co znamená „vnímatelné o sobě“ a „mimochoodem“?
Aristoteles to demonstruje na příkladě: Vidím něco bílého,
to je vnímání o sobě, a poznám, že to bílé je syn Diarův – to
je vnímání mimochoodem, náhodné/neboť mohlo by to býti také
něco jiného. Z toho je vidět, že ve vjemu lta symbolikos je
obsaženo více než pouze barevná kvalita, je to zároveň aper-
cepce předmětu pomocí soudu: To bílé / S / jest syn Diarův / P /.
Vnímání pouze o sobě, /lta huta/si uvědomuji jednotlivé
myslové kvality/bílou barvu/ jako vlastnosti věci, nikoli
podstatu věci samotnou.

Mimochoodem vnímání předměty je netlivým smyslem vlastní. Z příkladů uváděných Aristotelem pro vnímání mimochoodem plyne, že jde o soud o vnímané věci, na př. když poznám, že hořká věc je žluť anebo bílý předmět je syn Diariv nebo Kleontiv. Proto se také u vjemů mimochoodem můžeme mysliti, ne v tom, že chutnaná věc je hořká, ale v tom, že je to žluť. Mýlíme se tedy v soudu.

Společné předměty vnímání si uvědomujeme několika smysly, na př. zraken i hmatem si uvědomujeme pohyb, tvar atd., nejsou to tedy specifické/vlastní, řáda/ předměty jednoho smyslu., „Ale některé zvláštní čidla nemůže býti ani pro společné neboli obecné vlastnosti věcí, jako pro pohyb a klid, pro tvar a velikost, čísla a jednotku, které vnímáme spíše také jednotlivými smysly mimochoodem.“ /~~zvláštní~~ společné vlastnosti věcí nemáme specifických smyslů, ním o nich vjem všem smyslům společný, a to nikoli nahodilý. /485a 27/. v De ~~anima~~. ke společným předmětům počítá Aristoteles také čas.

Více smyslů podle Aristotela máme proto, abychom lépe poznávali vlastnosti přirodní a společné, než kdybychom měli jen jeden smysl, na př. zrak, takže bychom podléhali klamu a mohli by se zdáti, že všechno je stejné, neboť barva a velikost se spolu stále provázejí.

Jak to, že smysly přijímají tvar předmětů? Předměty působí na smysly skrze prostředí, jímž je vzduch nebo voda. A také vzduch a voda jsou látkou, z níž se čidla skládají: zrakovnice je z vody, sluch ze vzduchu, čichový orgán z obou. Oheň je společný všem čidlům, ježto bez tepla žádný smysl není citlivý. Země baž, není v žádném čidle nebo jest nanejvýš v hmatu smíchána zvláštním způsobem. /485a/. Čidlo je schopné přijímati po každé předmět vnímání, ale bez látky. Proto v čidlech ustávají dojmy v podobě představ, i když předměty jsou odstraněny.

V De sensu et sensato 437a 19nn se Aristoteles vrací k otázce složení smyslů z prvků. Každé čílo musí být přitáeno a přispůsobeno jednomu elementu. Proto z vody se skládá ta část oka, již je dána schopnost vidět, to, co vnímá zvuky, je ze vzduchu, čich je z ohně. Čichové, zrakové a sluchové vnímání je lokalizováno poblíže mozku/ten je nejvlhčí a nejstudenější částí těla/. Chuť je druh hmatu, a přitom spolu s tímto jest její středisko v blízkosti srdce, jež je naproti mozku částí nejteplejší, /439a3/.

Význam smyslového vnímání .

Hmat a chuť nutně mají všechny živočichové. Chuť rozlišuje to, co v potravě působí libost a nelibost, aby se tato mohl živočich vyhnouti, ano aby vyhledával. /436 b20-437a 1/. Z toho je patrný velký biologický význam chuti, která je „stav vyživovací části duše“. Z/

Vjemy dýchové, vyvolané působením předních částí nitro nějaké prostředí, mají ti živočichové, kteří jsou schopni se pohybovat a mluvit, totiž čich, sluch a zrak. Mají je na ochranu, (σωτηρίας ἐνεκεν) aby citlivě potravu mohli se po ní přiblížit a vyhnouti se tomu, co je špatné a zhoubné. Čich je důležitý pro zdraví. /443a 31/. A ty z živých bytostí, které jsou účastny rozumu, mají smysly za účelem ještě větší libosti a blaženosti. Neboť smysly jim podávají zprávu o mnoha rozdílech, jimiž vzniká malost jak věcí, týkajících se rozumového poznání, tak větší týkajících se praxe. Z nich pak schopnost zraku má větší význam, pokud jde o nutné potřeby, sluch pak, pokud jde o intelekt a poskytuje poznání nepochybné. Zrak totiž podává zprávu o mnoha velmi různých rozdílech, protože všechna tělesa jsou nějak zbarvena, a také

τὸ γὰρ ἕκαστον διακρίνει καὶ τὸ ὁπτικὸν αὐτὴν (-ή) γένεσιν
περὶ τὴν τροφήν, ὥστε τὸ μὲν φέρειν, τὸ δὲ διώκειν—
καὶ ὁμοίως ὁ χυμὸς ἐστὶ τῷ ὁρεπτικῷ μολίον πλὴτος. 436b 15-17.

obecné vlastnosti jsou vnímány nejspíše zvukem, kdežto sluch vnímá toliko rozdíly zvuku, a jen některým podává zprávu o rozdílech hlasu. Avšak vnímáním mimochodem přispívá sluch největším podílem k získání rozumnosti, /fronésis/. Neboť řeč jest zárojek učení, ježto se dá odposlouchat, i koli sama o sobě, nýbrž mimochodem. Neboť sestává ze jmen, a každé jméno je symbolem. Proto z těch bytostí, které od narození jsou zbaveny jednoho z obou smyslů, jsou slepci moudřejší nežli lidé němí a hluchí. /436 b 12- 437 a 18/.

Jednotlivé smysly.

Zrak.

Předmětem zrakového vnímání čili viditelné jest barva, jež je na předmětech svítících nebo osvětlených., „Každá barva jest hybným činitelem toho, co skutečně jest průhledné, a v tom je její podstata. Proto také není bez světla viditelná a každá barva každého předmětu vidí se jen ve světle.“

Proto je třeba nejprve vyložití, co je světlo. Je to zajisté něco průhledného. Průhledným pak nazýváme to, co jest sice viditelné, ale nikoli viditelné ~~prstě~~ samo o sobě, nýbrž účinkem cizí barvy. Takovou vlastnost má vzduch, voda i mnohá pevná tělesa. Neboť voda je průhledná ne jako voda a vzduch ne jako vzduch, nýbrž proto, že oba tyto živly mají tutéž podstatu jako věčné nebe. Uskutečňováním průhledného jako průhledného je světlo. Tam, kde je průhledné jen možné, je tma. Světlo tedy jest jakoby barvou průhledného, kdykoli je skutečně průhledné účinkem ohně anebo něčeho takového, jako jest nebe; neboť i toto má s ohněm něco společného.“/418b 1-13/.

Předmětem zraku jsou tedy barva a světlo. Obě působí na zrak jen prostředím, jímž musí býti něco průhledného. Prostředí samo o sobě je průhledným jen v možnosti, teprve osvětleno stává se průhledným skutečně. Bez působení světla je tma. Kromě svítících nebo osvětlených předmětů jsou předmětem zrakového vnímání předměty ve tmě fosforeskující, jež se jeví ohnivými a svítícími, jako houba, roh, povrch těla ryb., „Podstatou barvy jako barvy jest, že je hybnou silou průhledného ve skutečnosti; skutečnost pak průhledného jest světlo.“/419 a 8-9/.

Bez působení prostředí by předměty nebyly viditelné. Důkazem toho jest, že přiložíme-li si něco barevného až k očím, nevidíme toho./419a 12/. A Demokritos nemá pravdu, tvrdí-li, že by bylo možno

viděti předměty i na obloze, kdyby prostředí bylo prázdno, říká Aristoteles. Světlo je chápáno jako přítomnost ohně v průhledném prostředí. Že voda a vzduch jsou průhledné, to působí přítomnost aetheru. Je to jakási společná přirozenost a síla, neoddsílitelná od svítících průhledných věcí.² Co jest to jiného nežli aether, který umožňuje viditelnost těles. Ale šíření světla ponosí aetheru Aristotelovi nebylo známo. Dokonce vyvrací správný názor Empedoklés/418b 20-24/: je tedy na omylu Empedoklés a každý jiný, kdo tak učil, když říká, že prý světlo má místní pohyb a že se šíří mezi zemí a oblohou, aniž my toho pozorujeme. Neboť toto mínění odporuje jak zřejmému pojmu věci, tak jevům.³

Světlo můžeme chápat jako druh barvy, nazírané průhledným prostředím. Pohyb aetheru je světlo, povrch ohraničeného předmětu je viditelný pohybem barvy./418 b 31/. Tento pohyb, přenášený prostředím, působí zněmu, /alloiósia/ ve smyslovém orgánu, oku. To se skládá z průhledných prvků, vody a vzduchu. Vidění nastává tak, že pohyb, vycházející ze svítících a barevných předmětů, se přenáší na průhledné prostředí, jež samo je jím pohybováno a zase přenáší tento pohyb do ťidel., Vzduch, pokud tvoří celek, t. j. související prostředí, přijímá účinek podoby a barvy předmětu - a ten uvádí v pohyb zase zrak, jako kdyby do vošku byl vtlačen znak až na dno./435a 1-10/.

Zrak zprostředkuje styk vnímající bytosti s vnějším světem na dálku. Je důležitý, ba nezbytný pro ty živočichy, kteří mají místní pohyb, aby se na dálku mohli vynout předmětům nebo se k nim přiblížit. Zrak poskytuje látku a podává zprávy rozumu, slouží tedy jako základ pro rozvinutí vyšších duševních schopností.

² 435a 21-26: ὁ δὲ λέγομεν διαφανές, ὅτι ἔστιν ἴδιον αἶρος καὶ ὕδατος καὶ ἄλλων τῶν ἡμῶν λεγόμενων σωματικῶν, ἀλλὰ τίς ἐστὶ κοινὴ φύσις καὶ ὁμοιότης, ἥ χωριστῇ μὲν ἂν ἔστιν, ἐν ταῦταις δ' ἐστὶ, καὶ ταῖς ἄλλοις σωματικαῖς συντάττει, τῆς μὲν μᾶλλον, τῆς δ' ἥττον. ὥστε τῶν καὶ τῶν σωματικῶν ἀεὶ καὶ πᾶσι εἶναι διαφανόν, καὶ ταῦτα.

Sluch

Podmínkou sluchového vjemu je zvukové těleso, prostředí, jímž se šíří zvuk, a vnímající subjekt. Zvuk i sluch máno chápát s hlediska množství a skutečnosti. Skutečný zvuk vzniká nárazem dvou tuhých těles o sebe. Měkčí tělesa zvuku nevydávají. Také náraz musí být dostatečně silný a zvukové těleso dost velké. Náraz příliš malých těles neslyšíme. Povrch zvukových těles musí být hladký.

Zvuk se šíří prostředím, jímž je vzduch, který vyplňuje prázdňý prostor mezi zdrojem zvuku a vnímajícím subjektem. Zvukové těleso nárazem uvede v pohyb vzduch, který je povrchem v našich uších, aby nemikal a aby se dobře postřehovaly všechny rozdíly pohybu. Zvuk je to, co dovádě souvisle pohybovatí soustředěným vzduchem až k sluchu. Sluch je se vzduchem úplně srostlý; a poněvadž jest ze vzduchu, tedy jakmile se pohybuje zevnější vzduch, pohybuje se také vnitřní. /420a 3-4/. Slyšíme ovšem i ve vodě, poněvadž voda pro závit ucha neproniká k uzavřenému vzduchu, ba ani ne do ucha. /Ovšem když se tak stane, neslyšíme, stejně jako neslyšíme, když se rozbíjí bubínka/. Vzduch, který je vtlačán do ucha, má stále jakýsi vlastní pohyb. Poněvadž je zabráněno jeho rozptýlení, aby nemikal, je tím možno, aby byly dobře postřehovány všechny rozdíly ^{pohybu.} Tak jako u barev rozeznáváme různé kvality, a jejich odtínky, tak u zvuku rozlišujeme různou sílu, výšku a hloubku.

„Rozdíly zvukových předmětů se projevují ve skutečném zvuku. Neboť jako není viděti barev bez světla, tak se ani bez zvuku nerozozná ostří šílí výška a tíže šílí hloubka zvuku. To se říká přenesení od hmatných předmětů. Ostře totiž pohybuje mysl v krátké době silně, těžké v dlouhé době slabě. Ale vysoký zvuk není rychlý a hluboký pomalý, nýbrž pocit jejich

Je takový pro rychlý pohyb v jednom případě a pro pomalý pohyb v druhém. Jak se zdá, je tu něco podobného jako u toho, co je ostře a tupé pro hmat; ostře totiž jako by píchalo, tupé jako by strkalo, ježto ono vykonává pohyb v krátké době, toho v delší, takže se zdá, že jedno jest rychlé, druhé pomalé. 420 a 26- b 3.

Cím je u neživých těles vydávání zvuku, tím je u oduševněných bytostí hlas; hlas je jakýsi druh zvuku oduševněné bytosti. Hudebním nástrojem přičítáme hlas jen na základě podobnosti, ale na její rytmus, harmonii a výraznost. Hlas je ve spojení s dýcháním. Hlas vydávají jaksi ty bytosti, které dýchají. Vdechovaného vzduchu sama příroda používá ke dvěma účelům, jako jazyka pro chut a řeč, z čehož chut je nutná, proto ji má většina tvorů, kdežto řeč je prospěšná dokonalejšímu životu. A dechu používá jednak jako vnitřního prostředku pro ochlazení vnitřní teploty, jednak pro vznik hlasu, aby byl umožněn dokonalejší život. 420 b 16-22.

Hlas je náraz vdechovaného vzduchu o tak zvanou průdušnici, který vychází od duševnějšího působí v těchto částech. Každý zvuk živočišného hlasu, na př. kašel, rychle jest potřebí, aby to, co ten náraz působí, bylo oduševněné a aby bylo vedeno představou. 420 b 33- 421 a 1/. Vydávání hlasu není tedy automatický reflex, nýbrž úmyslná činnost. Hlas je spíše účinkem dechu než samého jazyka a jeho význam jest sloužiti dokonalejšímu životu. *ἐκ τῆς ἐνέργειας τοῦ πνεύματος.*

420b 19/.

Aristoteles věnuje poměrně mnoho místa fyzikálním podmínkám vzniku a šíření zvuku a fyziologickému procesu vnímání sluchem, jež vykládá pohybem. O psychologickém významu sluchového vnímání pojednává v De sen. 457 a 10-16. Sluch tím, že zachycuje lidskou řeč, přispívá podobně jako druhý vyšší smysl, zrak, rozumové činnosti. Per accidens přispívá sluch nejvíce k získání moudrosti. Neboť řeč tím, že se dá odposlouchet, je příčinou učení, nikoli o sobě, ale následkem/t. j. svým jejasvým a ryálenkovým obsahem.

Čich.

Počet vysvětlení o čichu a jeho předmětu není tak snadný jako u ostatních smyslů, protože u člověka není tento smysl tak jemný, jest méně vyvinut než u mnohých živočichů. Člověk zajiště má špatný čichový smysl a nečichá nic bez nevolnosti nebo libosti, ježto právě tato ústrojí není dost jemná. /421a 9-12/.

