

Pojem poznání ve středověké filosofii

Stanislav Sousedík —

Úvodní poznámka Petra Dvořáka

Navzdory svému názvu není studie profesora Sousedíka čistě historickou sondou do středověké aristotelské teorie poznání, nýbrž reprezentuje pěknou ukázkou filosofické práce sui generis. Čtenáři nabízí srozumitelný systematický výklad filosofické koncepce (v tomto případě pojetí lidského poznání), jejíž historické kořeny leží v antice a která pak byla dále propracována ve středověkém myšlenkovém rámci. Dějinné hledisko je zde však spíše druhotné. Z jiného úhlu pohledu lze říci, že autor vdechuje dnes méně známé historické nauce nový život tím, že ukazuje před-zkušenostní bázi, z níž vyrůstá, a logicky rozvíjí argumentaci na její podporu, s cílem předložit systematickou alternativu vůči dnešním koncepcím: poznání chápáné jako zvláštní typ identifikace poznávaného předmětu s poznávajícím subjektem tak představuje protiváhu novověkých reprezentacionalistických koncepcí, podle nichž mezi poznávaným předmětem a poznávajícím subjektem vstupuje určitý zástupce předmětu (smyslové datum, idea aj.). Autor tak v článku předjímá jeden z možných přístupů k historické látce, jenž je obvyklý v dnešním prostředí analytické filosofie. Jádrem netvoří popis myšlenkových návazností mezi historickými autory a jejich díly či výklad dobového kontextu, jeho cílem není dějinné zasazení a význam historické nauky, nýbrž argumentační a pojmová výstavba filosofické teorie. Tento přístup přelomovým způsobem reprezentuje kniha *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (vyd. A. Kenny, N. Kretzmann, J. Pinborg, Cambridge 1982), která stojí na počátku dnes významné a mnoha díly zastoupené tradice filosofické práce obohacené o historický rozměr. Sousedíkův text není určen specialistům v oboru dějin scholastické filosofie, nýbrž širší odborné veřejnosti. Vyniká srozumitelností výkladu i jasností argumentace, stejně jako mnohé pozdější Sousedíkovy práce, z nichž za všechny připomeňme snad badatelsky nejcennější filosofii v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím (Vyšehrad 1997).

V této stati se pokusíme stručně charakterizovat hlavní rysy onoho pojetí lidského poznání,¹ jež bylo obvyklé ve scholastice v době recepcie aristotelské filosofie, tj. zhruba ve 13. stol.

1 Pojednáváme pouze o poznání vnějšího světa, nikoli o sebepoznání.

Výklad této problematiky se nám zdá užitečný z několika důvodů. Zamýšlíme především poskytnout jakousi pomůcku usnadňující porozumění středověkým textům, které se zabývají příslušnou problematikou (v úvahu tu přicházejí především určité pasáže komentářů k *De anima*). Máme však za to, že výklad scholastické teorie může posloužit i jako srovnávací materiál při studiu dějin noetické filosofie novověké, a pokud jde o fenomenologii, k sledování diferencí, jimiž se liší pojetí intencionality, s nimiž se setkáváme zde, od onoho „esse intencionale“, jež bylo kdysi předmětem tak vášnivých diskusí na univerzitách středověkých.

Ve svém výkladu úplně dezíráme od diferencí, jimiž se lišily jednotlivé proudy a směry středověkého aristotelismu, a zdůrazňujeme spíše ony základní charakteristiky, v nichž se více méně shodují. Z toho důvodu upouštíme zcela i od dokumentování výkladu příslušnými prameny. Ve stati se nejedná o to dokázat, že nauka, tak jak ji vykládáme, byla skutečně tím či oním autorem zastávána. Jde spíše o to poskytnout jakousi prvotní orientaci v pojmech a myšlenkových postupech, s nimiž se v různých obměnách setkáváme u většiny autorů, kteří v této souvislosti přicházejí v úvahu.²

Stať má ráz popularizační, upustili jsme proto i od užívání technické terminologie. Výklad se rozpadá na tři části. V první pojednáme o poznání vůbec, ve druhé o jeho podmínkách, ve třetí o jeho předmětu.

I

Při hledání odpovědi na otázku „co je poznání“ si především musím sám u sebe připomenout to, co o tomto námětu vím z předfilosofické zkušenosti. Jakési nezřetelné ponětí o tom, co je poznání, mám již od dětství. Víím, co míním, řeknu-li, že něco poznávám, a dovedu poznání bez obtíží odlišit od jiných svých stavů, jako je třeba pít, chození nebo házení kamenem. Na otázku „co je poznání“, tj. v čem vlastně spočívá, odpovědět však zatím neumím. Mám tedy o poznání pojem sice jasný, ale nikoli zřetelný.

