

Studia Neoaristotelica

Časopis pro analytickou scholastiku

SERIES BOHEMOSLOVACA

ROČNÍK 15 / s. B. 3 (2018)

ČÍSLO 4 / s. B. 2

Lukáš Lička

INTENCIONALITA A POJEM POZNÁNÍ VE STŘEDOVĚKÉ FILOSOFII



☞ *Studie* ☜

Studia Neoaristotelica

A Journal of Analytical Scholasticism

SERIES BOHEMOSLOVACA

Published by

editiones scholasticae
Publisher of Scholastic Philosophy

&

University of South Bohemia
in České Budějovice
Faculty of Theology

Founder: Stanislav Sousedík

Editors: Daniel D. Novotný (Editor-in-Chief), Lukáš Novák

Editorial Board

Daniel D. Novotný (President), Petr Dvořák, Tomáš Machula, Lukáš Novák,
David Oderberg, David Svoboda, Peter Volek

Board of Editorial Advisors

Paul Richard Blum, Stephen Boulter, David Clemenson, Rolf Darge, Costantino Esposito,
Edward Feser, Štěpán Filip OP, James Franklin, Michael Gorman, Jorge Gracia,
Timothy J. McGrew, Daniel Heider, Rafael Hüntelmann, Michal Chabada, Gyula Klima,
Sven K. Knebel, Simo Knuuttila, Ulrich G. Leinsle, Pavel Materna, Uwe Meixner,
Tomáš Nejeschleba, Jan Palkoska, David Peroutka OCD, Roberto Hoffmeister Pich,
Edmund Runggaldier SJ, Jacob Schmutz, Prokop Sousedík, Stanislav Sousedík,
Karel Šprunk, Vlastimil Vohánka

Cover design & typography: L. Novák (using the Junicode typeface by Peter S. Baker)

Proofreading: S. Hanke Jarošová (English), E. Fuchsová (Czech), J. A. Čepelák (Latin)

Web: <http://neoaristotelica.eu/>; <http://pdcn.net.org/studneoar>

Editorial correspondence:

Studia Neoaristotelica, Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Czech Republic, Europe

E-mail: studia@skaut.org

Periodicity:

- 2 print issues per year in English
- free online Czech/Slovak series

See our websites for information on orders and pricing.



The journal is indexed by Philosophy Research Index, Scopus, ERIH, and Ulrich.

© 2018 University of South Bohemia

ISSN: 1214-8407 (Print)

ISSN: 1804-6843 (Online)

INTENCIONALITA A POJEM POZNÁNÍ VE STŘEDOVĚKÉ FILOSOFII

Lukáš Lička

ÚVOD

V současné filosofii myslí je intencionalita tradičně chápána jako zvláštní vlastnost, kterou primárně vykazují (minimálně některé) mentální stavy a která je obvykle charakterizována dvojím způsobem:

- jako zaměřenost (*directedness*): být intencionální znamená být nějak zaměřen na něco jiného nebo referovat k tomu (mentální stav je zaměřen na svůj objekt) a
- jako reprezentativnost (*aboutness*): být intencionální znamená něco reprezentovat či, hovorově řečeno, být o něčem jiném (mentální stavy poukazují na něco mimo sebe a reprezentují to tak).¹

Výklad o intencionalitě často začíná odkazem na německého filosofa Franze Brentana (1838–1917), jemuž se připisuje teze, že vlastnost „být intencionální“ je distinktivním rysem, jímž se mentální či psychické odlišuje od fyzikálního. Mentální fenomény podle něj vykazují to, co středověcí scholastikové nazývali intencionální in-existencí předmětu a co lze popsat např. jako zaměřenost na objekt.² V brentanovském pojetí je intencionalita nutnou i postačující vlastností mentálních fenoménů – každý mentální fenomén je nutně intencionální, a zároveň pokud je něco intencionální, pak je to nutně

¹Viz např. Pierre Jacob, „Intentionality“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta; Tim Crane, *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 1–33.

²Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London – New York: Routledge, 1973/1995) II, I, §5, 68. Výklad tohoto místa podává např. Jacob, „Intentionality“, §2 či Hynek Janoušek, *Intencionalita a apriorita: studie ke vztahu Brentanovy a Husserlovy filosofie* (Praha: Togga, 2014), 80–89.

mentální.³ Zřejmě právě tato brentanovská teze o intencionalitě jako „známce myslí“ učinila z intencionality filosoficky zajímavé téma.

Pro historiky středověké filosofie či současné filosofy, kteří navazují na její dědictví, je ovšem lákavá spíše Brentanova zmínka, že pojem intencionality je odvozen od *středověkých scholastiků*. Zvláště u myslitelů tomistického ražení se lze setkat s tendencí vnášet brentanovské pojetí intencionality do výkladu středověkých autorů, zvl. Tomáše Akvinského, kdykoliv narazí na termíny typu *esse intentionale* či *intentio*. Nemohly by středověké koncepty intencionality rovněž vymezovat nějakou zvláštní a filosoficky atraktivní vlastnost lidské bytosti? Středověká intencionalita zjevně nemůže sloužit jako „známka myslí“, jelikož středověcí autoři nepoužívali termín *mysl* v současném významu ani nevedli rozdíl mezi mentálním a extramentálním světem tak, jak je to běžné v moderním myšlení. Někteří interpreti přesto trvají na tom, že intencionalita (resp. intencionální bytí) má v myšlení Tomáše Akvinského zvláštní úlohu a navrhuji, že by mohla sloužit jako *kritérium kognitivnosti*. Schopnost nést formu, která existuje intencionálně, by pak bylo distinktivním rysem bytostí schopných poznání.⁴

Tento článek kriticky reaguje právě na tuto praxi a pokouší se přezkoumat, nakolik je oprávněná. Toto přezkoumání lze formulovat do podoby dvou cílů. Zaprvé je třeba pečlivě posoudit význam termínu „intencionální“ ve vybraných latinských textech filosofů 13. a 14. stol., zvláště pak slovní spojení „intencionální bytí“ (*esse intentionale*), a pokusit se odvodit, čemu sami tito myslitelé přisuzovali vlastnost „být intencionální“ a co tato „intencionalita“ v jejich pojetí znamenala. Je třeba poznamenat, že se zde zaměřuji pouze na užití daných termínů v *kognitivních kontextech* a při výkladu kognitivních duševních mohutností, tedy na to, co někdy bývá nazýváno „extra-praktickou“ intencionalitou.⁵ Stranou je ponechána intencionalita v kontextu

³Tato teze je zjevně příliš silná a lze proti ní jednoduše argumentovat – fotografie jistě není mentálním stavem, přesto vykazuje určitou intencionalitu; podobně u některých mentálních stavů, jako je např. bolest, není jasné, na co by byly zaměřeny nebo „o čem“ by měly být.

⁴Viz např. Robert Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 31–60. Pro další zdroje viz pozn. 27 níže.

⁵Termín zavádí Herbert Spiegelberg, „Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics, Brentano and Husserl“, in *The Philosophy of Brentano*, ed. Linda L. McAlister (London: Duckworth 1976), 109.

teorie jednání, tedy *intentio* jako záměr, zaměřenost vůle na cíl jednání. Dále je třeba předeslat, že termín „intencionalita“ v článku používám ve vágním významu (jako vlastnost „být intencionalní“), který bude precizován nikoliv na základě současných představ o intencionalitě, ale až na základě významů, které středověcí autoři přisuzovali termínům jako *intentio* či *esse intentionale*. Jinými slovy, podat výklad středověkých teorií intencionality zde neznamená vyložit pozice středověkých autorů v problematice struktury kognitivního aktu či v otázce, odkud plyne schopnost mentálních aktů vztahovat se k vnějším věcem, reprezentovat je či být „o nich“;⁶ nýbrž vyložit, o čem mluvili, když připisovali některým entitám vlastnost „být intencionalní“.

Zadruhé, jakmile bude takto získán středověký pojem intencionality, bude prozkoumáno, nakolik a jak souvisí s pojmem poznání. Pozornost bude zaměřena na otázku, zda je intencionalita kritériem kognitivnosti. Je „intencionalní bytí“ právě tou vlastností, která esenciálně souvisí s poznáním? Opět je třeba poznamenat, že termíny „poznání“ a „kognitivnost“ zde používám v poněkud specifickém významu – „poznáním“ se v tomto článku myslí „stav aktuální aprehenze“; kognitivnost je pak schopnost nějaké bytosti nabývat takového stavu. Pojem poznání tedy zde má jiný rozsah než moderní pojem poznání, znalosti (*knowledge*); zahrnuje nejen mentální stavy, které mají charakter propozičních postojů (např. přesvědčení), ale i např. akty smyslového vnímání. Zároveň zde pojem poznání užívám v poněkud užším významu, než má scholastický pojem *cognitio*, pod nějž se řadí nejen aktuální, ale i habituální poznání.

Naplněním těchto dvou cílů bude získán materiál pro obhajobu následujících dvou tezí článku:

- (a) Ve středověkých textech lze rozlišit dva významy termínu „intencionalní bytí“ a tedy dva různé pojmy intencionality. V prvním, „aristotelském“ případě je intencionalitu (*esse intentionale* či *spirituale*) třeba chápat jako zvláštní fyzikální vlastnost některých forem (oddíl I).

⁶Tím ovšem nemá být řečeno, že uvedený přístup – jehož vzorovým reprezentantem je např. Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004) – by byl nelegitimní.

Ve druhém, „scotistickém“ užití označuje *esse intentionale* (či *obiectivum*) vlastnost poznaného předmětu (oddíl III).⁷

- (b) Zatímco ve druhém významu intencionalita vskutku souvisí s poznáním (oddíl IV), intencionalita v prvním významu rozhodně nemůže sloužit jako kritérium kognitivnosti (oddíl II).⁸

Jak vidno, dané zkoumání patří především k dějinám pojmů – zkoumá se jednak pojetí intencionality u středověkých autorů, jednak to, zda a nakolik tato pojetí hrají nějakou roli v jejich teorii poznání. Problém tedy není zkoumán u jednoho či dvou autorů; snahou je podat plastický pohled na užívání pojmu intencionality. Pozornost je sice kladena na texty Alberta Velikého a Tomáše Akvinského (jako reprezentanty prvního, „aristotelského“ či fyzikálního pojetí intencionality) a Jana Dunse Scota a Petra Auriola (jako proponenty druhého, kognitivního pojetí intencionality), avšak příležitostně jsou zohledněny texty širokého množství dalších autorů (např. Aegidia Římského či Hervaea Natalise) z období vymezeného zhruba 40. lety 13. stol. (počátek působení Alberta Velikého v Paříži) a 20. lety 14. stol. (působení Petra Auriola).⁹ Lze namítnout, že okruh citovaných autorů a textů je nutně selektivní; teze článku je proto třeba chápat (jak je tomu ostatně u každého historického zkoumání) jako nikoliv nutně pravdivé, nýbrž pouze velmi pravděpodobné a tudíž – pokud bude dodána dostatečná textová evidence – revidovatelné.

⁷ Přesné rozlišení mezi oběma pojetími intencionálního bytí není v literatuře příliš časté – na změnu významu sice upozorňuje již Spiegelberg, „Intention’ and ‘Intentionality’ in the Scholastics, Brentano and Husserl“, 118–119 (původní německá verze jeho článku byla publikována již v roce 1936), plete si však Duranda a Auriola. Podrobněji změnu zkoumá Katherine H. Tachau, „Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250–1320“, in *Medieval Analyses in Language and Cognition*, eds. Sten Ebbesen a Russell L. Friedman (Copenhagen: Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, 1999), ta ji však přepisuje pouze Auriolovi a její interpretace navíc obsahuje určité sporné body (např. hájí tvrzení, že podle Auriola se intencionální bytí nachází čistě v mysli). Tento článek se pokouší navázat na uvedené snahy a podat bohatší textové doklady tvrzení, že k této změně významu opravdu došlo.

⁸ Vedlejší důsledkem článku je tedy rovněž kritika názoru interpretů Akvinského, že *esse intentionale* může sloužit jako hlavní, distinktivní rys poznání a kognitivnosti.

I. FYZIKÁLNÍ POJETÍ INTENCIONALITY

Zdá se, že termíny „intence“ a „intencionální“ se na poli latinského filosofického písemnictví objevují v *kognitivních* kontextech zprvu sporadicky a nesoustavně. Nejranější zmínky lze nalézt v latinských překladech arabských kompendií k aristotelské nauce o duši. V tomto oddíle vyjdeme z latinských překladů Averroa, zvl. kompendií *De anima* a *De sensu et sensato* (Avicenna bude sloužit jako východisko v oddíle III). Kromě toho, že hovoří o obecných intencích v intelektu a intencích v představivosti,¹⁰ Averroës aplikuje tuto terminologii rovněž na oblast smyslů – a dokonce i na entity ve vnějším prostředí. Zmiňuje, že vnímatelné nepůsobí na smysl tímž způsobem, jakým samo existuje vně smyslu, nýbrž jakožto *intence*.¹¹ Ani světlo není v jeho pojetí těleso, nýbrž pouze přítomnost určité *intence* v průhledném prostředí.¹²

Aristotelští komentátoři jako Albert Veliký či Tomáš Akvinský nepřicházejí programově s plnohodnotným pojmem intencionality, ale spíše se pokoušejí vysvětlit podobné zmínky v autoritativních textech. Rozhodně v jejich díle nelze nalézt vědomou a propracovanou snahu definovat pojem poznání skrze intencionalitu. „Intencionalita“ je evokována především v pasážích věnovaných smyslovému vnímání, resp. metafyzickému statusu jeho jednotlivých komponentů. Typickým pramenem jsou zde tedy komentáře k *De anima* a k *De sensu et sensato* a texty navazující na tuto tradici – např. pasáže

⁹Z praktických důvodů nejsou datace citovaných filosofických děl uváděny v textu, ale shromážděny v chronologickém seznamu připojeném k tomuto článku.

¹⁰Averroës, *De an.* II, comm. 60, 220: „[...] *intellectus autem movetur ad ultimam perfectionem a rebus universalibus et iste sunt in anima. [...] intentiones ymaginabiles [...] sunt universales potentia, licet non actu [...] intentio universalis est alia ab intentione ymaginata.*“

¹¹*De an.* II, comm. 60, 221: „[...] *sensibilia non movent sensus illo modo quo existunt extra animam; movent enim sensus secundum quod sunt intentiones [...]*“

¹²*De an.* II, comm. 70, 237: „[...] *lux non est corpus, sed est presentia intentionis in diaffono cuius privatio dicitur obscuritas apud presentiam corporis luminosi.*“ Jak poznamenává Deborah L. Black, „Intentionality in Medieval Arabic Philosophy“, *Quaestio 10* (2010): 72, intence je pro Averroa *kvidita* nějaké věci; přičemž je to však samostatná entita odlišná od věci, nikoliv způsob existence této věci. Podobně René Gauthier ve svém úvodu k edici Akvinského komentáře k *De anima* dokládá, že *intentio* v latinských překladech Averroa zastupuje řecký termín *logos*, tedy výměr či bytnost věci – viz Akvinský, *De an.*, ed. Leon. XLV.1, 226*.

v rozsáhlejších dílech věnovaných antropologii. V tomto oddíle se zaměříme především na Alberta Velikého a Tomáše Akvinského.¹³

U aristotelských filosofů je smyslové vnímání chápáno jako recepce formy vnějšího předmětu ve smyslu. Vnímátné kvality (jako barva, zápach či chlad) jsou tedy akcidentální formy, které pokud inherují ve vnějším předmětu, obdařují ho příslušnými charakteristikami, pokud ve smyslu, způsobují *vjem* příslušných kvalit. Jelikož podle aristoteliků každá změna předpokládá dotyk činitele a trpného recipienta (působení na dálku je tedy nemožné), vyvolává vnímátná forma kvalitativní změnu nejprve v prostředí, posléze ve smyslu.

Problematický je fakt, že táž akcidentální forma zjevně existuje v prostředí a ve smyslu *jiným způsobem* než v předmětu – vzduch mezi jablkem a okem ani oko samé se nestanou červenými, ačkoliv se v nich nachází forma červené barvy. Aristotelés k tomu poznamenává, že ve smyslu je přijata „forma bez látky“, a tvrzení ilustruje slavnou metaforou vosku a pečetidla.¹⁴ V dílech pozdějších aristotelských filosofů je právě vysvětlení tohoto faktu příležitostí k zavedení pojmu intencionality – formy nepůsobí na prostředí ani smysl běžným způsobem, ale „intencionálně“ (*intentionaliter*), resp. mají v těchto subjektech intencionální bytí (*esse intentionale*). Často jsou také uží-

¹³ K této problematice u Alberta viz např. Lawrence Dewan, „St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being“, in *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, ed. James A. Weisheipl (Toronto: PIMS, 1980); u Tomáše viz např. Pasnau, *Theories of Cognition*, kap. 1; Lambertus M. De Rijk, „A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350“, in Giraldu Odonis O.F.M., *Opera philosophica, vol. 2: De intentionibus* (Leiden: Brill, 2005), kap. 2; David Peroutka, *Tomistická filosofická antropologie* (Praha: Krystal OP, 2012), 39–44. Obecnější přehled napříč aristotelskou tradicí podávají např. Richard Sorabji, „From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality“, in *Aristotle and the Later Tradition. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume*, eds. Henry J. Blumenthal a Howard Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1991) či Martin Tweedale, „Representation in Scholastic Epistemology“, in *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund (Aldershot: Ashgate, 2007), 63–72.

¹⁴ Aristotelés, *De an.* II, 12, 424a17–20; viz také Albert, *De an.* II, tr. 4, c. 1, ed. Col. VII.1, 149a–150a; Akvinský, *De an.* II, c. 24, ed. Leon. XLV.1, 168b–169b. K užití metafory vosku a pečetidla u antických myslitelů a Augustina viz Victor Caston, „Connecting traditions: Augustine and the Greeks on intentionality“, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler (Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001), 35–36.

vána synonymní označení imateriální bytí (*esse immateriale*) – podle toho, že dochází k recepci formy *bez látky* – či spirituální bytí (*esse spirituale*).¹⁵

Čím se však intencionální bytí vyznačuje? Při zavádění tohoto pojmu poukazují komentátoři obvykle na dvě vlastnosti – jelikož forma v intencionálním bytí inheruje zvláštním způsobem, (1) nepředává svou charakteristiku subjektu, ve kterém takto inheruje, a (2) umožňuje, aby se v tomtéž subjektu zároveň nacházela i forma opačná.

Ad (1): Averroës poukazuje na to, že smysly přijímají účinky příslušných vnímatelných forem, např. barev – avšak nikoliv v tom smyslu, že by recipovaly tyto formy samotné (jinak by se samy smyslové orgány staly barevnými), nýbrž tak, že přijímají jejich intence.¹⁶ Podle Akvinského je pak při spirituální změně recipována pouze *species* či intence kvality, nikoliv však kvalita sama (zřítelnice oka tedy přijímá *species* bílé barvy, aniž by se sama stala bílou).¹⁷

Ad (2): Schopnost nést zároveň protikladné formy (např. formu bílé a černé barvy) je pak pro Averroa dokladem, že tyto formy nejsou do duše otištěny tělesným způsobem, nýbrž způsobem spirituálním – smysly proto uchopují intence vnímatelného abstrahované od látky.¹⁸ Akvinský pak schopnost

¹⁵Termín „spirituální“ zde neimplikuje duchovnost; naopak odkazuje na *spiritus* jako termín galénovské fyziologie, jímž byla označována velmi jemná látka, která proudí po těle a „odduševňuje“ je tím, že zajišťuje správnou funkci jeho orgánů. Explicitně např. u Alberta, *De hom.*, q. 21, a. 5, ed. Col. XXVII.2, 182a, 184a. (V citacích Albertova spisu *De homine* užívám moderní kolínskou edici a její paginaci; pro lepší orientaci však zachovávám číslování kvestií, které užívá starší Borgnetova edice.)

¹⁶Averroës, *De an.* II, comm. 121, 317: „[...] *receptio formarum sensibilium ab unoquoque sensu est receptio abstracta a materia. [...] patitur unusquisque sensuum ab eis a quibus naturaliter innati sunt pati, sive colore sive sono, sed non patitur ab eo secundum quod est color aut sonus; quoniam, si ita esset, contingeret quod, cum reciperet ipsum, esset color aut sonus, non intentio. [...] sed secundum quod est intentio; intentio enim coloris alia est a colore.*“

¹⁷Akvinský, *Sent.* IV, d. 44, q. 2, a. 1, ed. Mandonnet, 316a: „[...] *immutatione spirituali [...] recipitur qualitas sensibilis in instrumentum secundum esse spirituale, id est species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba.*“ Viz také Albert, *De an.* II, tr. 3, c. 6, ed. Col. VII.1, 104b.

