

# Suárezova teorie vzniku *species sensibilis* a kognitivního aktu vnějších smyslů v kontextu středověké a renesanční filosofie<sup>1</sup>

DANIEL HEIDER

Katedra filosofie a religionistiky. Teologická fakulta  
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Kněžská 8. 37001 České Budějovice  
Filosofický ústav AV ČR. Jilská 1  
110 00 Praha 1. Česká republika  
Daniel.Heider@seznam.cz

ZASLÁN: 22-09-2014 • AKCEPTOVÁN: 08-12-2014

ABSTRACT: The study presents F. Suárez's theory of the principles of sensation in the context of medieval (Averroes, John of Jandun) and renaissance philosophy (Nifo, Cajetan). It proceeds in five steps. First, it considers Suárez's ontology of sensory cognitive act. Second, it treats Suárez's theory of the formation of sensible species. Third, it presents Suárez's ontology of sensible species. Fourth, it exposes Suárez's theory of the efficient causes of the sensory cognitive act. In conclusion, the author states that Suárez's theory, compared to the doctrines of Aquinas and Thomists, constitutes the significant historical shift from cognitive passivism to cognitive activism mirroring the *Zeitgeist* of the Renaissance philosophy without abandoning the basic tenets of the traditional Aristotelian – scholastic philosophy.

KEYWORDS: Activity – agent sense – efficient cause – passivity – sensible species – sensory cognitive act – Suárez.

---

<sup>1</sup> Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“.

## 1. Úvod

Jednu z nejtypičtějších otázek kognitivní psychologie v renesančním peripatetismu představuje téma účinné příčiny kognitivního aktu majícího intencionální obsah. Vyjdeme-li z tradičního předpokladu, že při produkci aktu smyslového poznání je zapotřebí existence dvou hlavních faktorů, totiž objektu, resp. objektem emitované formy, a kognitivní mohutnosti, pak lze základní odpovědi na tuto otázku charakterizovat schémata „kognitivního pasivismu“ a „kognitivního aktivismu“. Kognitivní akt je vytvářen buď pouze tzv. intencionálním vtištěným obrazem<sup>2</sup> (*species impressa intentionalis*), přičemž kognitivní potence je čistě receptivní, anebo je k jeho produkci podstatným způsobem zapotřebí také aktivně působící smyslové mohutnosti, resp. duše, z níž tato mohutnost „vyrůstá“. Každému z těchto dvou přístupů k aktu smyslového poznání (*sensatio*) v tradici středověkého a renesančního aristotelismu odpovídá specifické pojetí vtištěné *species sensibilis*. Zatímco receptivistický postoj inklinuje k imateriálnímu pojetí této *species*, kognitivní dynamismus akcentuje její nehotovou, tj. materiální povahu.

Existence obou těchto přístupů, jak ukazuje diskuse v současné analytické filosofii (srov. Fish 2010, 1-3), odpovídá dvěma základním požadavkům vznášeným na každou (úspěšnou) filosofickou teorii percepcce. Prvním kritériem „úspěšnosti“ filosofické teorie percepcce je „test“ epistemologický. Každá pravdivá (*veridical*) vizuální zkušenost – odlišná od iluzí a halucinací – nám přináší pravdivou empirickou informaci o extramentálním světě. Tato informace je nezbytná pro naši životní orientaci. Úkolem filosofické teorie smyslového vnímání je tuto skutečnost vysvětlit. Druhá „zkouška“ filosofické teorie aspirující podat plausibilní výklad smyslové percepcce, který přesahuje kompetenci čistě vědeckého přístupu, se týká fenomenologického rozměru naší smyslové zkušenosti. O smyslové zkušenosti jako takové platí, že je paradigmatickým příkladem zkušenosti *vědomé*. Každá filosofická teorie proto musí vysvětlit také tento rys naší smyslové percepcce.

Není obtížné nahlédnout, že tyto dva požadavky se často nacházejí ve vzájemném napětí. Obecně platí, že čím více filosofická teorie percepcce zdůrazňuje fenomenologický rozměr smyslové percepcce, o to větší má problém se splněním kritéria epistemologického. Naopak, nakoľik vyhovuje „testu“

---

<sup>2</sup> Vzhledem k neobrázkovému charakteru *species intentionalis* v Suárezově teorii ponecháme v textu výraz *species*.

epistemologickému, o to větší má problém s požadavkem fenomenologickým. Ve vztahu k uvedeným přístupům peripatetické tradice k námětu příčin perceptivního aktu tato tenze znamená následující: Zatímco explanační deficit ve vztahu k epistemologickému požadavku je potenciálním nebezpečím pro teorie „kognitivního aktivismu“, hrozí nesplnění kritéria fenomenologického spíše pozicím „kognitivního receptivismu“.

Přestože značná část témat a principů debat v současné analytické filosofii vychází z „Fragstellung“ souvisejícím s karteziánským obratem ve filosofii myslí – máme na mysli především předpoklad existence mentálního stavu, který je společný fenomenologicky nerozlišitelným (pravdivým) percepčním, iluzím a halucinacím<sup>3</sup> –, existuje mezi pozdněscholastickými a současnými diskusemi analytických filosofů jistá paralela ohledně společného kladení problému. Omezíme-li se na téma příčin formace perceptivního aktu, které souvisí především s výše zmíněnou *vtištěnou* intencionální *species*, a necháme-li tak stranou dílčí otázky související spíše s termínem (zakončením) tohoto aktu – jde o otázky týkající se především tzv. *vyjádřené* intencionální *species* (*species expressa*), které zůstávají stranou naší pozornosti –, pak tematický „protějšek“ scholastických debat lze spatřovat v kontextu úvah analytických filosofů o tzv. kauzální teorii percepce (*causal theory of perception*). Důležitý námět pak představuje v kontextu této teorie otázka vztahu kauzálního působení předmětu percepce a produkce účinku, tj. vizuální zkušenosti. Tento problém, jak ukazuje Fish (2010, 118-119), je analytickými filosofy formulován jako problém vztahu dvou tezí kauzální teorie percepce. Zatímco první je tezí o příčině (*the causal thesis*), druhá je tvrzením o účinku (*the effect thesis*). Podle první teze platí, že má-li vnímající subjekt *S* vidět veřejně dostupný objekt *O* (případ *pravdivé* percepce), musí *O* kauzálně působit na *S*. Podle druhé platí, že *O* musí v *S* vytvořit takový (mentální) stav, který je zaznamenatelný větou začínající formulací „*O* se ukazuje *S* jako ...“. Necháme-li stranou (kartezianismem založenou) skutečnost, že tento účinek neboli mentální stav vyvolaný v *S* objektem *O* vychází ze zmíněného principu o mentálním stavu, který je společný percepci, iluzi a halucinaci,<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Fish tento princip nazývá „The Common Factor Principle“ (srov. Fish 2010, 3-5).

