

ONDŘEJ ŠPAČEK

SUÁREZOVA KRITIKA POJETÍ VNITŘNÍ SMYSLOVOSTI U TOMÁŠE AKVINSKÉHO*

Tak zvané vnitřní smysly jsou pevnou součástí tradiční, Aristotelem inspirované scholastické nauky o duši a smyslovém poznání. Někomu by se mohlo zdát podivné, proč jsou tematizovány vnitřní smysly, o nichž dnes již člověk neobeznámený s touto problematikou nemluví jako o smyslech, a proč nestačí mluvit pouze o pěti vnějších smyslech.

Je tomu tak proto, že celá oblast smyslovosti, toho, co můžeme smysly poznávat, se nevyčerpává jen vnějšími smysly. Kdyby tomu tak bylo, nemohli bychom my ani zvířata smyslově poznávat komplexní jevy, ale pouze od sebe oddělené jednotlivé vjemy. Například jablko bychom smyslově nevnímali cele jako jedno jablko, ale spíše nesouvisle jako několik barevných skvrn, jako libou vůni i příjemnou chuť. A mimoto, kdyby poznávaný předmět zmizel náhle z našeho dosahu, bylo by stejně náhle pryč jakékoli poznání o tomto předmětu. Proto je nutné, aby zde bylo něco, co skládá smyslové vnější vjemy do jednoho a co nám smyslově poznání těchto věcí uchovává. To ve scholastických teoriích obstarávají právě vnitřní smysly.

Toto rozdělení myslů na vnější a vnitřní je tradiční, ovšem dnes se s ním setkáváme v literatuře již méně často a to, co bylo tradičně řazeno do oblasti vnitřních myslů, se v dnešní diskuzích přesouvá do oblasti myšlení, což je ale nepřesné a může působit zmatek. Zjednodušeně řečeno, rozdíl mezi nimi je ten, že vnější smysly se takřikajíc dotýkají svých objektů přímo, vnitřní smysly se svých objektů dotýkají zprostředkovaně.

* Článek je mírně upravenou verzí jedné části diplomové práce: O. Špaček, *Teorie smyslového poznání Franciska Suáreze ve světle teorie Tomáše Akvinského*, Brno 2011, obhájené v roce 2011 na Katedře filosofie FF MU.

O vnitřních smyslech mluví scholastická tradice také v souvislosti s tím, aby bylo možné uspokojivě zodpovědět otázku, jak je možné, že můžeme našim rozumem, který je v této tradici pokládán za ryze nemateriální a neorganický, poznávat věci, které jsme získali skrze materiální a organické smysly. Slovy organický a neorganický máme na mysli to, že ačkoli smysly potřebují ke své činnosti nějaký tělesný orgán, aby mohly fungovat (zrak potřebuje oči, sluch uši apod.), rozum žádný takový orgán nemá, ale rozumová činnost je činností duše. Tomáš Akvinský jasně ukazuje rozdíl mezi smysly a rozumem, když říká, že smysl „přijímá individuální intencionální obrazy bez materie, ale prostřednictvím tělesného orgánu“,¹ kdežto rozum „přijímá intencionální obrazy naprosto bez materie, abstrahovaně od materiálních podmínek a bez pomoci tělesného orgánu“.² Někteří současní filosofové pokládají za orgán rozumu mozek, jelikož už nejsou schopni rozlišit vnitřní smysly od samotného myšlení, a pod pojem rozumu zahrnují jak rozum samotný, tak i vnitřní smysly, na což je nutné v kontextu této práce pamatovat.

Jaký je vztah mezi vnějším světem, který vnímáme našimi pěti smysly, a mezi rozumem jako takovým, jenž o těchto věcech později rozvažuje a je podle scholastické tradice schopen úkonu abstrakce a dokáže se dostat i k esenci věcí? Je to podobná otázka, kterou se snažil řešit Descartes, když se pokoušel překlenout dualitu mezi *res extensa* a *res cogitans*, ovšem toto překlenutí se mu podle názoru mnoha myslitelů příliš nepovedlo, neboť pokládal rozum za naprosto nezávislý na těle, oproti scholastické tradici, která pokládá rozum sice za ryze neorganický, ale přeci jen ve svých činnostech nějak závislý na smyslovém poznání.

Tomáš Akvinský v *Summě teologické* píše: „Je nutné říci, že smysl nevnímá esence věcí, ale pouze jejich vlastní akcidenty. Podobně ani imaginace [nevnímá esence věcí], ale vnímá pouze podoby těles. Jedině rozum však vnímá esence věcí.“³

Z toho je zřejmé, že si Akvinský propastný rozdíl mezi rozumem a smysly uvědomoval a potřeboval ho nějakým způsobem řešit. To samé si samozřejmě uvědomoval i Suárez, když píše: „*Je velký rozdíl mezi smysly a rozumem, protože smysl se zastaví u poznání vnějších vnímatelných akcidentů, rozum však ne, ale od poznání akcidentů jde směrem k pozorování*

¹ T. Akvinský, *Otázky o duši (Quaestiones disputatae De anima)*, Praha: Krystal OP 2009, s. 237.

² *Tamtéž*.

³ „Dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum.“ T. Akvinský, *Summa Theologiae*. Corpus Thomisticum. [online]. Dostupné na: < <http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>>, q. 57, a. 1 ad 2. Toto dílo bude dále označované jako *ST*, následované číslem svazku a číslem otázky.