Vím dále, že s projevy toho, co znám ze své vlastní vnitřní zkušenosti a čemu říkám „poznávat“, se shledávám i u jiných ode mne odlišných těles, s nimiž přicházím ve světě do styku. Lidé a zvířata reagují tak, jako by i ona měla ono „něco“, co znám důvěrně ze své vnitřní sféry a nazývám poznáním. Tuto skutečnost si mohu vysvětlit různým způsobem, ale nejlépe tak, že uznám, že jsem poznávající nejen já sám, nýbrž ještě některé další bytosti. O jaké bytosti se však jedná? Jedná se, jak je na první pohled patrné, jen o živé bytosti – i když ovšem zdaleka ne o všechny. Platí, že projevy poznání

2 Jedná se, jak již řečeno, o autory silně ovlivněné aristotelismem, jako byli kupř. averroisté, tomisté aj.

vykazuje jen to, co žije a pokud to žije. Lze předpokládat, že tedy poznání s životem nějak souvisí, že je něčím vitálním.

Z předfilosofické zkušenosti jsem si konečně vědom i toho, že poznání je jakousi aktivitou, něčím, při čem se poznávající chová činně. Nemůžeme ovšem vyloučit (a později uvidíme, že musíme připustit), že každému poznání předchází jakási pasivita. Ta však má ráz spíše jakési předběžné podmínky, kterou vlastní úkon poznání pouze předpokládá. Při něm samém, jak dosvědčuje naše sebevědomí, zaujímáme postoj činný.

Řekneme tedy, že poznání je jakousi vitální aktivitou. Touto konstatací není ovšem ještě řečeno příliš mnoho. Scholastika, rozvíjejíc v tom směru některé motivy aristotelské, rozlišovala dvojí typ životních činností. Jedněmi živá bytost působí na předměty od sebe odlišné a způsobuje v nich nějaké změny. Sekáme-li sekerou, způsobujeme tím nějaké modifikace na stromu, do kterého ji zatínáme. Podobně je tomu, koušeme-li potravu anebo zahříváme-li v dlani studený oblázek. Takové aktivity, jež z činného subjektu svými účinky jako by přecházejí do předmětů a způsobují v nich takové či onaké změny, nazývá scholastika činnostmi tranzitivními.

U živých bytostí se však shledáváme ještě s činnostmi jiného typu, s takovými, jimž scholastika říká činnostem imanentní. To jsou ty, jež celou svou jsoucností včetně svých účinků setrvávají v činném podnětu a nezasahují přímo žádnou bytost či věc od něho samého odlišnou.

K takovým činnostem – v pojetí scholastiky – náleží však právě poznání. Je to činnost, jež probíhá celá ve sféře subjektu a neproniká nikterak za jeho hranice. Předmět, jehož se poznání týká, ovšem mimo sféru subjektivity stát může. Způsob, jímž jej však poznání postihuje, je toho rázu, že tento předmět, jsa poznán, nedoznává v souvislosti s tím žádné změny. Zde nejde o to popírat, že při přípravách k vlastnímu poznávacímu úkonu můžeme (a pravděpodobně musíme) vyvolat na poznávaném předmětu nějaké změny. Chci-li poznat teplotu kapaliny, musím do ní vložit teploměr a tím ji pravděpodobně trochu ochladím. Sevřu-li v ruce vosk, abych poznal jeho tvar, nutně jej tím poněkud deformuji. Všechny tyto tranzitivní úkony, při nichž dochází k modifikaci předmětu, jsou však jen podmínkou poznávacího aktu, a ne jím samým. Vlastním poznávacím úkonem se mění v jistém smyslu jen podmět (z neznalého se stane znalým). Předmět však zůstává intaktní. A tak tedy je poznání činností imanentní.

Tu si však musíme ihned povšimnout, že narozdíl od jiných imanentních činností, jež bychom snad mohli u živých bytostí shledat, má poznání tu charakteristickou zvláštnost, že – ač imanentní – je přece vždy v jakési souvislosti s něčím, co není ono samo, s čímisi, čeho se týká a co lze v souladu s tradiční terminologií nazvat jeho předmětem.

Takových předmětů je – jak si bezprostředně uvědomujeme – celá řada. Jsou tu předměty vnější a vnitřní, reálné, ale taky ideální, a dokonce i imaginární. Pokud bychom tyto předměty vhodným způsobem roztřídili na předměty různých typů a přisoudili pak každé takové typové skupině v poznávacím subjektu zvláštní poznávací potenci, mohli bychom tak po vzoru scholastiky dospět k jakémusi seznamu našich poznávacích mohutností. Tak bychom mohli kupř. předměty, jimž říkáme „barvy“, zařadit do jiné skupiny než ty, kterým říkáme „zvuky“, a v souvislosti s tím uzavírat, že máme jinou poznávací schopnost, kterou poznáváme to, a jinou, kterou poznáváme ono (zrak a sluch) a tak podobně pokračovat dále. Protože nás na tomto však nezajímají jednotlivé druhy poznání (např. poznání ideálních předmětů narozdíl od imaginárních), nýbrž poznání vůbec, nebudeme tyto úvahy dále rozvíjet. Víme prozatím tolik, že poznání je imanentní činnost, jež je v jakési – dosud neznámo jaké – souvislosti s něčím od sebe odlišným, s tím, čemu říkáme předmět.