<sup>4</sup> Pro náš účel stačí poznamenat, že v rámci peripatetické filosofie platí, že vnější smysly jsou z hlediska své přirozenosti nasměrovány ke svým vlastním (formálním) předmětům, v případě vidění k barvě. Je-li poznávající subjekt a jeho smyslový orgán dobře disponován, a neexistuje-li v prostředí žádná překážka, nemůže dojít, co se reprezentace zá-

liši se různí stoupenci kauzální teorie právě v analýze povahy vztahu první a druhé teze. Základní nástroj aplikovaný v této diskusi pak je rozlišení dvou úrovní výkladu (srov. Dennett 1969, 93-94). Jde o rozlišení sub-personální a personální roviny výkladu. Zatímco podle prvního výkladu se o člověku hovoří jako o mentálním (vědomém) činiteli, podle druhého se člověk pojímá jako fyzikální systém, což v případě vizuální percepce neznamená nic jiného, než fyzikální (biologický) popis percepce vycházející z faktu odrazu světla vnímanými předměty, přes „putování“ světla k sítnici, na níž vytváří patřičné obrazy, dále přes přenos stimulů obsažených v sítnicových buňkách optickými nervy do mozku, až k (bezproblémovému) vyvolání vizuální zkušenosti v mozku. Necháme-li stranou odlišnosti v traktování problematiky od pojetí peripateticko-scholastického, pak jedním ze společných námětů obou tradic je otázka, nakolik stav věci obsažený v první tezi (sub-personální výklad percepce) má (nutně) za důsledek mentální událost obsaženou ve formulaci druhého pilíře kauzální teorie percepce (viz Fish 2010, 120-121).

V kontextu peripatetické filosofie nacházíme analogickou diskusi. Tuto diskusi lze formulovat v termínech (kognitivního) „přechodu“ z nevědomé části světa do části vědomé (duše). Podle jednoho možného přístupu je třeba intencionální *species* natolik „spiritualizovat“, a tak ji *de facto* popisovat pomocí „slovníku“ personální roviny, že v případě produkce kognitivního aktu bude stačit pouhá (paradoxně: „sub-personální“) recepce této *species*. Podle druhého modelu se naopak bude *species sensibilis* chápat spíše materiálně – na způsob sub-personálního výkladu –, což bude mít za důsledek požadavek o nutné doplnění výkladem personálním, který je představován faktorem aktivní duše (mysli).

Obrátíme-li pozornost ke středověké a renesanční filosofii, pak mezi představitele kognitivního aktivismu byli peripatetiky 16. století povětšinou řazeni Aristotelés, Tomáš Akvinský a někteří z jeho žáků.<sup>5</sup> Kognitivní aktivismus, naopak, byl ve středověké filosofii tradičně spojován se jménem sv.

kladních rysů smyslově vnímatelného předmětu týče, k nesprávné reprezentaci. Kromě toho, i když analytičtí filosofové v diskusích o smyslové percepci uvažují také kompletnější případ právě percepce, totiž případ halucinace, nejedná se z úhlu pohledu scholastické a peripatetické filosofie o instanci poznání vnějších, nýbrž pouze vnitřních smyslů, jakými je např. fantazie. Téma vnitřních smyslů však v této studii zůstává stranou naší pozornosti.

<sup>5</sup> K některým textům opravňujícím k takovému čtení těchto autorů, viz druhá část tohoto příspěvku.

Augustina,<sup>6</sup> v renesanční filosofii pak převážně s postavou latinského averroisty Jana z Jandunu (ca. 1285–1328). Ten v řadě svých textů<sup>7</sup> zformuloval teorii tzv. činného smyslu (*sensus agens*).<sup>8</sup> Přestože Jandunova teorie nenašla v renesanční filosofii mnoho stoupenců, představovala oficiální averroistickou nauku, čímž se *eo ipso* stala teorií, s níž je třeba se vyrovnat (srov. Mahoney 1971, 120). Tato teorie je zmiňována nejen v textech některých italských renesančních aristoteliků (Agostino Nifo<sup>9</sup>), ale také v *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* španělského jezuita Františka Suáreze (1548–1617), u kterého představuje významný referenční bod v jeho diskusi o principech smyslové percepce.

V naší studii budeme postupovat v pěti krocích. 1) Předložíme Suárezovu argumentaci ve prospěch teze, podle níž jakýkoli (i rozumový) kognitivní akt, který jezuita identifikuje s tzv. vyjádřenou smyslovou species (*species sensibilis expressa*), vytváří ontologickou samostatnou „jednotku“, jmenovitě akcident kvality.<sup>10</sup> 2) Vyložíme Suárezovu teorii vzniku vtištěné *species sensibilis* vnějších smyslů. 3) Zaměříme se na téma Suárezovy ontologie této vtištěné *species sensibilis*. 4) Předložíme Suárezovu teorii formace aktu smyslové

<sup>6</sup> V této souvislosti často citovaná pasáž se nachází ve spise *De musica*, liber 6, caput 5, n. 10: „... videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur“; viz Augustinus (2006a, 1169).

<sup>7</sup> K těmto textům (jejich transkripci) a dalším relevantním textům ze středověké filosofie k problematice činného rozumu viz Pattin (1988).

<sup>8</sup> K vynikajícímu úvodu do teorie činného smyslu Jana z Jandunu viz MacClintock (1956, 10–50).

<sup>9</sup> K Nifově koncepci viz níže.

<sup>10</sup> Zatímco vtištěná smyslová *species* představuje princip, jímž je poznávací mohutnost uváděna ze své počáteční indifferencie vůči poznanému předmětu do svého prvního aktu, tak vyjádřená smyslová *species*, kterou Suárez uvažuje, na rozdíl od Tomáše Akvinského, nejen v případě rozumového, ale i smyslového poznání, představuje jakousi aktualizaci druhého stupně poznávací mohutnosti. Stává se tak termínem neboli zakončením celého procesu smyslového poznání. K teorii vyjádřené species jako termínu jak rozumového, tak smyslového poznání viz Francisco Suárez, *Commentaria una quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, ed. S. Castellote [URL:< <http://www.catedraldevalencia.es/castellote/deanimav1.pdf>>], disputace 5, otázka 5 (dále budeme citovat v následující podobě: DA 5, 5).

percepce. 5) „Zapustíme“ Suárezovu teorii smyslového poznání vnějších smyslů do kontextu středověké a renesanční filosofie.

## 2. Kognitivní smyslový akt

Podle Suáreze popření samostatné existence kognitivního aktu poukazuje na dvoji chybnou ontologickou redukci. První redukce se týká identifikace aktu smyslového poznání se *species sensibilis*. Ze Suárezova pohledu je toto ztotožnění důsledkem čistě receptivistického přístupu k výkladu smyslové percepce, podle něhož hlavní (v určité radikální verzi také jedinou) příčinou aktu smyslového poznání, např. příčinou aktu vidění (*visio*) konkrétní barvy je vizuální *species* této barvy.<sup>11</sup> Druhá redukce se týká ztotožnění aktu smyslového poznání s kognitivní mohutností, tedy, jak uvidíme níže, s duší poznávajícího (*DA* 5, 3, 3).