*toho, co je pod nimi schováno, a tak je tedy rozum nazýván jako uvnitř-
čtoucí (intus legens).*“⁴

Aby Tomáš Akvinský i Francisco Suárez mohli vyřešit vztah mezi nemateriálním rozumem a materiálními smysly, neboli mezi rozumovým poznáním esence a vnějším vnímáním akcidentů a jejich vzájemným působením, potřebují nějakého prostředníka. A právě v roli takového média vystupují právě vnitřní smysly – a koneckonců tak s nimi pracoval už Aristotelés.⁵

Toto ovšem není jediný problém, který pomáhá postulování vnitřních smyslů řešit. Jejich pomocí se popisují fenomény jako jsou sny nebo možnost spojování reálných věcí v jeden nereálný celek (např. představa zlaté hory). Nadto „vnitřní smysl poskytl prostředníka, který doprovázel aktivitu rozumu a byl fakticky nutný pro rozumové poznání“.⁶

Na poli vnitřních smyslů se tedy dostáváme k otázkám, kolik vlastně existuje vnitřních smyslů a jaké přesně jsou. Myslitelé scholastické tradice vnitřní smysly vesměs obhajovali, ale v jejich počtu se ne vždy shodli, jak sami uvidíme.

Vnitřní smysly v teorii Tomáše Akvinského

Začneme nejdříve nástinem teorie Tomáše Akvinského, jakožto podkladu pro další výklad v tomto směru. Je dobře známo, že Akvinský a celá jím inspirovaná tradice rozlišuje ve svých pracích čtyři vnitřní smysly. První je takzvaný sjednocující smysl (*sensus communis*), dalším smyslem je imaginace (*imaginatio*), která je někdy nazývána fantazie (*fantasia*). Třetím smyslem je tzv. rozlišovací schopnost (*vis estimativa*), kterou u lidí Akvinský popisuje jako hodnotící schopnost (*vis cogitativa*) a kterou můžeme souborně pro lidi i zvířata nazývat slovem instinkt. Posledním zástupcem vnitřních smyslů je paměťová schopnost (*virtus memoratus*) neboli smyslová paměť.⁷ V následujících sekcích si vysvětlíme, jak tyto jednotlivé vnitřní smysly fungují.

4 „Est differentia magna inter sensum et intellectum quod sensus in externorum accidentium sensibilibus cognitione sistit, intellectus vero non sic, sed ex accidentium cognitione ad contemplanda ea quae sub accidentibus latent ingreditur, et ideo intellectus dictus est quasi ‘intus legens’.“ F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, Introducción y edición crítica por Salvador Castellote. Madrid, 1992. [online]. Dostupné na: <<http://www.salvadorcastellote.com/investigacion.htm>>, IX.4.1. Toto dílo bude dále v poznámkách označováno zkratkou *DA*, po které bude následovat číslo disputace, otázka a paragraf.

5 Viz např. Aristotelés, *O duši*, Praha: Jan Laichter, 1943, 424b.

6 „The internal sense provided an intermediary that was concomitant with the activity of intellect and, in fact, necessary for intellectual cognition.“ J. B. South, Francisco Suárez on Imagination, *Vivarium*, vol. 39, no. 1, Groningen: Brill 2001, s. 121.

7 T. Akvinský, *Otázky o duši...*, s. 239.

Sjednocující smysl

Sjednocující smysl je nejtěsněji spojen se všemi vnějšími smysly, neboť to, co poznáváme vnějšími smysly, tento vnitřní smysl sjednocuje do jednoho komplexního obrazu. Tento smysl je nutný pro to, abychom všechny vjemy a počítky, které o nějaké jednotlivé věci poznáváme vnějšími smysly, poznávali stále jako jednu jedinou věc. Ze zkušenosti víme, že například jablko poznáváme opravdu jako jablko, jež má nějakou barvu a tvar, nějak voní, nějak chutná, je na omak hladké a značně tvrdé apod. Všechny tyto vlastnosti můžeme současně přiřazovat jablku pouze díky sjednocujícímu smyslu. Bez sjednocujícího smyslu bychom nevnímali smyslové počítky jednoho předmětu jako kvality tohoto jednoho předmětu, ale vnímali bychom je pouze odděleně. Vnímali bychom určitou barvu a tvar, chuť, vůni a tvrdost, ale nevnímali bychom je jakožto společné vlastnosti jednoho předmětu. Sjednocující smysl je tedy nutným smyslem, jenž má s vnějšími smysly opravdu mnoho společného, jelikož „poznává také jejich předměty a odlišuje je od sebe, ne sice vlastním srovnáváním a souzením jako rozum, nýbrž jednoduchým smyslovým poznáním, tak jako vnější smysl jednoduchým smyslovým poznáním poznává rozdíly v rámci svého předmětu“.⁸

V jednoduchosti lze říci, že tento smysl plní funkci jakéhosi vnějšího „nadsmyslu“, který umožňuje poznávat, že člověk smyslově poznává a tyto smyslové vjemy poté spojuje do jednoho komplexního vjemu.

Fantazie neboli obrazotvornost

„Fantazie je vnitřní smysl, jehož formálním předmětem je to, co poznávají vnější smysly a jednotící smysl, nakolik to abstrahuje od přítomnosti a nepřítomnosti.“⁹ Fantazie je tedy smysl, který má za úkol si nějakým způsobem aktualizovat objekty, které nejsou přímo aktuální. Například ze zkušenosti víme, že když pozorujeme nějaký trojrozměrný objekt, tak ho nikdy nevidíme celý, ale vždycky pouze jeho část, avšak nepochybujeme, že části, které nevidíme, taktéž reálně existují a máme rovněž schopnost si jeho zbývající části nějak domyslet, představit si, jak celý objekt opravdu vypadá. Toto jsou právě úkoly vnitřního smyslu fantazie. Zde si můžeme povšimnout, že na rozdíl od vnějších smyslů a od sjednocujícího smyslu, které se ke svým předmětům vztahují pouze receptivně, tedy pouze přijímají a třídí přijaté kvality, fantazie se ke svému předmětu vztahuje produktivním způsobem, jelikož si s její pomocí aktivně „domýšlíme“ ty části předmětů, které

⁸ J. Gredt, *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha: Krystal OP 2009, § 372.

