

**Pojetí důstojnosti člověka
od antiky po současnost**

INTERPRETATIONES



Redakční rada

doc. Mgr. ROBERT ANTONÍN, Ph.D. (Ostravská univerzita, Ostrava)
PAVEL BLAŽEK, B.A., D.E.A., Dr. Phil. (Akademie věd ČR, Praha)
doc. PhDr. DALIBOR HAVEL, Ph.D. (Masarykova univerzita, Brno)
prof. PhDr. JANA NECHUTOVÁ, CSc. (Masarykova univerzita, Brno)
doc. PhDr. TOMÁŠ NEJESCHLEBA, Ph.D. (Univerzita Palackého, Olomouc)
doc. Mgr. MAREK OTISK, Ph.D. (Ostravská univerzita, Ostrava)
Mgr. RICHARD PSÍK, Ph.D. (Ostravská univerzita, Ostrava)
Mgr. ANNA PUMPROVÁ, Ph.D. (Ostravská univerzita, Ostrava)

Recenzovali:

PhDr. JOZEF MATULA, Ph.D. (Univerzita Palackého v Olomouci)
dr HENRYK POPOWSKI (Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie)

Publikace vznikla v rámci činnosti *Centra pro studium středověké společnosti a kultury – VIVARIUM* při Filozofické fakultě Ostravské univerzity v Ostravě.

© Jan Herúfek a kol., 2015

© Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta, 2015

ISBN 978-80-7464-781-9

Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost

Jan Herůfek a kol.



Ostrava 2015

OBSAH

Předmluva (<i>Jan Herůfek</i>)	7
Úvod	
Individualita a důstojnost v klasické antice (<i>Lubor Kysučan</i>)	11
<i>DIGNITAS HOMINIS VE STŘEDOVĚKU</i>	
Obrazy člověka v <i>Odsúdeniach</i> z roku 1277 a u Boëthia z Dácie (<i>Michal Chabada</i>)	27
Je člověk nejdůstojnějším stvořením mezi stvořeními? Walter Burley a jedno logické sofisma (<i>Jakub Varga</i>)	41
Co je člověk? Petr Auriol a role kognitivní psychologie ve středověké definici člověka (<i>Lukáš Lička</i>)	55
Godność – Szlachetność – Człowiek wewnętrzny. Filozoficzna glosa do Mistrza Eckharta (<i>Maciej Manikowski</i>)	79
<i>DIGNITAS HOMINIS OD RENESANCE PO SOUČASNOST</i>	
Pojem důstojnosti člověka v tradici „německé mystiky“ aneb od Alberta Velikého k Valentinu Weigelovi (<i>Martin Žemla</i>)	97
Konfrontacja wartości: <i>dignitas</i> , <i>nobilitas</i> i <i>libertas</i> , czyli dlaczego myślenie staropolskie odrzuciło <i>dignitas</i> ? (<i>Radostaw Łazarz</i>)	110
Modele idej godności na progu filozofii nowożytnej (<i>Dominika Jacyk</i>)	129
Obnovení člověka: kapitola z arabské křesťanské teologie (<i>Jaroslav Franc</i>)	143
Lidská důstojnost a současná bioetika: Peter Singer a preferenční utilitarismus (<i>David Černý</i>)	161
Důstojnost neexistujícího jáství?! (<i>Antonín Dolák</i>)	177
Literatura	185
Summary	203
Jmenný rejstřík	207
O autorech	209

Co je člověk? Petr Auriol a role kognitivní psychologie ve středověké definici člověka

Lukáš Lička

Tato kapitola zkoumá, jakým způsobem středověcí myslitelé řešili otázky po povaze člověka – co je člověk, jak jej definovat, jak vymezit jeho odlišnost od ostatních živých bytostí apod. Ukazuje se, že když se pokoušeli zodpovídat takové otázky, často si brali na pomoc poznatky kognitivní psychologie – tedy té části (aristotelské) nauky o duši, která se zabývá poznávacími duševními schopnostmi. Tento přístup můžeme nazvat kognitivistickou definicí člověka – člověk se od ostatních živých bytostí odlišuje tím, že poznává svět určitým specifickým způsobem.