¹⁸Averroës, *De sensu*, 29–30: „*Sermo autem dicentium quod forme sensibilium imprimuntur in anima impressione corporali destruitur per hoc, quod anima recipit formas contrariorum insimul. Et hoc non tantum invenitur in anima sed in mediis: apparet enim quod per eandem partem aeris recipit videns contraria, album et nigrum. Et hoc [...] est signum quod non existunt colores in ea secundum*

recipovat formy věcí „spirituálně a nemateriálně podle jakéhosi intencionálního bytí, [tedy] nakolik nemají [mezi sebou] protikladnost“, chápe jako zvláštní rys smyslů a intelektu.¹⁹

Vysvětlení toho, proč v tomtéž subjektu mohou existovat protikladné formy pouze intencionálně, pak lze nalézt u Alberta Velikého – a s ohledem na záměr tohoto oddílu je třeba zdůraznit, že se jedná o vysvětlení čistě fyzikální. Jeho východiskem je rozlišení mezi běžnými vnímatelnými kvalitami a primárními kvalitami, které je zakládají.²⁰ Takzvané primární či „první“ kvality jsou čtyři (teplé, studené, suché, vlhké) a jsou vlastnostmi čtyř základních prvků (ohně, voda, vzduch, země) – základní prvky vznikají jejich kombinací (např. voda je studená a vlhká). Právě první kvality jsou kauzálně zodpovědné za veškeré změny v přírodě – a jsou tedy rovněž příčinou všech ostatních vnímatelných kvalit, jako je např. barva či chuť nějakého tělesa.²¹

Vnímatelné kvality je proto třeba chápat jako kvality vyššího řádu, které supervenují na prvních kvalitách. Jak upozorňuje Pasnau, vztah supervenience zde znamená, že žádná změna těchto vnímatelných kvalit není možná bez změny na rovině kvalit primárních – zároveň to však neznamená, že by vnímatelné kvality byly na ty primární redukovatelné.²² Naopak, barva jako

existentiam corporalem, sed spiritualem. Et ideo dicitur quod isti sensus non comprehendunt intentiones sensibilibus nisi abstractas a materia [...]“

¹⁹ Akvinský, *De sensu* I, c. 18, ed. Leon. XLV.2, 99b: „*Corpus enim naturale recipit formas secundum esse naturale et materiale, secundum quod habent contrarietatem: et ideo non potest idem corpus simul recipere albedinem et nigredinem; set sensus et intellectus recipiunt formas rerum spiritualiter et immaterialiter secundum esse quoddam intentionale, prout non habent contrarietatem [...]*“ Vzápětí však dodává (stejně jako Averroës v citaci v předchozí poznámce), že tuto vlastnost je třeba připisat i prostředí – viz pozn. 37.

²⁰ Toto rozlišení je ve scholastické filosofii běžné v návaznosti na Aristotelův spis *De generatione et corruptione*. Někteří scholastikové užívají přímo termíny primární a sekundární kvality – viz Robert Pasnau, „Scholastic Qualities, Primary and Secondary“, in *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, ed. Lawrence Nolan (Oxford: Oxford University Press, 2011).

²¹ Albert, *De gen. corr.* II, tr. 1, c. 1, ed. Borgnet IV, 417b: „[...] *primae qualitates tangibilium causae sunt omnium aliarum sensibilibus qualitatum. Primae autem in qualitatibus tactus sunt quatuor qualitates primae, scilicet calidum, humidum, frigidum, et siccum [...]*“; Albert, *De hom.*, q. 21, a. 3.2, ed. Col. XXVII.2, 168b: „*Color [...]* secundum quod alterat corpora, videtur generari a primis qualitatibus.“

²² Pasnau, „Scholastic Qualities, Primary and Secondary“, 45–46.

kvalita supervenující na prvních kvalitách je samostatná forma a jako taková od nich může být činností světla abstrahována. Barva (přesněji její intence) je podle Alberta „očistěna“ od látky v tom smyslu, že je odloučena od svých materiálních příčin (tedy prvních kvalit) – právě takto existuje barva v prostředí a ve smyslovém orgánu, pro což užívá Averroës výrazu „spirituální bytí“. Jelikož schopnost kauzální aktivity je třeba připsat primárně prvním kvalitám,²³ barva jakožto *intencionální* kvalita abstrahovaná od těchto prvních kvalit není schopna žádné (materiální) činnosti. I když takto existují v tomtéž prostředí či orgánu dvě protikladné kvality, nemohou se navzájem měnit a překážet si.²⁴

Tomáš Akvinský vysvětluje aristotelskou tezi o přijetí formy bez látky podobným způsobem. To, že recipient obdrží formu činitele, aniž by obdržel jeho látku, je podle Akvinského základním rysem *všech* kauzálních vztahů. Přesto je zjevně rozdíl mezi tím, když se vzduch kolem ohně otepluje, jelikož přijímá formu ohně, a tím, když oko vidí červené jablko, jelikož recipuje formu červené barvy. Podle Akvinského tento rozdíl nespočívá v tom, že by v prvním případě vzduch přijímal i látku ohně, kdežto smysl ve druhém případě pouze formu, nýbrž ve *způsobu* recepce formy (*in modo recipiendi*). V případě fyzikálních událostí je látka recipienta disponována podobně jako látka činitele, přijatá forma tedy formuje podobný typ látky a dochází k přirozené změně recipienta. (Jinými slovy, změna se projeví navenek – recipient začne nést charakteristiku činitele.) U smyslového vnímání je však látka recipujícího orgánu disponována jinak, a proto se smysl připodobňuje vnějšímu předmětu pouze svou formou, nikoliv však svou látkou. Forma ve smyslu pak má jiné bytí než v předmětu – a sice intencionální či spirituální bytí.²⁵

²³ Albert, *De hom.*, q. 21, a. 3.1, ed. Col. XXVII.2, 166a.

²⁴ Albert, *De hom.*, q. 21, a. 5, ed. Col. XXVII.2, 183b: „[Color] non abstrahitur cum causis generantibus ipsum in subiecto, quae sunt calidum, frigidum, humidum, siccum [...] Sed abstractio fit in propria specie coloris tantum sine omni parte materiae et sine omni causa materiali; et hoc est, quod vocat Averroes [...] spirituale esse. Cum autem [...] colores non sint qualitates activae per se vel passivae, sed potius per actum calidi et frigidi etc., sequetur ex hoc quod ubi colores sunt sine calido et frigido etc., ibi non agunt et patiuntur ad se invicem; ergo nec transmutabunt se invicem, quia omnis transmutatio fit per actionem et passionem. Cum ergo sic sint in medio et in oculo, patet quod non transmutabunt se invicem, et unus non obstat alteri.“

²⁵ Akvinský, *De an.* II, c. 24, ed. Leon. XLV.1, 169a–b.

Lze tedy shrnout, že to, co aristotelikové nazývají „intencionálním bytím“,²⁶ je především *fyzikální* vlastnost. Jedná se o vlastnost formy, kterou tato forma nese, je-li abstrahovaná od svých materiálních příčin, primárních kvalit, na kterých v předmětu supervenovala. Jako taková pak intencionální forma může být přenesena i do jiných subjektů (např. do prostředí či duševní mohutnosti), avšak svým novým subjektům nepředává charakteristiku, kterou nese, a umožňuje existenci opačné formy v tomtéž subjektu – látka tohoto nového subjektu není disponována tak, aby by ji přijatá forma mohla změnit a vtisknout jí svou charakteristiku. Má však taková „fyzikální intencionalita“ nějakou zvláštní souvislost s poznáním? Lze pomocí ní vysvětlit kognitivnost?

II. POZNÁNÍ JAKO RECEPCE FORMY V INTENCIONÁLNÍM BYTÍ

Aristotelským filosofům je obvykle připisováno pojetí poznání, které se zakládá na recepci či sdílení formy. Poznání je situace, v níž poznávající (resp. jeho kognitivní mohutnost) přijímá formu poznávaného předmětu a v určitém smyslu se tomuto předmětu „připodobňuje“ (*assimilatio*). Přijatá forma pak v poznávajícím inheruje zvláštním způsobem – neexistuje v něm tímž způsobem jako jeho vlastní formy, nýbrž *intencionálně*.²⁷ Někteří autoři (tomisté) proto intencionalitu chápou přímo jako *kritérium* kognitivnosti – být schopen poznání podle nich předpokládá schopnost nést intencionálně existující formy jiných věcí.²⁸

²⁶Je třeba poznamenat, že např. Albert v raných spisech (40.–50. léta 13. stol.) preferuje termín „formální bytí“ (viz např. *De hom.*, q. 21, a. 3.1, ed. Col. XXVII.2, 166a–b; *Meteora* III, tr. 4, c. 9, ed. Borgnet IV, 678a), res – v návaznosti na Averroa – „spirituální bytí“. V pozdní *Sumě theologické* (70. léta) však již připisuje světlu bytí *intencionální* (viz např. *ST* II, tr. 11, q. 51, m. 1, ed. Borgnet XXXII, 537b). Gauthier (in Akvinský, *De an.*, ed. Leon. XLV.1, 226*) poznamenává, že termín *esse intentionale* se v Paříži začíná běžněji používat až kolem r. 1250 a také u Akvinského se vyskytuje spíše sporadicky.

²⁷Lukáš Novák a Vlastimil Vohánka, *Kapitoly z epistemologie a noetiky* (Praha: Krystal OP, 2015), 33–40; viz také Pasnau, *Theories of Cognition*, 31–35; Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 31–42, či obecněji John Haldane, „Mind-World Identity and the Anti-Realist Challenge“, in *Reality, Representation, and Projection*, eds. John Haldane a Crispin Wright (Oxford: Oxford University Press, 1993), 20–24.

Zdá se, že tato teze je oprávněná a má určitou oporu v pramenech. Aristotelikové často užívají termínu „intence“ právě v kognitivních kontextech. Např. Albert Veliký odlišuje intenci od formy tak, že ji vztahuje k poznání. Forma je podle něj něčím, co „tvaruje“ či in-formuje látku, tím ji uskutečňuje (*informando dat esse actu materiae*) a vytváří jednotlivinu, tedy složeninu z látky a formy. Intence je naopak to, čím se věc označuje (*id per quod significatur res*), co vytváří znak a *poznatek* věci (*signum facit de re et notitiam*). Intence tedy není částí věci takovým způsobem jako její akcidentsální forma; je vhodnější chápat ji jako určitou entitu, která zprostředkovává nějakou informaci o této věci.²⁹ Jinde Albert intenci přímo ztotožňuje se *species* a nazývá ji „principem smyslového poznání“.³⁰ Samotné poznání pak Albert definuje jako přijetí formy předmětu – ne však podle bytí, které má tato forma v předmětu, ale „podle toho, nakolik je jeho intencí a *species*.“³¹ Podobně Tomáš Akvinský poznamenává, že k vnímání je třeba, aby proběhla spirituální změna orgánu (tedy taková, „skrze kterou se v orgánu smyslu vyskytne intence vnímatelné formy“). Kdyby totiž k vnímání postačovala přirozená změna, byli bychom nuceni připsat vnímání *jakémukoliv* tělesu, které přijímá kauzální účinky.³²

Intencionalita v uvedeném smyslu (resp. intencionální bytí) se zdá být něčím, co by u scholastických komentátorů Aristotela mohlo sloužit jako *kritérium kognitivnosti*. Jinými slovy – fakt, že některé entity jako lidé a sloni

²⁸ Programově to uvádí např. Pasnau, *Theories of Cognition*, 47–60; viz také Leo Elders, *Filosofo přírody u sv. Tomáše Akvinského* (Praha: ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2003), 202–209 a implicitně Haldane, „Mind-World Identity and the Anti-Realist Challenge“, 22, 24. Další odkazy na literaturu zastánců této teze přináší Robbie Moser, „Thomas Aquinas, Esse Intentionale, and the Cognitive as Such“, *Review of Metaphysics* 64 (2011): 764–765, pozn. 3.

²⁹ Albert, *De an.* II, tr. 3, c. 4, ed. Col. VII.1, 102a.

³⁰ Albert, *De hom.*, q. 34, a. 2, ed. Col. XXVII.2, 260a: „[...] *et voco intentionem speciem quae principium est cognitionis sensibilis.*“

³¹ Albert, *De an.* II, tr. 3, c. 4, ed. Col. VII.7, 101b: „[...] *omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species [...]*“

³² Akvinský, *STI*, q. 78, a. 3, ed. Leon. V, 254a: „*Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.*“

jsou schopny zakoušet aktuální poznání, mít kognitivní akty, kdežto jiné jako kameny a stromy nikoliv, by mohl být vysvětlitelný pomocí pojmu intencionality, resp. schopnosti nést intencionálně existující formu jiných věcí.

V tomto oddíle však bude ukázáno, že taková interpretace není vhodná. Aby přítomnost intencionálních forem mohla sloužit jako kritérium kognitivnosti, musela by být nejen nutnou, ale i postačující podmínkou aktuálního poznání. Je však zjevné, že přítomnost intencionálních forem *postačující* podmínkou poznání není – a že ji takto středověcí myslitelé ani nechápali. U Alberta Velikého i Tomáše Akvinského totiž narazíme na místa, kde explicitně tvrdí, že intencionálně (či spirituálně) existující formy se vyskytují i v prostředí mezi vnímatelným předmětem a smyslovým orgánem. Akvinský např. poznamenává, že barva existuje v prostředí v intencionálním bytí jako nezavršená či přechodná kvalita (*qualitas incompleta*) – a právě proto umožňuje i výskyt opačné kvality v tomtéž subjektu (tj. v prostředí).³³ Pokud tedy budeme trvat na intencionalitě jako *postačující* podmínce kognitivnosti, budeme muset kognitivní akty a schopnost poznávat přisoudit i prostředí – což je ovšem silně protiintuitivní.

Autoři, kteří aristotelský koncept intencionality spojují s poznáním, si tuto diskrepanci obvykle uvědomují.³⁴ Jejich strategie, jak se s tímto problémem vyrovnat, je obvykle dvojitá. První možností je zpochybnit, že formy v prostředí mají intencionální bytí. Někteří autoři tak soudí, že když Akvinský ve svých komentářích k *De anima* a *De sensu* připisuje intencionální či spirituální bytí i formám v prostředí, dopouští se nekonzistence vlivem dlouhé tradice aristotelských komentátorů.³⁵ Znamená to, že tyto jeho

³³ Akvinský, *De sensu* I, c. 4, ed. Leon. XLV.2, 28a; viz také Akvinský, *ST I*, q. 56, a. 2, ed. Leon. V, 65b: „[...] *forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.*“ O intencích vytvořených vnímatelným předmětem v prostředí hovoří také Albert v pozdějších spisech – viz např. *De an.* II, tr. 4, c. 3, ed. Col. VII.1, 152a: „*sensibile formaliter generat intentionem suam in omni parte medii per circulum et sphaeram in circuitu*“; nebo Albert, *De sensu* I, c. 5, ed. Borgnet IX, 10b: „*Aristoteles [...] dicens visibile secundum esse spirituale et intentionale prius effici in aere, post in oculo* [...]“

³⁴ Viz např. Pasnau, *Theories of Cognition*, 47–60, či Gyula Klima, „Three Myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers“, *International Journal of Philosophical Studies* 21 (2013): 360–361.

³⁵ Viz Martin Tweedale, „Origins of the Medieval Theory That Sensation Is an Immaterial Reception of a Form“, *Philosophical Topics* 20 (1992): 218.

výroky není vhodné brát vážně? Řečenému přístupu by nahrával i fakt, že Averroës i Albert Veliký v raném *De homine* formám v prostředí nepřipisují přímo intencionální či spirituální bytí – tvrdí, že formy v prostředí sice neexistují stejným způsobem jako v předmětu (kde mají čistě tělesné bytí), ale neexistují ani stejně jako ve smyslu (kde mají čistě spirituální bytí) – nýbrž nějakým „středním“ způsobem mezi oběma krajnostmi.³⁶ Proti takové strategii však jasně hovoří způsob, jakým je intencionální bytí definováno – pokud existovat intencionálně znamená připustit výskyt opačné formy v tomtéž subjektu,³⁷ potom je zcela zjevné, že takový způsob existence je třeba připsat i formám v prostředí. Možnost současného výskytu opačných forem není proprium smyslu a intelektu; vyskytuje se i v prostředí, jak poznamenává Akvinský.³⁸

Druhou možností, jak zachovat tezi o intencionalitě jako postačujícím kritériu kognitivnosti a zároveň učinit zadost zjevnému sklonu aristotelských komentátorů připisovat intencionální bytí rovněž formám v prostředí, je oslabit pojem poznání samotného. Autoři, kteří chtějí sladit obě teze, poukazují na to, že schopnost poznávat spočívá primárně ve schopnosti přijímat informace o vnějším světě. Zároveň tato schopnost umožňuje stupně – intelekt pracuje s velmi komplexními obecnými informacemi o světě, vnitřní smysly disponují komplexními reprezentacemi, které se však týkají pouze jednotlivin, vnější smysly přijímají pouze informace o příslušných vnímatelných kvalitách. V takovém smyslu je *do jisté míry* kognitivní i prostředí – i v něm se nachází obrovské množství informací, které jsou však velmi částečné a nestrukturované.³⁹ Takový pojem kognitivnosti se však nezdá

³⁶ Averroës, *De sensu*, 31–32: „*Et esse formarum in mediis est modo medio inter spirituale et corporale: forme enim extra animam habent esse corporale purum, et in anima spirituale purum, et in medio medium inter spirituale et corporale.*“ Viz také Albert, *De hom.*, q. 34, a. 2, ed. Col. XXVII.2, 260a. Albert navíc poznamenává, že barva jako forma viditelného je v prostředí sice nemateriální, avšak zvuky a pachy jsou v prostředí „jako v látce“ (*ut in materia*) – *ibid.*, 262a.

³⁷ To, že intencionální bytí bylo běžně takto chápáno a definováno, ukazuje zmínka z pozdního Alberta Velikého: „*esse [...] intentionale [...] non habet contrarium*“ – Albert, *De sensu* III, c. 6, ed. Borgnet IX, 92a.

³⁸ Akvinský, *De sensu* I, c. 18, ed. Leon. XLV.2, 99b. Viz také pozn. 66 níže, kde je rozdíl mezi kognitivními mohutnostmi a prostředím zaveden skrze soud.

³⁹ Pasnau, *Theories of Cognition*, 50–55.

být plausibilní – je příliš široký a poněkud neintuitivní. Pokud totiž schopnost poznávat pojmem takto široce jako schopnost přijímat informace o jiných věcech, potom bychom kognitivnost museli dnes připsat nejen lidem a zvířatům, ale v určité míře i strojům schopným zpracovávat informace (od kalkulátorů po počítače), ba dokonce veškerým věcem schopným informace přenášet (vzduchu, vodě, optickým kabelům a zřejmě i zcela prázdnému prostředí, v němž se přece také šíří elektromagnetické vlnění). Takový pojem kognitivnosti je však zjevně silně neintuitivní – kognitivnost je tradičně chápána jako něco, co vykazují pouze živé bytosti – schopnost poznávat svět a aktuálně jej zakoušet jsme spíše ochotni připsat psovi než přehrávači hudby.

Řešení diskrepance mezi připsáním intencionálních forem prostředí a prohlášením intencionality za známku kognitivnosti je tedy prosté: vzdát se představy, že intencionalita v pojetí aristotelských komentátorů postačuje pro připsání kognitivnosti. Ukazuje se, že chceme-li něčemu připsat kognitivnost, nepostačuje ukázat na intencionální formy, jež je tento subjekt schopen recipovat, přenášet, obsahovat či zpracovávat. Intencionální bytí je chápáno jako zvláštní bytí formy, které vytváří sám předmět – a jak poukazuje Albert, nepotřebuje k tomu žádného vnějšího činitele.⁴⁰ Intencionalita (v zavedeném „fyzikálním“ významu) je tedy vlastnost, která se týká především formy a kterou tato forma má *nezávisle* na kognitivním subjektu. Kognitivnost je pak vlastností pouze *některých* ze subjektů, které jsou schopné takové formy nést. Zdá se tedy, že kognitivnost bude vyžadovat ještě nějakou další nutnou podmínku na straně poznávajícího.