⁹ *Tamtéž*, § 377.

nemůžeme aktuálně vnímat, a pomocí ní si můžeme představovat nějaký předmět jakožto celek ze všech možných stran, a to i za jeho nepřítomnosti. Dalším důkazem produktivity fantazie je to, že fantazie dokáže mezi sebou spojovat již poznané reálné předměty do nových nereálných celků, jako je například zlatá hora nebo okřídlený kuň. Obraz věci ve fantazii se nazývá představa (*phantasma*), která se pojí ke všem vnějším smyslům, a my si tak můžeme představovat jak obrazy věcí, tak i zvuky, vůně apod.

Instinkt

Ačkoli je tento smysl ve své podstatě i dle Akvinského specifikace velice záhadný, přesto musí Akvinský uznat jeho existenci, neboť instinkt není podle jeho názoru možné žádným způsobem redukovat na jiné smysly, ať už vnitřní nebo vnější. Tímto smyslem totiž smysloví živočichové vnímají určité vlastnosti, které jsou pro ně příjemné nebo nepříjemné, nebo ty vlastnosti, které přímo potřebují k samotnému přežití, a ty, které je na životě ohrožují. Poznání těchto vlastností se ovšem neděje na základě nějaké předchozí zkušenosti, ale na ní nezávisle. Takovéto chování je tedy živočichům vrozené a v běžné řeči ho označujeme jako pudové chování. Tuto schopnost mají všechny smyslové bytosti, jelikož by bez této schopnosti nepřežily. Například když ovce vidí vlka, tak smyslově poznává jeho tvar, barvu, velikost a může taktéž cítit jeho pach. Otázkou ale je, jak ovce „ví“, že jí je vlk nebezpečný. Tuto skutečnost dokáže ovce vnímat právě instinktem, kterým vnímá to, co je vnějšími smysly samo nepostihnutelné. Z vnějších smyslů dokáže živočich nějakým způsobem vyabstrahovat něco, co ho vede k pocitu, že je pro něj pozorovaný objekt žádoucí, nebo nežádoucí.

U otázky instinktů je nutné si povšimnout případu člověka, u kterého je instinktivní chování zatlačeno více do pozadí tím, že místo něj více užívá svůj rozum. Nicméně i u něj je jakési instinktivní chování přítomné a je jím puzen, což se projevuje hlavně v pohlavním pudu. Obecně lze taktéž říci, že čím více je člověk odtržen od světa přírody a čím větší dává důraz na svůj rozum, tím méně se u něj projevuje instinktivní chování a naopak.

Smyslová paměť

Posledním zástupcem vnitřních smyslů je v tomistické teorii tzv. smyslová paměť. Smyslové paměti „náleží poznávat minulé jakožto minulé“.¹⁰ Je totiž „potřeba, aby to, co bylo dříve prostřednictvím smyslů poznáno a v nitru

¹⁰ *Tamtéž*, § 383.

uchováno, mohlo být opět vyvoláno k aktuálnímu uvážení“.¹¹ Smyslovou paměť si není možné plést s fantazií, jelikož se od ní liší ve dvou významných rysech. Fantazie totiž vyvolává předměty, které byly poznány vnějšími smysly, ale nepoznává je přímo jakožto minulé. Předměty ve vztahu k minulosti poznává pouze smyslová paměť, která pouze vyvolává vjemy získané v minulosti a jako k minulým se k nim i vztahuje.

Dalším rozdílem je pak to, že fantazie pracuje produktivním způsobem (doplňuje aktuálně neviditelně věci, tvoří „nové“ představy), kdežto smyslová paměť má pouze receptivní a uchovávací povahu, tedy nic nedoplňuje ani nic nevytváří, ale pouze uchovává již v minulosti získané smyslové vjemy.

Nyní jsme v základních obrysech představili teorii vnitřních smyslů, která náleží Tomáši Akvinskému a která byla později rozpracována jeho žáky a následovníky. Na této teorii je dobře vidět, jak se Akvinský snaží objasnit hodnotu vnitřních smyslů, jejichž pomocí překlenuje propast mezi materiálními a organickými smysly a nemateriálním a neorganickým rozumem. Vnitřní smysly přitom dobře ilustrují určitou závislost rozumu na smyslech a takovému propojení vytváří pochopitelný celek člověka jakožto smyslové bytosti schopné zároveň i rozumového poznání. A co o Tomášově teorii soudí Francisco Suárez?

Vnitřní smysly v teorii Francisca Suáreze

Francisco Suárez začíná otázku vnitřních smyslů popsáním těch aktivit, které se tradičně za aktivity vnitřních smyslů považují, a uvádí zde celkem sedm jmen náležejících těmto aktivitám: sjednocující smysl (*sensus communis*), fantazie (*phantasia*), obrazotvornost neboli schopnost imaginace (*imaginativa*), schopnost odhadu (*aestimativa*), schopnost smyslového rozvažování (*cogitativa*), smyslová paměť (*memoria*) a jako poslední schopnost rozpominání se (*reminiscentia*).¹² Toto jsou všechno aktivity smyslů, o nichž lze mluvit, a které jsou přitom odlišitelné od pěti vnějších smyslů. Suárez ovšem řeší otázku, zda má těchto sedm popsanych aktivit na starosti též sedm vnitřních smyslů nebo zda se některé aktivity reálně neliší anebo zda jsou to všechno jména aktivit, které má na starosti jeden jediný smysl. Uvedme si nejdříve, jak sám Suárez tyto aktivity chápe.