Mezi chutí a čichem je obdoba a těsná souvislost a zdá se že i druhy chutí odpovídají druhům pachů/existují tedy synesthesie chutí a čichu/. Chuťové kvality jsou především sladká a hořká, ale také kyslá a ostrá. Také vůně jsou buď ostré nebo sladké nebo kyselé nebo hořké a olejnaté. Vonná látka odpovídá chuti a per accidens působí libost nebo odpor; neboť protože jsou to stvari vyživovací mohutnosti, vůně těchto věcí hladověním přispívají příjemné, nasyceným a pořízen už netoužícím však už příjemné nejsou. Komu se nelíbí nějaký pokrm, nelíbí se mu ani jeho vůně. Tak náhodně působí nebo nelibost a jsou společné všem živočichům. Ale jiné předměty, na př. květiny, působí libost o sobě, bez vztahu k chuti, a k touze po pokrmu. Takovou rozkoš z vůně mají vlastně jen lidé; co však odpovídá chutím, jest vlastní také jiným živočichům. /To působí rozkoš per accidens. Synesthesie jsou tedy vjemy per accidens./

Mnohé věci mají podobný pach i chuť, na př. příjemnou vůni a sladkou chuť, ale nemusí tomu tak býti vždy. Tak jako chuť je i zápach štiplavý, hořký, kyselý a mastný. Ale poněvadž zápachy jak jsme řekli, nejsou tak docela určité jako druhy chutí, dostaly jméno od těchto podle podobnosti předmětů. Tak vůně sladká byla nazvána po káfránu a medu, štiplavá po mateřídoušce a podobných věcech. Zrovna tak je tomu u ostatních pachů. **/421 a 28-b 1/4

* Zrovnaž na př. ~~Značena~~ ~~z~~ ~~na~~ ~~rozdělení~~ ~~vůní~~, jež se zakládá na Linnéově rozdělení rostlin, a v němž se také jednotlivé vůně označují podle látek je vydávajících. Také Hanningova klasifikace vůní se řídí tímto dělením. /Viz Probes, Ichnus d. exper. Psychologie, I. str. 124n.

Prostředí pro čich je vzduch nebo voda u živočichů žijících ve vodě. Čich je také důležitý smyslový orgán Aristoteles to dokládá pokusem. „Ukaz, že předmět, položí-li se bezprostředně na nos čichá, nebudi pocitu, vyskytuje se u všech zvířátek, bytostí. Ale zvláštností lidí jest, že nic necítí bez vdechování. To dokazuje pokus.“ /481 b 17-19/. Tuhé látky vydávají vůně ve formě výparu nebo vydechování.

Biologický význam čichu je nepochybný: přispívá ke zdraví živočichů a na ochranu, aby cítily potravu ji vyhledávali a vyhýbali se tomu, co je škodlivé. Silné zápachy škodí živočichům i člověku. „^{XX} Zdá se, že smysl čichový je uprostřed mezi těmi, které vykonávají svou funkci bezprostředně dotekem, jako hmat a chuť, a těmi, které vnímají sílze nějaké prostředí na dálku, jako zrak a sluch.“

*/ δῆλον δὲ περιρρέειν. (421 b 19)

xx) τὰς ὑπερὶ τὸ ὁσφρύνειν (475 e 31).

Chuť.

Chuť je na jedné straně příbuzná s ůchem, na druhé s hmatem. V De sens. o tom pojednává Aristoteles velmi podrobně.

Je-li ůch pro živošicha ukazatelem toho, co mu prospívá a škodí, a tím je strážcem jeho zdraví, stojí chuť přímo ve službě účelovosti po sebezachování, nebť je jakýsi stav vyživovací schopnosti duše. Proto chuť mají i všichni živošichové podobně jako hmat. Ona patří k těm hexeis, habitus, jež jsou stáží a ochrání živé bytosti.²

Přednětem chuti jsou látky chutnatelné, jež jsou buď vlhké anebo byly suché, ale musily býti promíšeny vlhkostí. Chuti nejsou stavy čehokoli suchého, ale toho, co může živiti - proto ani suché nemůže býti bez vlhkého, ani zase vlhké bez suchého; neboť ani jedno, ani druhé není pokrmem pro živošichy, ale co je smíšeno z obojího. Přijatá potrava vyživuje a tím působí růst. Chuti vznikají smíšením sladké a hořké, jako základních kvalit, na poměru tohoto smíšení pak závisí nová chuťová kvalita. Se sladkou a hořkou souvisí chuť mastná a slaná, uprostřed nich je štiplavá, trpká, kyselá a ostrá chuť. To jsou druhy chuti. /422b 11-14/. Chuťový smysl má v možnosti tyto určité vlastnosti, ale předmět chuti jest to, co je uskutečňuje.

Chuť je vlastně jakýsi druh ^(ἀφ' ὧν τῶν) hmatu, „přednětem chuti jest cosi hmatného, a to jest příčinou, proč se nepocituje prostředím cizího tělesa. Neboť ani u hmatu toho není. Dále předmět chuti, jest ve vlhku jako ve své látce, a to je cosi hmatného. Proto i kdybychom byli ve vodě a hodilo se tam něco sladkého, ucítili bychom to, ale tento pocit by nastal nějakým prostředím, nýbrž tím, že se sladké smíchá s vodou, jako bývá u nápoje.“ /422a 8-15/. Tokutina umožňuje chutnatelnost předmětu, působí tedy vlastně jako prostředím, nebť teprve navlhčený jazyk může ochutnávat tuhou látku. -----X ^{δύσκει γὰρ ἁπλῶς καὶ στυγερῶς.}

Hmat.

Hmat je základní smysl^X, všichni živočišové mají ze smyslů aspoň hmat a kromě něho obojí se bez všech ostatních smyslů. Každé odůvodněné tělo je schopno hmatu, a vlastně každý smysl jest jakýsi druh hmatu.^{XX}

Hmatových kvalit je mnoho, proto se Aristoteles ptá, je-li hmat jednoduchý a jediný smysl. „Co se týče hmatného, jest tomu zrovna tak jako s hmatem. Neboť není-li hmat jedním smyslem nýbrž obsahuje smyslů více, nutně je tedy více hmatných předmětů. Je pak otázka, je-li hmatových smyslů více či jen jeden a co je je čidlem hmatu, sdali je to nase a u ostatních živočichů něco jemu podobného, či toto je jen prostředím a je-li vlastní čidlo něco jiného, co je uvnitř. /422b 17-22/.

Podle toho, že známe různé druhy hmatových pocitů navzájem se rozličích a ne pouze jednu základní dvojici, soudí Aristoteles že hmat není smysl jednoduchý a že tudíž hmatových čidel bude víc. Z, Zdá se totiž, že každý smysl má jen jednu protivu, na př. zrak bílé a černé, sluch výšku a hlouku, chuť hořké a sladké; hmat však má protiv více, jako teplé a studené, suché a vlhké, tvrdé a měkké a podobně. - Hmat nemá jediný základní předmět, jako je pro sluch zvuk. **/422b 23-33/.

Má tedy hmat substrát/hypokeimenon/ různého druhu, sám pak je něčím všechny kvality spojujícím. „Předmětem hmatu jsou tedy různé vlastnosti těles jako těles, myslím vlastnosti, jimiž se rozlišují prvky, teplé a studené, suché a mokré. **/423 b27a/. Hmat rozlišuje tedy vlastní kvality hmatové, jako tlak, kvality povrchu těles, suché a mokré, a kvality temperaturní, teplé a studené. Dnes se uznává pro vnímání tepla a studena zvláštní smysl temperaturní se samostatnými čidly.

^X / πρῶτον ἀποδιδόναι.

^{XX} / καὶ τῶν ἁπλῶν ἀποδιδόναι ἐκδιδόναι ἄλλῃ τῇ ἐστίν. /435c 14/.

Čidlo hmatu jest uvnitř v masě, a prostředí, skrze něž hmatné těleso na čidlo působí, jest maso samo. Proto se musí předmět v přímé dotýkat těla, aby mohl být hmatem vnímán. Chuť a hmatný pocit vznikají bezprostředním dotykem, kdežto ostatní pocity vznikají působením zdálí. Hmatem vnímáme zblízka /eggythen/, jinými smysly zdálí /perrothen/. Jazyk je čidlem i pro hmat i pro chuť. Hmatové čidlo je uvnitř /pod povrchem těla/, předměty se musí masou dotýkat, aby byly hmatány. Vlastním prostředím hmatu jest tedy maso samo, vlastně možno říci, že prostředí hmatu je přirostlé k tělu. /423a 15/.

Je otázka, z jakých prvků se skládá čidlo hmatu. Tělo je směsí země, vody a vzduchu. Tělo živočichů nemůže býti jednoduché, na př. ohnivé nebo vzdušné. Neboť bez hmatu nemůže mít jiných smyslů. Všechny prvky mimo zemi se mohou státi jinými smysly čidly, ale hmat se musí skládat také ze země, ježto vnímáme jím něco pevného. „Neboť hmat jest jakoby prostředím všeho hmatného a jeho čidlo jest vnímavé nejen pro všechny rozdíly země, nýbrž i pro teplo a chladno, a vůbec pro všechno, co je hmatné. Proto nemůžeme vnímati kosti, vlasy a podobnými částmi, poněvadž jsou právě ze země. A z tohoto důvodu také rostliny, které se skládají ze země, nemají smyslového vnímání. Neboť bez hmatu není možné mít žádný jiný pocit, jeho čidlo se však neskládá ani jen ze země, ani z některého jiného jednotlivého prvku.“ /435a 17-28/. Proto tělo živočicha, který má hmat, nemůže býti jednoduché. A bez hmatu nemůže býti žádná živá bytost, hmat potřebuje nutně k životu. /435a 12/.

Biologický význam hmatu jest nesmírný. Jednak nás bezprostředním stykem uvědomuje o našem okolí, abychom se mohli orientovat, chceme-li se pohybovat z místa. Mnozí živočichové se totiž

Jednak může něčemu vyhnouti, jednak může něčeho dosáhnout jen tehdy, má-li příslušný smyslový vjem. Jinak by se nemohl udržeti. /434b 16-18/. Slouží tedy hmat sebezáchově živé bytosti podobně jako chuť. Tyto dva smysly jsou pro živou bytost nezbytné. Účelem ostatních smyslů jest, aby život podporovaly, a nemá je kterýkoliv druh živočichů, nýbrž jenom některé druhy, na př. ti živočichové, kteří se pohybují s místa na místo. Neboť mají-li se udržeti, jest potřeba, aby mohli počítovati nejen dotykem, ale i zá-
 11. /434b 23-27/.

„Hmat je také jediný smysl, jehož ztrátou živočichové nutně umírají. A živá bytost kromě tohoto smyslu nepotřebuje smyslu jiného. Proto si také vysvětlíme, že ostatní smyslové předměty, jako barva, zvuk nebo pach svým nadbytkem živočicha nehubí, nýbrž jen jeho čidla; živočicha hubí snad jen nahodile na př. když zároveň se zvukem nastane náraz a rána, anebo když všemi, které vidíme a jež čicháme, jsou uvedeny v pohyb jiné, které ničí dotykem. Také chuť má ničivý účinek jen potaž, pokud je zároveň hmatem. Ale nadbytek hmatných předmětů, jako tepla, ohladna nebo tvrdosti, jest pro živočicha záhubný. Neboť nadbytek každého smyslového předmětu ničí čidlo, proto i nadbytek hmatného hmat, který podmínuje život; dokázali jsme totiž, že bez hmatu nemůže býti žádný živočich.“ /435 b 4-19/.

Ale hmat nepřispívá jen sebezáchově živočicha, nýbrž stykem s předměty vnějšího světa seznamuje nás bezprostředně s jeho kvalitami. Ježto rozum neschápe vnější věci, když mu nejsou zprostředkovány nějakým smyslem, a poněvadž hmat je smysl nejrozšířenější, uvědomujeme si jím základní poznatky o vnějším světě, hlavně rozlišení subjektu a objektu. Hmat spolu s chutí slouží jednak vyživovací části duše a zprostředkuje jí potravu,

Ještěk je základem složky vnitřní a konečně přináší materiál
poznání rozumového. Proto čím jenější máš smysl, tím jenější
a diferencovanější je vyšší duševní život. Její tělesná konsti-
tuce, takli bychom dnes, je příznakem také duševního nadání.

„V ostatních smyslech se člověk nevyrovná mnohým živočichům,
hmotem však daleko předčí ostatní. Proto je také ze živočichů
nejnadanější. Důkazem toho jest, že podle tohoto smyslu a podle
šlachy jiného se rozlišují lidé schopní a neschopní. Neboť
lidé tuhého těla bývají duševně nenašeni, lidé měkkého těla
nadání.“^x /421 a 20-26/.

V těchto slovech Aristotelových můžeme spatřovat náznak
typologického rozlišování lidí, jež v dnešní době odpovídá
Kretschmerovo rozlišení typu atletického/lidé tuhého těla/
kteří vynikají menší nadání, kčto zbývající 2 typy, pyknické
a asthenické, /lidé měkkého těla/, ony první nadáním převyšují.^{xx}

ἡ δὲ αὖτε γὰρ ὁ κατὰ τὸ σῶμα ἄνευ τῆς διανοίας, οὐ δὲ κατὰ τὸ σῶμα καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ. 421a25

^{xx} E. Kretschmer, Körperbau und Charakter, 10. vyd., Berlin 1943.

Společný smysl.

Jednotlivé smysly jsou zaměřeny na specifické předměty.
Je otázka, co jednotlivé smysly spojuje?

„Každý smysl, který jest ve svém čidle jako takovém, má z svůj příslušný předmět a rozeznává různé vlastnosti tohoto předmětu, na př. zrak bílé a černé, chuť sladké a hořké. Podobně je tomu i u ostatních smyslů. Ježto však rozeznáváme bílé a sladké a vůbec všechny předměty smyslů navzájem, je otázka, čím vlastně pocítujeme, že se od sebe liší. Zajiště nutně smyslem, neboť jsou to smyslové předměty. Z toho také vyplývá, že maso/t.j. hmatové čidlo/ není posledním čidlem; sice by pak rozeznávající smysl musel rozlišovati předmět tím, že by se ho dotýkal. Ani nemůžeme různými smysly rozeznávat, že sladké je něco jiného než bílé, nýbrž obojí nutně může býti poznáváno jenom něčím jedním. Jinak by jejich různost byla zřejmá i tehdy, kdybych já pocítoval jedno a ty druhé. Jest tedy třeba, aby jeden smysl řekl, že obojí se různí, že se totiž různí sladké od bílého. A tak, ježto mluví jeden předmět, myslí a vnímá zrovna tak, jak mluví.“ /429b3-

Je tedy společný smysl zvláštní, „šestý“ smysl? Nikoli.
Je to společný počátek vnímání a základ všech smyslů společný,²¹ který vychází z jednoho centra, smyslového ústředí. Je to, poslední jednotný základ vnímání. 431a 19. ²² „Poněvadž jednotlivé smysly mají jednak vlastní, jednak společný smysl, - vlastní, jako je pro zrak vidění, pro sluch slyšení a stejně tak pro každý z ostatních smyslů; jest jakási společná síla, již živočich vnímá i že vidí, i že slyší: neboť nevidí zraken, že vidí a rozlišuje

κοινόν τι μόριον τῶν αἰσθητικῶν - κύριον αἰσθητικῶν.
+H ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκούειν ὁρᾶν παύειν πᾶσις. (455a15)
τὸ ἔχοντος ἐν καὶ μὴ μερότις / αἰσθητικὴ μερότις / 431c 19.

a dovede rozlišovati, že sladké věci jsou odlišné od bílých, ani chuti, ani zraken každým zvlášť ani oběm zároveň, ale jsou společnou částí myslu. Neboť existuje jediný mysl a také základní jediné čísllo.² Podstata vjemu každého druhu jest jiná, jako zvuk a barva, tato schopnost však jest nejvíce spojena s hmatem; neboť hmat jest od ostatních myslů oddělitelný, ale ostatní smysly od něho nikoli. Jest zřejmé zřejmé, že bůh a spánek jsou zátvem/pathos/ tohoto myslu. Proto také náleží všem živočichům.²²/De mem. 455a 15-26/.

Funkcí společného myslu jest také poznávání společné vlastnosti předmětů vnějšího světa a nímžchoden i předměty myšlení... Je nutno, aby velikost a pohyb poznávala také schopnost jakož i čas. Také představa je stavem společného myslu. Takže je zřejmé, že poznání těchto věcí náleží prvnímu myslu. A bez představy neexistuje ani paměť pro to, co je předmětem myšlení. Takže per accidens by se týkala představa i myšleného, sam o sobě však náleží první schopnosti vnímání. Proto ji mají i někteří jiní živočichové, nejen lidé a ty bytosti, které mají domnění a rozvahu.²³/De mem. 450 9-16/. Je tedy také fantasie a paměť funkcí společného myslu. Paměť patří k téže části duše, ke které náleží také fantasie. Zapamatovat se dá o sobě to, co jest představitelné, a per accidens také to, co je bez představivosti./De mem. 450a 22-24/.