Pokud odmítneme, že schopnost nést formy v intencionálním či spirituálním bytí je postačující podmínkou kognitivnosti, pořád jej lze prohlásit za hlavní *nutnou* podmínku. Zdá se, že Albert Veliký a Tomáš Akvinský

⁴⁰ Albert, *De an.* II, tr. 3, c. 6, ed. Col. VII.1, 106a–b: „*Forma autem corporalis per se agens nihil supra se confert, quando confert esse intentionale [...]*“; *ibid.*, 107b: „[...] *omnis forma multiplicat intentionem suam; et cum forma sit essentia simplicior omni corpore, non potest inveniri aliqua forma corporalis quae possit ei esse intentionale conferre.*“ Teze, že zdrojem intencionality není nic jiného než forma sama, není omezená na aristoteliky; počátkem 90. let 13. stol. ji např. vznášel i františkán Vital du Four: „[...] *corpus nunquam fit spiritus, [...] sed de corporali bene potest per multiplicationem gigni spirituale, [...] spirituale autem de quo loquimur est intentionale et ideo per multiplicationem recipit esse.*“ – Vital, *De cogn.*, q. 3, a. 2, 229.

v uvedených textech ze 40.–60. let 13. stol. interpretují původně averroistické teze právě tímto způsobem. Již v 60. letech je však jejich interpretace kritizována Rogerem Baconem v jeho optických pracích – jak ve spise *De multiplicatione specierum* věnovaném šíření forem v prostředí, tak ve spise *Perspectiva*, ve kterém představuje svou teorii zrakového vnímání.⁴¹ Podle Bacona se *species* šíří z každého bodu povrchu předmětu všemi směry po přímkách. Bacon odmítá, že by formy či *species* v prostředí měly spirituální povahu. Spirituálnost v pravém slova smyslu je opakem tělesnosti a jako taková náleží pouze Bohu, andělům a (rozumové) duši – vše ostatní je tělesné. Pokud by *species* nebyly tělesné, nepodléhaly by fyzikálním zákonům (např. odrazu či lomu). Jelikož předmět (či jeho barva) jakožto původce těchto *species* je tělesný, je třeba připsat tělesnou povahu i *species* jakožto jeho účinkům. Odmítat tělesnou povahu *species* by proto podle Bacona bylo čirým bláznovstvím.⁴² Termín „spirituální“ je podle něj nepřilíš vhodným překladem, který je třeba chápat spíše ve významu „nevnímátný“ než „netělesný“.⁴³

Bacon pro svou teorii *nepotřebuje* postulovat spirituální či intencionální existenci forem v prostředí a ve smyslech. Ne však proto, že by odmítal aristotelské pojetí poznání jako recepce formy v duševní mohutnosti poznávajícího – to naopak přijímá. Odmítá však základní předpoklad, kvůli kterému byl uvedený koncept zaveden – totiž tezi, že v tomtéž subjektu nemohou existovat zároveň opačné kvality. Bacon naopak soudí (v návaznosti na optická pojednání Ptolemaia a Alhacena), že v prostředí dochází k mísení *species* různých barev – a to na každém místě, kde se protnou pomyslné přímky, po nichž probíhá multiplikace forem z každého bodu předmětu. Znamená to snad, že nic nevidíme rozlišeně? Bacon se domnívá, že ne: *species* barvy šířící

⁴¹ Roger Bacon, *DMS* III, c. 2–3, 186–204; *Persp.* I, d. 6, c. 3–4, 80–92. V raném komentáři k *De sensu* sice Bacon po averroistickém způsobu mluví o spirituálním bytí *species*, avšak zdůrazňuje, že je jim třeba připsat materiální povahu, jelikož podléhají zániku, mají materiální účinek apod. – viz Bacon, *De sensu*, c. 23, *OHI* XIV, 117–118; c. 24, 124–125.

⁴² *DMS* III, c. 2, 190: „*Item esse [...] habet ipsa species [...] ex suis causis. Sed cause sue sunt omnino corporales, scilicet generans et materia corporalis de cuius potentia generatur; quare oportet quod esse speciei sit corporale. [...] insaniam est dicere quod species non habet esse materiale.*“

⁴³ *DMS* III, c. 2, 192; *Persp.* I, d. 6, c. 4, 88–90.

se po přímce dopadající kolmo do středu našeho oka má největší sílu a „překryje“ ostatní barvy, s nimiž se setkala při průchodu prostředím.⁴⁴

Bacon tedy na jednu stranu odmítá koncept intencionální existence ve výše uvedeném smyslu, na druhou stranu však poznání chápe jako recepci forem předmětů v kognitivních mohutnostech pozorovatele. Na základě uvedeného lze jednak poukázat na to, že nutnou podmínkou kognitivnosti není intencionalita – Bacon je schopen přinést propracovanou teorii vnímání aristotelského stříhu, aniž by musel zavádět intencionalitu; jednak znovu zdůraznit, že intencionalita byla v těchto kontextech chápána především jako *fyzikální* teorie, v níž se jedná o vysvětlení jevů nesouvisejících nutně s poznáním.

Proti intencionalitě jako nutné podmínce poznání lze však argumentovat i z pozice Akvinského filosofie. Kognitivní akt je u Akvinského entitou, kterou duševní mohutnost získává po přijetí formy. Tato forma musí být zbavena látky (kterou in-formovala ve vnějším předmětu), k čemuž dojde procesem abstrakce, jejímž výsledkem je intencionální bytí formy. Jelikož forma v poznávajícím existuje intencionálně, poznávající nepřijímá charakteristiky, které forma nese. Představme si však situaci, v níž je forma imateriální již od začátku a zároveň je *součástí* poznávajícího. V takovém případě by forma neměla intencionální, ale pouze *přirozené* bytí – jednak by nemusela proběhnout abstrakce, jednak by poznávající přejímal charakteristiky, které forma nese, jelikož by byla jeho konstituentem. Přesto by taková forma – existující nikoliv intencionálně, ale přirozeně – mohla sloužit jako prostředek poznání.

Akvinský se o takové situaci opravdu zmiňuje – a to nejexplicitněji v diskusích o poznání, kterým disponují andělé.⁴⁵ Andělé jsou ve středověkých spekulacích považováni za zcela nemateriální substance, které disponují pouze intelektem. Pokud anděl poznává jiného anděla, forma poznávaného je

⁴⁴ *DMS* III, c. 3, 198–200; *Persp.* I, d. 6, c. 3, 82–86. Baconův výklad má rovněž výhodu na fenomenologické úrovni – umožňuje vysvětlit, proč barvy uprostřed našeho zorného pole vidíme ostře a rozlišeně, kdežto barvy na okrajích zorného pole pouze nejasně.

⁴⁵ Tento důkaz, že u Akvinského nemusí *esse intentionale* nutně figurovat v každé instanci poznání, předkládá Stephen L. Brock, „Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas“, *The Thomist* 77 (2013): 115–124.

v poznávajícím pouze v intencionálním bytí (jinak by poznávající přijal formu jiné bytosti a stal se jí).⁴⁶ Pokud však anděl poznává sám sebe, chápe svůj intelekt, který však není ničím jiným než nemateriální formou. V případě sebe-poznání tedy nemusí docházet k žádné abstrakci formy, která je principem takového poznání (je již sama o sobě imateriální), a této formě tedy nemusí být uděleno intencionální bytí (jelikož poznávající je touto formou, přirozeně přejímá charakteristiky, které tato forma nese). Jinými slovy, k sebe-poznání postačuje forma, která má přirozené bytí.⁴⁷

Akvinského pojednání lze aplikovat i na lidské rozumové sebe-poznání. Lidský intelekt je spjatý s tělem a primárně uzpůsobený ne k sebe-poznání, ale k poznávání vnějších věcí – proto není stále v aktu (jako intelekt andělský), ale je do aktu přiváděn vždy, když abstrahuje inteligibilní *species* věci. (Tehdy obsahuje intencionální formu nějakého předmětu, která je principem aktu chápání této věci.) Je-li však intelekt v aktu chápání, primárně poznává vnější věc, ale sekundárně sám sebe. Principem tohoto sebe-poznání je však jeho vlastní kognitivní akt – tedy určitá forma, která je jeho vlastní – a tudíž existuje v intelektu přirozeně, nikoliv intencionálně. Opět tedy docházíme k témuž závěru: i při lidském rozumovém sebe-poznání je principem poznání něco, co existuje přirozeně (nějaký rozumový akt) a *nikoliv intencionálně*.⁴⁸

Lze tedy shrnout: ani v díle Tomáše Akvinského neslouží intencionalita jako *nutná* podmínka *každého* poznání. Intencionální bytí figuruje pouze v těch typech poznání, kde poznávající není identický s poznávaným předmětem a poznává tak něco, co je vůči němu vnější. V případě rozumového sebe-poznání, kde je předmětem intelektu tento intelekt sám, není tento koncept nutný.

⁴⁶ Akvinský, *STI*, q. 56, a. 2, ed. Leon. V, 65b: „[...] unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali: non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum.“

⁴⁷ *Ibid.*, 65a: „[...] unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret [...]“

⁴⁸ Takovou interpretaci předkládá Brock, „Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas“, 124–126.

Pokud přijmeme uvedenou interpretaci a oddělíme od sebe intencionální bytí (ve fyzikálním smyslu) a kognitivnost, je záhodno naznačit řešení dvou otázek – zaprvé, jaký smysl má pojem intencionálního bytí v dosud zmíněných textech, a zadruhé, jaké je kritérium kognitivnosti.

Co se týče první otázky, pojem intencionálního bytí se často objevuje v jednom specifickém kontextu – a to nejen u Alberta Velikého a Tomáše Akvinského, ale i později v dílech dalších pařížských autorů v 80. letech 13. stol. – Aegidia Římského a raného Dunse Scotu. Tímto obvyklým kontextem je diskuse o různých typech změny v případě různých smyslů.

Albert poznamenává, že intencionální bytí není v případě různých vnímatelných kvalit stejné povahy – u některých smyslů je spirituálnější než u jiných.⁴⁹ Tato různá míra spirituality pak Akvinskému či ranému Scotovi slouží jako kritérium, na kterém lze založit hierarchickou klasifikaci smyslů. Jejich východiskem je distinkce mezi dvěma typy změny – přirozenou a intencionální či spirituální.⁵⁰ Zrak je ze všech smyslů nejspirituálnější – proto u něj nedochází k žádné přirozené změně – látka oka, která přijímá formy barvy, se nijak nemění.⁵¹ U všech ostatních smyslů a jimi vnímatelných kvalit dochází nejen ke změně intencionální, ale i ke změně přirozené.⁵² U hmatu je přirozená změna zvláště zratelná – ruka, kterou se dotkneme teplé věci, se sama stává teplou. Mezi hmatem jako nejmateriálnější smyslem a zrakem, kde je zasažení látky nulové, se nacházejí ostatní smysly – orgán chuti prodělává spíše přirozenou změnu (podle Akvinského je chuť ostatně jakýmsi druhem hmatu),⁵³ změna v orgánu sluchu je spíše imateriální (ale jak poznamená Albert, zvuk vytváří přirozenou změnu v prostředí, a proto vítr ovlivňuje šíření zvuku, nikoliv však šíření barvy – sluch a jeho předměty jsou tedy materiálnější než zrak).⁵⁴

⁴⁹ Albert, *De an.* II, tr. 3, c. 6, ed. Col. VII.1, 105b: „*Esse autem intentionale et spirituale non una ratione est in sensibilibus, quia unum est multo spiritualius alio [...]*“

⁵⁰ Akvinský, *Sent.* IV, d. 44, q. 2, a. 1, ed. Mandonnet, 316a–b; Akvinský, *ST I*, q. 78, a. 3, ed. Leon. V, 254a; Akvinský, *De an.* II, c. 14, ed. Leon. XLV.1, 127b–128a; Scotus, *De an.* q. 4, §11, *Oph V*, 30–31.

⁵¹ Akvinský, *De an.* II, c. 14, ed. Leon. XLV.1, 127b.

⁵² Akvinský, *ST I*, q. 78, a. 3, ed. Leon. V, 254a; Scotus, *De an.* q. 4, §11, *Oph V*, 31.

⁵³ Akvinský, *De an.* II, c. 14, ed. Leon. XLV.1, 128a.

⁵⁴ Albert, *De an.* II, tr. 3, c. 6, ed. Col. VII.1, 106a.

Opět se tedy ukazuje, že intencionální bytí v těchto kontextech má především *fyzikální* význam. Pojem intencionální změny slouží k vyjádření toho, nakolik reálně je zasažen recipient formy – čím větší je intencionální změna, tím menší je změna přirozená a tím méně dochází k zásahu do struktury látky recipienta. Zatímco u oka jako orgánu zraku a vzduchu jako jeho prostředí je intencionalita velmi vysoká a jejich látka není vůbec zasažena, u nervu považovaného za orgán hmatu a svalů jako prostředí hmatu je intencionalita nízká, přecež dochází k zásadním změnám jejich látky.

Proč jsou však některé smysly zasaženy pouze intencionálně, kdežto jiné také (a především) přirozeně? Pečlivější vysvětlení nalezneme u Aegidia Římského v jeho kvodlibetech z konce 80. let 13. stol. Formát kvodlibetní kvestie mu umožňuje probrat téma hlouběji, než bylo běžné v dobových komentářích k Aristotelovi. Aegidius zde především explicitně definuje intencionální změnu, a to způsobem, který má pramálo společného s kognitivními kontexty a vystačí si pouze s fyzikálním slovníkem. Podobně jako u Alberta v *De homine*, starším o více než čtyřicet let, je i u Aegidia východiskem rozlišení mezi prvními a druhými kvalitami. Zatímco plnohodnotné, reálné změny (které někdy mohou vést až k zániku substance) jsou zapříčiněny prvními kvalitami, druhé kvality jako barvy či vůně jsou schopné způsobit pouze slabší typ změny (který je v porovnání s robustní činností prvních kvalit tedy v určitém smyslu defektní). Intencionální typ změny je pak právě takovým oslabeným, neplnohodnotným typem změny – na základě této změny nepřibude v repertoáru fyzikálních vlastností recipienta žádná nová položka; vzduch se nestane zeleným, pokud na něj působí zelená barva, protože tato jako druhá kvalita je schopná ovlivnit jej pouze intencionálně.⁵⁵ Vzduch či oko jsou subjekty samy o sobě bezbarvé – jejich látka tedy vůbec není disponována k tomu nést ten typ kvality, jímž jsou barvy. Aegidius takový typ subjektu označuje za „nevlastní“ (*extraneum*) vůči urči-

⁵⁵ Aegidius, *Quodl.* V, q. 21, fol. 327b: „[...] *qualitates secundae, sicut sunt colores vel sapes, qui derivantur a qualitatibus primis, multum deficiunt ab actionibus qualitatum primarum: et quia immutare intentionaliter est immutare modo defectivo: ideo, licet qualitates primae immutent realiter, etiam usque ad corruptionem substantiae [...]; qualitates tamen secundae deficientes, quantum ad talem immutationem, a qualitatibus primis, saltem immutant intentionaliter: quod est immutare defectibiliter; ut color, qui est qualitas secunda, causat in medio non colorem realem, sed intentionalem.*“

tému typu kvality. Proto pokud se v nich objeví forma barvy, může v nich existovat pouze intencionálně, nikoliv reálně a plnohodnotně.⁵⁶

V případě jiných smyslů však přichází ke slovu nejen intencionální, ale i reálná změna. Např. mezi kvality vnímatelné hmatem patří nejen druhé, ale i první kvality – suché, teplé, vlhké a studené jsou předměty hmatu. Jakožto první kvality jsou však schopny plnohodnotné, reálné činnosti, a proto jsou orgány hmatu při vnímání změněny také reálně.⁵⁷ Organ či prostředí hmatu (tj. nervy a svaly, dosl. „maso“) nejsou vůči těmto kvalitám nevlastními subjekty – samy jsou do nějaké míry teplé či studené, vlhké či suché – a proto mohou dané kvality přijímat i reálně (dotykem teplého předmětu se ruka zahřeje). Aby však byla zaručena spolehlivost smyslu, musí tyto kvality být v určité harmonii – nenesou tedy řečené kvality v jejich vyšší intenzitě (*excellencia*).⁵⁸ Právě tehdy, když hmat recipuje kvalitu ve vyšší intenzitě, kterou nemá ve svém výchozím nastavení, dochází v něm i k intencionální změně.⁵⁹

K intencionální změně tedy podle Aegidia dochází ze dvou důvodů: (1) Pokud příslušné kvality nemohou své subjekty změnit reálně (jelikož jsou tyto subjekty vůči nim nevlastní), změni je pouze intencionálně (zde je modelovým případem barva jako druhá kvalita a oko jako bezbarvý subjekt). (2) Jsou-li subjekty vůči příslušným kvalitám souměřitelné, potom kvality, které mají větší intenzitu než kvality subjektu, způsobí v něm intencionální změnu (modelovým případem jsou zde první hmatné kvality a hmat).⁶⁰

⁵⁶ *Ibid.*, 327b–328a: „[...] proprium subjectum colorum [...] est corpus terminatum [...] medium ergo, ut aer, et sensus, ut pupilla sive visus, sunt subjectum extraneum coloris: ideo in eis color non generatur secundum esse proprium, sive secundum esse reale, sed secundum esse extraneum intentionale. Unde et pupilla dicitur esse abscolor, et etiam medium, quia talia de se nullum habent colorem proprium [...]“ K pojmu nevlastního subjektu viz také *Quodl.* V, q. 11, fol. 301a.

⁵⁷ *Quodl.* V, q. 21, fol. 328a–b: „[...] objecta sensuum non solum sunt qualitates secundae, sed etiam qualitates primae; ut patet in sensu tactus, qui est perceptivus frigiditatis et caliditatis, humiditatis et siccitatis, quae sunt qualitates primae, quarum est immutare etiam realiter.“

⁵⁸ Aegidius, *De an.* II, fol. 49va.

⁵⁹ *Quodl.* V, q. 21, fol. 328b: „[...] in sensu tactus medium et organum sensus sunt media proportionata tangibilium; et sunt denudata ab huiusmodi excellentiis: propter quod possunt ab excellentibus sensibilibus realiter et etiam intentionaliter immutari.“

⁶⁰ *Ibid.*, 328b: „Dicemus, quod sensibilia vel non possint immutare realiter et medium et sensus, et tunc immutent intentionaliter [...], vel quod huiusmodi sensibilia sunt apta etiam realiter immutare:“

Důležité však je, že v obou případech je intencionální změna definována ve fyzikálních termínech a není nijak explicitně spojena s poznáním – jeho definici intencionální změny můžeme aplikovat i na čistě fyzikální situace. Např. voda ve sklenici je průhledná a bezbarvá, a proto po přijetí formy barvy v ní dojde pouze intencionální změně (voda kvůli své průhlednosti není disponována nést reálné barvy); podobně zmrzlina je zbavena tepla ve vyšší intenzitě a pokud ji zahříváme, dochází v ní nejen k reálné změně, ale podle Aegidiových definic i k intencionální (protože recipuje kvalitu tepla ve vyšším stupni, než který má svém výchozím nastavení). Přesto by však bylo absurdní vodě či zmrzlině připisovat kognitivnost.

Intencionální či spirituální bytí je tedy ve sledovaných textech ze 40. až 80. let 13. stol. především určitým typem existence některých forem v některých subjektech. Tento typ existence je většinou definován ve fyzikálních termínech; intencionální kvality jsou sice oslabené, neplnohodnotné a nepředávají svým subjektům vlastnost, kterou přenášejí, ale přesto jsou součástí fyzikálního světa.⁶¹ Pojem intencionální změny či intencionálního bytí forem tedy původně neslouží jako kritérium kognitivnosti, ani pro vysvětlení *kognitivního* rozměru vnímání – vyjadřuje spíše *fyzikální* rozměr celé situace, pomáhá stanovit míru, do jaké je zasažen smyslový orgán či prostředí, které formu přenáší.

Co se týče druhé otázky (jaké by bylo kritérium kognitivnosti, když ne intencionalita), výše bylo naznačeno, že kritérium kognitivnosti bude třeba hledat spíše na straně poznávajícího než na straně intencionální formy jako pouhého kognitivního prostředku. Určitou náповědu může poskytnout opět Aegidius Římský, který se v úvodní kvestii svého pojednání o andělském poznání (mimoходом zásadním textu pro kognitivní psychologii konce 13. stol.) nejprve zaměřuje na lidskou kognitivní výbavu.⁶² Jeho výklad smyslového vnímání pak není ničím jiným než hledáním kritéria kognitivnosti.

*quod faciēdo possint etiam mutare intentionaliter saltem quatenus medium vel sensus sunt denudata a talibus qualitatibus [...]*⁶⁴

⁶¹ Pasnau, „Scholastic Qualities, Primary and Secondary“, 44.

⁶² Pro Aegidiův výklad poznání viz Giorgio Pini, „Cognition“, in *A Companion to Giles of Rome*, eds. Charles Briggs a Peter Eardley (Leiden – Boston: Brill, 2016). Vliv těchto Aegidiových kves-

Aegidius vychází z aristotelského pojetí kognitivního aktu – při (smyslovém) poznání poznávající přijímá *species* vnějšího předmětu; vnímání či kognitivní akt jsou pak identické s se samotným přijetím *species*.⁶³ Z takové definice však vyplývá nechtěný důsledek – schopnost mít kognitivní akty bychom museli připsat i prostředí, jelikož i ono recipuje *species*. Aegidius tedy musí předložit nějaké kritérium kognitivnosti, na jehož základě by bylo nutné připsat kognitivnost člověku či zvířeti, ale nikoliv prostředí. Aegidius tomuto problému nečelí zavedením pojmu intencionálního bytí – tento pojem, jak bylo ukázáno, podle něj vyjadřuje pouze to, že *species* není běžná forma a nemění tedy strukturu látky recipienta, k vysvětlení kognitivnosti však příliš nepřispívá. Podle Aegidia totiž není rozhodující povaha samotné *species*, ale *subjektu*, ve kterém je recipována.⁶⁴

Aegidiova odpověď je velmi prostá: zvuk v prostředí není ještě slyšením, jelikož zde není žádná kognitivní schopnost, kterou by uskutečnil. Nutnou podmínkou kognitivnosti by tedy byla přítomnost kognitivní mohutnosti. Subjekty, které mají kognitivní mohutnosti, jsou schopné nabývat kognitivních stavů, ostatní nikoliv. Jak poznamenává sám Aegidius, při změně prostředí figurují dvě entity: změněný vzduch a vtištěná *species*; kdežto při vnímání jsou zahrnuty entity tři: změněné oko, zraková schopnost (*virtus*) přivádějící orgán oka k jeho plnohodnotné funkci a *species*, která je vtištěna oku disponujícímu touto schopností.⁶⁵

tí na myslitele konce 13. stol. zdůrazňují a dokládají editoři Scotových kvestií k *De anima* – viz *OPh V*, 136*–137*.