¹¹ T. Akvinský, *Otázky o duši...*, s. 239.

¹² *DA*, VIII.1.1.

Sjednocující smysl

Sjednocujícím smyslem chápe Suárez takovou schopnost, která dokáže nějakým způsobem poznávat to, co poznává pět vnějších smyslů, a dokáže je posuzovat a třídít. Jako u Akvinského tato schopnost třídí a posuzuje vjemy získané z vnějších smyslů, podobně jako například zrak rozlišuje mezi dvěma barvami, sluch mezi dvěma zvuky apod. Z toho plyne, že sjednocující smysl je pro vnější smysly jakousi společnou základnou a zároveň jejich hranicí, kde se všechny vnější smysly spolu setkávají. Tato schopnost sjednocovat vjemy vnějších smyslů do jednoho komplexního je pro život smyslových živočichů naprosto nepostradatelná.¹³

Fantazie

Jako fantazii chápe Suárez takovou schopnost, která dokáže poznávat všechny smyslově poznatelné věci včetně vjemů vnějších smyslů, a to i za nepřítomnosti těchto věcí. Je to tedy schopnost, která dokáže uchovávat intencionální obrazy¹⁴ všech věcí a dokáže je abstraktně dále smyslově poznávat, tedy i za jejich nepřítomnosti. Tímto se podstatně liší od sjednocujícího smyslu, jelikož ten dokáže smyslově poznávat objekty pouze za předpokladu, že jsou tyto objekty přítomné vnějším smyslům.¹⁵

Obrazotvornost

Pojmem obrazotvornosti se podle Suáreze označuje stejná schopnost jako pojmem fantazie, ale když tuto schopnost označujeme jako obrazotvornost, máme tím na mysli mimo fantazii i to, že jsme schopni z již přijatých jednotlivých vjemů vnějších smyslů skládat všemožné objekty, a to i takové, které ve skutečnosti neexistují, jako například známou zlatou horu anebo Pegase.¹⁶

¹³ DA, VIII.1.2.

¹⁴ Lat. *species* je velice zjednodušeně řečeno vysvětlující termín pro skutečnost, jakým způsobem existuje forma poznávané věci v poznávajícím, aniž by forma poznávané věci musela reálně přecházet do poznávajícího. Pro podrobné vysvětlení viz O. Špaček, *Teorie smyslového poznání Francisca Suáreze...*, s. 12–15, 18–23 a 28–33.

¹⁵ DA, VIII.1.3.

¹⁶ DA, VIII.1.8.

Schopnost odhadu

Do této chvíle jsme mluvili o aktivitách vnitřních smyslů, které jsou takřka bezproblémové, jelikož jsou všechny nějak závislé na vjemech příjemných skrze vnější smysly. Schopnost odhadu přidává k vnitřním smyslům takovou schopnost, která dokáže uchopovat věc s ohledem na to, zda je věc příjemná nebo nepříjemná nebo dokonce životu nebezpečná. Uchopuje věci jakožto žádným jiným způsobem nepocitované (*sub ratione insensata*), tedy ty, které nejsou pocitované žádným vnějším smyslem. Tato schopnost v podstatě označuje již zmíněné pudové chování zvířat, které je nutí před některými živočichy prchat a poznávat věci jakožto pro ně žádoucí nebo nežádoucí.¹⁷

Schopnost smyslového rozvažování

Schopnost smyslového rozvažování je v případě lidských jedinců jméno pro stejnou operaci, kterým se u zvířat označuje pudová schopnost odhadu. Slovo rozvažování v jejím názvu není příliš šťastné, jelikož může u lidí implikovat, že tato schopnost nějakým způsobem může rozvažovat nebo soudit o vnějších vjemech podobně jako to dělá rozum. Tento názor je ovšem Suárezem striktně odmítnut a sám píše, že v tomto případě „rozvažování neoznačuje nic jiného, než samotnou vnitřní smyslovou schopnost rozlišující mezi příjemným a nepříjemným tak, jak existuje zvláštním způsobem u lidí“.¹⁸ Tento zvláštní způsob je označení skutečnosti, že v lidech je tato schopnost v jistém ohledu dokonalejší než u zvířat, neboť není řízena pouze přirozeným instinktem, ale zdokonaluje se na základě zkušenosti a dalšího poznání a je občas řízena rozumem, nicméně sama opravdu nijak nerozvažuje.

V tomto bodě se už Suárez začíná odklánět od Akvinského nauky, který připouští, že schopnost instinktu dokáže nějakým způsobem ze smyslových vnějších vjemů vyabstrahovat nějaký abstraktnější pojem jako je nebezpečí, podle něhož živočich pozná, že má uprchnout. Tato schopnost abstrakce je právě určité rozvažování na způsob rozumu, což Suárez zásadně odmítá. Podle Francisca Suáreze totiž schopnost smyslového rozvažování nemá přístup někam dále než k pouhým kvalitám, které se k nám dostávají pomocí vnějších smyslů. Což znamená, že když si připomeneme příklad s ovci a vl-

¹⁷ DA, VIII.1.9.

¹⁸ „[C]ogitativa nihil aliud significat quam ipsamet potentiam sensitivam interiorem discernentem inter conveniens et disconveniens, prout speciali modo in homine existit.“ DA, VIII.1.10.

kem, tak ovce zaznamenavší vlka utíká, protože vnímá opravdu pouze jeho tvar, barvu, pach, apod., a ne proto, že by reálně vnímala nějaké nebezpečí.