Jak nyní tuto souvislost poznání, jež je čímsi imanentním, s předmětem, jenž existuje mimo poznávající podmět, blíže charakterizovat? Některé jazykové výrazy, jež užíváme hovoříce o poznávacích úkonech, české „chápat“, „uvědomovat si“, latinské „capere“, „attingere“, „comprehendere“, se zdají nasvědčovat tomu, že tato souvislost spočívá v nějakém spojení či sjednocení. Uvědomujeme si to, co je u vědomí, chápeme-li něco, je to, jako bychom to uchopili apod. Filosofická reflexe potvrzuje prastaré metafyzické postřehy, jež ovlivnily kdysi volbu vhodných jazykových prostředků. Zatímco při tranzitivních činnostech vycházíme jakoby sami ze sebe a vstupujeme do cizího světa, jenž nás obklopuje, je tomu při poznání zřejmě právě naopak: poznávané předměty přicházejí z vnějšku k nám a spojují se jakýmsi tajemným způsobem s námi samotnými. A že tomu tak je, skutečně musí připustit každý, kdo předem uznal, že poznání je činností imanentní. Jakožto imanentní nevychází totiž ze sféry subjektu. Je-li poznání přesto ve styku s věcmi, musí to být tedy věci samy, jež do něho nějakým způsobem vstupují a spojují se s ním.

Jak k tomu však dochází? Jak může vnější věc jako strom, zvíře nebo barva vstoupit, objevit se, a tedy v jakémisi smyslu být v kognitivním aktu, jenž nevychází z vnitřního světa bytosti, jíž náleží? Na tuto otázku odpovídala scholastika pomocí pojmu intencionálního bytí. Dříve než o něm budeme uvažovat, musíme však učinit malou odbočku.

Všichni jsme nesčíslněkrát v životě slyšeli nebo i sami říkali: „Nemohu to pochopit či poznat, je to nezřetelné, mlhavé, neurčité, vágní.“ Co znamenají takováto vyjádření? Znamenají, že máme-li něco poznat, musí mít poznávaný předmět sám v sobě a vůči nám jistý stupeň určitosti a determinovanosti. To, co je neurčité, co může být tím i oním, co je krátce řečeno potenciální, jako takové poznatelné není.

V čem však ona „určitost“ poznávaného předmětu vlastně spočívá? Na tuto otázku není tak nesnadná odpověď: Je to to, čím se předmět liší od jiných předmětů a čemu vděčí nikoli snad za nějakou dosud nenaplněnou možnost, nýbrž za určitou a vyhraněnou dokonalost, kterou již skutečně má, tedy za akt, za ten či onen způsob bytí. Čím je předmět méně determinovaný a určitý, čím méně má aktu, a tedy bytí, tím méně je poznatelný. A ovšem i naopak. Naprostá možnost, *materia prima*, není v pojetí scholastiky jako taková poznatelná vůbec. Naprostá určitost bez jakékoli možnosti je naopak sama o sobě poznatelná v nejvyšším stupni.

Hraje-li pojem určitosti v poznání věcí tak důležitou roli, lze očekávat, že pro něj měla scholastika k dispozici zvláštní termín. Tímto termínem je známé slovo „forma“. Forma je tedy ta stránka věci, díky níž je věc vyhraněně taková, jaká je – to, čím je kupř. lékař lékařem, a ne třeba krejčím nebo advokátem, čím je strom stromem, a ne rybou nebo kamenem. Naopak ta stránka věci, která sama o sobě může být tím či oním a jež teprve prostřednictvím formy přijme tu či onu vyhraněnou dokonalost, tato stránka věci se ve scholastice nazývá její *materií*.

K čemu tyto vysvětlivky? Pojem formy je nám zde užitečný proto, že jeho prostřednictvím můžeme upřesnit některé své dřívější formulace. Říkali jsme, že při poznání vstupují věci nějak do poznání a spojují se s ním. Nyní však víme, že poznávaný předmět je poznatelný jedině prostřednictvím svých forem. Můžeme proto říci přesněji, že poznání je imanentní činnost, při níž do poznání vstupují a jaksi se s ním spojují formy poznávaných věcí. Na tomto tvrzení není oproti dřívější formulaci nic nového, kromě upřesňujícího termínu „forma“, z něhož však není třeba mít strach, víme-li co znamená (či známe-li dokonce důvody, jež vedly k jeho volbě).

Nyní se však již opět musíme vrátit k obtíži, na niž jsme narazili. Jak může forma vnější věci, kupř. červeň této růže, kterou vidím, vstoupit, objevit se a tedy být v mém kognitivním aktu, jenž je čímsi zcela imanentním?