V této kapitole bude představena jedna konkrétní realizace této definiční strategie, kterou lze odvodit z díla středověkého filosofa a theologa Petra Auriola (asi 1280–1322), jednoho z nejvýznamnějších františkánských myslitelů v generaci mezi Janem Dunsem Scotem a Vilémem Ockhamem.¹ Úvaha se skládá ze tří částí: první část se zaměřuje na souvislost, kterou Auriol klade mezi vlastnosti „být živý“ a „být schopný poznání“, a na důsledky, které z toho plynou pro jeho definici živého. Ve druhé části jsou představeny Auriolovy teze o poznání a lidské kognitivní výbavě. Právě v této problematice se ukazuje ojedinělost Auriolova myšlení – především v jeho důrazu na aktivitu kognitivních mohutností a v jeho snaze rozlišovat mezi těmito mohutnostmi z hlediska první osoby. Po těchto přípravných krocích je ve třetí části představena Auriolova kognitivistická definice člověka. Bude ilustrováno, jak se člověk na základě svých kognitivních schopností liší od živočichů na jedné straně a od Boha na straně druhé.

¹⁾ Pro život a základní myšlenkové postoje viz Friedman, Russel L.: Peter Auriol. In: Zalta, Edward N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/auriol/> [cit. 15. 9. 2014]. V tomto textu čerpám z Auriolova komentáře k *Sentencím*, jelikož se jedná o jeho nejvýznamnější alespoň částečně filosofické dílo. Edice jednotlivých částí tohoto textu jsou uvedeny v bibliografii.

1. Co znamená být živý?

Nejprve je třeba představit jeden předpoklad, na němž spočívá Auriolova kognitivistická definice člověka. Tímto předpokladem je jeho teze, že život je v nějakém významném smyslu spjat s poznáváním a že entity, které běžně považujeme za živé, jsou zpravidla schopné poznání. Auriol tuto tezi vyjadřuje např. v následujícím úryvku:

„Život‘ se vypovídá především o poznávání, jak praví Averroes (*Met.* XII, comm. 38). Proto se o věcech, které nepoznávají – jako jsou kámen či země – říká, že nežijí, ale jsou jakoby mrtvé. To, díky čemu se o nějaké věci říká, že žije kognitivně, jak se zdá, formálně náleží k poznávání – což však neznamená nic jiného než zakoušet nějakou věc jako přítomnou na způsob jevícího se. Proto se říká o tom, kdo se sám sobě jeví a komu se jeví jiné věci, že žije a je v živoucím aktu.“²

V tomto úryvku Auriol rozděluje věci na živé a neživé – rozhodujícím kritériem je zde schopnost poznávání (*comprehensio*), resp. kognitivního uchopení sebe samého, nebo jiných věcí. Zatímco živé věci jsou schopné poznávat, neživé přírodniny toho schopny nejsou. V úryvku zároveň zaznívá, že Auriol poznávání nechápe (aristotelsky) jako prostou recepci formy, ale jako zakoušení poznávané věci jakožto přítomné a jevící se (k tomuto se vrátíme v následujícím oddíle).³

²⁾ Petr Auriol, *E-Scriptum* I, d. 35, p. 1, a. 1, lin. 345–350: ... *vita per prius dicitur de comprehensione ut Commentator dicit XII Metaphysicae, commento 38; unde et res non-comprehensivae, sicut lapis vel terra, dicuntur non vivere, sed quasi mortua esse. Illud igitur per quod dicitur res aliqua comprehensive vivere, videtur ad comprehensionem formaliter pertinere. Sed hoc non est aliud quam habere rem aliquam sibi praesentem in ratione apparentis; unde qui sibi ipsi apparet, et cui alia apparent, dicitur vivere et in actu vivo esse.* (Přel. LL.) Klíčový termín *comprehensio* znamená „uchopit“ nebo „pochopit“. Termín „pochopit“ nepoužívám, protože je v češtině příliš spjat s činností rozumu; *comprehensio* však označuje činnost jakékoli kognitivní mohutnosti (tedy i smyslů či představivosti) a označuje tak moment, kdy je nějaká věc uchopena aktem příslušné mohutnosti. Z důvodů stylu proto užívám podobně vágní český termín „poznávání“, který lze chápat jako smyslovou i rozumovou kognitivní činnost.