Sídlem společného myslu jest srdce, k němuž směřují také jiné smysly vitálně důležité, a odtud také vychází počátek pohybu... Že tedy počátek vnímání vzniká od téže části živých bytostí, od které také počátek pohybu, bylo vyneseno dříve v jiných pojednáních. Srdce jest uprostřed ze tří vyznačených míst, totiž mezi hlavou a dolní částí těla. U živočichů, kteří mají krev, je to oblast kolem srdce. Neboť všichni živočichové a krev

²² ἔστι μὲν γὰρ μὴ ἀδύνατον καὶ τὸ κῆριον ἀδύνατον ἔν.

mají srdce, a odtud jest počátek pohybu a základního vnímání.^{??}
/De anima, 455 b 34-456a8/.

Místo kolem srdce je sídlem vnímání. K srdci směřují smysly
hmatový a chuťový, ze tří zbývajících jest čich uprostřed, zrak

a sluch pro povahu židél mají sídlo v hlavě. /De part. anim. 656a
29-35/
Srdce jako centrum života jest uprostřed těla. V srdci je obsaže-
no řízení všech smyslů u všech živočichů, ono přijímá pohyb všech
smyslů. Je sídlem života a tedy i vnímání. /De vita et morte, 439a10-
18/.

Jsou tedy funkce společného smyslu tyto:

1/Společný smysl jest jednotící a rozlišovací schopnost/kritika/
pro údaje jednotlivých smyslů, na př. rozoznávání bílého a sladkého.

2 Jin si uvědomujeme společné vlastnosti předmětů vnějšího svě-
ta, t.j. pohyb, klid, velikost a tvar/neboť tvar jest jakousi veli-
kostí/číslo a jednotku a čas. Jednotlivými smysly poznáváme tyto
vlastnosti per accidens. Jsou to vlastnosti vjemových kvalitám
průvodní a společné, /obsahy smyslových vjemů mají své časové a
prostorové určení/.

3/Uvedené kvality smyslové jsou předmětné obsahy vědomí. Ale spo-
lečným smyslem si také uvědomujeme vlastní duševní akty, uvědomu-
jeme si, že vidíme, slyšíme atd. Od předmětného vědomí postupujeme
k sebe-vědomí.

4/Společný smysl umožňuje, že ze smyslových dojmů nám zůstávají
residua v podobě představ, jež jsou látkou pro poznání a představi-
vost. Obě tyto schopnosti jsou funkce společného smyslu o sobě,
/intel' huta/.

6/A konečně tvoří per accidens údaje společného smyslu látku pro
myšlení. Jest tedy společný smysl jednotící funkce, spojující niž-
ší vitální složky duše se složkou vyšší, tvoří most od vnímání
k vyšším duševním schopnostem, od percepcí k apercepcí, od předmět-
ného vědomí k sebevědomí. Jeho činnost je postupná integrace

**vědomí. v oblasti vjemové. Toto sebe-vnímání nemusí však ještě
znamenat sebe-pozorování.**

Fantasie.

Co bylo smysly postřehnuto a společným smyslem/jeho krátkou schopností/ rozlišeno, zůstává uchováno v podobě residua jako představa, /fantasma/, což je látka pro další funkci společného smyslu, paměť a fantasii..

Fantasie má své jméno od světla.^x Představa je to, co se jeví našemu vědomí, representovanému společným smyslem, již bez působení smyslů. Na př. zrakové představy máme i při zavřených očích.

Svou povahou se podobá představa vjemu, ale není tak živá, je to jakýsi slybý vjem.^{xx} / Fantasie pracuje i v snu. Zepření projev obrazivosti je v naší noci a nastává, kdykoli chceme. /427b/ Smysl je tu stále, obrazivost nikoli.

Fantasie je schopnost tvořiti představy.^{xxx} Představy jsou jako vjemy, jenže bez hmoty. Zjevují se také ve snu, když ustoupí smyslová činnost, to jsou představy snové.⁴ Představa je stav společného smyslu. Představivost se však podstatou liší od schopnosti vnímání. Podržení představ je způsobeno pamětí.⁵ Bez představ ani duše nemůže myslet, neboť ony jsou látkou pro schopnost myšlení.

Ježto představivost bývá látkou ze smyslového vnímání, je otázka, vyskytuje-li se u všech živočichů, kteří mají smyslové vjemy, tedy také u zvířat? Na to Aristoteles odpovídá: „Zvířata mají sice všechna smyslové vnímání, ale obrazivost všechna nemají, na př. mravence, včela nebo červ.“ /428a 9-11/. Na základě čeho se to pozná, Aristoteles neuvádí, ale protože jako příklad živočichů bez představivosti uvádí živočichy nižší, přidává nepochybně představivost živočichům vyšším.

x) φαντασία - ἀπὸ τῆς φάσις ἐλθὺσα τὸ ὄνομα /429c3/

xx) ἡ φαντασία ἐστὶν ἀφ' ἧς τῆς ἀφ' ἧς. /Rhetor. (1370c 28)/

xxx) ἡ φαντασία (ἐστὶν), καὶ ἡ ἰσχυρὴ φαντασία τὴν ἡμῶν φαντασίαν. /De mem. 463c 29/.

4) φαντάσματα τὰ νοκτερινά, τὰ καὶ ὕπνῳ φαντάσματα. /De mem. 463c 29/.

5) φαντάσματος ἐξ ἧς ἡ μνήμη. /451a 15/.

Aristoteles vykládá představování jako pohyb, jenž přechází od vnímané věci do vnímajícího subjektu. Pohyb představivosti se podobá pohybu vjemu, proto je představa vjemu podobna. Bytost pak, která má tento pohyb, mnoho jím působí i trpí, a on sám bývá jak správný, tak nesprávný. /428 b 10-15/. Je tedy představivost pohybem, který bývá vyvolán skutečným smyslovým vjemem. Poněvadž zrak je smyslem nej přednější, dostalo se představivosti jméno od světla, protože bez světla není vidět. /429a 4-5/. Představivost je chápána jako účinek smyslového vnímání, jako pokračování pohybu smyslového vjemu. Její pohyb může, ale nemusí být stejný, v tom případě se představa odchyluje od vjemu, a je ~~nepravdivá~~ klamná. „Obrazivost není žádná z těch mohutností, které postihují vždy pravdu, na př. vědomí a rozum. Neboť představa může být klamná.“ /430a 17/.

Do stránce poetické možno představu nejspíše srovnat s míněním neb domněnkou, /doxa/, neboť ta také může být pravdivá nebo klamná. Ale domněnku, jež patří do oblasti myšlení a je provázena vírou, nemají zvířata, kdežto představivost mnohá z nich mají. Místo se mohou v objektivní platnosti rozcházet. „Máme také klamné představy o věcech, o nichž máme správné mínění. Tak na př. slunce se nám jeví široké jednu stopu, ačkoli jsme přesvědčeni, že je větší než země. Z toho tedy by vyplývalo, že buď jsme my, zatím co věc zůstala táž, odložili správné mínění, které jsme o ní měli, a nezapomněli jsme na ně, aniž jsme byli přesvědčeni o jiném, anebo že by mínění, máme-li je ještě, bylo zároveň správné i mylné. Ale vyniká by se bylo stalo, kdyby se vše byla nepogorověně zabíhala. Proto obrazivost není žádnou z těchto mohutností ani jejích spojením, t. j. schopností postihujících pravdu. /428b 2-9/.

K rozpoznání pravdivosti představy musíme použítí jiné schopnosti, rozumu. Samá představivost toho prostě schopna není. Tak ve snu - a snění je činnost fantasie - kdy jsou unášeny ostatní duševní schopnosti, nerozeznáme sen od skutečnosti. Kdybychom si byli vědomi toho, že spíme a že se nám něco jen zdá, dovedli-li bychom sen správně posoudit. Aristoteles uvádí zajímavý příklad sen ve snu, zdá se nám, že spíme a máme sen, a tu někdo se nám na př. zdá, že určitá osoba jest Koriskos, přece si i ve snu uvědomujeme, že to Koriskos není. „Leboť často se stává, že ve spánku někomu něco v duši říká, že to, co vidí, je sen; když však neví, že spí, nic jeho představě neodporuje.“ /De somniis b 23-462 a 2/. A ještě jiný příklad, vlastně přirovnání uvádí Aristoteles pro pochopení snové činnosti /ibid. 460 b 32-461 a 11/: Ve dne, když snyely a myslí jsou v činnosti, nejsou představy nápadné a nízké jako malý plameňák v přítomnosti velkého nebo ustupují nízké bolesti a rozkoše, dostaví-li se veliké; ale když tyto ustanou, objeví se i malé. V noci však pro nečinnost smyslových vjemů a pro jejich slabost teplo opouští povrch těla a stahují se k centru smyslovému, stávají se představy/residua ve smyslech zjevnými.

Srovnáme-li představivost se smyslovým vnímáním po stránce poetické, dostaneme toto odstupňování pravdivosti poznání: „Vjem vlastních předmětů jest pravdivý anebo se nejedná klamný. Za druhé se týká toho, čemu se počítované vlastnosti přiznávají; tu již je možný omyl. Leboť se nemýlíme v tom, že něco jest bílé, ale mýlíme se v tom, zda to bílé jest toto nebo nějaká jiná věc/tedy v soudu/. A za třetí vjem se týká obecných nebo společných vlastností, jež jsou spojeny s těmi vlastnostmi, které tvoří vlastní předmět vnímání, na př. pohyb nebo velikost, při jejichž vnímání jest možno najsípe se mýlit.“ /423 b 18-25/.

V noetickém dohledu je představa uprostřed mezi vjemem a míněním. „Představa nevzniká bez vjemu a bez ní není domněnky“./427b 16/. „Pro myslící duši jsou představy jako vjem. Jakmile však v nich uzná nebo popře dobro či zlo, pak je buď odnítl nebo si jich žádá. Proto duše nemyšlí nikdy bez představy.“/431a14-17/. I pojmy myslí podle Aristotela rozum v představách, on také vytváří z více představ jednotu./434a9/. Omyl je srginý u vjemů společných vlastností, na př. v odhadování velikosti měsíce/v soudu/. Podle Aristotela může být představa pravdivá nebo klamná. Přesně vzato představě vlastně předikát pravdivosti nenáleží, ten náleží jen spojení představ v soudu,

Představy se liší složitostí. Poměrně jednoduché představy jako představa barvy, světla, hluku a pod. jsou produktem představivosti v užším slova smyslu.

Složitější jsou produkty fantazie, která jednak poskytuje 1 látku rozumu, jednak stanoví cíl žádosti a tedy jednání. Podle toho dělí Aristoteles fantazii na rozumovou a smyslovou.^{x/} „Rozumová“ se nazývá také volní, *λογιστική*, protože stanoví cíl vůli a jednání u rozumných bytostí. Smyslovou představivost mají zvířata./434a6/. „Smyslovou obrazivost mají i ostatní živočišné, ale obrazivost, která uvažuje, mají jen bytosti rozumné. Neboť máme-li konati to či ono, to jest již ukonen rozumné uvahy.“ Ostatní živočišné žijí z fantazie a ze vzpomínek./Met. 980b26/. Fantazie si děve představí i věci neslutečné, tedy i budoucí, budoucí dobro a zlo, a proto je důležitá pro naše jednání./Rhetor. 1382a 21/. Obrazivost hraje důležitou roli jako moment žádostivosti/ představa cíle/ v lidském jednání: „Neboť lidé se často i proti lepšímu vědění řídí představami a ostatní živočišné nemají vůbec myšlení ani usuzování, nýbrž jen obrazivost.“/433a 1 a např. člověk podléhá obrazivosti kontrole rozumu.

x γὰρ ἡ λογιστικὴ καὶ ἡ ἀπολογιστικὴ. (433b 29)

Pamet je vredninja.

Z vjemů zůstávají v duši představy, jež jsou uchovávány pa-
mětí. Paměť je trvání představy. *4. 1. 1917 zavřeno* An. post. 99 b 36
paměť také náleží k téže části duše jako představivost. Někteří
živočiškové ji mají, jiní nikoli.

Rozdíl mezi představou a vzpomínkou je ten, že vzpomínka je provázena vědomím času, představa nikoli.² * Všechna paměť je vázána na čas. Takže se z času je vnímáno, tolik si ho živočišové pamatují, a tím, čím jej vnímají/t.j. společným smyslem/. Časový moment je rozlišovacím znakem paměti nejen oproti obrazivosti, jež časového určení nemá, nýbrž také oproti vnímání, jež se vztahuje na předmět přitomně daný. Kdežto vzpomínka se týká minulého času, a jen toho, co bylo nějak prožito. Jenom to je obsahem vzpomínky. Paměť funguje podle Aristotela tehdy, kdykoli vznikne s pohybem věci pohyb času./452b 24/.

Pamětní obrazy vykládá Aristoteles fyziologicky: „Vnímání zachovává obraz v duši a v příslušné části těla, jako nějaký obraz. Je ten stav, jehož držení/habitus/ nazýváme pamětí. Neboť vznikají-li pohyb zaznamenává jakoby nějaký otisk v jemu, jako právě činí početičí prstony.^{x/x/}“/De mem., 450a 29-32/. Paměť tedy není ani slovní vjem, ani domněnka, ale habitus nebo stav něčeho z tohoto, když k tomu přistoupí časové určení.^{x/xk/} K paměti se pojí čas. Proto je-
dině ti živošichové, kteří mají smysl pro čas, mohou si pamatovati,
a to stejnou částí duše, kterou také vnímají./Ibid. 449b 24nn/.

1) μετὰ χρόνον τὰς δὲ μυήμας. ὡς δὲ ἴσα χρόνον ἀποδίδεται, τὰς δὲ μόνα τῶν
ζώων μυζομενέει, καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἀποδίδεται. (49 & 28-30).

καὶ οὖν ζωγράφῃς τι τὸ πάθος, ὃ φάμεν τὴν ὄξιν μήμην εἶναι. ἡ γὰρ
 γιννομένη κίνησις ἐνθουμαίνεται οὖν τύπον τινὰ τῶν διδδύματος καθάπερ
 οἱ σφραγισθέντες τῆς δακτυλίου. (450 c 29 - 32).

xxx) ΕΒΕΤΙ ΜΕΝ ΕΙΝ Ή ΜΥΓ' ΜΥ ΑΥΤ' ΑΙΘΡΕΙΣ, ΑΥΘ' ΕΠΟΛΥΓΕΙΣ, ΑΛΛΑ ΤΑΥΤΩΝ
ΤΙΝΟΣ ΘΕΙΣ Ή ΠΑΘΟΣ, ΟΤΑΝ ΡΟΛΥΤΑΙ ΧΡΟΝΟΣ. / 449 α 24 νη).

Pamatujeme si to, co jsme viděli, slyšeli nebo se naučili již dříve. Jde-li o 2 danosti, můžeme stanovit jejich časové pořadí.

Poměrně zapamatování záleží na impresích, na otiscích dojmů, jest podmínkou dobré paměti, abychom, chceme-li si něco zapamatovat, byli v klidu, aby otisk byl hluboký a trvalý. Paměť nefunguje dobře u těch, kdo pro nějaký afekt nebo nepřiměřený věk jsou ve velkém pohybu. Duše mladých lidí je jako tekoucí voda, jež pro stálý pohyb není s to přijmouti a podržeti otisk pečetě. Lidé staří zase jako otřelá domy, na nichž pro velkou tvrdost toho, co přijímá dojem, nemůže vzniknout otisk. Proto lidé příliš mladí a příliš staří si nepamatují. /ἀμύνη... ἐστίν/. Jedni jsou v pohybu pro růst, druzí pro zanikání. Také lidé příliš rychlého a příliš pomalého životního tempa /... ἡ δὲ ψυχὴ καὶ οἱ νόμοι.../ nemají, jak se zdá, dobrou paměť. Neboť jedni mají v sobě příliš mnoho vláhy, druzí jsou ztrnuli. U jedněch představa v duši nepotrvá, u druhých se vůbec nevytvoří. /450 b 1-10/.