Snad by bylo možno dát takovéto vysvětlení: podobně jako růže nabyla červené barvy, tedy formy, kterou původně neměla, teprve v určité fázi svého vývoje, podobně naše poznávací schopnost (v tomto případě zrak) nabude za vhodných podmínek (octnu-li se za přiměřeného osvětlení v přiměřené vzdálenosti od růže) stejným způsobem této formy červenosti. Přijme-li růže formu červenosti, je červená. Přijme-li podobně tuto formu poznávací schopnost (zrak), je to to, čemu říkáme, že vidíme něco červeného. Poznání je tedy vlastně zcela obyčejné přijetí formy, jenomže na zvláštním velmi „citlivém“ substrátu, jemuž říkáme poznávací schopnost.³

3 Tento způsob vysvětlování poznání je – v různých obměnách – charakteristický pro celou tzv. novověkou noetickou filosofii.

Co říci k této hypotéze? Její bezespornou předností je její značná jednodu-
chost. Jsou s ní však bohužel spojeny nepřekonatelné obtíže. Předně si evi-
dentně uvědomujeme, že červeň, kterou vnímáme, není červeň zraku, ný-
brž červeň růže. Svůj zrak totiž nevidíme a usuzujeme na jeho existenci jen
z jeho projevů, tj. z toho, že jím poznáváme barvy a tvary věcí. Poznáním
poznáváme tedy původně samy věci, a ne nějaké stavy svých poznávacích
schopností. Krom toho přijmout nějakou formu v tom smyslu, jak o tom byla
dosud řeč, znamená vždy fyzicky se změnit. Přijmu-li formu krejčího, stanu
se zřejmě krejčím, a přijmu-li formu zvanou „červeň“, má to nutně vzápětí, že
zčervenám. K ničemu takovému však při poznání očividně nedochází. Kdo
vidí louku, nemusí proto zezelenat, a studuje-li někdo kupř. zločinnost, nebý-
vá proto obvykle ještě zločincem! Hypotéza, kterou jsme sledovali, vede tedy
k absurditám a je třeba se jí vzdát.

Zkusme jinou, složitější úvahu! Skutečnost, že poznání je imanentní akti-
vita, že je však nicméně přesto v kontaktu s věcmi (resp. s jejich formami),
by bylo možno vysvětlit i tak, že bychom rozlišili dva způsoby, jimiž lze při-
jímat formy.

Předně lze formu přijmout fyzicky, tj. tak, jak jsme o tom až dosud jednali.
Fyzicky je forma přijata tehdy, jestliže svou přítomností modifikuje a aktuali-
zuje neurčitou potencialitu substrátu (materie), který ji přijímá. Když přijme
růže fyzicky barvu červeně, stane se červenou. Člověk, jenž přijme fyzicky
formu otcovství, stane se otcem. Z člověka (materia) a formy (otcovství) sta-
ne se dohromady něco, co není ani pouhé otcovství, ani pouhý člověk, nýbrž –
jak vykládá Averroes – „tertium quid“, něco třetího, totiž otec. Je-li forma při-
jata fyzicky, říkáme, že je na substrátu materiálně (jako něco, co modifikuje
materii) nebo subjektivně (substrát čili materia je nositelem čili subjektem
formy). Takovýto způsob přijímání forem odpovídá našemu dosavadnímu
výkladu o tom, co forma vlastně je. Myšlenku, že by ke styku kognitivního
aktu s poznanou formou došlo fyzickým přijetím této formy do poznávací
schopnosti, jsme již přešetřovali. Je to hypotéza, kterou jsme právě zavrhlí.

Snad by však bylo možno připustit ještě i jiný způsob, jímž může být ně-
jaká forma přijata. Nazvěme tento druhý způsob v souladu se scholastickou
terminologií přijetím intencionálním a vytkněme jeho charakteristické rysy.
Jsou dva.

Je-li nějaká forma přijata intencionálně, znamená to především, že je při-
jata tak, aby se přitom nemodifikoval substrát, který ji přijímá. Ten, kdo by
tedy kupř. intencionálně přijal formu červenosti, zůstal by tím, čím je (to je
např. něčím bílým). Kromě bělosti, tj. formy, jejímž nositelem by byl fyzic-
ky, měl by však ještě další formu, která by jej fyzicky nijak nemodifikovala.
A touto formou by byla v našem příkladě červeň. Říkali-li jsme, hovoříce
o fyzickém přijímání forem, že je to přijímání „materiální“ a „subjektivní“,

musíme přijetí intencionální charakterizovat jako nemateriální a objektivní. „Nemateriální“: protože forma při něm nemodifikuje žádnou materii. „Objektivní“: protože forma při něm netkví v materii jako ve svém nositeli či subjektu. Při intencionálním přijetí nevznikne tedy z materie a formy něco třetího („tertium quid“), tj. modifikovaná materie, z člověka a otcovství otec, z dřeva a příslušného tvaru lůžko. Subjekt, jenž přijme intencionálně nějakou formu, zůstane fyzicky tím, čím je, nadto se však intencionálně stane něčím dalším.