³⁾ Auriol zastává nejen tezi, že co je živé, je schopno poznání, ale zároveň i tezi opačnou – že poznávat svět v pravém slova smyslu mohou pouze živé bytosti: Petr Auriol, *E-Scriptum* I, d. 9, p. 1, a. 1, lin. 406–410: ... *esse apparens, quod capit res per intellectionem et visionem, est proprium rei comprehensivae et vitam habentis, nulli enim*

Charakteristika živého jako kognitivního je poněkud záležející – nezaměřuje se na biologické projevy živých bytostí (rozmnožování, růst, pohyb) jako Aristotelés v *De anima*. Zdůraznit schopnost poznávat okolní prostředí jako hlavní charakteristiku živých bytostí se může zdát problematické. Daná charakteristika je totiž na jedné straně (a) příliš široká, protože se do kategorie živých dostanou i bytosti netělesné; na druhé straně se zdá být naopak (b) příliš úzká, protože mezi živé se tak nedostanou některé organismy, které bychom za živé určitě považovali.

Výtka (a) ukazuje, že mezi živé bychom museli podle Auriolovy charakteristiky zařadit všechny bytosti schopné poznání, tedy i ty, které nemají tělo – což by pro středověké myslitele byli především Bůh a andělé. Pro Auriola jako křesťanského theologa je ovšem daná výtka irelevantní – zahrnout mezi živé i netělesné bytosti je naopak v jeho zájmu; koneckonců hlavním tématem 35. distinkce I. knihy (z níž pochází výše uvedený úryvek) je otázka, zda lze připsat kognitivní zkušenost *Bohu* a jakou má tato zkušenost podobu.

Výtka (b) je silnější – poukazuje na důsledek, že pokud za charakteristiku živého budeme považovat schopnost poznání, budeme muset z kategorie živých vyloučit organismy, které poznávání v pravém slova smyslu nejsou schopny – na mysl přicházejí především rostliny. Auriol zjevně nezastával tak protiintuitivní tezi, že rostliny nejsou živé,⁴ nicméně podle výše uvedené citace rostlinám život připsat nelze. Jak se s danou výtkou vyrovnat? Jednou z možností by bylo připsat nějakou schopnost poznání i rostlinám. Taková teze je však pro premoderního myslitele velmi nevšední. Nevyhovuje tradičnímu aristotelskému názoru, že i smyslové vnímání (jako nejnižší kognitivní funkce) je přijetím formy bez látky,⁵ tedy nelátkovým (imateriálním)

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. Auriolova idiosynkratická terminologie bude představena v následujícím oddíle.

⁴) Koneckonců, na jiném místě, ve své klasifikaci věd a výčtu knih pojednávajících o jednotlivých částech světa a přírody, zahrnuje (v aristotelském duchu) mezi živé bytosti jak rostliny disponující čistě vegetativními funkcemi, tak zvířata, která navíc disponují smyslovostí: Petr Auriol, *Scriptum Buytaert* I, prooem., q. 5, a. 5; I, 320, §103: *Vivorum autem in speciali, quaedam sunt vegetabilia tantum ut plantae, quaedam sensibilia ut animalia...*

⁵) Viz Aristotelés, *De an.* II, 12, 424a nebo slavné florilegium aristotelských výroků sestavené Janem z Fontaine koncem 13. stol. *Auct. Arist.* VI, 103, 182: *Omnis sensus*

procesem.⁶ Rostliny pak nejsou schopny poznání, protože jsou příliš spjaty s látkou.⁷