Rozdíly v paměti jsou u lidí značné, na př. v pohotovosti paměti. Lidé pomalí mají paměť trvalejší, ale méně pohotovou, lidé rychlí se rozpínají snadno a rychleji se učí. /449 b 6-8/. Chceme-li si na něco vzpomenouti, musíme se dívat nazpět na představy jako na obrazy. Vzpomínka je někdy vyvolána vjmem, někdy uvažováním.

Vzpomínka není opětné sebrání paměti. ^{x/} O paměti můžeme mluvit teprve tehdy, když jsme si něco osvojili. Paměť je habitus/hexis/ nebo stav/pathos/. Obnovení dřívějšího vědění, vjemu nebo habitu, je teprve vzpomínka. ^{xx/} Vzpomínka je také pohyb, neboť když se rozpínáme, jsme uváděni v pohyb některým z dřívějších pohybů/ na př. pohybem vjemu nebo myšlení/. /451 b 16/.

x/ ὅτε γὰρ μνησὶς ἐστίν ἀνάμνησις ἢ ἀνάμνησις ὅτε ἄριστος. /451 a 20/

Vzpomínky kontrolujeme úvahou, plynoucí buď z věci přítomné, nebo jiné věci podobné nebo opačné anebo zcela blízké/sousední/. Čili vzpomínání se děje podle asociačních zákonů, řečeno termínem novodobé psychologie. Výklad pro to je zase pohybem: týmiž pohyby u věci současných, anebo částečně stejnými, u věci blízkých. Když si chceme umyslně na něco vzpomenout, vyhledáme tedy počátek/princip/ pohybu oné věci a jejího působení/ve vjem/ a tak si vzpomene nejrychleji a nejlépe. V jakém vztahu jsou k sobě předměty, v takovém jsou také jejich pohyby. Věci nějak uspořádané, na př. poučky, se pamatují dobře. Na tom se zakládají pravidla, podle nichž se děje vzpomínání./asociační zákony/. Když jsme pochopili počátek, princip, následují již další pohyby, vzpomínání rychlejší. Pamatovati si znamená mít v sobě v možnosti ten pohyb, jímž se pokračovalo dříve vjem nebo myšlení; při vzpomínce se duše hýbe stejnými pohyby. Máme-li řadu věcí, na př. písmen: a, b, c, d, e, f, g, h, tu vzpomene-li si na kterákoli písmeno z řady, dospějeme podle zákona asociace k ostatním. Podobně je tomu u jmen osob, tvarů, pohybů, velikostí, obrazů, vzdáleností atd.

Vzpomínka je podle Aristotela jakýsi syllogismus, neboť kdo si vzpomíná, že něco předtím viděl, slyšel nebo jinak utrpěl, uvazuje o tom, a jest to jako nějaké pátrání. / $\psi\tau\theta\psi$ /. Tuto schopnost mají tedy jen ti živošichové, kteří dovedou uvažovat. Vzpomínka je i tělesně podmíněná, nastává při ní pátrání po minulém obraze v příslušné oblasti. Kdo má mysl nějak jinak zaneprázdněnou nebo kdo je stížen melancholií, nemůže si vyvolat vzpomínku, a vůbec kdo podléhá afektu, /na př. hněvu/, nemůže se uklidnit a dostat do stavu, který by umožnil vzpomínku. Příčina toho je fyziologická. Podobně u lidí rychle rostoucích a upadajících tělesně vlivem stáří. Vzpomínka jest tedy vyvolání obrazů rozumově uspořádaných, jejich uchování jest paměť.

Žádostivost.

Žádostivost je samostatná duševní dynamis. Je však přítomna ve všech vrstvách duše: ve složce vyživovací jako touha /pud/ po životě, ve složce vnímavé jako touha po vnímání /potřeba fungovat/, v rozumové složce jako vůle, řízené rozumem.

Je otázka, co vede člověka k jednání a každou živou bytost k pohybu, nutnému k pouhému zachování života a jeho rozvinutí, neboť vše živé se musí pohybovat. Movens živé bytosti je žádostivost. *ἡ δὲ διὰ τὴν ὁρεκτικὴν* Ve výpočtu jednotlivých duševních schopností uvádí Aristoteles vždy žádostivost jako samostatnou schopnost. Ale zatím co vnímání patří jen jedné vrstvě duševní, složce vnímavé, žádostivost se vyskytuje ve všech stupních. „Žádostivost, jak se zdá, liší se ode všech částí duše jenžak pojmem, tak působností. V rozumné části duše vzniká vůle, v nerozumné žádost a odvahy /vznětlivost/; jestliže se však duše rozkládá na tři části, jest žádostivost v každé z nich.“ /432 b 2-7/. Žádostivost má tedy různé stupně, od slepé žádosti a vznětливosti až k vůli, osvícené a řízené rozumem.

Žádostivost směřuje vždy k nějakému cíli, více méně vědomému. Cíl je dán v představě, proto žádostivost bývá provázena představivostí. Ale všichni živočichové nemají představivost, na př. nižší živočichové, a ovšem také rostliny ne, protože nemají vnímání. Můžeme i u nich mluvit o žádostivosti? U rostlin by bylo možno mluvit o žádostivosti, neboť žádostivost má svůj základ nejnižší části duše, v duši vyživovací, kterou mají jedinou také rostliny. Můžeme říci, že žádostivost jest její hmotná síla, tzn. nym, nevědomým posláním k životu, a to jak k udržení vlastního života /v podobě přijímání potravy/, tak i udržení života rodu, /rozmožování/. Vědomá žádostivost u rostlin býti nemůže, protože

nemají představ. Ale i u nich je dán cíl, jímž je udržování bytosti naživu a plazení bytosti sobě podobné, neboť plodivá složka duše je schopna plodit bytost stejného druhu. /416b /

Živočiškové mají vnímavost a tudíž také žádostivost. Nebot bytost, která vnímá, má také libost a nelibost, eit pro to, co je příjemné a nepříjemné; tam pak, kde je tento, je i žádost, /*ibid.* / neboť ta je snažením o to, co je příjemné. /416b 4-6/. Příjemnost je příznakem, že představovaný cíl žádostivosti je pro živou bytost hodnotou, jeví se mu jako budoucí dobro, jehož se snaží dosáhnout, anebo se snaží vyhnouti budoucímu zlu, jehož představa vyvolává nelibost. Ze smyslu stačí živočichům hnát, a jasně chuť. Žádostivost se u živočichů projevuje jako potřeba potravy, hlad a žízeň. To jsou „způsoby žádostivosti“ a to hlad toho, co je suché, a teplé, žízeň toho, co je studené a mokré; chuť pak je jakoba kořením těchto vlastností. /414 b 11-13/.

Některí živočiškové mají také schopnost vlastního pohybu. Také ten je projevem žádostivosti. „Je otázka, který hybný činitel uschopňuje bytost k postupnému pohybu. Pohyb se děje vždy za nějakým účelem, a to buď s pomocí obrázivosti nebo žádostivosti; žádá bytost se totiž nepohybuje, která si něco nežadá nebo se něčemu nevyhýbá, nepřihlížíme-li ovšem k pohybu vynucenému násilím. /*ibid.* 13-17/. K dosažení cíle je nutno vždy vykonat nějaký pohyb, a vlastním hybným činitelem je žádostivost. Zvířata, která mají představy, mají také žádostivost řízenou představivostí a jsou zaměřena na představu přírodního/resp. bezprostředně budoucího /dobra/zla. „Všeobecně platí věta, že živá bytost má schopnost vlastního pohybu potud, pokud má žádostivost. Ale žádostivost není bez obrázivosti. Ta vůbec je buď povahy rozumné nebo

nebo smyslové. Těto jsou účastní také /vyšší/ živočichové. /433b 27-30/. U nedokonalých živočichů je hybný činitel žádost. Neboť se zdá, že i oni mají libost i nelibost.

Je otázka, jak se projevuje žádostivost u člověka. Člověk je schopen vnímání, má představivost a rozum. Aristoteles říká, že „hybní činiteli jsou žádostivost a rozum, pokládáme-li obrazivost za jakýsi druh myšlení, neboť lidé se často i proti lepšímu věděni řídi představami/a ostatní živočichové nemají vůbec myšlení ani usuzování, nýbrž obrazivost/. Tedy tyto dva činitele, rozum a žádostivost, působí místní pohyb, a to rozum, který účelně usuzuje a který vede k tomu, co má být konáno, čili rozum praktický; od theoretického se liší právě účelem a cílem.“ /433a 9-15/. Obě schopnosti, praktický rozum i žádostivost, jsou zaměřeny k cíli. Jejich vzájemný poměr je takový, že to, na co se vztahuje žádostivost, je počátkem činnosti praktického rozumu; konečný cíl je počátkem praktického jednání.“ /Ibid. 16m/.

Praktický rozum, /praktická úvaha, διὰ τοῦ πρακτικῆς/ uvažuje o cíli, a když jej uzná za hodnotný, nařídí a úvaha člověku přikáže, že se má něčemu vyhybat nebo to má vyhledávat. Cíl takto podrobený úvaze se stává motívan jednání. Žádostivost řízená a ovládaná rozumem, jest vůle. /433a 17-18/. Představivost vůli řízená se uplatňuje spolu s praktickým rozumem ve službách lidského jednání. Vůle ovládnutá je žádostivostí. Když se tedy pohyb děje podle rozumové úvahy, děje se i podle vůle. /433a 23n/. Vlastní hybný činitel jest tedy jen jeden, a to žádostivost. Rozum /praktický/ jest jen v jejích službách. Ženoucí silou živé bytosti je žádostivost, ovládnutá u člověka rozumem se stává vůlí.

αὐτὸ γὰρ ἔστι ζῆλον, καὶ τὴν ζῆλον τὴν πρακτικὴν καὶ τὸ δὲ ὁρεξτικόν
ζῆλον τὴν πρακτικὴν. (433a 16n).
καὶ γὰρ τὴν διάνοιαν ὁρεξτικὴν ὁταν δὲ κατὰ τὴν λογικὴν κινῆται, καὶ
κατὰ τὴν διάνοιαν κινῆται. (433a 23n).
x/

Člověk má sice rozum a vůli, ale to neznamená, že by v něm nebyla žádostivost nižšího druhu. Také u něho je nejnižší druh žádostivosti, žádost, epithymia. Ta působí i proti rozumové úvaze.

Žádostivost je souhrnný pojem pro 3 druhy $\chi/\rho\lambda\epsilon\sigma\tau\iota\varsigma/$:

žádost, $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$, vášnivost/neb odvaha/, $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$..., a vůli, $\beta\upsilon\lambda\eta$.

Jsou to samostatné od sebe navzájem podstatně odlišné projevy žádostivosti? Aristoteles je sice stavi proti sobě, ale Brentano^x/ upozorňuje na to, že Aristoteles stavi také jinde/Re an.428 / vedle sebe do jedné řady schopností různé povahy: vnímání, mínění, vědění a vůle, ačkoli vnímání zřejmě patří speciálně k složce vnímavé. V Eth. Nik. VII,7 stavi proti sobě žádost a hněv jako pramen vášně: „Je dvojí panství vášně/akrasia/, jedno je vláda žádosti, druhé hněvivých návalů.“ Ani z toho se nedá podle Brentana uvažovat na dvojí povahu žádosti a vášnivosti. Je tedy odlišnost jen stupňovitá, nikoli podstatná.

Pro nás je nasnadě tento výklad: Epithymia, žádost, je stavěna Aristotelen proti vůli jako žádostivost složky nerezumné a rezumné. Jejich poměr je stejný jako poměr pudu a vůle. Thymos, vášnivost/neb odvaha/ je zdroj afektů a vůbec emocionálních projevů živé bytosti, tedy to, co nazýváme temperamentem. Ale všechny tyto druhy žádostivosti patří k sobě, tvoří jednu strukturu pudově-citově-volní.

City vůbec přikazuje Aristoteles k jiným duševním schopnostem, nepovažuje je za samostatnou dynamis duševní. Jsou součástí a průvodním jevem/epifenomenem/ složitější struktury fenomenální i disposiční, jsou výrazem postoje, který živá bytost zaujímá k nějaké vnější neb vnitřní skutečnosti.

V Met. 1187 b 37 mluví A. o 3 druzích žádostivosti: $\rho\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\iota\varsigma$, $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$, $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, $\beta\upsilon\lambda\eta$.
xx/Brentano, Psychologie des Aristoteles, str. 107.

Tak smyslové vjemy jsou provázány city, neboť „bylost, která počítuje či vnímá, má také libost a nelibost, cit pro to, co je příjemné a nepříjemné; tam pak, kde je tento, je i žádost, neboť ta je směřením o to, co je příjemné.“² 814 b 4-5. Proto možno říci, že city tvoří se žádostivostí jednu strukturu. Mezi vnímáním a žádostivostí tvoří zprostředkující článok. Na vjemy reaguje subjekt citově, citem libosti nebo nelibosti, a toho, co je mu příjemné si žádá, a co je mu nepříjemné, tomu se snaží vyhnouti.

V Eth. Nik. 1174 n mluví Aristoteles o podmínkách vzniku slasti, kterou bychom mohli nazvat „funkční libostí“: „Každý smysl má svou slast; vždyť říkáme, že vjemy zrakové a sluchové jsou libé. Ještě také zjevné, že slast je největší, je-li smysl ve stavu nejlepší a je-li takový předmět, jímž je činnost jeho předmětem. Když tedy je takový předmět i počíná, vždy se dostaví slast, ježto jest tu to, co by ji způsobilo i posílilo. Přece však slast nezodpovídá činnosti jako nějaký vnitřní stav, nýbrž jako nějaké přistupující zdokonalení, jako na př. kůže mládě. Dokud tedy přemýšlení i smyslového vnímání je takový, jaký má býti, a rovněž pozorující a rozumující počíná, bude v činnosti slast. Poněvadž totiž i počíná i přemýšlení jsou podobny a chovají se k sobě stejně, vzniká z toho přirozeně též výsledek.“³ Počíná se tak stává vnímáním a rozumujícím podobou svému předmětu.

V srovnání s žádostí/*epithymia*/ je *thymos* vyšší druh žádavé schopnosti. Kritériem je vztah k rozumu: vnímavost dovědla někdy poslechnout rozumu, kdežto žádost nikoli. (E.N. 1149 a 34m). Hněv se poněkud řídí rozumem, ale někdy přeslechne jeho příkaz a počíná si tak, jako když rychlí sluchové odbíhají dříve, než vyslechli celý rozkaz, a potom jej vykonají chybně. Vnímavost pro teplotu

2/ ὅτι δὲ αἰσθητικὴ ὑπόληψις, τὰς τῶν ἰδίων τε καὶ ἄλλων καὶ τῶν ἰσχυρῶν τε καὶ ἀσθενῶν, αἰσθάνεται, καὶ ἡ ἐπιθυμία. τὴν γὰρ ἰδέσθαι ὁρεῖται αὐτῇ. (114 b 4 n).

a rychlost přirozené povahy sice slyší, ale neslyší příkazu rozumného a žene se za pomstou. Žádost však, jakmile jen rozum nebo mysl řekne, že něco jest příjemné, žene se za požitkem. A tak žádost jest hanebnější; ten totiž, kdo je nezdáčenlivý v hněvu, podléhá jaksi rozumu, onen však žádosti a nikoli rozumu. Hněv a popudlivost jest přirozenější než žádost, které dychtí po nadbytku a po tom, co není nutné.