První typ redukce nachází Suárez v textech Aristotela, Akvinského a jeho žáků. Cituje z jedenácté kapitoly druhé knihy *O duši*, v níž Aristotelés říká, že „... pocitování čili vnímání jest jakýsi druh trpnosti“ (Aristotle 2000, 424a1). V druhé kapitole třetí knihy formuluje Aristoteles své mínění o zásadní aktivitě poznávaného předmětu. V překladu A. Kříže formulace zní: „Skutečná činnost vnímatelného předmětu i smyslu jest již jakási vazba myšlenek jakoby v jednotu“ (425b25-26; Aristoteles 1996, 86). Podíváme-li se do řeckého originálu, pak přesnější překlad (přijatý i W. S. Hettem, viz Aristotle 2000, 147) zní: „Činnost smyslově vnímatelného předmětu a smyslového vnímání je jedna a táž“.<sup>12</sup> Jinými slovy, tím, co aktivuje mohutnost, a tedy působí akt poznání, je smyslově vnímatelný předmět, resp. jeho zástupce, tj. smyslová *species*. Na kognitivní mohutnost tak v jistém slova smyslu zůstává jen pasivní recepce této *species*. V *Teologické Sumě* 1, 17, 2, ad 1 Akvinský tento postoj vyjadřuje lapidárně: „... sensum affici, est ipsum eius sentire“. Být afikován smyslově vnímatelným objektem, rozuměj smyslovou *species*, znamená *eo ipso* vnímat (*sentire*). Není to jen aristotelsko-tomášovská (tomistická) tradice, již je tento přístup blízký. Suárez tento

<sup>11</sup> Jak známo, barva ve scholastice představuje vlastní smyslově vnímatelný předmět (*obiectum per se sensibile*) vizuální mohutnosti.

<sup>12</sup> „Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία ...“ (Aristotle 2000, 146).

přístup nachází také u významného renesančního peripatetika Agostina Nifa (1469/70–1538) v jeho *De sensu agente*.<sup>13</sup>

Druhý způsob redukce se týká identifikace aktu poznání s poznávající mohutností, či přesněji, podle Suáreze, s modem (pozorné) duše poznávajícího. Mezi představitele tohoto způsobu redukce Suárez řadí Augustina. Uvádí některá loci z jeho *De Trinitate*, v nichž Augustin tvrdí, že „mysl a její poznání jsou jedním“, přičemž na jiném místě téhož spisu identifikuje *mens* s bytností duše. Z těchto tvrzení lze oprávněně vyvodit, že duše a její *notitia* jsou (alespoň v některých) Augustinových textech *De Trinitate* považovány za reálně totéž.<sup>14</sup>

Obojí způsob redukce aktu poznání Suárez odmítá. Kognitivní akt představuje z ontologického hlediska *kvalitu*, a jako takový se reálně liší od potence informované prostřednictvím *species*.<sup>15</sup> Suárez tvrdí, že *sensatio* nemůže být identické se *species*. Platí totiž, že zatímco ke *species* se kognitivní mohutnost vztahuje pasivně, k *sensatio* se má aktivně. Vidění červené barvy nelze identifikovat se *species* této barvy. Kognitivní akt, jako každá jiná *vitální* operace oduševnělé substance,<sup>16</sup> nemůže být hýbán zvenčí na způsob behavioristické „stimulace–reakce“, tj. vnějším poznávaným předmětem či jeho

---

<sup>13</sup> Nifo explicitně říká, že „... *species et sensatio, ut dicendum, sunt una res simpliciter* ...“ (Nifo 1517, 128b). Podle slov samotného autora byl tento text dopsán v červnu roku 1495, a spíše než *De sensu agente* se měl jmenovat *Tractatum de Errore Joannis de Sensu Agente* (srov. Nifo 1517, 129a). Pojednání vyšlo jako poslední část publikace *In librum Destructio Destructionum Averrois commentationes*. Text vyšel poprvé v roce 1497 v Benátkách. My budeme vycházet z druhého (benátského) vydání z roku 1517.

<sup>14</sup> „*Et est quaedam imago trinitatis, ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa uerbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia*“ (Augustinus 2006b), *De Trinitate*, lib. 9, n. 18, 962. Na začátku deváté kapitoly pak říká: „*Mens uero et spiritus non relatiue dicuntur sed essentiam demonstrant*“, 902.

<sup>15</sup> *DA* 5, 3, 2: „*Unde sit conclusio: Actus cognoscendi est specialis qualitas realiter distincta a potentia, ut specie informata*“.

<sup>16</sup> Tato skutečnost primárně souvisí s Aristotelovou definicí duše: „... *duše je počátkem uvedených sil a že se vymezuje čtyřmi mohutnostmi, vyživováním, vnímáním, myšlením a pohybem*“ (413b12–14; Aristotelés 1996, 54). Co se týče Suárezovy interpretace této definice a jejího vztahu k jinému Aristotelovu vymezení duše („... *duše je první skutečností přírodního těla, které má v možnosti život*“; 412a28–29; Aristotelés 1996, 51) viz zajímavý text *DA* 1, 4.

„zástupcem“, ale musí mít svůj původ (také) v samotné duši, jež je principem všech operací dané substance (DA 5, 3, 3).

Bude-li někdo redukovat akt poznání na pouhý aspekt pozorné mohutnosti, bude podle Suáreze redukovat tento akt na určitou modifikaci duše samotné. Takovouto redukci však náš myslitel nepřijímá. V souladu s Tomášovou a tomistickou koncepcí, které jsou jinak obecně v Suárezově *De anima* taktéž patrné, jezuita tvrdí, že takováto redukce je v rozporu se skladebným charakterem stvořeného. Vše konečné je, na rozdíl od Boží jednoduchosti, nějak ontologicky složené, což v případě metafyziky (konečné) myslí obnáší reálnou distinkci duše a jejích mohutností.<sup>17</sup>

Tato redukce však má ještě jeden neméně závažný důsledek. Činí postradatelnou intencionální *species*, čímž vylučuje jakýkoli receptivní aspekt v poznání. V rámci jisté úsporné ontologie pak bude možné za postačující integrální princip aktu smyslové percepce považovat duši a existující vnější předmět. Smyslová *species* se stane redundantní, což je v rozporu se Suárezovým předpokladem, podle něhož *každé* poznání, v tomto pozemském stavu,<sup>18</sup> vyžaduje sjednocení mohutnosti s poznávanou věcí. Oproti intuici operující bez *species*,<sup>19</sup> probíhá smyslové poznání na základě vnitřní determinace kognitivní mohutnosti. Vzhledem k tomu, že vnější objekt sám ze sebe není s to bezprostředně působit na poznávací mohutnost, je třeba vtištěné *species*, která tuto determinaci zajistí (DA 5, 4, 5).

### 3. Vznik *species sensibilis* vnějších smyslů

Teze o existenci samostatných ontologických „jednotek“ aktu smyslového poznání a *species sensibilis* v rámci Suárezova výkladu mechanismu smyslového poznání souvisí s jedním důležitým metodologickým předpokladem,

<sup>17</sup> DA 5, 3, 4: „... si actus cognoscendi tantum esset animae attentio, potius esset idem cum ipsa anima, quam cum potentia, immo superflua esset potentia distincta; et ita ipsa anima esset sua potentia; et sua potentia et operatio essent idem, quod repugnat rationi creaturae“.

<sup>18</sup> Bezprostřední spojení bez intencionálních *species* je možné u blažených v nebi: „... si autem contingat aliquando ipsum obiectum immediate uniri potentiae, ut in beatis fieri credimus, tunc non est necessaria species“ (DA 5, 2, 7).