⁶³ Aegidius, *De cogn. angel.*, q. 1, fol. 76vb: „[...] *sciendum, quod sensus exterior ut visus, auditus et quilibet alius sensus recipit species ab ipso sensibili. Et ipsa species recepta in sensu a sensibili est ipsa sensatio sive est ipse actus sentiendi.*“ Tezi o identitě *species* a aktu kognitivní mohutnosti připsávali autoři na přelomu století přímo Aristotelovi – kromě Aegidia (*ibid.*) lze uvést Godefroida z Fontaines, *Quodl. X*, q. 12 (ed. Hoffmans, 361) či později Petra Auriola, *Quodl.*, q. 8, a. 2, 82b–83b. Dokonce i Scotus, který tuto tezi odmítá, opakuje argument Aristotelovou autoritou – viz Scotus, *De an.* q. 12, §14, *OPh V*, 102; *Ord. I*, d. 3, p. 3, q. 2, §462, ed. Vat. III, 278–279.

⁶⁴ Aegidius, *De cogn. angel.*, q. 1, 77ra: „[...] *quod talis impressio sit visio in oculo et non in aere sumenda est ratio ex parte passi.*“

⁶⁵ *Ibid.*, 77rb: „*In immutatione ergo aeris videremus duo: aerem immutatum et speciem impressam, sed in immutatione oculi videremus tria, videlicet oculum immutatum, virtutem quandam visivam pericientem oculum et speciem impressam oculo habenti talem virtutem.*“

Taková odpověď se však při bližším přezkoumání ukáže jako neuspokojivá. Je totiž triviální: kognitivnost je schopnost nabývat aktuálních kognitivních aktů a jejím kritériem by měla být přítomnost kognitivní mohutnosti čili – schopnosti nabývat kognitivních aktů. Je tedy třeba říci, že kognitivnost je fundamentální, dále neanalyzovatelnou vlastností? Aegidius naznačuje, že nikoliv, když vysvětluje, proč je přítomnost kognitivní mohutnosti zásadní: „oko skrze vtištěnou *species* soudí o viditelném [předmětu], o němž však *nesoudí* vzduch“ – k čemuž dochází ne proto, že *species* v oku by byla jiná než *species* ve vzduchu, ale právě díky kognitivní mohutnosti.⁶⁶

Nutným kritériem kognitivnosti je tedy přítomnost kognitivní mohutnosti, která provádí jakési „posouzení“. Právě tato schopnost posouzení předmětu by mohla být kritériem kognitivnosti. Ostatně již Tomáš Akvinský v komentáři k *De sensu* bezprostředně po pasáži, kde prohlašuje, že současné přijetí opačných forem v tomtéž subjektu může nastat díky tomu, že jsou v intencionálním bytí, poznamenává, že schopnost přijímat intencionální formy mají nejen duševní mohutnosti, ale i prostředí – ale že „smysly a intelekt nejen přijímají formy věcí, ale také mají schopnost je posuzovat“.⁶⁷ A podobně Albert Veliký poznamenává, že čich není pouhé trpné přijetí vnímatelné kvality pachu (k němuž dochází i v prostředí) – ale je to spíše posouzení, zpracování přijaté informace, k němuž dochází pouze v těch subjektech, které jsou živé (*animatum*).⁶⁸

⁶⁶ *Ibid.*: „*Judicat ergo oculus de visibili per speciem impressam de quo non iudicat aer: non quia visibile aliud imprimat in oculo et aliud in aere, sed illa immutatio que in aere non est visio, quia non est ibi virtus visiva, in oculo est visio propter virtutem visivam ibi existentem.*“

⁶⁷ Akvinský, *De sensu* I, c. 18, ed. Leon. XLV.2, 99b: „[...] *sensus et intellectus recipiunt formas rerum [...] secundum esse quoddam intentionale, prout non habent contrarietatem [...] Cuius simile potest uideri in dyaphano [...] Est etiam et aliud considerandum, quod sensus et intellectus non solum recipiunt formas rerum, set etiam habent iudicium de ipsis [...]*“ K problematice soudů u Akvinského viz Pasnau, *Theories of Cognition*, 138–142, který se však zaměřuje především na soudy společného smyslu.

⁶⁸ Albert, *De an.* II, tr. 3, c. 27, ed. Col. VII.1, 150b–151a: „[...] *odorare non est absolute pati a sensibili percepto, sed potius odorare est sentire et iudicare odorem, quod est secunda sensus perfectio, et non est tantum pati, sed etiam operari aliquid; et hoc modo sensibile ad operationem sensus non agit in id quod non est animatum.*“ Viz také Dewan, „St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being“,

Schopnost „soudu“ (*iudicium*) není záhodno ukvapeně ztotožnit s vytvořením propozice. Tato schopnost soudu je totiž pro středověké filosofy zjevně prekonceptuální a připisují ji i těm nejnižším kognitivním operacím – aktům vnějších smyslů, jimiž smysl uchopuje příslušné vnímatelné kvality. (Vnější smysly jsou schopné „posoudit“ své předměty, nejsou však schopné posoudit vlastní akty ani porovnávat svůj předmět s předmětem jiného smyslu, např. žluté s kyselým – tyto funkce jsou připsány až společnému smyslu).⁶⁹ O jaké posouzení se jedná? Především o rozeznání (*discernere*) svého předmětu, jeho odlišení (*discriminare*) od předmětů téhož druhu, jeho rozlišené poznání. Tímto způsobem zrak rozeznává bílé od černého či zeleného;⁷⁰ podobně smysl chuti spočívá v posouzení jednotlivých chutí, tedy v jejich vzájemném rozlišení.⁷¹

Zdá se, že právě tato schopnost posoudit či rozlišit je tím, co odlišuje duševní mohutnosti živé bytosti od neživého prostředí a co proto může sloužit – na rozdíl od intencionality v jejím fyzikálním pojetí – jako kritérium kognitivnosti.⁷² Nezdá se však, že by autoři 13. stol. tento pojem nějak hlouběji rozebírali. K tématu se však vrátíme níže.

316. Albert prohlašuje smyslový soud za aktivitu prováděnou smyslovou mohutností, která je informována *species*, také v *De hom.* q. 34, a. 1, ed. Col. XXVII.2, 258a.

⁶⁹ Aegidius, *De cogn. angel.*, q. 1, 77rb: „*Experimur enim in nobis, quod sensus particularis exterior iudicat obiecto suo: tamen non directe iudicat de actu, nec iudicat de differentia obiecti sui ad alia obiecta, ut oculus non iudicat differentiam coloris a sapore.*“

⁷⁰ Akvinský, *ST I*, q. 78, a. 4, ed. Leon. V, 256b: „[...] *sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi.*“

⁷¹ Albert, *De an.* II, tr. 3, c. 27, ed. Col. VII.1, 138b: „[...] *gustus, in eo quod gustus, iudicium saporis est [...]*“; Akvinský, *De an.* II, 21, ed. Leon. XLV.1, 155b: „*gustus [...] est discretivus saporum.*“

⁷² Takovým způsobem čte Aristotela i Tweedale, „Origins of the Medieval Theory“, 228–230. Viz také Scotus, *De an.* q. 12, §41, *Opb V*, 112 a Auriol níže v oddíle IV. Viz také Klima, „Three Myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers“, 361–364, který poukazuje na to, že pro poznání nepostačuje intencionalita (ve smyslu *aboutness*), nýbrž je třeba, aby *species* byla přijata v kognitivním subjektu a *zpracována*.

III. KOGNITIVNÍ POJETÍ INTENCIONALITY

V předchozích dvou oddílech bylo představeno pojetí intencionality vycházející z tradice aristotelských komentářů, kde intencionální bytí vyjadřuje určitou zvláštní, ale stále fyzikální realizaci formy a kde intencionalita není spjata s poznáním postačujícím ani nutným způsobem. Vedle tohoto významu, vycházejícího především z překladů Averroa, se však během 13. stol. objevil také jiný význam termínu „intence“ a od něj odvozeného termínu „intencionální bytí“, čemuž budou věnovány následující dva oddíly. Tento význam se vyskytuje v latinských překladech Avicennových textů z 50. let 12. stol. a je jím vyjádřen „význam“, „myšlení“, či „pojmem“.⁷³ Často je termín *intentio* takto užíván v kontextu otázky, co je předmětem logiky. U Avicenny lze nalézt slavnou pasáž, že předmětem logiky jsou intence pochopené sekundárně, které se připojují k intencím pochopeným primárně.⁷⁴ U latinských autorů pak tato pasáž dala vzniknout slavnému rozdílu mezi dvěma typy pojmů – zatímco tzv. první intence jsou pro středověké autory vnější

⁷³Viz Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300* (London: The Warburg Institute, 2000), 128–129; Christian Knudsen, „Intentions and impositions“, in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg a Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 479; Black, „Intentionality in Medieval Arabic Philosophy“, 68–71.

⁷⁴Avicenna, *De phil. prima I*, c. 2, I, 10: „*Subiectum vero logicae [...] sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus intellectis primo [...]*“ K diskutím o předmětu logiku ve 13. stol. viz např. Giorgio Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century* (Leiden: Brill, 2002), 32–36. Dalším avicennovským kontextem, ve kterém figuruje termín intence, je jeho slavný výklad o vnitřních smyslech, zvl. o tzv. hodnotícím smyslu (*vis aestimativa*), který dokáže z forem recipovaných vnějšími smysly uchopit i *intentiones*, tedy vlastnosti věci a tvorů jako např. nepřátelství, užitečnost apod. Tyto vlastnosti jsou komplexnější než běžné vnímatelné kvality, ale přesto stále postřehnutelné smyslovými mohutnosti (a mohou je tedy uchopovat i zvířata, jak ukazuje Avicennův slavný příklad o ovcí a vlku). Viz především Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, 127–140. Je třeba poznamenat, že intence jsou zde vlastnostmi věcí, nikoliv pozorovatele – tyto intence nejsou vytvořeny mohutností pozorovatele (na rozdíl od intencí v logickém smyslu), ale jejich nositelem je sama věc – být vykazují určitý relační charakter (*x* je nebezpečné vůči pozorovateli *y*). Hasse navrhuje termín *intentio* v tomto významu překládat jako „konotativní atribut věci“ (*ibid.*, 131–132) a poukazuje na to, že tento význam má jen málo společného s intencí v logickém smyslu (*ibid.*, 128).

věci, nakolik jsou uchopeny intelektem, resp. pojmy věcí (např. „člověk“), a zabývá se jimi fyzika, tzv. druhé intence označují určité aspekty věcí, které se ukazují, jsou-li tyto věci uvažovány intelektem na základě logických vztahů (např. „obecné“, „jednotlivé“), a zabývá se jimi logika.⁷⁵

K tomuto logickému pojmu intence lze předeslat dvojí: (a) Intence je ontologicky poněkud ambivalentní – může označovat jak *pojem* jakožto určitou mentální entitu, tak pojmový *obsah*, tj. intelektem uchopenou vnější věc, ovšem nikoliv, nakolik existuje nezávisle na kognitivním aktu, nýbrž jakožto tímto aktem uchopenou. (b) Intence v tomto významu je něco, co vzniká výhradně činností duševní mohutnosti, především intelektu – např. raný Scotus poznamenává, že věc není příčinou intence, ale spíše příležitostí k tomu, aby ji vytvořil intelekt jako hlavní příčina.⁷⁶ Zdrojem intencionality tedy není sama věc, jak jsme viděli u Alberta Velikého, ale duševní mohutnost poznávajícího.

Pojem intence se v tomto kognitivním smyslu objevuje již velmi záhy⁷⁷ – nelze tedy říci, že avicennovská intence jakožto pojmový obsah by ve slovníku latinských filosofů nějak nahradila averroistickou intenci jakožto formu zbavenou látky. Zde nás však bude zajímat především pojem intencionálního bytí, který z tohoto avicennovského pojmu intence vychází – resp. *nový význam* termínu *esse intentionale*, ve kterém se již nejedná o bytí forem zbavených látky (jako v komentářích k *De anima*), ale nově o *bytí intencí* jakožto pojmů či věcí intelektem pojatých.

V tomto novém, kognitivním významu se termín intencionálního bytí začíná objevovat zhruba na přelomu 13. a 14. stol. Napětí mezi fyzikálním a kognitivním významem intencionálního bytí je zvláště patrný v kontextu diskusí o ontologické povaze světla v prvních dvou desetiletích 14. stol.⁷⁸

⁷⁵Viz např. Knudsen, „Intentions and impositions“, zvl. s. 479–480; De Rijk, „A Study on the Medieval Intentionality Debate“, 19–26.

⁷⁶Scotus, *Praed.* q. 3, §13, *OPh* I, 270: „[...] dico quod res non est tota causa intentionis, sed tantum occasio, scilicet in quantum movet intellectum ut actu consideret, et intellectus est principalis causa.“

⁷⁷Termín intence v tomto významu běžně užíval Akvinský – viz např. Robert W. Schmidt, *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), 94–129 či De Rijk, „A Study on the Medieval Intentionality Debate“, 113–130.

⁷⁸Otázka, zda forma světla v prostředí existuje reálně či intencionálně, byla v této době kladena často v komentářích k *Sentenciám* (konkrétně ve 13. distinkci 2. knihy). Pro tento kontext

Obě možná řešení se myslitelům této doby zdají dobře odůvodněná. Světlo je v prostředí intencionálně – vždyt dvě formy světla se mohou vyskytnout na tomtéž místě prostředí, když se protnou dva paprsky. Na druhou stranu, existovat jako intence znamená být uchopen intelektem – avšak světlo se zjevně šíří nezávisle na pozorovateli.

Filosofové počátku 14. stol. si začínají uvědomovat, že pro řešení této a podobných otázek je třeba jasně vymezit jednotlivé významy „intencionálního bytí“. Velmi zřetelné rozlišení dvou základních možností (které stojí rovněž v základu tohoto textu) lze nalézt u dominikánů Hervaea Natalise, Duranda ze Saint-Pourçain a františkána Petra Auriola v jejich diskusích o povaze světla.⁷⁹ Stejnou distinkci lze také nalézt už o desetiletí dříve (kolem r. 1300) u dominikána Jakuba z Mét.⁸⁰

Tato distinkce předpokládá, že intencionální bytí je v jednom významu protikladem reálného bytí, v jiném významu pak pouze určitým typem reálného bytí. V prvním, “kognitivním” významu se – jak se shodují všichni čtyři uvedení autoři – intencionální bytí *odlišuje* od reálného, je jeho opakem. Základním rysem intencionálního bytí v tomto významu je *závislost na kognitivním aktu* – intencionální bytí není skutečná, samostatně a stabilně existující entita, ale pouze něco, co je vytvořeno aktem kognitivní mohutnosti.⁸¹ Nevyskytuje se v realitě, ale pouze na úrovni kognitivních obsa-

a diskuse o povaze světla u některých františkánských myslitelů před Scotem viz Tachau, „Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250–1320“, 333–343.

⁷⁹Hervaeus, *Sent.* II, d. 13, q. 2, a. 1, 242a; Durandus, *Sent.* II, d. 13, q. 2, §6–9, fol. 155rb–155va; Auriol, *Rep.* II, d. 13, §10–20, 258–262.

⁸⁰Jakub z Mét, *Sent.* I, d. 25a, q. 1, a. 2, §8–11, 621. Zde se však jedná o kontext trinitárních diskusí o termínu „osoba“, v jehož rámci se rovněž často probírá rozdíl mezi první a druhou intencí (obvykle se v komentářích k *Sentencím* jedná o 23. nebo 25. distinkce 1. knihy). Pro tento kontext viz např. De Rijck, „A Study on the Medieval Intentionality Debate“, 126–163, pro distinkci u Jakuba viz *ibid.*, 141–142.

⁸¹Durandus, *Sent.* II, d. 13, q. 2, §6, fol. 155rb: „[...] *dicuntur habere esse intentionale illa, quae non sunt nisi per operationem intellectus, sicut genus et speciei et logicae intentiones, et iste est proprius modus accipiendi intentionem et esse intentionale.*“; Jakub, *Sent.* I, d. 25a, q. 1, a. 2, §8, 621: „[...] *intentionale quando<que> distinguitur contra reale. Et sic accipiendo intentionale illud est intentionale quod nichil est nisi secundum aliquam operationem intellectus.*“; Hervaeus, *Sent.* II, d. 13, q. 2, a. 1, 242a: „[...] *esse intentionale dupliciter potest accipi. Uno modo prout distinguitur contra esse reale, sic quod sit ens tantum rationis, sicut universalitas vel aliquid tale.*“

hů. Durandus poznamenává, že toto je *primární* význam daného termínu. Hervaeus a Durandus zde dávají za příklad bytí logických intencí, jako je rod a druh či obecnost (tedy druhé intence). Zajímavé je, že zatímco Durandus, Hervaeus i Jakub z Mét, když hovoří o mohutnosti, která vytváří intence, mají na mysli primárně intelekt, Auriol zde vychází primárně ze smyslové úrovně a poukazuje na své oblíbené příklady smyslových klamů, tedy jevů jako duha či zdánlivé „rozdvojení“ svíčky při diplopii, které mají – stejně jako intence vytvořené intelektem – určitý základ v realitě, ale jsou nějak „dotvořeny“ činností smyslových mohutností a existují v závislosti na jejich operacích.⁸²

Všichni uvedení autoři se rovněž shodují, že *species* světla i barvy v prostředí *nemá* intencionální bytí v tomto smyslu. Intencionální bytí je zde opak věčné reality a samo o sobě je kauzálně inertní – kdežto *species* jsou skutečné, reálné entity (byť v určitém smyslu oslabené), které inherují v prostředí jako v subjektu a mohou být původcem kauzální činnosti.⁸³ Důkazem je, že paprsek světla může mít *reálný* účinek – odražen od zápalného zrcadla vznítí oheň.⁸⁴ Jakub z Mét také poznamenává, že ve světě, v němž by neexistoval *žádný* intelekt, by přesto věci v prostředí kolem vytvářely své *species*.⁸⁵ *Species* či formy v prostředí tedy neexistují intencionálně – nakořlík „existovat intencionálně“ znamená „existovat v závislosti na kognitivním aktu“.

Druhý význam intencionálního bytí je tradičnější a zhruba odpovídá tomu, co bylo výše nazváno fyzikálním pojetím intencionality. Všichni autoři se shodují na tom, že co existuje intencionálně v tomto druhém smyslu, má *reálné* bytí – bytí je to reálné bytí zvláštního druhu. Durandus, který poznamenává, že zde se jedná o intencionalitu v širším slova smyslu, hovoří

⁸² Auriol, *Rep.* II, d. 13, §10, 258: „[...] *hoc modo esse intentionale nihil aliud est, quam esse apprens non existens; quomodo consuevit dici, quod color in iride habet esse intentionale; similiter duplicitas candelae, quae apparet alicui cancellatis oculis; similiter torculo apparente in aqua mota per baculum. De omnibus talibus et similibus solet quaeri, utrum habeant esse reale vel intentionale, hoc esse apprens et iudicatum per virtutem aliquam apprehensivam.*“

⁸³ Durandus, *Sent.* II, d. 13, q. 2, §14, 155vb.

⁸⁴ Auriol, *Rep.* II, d. 13, §13, 260.

⁸⁵ Jakub, *Sent.* I, d. 25a, q. 1, a. 2, §9, 621: „[...] *si non esset intellectus et esset corpus album, adhuc faceret suam speciem in medio. Ergo species in medio non debet dici intentionale ut dividitur contra reale.*“

o neplnohodnotném, oslabeném reálném bytí (*esse debile*). Jakub z Mét je nejbližší tomu, co bylo výše představeno jako fyzikální pojetí intencionality, jelikož intencionální bytí v tomto významu chápe jako opak přirozeného bytí a jako jeho hlavní vlastnost zdůrazňuje možnost současné existence protikladů v tomtéž subjektu. Zjevně se tedy jedná o bytí *species* či forem věci mimo věc samotnou, ať už v prostředí nebo v orgánu pozorovatele.

Autoři rovněž zdůrazňují jinou vlastnost *species* než její očištěnost od látky – její schopnost fungovat jako důvod, proč se recipient „napíná“ k původci *species*. V tomto smyslu jsou intencemi *species* i obrazy – *species* světla vede kognitivní mohutnost k tomu, aby se „napnula“ směrem ke slunci, obraz Herkula či sv. Mikuláše zpřítomňuje tuto postavu a vede pozorovatele k tomu, aby k ní obrátil svou mysl.⁸⁶ Durandus i Hervaeus připouštějí, že v tomto smyslu světlo i *species* v prostředí intencemi jsou.⁸⁷ Auriol však poznamenává, že i když tento názor není lehké vyvrátit, přesto se mu zdá být nevhodně formulovaný. Po několika argumentech pak ukazuje, že světlo v prostředí nemá intencionální bytí ani v tomto smyslu a prohlašuje, že existuje reálně.⁸⁸ Je to ostatně v souladu s celkem jeho nauky, v níž je znatelná snaha rezervovat termín „intencionální“ pouze a výhradně prvním významu – a chápat tedy intencionální jako závislé na kognitivním aktu.⁸⁹

Z představené distinkce je zásadní především nové chápání intencionálního bytí – podle něj intencionálně existují ty entity, které jsou závislé na

⁸⁶Durandus a Jakub z Mét podávají pečlivější klasifikaci a rozlišují 3 typy intencionálního bytí: to může být nějaké entitě připsáno nejen (i) na základě její závislosti na kognitivním aktu, ale také s ohledem (ii) na její očištěnost od látky či oslabené bytí a rovněž s ohledem (iii) na to, že tato entita může něco reprezentovat či způsobit „napnutí“ recipienta. Pro účely tohoto textu si můžeme dovolit spojit typ (ii) a (iii), protože pod obojí spadá *species*.