Smyslová paměť

Pomocí smyslové paměti živočichové smyslově poznávají vjemy jakožto už v minulosti jednou poznané. Tuto schopnost můžeme ve vztahu ke schopnosti odhadu označit jako abstraktní, stejně jako lze označit schopnost obrazotvornosti ve vztahu ke sjednocujícímu smyslu. Tím máme na mysli, že smyslová paměť pracuje s poznanými vjemy i za jejich nepřítomnosti, a tak jednoduše říkáme, že si tyto vjemy pamatuje.¹⁹

Rozpomínání

Stejně jako smyslová paměť, tak i schopnost rozpomínání se nějakým způsobem vztahuje k minulosti, avšak na rozdíl od paměti, která se k minulosti vztahuje jednoduchým způsobem, schopnost rozpomínání se k minulosti vztahuje komplexněji. Pracuje totiž společně s obrazotvorností a tzv. kvazi-diskursivním způsobem. V tomto bodě opět někteří mohou pokládat schopnost rozpomínání za činnost rozumu, tedy za něco, co nemůžeme považovat za smysl. Suárez tento názor odmítá poukazem na to, že schopnost rozpomínání je pouze v určitém vztahu k rozumu. Tím vztahem je to, že tato schopnost rozum pouze vždy doprovází. „A tudíž, když rozum uvažuje skrze různá místa a čas, smysl ho vždycky doprovází a toto zkoumání, které vzniká ve smyslu, nevzniká skrze vlastní uvažování, ale vzniká skrze sled uchopování, postupující od jednoho k jinému.“²⁰ Tuto operaci můžeme nazvat jako rozpomínání, a je to operace smyslu, která závisí na předchozím uvažování rozumu. Tato schopnost tedy pomáhá rozumu cele a komplexně zhodnotit události minulosti, ačkoli samotné zhodnocení těchto minulých stavů je už čistě rozumový proces, který je nicméně na této schopnosti závislý.

Tímto rozlišením operací vnitřních smyslů, se kterými se můžeme setkat v různých teoriích a které můžeme popsat, chce Suárez pouze ukázat, jaké procesy probíhají u všech vyšších živočichů a samozřejmě také u člověka. Zde se ještě nesnaží podávat argumenty pro jejich přesný reálný po-

¹⁹ *DA*, VIII.1.11.

²⁰ „[I]deo quando intellectus discurrit per diversa loca et tempora, sensus etiam comitatur, et illa indagatio, quae fit in sensu, non per proprium discursum, sed per quamdam successionem apprehensionum, ab una in aliam procedendo.“ *DA*, VIII.1.12.

čet. V tomto stadiu vysvětlování jde u něj o pouhý popis známých aktivit a o ujasnění terminologie, se kterou bude v následující části pracovat.

Tomáš Akvinský, který představuje klasický názor v této věci, argumentoval ve prospěch různých a oddělených schopností duše poukazem na to, že každá operace duše, která se vztahuje ke svému vlastnímu objektu, se k tomuto objektu musí vztahovat vždy pomocí jiné schopnosti. Akvinský přímo píše, že „schopnost, podle toho, že je schopností, je zaměřena k aktu. Proto je třeba pojem schopnosti brát z aktu, ke kterému je zaměřena, a následkem toho je třeba, aby byl pojem schopnosti odlišován tak, jako se odlišují akty“.²¹ Tím jednoduše míní, že existují různé vlastní objekty, ke kterým se mohou potence duše aktuálně vztahovat, a že kvůli různosti objektů a tedy i různosti vztahujících se aktů musíme rozlišovat i různé schopnosti samotné duše. Tímto Tomáš Akvinský argumentuje pro existenci odlišných vnitřních smyslů, které jsou podle jeho názoru dohromady čtyři.

Francisco Suárez ovšem tento Akvinského názor podrobuje kritice a sám zastává názor, že „vnitřní smysl je ve skutečnosti pouze jeden“.²² Tento jediný smysl obecně pojmenovává slovem fantazie. Jak k tomuto názoru, který se od Tomášova velice liší, došel?

Je možná pluralita vnitřních smyslů?

Francisco Suárez se pouští do kritiky Akvinského názoru zpochybněním rozdělení vnitřních smyslů na základě existence odlišných druhů objektů, ke kterým se mohou podle Tomášovy nauky schopnosti aktuálně vztahovat, a vidí, že tato teorie leží na dvou základních principech, které Suárez rozebírá.

„Prvním [principem] je, že smyslové poznání vzniká někdy skrze vnímané intencionální obrazy a jindy skrze nevnímané, a schopnosti poznávající skrze ně jsou odlišné, neboť schopnosti poznávající skrze odlišné intencionální obrazy jsou odlišné.“²³ Druhý základ Akvinského teorie vidí v tom, „že mezi smyslovými schopnostmi schopnost poznávající v přítomnosti objektu a [schopnost poznávající] v nepřítomnosti objektu jsou odlišné“.²⁴

²¹ „[P]otentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus.“ *ST*, I q. 77 a. 3 co.

²² „[S]ensum interiorem tantum esse realiter unum.“ *DA*, VIII.1.21.

²³ „Primum est cognitionem sensitivam, aliam fieri per species sensatas, aliam per insensatas, et potentias cognoscentes per illas esse diversas, nam potentiae cognoscentes per species sensibiles diversarum rationum diversae sunt.“ *DA*, VIII.1.14.

²⁴ „[Q]uod in potentiis sensitivis potentia cognoscens in praesentia obiecti et in absentia sunt

Tímto se Suárez dotýká toho, že Akvinský uvádí ve své teorii dvě kategorie vnitřních smyslů.