Za druhé. Intencionálně může nějaký subjekt přijmout formu, která fyzicky determinuje nějaký subjekt od něho odlišný. Jak tomu rozumět? Hovoříme-li o fyzickém přijetí formy, pak platí, že jedna a táž forma je vždy jen v jediném subjektu. Sókratova moudrost je jen jeho moudrostí, a nemůže náležet jako taková nikomu jinému. Je sice pravda, že vlivem Sókratovy moudrosti se stane moudrým i Platón. Platónova moudrost je však jen podobná moudrosti Sókratově, ale není táž. Fyzicky vzato jedna a táž singulární forma být na dvou odlišných subjektech nemůže. Předpokládáme však, že nic nebrání tomu, aby jedna a táž singulární forma, jež existuje fyzicky a v jednom subjektu, nemohla být intencionálně v subjektu jiném. Sókratova moudrost může být intencionálně v Xenofóntovi, aniž by při tom Xenofón musel být moudrý. Moudrost, která v něm totiž intencionálně je, je Sókratova moudrost, nikoli jeho vlastní. Intencionálním přijetím formy může si tedy subjekt jako by přičlenit bohatství jiné věci, avšak tak, že se toto bohatství nestane jeho bohatstvím; nýbrž zůstane cizí.

Kdyby nyní bylo skutečně možno přijímat formy tímto druhým způsobem, totiž intencionálně, bylo by tím možno snadno vysvětlit fakt, že imanentní aktivita zvaná „poznání“ je v kontaktu s transsubjektivní realitou čili že se v poznání objevuje něco, co není poznání – totiž poznaná věc. Řekli bychom prostě, že poznání je taková činnost, kterou subjekt intencionálně přijímá poznanou formu, a problém by byl vyřešen.

Toto vysvětlení platí ovšem za jednoho předpokladu. Platí tehdy a jen tehdy, může-li skutečně docházet k oné intencionální recepci forem, jak jsme o ní hovořili. Ta je však pro nás pouhou hypotézou. Pro scholastiku, která tímto způsobem poznání de facto interpretovala, byla však skutečností. A tu je třeba si ještě uvědomit, proč.

Zde však již nenarážíme na žádné zvláštní obtíže. Jestliže činnost pana X ve městě Y lze vysvětlit jedině jeho přítomností ve městě Y, usuzujeme správně, předpokládáme-li, že tato jeho přítomnost na udaném místě je možná. Ab esse ad posse valet illatio. Jsou-li v poznání samy věci, pak tam zřejmě i být mohou. A protože tam nemohou být fyzicky, jsou tam nějak jinak. Nazvěme toto „být nějak jinak“ výrazem „být intencionálně“, řekněme, co tím míníme a problém poznání je tím v pojetí scholastiky vyřešen, tj. redukován na data,

za něž dále již filosofická analýza jít nemůže. Myšlenka intencionální recepce nevznikla ve scholastice nějakou libovolnou spekulací, nýbrž naopak úpornou snahou učinit nějak srozumitelnými fakta, jež nemůžeme obejít, protože jsou nám bezprostředně zřejmá.

Těmito úvahami jsme se k pojmu, jež si o poznání utvořil středověký aristotelismus, již hodně přiblížili, u cíle však dosud nejsme. Zbývají ještě dva důležité dodatky.

Předně je třeba blíže objasnit způsob, jímž se poznávající subjekt spojuje s formou, kterou intencionálně má. Ve vizuálních představách, jež v nás snad vznikaly jako bezděčný doprovod našich dosavadních úvah, jsme si vykreslovali toto spojení jako nějaké přemístění poznané formy do našeho nitra. Takováto hmotná představa spojení nemůže být, jak snadno nahlédneme, správná. Intencionální forma nemůže však být v poznávajícím ani jako nějaký akcident. V tom případě by v něm totiž byla materiálně a subjektivně, a to odporuje pojmu jejího intencionálního přijetí. Zbývá jediná možnost: poznávající tím, že poznává, tj. přijímá intencionálně nějakou formu, se s ní ztotožňuje. Poznávat znamená tedy identifikovat se s poznaným. Nejedná se tu arci o identifikaci fyzickou, jakou podstupuje např. potrava, jež se přemění v živočicha, nýbrž o záležitost jiného řádu, o tzv. identifikaci intencionální. Při ní to, co se identifikuje (poznávající), zůstává (fyzicky) tím, čím je, zároveň se však (intencionálně) stává ještě něčím dalším, totiž poznanou věcí. K této věci se ještě vrátíme ve II. kapitole.⁴

Druhá poznámka se týká neméně důležitého důsledku výše vyložené nauk. Jestliže skutečně jedna a táž forma může být přítomna jednak materiálně na subjektu jednom a jednak intencionálně na subjektu jiném, pak to znamená, že každá forma může mít (nejméně) dvoji odlišné bytí. Jinak je (existuje) forma fyzicky a jinak intencionálně. Jinak je zločinnost v zločinci a jinak v kriminalistovi. Existuje-li skutečně ono intencionální přijímání forem, jak nás k tomu vedly předchozí úvahy, pak je nutno rozlišovat bezpodmínečně alespoň dva typy existence. Existenci fyzickou (*esse physicum*) a existenci intencionální (*esse intencionale*).