<sup>19</sup> Tento způsob poznání byl rozšířen především u františkánských autorů 14. století v čele s Ockhamem. Ohledně historického milníku ve vývoji středověké epistemologie v postavě Ockhama, viz např. Boler (1982).



který na některé výjimky určuje postup zkoumání renesančních aristoteliků: Otázku příčin vzniku aktu smyslového poznání je třeba považovat za odlišnou od otázky vzniku *species sensibilis*.<sup>20</sup> Podíváme-li se na otázku vzniku *species sensibilis*, není nadsazené konstatovat, že bezprostřední historickou determinantu této otázky v období středověkého a renesančního peripatetismu představuje Averroův komentář k páté kapitole druhé knihy Stagiritova spisu *O duši* (417b22-417b29). V něm arabský filosof říká následující:

Někdo může říci, že smyslově vnímatelné předměty nehýbou smyslem takovým způsobem, jímž existují mimo duši; hýbají jím totiž podle toho, nakolik jsou intencemi, protože v látce nejsou intencemi v aktu, nýbrž v potenci. A nelze říci, že tato odlišnost nastává prostřednictvím odlišnosti subjektu tak, že intence vznikají kvůli duchovní látce, kterou představuje smysl, a nikoli kvůli nějakému vnějšímu hybateli. Lepší je totiž předpokládat, že příčinou různosti látky je odlišnost forem, nikoli že odlišnost látky je příčinou různosti forem. A protože je tomu takto, je nezbytné v případě smyslů uvažovat nějakého vnějšího hybatele, který je odlišný od smyslově vnímatelných objektů, jako tomu bylo u intelektu. Viděli jsme tedy, že pokud připustíme, že odlišnost forem je příčinou odlišnosti látky, pak je nutné, aby existoval vnější hybatel. Avšak Aristoteles v případě smyslů [o tomto hybateli; D.H.] pomlčel, protože zde [v případě poznání vnějších smyslů; D.H.] je něčím skrytým; a odhalil ho v případě intelektu. Ty však musíš toto uvážit, protože to vyžaduje důkladného zkoumání.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> K důrazu na tuto odlišnost viz Kennedy (1966); South (2002). Rozlišení těchto dvou otázek je zcela zásadní taktéž pro Jandunův výklad.

<sup>21</sup> „*Et potest aliquis dicere quod sensibilia non movent sensus illo modo quo existunt extra animam; movent enim sensus secundum quod sunt intentiones, cum in materia non sint intentiones in actu, sed in potentia. Et non potest aliquis dicere quod ista diversitas accidit per diversitatem subiecti, ita quod fiant intentiones propter materiam spiritualem que est sensus, non propter motorem extrinsecum. Melius est enim existimare quod causa in diversitate materie est diversitas formarum, non quod diversitas materie sit causa in diversitate formarum. Et cum ita sit, necesse est ponere motorem extrinsecum in sensibus alium a sensibilibus, sicut fuit necesse in intellectu. Visum est igitur quod, si concesserimus quod diversitas formarum est causa diversitatis materie, quod necesse erit motorem extrinsecum esse. Sed Aristoteles tacuit hoc in sensu, quia latet, et apparet in intellectu. Et tu debes hoc considerare, quoniam indiget perscrutatione*“ (Averroes 1953, 221).

Smyslově vnímatelné předměty tak podle arabského filosofa hýbou smysly jedině jako intence, nikoli jako (materiální) akcidenty. Poznáním zelené barvy se poznávající subjekt nestává zeleným. Specifický (imateriální) způsob přijetí formy v poznání není dán specifickou povahou látky orgánu (mohutnosti), ale specifickou povahou přijaté formy. Ta není důsledkem pouhého „emitování“ ze strany smyslově vnímatelného předmětu, ale závisí také na existenci jakéhosi Averroem nespécifikovaného vnějšího hybatele. I když Aristoteles v souvislosti se smyslovým poznáním podle Averroa o žádném hybateli nemluvil (zmínil ho pouze v případě činného rozumu – *intellectus agens*), nelze se domnívat, že v oblasti smyslových intencí žádný takový hybatel neexistuje. Jinými slovy, problém, který v tomto úryvku Averroes nadhodil, lze označit za metafyzický problém tzv. ascendenční kauzality, neboli toho, jak lze vysvětlit produkci ontologicky vyššího z ontologicky nižšího. Má-li být, jak tvrdí receptivisté, poznání čistě recepce vtisťené *species*, pak *species sensibilis* musí vykazovat rysy určité imateriality související s její intencionalitou. Je však patrné, že materiální smyslově vnímatelný objekt není schopen intencionálně afikovat kognitivní mohutnost. Podle některých exegetů, jak to ostatně naznačuje také arabský filosof sám, je daný předmět tohoto schopen jedině jako nástroj vnějšího činitele, kterého někteří, jak uvidíme níže, ztotožnili se separovanou substancí (hybatelem sfér) či s Prvním hybatelem, Bohem, jiní pak s činným smyslem existujícím v duši, a zase jiní se světlem. Ať je však tímto „motorem“ cokoli, v každém případě platí, že jeho základní funkcí je prostřednictvím jakéhosi vycházení (*extramissio*) k smyslově vnímatelným předmětům (ať v podobě světla či jemných částic) „pozvedat“ pouze smyslově poznatelný objekt na úroveň intencionální *species sensibilis*, podobně jako činný rozum svou iluminací „pozvedá“ (materiální) smyslové obrazy (fantazmata) vnitřního smyslu (fantazie) na úroveň inteligibilních *species*, které mohou být přijaty v imateriálním trpném rozumu.

V kontextu tradiční interpretace tohoto nejednoznačného textu Suárez poukazuje na to, že úvaha o *sensus agens* nepředstavuje ani tak odpověď na otázku po vzniku smyslové *species*, jako spíše odpověď na otázku po produkci *sensatio*. Právě z tohoto důvodu při prezentaci *opinionones* jako možných řešení tohoto problému zmiňuje pouze ty koncepce, podle nichž je onen hybatel vůči duši vnější (viz DA 6, 2, 2).

Nejen Akvinský ve svém textu *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 5 a. 8 co,<sup>22</sup> a někteří z jeho žáků (především Kajetán<sup>23</sup>), nýbrž také Agostino Nifo, ve svém *De sensu agente* (1497), považovali teorii činného smyslu za nauku týkající se vzniku smyslové *species*. Právě Nifo také výrazně ovlivnil Kajetánovu teorii vzniku *species sensibilis*, kterou později podrobil detailní kritice Suárez (srov. Pattin 1988, 419). Jak v hrubých rysech vypadá Nifova nauka?

V přímé návaznosti na výše uvedený Averroův komentář vychází Nifo z obecné analýzy fyzické změny.<sup>24</sup> V každé změně ze strany činitele existují tři základní faktory: Forma daného činitele; látka, ve které tato forma existuje, a jež je tím, co omezuje a diverzifikuje formy různých činitelů; a konečně univerzální *agens*, díky němuž jsou všichni činitelé operabilní. Vzhledem k propojení přirozených jsoucen sféry sublunární s lunárními hybately sfér se podle Nifa stávají všichni činitelé sféry podnebeské jakýmsi nástroji vyšších činitelů lunárních. Všechny tyto faktory, tolik Nifo, jsou přítomny také ve výkladu kognitivní smyslové operace, jež není změnou tělesnou, ale intencionální (spirituální). Při této operaci je třeba uvažovat samotnou smyslovou formu (forma červenosti), formu omezenou látkou (forma červenosti omezená na partikulární červenost; smysly poznávají pouze jednotlivé) a konečně univerzálního činitele, jímž je podle Nifa Bůh či První hybatel. Tento univerzální *agens* je činný nejen u fyzických změn (prostřednictvím hýbání), ale také v oblasti změn intencionálních (spirituálních), neboť kromě toho, že je Prvním hybatelem, je také (čirým) Intelektem. Smyslově vnímatelné objekty se tak podle Nifa stávají nástrojem vyššího hybatele, který jim jako první a vzdálená příčina poskytuje potřebné spirituální bytí.