„Je třeba uvážít, že k životu dokonalého živočicha je třeba, aby nejen vnímal věc za přítomnosti smyslově vnímatelné (věci), ale také za její nepřítomnosti,“²⁵ jak píše Akvinský, a tak tedy tvrdí, že jedny vnitřní smysly jsou ty, které fungují pouze za přítomnosti poznávaného objektu a pomocí kterých jsme schopni uchopovat objekty a být jimi měněni (v tomto ohledu sem patří sjednocující smysl a instinkt), a druhá kategorie vnitřních smyslů označuje takové, které za nepřítomnosti objektů zadržují a uchovávají intencionální obrazy a které mohou podle potřeby vyvolat intencionální obrazy, které jsme už jednou přijali (fantazie a smyslová paměť). A jelikož jsou takto odlišné, tak musí být i reálně odlišné a nemohou být pouze jedním smyslem.

Bereme-li v potaz toto rozlišení na dvě kategorie, pak se musíme se Suárezem ptát, proč Akvinský mluví reálně o čtyřech vnitřních smyslech a ne jen o dvou. Proč tedy reálně nemůže existovat jeden vnitřní smysl, který bude zajišťovat přijímání intencionálních obrazů, a druhý, který je bude uchovávat a také vyvolávat? Podle Tomáše je tomu tak jednoduše proto, že ve skutečnosti existují dva druhy informací, se kterými poté vnitřní smysly pracují. Prvním typem jsou informace vnímané pomocí vnějších smyslů, a druhým informace, které vnější smysly zachytit nedokážou. Těmito nezachytitelnými informacemi je myšleno přesně to v našem příkladu, že ovce cítí nebezpečí z vlka. Už jsme si řekli, že podle Akvinského ovce nevnímá pouze jeho tvar, barvu apod., ale že ho nějakým způsobem dokáže vnímat jako přirozeného nepřitele, že z něj cítí nebezpečí.

Suárez rozlišuje tyto dva druhy informací jako vnímané intencionální obrazy a jako nevnímané. „Vnímané intencionální obrazy jsou ty, které reprezentují vnímatelné objekty vnitřnímu smyslu stejným způsobem, jako jsou reprezentovány vnějším smyslům.“²⁶ Pomocí těchto vnímatelných intencionálních obrazů jsou vnímatelné kvality objektů, které jsou vnímány vnějšími smysly, nějakým způsobem přeneseny také do vnitřních smyslů. Červená barva jablka, kterou vnímám zrakem, je přenesena do sjednocujícího smyslu, který je vnímá jako uvědomění si červené barvy. Na druhé straně jsou nevnímatelné intencionální obrazy, které sice reprezentují vnímatelné objekty, ale reprezentují je jiným způsobem, než jsou repre-

distinctae.“ *DA*, VIII.1.14.

25 „Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud absentiam.“ *ST*, I q. 78 a. 4 co.

26 „[S]ensed species are those that represent sensible objects in the internal sense in the same way that they are represented in the external senses.“ J. B. South, Francisco Suárez on Imagination..., s. 130.

zentovány vnějšími smysly. Příkladem je opět ovce cítící nebezpečí z vlka. Vnějšími smysly takové nebezpečí cítit nemůžeme, a je tedy nutné, aby zde existovala nějaká informace, která je přístupná pouze vnitřním smyslům, které toto nebezpečí pocítí. To znamená, že jestliže smysly vnímají odlišné druhy intencionálních obrazů, tak i tyto smysly musí být reálně odlišné.

Nicméně i při tomto rozdělení nám stále zůstává problém, že máme opět dva druhy intencionálních obrazů, které můžeme přijímat, ale naproti tomu máme čtyři vnitřní smysly. V tomto případě sjednocující smysl přijímá vnímatelné intencionální obrazy a nevnímatelné jsou přijímány pomocí obrazotvornosti, můžeme je tudíž označit za přijímající schopnosti. Na druhé straně dvě zbývající schopnosti, jež můžeme označit za udržující, tyto vnímatelné a nevnímatelné intencionální obrazy uchovávají.

Zde se dostáváme k odpovědi na otázku, proč Suárez nesouhlasí s odvozováním vnitřních smyslů, jako to vidíme u Tomáše Akvinského. Když Suárez tvrdí, že reálně existuje pouze jeden vnitřní smysl, tak tím nemá na mysli, že existuje pouze jedna operace. Suárez plně uznává, že existuje vícero aktivit vnitřního smyslu, jak jsme viděli dostatečně dobře při jejich popisu. Avšak podle Suáreze všechny tyto aktivity reálně zajišťuje pouze jeden reálně existující vnitřní smysl. Jediným důvodem, kvůli kterému bychom mohli rozšířit počet vnitřních smyslů, by byl podle Suáreze jedině ten, že by mohly existovat určité operace, které by jeden vnitřní smysl nemohl vykonávat. Například i když hmat má schopnost jednak vnímat odpor a jednak teplotu, tak to ještě neznamená, že bychom měli postulovat dva odlišné vnější smysly, když stačí jeden, který obě tyto aktivity dostatečně zastane. Tak i v případě vnitřních smyslů nemusíme zavádět více vnitřních smyslů. Když rozeznáváme vnitřní smysl, jenž například vnímá nevnímatelné intencionální obrazy, a další smysl, který dokáže tyto obrazy vnímat i uchovávat, tak není podle Suáreze nutné, abychom toto rozdělení zachovávali, ale je rozumnější uznat pouze jeden smysl s větším rozsahem aktivit. Rozlišovat smysly na základě omezení jejich aktivit je nežádoucí. Jestliže například pozorujeme v případě člověka a jeho vnitřních smyslů nějakou dokonalejší aktivitu, kterou disponuje, tak to není proto, že by měl nějaký další smysl, který ostatní živočichové nemají, ale proto, že člověk jakožto dokonalejší bytost disponuje i dokonalejšími smysly, které tak mohou zajišťovat více operací, než které zajišťují smysly méně dokonalejších živočichů.