Auriol se však přiklání k jiné možnosti: v 35. distinkci zjevně používá sloveso „žít“ (*vivere*) v poněkud jiném významu, než jaký má v běžném jazyce. Na jednom místě explicitně rozlišuje mezi dvěma významy slovesa „žít“ (*vivere*). V širokém slova smyslu se „žít“ vypovídá o všem, co je v pohybu a co je v aktu (v uskutečnění) – o všem, co má jakousi činnou svěžest (*vigor operationis*) a disponuje vnitřní silou (*vim tenere*). V tomto smyslu jsou živé nejen rostliny, ale dokonce např. i oheň, dokud nevyhasne.⁸ Auriol však zavádí i užší smysl slova „žít“:

„Nicméně především se „žít“ vypovídá o zkušenostním aktu. Proto o tom, kdo je v nějakém aktu, který formálně znamená „zakoušet“, se ve vlastním smyslu říká, že žije; a naopak – když přestane zakoušet, říká se o něm, že umřel, a věci nazýváme mrtvé, když nejsou schopny nic zakoušet.“⁹

Z tohoto úryvku vyplývá, že Auriol rezervuje vlastnost „být živý“ pro ty věci, jejichž potence mohou být uskutečněny jedním konkrétním typem aktů – totiž akty zkušenostními (*actus experimentales*). Zkušenost zde má podobně

est susceptivus omnium specierum sensibilium sine materia sicut cera suscipit figuram sigilli auri sine auro.

- ⁶) Což ovšem neznamená, že se jedná o proces ne-fyzikální (v dnešním slova smyslu). Pronikavým způsobem se problematikou imateriality poznávacího procesu (se zaměřením na Akvinského) zabývá Pasnau, Robert: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 31–47.
- ⁷) Petr Auriol, *E-Scriptum* I, d. 35, p. 1, a. 2, lin. 776: ... *plantae non sentiunt propter sui materialitatem*... říká Auriol, když odkazuje na řečené *dictum*. Podobně Averroes odmítá, že by rostliny mohly poznávat (čehož důsledkem je např. i to, že nemají sny) – viz Averroes, *De sompno*, s. 77–78: *Impossibile enim est ut [somni] attribuantur virtuti nutritive: plante enim non habent sompnum, cum non habeant comprehensionem*.
- ⁸) Petr Auriol, *Scriptum R*, I, d. 35, p. 3., a. 3, f. 802aC: *Vivere enim et si dicatur de omni motu, et omni actu, quia motus est vita corporum naturalium, ut Philosophus dicit 8. Physic. Vivere namque non est aliud, quam esse in vigore operationis, et quasi vim tenere; unde ignis dicitur mori, dum desinit vigorem tenere*. V citacích z renesančního vydání upravuji diakritiku podle současného úzu.
- ⁹) Tamtéž, I, d. 35, p. 3., a. 3, f. 802aC–D: ... *nihilominus potissime, et prius dicitur vivere de actu experimentalis. Unde existens in actu aliquo, qui sit formaliter experiri, dicitur proprie vivere; et e converso, dum desinit experiri, dicitur mori, et res dicuntur mortuae, quando nihil possunt experiri*. (Přel. LL.)

široký význam jako poznávání v předchozím úryvku – jsou pod něj zahrnuty činnost smyslu i intelektu. Tvorové, kteří disponují tímto typem aktů – zvířata, lidé, andělé a Bůh – jsou *živi* v Auriolově smyslu tohoto slova.