Po těchto poznámkách stává se náš posud pouze jasný pojem poznání pojmem zřetelným, a máme tedy v rukou všechny předpoklady, abychom mohli přistoupit k jeho esenciální definici: „Poznání je imanentní činnost, kterou některé živé bytosti přijímají zvláštním způsobem (intencionálně) formu nějaké věci a tím způsobem se s ní identifikují.“ Tato definice odpovídá skutečně

4 Nauka o identitě poznávajícího s poznaným připomíná nápadně některé motivy německého idealismu. Historicky nazíráno má svůj původ u Aristotela, do křesťanské scholastiky byla uvedena prostřednictvím Averroesovým, jenž ji v komentáři k *De anima* geniálně prohloubil a rozvedl.

(co do smyslu, i když ne co do přesného slovního znění) tomu, co rozuměly poznáním některé aristotelismem ovlivněné směry vrcholné scholastiky.

Hluboký rozdíl této koncepce oproti onomu pojmání věci, jež zdomácnělo v novověké filosofii noetické, je nyní zcela očividný. Podle moderní noetické filosofie spočívá poznání nikoli v intencionální identifikaci s věcí samou, nýbrž ve vytvoření něčeho, co je jí pouze podobné, jejího odrazu, obrázku apod.; při tom vyvstává zároveň známý problém kritický – neřešitelná otázka, jak dalece můžeme těmto obrázkům důvěřovat a co jim vlastně odpovídá v realitě.

Takovéto pojmání věci by se scholastice jevilo jako jakýsi nepochopitelný existenciální monismus pramenící z neochoty připustit pluralitu existencí, jichž jedna a táž věc může nabýt. Teorie obrázků počítá totiž jenom s jediným bytím a poznání je v jejím pojetí fyzická entita jako všechny ostatní.

To, co bylo mnohem později nazváno psychologismem, není snad jen průvodním jevem takového pohledu na věc – je to jeho nehlubší podstata.

II

Dosavadními úvahami jsme se snažili vystihnout to, v čem scholastika spatřovala samu esenci poznání. Nyní můžeme pokročit dále a věnovat pozornost tomu, čím je poznání podmíněno. Tyto podmínky jsou však dvojího druhu. Aby vzniklo poznání, musí splňovat určité podmínky především jeho podmět. Pampeliška nesplňuje podmínky nutné k pochopení Pythagorovy věty, člověk ano. Vedle toho musí však určité podmínky splňovat i sám poznávaný předmět. Kráčím-li Celetnou ulicí směrem na západ, mohu kupř. zrakem poznávat Prašnou bránu, nemohu však z téhož stanoviště vidět dejme tomu Národní divadlo.

Nazveme podmínky, které musí splňovat subjekt podmínkami ontologickými, ty pak, které musí splňovat objekt, podmínkami psychologickými, a pojednáme o nich po řadě.

1. Podmínky ontologické

V tomto bodu, protože se nechceme pouštět do odboček, které by nás zavedly příliš daleko, můžeme scholastickou teorii jen zhruba nastínit.

Aby něco mohlo poznávat, musí to mít schopnost přijímat imateriálně (intencionálně) formy poznanych věcí. Tuto schopnost většina hmotných jsoucen nemá. Taková jsoucná jsou omezena na fyzické vlastnění své vlastní formy (resp. vlastních forem), a jsou tedy v tomto smyslu jako by uzavřena sama do sebe. Na druhé straně ta jsoucná, která schopnost imateriální recepce mají, jsou svému okolí jako by otevřena a jsou z něho schopna přijímat

do nekonečna další a další určení (formy). A protože toto přijímání je – jak již víme – jakousi intencionální identifikací s poznávaným, jsou tato jsoucna s to bez omezení rozšiřovat své vlastní bytí o formy poznávaných věcí. Tento proces nemá mezí, anebo lépe, nemá je sám v sobě, protože smrt, jež jej uzavírá, je něčím, co jej ovlivňuje zvnějšku. „Duše je nějak vším,“ říká Aristotelés⁵ a jeho scholastičtí interpreti dodávají: „nějak“ to je „intencionálně“.

Co však způsobuje, že některá jsoucna schopnost imateriální (intencionální) recepce mají, a jiné ne? Zde můžeme scholastickou odpověď skutečně jen naznačit. Schopnost imateriálně recipovat souvisí se stupněm imateriality samotného poznávajícího podmětu, a to tak, že čím je imateriálnější, tím radikálnějšího poznání je i schopen. Stupeň imateriality poznávajícího subjektu charakterizuje i stupeň či úroveň poznání, jehož je tento subjekt schopen dosahovat.