Suárezova kritika principu přítomnosti a nepřítomnosti objektů

Dostáváme se k tomu, abychom ukázali, jak Francisco Suárez přímo zaútočí na jeden z principů, pomocí něhož Tomáš Akvinský argumentu-

je ve prospěch plurality vnitřních smyslů. V tomto oddíle budeme mluvit o principu, podle něhož by živočichové měli smyslově poznávat objekty za jejich přítomnosti i za jejich nepřítomnosti. Suárezova kritika v tomto bodě míří na druhou část tohoto principu, že totiž objekty lze smyslově poznávat i za jejich nepřítomnosti. Schopnost, která zajišťuje poznávání nějakého objektu i za jeho nepřítomnosti, „musí nejprve přijmout intencionální obraz nepřítomného objektu“.²⁷ Když si chci například zapamatovat židli, na které jsem včera seděl v restauraci, tak tuto židli musím nejprve vnímat a vytvořit si její představu neboli fantazma. Toto fantazma židle, které si mohu následující den vybavit, není zajiště nějak odlišné od toho fantazmatu, které jsem si včera vytvořil, když jsem na židli seděl (kdybych totiž pracoval s jiným fantazmatem, nevztahoval bych se skrze něj k té samé židli, na které jsem včera seděl). Což znamená, že vnímatelný objekt dokáže měnit vnímající schopnost jedině tehdy, když je v přítomnosti tohoto objektu.

Vezměme si teď vnitřní smysly, které jsou podle Tomáše závislé na vnějších smyslech, tedy sjednocující smysl a obrazotvornost. Oba dva pracují s fantazmatem objektu, které jsme přijali skrze vnější smysly a které jsme museli přijmout už za přítomnosti tohoto vnímatelného objektu. Sjednocující smysl, který je charakterizován pouze jako přijímající, nemůže toto fantazma udržet a předat ho obrazotvornosti, aby s ní mohla pracovat a uchovat ho, a je tedy nutné, aby i obrazotvornost byla ovlivněna vnímatelným objektem v té samé chvíli, kdy je ovlivněn i sjednocující smysl, tedy ve chvíli, kdy je tento objekt přítomný. Zdá se tedy, že když sjednocující smysl i obrazotvornost přijímají intencionální obraz vnímatelného objektu ve stejné chvíli, tak není nutné, abychom hovořili o dvou reálných smyslech, ale pouze o dvou schopnostech jednoho, který má větší rozsah. Vidíme tedy, že podle Suáreze jsou receptivní a udržovací funkce sjednocujícího smyslu a obrazotvornosti kompatibilní a schopné existovat v jednom smyslu a není tedy nutné, abychom tyto dvě funkce rozlišovali jako dva reálně existující vnitřní smysly.

Obdobně platí i pro rozlišování mezi instinktem neboli hodnotící schopností a smyslovou pamětí. Oba vnitřní smysly pracují s nevnímatelnými intencionálními obrazy a jako v případě sjednocujícího smyslu a obrazotvornosti ani zde není důvod, abychom rozlišovali mezi smyslem přijímajícím nevnímatelný intencionální obraz a mezi smyslem, jenž tento obraz uchovává. Suárez v tomto případě uzavírá, že „je pravděpodobnější, že sjednocující smysl a fantazie nejsou reálně odlišné schopnosti. A to samé platí o schopnosti odhadu a paměti“.²⁸

27 „[...] must have previously received a species of the absent object.“ *Tamtéž*, s. 132.

28 „[P]robabilis videtur sensum communem et phantasiam non esse potentias realiter distinctas.

Suárez a kritika principu nevnímaných intencionálních obrazů

Aby byl Suárez schopný obhájit svou tezi o jediném reálně existujícím vnitřním smyslu, zbývá mu podrobit kritice druhý ze základních principů Tomáše Akvinského, na kterém stojí argumentace pro pluralitu vnitřních smyslů. Tímto principem je, že živočichové někdy vnímají nějaké skutečnosti skrze takové intencionální obrazy, které nejsou vnímatelné pomocí vnějších smyslů (aby bylo možné vysvětlit známý příklad s ovci, která dokáže pocíťovat vlka jakožto nepřítel a musí uprchnout).

Podle Suáreze je distinkce mezi vnímatelnými a nevnímatelnými intencionálními obrazy zbytečná a neudržitelná. Suárez vysvětluje příklad s ovci a vlkem tak, že zde pouze „existuje simultaneita ve vnímání vlka a v útěku“.²⁹ Toto je velmi důležité, neboť podle Suáreze uvědomění si této simultaneity ve zkušenosti dává dobrý smysl, jelikož jsou to opět ty samé intencionální obrazy, které reprezentují jak vlka, tak i samotné nebezpečí z něho pro ovci vyplývající a žádné jiné. Různým druhům zvířat jsou dány od přirozenosti určité vzorce chování, takže když například pocíťují určitou kombinaci stavby těla, jeho barvy apod., tak tato kombinace v nich vyvolává také pocit nebezpečí. Živočichové tedy přímo nevnímají nebezpečí, ale vnímají jednoduše to, co je přítomné jejich vnějším smyslům a co tyto smysly dokážou vnímat a nic víc. V případě vlka tedy ovce vnímají pomocí vnějších smyslů jeho tvar, barvu a zápach a zároveň vnitřním smyslem jejich kombinaci, která pro ně zároveň znamená i to, že mají utéct. Podle Suáreze tedy živočichové vnímají pouze vnímatelné intencionální obrazy a žádné jiné.