Po tomto zúžení termínu „život“ by snad bylo možno zastávat tezi, že život přísluší především tvorům, kteří jsou schopni poznávání. Zůstává nicméně otázka, proč Auriol zvolil právě tuto funkci jako zásadní pro charakteristiku života. Nabízí se, že jej k tomu vedly theologické motivy – chceli zahrnout Boha a anděly mezi živé, nezbyvá nám příliš jiných možností než zvolit schopnost poznání jako společnou vlastnost všeho živého – na rozdíl od např. biologických funkcí. V tom případě by však zřejmě bylo vhodnější zaměřit se – spíše než na kognitivní funkce – na funkce volní. Projevy vůle lze přece u zvířat, lidí i duchovních bytostí vysledovat stejně tak dobře, ne-li lépe. Proto je pravděpodobnější, že Auriola k dané tezi vedly spíše motivy filosofické – domnívám se, že v tomto bodě byl ovlivněn aristotelským ideálem kontemplativního života.¹⁰

Pochopit tuto aristotelskou nauku jako tezi, že kontempace je charakteristikou *všeho* živého, je samozřejmě nepatřičné. Už Aristotelés sám zdůrazňuje, že rozjímavý život nemůže žít každý a že většina lidí volí spíše život dobytčat.¹¹ Rozjímání či nazírání jednoduše *nemůže* sloužit jako obecná charakteristika živého – nejen zvířata, ale ani většina lidí není takového života schopna! Jak si tedy vysvětlit Auriolovu motivaci? Auriol v rámci své teze o kognitivnosti živého často odkazuje na Averroův komentář k *Metafyzice* XII.¹² Averroes na tomto místě komentuje Aristotelovo tvrzení, že Bůh je živý, protože uskutečnění rozumu (*νοῦ ἐνέργεια*) je život.¹³ Tento arabský filosof však neztotožňuje život obecně s kognitivním uchopováním; pouze se

¹⁰⁾ Hlavní prameny k této nauce u Aristotela jsou ve 12. knize *Metafyziky* a 10. knize *Etiky Nikomachovy*. Aristotelés popisuje činnost prvního hybatele jako myšlení sebe samotného (Aristotelés, *Met.* XII, 9) a zároveň představuje tento způsob života – nazírání (*θεωρία*) – jako nejdokonalejší i pro lidi a jako něco, o co bychom měli usilovat (Aristotelés, *Met.* XII, 7; týž, *Eth. Nic.* X, 7).

¹¹⁾ Tamtéž I, 3, 1095b.

¹²⁾ Konkrétním místem je pravděpodobně Averroes, *Comm. mag. Met.* XII, comm. 38, f. 322va.

¹³⁾ Aristotelés, *Met.* XII, 7, 1072b26–28: *καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος.*

snaží ukázat, v jakém smyslu je Bůh živý – právě proto, že má rozumové akty a že „život se vypovídá o poznávání“.¹⁴

Petr Auriol však z této Averroovy pasáže zřejmě vyčetl více, než je v ní tvrzeno. Nemluví totiž o rozjímání (*contemplatio*), dokonce ani o rozumovém poznání (*intellectio*) – příznakem života je podle něj *jakékoliv* kognitivní uchopování předmětů ve svém okolí (*comprehensio*). Jak bylo uvedeno výše, pod kognitivním uchopováním si lze představit jak činnost rozumu, tak i smyslové vnímání. Auriol výslovně říká, že termíny „vidět“, „pojímat rozumem“ a „kognitivně uchopovat“ jsou rovnomocné (*aequipollentia*) – signifikují pokaždé nějakou duševní činnost, v níž je kognitivním aktem určité kognitivní mohutnosti uchopen nějaký předmět.¹⁵ Proto Auriol může tvrdit, že živý je ten, kdo se sám sobě jeví a komu se jeví jiné věci.

2. Co znamená poznávat?

Zatímco v předchozím oddíle byly vysvětleny základy Auriolovy teze, že být živý je spjato se schopností poznávat, v tomto oddíle se zaměříme na to, co pro Auriola znamená „poznávat“. Nejprve bude stručně představena středověká odpověď na otázku, jaká je obecně kognitivní výbava bytostí schopných poznání a zaveden pojem „mohutnosti“. Následně na dvou příkladech ukáží, v čem je Auriolovo myšlení originální.