Co však máme rozumět touto „imaterialitou“? Je známo, že materia středověké filosofie nemá mnoho společného s „hmotou“ v moderní představě. Je to spíše cokoli, co je v potenci k nějakému aktu. To, co poznává, musí být tedy v nějakém ohledu nebo stupni povzneseno nad potencialitu, jež je limituje a uzavírá do sebe sama. Uzavřenost pochází totiž z potenciality, z látky. Proč? Odpověď by nás přivedla k jedné z nejzákladnějších doktrín scholastické metafyziky. Akt není omezen sám sebou, nýbrž jedině potenci, s níž je smísen. Limitativním prvkem, principem nedokonalosti, je tedy možnost a ze všech možností je materia prima tou, která strhuje nejniž.

2. Podmínky psychologické

Uvažujme dále. Naše poznávací mohutnosti jsou vůči skutečnému poznání původně ve stavu pouhé možnosti. Mohu slyšet dříve, než skutečně slyším, mohu vidět dříve, než doopravdy vidím. Poznáme-li však poté již skutečně ten či onen předmět, musí zde být nějaký důvod, který rozhodl o tom, že poznáváme právě jej, a ne nějaký předmět jiný. Podívejme se nyní blíže, v čem tento důvod spočívá.

Předně je na první pohled patrné, že nespočívá v poznávací schopnosti samotné. Ta je sama sebou indeterminovaná a jakožto taková rovnou měrou schopná poznávat cokoli. Quidquid movetur ab alio movetur. Je-li poznání skutečně jakýsi pohyb z možnosti do uskutečnění – což je v kontextu středověké filosofie nepochybné –, pak leží důvod tohoto pohybu zřejmě mimo to, co je jeho nositelem. Nositelem je však v našem případě poznávací schopnost.

5 Aristoteles, *De anima III*, 8, 431b. Český překlad: *O duši*. Přel. A. Kříž. Praha, Jan Laichter 1942, s. 101.

Dále nás v naší úvaze může přivést známá scholastická zásada, že každá příčina má sama v sobě dokonalost účinku, který způsobuje. *Nemo dat quod ipse non habet*. Je-li tomu tak, pak důvod, který determinuje poznávací možnost k poznání právě tohoto předmětu, musí mít sám dokonalost, kterou uděluje. O jakou dokonalost se tu však jedná, to již víme: je to forma, kterou poznávající intencionálně přijímá. Tu však má dříve, než ji intencionálně získá poznávající jediná⁶ věc a tou je právě poznávaný předmět. K určitému konkrétnímu poznání (poznávacímu úkonu) determinuje tedy poznávací schopnost sám poznávaný předmět. Dospíváme tedy k závěru, že to, co způsobuje, že poznávací schopnost poznává spíše tento předmět než nějaký jiný, pochází z tohoto předmětu samotného. Předmět musí tedy uplatnit na poznávací schopnost nějaký vliv, a v důsledku tohoto vlivu je pak schopností skutečně poznán.

Jak si však nyní tento vliv představit? Nebudeme zde reprodukovat zastaralé fyzikálně fyziologické představy, jimiž byly scholastické představy v tomto bodu ovlivněny. Pro filosofickou stránku celé problematiky nejsou významné a nahradíme-li je představami současnými, má to dvě výhody: ušetříme si zbytečný exkurs do dějin přírodopisu a soustředíme se na to, co je v celé teorii v pravém slova smyslu filosofického.

S těmito výhradami můžeme nyní popsat vliv předmětu na poznávací schopnost takto. Nejprve předmět tranzitivní činností vyvolá určité změny v orgánu, v němž je poznávací schopnost lokalizována. Znějící těleso vyvolá chvění ušního bubínku, předmět pozorovaný zrakem se promítne na sítnici apod. Tyto účinky pouhé fyzické formy, které ještě zdaleka nejsou poznáním, nýbrž je jen podmiňují. Jejich vlivem je totiž vlastní poznávací schopnost (jež není totožná s orgánem, ale má v něm své dílo) determinována k poznání příslušného předmětu. Původně byla tato schopnost indiferentní k poznání toho či onoho předmětu (byla *in actu primo remoto*). Nyní, když poznávaný předmět uplatnil prostřednictvím orgánu na schopnost svůj vliv, je již schopnost vybavena vším, co potřebuje navíc, aby poznala právě tento předmět (je *in actu primo proximo*). To, co je nyní v schopnosti oproti původnímu stavu navíc a co ji determinuje k poznání právě tohoto předmětu, tomu scholastika říká „*species impressa*“. Co je to tedy tato *species impressa*? Je to určení vzniklé v poznávací schopnosti vlivem působení nějakého předmětu na po-