Tímto zpochybněním nevnímatelných intencionálních obrazů tedy padá poslední nutnost, abychom mohli mluvit o reálné pluralitě vnitřních smyslů, a Suárez tuto otázku uzavírá s tím, že „vnitřní smysl je reálně a formálně jedna schopnost, rozlišitelná jedině pomyslně podle srovnávání rozličných aktů, a protože jsou pojmy pojímány neadekvátně“.³⁰ Podle Suáreze je to tedy obdobné jako v případě rozumu, který je reálně pouze jeden, ale dokáže vykonávat více věcí, mezi nimiž můžeme i pomyslně rozlišovat a dávat jim různá jména, jako rozvažování, pamatování apod., což ale neznamená, že máme reálně taktéž víc rozumů. A stejné je to u vnitřního smyslu, který

Et idem est de aestimatiuva et memoria.“ *DA*, VIII.1.17.

29 „[T]here is a simultaneity in the sensing of the wolf and the fleeing.“ J. B. South, *Francisco Suárez on Imagination...*, s. 133.

30 „Sensus interior est una potentia realiter et formaliter, solum quod distinguitur ratione, secundum quod ad diversos actus comparatur, et inadaequatis conceptibus concipitur.“ *DA*, VIII.1.24.

dokáže vykonávat také různé operace, nicméně všechny tyto operace nebrání tomu, aby byly vykonávány pouze jedním jediným smyslem.

Vnitřní smysl a jeho zaměření

Francisco Suárez tedy na rozdíl Tomáše Akvinského uznává pouze jeden vnitřní smysl. Další odlišnost v jejich teoriích můžeme nalézt v tom, že Suárez odmítá přiznat vnitřnímu smyslu větší kognitivní roli, než jakou mají vnější smysly. Je to z toho důvodu, že vnější smysly v jeho teorii hrají hlavní úlohu, jelikož jsou to právě vnější smysly, které se přímo „dotýkají“ poznatelného světa a jako takové by mohly spolu s rozumem být dostatečné k přežití v tomto světě. Nicméně z důvodů, které jsme viděli, je nutné, abychom přiznali nějakou váhu i vnitřnímu smyslu, i když se zdá, že v Suárezově teorii hraje pouze roli jakéhosi prostředníka mezi vnímatelným materiálním světem poznávaným skrze vnější smysly a mezi nemateriálním rozumem, který zajišťuje rozvažování o tomto světě. Mimoto vnitřní smysl zajišťuje, aby ty vjemy, které vnímáme vnějšími smysly, byly přeneseny k rozumu jako jeden neroztříštěný celek.

Suárezovo uznávání pouze jednoho vnitřního smyslu také znamená, že i vyšším živočichům je přiznán právě tento jeden smysl, ačkoli v jiné dokonalosti. Člověk tedy nemá žádný vnitřní smysl navíc, ale pouze jeden jediný. V jeho teorii je tedy, na rozdíl od Akvinského, přiznána větší role pouhému instinktu v lidském chování. I samotný člověk, když vidí nějakou kombinaci vjemů, která ho může ohrozit, tak na ni nějakým způsobem instinktivně reaguje. Je samozřejmě zcela jasné, že ve společnostech, kde je dáván důraz na rozum, se lidé postupně naučí, jak pomocí intelektu překonávat tyto pudové náklonnosti, kde to není žádoucí. Ovšem v nerozvinutých společnostech pozorujeme, že se lidé chovají mnohem více instinktivně než lidé v naší společnosti. Dokonce i někteří lidé z našeho okolí mají stále strach z bouřky jako takové.

Suárez se také zdráhá přiznat vnitřnímu smyslu nějakou větší roli v poznání. Když například smyslově poznáváme nějakou substanci, tak poznáváme pouze její akcidenty, které jsou v substanci obsažené, ale nemůžeme smyslově poznávat substanci jako jednotlivinu. To bychom se totiž vrátili k názoru Tomáše Akvinského, který argumentoval ve prospěch takového smyslového poznání na základě nevnímatelných intencionálních obrazů, což ale Suárez odmítá. Podle Suáreze tedy neexistují nějaké vlastní intencionální obrazy samotné substance, ale pouze a jedině intencionální obrazy jejích akcidentů. Poznání jednotlivin jakožto jednotlivin totiž Suárez připisuje pouze rozumu. Jedině rozum totiž dokáže svou schopností vyvozování

poznat, že se jedná o jednu substanci, tedy o nějaký jednotlivý objekt. Dokáže totiž poznávat akcidenty a jejich změnu a z toho dokáže vyvodit, že za akcidenty stojí nějaká substance, která tyto akcidenty nese.

SUÁREZ'S CRITIQUE OF INNER SENSUAL KNOWLEDGE OF AQUINAS' CONCEPTION

This paper mainly deals with Suárez's theory of inner sensual knowledge – one of the traditional issues in the works of Aristotle's disciples, but nowadays hardly reflected. The aim of this paper is also to show the reader how Francisco Suárez deals with the inner sensation problem in his commentary of Aristotle's *De Anima*, and also to demonstrate how Suárez criticizes the Aquinas' analysis of this problem and offers his own simpler solution. Suárez refuses any possibility of plurality of inner senses and also denies any possibility that inner senses can somehow reason about things as well as the intellect.