Člověk běžně zakouší velké množství různých duševních stavů a procesů – ať už se jedná o vnímání, představivost, paměť, rozumové procesy, vůli, emoce atp. Středověcí myslitelé k této běžné lidské zkušenosti přistupovali s příslovečnou systematičností a náklonností k řádu a uspořádání. Základem středověké nauky o duši je přesvědčení, že v mnohosti duševních činností je možné identifikovat určité základní mechanismy. Tyto základní mechanis-

¹⁴⁾ Averroes, *Comm. mag. Met.* XII, comm. 38, f. 322va: *D. d. Et habet vitam, quia actio intellectus est vita, id est et dicitur de eo ‚vita‘. Hoc enim nomen ‚vita‘ dicitur de comprehensione. Et cum actio intellectus est comprehensio: ergo actio intellectus est vita.* (Interpunkce upravena – pozn. LL.)

¹⁵⁾ Petr Auriol, *E-Scriptum* I, d. 35, p. 1, a. 1, lin. 351–352: *... videre, intelligere, et comprehendere sunt equipollentia nomina, propter quod formalis ratio significata per utrumque est eadem, forte differens secundum superius et inferius.* Viz také citace v pozn. 31.

my jsou středověkými filozofy nazývány „mohutnosti“, resp. „schopnosti“.¹⁶ Podle Avicenny je pro mohutnost ustanovující to, že „... z ní vychází činnost, kterou [tato mohutnost] má jako prvotní,“ tedy činnost, která je specifická právě a pouze pro tuto konkrétní mohutnost.¹⁷ Jelikož je pojem mohutnosti pro středověkou nauku o duši zásadní, je tato někdy označována jako „psychologie mohutnosti“ (*faculty psychology*).¹⁸ Jednotlivé mohutnosti pracují s určitou mírou nezávislosti – každá mohutnost má svou vlastní skupinu duševních procesů. Zároveň však spolu jednotlivé mohutnosti interagují.

Pro klasifikaci mohutností byly ve středověku zásadní dvě distinkce: rozdíl mezi (1) čistě tělesnou smyslovou duší a (2) rozumovou duší nebo intelektem, o němž se běžně předpokládalo, že je netělesný; a rozdíl mezi (a) kognitivními neboli aprehenzivními mohutnostmi, které uchopují a zpracovávají nějaké informace o světě, a (b) apetitivními mohutnostmi, díky kterým vstupujeme do aktivního kontaktu se světem. Mezi (1a) smyslové kognitivní mohutnosti patří 5 vnějších smyslů a dále tzv. smysly vnitřní,¹⁹ mezi (2a) rozumové kognitivní mohutnosti spadají činnosti ro-

¹⁶⁾ Pro označení těchto základních duševních funkcí jsou v latinských středověkých textech užívány obvykle termíny *facultas*, *potentia*, *vis* nebo *virtus*.

¹⁷⁾ Avicenna, *De an.* V, 7, 157–158: ... *omnis virtus ex hoc quod est virtus, non est sic nisi ob hoc quod ex ea provenit actio quam principalem habet...* Avicennův spis *De anima* byl pro středověkou filosofickou psychologii zásadní; koneckonců jeho latinský překlad začal v Evropě kolovat dříve překlad než příslušného spisu Aristotelova.

¹⁸⁾ Základní přehled ke středověké psychologii mohutností poskytují Hasse, Dag N.: *The soul's faculties*. In: Pasnau, Robert – Van Dyke, Christina (edd.): *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2010, s. 305–319 (který se zaměřuje především na mohutnosti smyslové) či King, Peter: *The Inner Cathedral: Mental Architecture in High Scholasticism*. In: Perler, Dominik (ed.): *Transformations of the Soul: Aristotelian Psychology 1250–1650*. Leiden – Boston: Brill 2009, s. 253–274 (který se po stručném úvodu zaměřuje hlavně na mohutnost vůle).