⁸⁷Hervaeus, *Sent.* II, d. 13, q. 2, a. 1, 242a: „*Alio modo potest dici intentionale illud, quod est repraesentativum alterius, sicut si imago Herculis diceretur eius intentio. Et intentio sic dicta habet verum esse reale [...] Lumen autem in aere bene facit ad hoc, quod est ducere in cognitionem [...]*“; Durandus, *Sent.* II, d. 13, q. 2, §9, fol. 155va: „[...] *igitur potest aliquo modo dici intentionale, quo anima tendit in alterum. [...] sed lumen in medio et species coloris sunt huiusmodi [...]*“

⁸⁸Auriol, *Rep.* II, d. 13, §15–20, 260–262.

⁸⁹Chce-li Auriol mluvit o intencionalitě ve fyzikálním smyslu (*species* jako formy očištěné od látky, umožňují protiklad apod.), užívá termínu „imateriální“ – viz např. *Scriptum* I, d. 35, p. 1, a. 2, ed. E-Scriptum, *passim*.

činnosti duševních mohutností. Intencionalita se tak začíná překrývat s pojmem *objektivního bytí*, který se rovněž objevuje v této době. O co se jedná?

Starší aristotelikové 13. století měli tendenci chápat aristotelickou definici poznání, podle níž poznaná věc nějak existuje přímo v poznávajícím, takovým způsobem, že v poznávajícím existuje forma jako akcident inherující v subjektu. Poznávající však nepřejímá charakteristiky, které nese forma, jelikož ta v něm existuje pouze intencionálním způsobem (ve fyzikálním smyslu). Toto pojetí však s sebou nese určité nevýhody. Jak chápat poznání obecného, jestliže by mělo být uskutečněno formou inherující v intelektu, která sama o sobě je pouze jednotlivinou, jednotlivým akcidentem? A dále, jestliže je mezi akcidentem a jeho subjektem reálná distinkce (jsou dvěma různými entitami), jak zachovat Boží atribut jednoduchosti, pokud by ideje předmětů, které poznává, měly být formy inherující v jeho esenci?

Tváří v tvář těmto výzvám někteří myslitelé stále silněji pociťují potřebu zřetelněji rozlišovat mezi kognitivním aktem jako reálnou kvalitou a jeho *obsahem*, tedy tím, co je tímto aktem uchopeno. Výrazem potřeby takového konceptuálního rozlišení je pak distinkce mezi subjektivním a objektivním způsobem existence, které se objevuje na přelomu 13. a 14. stol. Především je třeba zdůraznit, že tyto termíny se v dané době používaly v jiných významech, než které jim připisujeme dnes. Kritériem pro rozlišení subjektivního a objektivního ve středověku není bytí v mysli či naopak mimo ni, nýbrž závislost na výskytu kognitivního aktu.

Nějaká entita tedy může existovat subjektivně (*subiective*) jakožto akcident inherující v nějakém subjektu, závislý pouze na tomto subjektu. Tímto způsobem existuje např. červená barva jakožto kvalita inherující v jablku, ale i kognitivní akty inherující v duši.⁹⁰ Vztah mezi subjektivně existující entitou a jejím nositelem je tedy čistě *ontologický* – je to vztah mezi akcidentem a substancí. Existuje však určitá ontologická vrstva, která obsahuje entity existující čistě objektivně (*obiective*), tedy v závislosti na tom, že jsou uchopeny kognitivním aktem nějaké živé bytosti. Tímto způsobem existuje např. esence jablka, pokud ji uchopujeme rozumovým aktem. Vztah mezi objektivně

⁹⁰ Subjektivně existují nejen akcidenty, ale i první substance jako např. toto jablko.

existující entitou a jejím původcem je tedy spíše *kognitivní* – je to vztah poznávajícího či aktu, kterým poznává, a poznaného.⁹¹

Tato distinkce může dobře posloužit pro rozlišení mezi aktem a jeho obsahem. Samotný akt existuje subjektivně (jako reálný akcident v duševní mohutnosti) – je tedy součástí pletiva kauzálních vztahů, je výsledkem určitého kauzálního řetězce a jeho vznik je tedy popsateľný fyzikálně. Obsah tohoto kognitivního aktu však existuje pouze objektivně či intencionálně (v novém „kognitivním“ smyslu) a je tedy ve své existenci závislý na výskytu příslušného kognitivního aktu. Objektivní bytí pak různí autoři přisuzují např. obecninám, relacím, Božím idejím či klamným smyslovým jevům – všechny tyto entity sice mají nějaký základ ve věci, ale zároveň jsou závislé na smyslovém či rozumovém aktu nějakého kognitivního aktéra.⁹²

⁹¹Viz např. Peter King, „Duns Scotus on Mental Content“, in *Duns Scot à Paris, 1302–2002*, eds. Olivier Boulnois, Elisabeth Karger, Jean-Luc Solère a Gérard Sondag (Turnhout: Brepols, 2004), s. 72–80.

⁹²K pojmu objektivního bytí (*esse obiectivum*) – různí autoři hovoří také o bytí intencionálním (*esse intentionale*), poznaném (*cognitum*), chápaném (*intellectum*), reprezentovaném (*repraesentatum*) či jevicím se (*apparens*) – k tomuto tématu existuje velmi rozsáhlá literatura. Roli pojmu ve středověké teorii poznání a jeho kořeny shrnují např. Leen Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge* (Leiden: Brill, 1994), sv. 1, 277–280, či De Rijck, „A Study on the Medieval Intentionality Debate“, 79–95. Pojem je nejlépe prozkoumán u Dunsceota a skotistů – viz Dominik Perler, „What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Object“, *Vivarium* 32 (1994): 73–81; Dominik Perler, „What Are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists“, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler (Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001); King, „Duns Scotus on Mental Content“; Tweedale, „Representation in Scholastic Epistemology“, 73–78; Lukáš Novák, *Scire Deum esse: Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy* (Praha: Kalich, 2011), 102–114, 179–183; Lukáš Novák, „Divine Ideas, Instants of Nature, and the Spectre of ‘verum esse secundum quid’. A Criticism of M. Renemann’s Interpretation of Scotus“, *Studia Neoaristotelica* 9 (2012): 185–203; Richard Cross, *Duns Scotus’s Theory of Cognition* (Oxford: Oxford University Press, 2014), kap. 10; nejnověji pak Giorgio Pini, „Scotus on Objective Being“, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015); srov. také Garrett R. Smith, „The Origin of Intelligibility According to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae“, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81 (2014).

Obsáhlá sekundární literatura je dostupná také k pojetí Petra Auriola, který místo objektivního častěji hovoří o „jevicím se bytí“ (*esse apparens*). Se zaměřením na smysly tento pojem zkoumají Rega Wood, „Adam Wodeham on Sensory Illusions“, *Traditio* 38 (1982): 217–218; Katherine H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundations of*

Distinkce mezi subjektivním a objektivním bytím poznaného předmětu v poznávajícím bývá obvykle připisována Duns Scotovi – a někteří badatelé tento „objev mentálního obsahu“ považují přímo za revoluci v dějinách epistemologie a filosofie myslí.⁹³ Připsat konceptuální inovaci jedné postavy v dějinách filosofie však obvykle nebývá zcela přesné. Je třeba říci, že samotná distinkce mezi subjektivní a objektivní existencí se ve Scotových textech objevuje jen sporadicky.⁹⁴ Explicitně je distinkce zavedena až po Scotově smrti u dominikána Hervaea Natalise⁹⁵ a posléze u některých skotistů, např. Petra Thomae.⁹⁶

Semantics, 1250–1345 (Leiden: Brill, 1988), 89–104; Pasnau, *Theories of Cognition*, 69–76; Dallas G. Denery, „The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error“, *Franciscan Studies* 55 (1998): 29–39; Lukáš Lička, „Perception and Objective Being: Peter Aureol on Perceptual Acts and their Objects“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 90 (2016): 61–69. Se zaměřením na činnost rozumu pojem zkoumají Perler, „What am I thinking about?“, 81–86; Russell L. Friedman, „Act, Species, and Appearance. Peter Aureol on Intellectual Cognition and Consciousness“, in *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, ed. Gyula Klima (New York: Fordham University Press, 2015), 143–145; Han Thomas Adriaenssen, „Peter John Olivi and Peter Aureol on Conceptual Thought“, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy, vol. 2*, ed. Robert Pasnau (Oxford: Oxford University Press, 2014), 88–91; Theo Kobusch, *Filosofie vrcholného a pozdního středověku* (Praha: OIKOYMENH, 2013), 554–557; či Russell L. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350* (Leiden: Brill, 2013), sv. 1: 579–593, který klade Auriolovu teorii do kontextu trinitární teologie.

Pro analýzu pojmu objektivního bytí u Hervaea Natalise viz Hamid Taieb, „The ‘Intellected Thing’ (*res intellecta*) in Hervaeus Natalis“, *Vivarium* 53 (2015).

⁹³Viz především King, „Duns Scotus on Mental Content“, 65–66. Henrik Lagerlund, „The Turn to Epistemology in The Fourteenth Century: Two Underlying Motives“, in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, Volume 10* (2012) hovoří o „epistemologickém obratu“ ve filosofii počátku 14. století; Tweedale, „Representation in Scholastic Epistemology“, 73, o „radikálním odklonu“ od dřívějšího pojetí intencí a intencionálního bytí; Novák a Vohánka, *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, 41–43, pak přímo o „objevu intencionality“.

⁹⁴Explicitně např. v *Ord.* IV, d. 1, p. 2, q. 1, §184, ed. Vat. XI, 64 (pomyslné jsoucno není v intelektu ani objektivně, ani subjektivně) či v kvestiích k *Metafyzice* – Scotus, *Metaph.* VII, q. 18, §37, *OPh IV*, 346–347 (inteligibilní forma či *species* je v intelektu subjektivně a reálně, avšak obecnina má v intelektu existenci jako v poznávajícím).

⁹⁵Viz např. Hervaeus, *DSI*, d. 1, q. 1, §21–23, 119–120; Hervaeus, *Quodl.* III, q. 1, 68rb. Spruit, *Species Intelligibilis*, sv. 1, 278, poukazuje na přítomnost distinkce i v ranějších Hervaeových dílech; King, „Duns Scotus on Mental Content“, 79, však trvá na tom, že pařížské diskuse o tématu inspiroval Scotus.

Sám Scotus častěji hovoří jednoduše o oslabeném bytí (*esse deminutum*), resp. o bytí poznaného v poznávajícím (*esse cognitum in cognoscente*). Tvrdit o předmětu, že existuje „jakožto v poznávajícím“ není samozřejmě nic originálního – podobná formulace se běžně objevuje už u Tomáše Akvinského. Pro Akvinského však poznaný předmět existuje v poznávajícím díky podobnosti (*per similitudinem*), tedy díky formě inherující v duševní mohutnosti.⁹⁷ Způsob, jakým „existenci v poznávajícím“ chápe Scotus, je však odlišný. Navazuje na pečlivější rozlišení, které provedl sekulární mistr Jindřich z Gentu až po Akvinském. Jindřich totiž rozlišuje na jedné straně mezi přijetím vtištěné *species* (*species impressa*) v orgánu a přijetím „vyjádřené“ *species* (*species expressa*) na straně druhé. Zatímco první recepce je čistě fyzikálním přijetím formy, která reálně inheruje ve svém nositeli jako v subjektu, druhá recepce znamená přijetí kognitivního obsahu, který je danou formou *vyjádřen* a který v dané duševní mohutnosti existuje „jakožto v poznávajícím“.⁹⁸ Konceptuální objev mentálního obsahu je tedy zřejmě třeba připisat již Jindřichovi z Gentu;⁹⁹ Jindřich však ještě nehovoří o neinherenčním způsobu existence v poznávajícím jako o intencionálním bytí (to stále chápe fyzikálně jako bytí forem přijatých bez látky). K proměně chápání intencionality dochází jasněji až u Scota, který přejímá Jindřichovo pojetí existence „jakožto v poznávajícím“ a rozvine je v rámci své nauky o objektivním či intencionálním bytí.

Ačkoliv tedy Scota zřejmě nelze považovat za osamělého génia, který *ex nihilo* vytvořil revoluční konceptuální nástroj, nelze popřít, že po Scotovi

⁹⁶ Petrus Thomae, *De esse intell.* q. 7, a. 3, 143–145.

⁹⁷ Např. Akvinský, *ST I*, q. 59, a. 2, ed. Leon V, 93b: „[...] *cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente* [...]“, srov. Akvinský, *De an.* I, c. 4, ed. Leon. XLV.1, 18 a–b.

⁹⁸ Jindřich z Gentu, *Quodl.* IV, q. 21, fol. 136vH: „[...] *sensus ab obiecto habet speciem receptam impressivam, qua deducitur per transmutationem naturalem sensus de potentia in actum, non solum ut in potentia formatum actu informetur receptione speciei impressivae in subiecto, ut ibi sit status, sed ut ulterius potentia sentiens fiat actu sentiens receptione speciei expressivae, non ut in subiecto sed in cognoscente.*“ Podrobný rozbor podává Michael E. Rombeiro, „Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent“, *Journal of the History of Philosophy* 49 (2011): zvl. 185–195. Rozdíl mezi vtištěnou a vyjádřenou *species* později ve druhé scholastice přejímají zvl. tomisté – viz např. Peroutka, *Tomistická filosofická antropologie*, 86–89.

⁹⁹ Rombeiro, „Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent“, 211–212.

(a velmi pravděpodobně právě díky němu) se pojem objektivního bytí stal velmi populárním. Jak uvidíme vzápětí, objektivní bytí nemělo u svých proponentů zcela jednoznačně vymezený ontologický status – bylo chápáno jako zvláštní způsob existence, který se zdá překračovat hranici mezi mentální sférou a extramentálním světem (v určitém smyslu je *mentální*, jelikož je vyprodukováno myslí a závislé na výskytu kognitivního aktu; *zároveň* je však v nějakém smyslu *extramentální*, jelikož jím disponuje vnější předmět, nakolik je tímto aktem uchopen). Zřejmě právě v tomto spočívala síla pojmu objektivního bytí, díky níž byl brzy aplikován na široký okruh témat od epistemologie po metafyziku – např. v otázce statusu Božích idejí (zvl. Scotus a raní skotisté), univerzálií či relací (konceptualisté jako Auriol či raný Ockham) či smyslových klamů (Auriol).

Toto nové pojetí intencionálního bytí tedy zásadně mění strukturu kognitivního aktu – již zde není pouze forma vnějšího předmětu existující materiálně a duplikát těžké formy, který je zbaven látky a inheruje v poznávajícím jako reálná kvalita; nýbrž vnější předmět, akt poznávajícího (oba existující subjektivně) a objektivní bytí předmětu, nakolik je aktem uchopen. Jak však toto objektivní bytí chápat? Je tento koncept přeložitelný do nějakého pojmu běžnějšího v současné filosofii? Jak již bylo naznačeno, nejbližší má k objektivnímu bytí zřejmě pojem mentálního *obsahu* – objektivní bytí je to, co je v kognitivním aktu vyjádřeno, k čemu se akt vztahuje. To však není jednoduše redukovatelné na vnější předmět – např. *předmětem* obecného aktu intelektu, jeho reálným korelátém, je přísně vzato jednotlivina (Sókratés); přesto *obsahem* obecného aktu je obecnina (člověk), tedy jednotlivina pod aspektem univerzálnosti. Na druhou stranu rovněž není vhodné automaticky redukovat objektivní bytí na akt a chápat je jako pouhou mentální reprezentaci – jakkoliv k tomu termín „mentální obsah“ a definice objektivního bytí jako závislého na mentální operaci možná svádějí. Objektivní bytí není jednoduše ztotožnitelné s nějakou čistě mentální entitou.

Jaký je tedy ontologický status této entity? Pokud by scholastikům počátku 14. stol. navazujícím na Dunse Scota byla položena tato otázka, patrně by řekli, že objektivní bytí samo o sobě není přísně vzato *ničím*. Podle Auriola to není nic reálného, co by bylo s to existovat samo o sobě, bez

pomoci čehokoliv dalšího (*nihil in se*). Je to nějaké bytí v oslabeném smyslu (*esse deminutum*) a je „přiváděno zpět“ k něčemu reálnému (*reducitur ad aliquid reale*) – tedy ke kognitivnímu aktu. Jinými slovy, objektivní bytí předmětu je ve svém výskytu zcela závislé na příslušném kognitivním aktu.¹⁰⁰ Scotus k témuž poznamenává, že aby došlo na rovině objektivního bytí k nějaké změně, nutně musí dojít ke změně na úrovni subjektivně existujících aktů či *species*, které objektivní bytí zakládají.¹⁰¹

Jednotlivé interpretace pojmu objektivního bytí (jak u středověkých autorů, tak u moderních badatelů) se pak značně liší. Obecně je lze rozdělit do dvou hlavních skupin: někteří myslitelé jsou přesvědčeni, že (1) objektivní bytí je třeba redukovat na nějakou reálnou entitu, přičemž se nabízí kognitivní akt; jiní badatelé naopak soudí, že (2) objektivní bytí je nějakým autonomním modem bytí – avšak v tomto případě je třeba vyjasnit, kam toto bytí lokalizovat.

„Redukcionistické“ interpretace pak (1.a) objektivní bytí ztotožňují s *mentálním obsahem* v moderním slova smyslu – objektivní bytí je vnitřním komponentem mentálního aktu, existuje tedy v mysli a liší se od extramentálních entit. Takto interpretují Duns Scotus Peter King a nověji Richard Cross.¹⁰² Problémem této interpretace je, že má velmi blízko k reprezentacionalismu (tedy tezi, že přímým předmětem mentálních aktů jsou nějaké vnitřní, mentální reprezentace), což je ovšem postoj, vůči němuž se proponenti objektivního bytí jasně vymezovali – hlavní hrozbu pak spatřovali především v možné ztrátě přímého kognitivního kontaktu se světem.¹⁰³

¹⁰⁰ *Scriptum I*, d. 9, q. 1, a. 1, ed. E-Scriptum, lin. 364–369: „[...] *res non potest habere tale esse apparens [et obiectivum] nisi ratione alicuius absoluti realis existentis in intellectu: omne namque deminutum reducitur ad aliquid reale, alioquin nihil esset et in se et in alio. Sed res in esse apparenti sive rei apparitio est omnino quid deminutum; unde nihil est in se. Ergo necesse est quod sit aliquod reale in intellectu, ratione cuius dicatur esse.*“ Viz také *ibid.*, lin. 513–517, či *Quodl.*, q. 8, a. 1, 81bC, srov. Friedman, „Act, Species, and Appearance“, 144–145, 151.

¹⁰¹ *Metaph.* VII, q. 19, § 32, *Oph IV*, 367: „[...] *circa esse obiectivum, cum nihil sit, non cadit mutatio nisi per mutationem realem in aliis, per quae ista sunt obiective praesentia.*“ Viz také King, „Duns Scotus on Mental Content“, 81–85 či Perler, „What am I thinking about?“, 74–76.

¹⁰² Viz King, „Duns Scotus on Mental Content“, 84–85, který tvrdí, že objektivní bytí čili mentální obsah *supervenuje* na kognitivním aktu; Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, 182–199.

¹⁰³ Pro odmítnutí takové interpretace Scotus viz Novák, *Scire Deum esse*, 106–114.

Jinou možností je, že (i.b) objektivní bytí nezakládá nějakou ontologicky autonomní sféru, ale pouze vyjadřuje prostý fakt, že předmět je poznán nějakým poznávajícím a nachází se tedy vůči němu v určitém vztahu. Jinými slovy, „být poznán“ (*esse cognitum*) by v této interpretaci bylo pouhou *vnější denominací předmětu* (tedy pojmenováním předmětu na základě formy, která je vůči němu vnější, totiž kognitivního aktu, který jej uchopuje). Důkazy pro tento postoj lze opět nalézt u Scota;¹⁰⁴ explicitně jej pak rozvinul a zastával jeho žák Vilém Alnwick. Podle něj objektivní či poznané bytí předmětu není ničím jiným než pojmenováním předmětu na základě *species* jakožto reprezentačního vehiklu (tedy tzv. vnější denominací).¹⁰⁵

Naopak „neredukcionistické“ interpretace pojmu objektivního bytí vycházejí z toho, že objektivní bytí je třeba chápat jako odlišné od kognitivního aktu. Jednou z možností je, že (2.a) objektivní bytí je nějakým intencionálním předmětem existujícím v mysli vedle kognitivního aktu jako jeho korelát. Za zastánce tohoto pojetí mohou být považováni dominikán Hervaeus Natalis¹⁰⁶ a františkán a raný skotista Jakub z Ascoli.¹⁰⁷

Existovalo by však objektivní bytí, kdyby neexistovala žádná poznávající mysl? Scotus se domnívá, že ano, jelikož by předměty byly chápány Božím intelektem. Objektivní bytí je v takovém případě pochopeno jako (2.b) inteligibilní bytí předmětů a nachází se primárně v Boží mysli (je to *způsob bytí Božích idejí*), přičemž lidská mysl k němu má přístup pouze sekundárně.¹⁰⁸ Konečně lze objektivní bytí pochopit jako (2.c) *způsob bytí vnějšího předmětu*,

¹⁰⁴ Viz např. Pini, „Scotus on Objective Being“, 353–360, či Novák, *Scire Deum esse*, 173–183.