6 Mimo poznávaný předmět má ji ovšem ještě *actus purus*. Čirá skutečnost nemá ji však jako takovou, nýbrž *eminenter*. Existující existence může tedy rovněž determinovat poznávací schopnost, a to k poznání čehokoli, co náleží k jejímu „formálnímu“ předmětu. Je-li tímto předmětem jsoouco vůbec, tedy k poznání čehokoli i sebe samé. Zda však k takovému poznání dochází, de facto není věcí filosofie.

znávací orgán a determinující potenci k poznání (tj. intencionálnímu přijetí) formy určitého předmětu.⁷

Jakmile je species doplněna entitou zvanou „species impressa“, zároveň, bez jakéhokoli časového intervalu, vytryskne z ní vitální činnost, již subjekt činně nabývá intencionální formy, o níž se jedná. Potence úplně indeterminovaná (potence in actu primo remoto) doplněná poté zvláštním určením zvaným species (potence in actu primo proximo) přechází zde konečně ke skutečnému poznání. Když pak již skutečně poznává, říká se tomu, že je in actu secundo.

III

K povaze poznání náleží, že se něčeho týká, že má nějaký předmět. Pokud takový předmět skutečně existuje a je poznávací schopnosti fyzicky přítomen (tj. není-li příliš vzdálen, než aby mohl v schopnosti vyvolat vznik oné „species impressa“), je vše v pořádku a o věci by nebylo třeba dále hovořit. Ve skutečnosti tomu tak však vždy není. Víme, že existují kognitivní akty, jež se týkají předmětů, které v běžném smyslu neexistují, takové, jakým chybí ono „esse physicum“, jak jsme o něm hovořili.

Takových předmětů je celá řada. Uvažujeme předně někdy o předmětech pouze možných. Jindy máme na mysli předměty, které sice existovaly, ale nyní již nikoli (zemřelý přítel). Někdy se dokonce v duchu zabýváme předměty, které nejenže nikdy neexistovaly, ale dokonce nejsou ani možné, jako je třeba hranatý kruh nebo bílá čern. A do této skupiny náleží koneckonců i předměty kognitivních aktů týkajících se obecných a nutných struktur věcí (esencí), tedy entit, jež zajisté také – alespoň tak, jak je poznáváme – na těchto věcech neexistují.

Abychom se tedy vyhnuli očividné absurditě, jakou je kladení poznání bez předmětu, musíme doplnit celou teorii ještě o jeden předpoklad. Nemá-li poznávací schopnost fyzicky existující předmět, anebo – což je bezmála totéž – není-li tento předmět na téže ontologické úrovni, v jaké jej poznávací schopnost postihuje, v takovém případě si schopnost sama v sobě intencionálně cosi, co tento předmět zastupuje, vytvoří. Tomuto supletovi, v němž (in quo) schopnost poznává sám předmět, se říká „species expressa“. Tato species expressa, pokud ji vytváří ta či ona schopnost, má pak ještě názvy zvláštní.

7 Čtenář, jenž je se scholastickou teorií obeznámen bude mít možná za to, že zjednodušení, jež se tu dopouštíme, je na úkor korektnosti výkladu. Domníváme se však, že: 1. Rozlišení entitativního a intencionálního způsobu, jímž informuje species potenci, lze pominout, aniž by tím utrpělo rámcové pochopení celku nauky. 2. Je sice pravda, že charakteristika oné species impressa, jak ji zde podáváme, platí přesně vzato jen pro tzv. species sensibilis. Lze jí však rozumět i tak, že vyjadřuje povahu jakékoli species.

Tak tzv. „phantasia“ vytváří „phantasma“, rozum vytváří koncept a propozici atd. Mechanismus vzniku těchto kvazipředmětů, zejména vznik pojmů, je v pojetí scholastiky značně komplikovaný a podrobnosti jeho chodu popisují příslušní autoři se subtilitou a minuciézností mnohdy zdlouhavou. V zdánlivých podrobnostech setkáváme se tu však mnohdy s diferencemi, jimiž lze charakterizovat celé hluboce odlišné proudy a směry vrcholné scholastiky. Tak je tomu kupř. se známým problémem týkajícím se funkce a povahy tzv. činného rozumu (*intellectus agens*). Zabývat se těmito otázkami nepatří již ovšem k našemu námětu.

Zdůrazníme pouze na závěr, že všechny entity, o nichž jsme pojednávali, jako je „*esse intencionale*“, „*species impressa*“, „*species expressa*“, nenazíráme v pojetí scholastiky bezprostředně a intuitivně, nýbrž k nim dospíváme teprve poměrně složitými myšlenkovými pochody, jejichž hlavní směry a křížovatky jsme se v naší stati pokusili nastínit. Bezprostředně se v našem vědomí objevují a jako by vyvstávají pouze věci samy.

Tento bezprostředně evidentní fakt je východiskem a počátkem každé teorie poznání. Ve středověké filosofii, jak jsme se pokusili ukázat, to však ještě není její konec.