Dělení této složky duše na epithymia a thymos se shoduje s učením Platonovým, podle něhož rozum, λογιστική, řídí a ovládá nižší složky duše, vzátlivou a žádavou, jako vozataj spřežení. Thymos by podle toho byla emocionální stránka duše, jež se má k žádosti jako otec k putům a souvislosti citů s tělesným substrátem/hypokóinonem/ byla zmínka jinde/.403a 16-19 Aristoteles říká: „A tak patrně s tělem souvisí i všechny duševní změny, odvahy, klidnost, strach soustrast, smůla, stejně i radost, láska a nenávisť; neboť při nich jest nějak zčástně zároveň i tělo.“ V této souvislosti uvádí thymos jako jeden z afektů. Ale jinde, v *Politice* VII, 7, 1328a mluví o „vzátlivosti“, která činí lakravým. Je to totiž ta schopnost duše, kterou milujeme.“ Vzátlivost bývá také uváděna v souvislosti se statečností. Statečnými se zdají pro svou statečnost ti, kteří jako zvířata se ženou proti těm, kdo je zranili, poněvadž lidé stateční jsou vzátliví. K vzátlivosti totiž je volní odvážná vzhleden k nebezpečí./E.N. 2 1116b/. Přitom se vzátlivost dá částečně ovládat rozumem a pak vzniká správný/pořádek/ postoje člověka ke skutečnosti. Tak „statečnost je nepřirozenější, pochází-li pouze ze vzátlivosti, pravou statečností jest, přidruží-li se k ní ještě rozumová rozvaha a pohnutí.“/Ibid./.

Vztah citových projevů a jejich základny/temperamentu/ je pro Aristotela zřejmý. Jejich sídlem je srdce/kardía/. „Při žádosti se hýbe srdce, a je-li to náše příjemného, kterásí jiná část.“ 433 a ../Také hněv je druh pohybu tak a tak utvářeného těla nebo jeho části nebo mohutnosti, který je způsoben určitým podnětem za tím a tím účelem. Tak přírodovědec vymezí hněv jako var krve nebo tepla v srdci.“/403 b 1/.²

Aristoteles chápe různé druhy žádostivosti stupňovitě: Žádost nepodléhá vůbec rozumu, vznětlivost se jím může řídit, ale nemusí. Vůle se řídí praktickým rozumem.

Je otázka, jaký je vzájemný poměr těchto 3 druhů žádostivosti. To je různé u různých lidí a časem i u téhož člověka. Různé druhy žádostivosti se mohou setnouti v konfliktu. „Snahy si však navzájem odporují, a to tehdy, když když si odporují rozum a žádost. To bývá u bytosti, které mají mysl pro čas; neboť rozum vzhledem k budoucnosti přiklání se na jednu stranu, žádost však vzhledem k přítomnosti se vzpírá a táhne na stranu druhou; to je totiž, co se jí v přítomném okamžiku jeví příjemným, zdá se jí naprosto příjemným a naprosto dobrým, poněvadž nevidí budoucnosti.“ /De an. 433 b 5-10/. Řezum je schopen předvídat, odpoutat se od přítomného okamžiku a hodnotit ne pouze vzhledem k bezprostřední přítomnosti. On je to, který poskytuje správné měřítko, kritérium jednání. „Nebot' má-li konati to či ono, to je již úkonem rozumné úvahy. A poněvadž tato vyhledává to, co jest cennější, t.j. hodnotí, jest jí třeba také jednoho měřítka, a proto jest i s to, aby více představ spojila v jednotu.“/434 a 7-9/.²²

22) τὸτερον γὰρ πράξει τότε ἢ τότε, λογισμαὶ γὰρ ἐστὶν ἔργον καὶ ἀνάγκη εἶναι μέτρειν. (434 a 7-9).

Aristoteles tu rozebírá volní akt, akt rozhodování, se. Mezi různými hodnotami, jež se otnou v konfliktu a mezi nimiž musí člověk volit. Rozum, který předvídá a vidí do budoucnosti a dovede zvážit význam hodnoty, radí někdy člověku nedbat přítomného dobra, k němuž právě směřuje žádost, ve prospěch většího dobra v budoucnosti. Rozpoznání těchto dober /hodnot/ náleží rozumu, přiklonění se k některému z nich, tedy vlastní akt volby, je činnost vůle.

Ale člověk vždy rozumu neposlechne, je-li veden žádostí. Ta neobsahuje schopnost uvažovati. /434a /Aristoteles říká, že u člověka je tomu jako v kosmu, v němž jedna sféra strhuje žádost, ačkoli v přírodě je vědycky silnější a pohybuje vyšší sféra. /434a 12-15/.² K takovému stavu, kdy jedna vášně unáší druhou, dojde, kdykoli ovládne nezdrženlivost. /akrasia/. Lidé zdrženliví se řídí při svém jednání vůlí, osvícenou rozumem. Stnostný člověk, i když se v něm ozve žádostivost, nejedná, pokud mu rozum brání jednati. Opakem nezdrženlivosti jest stnost, jež spočívá v zachování středu mezi dvěma krajnostmi: nadbytkem a nedostatkem. Tuto střední cestu určuje rozum.

I v emocionální sféře existuje střední indiferentní stav, klidnost. „Klidnost je středností co do návalu hněvu, poněvadž však střed je bezejmenný a skoro i krajnosti, klademe klidnost do středu, až se kloní k nedostatku, který nemá jména. Nadbytek možno nazvati hněvivostí. Neboť příslušná vášně je hněv, pohutky však jsou četné a rozmanité. Klidný člověk chce zůstatí nevzrušen a nechce se nechat vládnouti vášní, nýbrž hodí se jen tak, jak káže rozum, a proto a po takovou dobu. Zdá se pak, že chybuje směrem k nedostatku. Klidný člověk není náchylný k pomstě, nýbrž k odpuštění. . .
/E.N. 1125 b n/.

+ /946a dē dēi i' d'vw dēxikwtepa (64dēpa) kai kiva. /434 e 15/.

Zachovávání středu je stav žádoucí a ohvályhodný, Je zřejmo, že ohvály hodon je duševní stav, který zachovává střed, podle něhož se hněváme na toho, na koho máme, proč máme, nad máme a co ještě jiného sem náleží, ale nadbytek a nedostatek /v oblasti citové/ zasluhuje hany. ** Každý nadbytek a nedostatek, každá krajnost a každé přehánění škodí, kdežto přiměřenost, vhodné užívání nehopnosti prospívá. ., Tak je tomu u uměrnosti, statečnosti a u ostatních ctností. Neboť ten, kdo se všemu vyhýbá a nic nepodniká, stává se zbabělým, naopak ten, kdo se vůbec ničeho nebojí, nýbrž směle ke všemu kráčí, směleem, podobně ten, kdo užívá veškeré rozkoše a žádně se nezdržuje, novázaným, ten však, kdo kolem všech rozkošů chodí jako lidé bez zájmu, člověkem bezcitným; tudíž uměřenost a statečnost byne nedostatkem, středností se však zachovává. ** /E.N. II.2, 1104 .

Vidíme, že Aristotelovo učení o ctnosti jako střední cestě mezi krajnostmi, se zakládá na hluboké znalosti lidského jednání a povahy a možno v něm spatřovat vedle Theofrastových Charakterů hlavní pramen starověké charakterologie.

S vládou nehopnosti v člověku je to analogické jako s vládou ve státě. ., V živočišhu možno pozorovati předně vládu pána a politika; duše totiž vládne nad tělem jako pán, rozum nad žádostivostí jako politik a král; z toho je zřejmo, že pro tělo je přirozené a prospěšné, vládne-li mu duše, a pro složku citovou a nerozumnou, vládne-li jí rozum a složka rozumná, naproti tomu poměr rovný nebo opačný jest škodlivý pro všechny složky duše. ** /Polit. 1254 b/.

Rozum.

Rozumovou složkou, ^{rozum} ~~ti... dává rozum~~, se liší člověk od ostatních živých bytostí. Má s nimi společnou složku vyživovací a vnímavou. Ale jeho postavení ve světě žádá, aby poznával a jednal, aby rozlišoval dobro a zlo, aby chápal nejen přítomnost, ale i budoucnost. Člověk jediný je schopen onoho utváření života, jež Aristoteles nazývá *βίη*. *δωρητικὴς*...

Rozum má v duši vřeholné a rozhodující postavení. Je pro duši tím, čím je pro tělo zrak. /E.N. 1098 b 29/. Rozum je zřetelnější než nás nejbodnatelnější, je to schopnost nejvyšší. Jako duše ovládá tělo, jež je jejím nástrojem - „a tu je nemožné, aby nad duši bylo něco lepšího přednějšího, ještě nemožnější jest, aby bylo něco nad rozum. Neboť je poschopitelné, že ten je nejpůvodnějším a od přírody vedoucím činitelem.“ /De an. 410 b 13-15/.

Rozum je samostatná dynamis duše. Je to složka, již duše poznává a soudí. ^R Při výřtu duševních schopností je rozum vždy uváděn jako samostatná duševní složka. „Jeho podstata ovšem není žádná jiná, než že je mohutnosti. Tudiž tak zvaný rozum duše a rozumem nazýváme to, čím duše myslí a soudí - není, s hlediska skutečnosti ničím, dokud nemyslí.“ /429 a21024/.

Pozor rozumu k ostatním složkám duše.

Je otázka, jak člověk poznává. - Rozum navazuje na činnost smyslu a na představy. Neboť „bez vnímání nemůže nikdy nic poznati ani chápati; kdykoli však přemýšlíme, je nutno přemýšletí zároveň s představou“ /432a 7/. Ovšem vlastní vědění je činnost rozumová. Vnímání samo není jen pasivní přijímání dojmů vnějšího světa;

* / τὸ μὲν οὖν τῷ ἔργῳ, ὡς πρὸς τὴν ἐκείνου τὴν ἰσχύοντα καὶ ὑποκείμενα / 429 a 10 /

je v něm obsažena schopnost rozlišení/rezeznávání/~~κρίσεως~~ ^{κρίσεως} podobně jako v myšlení.^{K/} Kritická schopnost se uplatňuje na př. v rozeznávání kvalit téhož i různých smyslů. Ve vjemu, který je složitá struktura, je vlastně obsažen soul. „Je zřejmé, že zrakové vnímání není jen jedna činnost, vždyť i když nehledíme, soudíme o světle a tmě, jen ne stejně.“ /425 b 22/. Tato kritická schopnost vnímání je bytostně vrozena.^{KK/}

Ze smyslů je pro myšlení nejměrodatnější hmat. Hmatem předešlí člověk ostatní živočichy, proto je také rozumově nejměrodatnější. Podle jemnosti hmatu může podle Aristotela usuzovat také na nadání lidí. Všechny smysly jsou vlastně jakýsi hmat, neboť jejich intencionalní činnost se dotýká předmětů vnějšího světa.

Také rozum poznává předměty tím, že se jich dotýká.^{KKK/} Poznávající, chápnutí rozum vyvinuté totíž a jeví se podstatně, tvar, eidos, který je zároveň pojmem, tak jako ve vjemech zachycujeme tvar věci bez látky. Mezi vnímáním a myšlením existuje analogie: obojí je drážďení /πρόσχω./ u vjemu tím, co je vnímatelné, u myšlení tím, co je myslitelné.

Na rozdíl od smyslů není rozum vázán na tělo, je „nesuni-
chaný s tělem“, nemá žádného sobě vlastního ustrojení. Je nemě-
nný, ale pro tvar vnímavý a v možnosti jest všim poznatelným.
Další rozdíl je v tom, že smysly vnímáním otupí, kličte rozum
je neměnný, ba možno říci, že po předchozím cviku a námaze myslí
ještě lépe: „že neměnnost schopnosti smyslové a rozumové není
stejná, dovodějí čidla a vnímání. Smysl totiž nedovodě vnímání
po příliš silných dojmech, na př. slyšení zvuk: po ~~příliš silných~~
~~voří~~ volikém hluku, ani vidění nebo čichání po ostrých bar-

^K τὸ κριτικόν - διανοίας ἔργον ὅσῳ καὶ διόγῳ γεωγ. (432 a 16).
^{KK} ἔχει γὰρ δύναμιν ὁμηγοῦντος κριτικῆς, ἢ καὶ διῶσιν διόγῳ γιν. (Lu. prot. 99 b 35).
^{KKK} ἰ. vñ, διγῶν καὶ νοῶν. /Met. 1042 b 21, b 20/.

vách nebo vních; ale rozum, kdykoli myslí o něčem, co vyžadovalo úporného přemýšlení, o nic hůře nepochápe věci snadnější, ba chápe je ještě lépe, ježto smyslová schopnost není bez těla, kdežto rozum jest od něho oddělen.*/De an. 429 a 29- b5/.

Jiný rozdíl je v tom, že činnost vnímání směřuje k jednotlivinám, vědění však k obecninám, které jsou jaksi v duši samé./417b Myšlení se ovšem také týká jednotlivin, t. j. tvoříme konkrétní, individuální pojmy/. Na př. myšlením dovedím, „že toto zde je takové a že já jsem takový.“ Čili to, co vnímáme, je vždy něco konkrétního a individuálního, kdežto pojmy jsou konkrétní nebo abstraktní, individuální nebo obecné.

S růzností tělesného podmiňování myšlení a vnímání souvisí, že mysliti můžeme, kdykoli chceme, vnímati však nikoli; neboť k tomu potřebujeme vnímatelného, objektivně daného předmětu, kdežto rozum sám v sobě chová předmět myšlení./417 b 24-29/. Smyslové vjemy se vztahují k předmětům daným v bezprostřední přítomnosti, kdežto činnost rozumu není vázána na čas., „Rozum někdy představí nebo myšlenkami, jež jsou v duši, jakoby zraky usuzuje /*depr-* / a uvažuje /*depr...* / o budoucnosti vzhledem k přítomnosti/431b7n/, tedy předjímá budoucnost a utváří ve vztah různé časové momenty.

Stupnice vnímatelných kvalit/a intenzit/ je omezena, „mysl je totiž určitý poměr/lógos/, příliš slabých dojmů nevnímáme, příliš silných/nadbytek/ bolí nebo hubí vnímající subjekt a jeho sídla. Naše smyslové orgány jsou zařízeny jen na vnímání určitých dojmů a každý mysl má určitý předmět a rozeznává různé vlastnosti tohoto předmětu, kdežto předmětem myšlení může býtí všeobecné. Neboť rozum je prost všeho tělesného, je to schopnost ryze duševní./426b /.

Smyslové dojmy jsou látkou pro pře stavy a tyto zase látkou pro myšlení. Neboť „bez vnímání nemůže nikdo nic poznati ani si chápati, kdykoli přemýšlíme, je nutno přemýšletí zároveň s představou.“ /432a7n/. Zprostředkujícím členem je tu obrazivost, jež je dvojího druhu: smyslová a rozumová. Pro myšlící duši jsou představy jakoby vjemy.

Rozdíl po stránce noetické: „Vjemy jsou vědecky pravdivé, představy bývají většinou kladné. Obrazivost není žádná z těch schopností, které postihují vědy pravdu, na př. vědění nebo rozum. Projev obrazivosti je v naší moci, nastává, kdykoli chceme. Minění však není v naší moci a jest buď správné nebo nesprávné. Souč jako výpověď o něčem je také buď pravdivý nebo nepravdivý.“ /430b26n/. Myšlení jednoduchých pojmů se omezuje na to, v čem není omyl. Tam však, kde je omyl a pravda, jest již jakási varba myšlenek jakoby v jednotu. To, co tvoří jednotu, je po každé rozum. /430b2/.

Vnímání a myšlení je činnost intencionální, obrazivost nikoli. Že si toho jasně vědíme, je patrné také z toho, že „kdykoli míníme, že něco je hrozné nebo strašné, ihned jasně vzrušení/sympathemem/, a podobně, je-li něco odvážné. Co se však týče obrazivosti, tu se chováme tak, jako když něco hrozného nebo odvážného pozorujeme na obraze.“ /427b 21-24/.

Protože věříme v pravdivost vjemů a soudů/neboť kde má ně- jaké mínění, nemůže mu nevěřiti/, mohou v nás vyvolat emoce a afekty. Představy však nás netankují tak, že bychom se při hrozných představách báli. Ovšem představy bývají spravidla složkou větší zážitkové struktury, a použije-li jich /praktický/ rozum, „hýbají námi“ a vedou k jednání. V představách má rozum určeno, čeho si

třeba čekat a čemu se vyhýbatí, a bývá i bez vnímání uváděn v pohyb, kdykoli se nabývá představami. Tak na př. někdo pozoruje ohně pochoďně, a poněvadž vidí, že se pohybuje, poznává společným myslím, že se blíží nepřítel. /To tedy není již pouhá představa/. Někdy rozum představami nebo myšlenkami, jež jsou v duši, jakoby znakem usuzuje o budoucnosti; a když říká, že tam, v budoucnosti, jest příjemnost nebo nepříjemnost, vyhýbá se tomu nebo si toho číhá již v přítomnosti; a tak čini v jednání vůbec. **/431b 2-10/. Hodnotná představa /cil/ se stává motivem jednání.