¹⁰⁵ Alnwick, *De esse intell.* q. 1, 15: „[...] *cum dico lapis est repraesentatus aut cognitus, solum fit denominatio a forma extrinsecus denominante quae non est nisi forma repraesentativa aut forma intellectio[n]is [...]*“ Viz Perler, „What Are Intentional Objects?“, 217–221, či Tweedale, „Representation in Scholastic Epistemology“, 75–78.

¹⁰⁶ Viz Taieb, „The ‘Intellected Thing’ (*res intellecta*) in Hervaeus Natalis“, zvl. 37–42.

¹⁰⁷ Ascoli poznamenává, že intencionální bytí náleží věci, která je jakožto objekt (*obiective*) či jakožto reprezentace (*repraesentative*) v nějakém reálném jsoucnu, tedy v duši či její mohutnosti (viz Ascoli, *Qq. ordinar.* q. 5, a. 2, 44). Jako takové je pak odlišné od aktu jakožto něčeho, co existuje v duši subjektivně, jinak by totéž bylo v duši objektivně a zároveň neobjektivně (viz *ibid.*, a. 1, 42). Podrobněji viz Perler, „What Are Intentional Objects?“, 211–217.

¹⁰⁸ Takto Scota interpretuje Perler, „What am I thinking about?“, 79–80.

nakolik je poznáný kognitivním aktem. Tento postoj badatelé připisují především Petru Auriolovi.¹⁰⁹

Lze tedy shrnout, že na počátku 14. stol. se význam intencionálního bytí značně proměňuje – nově není definováno jako způsob existence forem bez látky, ale na základě své závislosti na kognitivním aktu. V tomto „kognitivním“ pojetí pak splývá s objektivním bytím – tedy bytím předmětu, nako-lik je uchopen kognitivním aktem. Zdá se, že toto objektivní bytí není zto-žnitelné ani s vnějším předmětem, ani s kognitivním aktem – má v sobě něco z obojího: je spíše *obsahem* aktu, který uchopuje nějaký *aspekt* předmětu. Objektivní bytí však nelze jednoduše pochopit jako mentální obsah v moderním slova smyslu – otázka ontologické povahy objektivního bytí byla různými autory řešena různě a jejich výklady nelze redukovat na jedi-nou definici.

Na závěr tohoto oddílu lze na okraj poznamenat, že když Brentano mluví o „intencionální inexistenti“ a odkazuje na „středověké scholastiky“, má zjevně na mysli spíše právě vyložený *kognitivní* pojem intencionality než aris-totelsko-tomistický pojem intencionální formy.¹¹⁰

IV. POZNÁNÍ JAKO PRODUKCE INTENCIONÁLNÍHO BYTÍ

Intencionální bytí v tomto kognitivním smyslu je zjevně více spjato s procesem poznání než starší fyzikální intencionalita. Dokonce se zdá, že toto nové pojetí intencionality se – minimálně u některých autorů – spolupodí-lelo na revizi tradičního aristotelského pojmu poznání. V tomto oddíle se zaměříme pouze na Dunse Scota a Petra Auriola a roli nově pojatého inten-cionálního bytí v jejich teorii poznání.

¹⁰⁹Taková interpretace objektivního bytí je dobře slučitelná s přímým realismem. U Scota tyto tendence zdůrazňuje např. Novák, *Scire Deum esse*, 102–114; Auriola takto interpretuje Perler, „What am I thinking about?“, 84, či Friedman, „Act, Species, and Appearance“, 143–144.

¹¹⁰Klaus Hedwig, „Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept“, *Philosophy and Phenomenological Research* 39 (1979): 329. Rovněž Janoušek nemá zcela pravdu, když tento Brentanův pojem vztahuje primárně k Aristotelovi (viz Janoušek, *Intencionalita a apriori-ta*, 49–52), bytí Brentano byl zřejmě přesvědčen, že tímto pojmem rozvíjí aristotelsko-tomistic-kou tradici.

Tradiční pojem poznání počítá spíše s pasivitou poznávajícího, který trpně přijímá informace z vnějšího prostředí. Smyslové vnímání spočívá v trpném přijetí *species* ve smyslových orgánech. Na rovině rozumové sice figuruje činný intelekt, ale jeho aktivita je spíše metafyzická než kognitivní – jeho úkolem je „očistit“ *species* od materiálních daností a „pozdvihnout“ ji tak na úroveň nemateriálního intelektu – samotné rozumové poznání má však následně opět receptivní a pasivní podobu, jelikož spočívá v přijetí *species* (připravené činným intelektem) v možném intelektu.

Nový pojem intencionality vyžaduje určité větší či menší zásahy do tohoto tradičního pojetí. Uvedený aristotelský přístup většinou pro proponenty kognitivní intencionality slouží jako východisko, tito myslitelé však více zdůrazňují jednak aktivitu na straně poznávajícího (pokud intencionální bytí je nějak závislé na kognitivním procesu, potom je zřejmě třeba klást větší důraz na aktivitu kognitivních mohutností), jednak vnitřní zkušenost (poznání není pouhou kauzální aktivitou, jíž by v principu byly schopné i neživé věci, ale zvláštní událostí, která zahrnuje perspektivu poznávajícího a vnitřní zakoušení kognitivní aktivity). Výklad poznání má tedy dvě roviny – jednak rovinu kauzální, při níž je vyloženo, jak dochází ke vzniku kognitivního aktu, jak probíhá abstrakce a jací kauzální aktéři jsou do procesu zapojeni; jednak rovinu kognitivní, na níž je konstatováno vytvoření intencionálního či objektivního bytí předmětu.

U Scotu i Auriola jsou vysledovatelné obě řečené roviny, přičemž lze říci, že Scotus se více zaměřuje na rovinu kauzální, kdežto Auriol klade větší důraz na rovinu intencionálního bytí. Scotus i Auriol v otázce vzniku kognitivního aktu kladou důraz na (kauzální) aktivitu poznávajícího a zastávají tzv. teorii parciálních příčin – poznání podle nich není zapříčiněno ani předmětem samotným skrze *species*, ani kognitivní mohutností samotnou, ale souběhem obou těchto příčin.¹¹¹ Oba rovněž poukazují na vznik objektivního

¹¹¹ Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 3, §559–562, ed. Vat. III, 333–334; *Quodl.* q. 15, §8, ed. Vivès XXVI, 140a–141a. Viz také Scotus, *De an.* q. 12, §21–26, *Oph* V, 103–105, kde je kladen důraz na aktivitu mohutností při vzniku aktu. Rozbor této teorie podávají např. Robert Pasnau, „Cognition“, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 290–293 nebo Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, 26–27, 128–134. Pro doklady pro daný postoj u Auriola viz např. *Scriptum* I, d. 9, p. 1, a. 1, ed. E-Scriptum, lin.

bytí předmětu v kognitivní mohutnosti – jak bude ukázáno vzápětí, u Scota se jedná spíše o „epifenomén“ kauzálního procesu, jehož důsledkem je, že ve *species* „prosvítá“ poznáný předmět; pro Auriola samotné poznání spočívá právě ve vytvoření a uchopení objektivního bytí předmětu.

Co se týče Dunse Scota, koncizní výklad jeho pojetí kognitivního procesu (na úrovni rozumového poznání) lze nalézt např. v jeho pozdním kvodlibetu.¹¹² Klíčovým rysem jeho výkladu je rozlišení mezi (R) kauzální rovinou, v níž hrají roli subjektivně či reálně existující entity jako *species* či kognitivní akt, a (I) rovinou kognitivních obsahů či toho, co je *zpřítomněno* v reálně existujících entitách, tedy rovinou objektivně či intencionálně existujících entit, které jsou vytvořeny činností intelektu (v metaforickém smyslu slova *productio*). Jelikož pak Scotus rozlišuje mezi (1) *species* a (2) kognitivním aktem, rozlišuje rovněž na poli intelektu dva typy činností (A) a trpností (P).

První fází kognitivního procesu je získání inteligibilní *species*, tedy vehiklu, který zpřítomňuje předmět v jeho obecnosti. Na *reálné* rovině probíhá tradiční aristotelský proces abstrakce – činný intelekt se obrací k představivosti a jejímu obsahu zvanému *fantasma* a abstrahuje z něj inteligibilní *species* (A1R).¹¹³ Souběžně s reálnou rovinou dochází ke změně i na rovině kognitivních obsahů – zde je (metaforicky řečeno) *vytvořen* intencionální předmět – resp. objevuje se inteligibilní předmět vytvořený z toho představitelného (A1I).¹¹⁴ Tuto první činnost činného intelektu pak provází první trpnost – *species* je recipována v možném intelektu (P1R).¹¹⁵ První činnost intelektu tedy spočívá v tom, že souběh dvou příčin (*fantasmatu* a činného intelektu)

394–7; *Quodl.*, q. 8, a. 3, 85bD–E; 87aA–B; *Quodl.*, q. 9, a. 2, 92bE–F (viz také pozn. 127). Scotus ani Auriol tuto svou tezi nepovažují za radikální rozchod s tradicí; naopak ji připisují autoritám typu Augustina či Averroa. Pro Augustinovu tezi, že na vzniku poznání se podílejí poznávané i poznávající, viz Caston, „Connecting traditions“, 35.

¹¹² Scotus, *Quodl.* q. 15, §16–17, ed. Vivès XXVI, 146a–147a. K této Scotově pasáži viz také Smith, „The Origin of Intelligibility“, 57–61.

¹¹³ *Quodl.* q. 15, §16, ed. Vivès XXVI, 146a: „[...] *virtute intellectu agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu* [...]“

¹¹⁴ *Ibid.*, §16, 146a: „[...] *istam gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur comitari quaedam gignitio methaphorica objecti de objecto, scilicet intelligibilis de imaginabili* [...]“

¹¹⁵ *Ibid.*, §17, 146b.

zapříčiní inteligibilní *species*, která existuje reálně či formálně (*formaliter*), jinými slovy, možný intelekt získává novou formu (A1R a P1R). Zároveň je v něm však vytvořen i abstrahovaný předmět, který se v něm však nachází nikoliv formálně, nýbrž objektivně (A1I a P1I).¹¹⁶

Popis kognitivního procesu tedy u Dunse Scota zahrnuje nejen změnu na rovině forem, které reálně inherují v intelektu, ale rovněž i rovinu intencionalně či objektivně existujících obsahů. Jak Scotus několikrát poznamenává, rovina reálně existujících *species* zakládá a determinuje rovinu kognitivních obsahů. *Species* je v intelektu dříve než objektivně existující předmět,¹¹⁷ je příčinou přítomnosti předmětu v inteligibilním bytí v intelektu,¹¹⁸ předmět pak ve *species* „prosvítá“.¹¹⁹ Předmět má ve svém zpřítomnění (*in repraesentari*) skrze *species* takové objektivní bytí, které je odvozeno od příslušné zpřítomňující *species* – při abstrakci tedy dochází jednak k reálnému přechodu ze singulárního fantasmatu k univerzální inteligibilní *species*, jednak k přechodu na rovině objektivních obsahů od tělesného a singulárního objektu k objektu spirituálnímu a univerzálnímu.¹²⁰

Kromě samotné abstrakce *species* však intelekt provádí ještě druhou činnost – zapříčinuje kognitivní akt chápání (*intellectio*), který je poznáním ve skutečném slova smyslu. Na reálné rovině po abstrakci inteligibilní *species* dochází k vytvoření aktu chápání jako reálné kvality inherující v intelektu (A2R), na rovině obsahů pak dochází k tomu, že předmět objektivně existující ve *species*, který byl chápán pouze potenciálně, se stává *aktuálně*

¹¹⁶ *Metaph.* VII, q. 18, §51, *Oph* IV, 353: „[...] *causatur species intelligibilis a phantasmate et intellectu agente simul; qua causata in intellectu possibili formaliter, simul causatur obiectum abstractum ibi, non formaliter sed obiective* [...]“

¹¹⁷ *Metaph.* VII, q. 14, §27, *Oph* IV, 289.

¹¹⁸ *De an.* q. 17, §17, *Oph* V, 164.

¹¹⁹ *Ord.* I, d. 3, appendix A, ed. Vat. III, 367: „[...] *species enim est talis naturae quod in ea est praesens 'obiectum cognoscibile' non effective vel realiter, sed per modum reluctantis.*“

¹²⁰ *Quodl.* q. 15, §16, ed. Vivès XXVI, 146a–b: „[...] *tale esse obiectivum habet obiectum in repraesentari, quale habet repraesentativum correspondens; et ideo translatione reali facta in repraesentativo, quando de corporali gignitur spirituale, scilicet de repraesentativo singulari gignitur repraesentativum universale, consimilis dicitur vel intelligitur translatio in obiectis de corporali ad spirituale, vel de singulari ad universale.*“

chápaným (A2I).¹²¹ Příslušnou činnost pak opět doprovází trpnost – akt chápání je jako reálná forma přijat v možném intelektu (P2R).¹²² V různých verzích komentáře k *Sentencím* pak Scotus zmiňuje i trpnost na intencionalní rovině – intelekt jednak prodělává reálnou trpnost, když přijímá od vnějšího předmětu *species* (= P1R), jednak je však trpně ovlivněn předmětem existujícím objektivně a „prosvítajícím“ ve *species* (P2I) – tuto „intencionalní trpnost“ pak Scotus ztotožňuje s přijetím aktu chápání v intelektu, nakolik tento akt pochází od objektivně existujícího předmětu – tato druhá událost se rovná aktuálnímu chápání (*intelligere*).¹²³

Duns Scotus je zajisté jeden z prvních myslitelů, kteří systematicky zavádějí koncept intencionalního bytí (v kognitivním smyslu) do teorie poznání a popisují nejen rovinu reálných entit, ale i obsahů existujících *objective*. Přesto v jeho výkladu zůstává mnoho otevřených otázek. Jakou roli má intencionalní bytí při poznání? Je to pouze nástroj, jak vysvětlit zvláštní přítomnost předmětu v kognitivní mohutnosti, nebo je součástí definice poznání? Objevuje se intencionalní bytí na všech rovinách poznání? Scotus jej explicitně zmiňuje vždy pouze v kontextu rozumového poznání. Rovněž není jasné, jak přesně a za jakých podmínek intencionalní bytí vzniká. Z výše uvedeného by se zdálo, že podle Scota je nějak obsaženo ve *species* a objeví se ve chvíli, když dojde k abstrakci. Je však obsaženo v každé *species* v každé situaci? Pokud ne, pak je třeba lépe vysvětlit, jak vzniká. Pokud ano, nevedlo by to potom k tomu, že se ve *species* nachází *nezávisle* na poznávajícím? To by ovšem Scota posouvalo zpět k aristotelskému pojetí intencionality.

Tyto otázky, které v případě Dunse Scota zůstávají spíše otevřené, zodpovídá zhruba o dekádu později Petr Auriol, který zapojuje koncept intencionalního či „jevícího se“ bytí do své teorie poznání programově a systematicky.

¹²¹ *Ibid.*, §16, 146b: „[...] *realiter speciem intelligibilem sequitur actualis intellectio [...] metaphoricè loquendo in objectis de potentia in intellectu fieret actu intellectum.*“

¹²² *Ibid.*, §17, 146b–147a.

¹²³ *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 1, §386, ed. Vat. III, 235: „[...] *intellectus non tantum patitur realiter ab obiecto reali, imprimente talem speciem realem, sed etiam ab illo obiecto ut relucet in specie patitur passione intentionali: et illa secunda passio est ‘receptio intellectionis’ – quae est ab intelligibili in quantum intelligibile, relucens in specie intelligibili – et illud ‘pati’ est ‘intelligere’ [...]*“ Viz také *Lectura* I, d. 3, p. 3, q. 1, §298, ed. Vat. XVI, 345.

Důraz na složku obsahů Auriol klade již v samotné definici poznání. Nejen chápání, ale obecně každé poznání totiž definuje jako situaci, v níž je pro poznávajícímu přítomen předmět na způsob jevícího se (*praesens per modum apparentis*).¹²⁴ Auriol rovněž naznačuje, že má-li být nějaké entitě připsána schopnost poznání, důležitější je právě jevící se obsah (existující objektivně či intencionálně, tedy v závislosti na aktu) než samotný kognitivní akt (existující subjektivně a reálně jako kvalita inherující v duši).¹²⁵

Jak však jevící se či intencionální bytí předmětu vzniká? Auriol vychází ze skotistické intuice, že na vzniku poznání se podílí nejen poznáný předmět, ale i poznávající. Zároveň také rozvíjí starší aristotelskou distinkci mezi recepcí *species* a jejím „posouzením“ v mohutnosti, která byla zavedena výše v oddíle II. Poznání není svou povahou pouhá recepce, ale i aktivní zpracování informace, kterou recipovaná *species* či podobnost nese – přičemž toto zpracování či „posouzení“ není ničím jiným než právě vytvořením intencionálního bytí předmětu.¹²⁶ Kognitivní akt pak kromě toho, že je něčím reálným, zahrnuje i intencionální či jevící se složku.¹²⁷ To, *co* se jeví (např. jablko nebo člověk), je určeno *species* recipovanou v mohutnosti; to, *jak* se to jeví (např. jako barevné nebo jako obecnina bez ohledu na své konkrétní charakteristiky), je určeno mohutností, která vytváří příslušné intencionální bytí předmětu – tatáž věc se tedy jinak jeví zraku a jinak intelektu. Recipována je *species* jedné věci, je však různě zpracována různými mohutnostmi.¹²⁸ Auriol také jasně dává najevo, že intencionální bytí je vytvořeno pouze díky činnos-

¹²⁴ *Scriptum* I, d. 35, p. 1, a. 1, ed. E-Scriptum, lin. 332–3: „[...] non est plus de formali ratione ipsius intelligere, aut cognoscere in universalis, nisi habere aliquid praesens per modum apparentis [...]“; níže takto Auriol definuje i vnímání – viz *ibid.*, 353–355.

¹²⁵ *Scriptum* I, d. 35, p. 1, a. 1, ed. E-Scriptum, lin. 411–414.

¹²⁶ *Rep.* II, d. 11, q. 3, a. 2, 135bA: „[...] non est enim aliud iudicare de re, quam rem in esse apparenti formare sive ipsam in tali esse habere [...]“

¹²⁷ *Scriptum* I, d. 27, p. 2, a. 2, ed. E-Scriptum, lin. 538–40: „[...] tam videre quam intelligere est pati et agere: pati quidem realiter, sed agere intentionaliter et secundum iudicium, in quantum visio et intellectio, ultra hoc quod sunt reale aliquid, ponunt res in esse intencionali et iudicato [...]“

¹²⁸ *Quodl.* q. 8, a. 3, 85bE: „[...] utrumque potentia scilicet et species, constituunt unum, ad quod sequitur obiecti apparentia, ita quod quia esse apparens est esse vitale, quod sit haec apparitio, est ex potentia; quod vero sit talis res sub ista apparitione, est ex specie ipsa.“

ti kognitivních mohutností živých tvorů¹²⁹ – sama podobnost nepostačuje k poznání, musí být aktivně zpracována mohutností, která je schopná vytvořit aktuální poznání. Kognitivnost je tedy vlastní pouze živým tvorům – nelze ji připsat prostředí, ale přísně vzato dokonce ani paměti (jelikož se nejedná o mohutnost *poznávací*, ale takovou, která pouze *uchovává* přijatou *species*, aniž by ji aktuálně zpracovávala).¹³⁰ Intencionální bytí poznaného předmětu pak figuruje všude tam, kde se vyskytuje aktuální poznání – tedy na rovině smyslového vnímání,¹³¹ představivosti¹³² a rozumového chápání (nejen při chápání vnějších věcí, ale i při rozumovém sebepoznání).¹³³

Jak vidno, pojetí intencionálního bytí se u obou myslitelů poněkud odlišuje. Duns Scotus zdůrazňuje spíše jeho „statický“ aspekt – nejprve je intelektem aktivně abstrahována inteligibilní *species*, a právě v ní má poznany předmět objektivní bytí. Předmět prosvítá v mysli díky tomu, že je v ní přítomna *species* jako kognitivní vehikl. Pro Dunse Scota tedy objektivní bytí slouží především jako nástroj, jak vysvětlit, že předmět je přítomen v kognitivní mohutnosti; *exkluzivním* znakem aktuálního aktu poznání však zřejmě není. Auriol více zdůrazňuje „dynamický“ aspekt – objektivní bytí poznaného předmětu je přímo „vytvořeno“ aktivitou kognitivní mohutnosti a nachází se tedy pouze v (aktuálním) kognitivním aktu, kdežto tam, kde figuruje

¹²⁹Právě s ohledem na tento zvláštní původ intencionálního bytí jej Auriol nazývá „živoucím bytím“ (*esse vitale*) – viz *Scriptum* I, d. 9, p. 1, a. 1, ed. E-Scriptum, lin. 406–410: „[...] *esse apprens, quod capit res per intellectionem et visionem, est proprium rei comprehensivae et vitam habentis, nulli enim naturae res apparent nisi sit comprehensiva; unde illud est proprie susceptio formae sine materia. Nulla ergo natura non-vitalis potest constituere res in esse apparenti. Oritur ergo apparitio obiectiva simul ab utroque, videlicet a potentia et impressa similitudine.*“

¹³⁰*Quodl.* q. 8, a. 3, 85bD: „*Quamvis enim similitudo semper sit apta nata praesentare obiectum, et facere apparere, non tamen praecise hoc habet a se, nec in omni subiecto, et propter hoc in memoria, vel in medio, quamvis sit species, non tamen obiecta praesentialiter repraesentat, alioquin medium, et memoria vere cognoscerent.*“

¹³¹Viz např. slavnou Auriolovu pasáž o smyslových klamech – *Scriptum* I, d. 3, q. 14, a. 1, §31, ed. Buytaert II, 696–697.