---

<sup>22</sup> *De potentia*, q. 5 a. 8 co.: “*Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio*” (Sancti Thomae de Aquino, 2011).

<sup>23</sup> K výkladu Kajetánovy koncepce vzniku *species sensibilis*, viz také Leijenhorst (2007).

<sup>24</sup> V tomto výkladu, kromě Nifova textu, vycházíme také z Mahoney (1971).

Právě díky tomuto bytí mohou být pak intencionálně přijaty v patřičné poznávací smyslové mohutnosti, kterážto recepce, jak zdůrazňuje Nifo, odpovídá samotnému *sensatio*. Právě instrumentalita smyslově vnímatelných předmětů ve vztahu k vyšší, imateriální příčině je garancí toho, že smyslově vnímatelné předměty jsou s to způsobit účinek, který by jinak ze své vlastní přirozenosti schopny vytvořit nebyly (viz Nifo 1517, 128a-b; Mahoney 1971, 128-131).

Přestože Kajetán sdílí s Nifem základní předpoklad problému spojeného se vzestupnou kauzalitou, varuje se toho, aby smyslové *species* upřel vlastní kauzální činnost. Aniž by citoval Nifa, upozorňuje na nežádoucí tendenci arabských myslitelů a jejich latinských stoupců upírat jsoucnům sublunární sféry (po způsobu jakéhosi okazionalismu) jejich vlastní kauzalitu.<sup>25</sup> Sám navazuje na zmíněný Akvinského text z *De potentia*, kde nachází odpověď na zmíněný teoreticko-kauzální problém: příčinou intencionálního bytí je smyslově vnímatelný objekt, avšak nikoli nakolik je materiální, ale nakolik jeho forma *participuje* na separovaných formách” [kurzíva; D.H.] (Thomas de Vio Caietan 1583, 112a).

Jaký postoj zaujímá Suárez k těmto dvěma koncepcím? Zcela jednoznačně se vůči nim negativně vymezuje. Jednotně odmítá všechny koncepce, které *ad incognitas causas recurrunt* (viz DA 6, 2, 3). Problém spatřuje v Kajetánově pojmu participace. V kritické pasáži věnované této otázce tvrdí, že participovanou přirozeností musí být nějaká entita. Existují dvě základní možnosti. Dokonalost vyšší přirozenosti jakožto participované přirozenosti nižší může být buď menší, anebo větší, než je vlastní dokonalost vytvořené *species*. Není-li větší, pak zcela jistě nebude postačovat k vytvoření této *species*, neboť je patrné, že věci jsou činné nikoli podle dokonalosti participované přirozenosti, ale podle toho, nakolik se tato participovaná dokonalost nachází v jejich přirozenosti, tedy v přirozenosti nižší, participující. Přestože člověk a anděl mají účast na Boží přirozenosti, nejsou činní způsobem, jímž je činná samotná Boží přirozenost. Bude-li na druhé straně participovaná dokonalost větší, než je dokonalost *species*, zůstává otázkou, zda je vůči smyslově vnímatelným předmětům vnitřní, či nějak (zvnějšku) přidaná. Bude-li jejich vnitřní součástí, pak celá otázka o instrumentalitě smyslově vnímatelných předmětů a potřebě „výpomoci” prostřednictvím vyšší přiro-

<sup>25</sup> „*Et breviter incideretur in lege maurorum ad subtrahendum rebus causalitates suas ...*“ (Thomas de Vio Caietan 1583, 112a).

zenosti ztrácí svůj smysl. Vystačíme si s vnitřní výbavou dané *species*. Bude-li někdo naopak hájit alternativu druhou, Suárez se ptá, v čem ona přidaná dokonalost vlastně spočívá (srov. DA 6, 2, 5).

Zamítnutí uvedených teorií vede Suáreze k závěru, podle něhož *species sensibiles* vnějších smyslů jsou vytvořeny samotnými smyslově vnímatelnými objekty, které se samy zmnožují v médiu.<sup>26</sup> Abychom tento Suárezův závěr, který se zdá být *prima facie* ve sporu s výše uvedenou Averroovou pasáží, správně pochopili, musíme si nejdříve představit jezuitovu ontologii intencionální (smyslové) *species*.

#### 4. Ontologie smyslové *species*

Zatímco v otázce existence *species sensibilis* vnějších smyslů se široká paleta středověkých a renesančních aristoteliků až na některé (nikoli nevýznamné) výjimky (Ockham, Durandus) shoduje, v analýze povahy této *species* se názory různí. Ve svém výkladu povahy intencionální *species* Suárez vychází z předpokladu, že intencionální *species* je reálné jsoucno, a klade si následující tři otázky: 1) Je z ontologického hlediska *species sensibilis* substancí, či akcidentem?; 2) Jde o materiální, nebo imateriální entitu?; 3) V jakém vztahu se nachází entitativní a intencionální aspekt této *species*? (srov. DA 5, 2, 1).

*Species sensibilis* vnějšího smyslu není podle Suáreze z ontologického hlediska ničím jiným než akcidentem *kvality*. Tato kvalita, kterou v případě vizuálního vnímání je barva, se ze smyslově vnímatelného předmětu šíří ke smyslovému orgánu, oku, prostřednictvím média, kterým může být vzduch, voda či jiné průhledné médium. Vzhledem k tomu, že toto médium vyplňuje prostor mezi viděným předmětem a okem, a že s ohledem na to, že toto průhledné může být nositelem světla, tak barvy, může k tomuto „přenosu“ smyslově vnímatelné kvality dojít. V obou subjektech tedy zmíněná kvalita inheruje.<sup>27</sup> K jejich funkci, tj. k aktualizaci kognitivní mohutnosti, není tedy nutné, aby byly substancemi. S jejich akcidentální povahou souvisí také způsob jejich sjednocení s mohutností, který nepřekračuje akcidentální spo-

<sup>26</sup> DA 6, 2, 6: „*In sensibus exterioribus, species producuntur ab obiectis*“. K Suárezově teorii vzniku *species sensibilis*, ontologii této *species* viz také South (2001, především 226–231).

<sup>27</sup> K Suárezově vizuální teorii zahrnující nejen otázku *species in medio*, ale především teorii průhledného, světla a barvy, viz DA 7, 1–4.

jení (*unio accidentalis*) (srov. *DA* 5, 2, 4). Jezuita odmítá mínění Kajetánovo, podle něhož spojením intelektu a *species intelligibilis* vzniká „těsnější“ typ jednoty než je substanciální sjednocení formy a látky. Jak známo, substanciálním spojením látky a formy vzniká cosi „třetího“, totiž materiální kompozitum z látky a formy, jež se od svých „částí“ reálně liší. U kognitivní potence intencionálně sjednocené s formou poznaného předmětu však žádné *tertium quid* nevzniká (srov. Thomas de Vio Caietan, 2000, 57). Tento výklad je Suárezovi cizí. Způsob sjednocení intencionální *species* s kognitivní mohutností se podle Suáreze neliší od jakéhokoli jiného sjednocení akcidentu a substance.