Činnost rozumu se může vztahovat na cokoli, neboť vše se může stát předmětem myšlení. Vlastně všechna naše vědecká činnost jest nějak rozumově zpracována. Uplatňuje se ve vjamech, ve vůli a jednání a konečně v celé oblasti theoretického myšlení. „Ale také to, co se nevztahuje na jednání, pravda a myl, náleží k témuž druhu jako dobro a zlo; jenom ten rozdíl je v tom, že platnost oněch je naprostá, těchto vztáhná. **/431b /. V této universalnosti se myšlení blíží pojmu vědomí.

Stupně rozumového poznání.

Cílem myšlení jest, aby bylo správné. Souč je buď pravdivý nebo nepravdivý, my jsme o jeho pravdivosti přesvědčeni. Naše přesvědčení může nabýti různého stupně. Myšlení musí projíti určitou řadou stupnicí, nežli dosáhne opravdového vědomí. „Myšlení může býti správné nebo nesprávné; správné, když se projevuje jako rozumnost, /φρόνησις/. vědomí, /ἐπιστήμη/. a pravdivé mínění /ἀλήθεια/. .. nesprávné, když se projevuje jako opak toho. I samo mínění vykazuje tytéž druhy: vědomí, domněnka a rozumnost. /427b 25a/.

Rozdíl mezi různými projevy myšlení tvoří stupně našeho přesvědčení o pravdivosti základní myšlenky. Když si o něčem tvoříme mínění, tam nemáme ještě přesného vědomí. „S každým míněním souvisí víra, s věrou přesvědčení, s přesvědčením rozumová schopnost. **/428a 20-23/.

Mínění neb domněnka, /431a 13-14, 443a/ může být správné nebo nesprávné podobně jako soud. Někdy však zvláště mluví Aristoteles o „pravdivém mínění“, /431a 13-14, 443a. To je provázeno vírou v pravdivost, věřím, že tomu tak jest, ale mohlo by tomu býti také jinak. Mínění je vyšší stupeň poznání než smyslové vnímání. Smyslový ~~je~~ obraz, získaný vnímáním, vyvolává v duši další činnost, rozumovou. Smysly uchopí smyslový tvar/eidos/ předmětu a předávají jej rozum. Duše je přímé ideálně účelné zařízení pro chápání/uchopování/ světa., Duše je jako ruka; neboť jako ruka je nástrojem nástroje, tak rozum je tvarem tvrdé a smysl je tvarem toho, co ~~je~~ je přístupno vnímání.*/432 a 1-3/.

Vše podle Aristotela nemá samostatného bytí mimo realitou skutečnost, proto vnímání a z něho získané představy tvoří první stupeň poznání a základ všeho poznání dalšího. „Ježto pak, jak se zdá, žádná věc nemá samostatného bytí mimo vnímatelná tělesa, jsou myslitelné tvary v tvarech vnímatelných, jak ty, které nazýváme abstraktními, tak i všechny stavy a vlastnosti smyslových předmětů. Proto bez vnímání nemůže nikdo nic poznati ani chápati: /432a 3m/. Veškeré jsoucno jest totiž předmětem vnímání nebo je předmetem myšlení. Vědění pak v jisté míře obsahuje všechno to, co je možno vědět, a vjem obsahuje to, co lze vnímati, takže duše se nějakým způsobem všechno zmožuje a stává se vším jsoucím.*/431b 23/.

Mimo-li vědění, jako přesvědčení, že to, co víme, nemůže býti jinak. To, co je předmětem vědění, jest nutné. /E.N. 1139b/. Veškeré vědění lze se naučiti. Učení postupuje od toho, co bylo dříve poznáno, návodem a důvěrou. Kdyžli člověk jest nějak o něčem přesvědčen a jsou mu známy počátky/principy/, tedy ví., Vědění je soud o tom, co je všeobecné a nutné a co se dá dokázat:*

veškeré vědění má své počátky/princepy/ a vyžaduje důvodů. To, co je přednášen vědy, dá se dokázat. /E.N. 1140 b/. K pravému vědění docházíme logickou cestou, důkazem, odvozením ze známých počátků. Vědění se týká nikoli nahodilých znaků věcí, nýbrž podstatných, toho, co je obecně platné/a tedy věčné/.

Mýšlení postupuje buď formou logického souzení a usuzování, nebo intuitivně. Při syllogismu vychází rozum od nesporné, nutné premisy. /an. post. 85 a 1/. Vědění není bez důkazu. Je to předjínání nedokazatelných premisy.²/ Logické vědění operuje představami, uchovávanými pamětí. K obecnému vědění dospíváme hromaděním zkušenosti. K prvním, t. j. nejobecnějším poznatkům dospíváme indukcí. /Ibid. 100 b 4/.

Obecné principy poznáváme intuitivně /*διὰ τὴν αἰσθητικὴν καὶ διανοητικὴν*/.

Domněnka a logický úsudek /logismos/ mohou být pravdivé nebo klamné, vědění logicky dosažené a rozum jsou vždy pravdivé.

V tom je vlastně obsažena Aristotelova metika. Zdrojem poznání jsou především smysly, jež poskytují látku rozumu. Ideje nám nejsou, jak se domnívá Platon, vrozeny. Rozum je nepopsaný deus, na které ve skutečnosti není nic napsáno. /430 a 1/.³/ Aristoteles uznává identitu bytí a poznání. Co je v člověku, v jeho vnímavé a rozumové schopnosti dáno jako možnost, tomu odpovídá /reálná i ideální/ skutečnost. Poznáním se zmočňuje podstaty věcí, tvary /*εἴδη*/, v nich obsažených. Podle Aristotela tvary, ideje, *εἴδη*, existují ve věcech jako jako formální, utvářející princip a společné genus. Rozumovou intuitivně /*διὰ τὴν αἰσθητικὴν*/ na tyto tvary a vystihujeme je pojmy. Abstrakce je vystihování toho, co je obecné,

*1) ἐν ὁμοιογενεῖ τὸ ἐν προτάσει μέγος. /An. post. 85 a 1).
 *2) ἀνάγκη τὸς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὄντως, ἀλλ' ἐντελεχεία ἥδ' ἐν, πρὶν
 εἰς νοῦν. ὅτι δ' αὐτὸς ὡς περ ἐν προμνηστέῳ ἢ μὴ ἐν ἐντελεχείᾳ
 ἐντελεχεία, ὡς προμνηστέον. /429 b 30-430 a 1).

t.j. ^{společné} podstaty věci rozumem. Vjemy mají analytickou evidenci, „jsou vědecky pravdivé“, představy z nich odvozené mohou být pravdivé nebo klamné. Ptáme-li se, zda naše představy o věcech odpovídají skutečnosti, tvoříme si o nich mínění/hypothézu/. V tom se máme mýlit, neboť mínění není v naší moci a je buď správné nebo nesprávné. Mínění a domněnka je předjímaní soudu/...../, a musí být teprve ověřeny. Ověřením/zkušeností/ roste stupeň naší víry, od možnosti, že je tomu tak, ale mohlo by tomu být také jinak, až k nutnosti, že tomu musí být takto a ne jinak. Ověřimo-li domněnku zkušeností, stane se z víry přesvědčení.

Rozum se zročníkuje principy, ^z/ od nichž musí vycházet důkaz /ἀπόδειξις/. Rozum je tedy počátkem vědění /ἐπιστήμη, ἀρχή/ a principem principů /ἀρχή, τῆς ἀρχῆς/ 100 b 16. Podle Aristotela pojem, který vystihuje metafyzickou podstatu věci a shoduje se s Platonovou ideou, jest πᾶν, soud s ním operuje jako s hotovou věcí. Tento názor vyvrátil Trendelenburg/Logische Untersuchungen/, který poukázal na přednost soudu před pojmem. Jeho názor, že pojem je vlastně střícečný soud, převládá. ^{xx}/

Činnost rozumu vede nakonec k synthese všeho poznání. Rozum tvoří synthosu vědění a na jejím základě může předvídat. A tak „rozum jednak se stává věm, jednak působí všechno“./100a 14/. Je to vlastně pokračování téže integrace, synthetické činnosti vědění, jež v nižší sféře osobnosti působí společný mysl.

*/ $\nu\mu\gamma \ \delta\upsilon \ \epsilon\iota\gamma \ \tau\omega\upsilon \ \alpha\chi\omega\upsilon$. /An. post. 100 b 12/.

xx/ Trendelenburg, Logik, str. 84.

Druhy rozumu.

Rozumové poznání je poznání nejvyšší a vlastně pravé a jediné poznání. Ale činnost rozumová není stejná co do průběhu i co do výsledku, rozum postupuje různou cestou. Aristoteles také dává rozumu / *νοῦς* / různé přivlastky. Je otázka, je-li to jeden rozum, jedna mohutnost duše, či je jich více, a jak se má funkce rozumu k ostatním funkcím duševním.

Rozum je samostatná složka duše, již se člověk vyznačuje oproti celé ostatní živé přírodě. Rozumem je vedeno naše poznání i jednání. Rozum je i *δυνάμεις* i *ἐνέργεια*. Tím je dáno třetí určení rozumu: *νοῦς θεωρητικός, νοῦς πρακτικός, νοῦς δραστικός* a *νοῦς ποικίλος* (jako čistá *ἐνέργεια*).

Styčný bod rozumové činnosti s ostatními duševními schopnostmi je rozum trpný, *νοῦς παθητικός*.

„Co se týče části, kterou duše poznává a myslí, - je třeba zkontrolovat, který jest její rozlišující znak a jak asi myšlení vzniká. Je-li myšlení jako vnímání, pak je to asi jakási drážďení / *παθητικόν* / tím, co je myslitelné, nebo něčím jiným takovým. / De an. 429 a 13-15. / Rozumová činnost je tedy, trpění tím, co je myslitelné analogicky jako smyslové vnímání je trpění tím, co je vnímatelné.

Jaké vlastnosti musí mít rozum, aby byl schopen přijímat toto působení? De an. 429a 13-24: „Jest tedy nutné, aby rozum byl nenávy, ale pro tvar vnímavý, a v možnosti aby byl takový a takový, ale aby nebyl určité toto a k myslitelnému jsoemu aby

se neli tak, jako se má smyslová mohutnost k vnímatelným předmětům. Je tudíž nutně, ježto myslí všechno, nevnímatelný, aby to, jak praví Anaxagoras, ovládal, to jest aby poznával. Neboť to, co se cizího spolu vtírá, zadržuje a odmitá. A tak jeho podstata není žádná jiná, než že je mohutností. Tudíž tak zvaný rozum duše - a rozumem nazýváme to, čím duše myslí a soudí - není s hlediska skutečnosti ničím, dokud nemyslí. Tím je také odůvodněno, že není smíchán s tělem; neboť tak by nabýval též nějaké vlastnosti, buď by byl studený nebo teplý, anebo by měl také nějaké ústrojí, jako je ústrojí smyslové. Než takového tu nic není. Až proto mají pravdu ti, kdo prohlásili, že duše jest místem tvarů, ovšem nikoli celá, nýbrž jen myslící, a tvary v ní nejsou ve skutečnosti, nýbrž v možnosti. „Co se týče žánosti - rozum v možnosti jest v jisté míře myslitelnými předměty, ale ve skutečnosti není ničím, dokud nemyslí.“ /429 b 29-31/.

„Poněvadž v celé přírodě u každého druhu bytosti jedno jest látkou - ta pak je u všeho možnosti - a druhé příčinou a působícím činitelem, poněvadž všechno působí, jako jest na př. v poměru umění k jeho látce, nutně také v duši jsou tyto rozdíly. - Rozum je vlastně jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost /habitus/ všechno působí jako na př. světlo. Neboť i světlo jistým způsobem činí barvy jen možné barvami skutečnými. A tento činný rozum jest oddělen od těla, je nevnímatelný a nevnímatelný. Jeho podstatou je skutečná činnost. Činná stránka jest totiž vždycky vyšší než stránka trpná a hybná příčina hodnotnější než látka.“ /430 a 10-19/.

Ἄ καὶ ἐστὶν ὁ μὲν τιμιώτερος νῦν τῷ σώματι πρὶν γενέσθαι, ὁ δὲ τῷ σώματι ποιεῖν, ὡς εἴη τις, οὖν τὸ ψῶς· τούτων γὰρ τινὰ καὶ τὸ ψῶς ποιεῖ τὰ σώματα ὅντα ἡρώματα ἐνεργείᾳ ἡρώματα. καὶ οὗτος ὁ νῦν ἡρωστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμύγης, τῷ σώματι ὡν ἐνεργείᾳ. δεῖ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιεῖν τῷ πάσχοντι καὶ ἢ ἀρχὴ τῆς ὁλῆς. /430 a 14-19/.

Zde vidíme klíč k subtilnímu a složitému, a ještě složitější
 vykládanému Aristotelovu učení o rozumu. Jako v přírodě a v du-
 ši u každé její schopnosti, tak také u rozumu nutno rozeznávat
 podle Aristotela látku, jež jest možností, a formu, jež je skuteč-
 nosti a působícím činitelem. Tohoto působícího činitele někdy
 τὸ πρῶτον κίνητον.../430a 12/, někdy prostě ψυχῇ, -analogicky podle
 ψυχῇ πρῶτον κίνητον, byl nazván ψυχῇ πρῶτον κίνητον... Aristoteles sám tohoto
 termínu neužívá. Avšak Akvinský jej nazývá intellectus agens. Bren-
 tano pojednávaje o činném rozumu píše/str. 188/:...Νῦν πρῶτον κίνητον
 je kladen proti přijímajícímu rozumu jako působící princip. Dů-
 kaz pro to plyne z obecného zákona, že tam, kde je vždy nějaká
 změna, musí být dána látka a od ní odlišný působící princip.
 Tomuto zákonu podléhá svět hmotný i intelektivní.
 Proto také pro myšlení musí kromě materiálního principu, totiž
 rozumu přijímajícího, být uznán od něho odlišný působící princip.
 Rozum, lidský duch, ψυχῇ, jest jednak takový, že se stává věm, jed-
 nak takový, že jako jakýsi habitus všechno působí, jako na př.
 světlo. Tímto vhodným srovnáním snaží se Aristoteles vysvětlit
 podstatu činného rozumu. Jako světlo působí, že barvy na věcech
 se stávají viditelnými a mohou být vnímány, tak světlo rozumu,
 nejvlastnější činnost lidského ducha, působí, že myslitelné se
 stává skutečně myšleným, poznatelné poznáním. Neboť tento činný
 princip všechno působí. On je ἐνέργεια, habitus našeho ducha, není
 to jen dispositio, možnost, nýbrž trvalá vlastnost jeho, totiž že
 je stále činný. Je to tedy skutečnost akcidentní, ale není to sa-
 mostatná substance, /jak bývá činný rozum vykládán/. Tento činný
 princip, τὸ πρῶτον κίνητον, nebo činný rozum, uvádí v činnost rozum διανοητικόν.

tak, že tvary předu smyslového i inteligibilního, jež jsou v něm v možnosti, jsou vyvolány ve skutečnost/podobně, jako oživnou barvy teprve působením světla/. V tom smyslu se pak duše stává „místem tvarů“.

Z charakteristiky rozumu přijímajícího a činného vyplývá: Oba mají přivlastek $\chiωρεῖται$, to znamená, že jsou odlučitelné od těla a nejsou vázány na žádný smyslový orgán. Podobný význam má přivlastek $ἀμείψεται$, nesmíšený s tělem. Oba mají přivlastek $ἀταρῆς$, t.j. nejsou závislé na působení předmětu, neboť činný princip netrpí změn. Rozum je neměnný v tom smyslu, že se neunaví jako smysly, které stáří, nemocí nebo dlouho trvající námahou se otupí a slábnou. Není vázán na tělo, proto nepodléhá změně.