¹³²Viz např. *Rep.* II, d. 11, q. 3, a. 1, 130bA–131aF, kde Auriol zmiňuje *esse phantasiatum*.

¹³³Viz např. *Scriptum* I, d. 9, p. 1, a. 1, ed. E-Scriptum, lin. 127–589; d. 27, p. 2, a. 2, ed. E-Scriptum, lin. 361–986. K rozumovému sebe-poznání viz např. *Scriptum* I, d. 3, q. 14, a. 1, §32, ed. Buytaert I, 698–699.

pouze *species* (např. v paměti), objektivní bytí předmětu nevzniká. Auriol tedy objektivní bytí využívá pro vysvětlení aktivní povahy kognitivních mohutností (je jejich produktem), různosti kognitivních modalit (týž předmět se jeví různě, je-li uchopen různými mohutnostmi) a také – jak bude ukázáno níže – k vysvětlení vědomí, resp. aktuality poznání.

Zbývá zodpovědět otázku, zda je intencionalita v kognitivním smyslu kritériem kognitivnosti. Zdá se, že je k tomu lépe disponována než fyzikální pojetí intencionality, jelikož ji lze minimálně prohlásit za průvodní jev kognitivnosti – být schopen poznání znamená nakládat s předměty jako existujícími intencionálně. Lze ji však označit přímo za *kritérium* kognitivnosti? V případě kognitivní intencionality – na rozdíl od fyzikálního, aristotelského pojetí intencionality jako existence forem zbavených látky – se zajisté jedná o *postačující* podmínku kognitivnosti. Pokud se někde vyskytuje intencionální bytí předmětu, pak je to vždy v kognitivní mohutnosti živého, který tento předmět uchopuje. Subjekty, které jsou schopny vytvořit intencionální bytí, jsou kognitivní – a vytvářejí jej *právě proto*, že jsou kognitivní.

Lze však tvrdit, že je i podmínkou *nutnou*? Domnívám se, že minimálně u Dunse Scota nelze nalézt dostatek textové evidence pro kladnou odpověď. Nakolik jsem schopen posoudit, o intencionálním bytí hovoří vždy pouze v souvislosti s rozumovým poznáním, navíc pouze abstraktivním. Intencionální bytí pak podle jeho vyjádření má předmět, nakolik existuje ve *species* (nezdůrazňuje, že objektivně existuje předmět přímo v *aktu* poznání). Z toho by však vyplývalo, že by mělo roli nikoliv v těch typech poznání, jimiž uchopujeme aktuálně existující a přítomnou věc *přímo* (intuitivní poznání, tj. smyslové vnímání a rozumová intuice), nýbrž pouze v těch typech poznání, kde je uchopena věc bez ohledu na svou aktuální existenci, tedy *skrze species* (abstraktivní poznání, tj. představivost a rozumové chápání).¹³⁴ To by ovšem znamenalo, že intencionální bytí se objevuje pouze u *některých* typů poznání (u představivosti a rozumového chápání) – a tudíž nemůže být *nutnou* podmínkou kognitivnosti.

¹³⁴Pro slavnou Scotovu distinkci mezi intuitivním a abstraktivním poznáním viz např. Pasnau, „Cognition“, 296–300.

Naopak u Auriola se zdá, že intencionální bytí je i *nutnou* podmínkou kognitivnosti – vyskytuje se ve všech typech aktuálního poznání a je přímo součástí kognitivního aktu. Naopak nefiguruje tam, kde nelze hovořit o *aktuálním* kognitivním uchopování předmětu (např. v paměti).

Opět se však nabízí otázka, zda není teze o intencionalitě v kognitivním smyslu jako kritériu kognitivnosti triviální. Být kognitivní znamená být schopen poznání, vykazovat kognitivní akty; poznávat znamená dávat předmětům intencionální bytí – ale to je definováno jako závislé na kognitivním aktu. Být kognitivní tedy znamená být schopen vytvořit kognitivní akty se vším, co k tomu patří – což je ovšem zjevně *nedostatečné* vysvětlení kognitivnosti. Kognitivnost je třeba vysvětlit odkazem na nějakou ještě fundamentálnější vlastnost kognitivních subjektů, než je intencionalita ve smyslu imateriality či zbavenosti látky nebo intencionalita ve smyslu závislosti na kognitivním aktu. V závěru tohoto oddílu bych rád předložil návrh, že takovou vlastností by mohlo být *vědomí*.¹³⁵

Prohlásit vědomí za kritérium kognitivnosti má výhodu v tom, že zřejmě nejlépe odpovídá našim intuicím ohledně připisování kognitivnosti – intencionalita ve fyzikálním smyslu vyžadovala připsání určité míry kognitivnosti i prostředí; kdežto zde připisujeme schopnost poznávat pouze těm živým entitám, kterým připisujeme vědomí. Zjevnou nevýhodou je však – s ohledem na téma a záměry tohoto článku – fakt, že taková odpověď má jen velmi malou oporu ve středověkých textech. Jediným autorem, u něž je možné mluvit o systematictějším zájmu o vědomý aspekt kognitivní zkušenosti, je právě Petr Auriol.¹³⁶ Následující pasáž proto navrhuje a zdůvodňuje tezi, že Auriolovo pojetí intencionálního bytí, které může sloužit jako kritérium kognitivnosti, lze interpretovat jako vyjádření toho, že naše (aktuální) kognitivní zkušenost je *vědomá*.

Na vědomí jako klíčový rys poznání Auriol nejzřetelněji poukazuje ve svém výkladu rozdílu mezi habituálním a aktuálním chápáním, resp. mezi

¹³⁵Totéž navrhuje také Peter King, „Mediaeval Intentionality and Pseudo-Intentionality“, *Quaestio* 10 (2010): 40–42; nepřináší však žádný doklad ze středověkých textů, který by takový návrh opravňoval.

¹³⁶Na roli vědomí v Auriolově teorii poznání poukazuje Friedman, „Act, Species, and Appearance“, zvl. s. 141–143.

augustinovskými pojmy *memoria* a *intelligentia*. Zatímco aktuální chápání je kognitivní akt zakoušený v určitém momentu (poznávající právě nyní uchopuje pojem stromu), habituální chápání je dispozice k určitému chápání, která však v daném momentu není aktualizovaná (poznávající má v rozumové paměti uložen pojem stromu, zná jeho charakteristiky a v určité chvíli jej bude schopen identifikovat – ale aktuálně na něj nemyslí).

Jak rozdíl mezi těmito dvěma modalitami chápání vysvětlit? Scotus v této problematice mohl jednoduše odkázat na rozdíl mezi *species* a aktem – aktuální chápání je přítomnost kognitivního aktu v intelektu, který když pomine, zanechá po sobě v intelektu *species*, která uchovává informaci o obsahu tohoto aktu a může tak sloužit jako habituální poznání.¹³⁷ Auriol však tuto možnost nemá, jelikož z ontologického hlediska ztotožňuje *species* s kognitivním aktem (jedná se o jednu a tutéž entitu; liší se pouze v tom, kde je přijata).¹³⁸ Auriol proto navrhuje založit rozdíl na tom, zda je poznáný předmět aktuálně zakoušen, jeví se či je „ve vědomí“ poznávajícího, nebo ne. Pro „vědomí“ pak užívá augustinovské pojmy *prospectus* (dosl. zorné pole, zde se však vypovídá o intelektu) či *acies mentis* (dosl. ostří mysli, pozornost).¹³⁹ Habituální poznání či *memoria* je pak akt chápání, který není aktuálně zakoušen a tedy není ve vědomí poznávajícího. Auriol zde dává za příklad někoho, kdo bezmyšlenkovitě a spíše automaticky recituje žalmy či hraje na citeru; habituálně také stále chápeme sami sebe, máme pojem vlastního já, ať už spíme, nebo bdíme, i když to aktuálně většinou nepozorujeme.¹⁴⁰ Naopak aktuální poznání či *intelligentia* se od habituálního liší právě v tom, že poznaná věc se nachází „ve vědomí“ poznávajícího (*in prospectu*).¹⁴¹

¹³⁷ Viz např. Scotus, *Metaph.* VII, q. 18, §44, *Oph* IV, 348–349. Ve svém kvodlibetu pak Scotus ztotožňuje augustinovskou *memoria* s možným intelektem s ohledem na jeho první recepci (= recepci inteligibilní *species*), *intelligentia* poté s možným intelektem s ohledem na druhou recepci (= recepci aktu chápání) – viz Scotus, *Quodl.* q. 15, §17, ed. Vivès XXVI, 147a.

¹³⁸ Pro doklady tohoto postoje u Auriola viz Lička, „Perception and Objective Being“, 56–61.

¹³⁹ Auriol, *Scriptum* I, d. 3, q. 14, a. 2, §48–49, ed. Buytaert II, 707–708. Na toto místo upozorňuje již Kobusch, *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, 558–559.

¹⁴⁰ *Scriptum* I, d. 3, q. 14, a. 2, §48, ed. Buytaert II, 708: „*Sic igitur accipiendo memoriam, ratio eius in hoc consistit quod est actus intelligendi sive quaedam notitia, prout res cognita non ponitur experimentaliter in prospectu. [...] sive homo dormiat sive vigilet, semper hoc modo novit seipsum licet non attendat, sicut recitans psalmos licet non attendat semper tamen intelligit [...]*“

Být ve vědomí poznávajícího je však jedna z charakteristik, kterou Auriol uděluje předmětu v intencionálním bytí. Je-li nějaký předmět poznán, pak se aktuálně jeví poznávajícímu, existuje pro něj jakožto jevící se, nabízí se jeho intelektu a je v jeho vědomí.¹⁴² Jinde Auriol přímo ztotožňuje uložení předmětu do jevícího se bytí s vědomím či ostrím myslí.¹⁴³

Auriolův pojem *esse apparens* tedy zahrnuje i aspekt *vědomí* ve smyslu, který si obvykle s tímto pojmem spojujeme: být vědomý jako být *aktuálně* zakoušený. Auriol by tedy zjevně souhlasil s vědomím jako kritériem kognitivnosti – být schopen poznání znamená věci aktuálně zakoušet. Ostatně, poznání je podle něj poznáním *právě proto*, že zahrnuje aspekt vědomí, že se kognitivnímu subjektu něco aktuálně jeví. Jako ilustrace zde může posloužit Auriolovo tvrzení, že za poznání (v tomto případě zrakové vnímání) nelze prohlásit situaci, v níž sice recipujeme *species* předmětu ve zraku, ale usilovně přemítáme nad něčím jiným. I když máme ve zraku *species*, kterou by bylo možné nazvat aktem vidění (jelikož – z ontologického hlediska – není mezi *species* a aktem žádný reálný rozdíl), přesto k poznání nedochází, jelikož daná *species* není aktivně posouzena pozorovatelem a předmět se nám tudíž nejeví.¹⁴⁴

Ačkoliv v případě Petra Auriola lze považovat intencionální bytí předmětů – tj. to, nakolik tvoří *vědomé* obsahy kognitivních aktů – za kritérium kognitivnosti, u ostatních středověkých autorů je takové řešení otázky kritéria kognitivnosti přinejlepším implicitní, spíše však nedoložitelné.

¹⁴¹ *Ibid.*, §49: „*Posset igitur ratio memoriae sic colligi ut sit notitia sive actus intelligendi, consideratus ut res cognita actu non ponitur in prospectu, est tamen praesto ut ponatur; intelligentia vero idem actus intelligendi cui actualiter res cognita obicitur in prospectu.*“

¹⁴² Auriol, *Scriptum I*, d. 23, a. 2, §59, ed. De Rijk, 714: „[...] *experientia docet quod res cognita est apparens, presens, obiecta intelligenti necnon et in prospectu aut conspectu illius.*“

¹⁴³ *Scriptum I*, d. 35, p. 1, a. 1, ed. E-Scriptum, lin. 720–721: „[...] *formatio obiecti atque positio in esse apparenti [...] non est aliud quam acies cogitantis vel intuitus seu conspectus [...]*“

¹⁴⁴ *Scriptum I*, d. 35, p. 1, a. 1, ed. E-Scriptum, lin. 702–704: „[...] *recipit enim quandoque videns ab obiecto qualitate illam, quae non est aliud quam visio, et tamen obiectum non apparet nec iudicatur, sicut quilibet experitur dum oculos habens apertos, de alio considerat [...]*“

ZÁVĚR

V tomto článku bylo ukázáno, že ve středověké latinské filosofii neexistoval jednotný pojem intencionality – termín *intentio* v latinských textech pochází z různých kontextů a má různé významy, které jsou často spjaty spíše rodinnou příbuzností než logickými vazbami. V článku byly rozlišeny dva významy tzv. intencionálního bytí (*esse intentionale*).

V prvním významu – který vychází zvláště z latinských překladů Averroa, lze jej nalézt především v aristotelských komentářích a v této studii byl demonstrován na textech Alberta Velikého a Tomáše Akvinského – je intencionální bytí zvláštním typem existence, který má (většinou akcidentální) forma, je-li zbavena látky, resp. je-li abstrahována od primárních kvalit, na kterých supervenuje. Toto intencionální bytí dané formy má za následek to, že subjekt, ve kterém tato forma inheruje, nepřejímá charakteristiku, kterou tato forma přenáší (např. oko nezčervená, pokud se v něm nachází intencionální forma přijatá z červeného jablka). Abstrakce těchto forem nijak podstatně nesouvisí s přítomností kognitivního subjektu; proto je intencionalita v daném pojetí spíše fyzikální vlastností – forma může existovat intencionálně i v prostředí.

Ve druhém významu – který má kořeny v avicennovském logickém pojetí intence, který se objevuje na přelomu 13. a 14. století především v komentářích k *Sentenciám* a který zde byl doložen texty Dunse Scota, Petra Auriola a některých myslitelů časově působících mezi nimi – je nositelem intencionálního bytí nikoliv pouze akcidentální forma, ale celý předmět, a to tehdy, je-li poznán či uchopen kognitivním aktem. Toto bytí je tedy ve svém výskytu závislé na kognitivním aktu. Jedná se o zvláštní entitu, která je nějak obsažena v kognitivním subjektu, ale rozhodně nikoliv jako forma, která by v něm inherovala. Zavedením tohoto konceptu středověcí myslitelé zásadně mění otázku struktury kognitivního aktu – mezi akt (jako reálnou kvalitu inherující v duši) a reálný vnější předmět je nově zavedeno intencionální bytí předmětu; o jeho ontologické povaze se však mezi středověkými autory (stejně jako mezi jejich současnými interprety) vedou debaty. Lze intencionální bytí redukovat na akt, který jej zakládá, a učinit z něj tedy jeho

obsah? Nebo zakládá zvláštní vrstvu reality? Na okraj lze rovněž poznamenat, že slavný Brentanův pojem intencionální inexistence je ovlivněn spíše právě tímto druhým pojetím intencionálního bytí než pojetím tomistickým.

Druhým tématem článku pak byl středověký pojem poznání, resp. otázka kritéria kognitivnosti. Oproti některým současným filosofům tomistického ražení bylo dokázáno, že intencionalita v prvním, fyzikálním smyslu nemůže sloužit jako kritérium kognitivnosti, tj. jako vlastnost, která by odlišovala kognitivní entity od těch nekognitivních. Intencionalita je zde vlastností formy, která přenáší informaci; schopnost poznání je však třeba připsat subjektu, který je tuto formu schopen zpracovat. Právě kognitivní zpracování recipované formy, aristoteliky nazývané „posouzení“ (*iudicium*), by mohlo v kontextu aristotelické filosofie sloužit jako kritérium kognitivnosti.

Naopak intencionalita ve druhém, kognitivním smyslu, je s kognitivností přirozeně spjata. Intencionální či objektivní bytí vzniká při kognitivním procesu (a pouze při něm) a lze jej tedy považovat ne-li za kritérium kognitivnosti, pak minimálně za její průvodní jev. V závěru je rovněž stručně předložen návrh vycházející z Auriolovy interpretace objektivního bytí poznaného předmětu – a sice chápat tento zvláštní způsob bytí (a v důsledku i kritérium kognitivnosti) jako vědomí, tedy jako aktuální zakoušení předmětu.¹⁴⁵

¹⁴⁵Tato 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“.

APENDIX

**Datace citovaných středověkých textů
pojednávajících o intencionalitě a poznání¹⁴⁶**

po r. 1150	Avicenna, <i>Liber de philosophia prima</i> (překlad Dominika Gundissalina) ¹⁴⁷
asi 1220–1235	Averroës, <i>De anima</i> (překlad Michaela Scota)
asi 1220–1235	Averroës, <i>De sensu</i> (překlad Michaela Scota) ¹⁴⁸
asi 1242	Albert Veliký, <i>De homine</i>
konec 40. let (?)	Roger Bacon, <i>De sensu et sensato</i> ¹⁴⁹
1251–1254	Albert Veliký, <i>De generatione et corruptione</i>
1252–1257	Tomáš Akvinský, <i>Scriptum super libros Sententiarum I–IV</i>
1254–1257	Albert Veliký, <i>Meteora</i>
1254–1257	Albert Veliký, <i>De anima</i>
1256	Albert Veliký, <i>De sensu et sensato</i>
poč. 60. let	Roger Bacon, <i>De multiplicatione specierum</i> ¹⁵⁰
asi 1263	Roger Bacon, <i>Perspectiva</i> ¹⁵¹
asi 1265–1268	Tomáš Akvinský, <i>Summa theologiae I</i>

¹⁴⁶ Není-li uvedeno jinak, datace je převzata z následujících zdrojů: pro dataci děl Alberta Velikého viz Albertus-Magnus-Institut (ed.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften: Schlüsseltexte in Übersetzung* (Münster: Aschendorff, 2011), 28–31; pro Tomáše Akvinského viz Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas, Volume 1: The Person and His Work* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996), 330–361; chronologii děl Aegidia Římského přináší Charles Briggs a Peter Eardley, *A Companion to Giles of Rome* (Leiden – Boston: Brill, 2016), 275–276.

¹⁴⁷ Viz úvod editora Van Rieta – *De phil. prima*, 123*.

¹⁴⁸ Oba překlady Averroa datovány podle Bernard G. Dod, „Aristoteles Latinus“, in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg a Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 76.

¹⁴⁹ Podle editora R. Steela (*OHTXIV*, v) je text je mladší než Baconovy komentáře k *Metafyzice* a *Fyzice* ze 40. let, ale starší než optické spisy ze 60. let.

¹⁵⁰ Editor D. C. Lindberg (*DMS*, xxxiii) navrhuje vznik díla umístit do pozdních 50., ale spíše do raných 60. let. Stewart C. Easton, *Roger Bacon and his Search for a Universal Science* (New York: Russell & Russell, 1952), 111 ve své provizorní chronologii navrhuje rok 1262.

¹⁵¹ Dataci navrhuje Easton, *Roger Bacon and his Search for a Universal Science*, 111; editor D. C. Lindberg tuto domněnku považuje za pravděpodobnou (*Persp.*, xxiii).

- 1267–1268 Tomáš Akvinský, *Sentencia libri De anima*
 1268–1269 Tomáš Akvinský, *Sentencia libri De sensu et sensato*
- po r. 1274 Albert Veliký, *Summa theologiae* II
 asi 1276 Aegidius Romanus, *Expositio super libros de Anima*
 1279 Jindřich z Gentu, *Quodlibet* IV¹⁵²
- asi 1286–1290 Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*¹⁵³
 1286–1291 Aegidius Romanus, *Quodlibeta* I–VI
 asi 1287–88 Aegidius Romanus, *Quaestiones de cognitione angelorum*
- poč. 90. let Vital du Four, *Quaestiones disputatae de cognitione*¹⁵⁴
 1294/1295 Godefroid z Fontaines, *Quodlibet* X¹⁵⁵
 asi 1295 Duns Scotus, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*¹⁵⁶
- kolem r. 1300 Duns Scotus, *Lectura*¹⁵⁷
 asi 1300–1301 Jakub z Mét, *In I Sententiarum*¹⁵⁸
 1300–1304 Duns Scotus, *Ordinatio*¹⁵⁹
 po 1300 Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*¹⁶⁰

¹⁵² Rombeiro, „Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent“, 182.

¹⁵³ Podle editorů – viz *De an.*, *OPh* V, 142*.

¹⁵⁴ Palémon Glorieux, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle* (Paris, Vrin, 1933), sv. 2, 138.

¹⁵⁵ Catherine König-Pralong, „Godfrey of Fontaines“, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund (Dordrecht: Springer 2011), 427.

¹⁵⁶ Viz editoři v *OPh* I, xxix.

¹⁵⁷ Viz Russell L. Friedman, „The Sentences Commentary, 1250–1320. General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination“, in *Mediaeval Commentaries on Sentences of Peter Lombard: Current Research*, vol. I, ed. Gillian R. Evans (Leiden – Boston – Köln, 2002), 66.