Suárez dále praví, že tyto *species* nejsou akcidenty stejného řádu a druhu, jakými jsou smyslově vnímatelné kvality, které je emitují. Jde o entity, které jsou méně dokonalé, než jsou je emitující objekty. Jsou to jen jakési jejich stopy (*vestigia*) či „deriváty“, které se od nich numericky neliší (*DA* 6, 2, 6).<sup>28</sup> Jako takové představují pouze virtuální reprezentace, které je třeba následně zpracovat a „završit“ v aktivní mohutnosti (duši). Kromě toho platí, že jako stopy nejsou smyslově poznány. Představují tak smysly nepoznatelný princip, který patřičnou mohutnost odvádí ihned „ven“ – k poznání vnějšího předmětu (viz *DA* 5, 2, 6).

Jejich subtilní charakter není v žádném případě důsledkem jejich pravé imateriality. Na rozdíl od svých inteligibilních protějšků jsou zcela materiální a dělitelné. Jejich materiální a rozlehlý charakter je dán jejich korespondencí s mohutností, v níž jsou přijímány. Tyto mohutnosti, na rozdíl od intelektu, jsou tělesné a organické. Svou tezi o rozlehlosti smyslových *species* Suárez dokládá na příkladu se zrcadlem a jeho „mrtvou“ recepcí *species*. Je zřejmé, že v zrcadle dochází k rozlehlé a dělitelné reflexi smyslové *species* vysílané vnějším objektem. Zatímco v celém (nerozbitém) zrcadle dochází k reflexi celé tváře zrcadlené osoby, v zrcadle rozbitém na střepy se objevují jen části její tváře (srov. *DA* 5, 2, 17).

Přestože Suárez ve svém výkladu akcentuje akcidentální, materiální a ve srovnání s vnějšími předměty méně „noblesní“ povahu smyslové *species*, představuje tato *species* současně formální podobu (*similitudo formalis*) těch-

<sup>28</sup> Toto tvrzení o numerické identitě je o to pochopitelnější, pokud vezmeme v úvahu, že pro Suáreze principem individuace akcidentů není subjekt, v němž akcidenty inherují, ale jejich vlastní entita (*entitas tota*). K principu individuace akcidentů viz Heider (2011, 311–332).

to předmětů. Reprezentativní charakter patří podle Suáreze k její „esenci“. Z entitativního hlediska totiž *species sensibilis* patří k akcidentu kvality, a to druhu dispozice (*dispositio*), nikoli druhu vnější formy (*figura*). Je-li však intencionální *species* dispozicí, pak její stěžejní funkcí je *disponovat* kognitivní mohutnost k „vyšlehnutí“ (*elicitatio*) aktu vnímání. *Species* však nemůže disponovat, pokud nereprezentuje. V Suárezově koncepci hraje důležitou roli to, že reprezentativní aspekt smyslové *species* je reálně totožný s jejím aspektem entitativním. Oproti Tomášovi a jeho stoupencům Suárez odmítá reálnou distinkci mezi těmito aspekty. Právě tato reálná distinkce, *inter alia*, umožňuje Kajetánovi jeho formulaci o „více než substanciálním sjednocení“ kognitivní mohutnosti a poznávaného předmětu.<sup>29</sup>

Na ontologickém pozadí Suárezovy, z určitého hlediska naturalistické, teze o původu *species sensibilis* jasně vidíme, proč se jezuita neodvolává ani na činný smysl – poznamenává, že jeho „místo“ je spíše v otázce formace *sensatio* –, ani na její participaci na vyšší přirozenosti. Takováto řešení, která Suárez považuje za řešení na způsob *Deus ex machina*, jsou v rozporu s jeho přístupem, podle něhož „subtilita“ smyslové *species* není dána její imaterialitou, nýbrž „stopovou“ materiální entitou, jež je méně dokonalá než stopu zanechavší reprezentovaná věc.

## 5. Příčiny produkce smyslového kognitivního aktu

Povaha smyslové *species* podstatně určuje Suárezův postoj k otázce příčin aktu smyslové percepcce. Ve čtvrté otázce *Zda akt poznání pochází od potence, v níž je poznán společně se species* DA 5 Suárez, nikoli překvapivě, zamítá dvě verze pasivistického řešení. Pokud by *species* byla celkovou příčinou formace aktu smyslové percepcce, pak by tento akt měl původ v něčem vnějším. Tím by se však stal operací tranzitivní, nikoli imanentní. Termín (zakončení) tohoto pohybu by se tak lišil od své příčiny, a „přecházel“ by v reálně odlišnou entitu (viz DA 5, 4, 3). Nepřijatelná je pro Suáreze také slabší verze receptivismu, podle níž *sensatio* má svou účinnou příčinu v mohutnosti informované prostřednictvím *species*, v tom smyslu, že *ratio agendi* aktu smyslového poznání představuje *species*, podobně jako u teplé vody je tím, co za-

<sup>29</sup> DA 5, 2, 24: „... divisio illa communis, qua species intentionalis distingui solet in esse qualitatis, et in esse repraesentativo, non est propria ...“

hřívá její okolí, nikoli voda jako taková, ale její akcident, tj. teplota (viz *DA* 5, 4, 4). Základním principem Suárezovy argumentace proti těmto míněním, která spojuje se jmény Tomáše a Nifa, je Jandunova teze, podle níž intencionální *species* nemůže eficientně bezprostředně spolupůsobit (*concurrere*) při vzniku kognitivní operace. Za předpokladu materiálního charakteru *species* vnějších smyslů nemůže samotná smyslová *species*, jako ontologicky méně dokonalá entita, účinně spoluvytvářet kvalitu dokonalejší, kterou je akt (kvalita) kognitivní operace.

Právě Jandunova teorie činného smyslu představuje důležité východisko Suárezovy diskuse. V *Sophisma de sensu agente*, v němž latinský averroista představuje svou doktrínu činného smyslu jakožto potence potřebné pro vznik *sensatio* (nikoli pro formaci *species sensibilis*), formuluje autor čtyři předpoklady (*fundamenta*), které Suárez více méně přijímá. 1) Vše, co je v něčem přijímáno, závisí na účinném principu; 2) Ontologicky vznešenější je to jsoucno, jehož operace je vznešenější; 3) Účinně (aktivně) vytvářet účinek je vznešenější, než tento účinek přijímat; 4) *Species sensibilis* není dokonalejší než kognitivní mohutnost a její akt (viz Pattin 1988, 129–131). V šestnácté otázce druhé knihy *O duši*, kterou cituje Suárez, pak Jandun uvádí osm argumentů ve prospěch existence činného smyslu, přičemž polovina z nich se opírá o aktivitu smyslů vnitřních (srov. Pattin 1988, 226–228): Kognitivní mohutnost (*vis cogitativa*) je potenci, která vytváří partikulární soudy (Sokrates je tento člověk); společný smysl (*sensus communis*) aktivně rozlišuje mezi jednotlivými předměty vnějších smyslů; a konečně paměť (*reminiscentia*) postupuje diskurzivně od známého k neznámému. Druhá polovina těchto argumentů pak v souladu s Jandunovými *fundamenta* poukazuje na bytostně aktivní charakter produkce aktu smyslového vnímání, kterýžto akt je následně přijat pasivním smyslem (*sensus passivus*). Ve svém důsledném aristotelismu, jehož principem je univerzálně spojovat potenci pasivní s aktivní potenci, Jandun pro každý vnější pasivní smysl uvažuje jemu odpovídající smysl aktivní (srov. Pattin 1988, 143–144). Zatímco pasivní smysl v první fázi smyslového poznání recipuje *species* od vnějšího předmětu, který je pouhým disponujícím činitelem (*agens disponens*), nikoli činitelem eficientně dovršujícím (*agens perficiens*) akt percepcie, aktivní smysl na základě této dispozice vytváří *sensatio*, které je následně přijato v pasivním smyslu (srov. Pattin 1988, 159–160). Ve vlastním smyslu kognitivní potenci tak není aktivní smysl, ale smysl pasivní (viz Pattin 1988, 157, 230). Tuto teorii činného smyslu lze považovat, jak to také Suárez činí (*DA* 5, 4, 1), za



principiálně založenou na axiomu „totéž podle téhož hlediska nemůže být činné a být trpné“ (Pattin 1988, 132).