Přijímající rozum je $δεκτικὸν τῶ εἶδους$, přijímá do sebe tvary a je čistá možnost/jeho fysis jest, $ἐστὶ δυνάμει$. Rozum činný je svou podstatou energie, $τῇ αὐτῆς ὡς ἐνέργεια$. Rozdíl mezi nimi jest tedy jen v tom, že jeden je možnost a druhý skutečnost. Činný rozum se zdá přede vším skutečným myšlením/a tudíž navedeně/ působí aktivní síla duchovní části naší duše. Obrací se především k sensitivní části naší duše, od níž přijímá tvary, jež poskytují zase impuls pro zpětné působení v duchovní části.

Rozum je tedy neměnný, ale pro tvar vnímavý. Kdyby totiž byl předem nějak určen tak, že by byl vázán na tělo, přijímal by jeho vlastnosti a stavy/na př. teploturu/ a nedovedl by je rozlišovat. Kdyby byl vázán na nějaké ústrojí, mohl by myslit jen tehdy, když by toto bylo v činnosti/jako je tomu u smyslů/. Ale mysliti může, kdykoli chceme a co chceme. Všechno může být předmětem myšlení, proto je rozum s tělem nesmíchaný, aby je ovládal, t.j. aby poznával./Jotedy pro Aristotela jako později pro Bacona

vědění nos/. Přesto že rozum je všemu přístupný, nepřijímá dojmy a nahodile a nemyslí bez kontroly, /,,neboť to, co se oizího vtírá, zadržuje a odmitá"/. Provádí tedy censuru a tím výběr dojmů.

Co přijímá do sebe rozum v možnosti? „Co se týče trpnosti na základě něčeho společného, m bylo vyloženo nahoře, že rozum v možnosti jest v jisté míře myslitelnými předměty, ale ve skutečnosti není ničím, dokud nemyslí:“/429b 29 - 430a 4/. Je to jako s deskou, ne které ve skutečnosti není nic napsáno. Tak je tomu i s rozumem. Též on je myslitelný, jako je myslitelné vůbec.“

Přijímá-li rozum je uváděn v činnost rozumem činným, činným principem myšlení. Přijímá do sebe tvary smyslových předmětů, zprostředkované představami, jež tvoří obsah myšlení. Ale obrací se od dat smyslových k danostem ryze duševním, k sobě samému. „Neboť i on je myslitelný, jako je myslitelné vůbec.“ Te jsou pak pojmy a další myšlenkové struktury, soudy a úsudky, definice a důkazy. „Každý výrok myšlení je výměrem nebo důkazem. Důkaz pak vychází od principu a jeho koncem je úsudek neboli zděr.“/407a 28nn/. Předměty myšlení chová tedy rozum sám v sobě./430a 8/.

Řozum poznává vedle jednotlivin také obecniny, tvary a pojmy. Čím je ve věcech tvar, tím je v myšlení pojem. „Vědouce“ je nejen ten, kdo skutečně ví, nýbrž také ten, kdo má schopnost poznávání, ovšem je vědoucím jen v možnosti. Činnost rozumová se obrací nejprve k reálné skutečnosti, od těchto konkrétních poznatků postupuje k abstraktním/obecným/ a nakonec k sobě, myslí sama sebe. Dokud schopnost rozumu je pouze v možnosti, vztahuje se na někoho. Jakmile je aktualizována, musí mít určitý předmět, reálný nebo ideální. Myslí-li, myslí něco. Nutno rozlišovat myšlení jako možnost, dispozici, a konkrétní činnost myšlení, tedy akty myšlení a jejich obsahy.

Jaký je poměr rozumu trpného a přijímajícího?

„Trpný rozum je ponijivý a bez něho duše nic nemyslí“.

/430a 25/. Trpný rozum je ten, jehož činnost /... 594/ ochabuje, jestliže v našem nitru něco hyne, tedy nemoci a stáří - tak, jako jini ochabuje paměť a s ní představy, které uchovává. Souvisí to s fyziologickou podmíněností těchto funkcí, jež upadají, ochabuje-li tělo. /408 a /.

Trpný rozum se uplatňuje ve fantasii/a ve vnímání/, jež jako smyslová schopnost nemá účast na apatheia přijímajícího rozumu. Fantasie sice navazuje na smysly, ale je počítána k myšlení /... /
/427b /, jest jedním druhem myšlení. Myšlenky nejsou sice představy, ale nejsou také bez představ.

Přijímající rozum, který se stává vším, nemůže býtí totožný s rozumem trpným. Přijímající rozum náleží duchovní složce naší duše, rozum trpný duši a skrze smysly také tělu. Přijímající rozum trpí v tom smyslu předměty inteligibilními, jako vnímavá schopnost předměty smyslovými. Rozum přijímající je uváděn v činnost rozumem činným, mysliti můžeme, kdykoli chceme. Duch je jeden a jednotný, podobně jako poznání: 7407 a 6/. Vliv myslivé části duše je jednak nevědomý, jednak je to působení vůle. ~~XX~~

Jak hodnotí Aristoteles lidského ducha a jak vykládá jeho původ?

Lidský zárodek nejprve žije životem rostlinným./vegetativním/, potom žije životem duše vnímavé a konečně složkou rozumovou. /De generatione anim. 736b 12mm/. Napřed musí mít bytost tělesnou energii, již se jí dostává výživou. Duch není tělesné povahy, zbývá

X/ 8. 10. 1955. Kd. 6444/5, 6576 Kd. 7 107615. (407e 6).
XX/ Brontano, o. d. str. 217m.

tedy, že jediný přistupuje k oduševněnému tělu zvaní, *ἡ ψυχή*,
 a jediný jest božský. *Σ*/ Rozum a duch byl dán jako oíl přiro-
 dy. Jako dále duše a tělo jest něco dvojího, tak i duše má dvě
 složky, nerozumnou a rozumnou. Tělo je dříve než duše a nerozumná
 složka je dříve než rozumná. Je to viděti také z toho, že malé dě-
 ti hned od svého narození mají vnímavost, vůli a žádost, kdežto
 sobopnost usuzovati a mysliti se v nich přirozeně rozvíjí topřve
 postupem doby. /Polit. VII.1334b/. Stránka vegetativní nemá nic
 společného s rozumem, stránka žádavá a touživá jest ho v jisté
 míře účastna, pokud ho poslouchá a jest mu poddána. Rozum se vůči
 ostatním složkám duše jako otec, jehož radou se řídí. /E.N.1102b/.
 Tělo jest dříve, přesto že je méně dokonalé, duše je později. Ne-
 dokonalá voličina jest totiž co do vzniku dřívější, co do podstaty
 pozdější, jako je tomu v poměru neodduševněného k oduševněnému. *Σ*
 /Met. 1077a 18-20/. *Σ*/ Tvar a pojmová podstata jest dříve, ale co
 do vzniku pozdější než hmota. /Met. 1084b 22n/. Každý druh živočichů
 obdrží ony síly, jež potřebuje pro svůj ukoí a jež ho odlišují
 od ostatních. Tak člověk obdrží od přirody rozum, který je jeho
 vlastní oíl a který Bůh mu vložil jako světlo do duše. /Rhet. 1411
 b 12/. Duše utvoří s tělem jednotnou tělesně-duševní substanci.

Myšlení je člověku něčím přirozeným, jím dochází svého pra-
 váho určení. Rozum do nás vložil Bůh a má se býti zvláštním
 druhem substancí. *Σ*/ /408 b 18/. Ale jen je-li oddělen, jest činný
 rozum tím, čím je/sám o sobě/, a jen tento je nesmrtelný a věčný.

/430a 22n/. *Σ*/ Tento rozum je především rozum činný, který však

Σ/ λέγεται δὲ τὸν αὐτὸν λόγον διὰ τὸν εἰσιέναι καὶ διὰ τὸν εἶναι λόγον.
 *x) τὸ γὰρ ἀτελὲς μέγεθος περιέχει μὲν πρότερόν ἐστι, (De gen. anim. 736 b 28).
 τῆς ὁρίσας ὁ γαστερον οἶον ἀνθρώπου ἐμψύχου. /Met. 1047 a 18-20/.
 *xx) ὁ αὐτὸς εἶναι ἐπὶ τῆς ὁρίσας τῆς ὁρίσας καὶ τῆς ὁρίσας /408 b 18/.
 καὶ χωρισθεὶς δ' ἐστὶ λόγον τῆς ὁρίσας ἐστὶ, καὶ τὸ αὐτὸ λόγον ἀνάγκη
 καὶ δι' αὐτόν. /430 a 22n/.

podle Turella Akvinského a Brentana nelze oddělovat od přijímajícího rozumu, *roz. důsled.* Ale trpný rozum zaniká.

Činnost tohoto rozumu, čisté poznání, myšlení o myšlení, je něco božského a podobá se činnosti Boha, který je *kl. 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000*. Čisté poznání je zdrojem blaženosti., myšlení o sobě jest však zaměřeno na to, co jest o sobě nejlepší, a nejvyšší stupeň myšlení má představen, co je nejlepší v nejvyšším stupni. Sobe sama však rozum myslí účastit v myslitelném, co jest představen myšlení. Nebot představen sobe sama čili myslitelným se stává tím, že se ho dotýká a je myslí, takže rozum a myslitelné jest totéž. Jest totiž rozum, jenž v sebe přijímá myslitelné a počítá, a jest skutečně činný, když je v sobě m. Proto ono myslitelné jest ještě ve větší míře božské než to, co božského zdá se mít v sobě rozum, a pozorování toho, rozjímání,, jest něčím nejzákladnějším a nejlepším. Jestliže tedy Bůh jest stále tak blažen, jako my někdy, jest to podivuhodným jevem, je-li však ještě blaženější, jest ještě podivuhodnější. A opravdu jest. Je však také samostatným životem. Nebot skutečná činnost rozumu jest životem a on je skutečnou činností; činnost však jest jeho samostatný, dokonalý a věčný život. Proto říkáme, že Bůh je naprosto dokonalá, věčně žijící bytost. A tak v Bohu jest nepřetržitý a věčný život a nepřetržitá a věčná trvání. Nebot to jest Bůh. **/Met. 1072 b 18-30/. X/

Rozum takovým způsobem myslící je rozum theoretický. Vede člověka k poznání, kdežto rozum praktický se uplatňuje v jednání. On je to, který účelově složce duše říká, co má chtít a čemu co má vyhýbat. Počátkem činnosti praktického rozumu je účelovitost, on na základě představy rozpoznává dobro a zlo, jež stojí před námi jako cíl a p sobí jako motiv našeho jednání., Praktický rozum je ten, který účelně usuzuje, a vede k tomu, co má být konáno. **/433a 14/. Působí jako praktická rozumová úvaha nebo

jako rozumnost/ 432b 27-30/.

Naproti tomu „obsahem theoretického rozumu není jednání, ani tento rozum neříká nic o tom, kam jest se třeba vyhybatí a nebo co je třeba vyhledávati, kdežto pohyb/ jednání/ jest vždy jen u toho, kdo se něčemu vyhýbá nebo je vyhledává. Ani tehdy, když něco takového zjeví, nemfyzuje tím ještě ihned, že si toho máme žádati nebo že tomu máme odíratí.“/432 b 27-30/.

Praktický rozum se liší od theoretického právě účelem a cílem./433a 14/. Účelem theoretického rozumu je poznání pravdy a cílem, praktického pak poznání dobra a zla. Je to vlastně činnost téhož druhu. Rozílí je v zaměření a v tom, že platnost pravdy je nepřestá, kdežto platnost dobra/a opaku/ relativní./431b 12/. Co je pravda, musí platit pro všechny, ale co je dobré, nemusí být dobré pro všechny.

Praktický rozum myslí v představách, poněvadž v nich má určeno, čeho je si třeba žádati a čemu se vyhýbatí. Rozum theoretický se od představ odpoutává a myslí v abstraktních pojmech. Myslí-li na př. m „tupost“, buď myslí s pomocí představy na „tupý nos“ anebo abstraktně, „bez nosu“ jako „tupé“. Také matematické pojmy může rozum myslit buď na nějaké látce, anebo abstraktně jako smestatné./431b 13m/. Theoretický rozum, když skutečně myslí, je tím, čím jsou jeho předměty.

ἡ δὲ νοῦς ἡ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μέγιστα τοῦ μέ-
γιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μέγιστον τῶ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ φησὶται
διεργάσασθαι καὶ νοεῖν, ὥστε ταῦτ' ὁ νοῦς καὶ νοητὸν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ
νοητοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὅτι ἐκεῖνο μάλλον ταῦτον
ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς δεῖν ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδίστον καὶ ἀρίστον. εἰ οὖν
ὅστις εἴ ἔχει, ὥς ἡμεῖς τότε, ὁ θεὸς δὲ, ἰαματόν. εἰ δὲ μάλλον, εἰ
ἰαματότερον. ἔχει δὲ ὡδὶ. καὶ ζωὴ δὲ γὰρ ἔσται. ἡ γὰρ νοῦ ἐνεργεία ζωὴ,
ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. ἐνεργεία δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ
καὶ αἰδία. γὰρ δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδίου ἀρίστου, ὥστε ζωὴ καὶ αἰδίων
συνεχὴς καὶ αἰδίας ἔσται τῷ θεῷ. ταῦτα γὰρ ὁ θεός. /Met. 1042 b 18-30/.
ἡ νοῦς δὲ ὁ ἐνεκὰ τοῦ λογιζομένου καὶ πρακτοῦ. διαφέρει δὲ τοῦ θεωρη-
τικῆς τῷ τῷ δει. (433a 14n).

Rozdíl theoretického a praktického rozumu odpovídá rozdílu theorie a praxe. „Můžeme přece pozorovat, že ten, kdo má lékařskou nauku, nedovede ještě léčit, protože o činnosti podle vědění rozhoduje ještě něco jiného a nikoli vědění samo.“ /433 a 4/. Praktický rozum předpokládá vzhled do situace, /fronósis/, jež pomocí pravdivého usudku vede k rozpoznání, co je pro člověka dobré a zlé. /E.N. VI, 8/. Cílem praktického rozumu jsou hodnoty praktické, theoretického pak theoretické /pravda/, vědění pro vědění. Takový rozum, když skutečně myslí, je tím, čím jsou jeho předměty. /431 b 17/.¹ Je to vrcholná činnost lidského ducha, činnost samoučelná. O významu čistého poznání a činnosti theoretické mluví Aristoteles především v Ethice Nikomachově:

„Rozumová složka je v člověku v klidu, ale vede jej k jednání. Jako vlastnosti lidské povahy a otnosti rozumové se jeví rozumnost, rozvášněnost a moudrost, jež se uplatňují v životě občanském i ve válce. Rozjímná činnost rozumu, *θεωρία*, vyniká nad ostatní otnostně činnosti hodnotou a mine sebe neanřuje již k žádnému cíli, protože má vlastní dokonalou slast, jež zase stupňuje činnost. /E.N. 1177b/.

„Nejhodnotnější ze všeho v nás totiž jest rozum a předměty rozumu jsou zase nejhodnotnější v oblasti poznání. Také jest nejstálější, neboť rozjímání máme nepřetržitě, více než konání cokoli jiného. Proto filosofie, jak se zdá, poskytuje slasti podivuhodné čistoty a trvalosti. Tak zvaná soběstačnost bývá asi především spojena s činností rozjímnou.“ /E.N. 1177a/.

„Je-li tedy rozum vzhledem k člověku něco božského, jest božský také život podle rozumu. Ba zdá se, že rozum u každého tvoří

¹ *ἡ δὲ φύσις οὐκ ἔστιν ὁ κατὰ φύσιν οὐρανός, ἀλλὰ κατὰ φύσιν ἡ ἀνθρώπινη φύσις.* (1177b 17).

tvorí jeho pravé já, ježto jest nejvyšší a nejlepší. A platí-li že nejlepší a nej přirozenější pro každého jest to, co je mu přirozeně vlastní, - tedy pro člověka je to život podle rozumu, poněvadž to je nejvíce člověk. A tak tento život jest i v nejvyšší míře blažený. Skutečná činnost Boha, který nade vše vyniká blažeností, jest asi činnost rozjímavá. - Také z lidských činností největší blaho působí ta, která jest oné nej přibuznější. - Kam až sahá rozjímání, tam i blaženost, tudíž blaženost jest jakási rpozjímání. ** /E.N. 1172a /.