¹⁵⁸ Takto je datována první redakce Jakubova komentáře – viz Friedman, „The Sentences Commentary“, 69–70; De Rijk, „A Study on the Medieval Intentionality Debate“, 138.

¹⁵⁹ Thomas Williams, „Introduction: the Life and Works of John Duns the Scot“, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 9.

¹⁶⁰ Scotovy kvestie k *Metafyzice* vznikaly během delšího časového období. Rok 1300 je uváděn jako *terminus post quem* minimálně pro poslední 3 knihy, přičemž některá místa se řadí k velmi pozdním Scotovým textům – viz editoři, *OPh* III, xlii–xlvi. Počátek spisu je zřejmě naopak velmi raný a vznikl před komentáři k *Sentencím*. Cenné příspěvky k chronologii některých kvestií a návaznosti na jiná Scotova díla přináší Novák, *Scire Deum esse*, 96–100 a zvl. 275–277.

- 1306 nebo 1307 Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*¹⁶¹
 asi 1308/1309 Hervaeus Natalis, *In Sententias commentaria* (posl. redakce)¹⁶²
 1309 Hervaeus Natalis, *Quodlibet* III¹⁶³
- mezi 1309 a 1316 Hervaeus Natalis, *De secundis intentionibus*¹⁶⁴
 asi 1310–1312 Jakub z Ascoli, *Questiones ordinariae*¹⁶⁵
 asi 1315–1316 Vilém Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*¹⁶⁶
 1316 Petr Auriol, *Scriptum* I¹⁶⁷
 po 1317 Durandus ze St.-Pourçain, *In Sententias commentaria* (verze C)¹⁶⁸
 1317–1318 Petr Auriol, *Reportationes* I–IV¹⁶⁹
 1320 Petr Auriol, *Quodlibet*
- 1323–1325 Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*¹⁷⁰

¹⁶¹Williams, „Introduction“, 12.

¹⁶²De Rijk, „A Study on the Medieval Intentionality Debate“, 251.

¹⁶³Viz editorka Judith Dijs v Hervaeus, *DSI*, 7.

¹⁶⁴Dijs *ibid.*; De Rijk, „A Study on the Medieval Intentionality Debate“, 251–252.

¹⁶⁵Glorieux, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle*, sv. 2, 236–237, uvádí, že v těchto letech byl Jakub magistrem *regens* na pařížské theologické fakultě. Kvestie vznikly pravděpodobně v tomto období.

¹⁶⁶Smith, „The Origin of Intelligibility“, 50.

¹⁶⁷Friedman, „The Sentences Commentary“, 82.

¹⁶⁸Poslední, třetí verze Durandova komentáře vznikla až po r. 1317; Durandus však vyučoval v Paříži již od r. 1308, odkdy zde rovněž byly dostupné jeho texty. Viz Friedman, „The Sentences Commentary“, 71.

¹⁶⁹Podle nejnovější datace Auriol komentoval v Paříži *Sentence* pouhý 1 akademický rok – viz William Duba a Chris Schabel, „Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Paris“, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 84 (2017): 159–165. (Tradiční datace Auriolových pařížských přednášek byla 1316–1318.) Není samozřejmě jisté, že během jediného roku vznikla *psaná* verze komentáře, která se dochovala ve většině rukopisů a zároveň vyšla tiskem; datace však může minimálně sloužit jako *terminus a quo*.

¹⁷⁰Viz editor G. R. Smith v *De esse intellig.*, LXXXII.

BIBLIOGRAFIE

PRIMÁRNÍ LITERATURA

- AEGIDIUS ROMANUS. *Expositio domini Egidii Romani super libros de Anima cum textu*. Venetiis, 1500. [*De an.*]
- . „Quaestiones de cognitione angelorum“. In Aegidius Romanus. *De esse et essentia. De mensura angelorum. Et de cognitione angelorum*, fol. 76rb–119rb. Venetiis, 1503. [*De cogn. angel.*]
- . *Quodlibeta*. Ed. Petrus Damasus de Coninck. Lovanii, 1646. [*Quodl.*]
- ALBERT VELIKÝ. *Alberti Magni Opera omnia*. 38 sv. Ed. A. Borgnet. Paris: Vivès, 1890–1899 (editio Borgnet).
- *De generatione et corruptione* (editio Borgnet IV, 345–476). [*De gen. corr.*]
- *De homine* (editio Borgnet XXXV).
- *De sensu et sensato* (editio Borgnet IX, 1–96). [*De sensu*]
- *Meteora* (editio Borgnet IV, 477–835).
- *Summa theologiae* (editio Borgnet XXXI–XXXIII). [*ST*]
- . *Alberti Magni Opera omnia*. Münster: Aschendorff, 1951— (editio Coloniensis). [ed. Col.]
- *De anima*. Ed. C. Stroick. Münster: Aschendorff, 1968 (editio Coloniensis VII.1). [*De an.*]
- *De homine*. Ed. H. Anzulewicz et J. R. Söder. Münster: Aschendorff, 2008 (editio Coloniensis XXVII.2). [*De hom.*]
- ARISTOTELÉS. *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. 2 sv. Ed. J. Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- AVERROËS. *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*. Ed. F. S. Crawford. Cambridge, Mass: The Mediaeval Academy of America, 1953. [*De an.*]
- . „De sensu et sensato.“ In *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, ed. H. A. Wolfson, D. Baneth et F. H. Fobes, 3–44. Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America, 1949. [*De sensu*]
- AVICENNA. *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*. 3 sv. Ed. S. Van Riet. Louvain: E. Peeters, 1977–1983. [*De phil. prima*]
- DURANDUS ZE ST.-Pourçain. In *Petri Lombardi Sententias theologicas commentariorum libri IIII*. Venetiis, 1571. [*Sent.*]
- GODEFROID Z FONTAINES. *Quodlibeta*. In: *Les Quodlibets*. Ed. M. De Wulf, A. Pelzer, J. Hoffmans a O. Lottin. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'université, 1904–1937. [*Quodl.*]

- HERVAEUS NATALIS. *De secundis intentionibus, Distinctiones I & II: Critical edition with introduction and indices*. Ed. J. Dijks. Leiden University, 2012. [DSI]
- . *In quatuor libros Sententiarum Commentaria*. Paris: Dionysius Moreau, 1647. [Sent.]
- . *Quodlibeta Hervei subtilissima*. Venetiis: per Georgium Arrivabenum, 1513. [Quodl.]
- JAKUB Z ASCOLI. „Questiones ordinariae, q. 5^a“. In Yokoyama, Tetsuo. „Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum.“ In *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, 2 sv., eds. Leo Scheffczyk, Werner Dettloff a Richard Heinzmann, sv. 1, 37–59. München: Schöningh, 1967. [Qq. ordinar.]
- JAKUB Z MÉT. „In I Sent., dist. 25a, q. 1^a“. In Giraldu Odonis O.F.M., *Opera philosophica, vol. 2: De intentionibus*, ed. L. M. De Rijk, 619–624. Leiden: Brill, 2005. [Sent.]
- JAN DUNS SCOTUS. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, studio et cura commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balić. Roma, 1950— (editio Vaticana). [ed. Vat.]
- *Ordinatio* (editio Vaticana I–XIV). [Ord.]
- *Lectura* (XVI–XXI).
- . *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. 26 sv. Ed. L. Vivès. Paris, 1891–1895 (editio Vivès).
- *Quaestiones quodlibetales* (editio Vivès XXV–XVI). [Quodl.]
- . *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*. 5 sv. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1997–2006 (*Opera philosophica*). [OPh]
- *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (*Opera philosophica* III–IV). [Metaph.]
- *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* (*Opera philosophica* I, 247–566). [Praed.]
- *Quaestiones super secundum et tertium De anima* (*Opera philosophica* V). [De an.]
- JINDŘICH Z GENTU. *Quodlibeta*. 2 sv. Ed. Iodocus Badius. Paris, 1518. [Quodl.]
- PETR AURIOL. *Commentariorum in secundum, tertium, et quartum Sententiarum*. Roma, 1605. [Rep.]
- . *Electronic Scriptum*. Eds. R. L. Friedman, L. O. Nielsen a C. Schabel. URL = <<http://www.peterauriol.net/editions/electronicscriptum/>>. [Scriptum I, ed. E-Scriptum]
- . *Quodlibeta sexdecim*. Roma, 1605. [Quodl.]

- . „Reportatio II, d. 13: De plasmatione lucis“. In Lička, Lukáš. *Smyslové vnímání a aktivita smyslu podle Petra Olivioho a Petra Auriola* [disertační práce]. Ostrava: Ostravská univerzita, 2016, 254–276. [Rep. II, d. 13]
- . *Scriptum super primum Sententiarum*. 2 sv. Ed. E. M. Buytaert. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1952–56. [*Scriptum*, ed. Buytaert]
- . „Scriptum super I Sent., dist. 23“. In Giraldus Odonis O.F.M., *Opera philosophica, vol. 2: De intentionibus*, ed. L. M. De Rijk, 695–747. Leiden: Brill, 2005. [*Scriptum*, ed. De Rijk]
- PETRUS THOMAE. *Quaestiones de esse intelligibili*. Ed. G. R. Smith. Leuven: Leuven University Press, 2015. [*De esse intell.*]
- ROGER BACON. „De multiplicatione specierum“. Ed. D. C. Lindberg. In Lindberg, David C. *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, 1–268; 343–362. Oxford: Clarendon Press, 1983. [DMS]
- . „Perspectiva“. Ed. D. C. Lindberg. In Lindberg, David C. *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages*, 1–338. Oxford: Oxford University Press, 1996. [Persp.]
- . *Opera hactenus inedita*. 16 sv. Ed. Robert Steele. Oxford: Clarendon Press, 1909–1940. [OHI]
- *Liber de sensu et sensato* (*Opera hactenus inedita* XIV). [*De sensu*]
- TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. 50 sv. Roma, 1882— (editio Leonina). [ed. Leon.]
- *Sententia libri De anima* (editio Leonina XLV.1). [*De an.*]
- *Sententia libri De sensu et sensato* (editio Leonina XLV.2). [*De sensu*]
- *Summa theologiae* (editio Leonina IV–XII). [ST]
- . *Scriptum super libros Sententiarum I–IV*. Ed. R. P. Mandonnet et M. F. Moos. 4 sv. Paris: Lethielleux, 1929–1947. [= *Sent.*, ed. Mandonnet]
- VILÉM ALNWICK. *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*. Ed. A. Ledoux. Florentiae: Collegium S. Bonaventurae, 1937. [*De esse intell.*]
- VITAL DU FOUR. „Quaestiones disputatae de cognitione“. In Delorme, Ferdinand M. „Le cardinal Vital du Four: Huit questions disputées sur le problème de la connaissance“. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 2 (1927): 151–337. [*De cogn.*]

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

- ADRIAENSSSEN, HAN THOMAS. „Peter John Olivi and Peter Auriol on Conceptual Thought“. In *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 2, ed. Robert Pasnau, 67–97. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT (ed.). *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften: Schlüsseltexte in Übersetzung*. Münster: Aschendorff, 2011.
- BLACK, DEBORAH L. „Intentionality in Medieval Arabic Philosophy“. *Quaestio 10* (2010): 65–82.
- BRENTANO, FRANZ. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Ed. O. Kraus. London – New York: Routledge, 1973/1995. Přel. A. C. Rancurello, D. B. Terrell a L. L. McAlister.
- BRIGGS, CHARLES A PETER EARDLEY. *A Companion to Giles of Rome*. Leiden–Boston: Brill, 2016.
- BROCK, STEPHEN L. „Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas“. *The Thomist* 77 (2013): 103–133.
- CASTON, VICTOR. „Connecting traditions: Augustine and the Greeks on intentionality“. In *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler, 23–48. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001.
- CRANE, TIM. *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CROSS, RICHARD. *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- DE RIJK, LAMBERTUS M. „A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350“. In Giraldu Odonis O.F.M., *Opera philosophica, vol. 2: De intentionibus*, 17–376. Leiden: Brill, 2005.
- DENERY, DALLAS G. „The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error“. *Franciscan Studies* 55 (1998): 27–52.
- DEWAN, LAWRENCE. „St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being“. In *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, ed. James A. Weisheipl, 291–320. Toronto: PIMS, 1980.
- DOD, BERNARD G. „Aristoteles Latinus“. In *Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg a Eleonore Stump, 45–79. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- DUBA, WILLIAM a CHRIS SCHABEL. „Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Paris“. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 84 (2017): 143–179.

- EASTON, STEWART C. *Roger Bacon and his Search for a Universal Science*. New York: Russell & Russell, 1952.
- ELDERS, LEO. *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*. Praha: OIKOYMENH, 2003. Přel. Andrea Cejnarová.
- FRIEDMAN, RUSSELL L. „Act, Species, and Appearance. Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness“. In *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, ed. Gyula Klima, 141–165. New York: Fordham University Press, 2015.
- . *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*. 2 vols. Leiden: Brill, 2013.
- . „The Sentences Commentary, 1250–1320. General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination“. In *Mediaeval Commentaries on Sentences of Peter Lombard: Current Research*, vol. I, ed. Gillian R. Evans, 42–128. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2002.
- GLORIEUX, PALÉMON. *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle*. 2 sv. Paris, Vrin, 1933.
- HALDANE, JOHN. „Mind-World Identity and the Anti-Realist Challenge“. In *Reality, Representation, and Projection*, eds. John Haldane a Crispin Wright, 15–37. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HASSE, DAG NIKOLAUS. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300*. London: The Warburg Institute, 2000.
- HEDWIG, KLAUS. „Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept“. *Philosophy and Phenomenological Research* 39 (1979): 326–340.
- JACOB, PIERRE. „Intentionality“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition)*, ed. Edward N. Zalta. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/>>.
- JANOUŠEK, HÝNEK. *Intencionalita a apriorita: studie ke vztahu Brentanovy a Husserlovy filosofie*. Praha: Togga, 2014.
- KING, PETER. „Duns Scotus on Mental Content“. In *Duns Scot à Paris, 1302–2002*, eds. Olivier Boulnois, Elisabeth Karger, Jean-Luc Solère a Gérard Sondag, 65–88. Turnhout: Brepols, 2004.
- . „Mediaeval Intentionality and Pseudo-Intentionality“. *Quaestio 10* (2010): 25–44.
- KLIMA, GYULA. „Three Myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers“. *International Journal of Philosophical Studies* 21 (2013): 359–376.

- KÖNIG-PRALONG, CATHERINE. „Godfrey of Fontaines“. In *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, 426–431. Dordrecht: Springer 2011.
- KNUDSEN, CHRISTIAN. „Intentions and impositions“. In *Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg a Eleonore Stump, 479–495. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- KOBUSCH, THEO. *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Praha: OIKOYMENH, 2013. Přel. M. Pokorný.
- LAGERLUND, HENRIK. „The Turn to Epistemology in The Fourteenth Century: Two Underlying Motives“. In *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, Volume 10*, 47–55. 2012. URL: <<http://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM10/PSMLM10.pdf>>.
- LIČKA, LUKÁŠ. „Perception and Objective Being: Peter Auriol on Perceptual Acts and their Objects“. *American Catholic Philosophical Quarterly* 90 (2016): 49–76.
- MOSER, ROBBIE. „Thomas Aquinas, Esse Intentionale, and the Cognitive as Such“. *Review of Metaphysics* 64 (2011): 763–788.
- NOVÁK, LUKÁŠ. „Divine Ideas, Instants of Nature, and the Spectre of ‘verum esse secundum quid’. A Criticism of M. Renemann’s Interpretation of Scotus“. *Studia Neoaristotelica* 9 (2012): 185–203.
- . *Scire Deum esse: Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*. Praha: Kalich, 2011.
- NOVÁK, LUKÁŠ a VLASTIMIL VOHÁNKA. *Kapitoly z epistemologie a noetiky*. Praha: Krystal OP, 2015.
- PASNAU, ROBERT. „Cognition“. In *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, 285–311. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . „Scholastic Qualities, Primary and Secondary“. In *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, ed. Lawrence Nolan, 41–61. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PERLER, DOMINIK. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.
- . „What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Object“. *Vivarium* 32 (1994): 72–89.
- . „What Are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists“. In *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler, 203–226. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001.

- PEROUTKA, DAVID. *Tomistická filosofická antropologie*. Praha: Krystal OP, 2012.
- PINI, GIORGIO. *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 2002.
- . „Cognition“. In *A Companion to Giles of Rome*, eds. Charles Briggs a Peter Eardley, 150–172. Leiden–Boston: Brill, 2016.
- . „Scotus on Objective Being“. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015): 337–368.
- ROMBEIRO, MICHAEL E. „Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent“. *Journal of the History of Philosophy* 49 (2011): 181–220.
- SCHMIDT, ROBERT W. *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- SMITH, GARRETT R. „The Origin of Intelligibility According to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae“. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81 (2014): 37–74.
- SORABJI, RICHARD. „From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality“. In *Aristotle and the Later Tradition. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume*, eds. Henry J. Blumenthal a Howard Robinson, 227–259. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- SPIEGELBERG, HERBERT. „‘Intention’ and ‘Intentionality’ in the Scholastics, Brentano and Husserl“. In *The Philosophy of Brentano*, ed. Linda L. McAlister, 108–127. London: Duckworth 1976.
- SPRUIT, LEEN. *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 2 vols. Leiden: Brill, 1994.
- TACHAU, KATHERINE H. „Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250–1320“. In *Medieval Analyses in Language and Cognition*, eds. Sten Ebbesen a Russell L. Friedman, 331–353. Copenhagen: Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, 1999.
- . *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250–1345*. Leiden: Brill, 1988.
- TAIEB, HAMID. „The ‘Intellected Thing’ (*res intellecta*) in Hervaeus Natalis“. *Vivarium* 53 (2015): 26–44.
- TORRELL, JEAN-PIERRE. *Saint Thomas Aquinas, Volume 1: The Person and His Work*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996. Přel. Robert Royal.
- TWEEDALE, MARTIN. „Origins of the Medieval Theory That Sensation Is an Immaterial Reception of a Form“. *Philosophical Topics* 20 (1992): 215–231.

- . „Representation in Scholastic Epistemology“. In *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund, 63–79. Aldershot: Ashgate, 2007.
- WILLIAMS, THOMAS. „Introduction: the Life and Works of John Duns the Scot“. In *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams. 1–14. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- WOOD, REGA. „Adam Wodeham on Sensory Illusions“. *Traditio* 38 (1982): 213–252.



Lukáš Lička se odborně zabývá středověkou latinskou filosofií 13.–15. století; tematicky se zaměřuje na různá témata související s teorií poznání a filosofií mysli (psychologie mohutností, vnímání, intencionalita, vědomí a pozornost, dějiny optiky). V současnosti pracuje na postdoktorském projektu AV ČR s názvem *Středověká optika, smyslové vnímání a nauka o duši mezi Paříží, Oxfordem a Prahou (1242–1411)*.

Adresa: Oddělení pro studium antického a středověkého myšlení, Filosofický ústav Akademie věd České republiky, Jilská 1, 110 00 Praha 1.

E-mail: lukas.licka@outlook.com

Web: <http://lukaslicka.wordpress.com/>

SUMMARIUM

**Intentionalitas et conceptus cognitionis
in philosophia mediae aetatis**

In hac dissertatione relationes inter conceptus intentionalitatis et cognitionis in philosophia mediae aetatis explorantur. (Exploratio ad tractatus, qui Latine circiter inter annos 1240 et 1320 scripti sunt, restringitur – praecipue tractatus Alberti Magni, Thomae de Aquino, Aegidii Romani, Iohannis Duns Scoti et Petri Aureoli.) Arguitur quod duo distincti sensus intentionalitati (seu “esse intentionali”) adscribuntur a philosophis mediae aetatis. In acceptione prima (quae hic “Aristotelica” appellatur) “esse intentionale” pro quadam proprietate physica formae habetur, quam haec forma non habet nisi a materia abstracta est. E contrario, propugnatores acceptionis secundae (quae hic “Scotistica” appellatur) adscribunt “esse intentionale” obiectis tantum, quantum haec obiecta actibus cognitivis terminantur. Item, arguitur et testificatur (contra commentatores aliquos Thomisticos), quod tantum secunda intentionalitatis acceptio ad conceptum cognitionis refert. “Esse intentionale”, inquantum primo modo acceptum, neque sufficiens neque immo necessaria condicio cognitivitatis est, ut demonstratum hic.

ABSTRACT

Intentionality and the Concept of Cognition in Medieval Philosophy

The paper investigates relations between the notions of intentionality and cognition in medieval philosophy. (The investigation is restricted to Latin works written between ca. 1240–1320, mainly those by Albert the Great, Thomas Aquinas, Giles of Rome, John Duns Scotus, and Peter Auriol.) It is argued that two different conceptions of intentionality (or *esse intentionale*) were endorsed by medieval philosophers. In the first conception (called “Aristotelian” here) “to be intentional” is a physical property of the form insofar as abstracted from the matter. On the contrary, the proponents of the second conception (called “Scotistic”) ascribe the property of being intentional to the objects insofar as they are grasped by a cognitive act. Further, it is argued and documented (against some Thomistic commentators) that only the second notion of intentionality relates to the notion of cognition. *Esse intentionale* in the first meaning, as demonstrated here, is neither sufficient nor even necessary condition of being cognitive.

KEYWORDS: Medieval Philosophy, Intentionality, Cognition, Consciousness, Albert the Great, Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, Peter Auriol