Je nepochybné, že Suárez chápe činný smysl u Janduna jako mohutnost, která se od smyslu pasivního liší *reálně*, což, dlužno podotknout, ne zcela odpovídá literě Jandunova textu z *De anima*, podle níž se liší spíše *ratione formali* (Pattin, 1988, 152, 234). Proti teorii reálné distinkce mezi činným a pasivním smyslem uvádí Suárez dva argumenty. 1) Akt poznání představuje imanentní operaci. Imanentní operace však nemůže být přijata v potenci, která se (reálně) liší od potence působící tuto operaci, byť je přijata v identické substanci. 2) Která z těchto dvou mohutností bude kognitivní? Ta, jež akt vytváří, anebo ta, která ho přijímá?<sup>30</sup> Podle Suáreze to nemůže být žádná z nich. Nemůže to být pasivní smysl, protože poznání, podobně jako každá operace duše, znamená vitální činnost (*vitaliter operari*). Tedy akt poznání musí vnitřně obsahovat aktivní složku. Nelze si představit, že by kognitivní potence, která není v žádném smyslu činná, nějakým způsobem poznávala. Stejně tak není plausibilní, aby potence, která je pouze činná, byla kognitivní schopností. V souladu se svým aristotelismem Suárez konstatuje nutnost (pasivní) informace, tj. recepce smyslové *species*. Je-li poznání bytostně asimilativní povahy, tj. připodobňuje-li se poznané věci, pak je zcela nezbytná determinace potence ve formě přijetí intencionální *species*. Suárezův postoj k Jandunově koncepci činného smyslu je jednoznačný: *agere a recipere* nelze oddělit způsobem, že bychom je připsali dvěma (reálně) odlišným mohutnostem. Poznání je vytvářeno jednou a touž mohutností.<sup>31</sup>

Uvažujeme-li o integrálním principu formace kognitivního aktu, pak, v souladu se Suárezovou odpovědí Jandunovi, je třeba uvažovat jak aktivitu poznávací potence, tak „aktivitu“ (smyslové) *species*. Suárezovo „conclusio“ proto zní: „Integrálním principem vytvářejícím poznání je potence informovaná *species*“ (*DA* 5, 4, 15). Není však tato formulace, o níž Cees Leijenhorst říká, že se nijak neliší od formulace Kajetánovy (viz Leijenhorst 2007, 256),<sup>32</sup> v rozporu s výše uvedeným principem, podle něhož smyslová *species*, jakožto entita méně dokonalá než akt poznání, nemůže *bezprostředně* spolu-

<sup>30</sup> Výše jsme viděli, že pro Janduna je to mohutnost pasivní.

<sup>31</sup> Nikoli náhodou tato charakteristika platí u Suáreze také pro činný a trpný intelekt (viz *DA* 9, 8, 18).

<sup>32</sup> Právě toto je také důvod, proč C. Leijenhorst považuje Suárezovu kritiku Kajetána jakožto „arci-receptivisty“ za neoprávněnou.

vytvářet kognitivní akt? Neměl by Suárez, v duchu jím přijatých principů, spíše uzavřít, že *species* *nijak* eficientně nespolutpůsobí při vzniku poznání a že jedinou aktivitu v tomto případě má poznávací schopnost, čímž by do značné míry zrcadlil, jak ukazuje Leen Spruit v Spruit (2008), *Zeitgeist* renesanční filosofie?<sup>33</sup>

Vtipem Suárezova řešení je to, že tento svým způsobem extrémní názor není nucen přijmout. V odpovědi na námitku Jindřicha z Gentu (cca 1217 – 1293), jehož teorii o vylučné aktivitě poznávací mohutnosti představuje jako pozici extrémně aktivistickou,<sup>34</sup> Suárez vychází z předpokladu, podle něhož akt poznání je dokonalejší entitou než intencionální (materiální) *species*. Tvrdí, že méně dokonalá věc nemůže spolutpůsobit při vzniku věci dokonalejší nejen jako i) bezprostřední celková příčina (silný receptivismus) či ii) jako příčina hlavní s vedlejším doplněním poznávací mohutnosti (slabší receptivismus), ale také ani iii) jako samostatná příčina instrumentální (sic!). Právě tímto svým tvrzením se podle našeho soudu Suárez odlišil nejen od verzí Tomášovy či tomistické teorie, ale (v případě iii)) také od doktríny Jana Dunse Scota (1266 – 1308), podle něhož akt poznání vzniká na základě spolutpůsobení dvou částečných příčin, přičemž mohutnost je příčinou hlavní, *species* příčinou instrumentální.<sup>35</sup> Podle Suáreze, a v tom, domníváme se, spočívá originalita jeho řešení, intencionální *species* spolutvůří kognitivní smyslový akt jako částečný „doplňek“ bezprostřední nástrojové příčiny. Jinými slovy, intencionální *species* kauzálně nespolutpůsobí při formaci aktu smyslového poznání jako celková instrumentální příčina „v rukou“ příčiny hlavní, již je poznávací mohutnosti, jako je tomu u Scota, nýbrž jako částečná nástrojová příčina, jež je spojena s jinou částečnou nástrojovou příčinou, totiž kognitivní mohutností. Tyto dvě částečné nástrojové příčiny pak společně vytvářejí celkovou instrumentální účinnou příčinu, se kterou „opereje“ příčina hlavní, kterou je *duše*. Tímto řešením, v němž nelze nevidět

<sup>33</sup> K tomuto závěru dospěl Jacobo Zabarella (1533 – 1589), jak ukazuje South (2002).

<sup>34</sup> Podle ní *species* v žádném smyslu nespolutpůsobí, a ani nemůže spolutpůsobit, při vzniku aktu poznání, a tak jedinou aktivitu poskytuje poznávací mohutnost, popř. *duše* (srov. *DA* 5, 4, 8).