„Blaženost není stav, nýbrž skutečná činnost, jež je žádoucí sam o sobě, nikoli pro něco jiného. Takové jest etnostné jednání. Dokonalá jest blaženost člověka tehdy, trvá-li po celou délku života. Člověk se nemá omezovati na věci smrtelné, nýbrž má se snažiti, pokud možno, aby se stal nesmrtelným, a činiti všechno za tím účelem, aby žil ve shodě s tím, co je v něm nejvyššího. ** /E.N. 1177b/

Tak praktický rozum má své konečné uplatnění v rozumové etnosti, jež se projevuje v praktickém životě, rozum theoretický v čistém poznání a myšlení, v životě theoretickém, jímž se blíží Bohu.

S lidskou bytostí je tomu jako s kosmem, řád „jennů podléhá jí, je týž. Člověk je vlastně svět v malém, μικρὸς κόσμος. Jako v kosmu sféry vyšší uvádějí v pohyb sféry nižší, tak je tomu u člověka, u něhož vyšší, rozumová sféra vše ovládá složky nižší. /434a 12-14/. Každý pohyb musí mít nějakou příčinu. U světa je tím prvním hybatelom Bůh, πρῶτον κινῶν. Živé bytosti mají příčinu pohybu v sobě, mohou se místně pohybovat sory od sobe, vedouy žádostivosti a rozumovou úvahou. X

X Eys. 252b 27-28. τὸτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων οὐχ ὁρῶμεν ἰσότητος, ἀλλ' αἰεὶ κινεῖται τι αὐτὰ τῶν ἑξωθεν ἑτερον. τὸ δὲ ζῶον αὐτὸ γὰμεν ἑαυτὸ κινεῖν. ὥστ' αἴτιον ἔχειται τὸτὲ πᾶσαν, ἐν ἀκινήτῃ κινήσις.

U člověka přes různost částí poznáváme jednotu přirozenosti. Nejvyšší dokonalost je v celku. V celku spešivá účel a smysl všech jednotlivostí. V mikrokosmu-člověku ovládá duch tělo, on je oáza i pořádkem principem jeho pohybu; ale látka k myšlení je mu zprostředkována pomocí myslu, takže jedině ve spojení s tělem dochází duch plnosti svého určení. Tak se v něm doplňují část sloužící a vládnoucí navzájem v jedinou substantii, dokonale a účelně fungující. ^K

V mikrokosmu nacházíme určitou obdobu vztahů. Duchové jsou částečné účelné příčiny a působící principy pohybují nebeskými sférami. V mikrokosmu duch nevykonává vliv na každý úd bezprostředně, nýbrž působí prostřednictvím žádosti jako pohybující síly - v mikrokosmu duchové přicházejí ve styk jen s nejušlechtlejšími substancemi, s hvězdami, a jejich pohyblivými sférami. Impuls jak u člověka, tak v kosmu přichází vždy z duchovní podstaty.

Jako u člověka je nejvyšší myšlenkovou činností poznání Boha, bez něhož by se lidské vědění jevilo jako dílo náhody. /...ani nebylo dobře možné, aby se tak důležitá věc ponechávala bezúčinnému působení nebo náhodě.../ - tak v makrokosmu vše spěje k božstvu jako k tvůrčímu principu všeho řádu a kosmu. /Met. 984b/. ^{KZ}

X/ *...καὶ... ἀρχὴ... τῆς... ὁρμῆς... τοῦ... καὶ... ἀρχὴ... ἀρχῆς... (Phil. 1254 65)*
 XZ/ Viz Brentano, o. d. - 231m.

*ὁ γέννητο ἐξ αὐτῶν καὶ οὐκ ἔξωθεν. εἰ δ' ἐν ζώῳ τοῦτο ζῶντων
 γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ τῶν; εἰ γὰρ ἐν
 μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ. καὶ εἰ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ τῷ
 ἁπείρῳ, ὥστε ἐνδέχεται κινεῖσθαι τὸ ἁπείρῳ καὶ ἡρεμεῖν αὐτῷ.*

Tělo, duše, duch

Z pojetí duše jako entelechie těla plyne její těsná závislost na něm. Tělo jest jakoby látkou, již duše - sama tvar - utváří, tělo je možností, duše mu dává skutečnost. Proto nemůže existovat duše bez těla, tělo bez duše je mrtvé a jest vlastně tělem jen podle jména. Živé tělo je tělo oduševněné, *ψυχὴ ζῶν*.

Podle Aristotela tvoří tělo a duše nedělitelnou psychofyzickou jednotu, jež vzniká při plození, neboť tím že fetus nabývá života, nabývá tím duše, t. j. její nejnižší, vegetativní čili vyživovací funkce. Vázba duše a těla je fenomenologická i ontologická.

O fenomenologické vazbě duše a těla mluví Aristoteles na př. v *De anima* 403 a 404: „Nesnadno jest i v tom, jsou-li všechny duševní změny společně také počátku, který má duši, či zda jest něco, co náleží duši samé; pochopiti to jest sice nutno, ale nesnadno. Neboť duše zpravidla ani nepřijímá dojmů bez těla, ani nerozvíjí činnost bez těla, jako na př. když má bolest, odvalu, zářost a vůbec když cítí. Ale jejím nejvlastnějším znakem jest, jak se zdá, myšlení; je-li však i myšlení jakýmsi druhem představování anebo nadejde-li se bez představy, ani ono by nemohlo býti bez těla. Jestliže tedy některý výkon nebo stav jest duši vlastní, bylo by možné, aby se oddělila od těla; není-li však vůbec nic vlastního, nebyla by samostatná, /ale bylo by to jako s přímkou, která jako přímka má mnoho zvláštností, na př. že se dotýká kovové koule v jednom bodě, ale ovšem tak, že se ji nemůže dotýkati v tom smyslu, že by byla samostatná; neboť samostatná není, ježto je vždy na nějakém tělese./.

A tak patrně s tělem souvisí i všechny duševní změny, odvalu, klidnost, strach, soustrast, snělost, stejně i radost, láska a

nemovit; neboť při nich jest nějak zčásti i tělo. Důkazem pro to jest, že se někdy neroztílujeme ani nelekáme, i když dojmů jsou silné a zřejmé, kdežto někdy se zase rozšilujeme již při dojmech nepatrných a sotva znatelných, kdy tělo je silně vzrušeno a chová se tak, jako při zlosti. Ještě více to objasňuje pozorování, že lidé bývají jako přestrasení, i když se jim nepřihodí něco strašného. Je-li tomu tak, je zřejmo, že pojmy citových stavů vyjadřují vztah k tělu. Podle toho se řídí výňuky, na př. tento: hřív je druh pohybu tak a tak utvářeného těla nebo jeho části nebo pohybnosti, který je způsoben tím a tím podnětem za tím a tím účelem. Proto již přírodovědci náleží badati o duši, a to buď o duši vůbec, anebo potud, pokud má takové vlastnosti."

Ze stránky fenomenální se psychofyzická jednotka nejlépe projevuje právě u stavů citových. Aristoteles je také nazývá „stavy“ / *ἰδέαι* / nikoli *δυναμεις*, t. j. samostatnou funkcí. Cit / *εὖρος*, *αἴσθησις* / je stav, vzniklý „trpěním“ subjektu vlivem nějakého působení, αἴσθησις, stav duše i těla.^x *Pathos* znamená jednotku z vlastností, která se může měnit, jednak samu známu slabočinně se odohrávající, obvláště známu, kterou působí bolest a strast. Met. 1022 b 25-31. Je tedy cit *ἡ μὲν οὖν αἴσθησις καὶ κίνησις*. Subjekt je při citových stavech v postavení trpěcí, něco na něj působí, projevuje se to tak, že je uváděn v pohyb, / *κίνησις* / a to jak jeho tělo, tak duše, v obou, ale hlavně v duši se děje změna. Subjekt je přitom *τὸ ἰδόντων*, trpící člen.

Pohyb, vyvolaný a prováděný cit, se děje jednot v *αἴσθησι* *αἴσθησι*, jednotka vede tento stav i k pohybu níže, k jednání. Centrum citů klade Aristoteles do srdce, v němž se odohrávají změny.

^x *ἰδέαι δὲ τὰ τῶν ἰδόντων εἶναι εἰσιν.* (ibid. c 25).

^x *ἡ δὲ αἴσθησις καὶ τὰ τῶν ἰδόντων εἶναι μετὰ σώματος.* (ibid. c 16).

ἡ δὲ αἴσθησις τῶν ἰδόντων εἶναι μετὰ σώματος. (ibid. c 19).

τὰ τῶν ἰδόντων εἶναι μετὰ σώματος. (ibid. c 17).

hněvy, provádějící emoce a afekty, ne př. u hněvu, který definuje Aristoteles/403a30ⁿⁿ/ jako druh pohybu tak a tak utvářendho těla nebo jeho části nebo mohutnosti, který je způsoben tím a tím podnětem za tím a tím účelem. Přírodovědec vymení hněv jako var krve nebo tepla v srdci."

Τάς, jež Aristoteles uvádí, jsou emoce, afekty, náladý, vůbec citová, „endethymní“ stránka osobnosti, kterou nazýváme temperament. O závislosti temperamentu na tělesném utváření/konstituci/ svědčí moderní odborná literatura o temperamentu a konstituci. Typologické náznaky nacházíme u Aristotela tam, kde říká, že lidé tuhého těla jsou méně nadaní nežli lidé těla měkkého, jemného. Podle Kretschmerovy typologie by prvním odpovídal typ atletický, druhým další dva typy, pyknický a asthenický/.

Zvláště *ἰσχυρία*, vnímavost, kterou Aristoteles někdy počítá k stavům duševně-tělesným, /*Τάς*/, někdy k druhům činnosti, /*ἰσχυρία*/, vnímavost, odvaha, nebo také „vzrušivost“ jest jedna z vlastností temperamentu. Vzrušivost je to, jež podmiňuje motoriku. Vzrušivost je reaktivní vlastnost konstituční. Ale intenzita našich citových reakcí záleží také na přechodném rozpoložení, *ἰσχυρία*, jež je také stavem tělesně-duševním. „Důsledkem toho jest, že se někdy nerozčilujeme ani nelekáme, i když dojmý jsou příliš silné a zřejmé, kdežto někdy se zase rozčilujeme při dojmech nepatrných a sotva smatelných, kdy tělo je silně vzrušeno a chová se tak, jako při zlosti.“ Náladu tedy nebo rozpoložení nemusí býti vyvolána vnějším nebo vědeckým podnětem, nýbrž je původu subjektivního/endethymního/.

Aristoteles správně poukazuje na těsnou závislost citů a žádostivosti/smážení/. Také žádostivost působí na tělo a skrze tělo: žádostivost po strážce fenzemální/zážitkové/ probíhá 3 fázemi: 1. Nejprve máme vjem/nebo představu/ nějakého předmětu; poté praktický rozum uvádí, jde-li o věc hodnotnou/dobrou nebo opak/ ³/ rozhodne, máme-li se jí vyhýbatí nebo si ji žádati. Pak následuje vlastní akce, pohyb, jednání. Člověk může uposlechnouti rozumu a jednat rozumně, ale někdy se dá strážnou žádostí, pudem, *ἐπιθυμία*. Tak rozum praktický působí skrze žádostivost na tělo, že je uvádí v pohyb, ovšem jen prostředkovatelským; vlastním hybným činitelem, *τὸ κινητικόν*, je žádostivost sama, ať ve formě nižší, pudově emocionální, či jako rozumem řízaná vůle *βούλη*.

Fysiologický doprovod jest dokonce i u myšlení, ovšem prakticky zaměřeného, na př. když rozum přemýšlí o něčem strašném nebo příjemném, aniž přikazuje, že se toho máme bátí, tu se hýbe srdce, a je-li to něco příjemného, kterási jiná část. **/432b 29a/. Představy tu budí cit, a ten má svůj fysiologický doprovod.

Aristoteles mluví jako o věci samozřejmé o souvislosti citů s tělesným substrátem, s činností srdce a pohybem. Vzpomeneme si přitom na James-Langeovu teorii citu, podle níž citové stavy a emoce jsou jen uvědomění/pocítan/ organických jevů, oběhu krve, dechu, chladu a tepla těla atd. Aristoteles si tuto skutečnost uvědomuje, jak vidíme z definice hněvu přírodovědeckého rázu, která si vědomí „hmotné stránky“; filosof však podle Aristotela vymezí hněv jako touhu po odvetě za způsobenou urážku, tedy účelem. Aristoteles spojuje vlastně obě tato hlediska ve své psychologii, nejen v psychologii citů.

samostatná, na těle nezávislá. Jen rozum trpí je závislý prostřed-
nictvím představ, s nimiž operuje, na těle. Ale jinak čistý duch je
χωρὶς τῆς σάρκα, ἀπὸ τῆς φύσεως... je nezávislý s tělem, netrpí jeho
změnami a jest od těla oddělitelný, tedy věčný, αἰώνιος. Činnost čis-
tého ducha, rozumu, je klidná, rozjímavé nazírání, θεωρία.

Člověk je oduševněná substance, v níž tělo je látkou a duše
formou a entelechií těla. Duševní schopnosti jsou všechny vá-
zány na tělo kromě rozumu. Činný rozum bychom mohli srovnat s čis-
tým, „transcendentálním já“, řečeno terminologií Jamesovou.
Rozum je integrační princip, vytvářející jednotu osobnosti, τὸ εἶναι
...../430 b 6/. Lidské bytosti byl dán zvonění, ἡ ἀγγελία, od Boha.
/744b 21/. Je to čistá činnost a jakýsi druh substance /αὐτὴ ἡ οὐσία/.
A jako takový se odděluje od těla, které podléhá změně, neboť je
věčný. /413 b 24/. ^{XX} Tím, že je čistou činností a že všechno působí,
je lidský rozum pro člověka tím, čím je Bůh pro vesmír. Jeho funkce
v mikrokozmu je analogická funkci Boha v makrokozmu.

Σ

τὸ αὐτὸ μόνον ἐνδέχεται χωρὶς εἶναι, καθάπερ τὸ αἰδίον τοῦ φθαρτοῦ.
(413 b 24).

Seznam použité literatury.

1. Spisy Aristotelovy, cit. vydání Bekkerovo, De animā vyd. Apeltovo, český překlad A. Kříže, něm. A. Busse, Aristoteles, Ueber die Seele, Lipsko 1922. (*Uchví učen podle kritické prohládky*).
2. Tomáš Akvinský, Commentarium in Aristotelis librum de anima, Turin 1925.
3. Franz Brentano, Psychologie des Aristoteles, insbes. von *Vf. J. 17* = *T. K. 6*, Mainz 1867.
4. G. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874.
5. G. F. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871.
6. Vi Snauer, Grundlinien zur Aristotelisch-Thomistischen Psychologie, Viden 1885.
7. Listy filologické, XVII., Praha 1890.
8. Wl. Tatariewicz, Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien, Giessen, 1910.
9. M. Dessoir, Abriss einer Geschichte der Psychologie, Heidelberg 1911.
10. E. Zeller, Philosophie der Griechen, II 2, 4. vyd. Lipsko 1921.
11. G. Kufin, Aristoteles. Mnichov 1922.
12. Werner Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923.
13. W. D. Ross, Aristotle. Londýn 1923.
14. Ueberweg-Præchter, Philosophie des Altertums, 12. vyd. Berlin 1926.
15. Ferd. Stiebitz, Aristoteles o člověku. Praha 1931.
16. L. Robin, La Pensée Grecque, Paříž 1932.
17. J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Lipsko-Berlin 1933.
18. A. Bremond, Le Dilemme Aristotélicien, Arch. de Philos. X, Paříž 1933.
19. W. Heile, Aristoteles: Hauptwerke, Lipsko 1934.
20. Van Schilfsgaarde, De zielkunde van Aristoteles, Leiden 1938.
21. J. C. J. Huyens, Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles, Utrecht 1939.