<sup>35</sup> Ke Scotovi, který hovoří o rozumovém poznání, viz Joannes Duns Scotus (1893) a jeho *Ordinatio* 1, d 3, q 7, 389: „... *sicut causa superior determinatur ad agendum, concurrente aliqua particulari causa inferiori ... ita intellectus qui est causa superior et causa illimitata, determinatur ad hoc objectum, concurrente causa particulari determinata ... concurrente hac specie.*“ Ke Scotově koncepci viz také Chabada (2005).

jistý rys augustinianismu, Suárez v jistém ohledu řeší výše uvedený problém spojený se vzestupnou kauzalitou. Je-li součástí integrální instrumentální příčiny aktu smyslového vnímání nejen (materiální) *species*, ale i (oduševnělá) mohutnost – je patrné, že *species sensibilis* musí být přijata nikoli mechanisticky pouze v tělesném orgánu, ale v (oduševnělé) mohutnosti –, pak tato nástrojová příčina je dokonalejší či stejně dokonalé přirozenosti, než je kognitivní akt. Tato nástrojová příčina totiž obsáhne obě nepostradatelné složky. Jednou bude dokonalá část, která vnímatelný předmět *nereprezentuje*, druhou pak část méně dokonalá, která ho reprezentuje. Zatímco první složka poskytuje kognitivnímu aktu entitativní dokonalost, druhá mu „propůjčuje“ aspekt reprezentativní. Přestože platí, že co do druhé složky nepřekračuje nástrojová příčina dokonalost kognitivního aktu, v případě spojení s mohutností je tomu jinak (srov. *DA* 5, 4, 16). Můžeme tedy uzavřít, že pokud bychom si dovolili Suárezovu (syntetizující) formulaci poopravit, řekli bychom, že „Integrálním principem vytvářejícím smyslové poznání je potence informovaná *species* a *duše* poznávajícího“.

## 6. Závěr

Suárezova teorie vzniku smyslové *species* a aktu percepce představuje podle našeho názoru originální nauku spojující různé „ismy“ středověké a renesanční filosofie. Z podstatné části je suareziánská koncepce určena Averroovou výzvou spočívající v samotné formulaci problému ascendenční kauzality a taktéž řešením této otázky prostřednictvím teorie činného smyslu Jana z Jandunu. Suárezova teorie současně obsahuje rysy augustiniánské tradice, která především ve středověké filosofii představovala důležitý „aktivistický“ doplněk tradice peripatetické. Je zřejmé, že ve srovnání s tomášovskou a tomistickou teorií Suárezovo učení představuje posun ke kognitivnímu dynamismu, který do značné míry odpovídá „duchu“ renesanční filosofie. Tento přístup z velké části reflektuje „fenomenologickou“ skutečnost, že pokud nejsme duchem přítomni, samotné přijímání smyslových *species*, které v hojné míře nastává v každém okamžiku,<sup>36</sup> nemá za důsledek „vyšlehnutí“ kognitivního aktu. Tento akcent na fenomenologický rozměr vě-

---

<sup>36</sup> Přestože když píšu tento text sedím na židli a přijímám taktilní *species* povrchu židle, nejsem si toho častokrát vědom.

domé smyslové percepcce, vyjádřený výše v druhém „testu“ plausibilní filosofické teorie percepcce, podle našeho soudu, představuje významný posun suareziánské teorie vůči tradici aristotelsko-tomistické. Současně však, a to je třeba zdůraznit, v žádném případě neznamená odklon od tradiční koncepcce, v níž intencionální *species* mají svou nezastupitelnou kauzální roli při vytváření kognitivního aktu. Právě z tohoto důvodu nelze Suárezovu pozici označit za teorii percepcce, která by nezohledňovala výše uvedené (první) kritérium epistemologické. Můžeme tedy uzavřít, že suareziánská teorie příčin perceptivního aktu splňuje obě výše uvedené kritéria „úspěšné“ filosofické teorie percepcce.

### Literatura

- ARISTOTELÉS (1996): *O duši*. Praha: Rezek.
- ARISTOTLE (2000): *On the Soul, Parva naturalia, On Breath*. In: *Loeb Classical Library*. Transl. by W. S. Hett. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press.
- AUGUSTINUS (2006a): *De Musica*. In: *Migne Patrologia Latina*. Vol. 32. Dostupné: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,\\_Augustinus,\\_De\\_Musica\\_Libri\\_Sex,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_De_Musica_Libri_Sex,_MLT.pdf)
- AUGUSTINUS (2006b): *De Trinitate*. In: *Migne Patrologia Latina*. Vol. 42. Dostupné: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,\\_Augustinus,\\_De\\_Trinitate,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_De_Trinitate,_MLT.pdf)
- AVERROES (1953): *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*. In: *Corpus Philosophorum medii aevi corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*. Vol. VI, 1. The Medieval Academy of America. Dostupné: [http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/AVERROES/Averroes\\_DeAnima\\_Crawford.pdf](http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/AVERROES/Averroes_DeAnima_Crawford.pdf)
- BOLER, J. F. (1982): *Intuitive and Abstractive Cognition*. In: Kretzmann, N. – Kenny, A. – Pinborg, J. (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 460-478.
- DENNETT, D. C. (1969): *Content and Consciousness*. London: Routledge.
- DESCARTES, R. (2000): *Regulae ad directionem ingenii*. Přel. V. Balík. Praha: Oikumené.
- FISH, W. (2010): *Philosophy of Perception. A Contemporary Introduction*. New York – London: Routledge.
- HEIDER, D. (2011): *Suárez a jeho metafyzika. Od pojmu jsoucna přes transcendentální jednotu k drubům transcendentální jednoty*. Praha: Filosofia.
- CHABADA, M. (2005): *Cognitio intuitiva et abstractiva. Die ontologische Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*. Mönchengladbach: B. Kühlen Verlag.

- JOANNES DUNS SCOTUS (1893): *Quaestiones in primum librum Sententiarum*. In: *Opera omnia*. Vol. 9. Parisiis: Apud L. Vives. Dostupné: <https://archive.org/stream/operamni09duns#page/n5/mode/2up>.
- KENNEDY, L. A. (1966): Sylvester of Ferrara and the Agent Sense. *The New Scholasticism* 40, No. 4, 464-477.
- LEIJENHORST, C. (2007): Cajetan and Suarez on Agent Sense: Metaphysics and Epistemology in Late Aristotelian Thought. In: Lagerlund, H. (ed.): *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. Dordrecht: Springer, 237-262.
- MACCLINTOCK, S. (1956): *Perversity and Error. Studies on the „Averroist“ John of Jandun*. Bloomington: Indiana University Press.
- MAHONEY, E. P. (1971): Agostino Nifo's De Sensu Agente. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 53, 119-142.
- NIFO, A. (1517): De sensu agente. In: *In librum Destructio Destructionum Averrois commentationes*. Venetiis, 124-129. Dostupné: <http://www.philological.bham.ac.uk/bibliography>.
- PATTIN, A. (1988): *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun. Ses antécédents et son évolution*. Leuven: Leuven University Press.
- SANCTI THOMAE DE AQUINO (2011): *Quaestiones disputatae de potentia*. Reprint vydání z r. 1953. Dostupné: <http://www.corpusthomicum.org/qdp5.html>
- SPRUIT, L. (2008): Renaissance Views of Active Perception. In: Knuuttila, S. – Kärkkäinen, P. (eds.): *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer, 203-224.
- SOUTH, J. B. (2001): Suárez and the Problem of External Sensation. *Medieval Philosophy and Theology* 10, 217-240.
- SOUTH, J. B. (2002): Zabarella and the Intentionality of Sensation. *Rivista di storia della filosofia* 1, 5-25.
- SUÁREZ, F. (2014): *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*. Castellote, S. (ed.). Dostupné: <http://www.salvadorcastellote.com/investigacion.htm>
- THOMAS DE VIO CAJETAN (1583): *In libros Aristotelis de Anima*. Compluti: Apud Ferdinandum Ramirez.
- THOMAS DE VIO CAJETAN (2000): *Summa totius theologiae S. Thomae de Aquino cum commentariis*. Reprint vydání z r. 1588. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.