¹⁹⁾ Tzv. vnitřní smysly jsou mohutnosti, které obstarávají procesy, které nelze připsat vnějším smyslům, ani intelektu – běžně se jedná o tzv. společný smysl (*sensus communis*), který dokončuje vnímání tím, že spojuje informace z jednotlivých vnějších smyslů, představivost a paměť. Různí autoři klasifikaci různě obměňovali – ve středověku byl nejběžnější přístup Avicennův a Averroův. Avicenna (viz Avicenna, *De an.* I, 5, 85–90) počítal s pěti vnitřními smysly – rozdělil představivost na dvě samostatné mohutnosti – retentivní imaginaci (*imaginatio retinens*), která zadržuje formy ze společného smyslu, a kompozitivní imaginaci (*vis imaginativa* u zvířat nebo *cogitans* u lidí), která kombinuje smyslové obrazy, a jednak tak pomáhá intelektu, jednak se její činností

zumu samotného (pojmotvorba, vytváření soudů a vytváření úsudků); (1b) smyslovými apetitivními mohutnostmi jsou emoce, (2b) rozumovou apetitivní mohutnost představuje vůle a její projevy.

Jelikož Auriol při své definici živého položil důraz na kognitivní mohutnosti, zaměříme se v tomto textu dále pouze na ně. Právě různá distribuce kognitivních mohutností na škále živých tvorů nám umožní pochopit, jak středověcí myslitelé chápali místo člověka. Ve zbývající části tohoto oddílu však budou probrány dvě otázky stran kognitivních mohutností samotných – (a) jak kognitivní mohutnosti fungují a (b) jak se odlišují. V obou případech bude načrtnut tradiční aristotelický postoj a srovnán s přístupem Auriolovým, který – jak se ukáže – je v kontextu své doby přinejmenším nevšední.

První otázkou (a) je, jak kognitivní mohutnosti fungují – jaká je jejich role v procesu poznávání a co je poznání samotné. Tradiční středověký aristotelický výklad procesu poznání je výkladem o tom, že z velmi partikulárních informací shromažďovaných jednotlivými vnějšími smysly jsme schopni procesem abstrakce vytvořit obecné pojmy, a získat tak náhled na inteligibilní podklad světa. Na počátku tohoto výkladu stojí přesvědčení, že vnější předměty disponují určitými vlastnostmi nezávislými na vnímate-

dají vysvětlit sny či halucinace. Avicenna dále doplnil zvláštní „hodnotící“ smysl (*vis aestimationis*), s pomocí něž lze vysvětlit kvazi-racionální chování zvířat (o tom blíže v následujícím oddíle). Naopak Averroes (viz Averroes, *Comm. mag. De an.* III, 6, 415–6) redukuje počet vnitřních smyslů na 4 – hodnotící smysl je podle něj zbytečný; chování zvířat lze vysvětlit skrze imaginaci, u lidí je to kognitivní smysl. Podobně obojí imaginaci lze spojit do jediné mohutnosti. Podrobnou analýzu problematiky vnitřních smyslů od řecké filosofie přes arabský a hebrejský středověk až po latinské myslitele středověké i novověké podává Wolfson, Harry A.: *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts. Harvard Theological Review* 28, 1935, s. 69–133. Pro stručnější shrnutí viz Hasse, D. N.: *The soul's faculties*, s. 308–309 nebo Kärkkäinen, Pekka: *Internal Senses*. In: Lagerlund, Helms (ed.): *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*. Dordrecht: Springer 2011, s. 564–567.

Auriol se patrně – stejně jako např. Tomáš Akvinský – přikláněl k averroistické klasifikaci. Jako doklad může sloužit jedno místo, na kterém vypočítává 4 vnitřní smysly (používaje averroistickou terminologii) a dodává, že „více vnitřních smyslů není“: Petr Auriol, *Scriptum R*, I, d. 40, a. 3, f. 929bC: ... *aut talis vis est subiective in virtute cogitativa, aut imaginativa, aut memorativa, aut in sensu communi; non sunt enim plures sensus interiores...* Jak se však ukáže v následujícím oddíle, počítal i s avicennovským hodnotícím smyslem, který považoval za variantu lidského kognitivního smyslu u zvířat.

li. Tyto vlastnosti – v latinských textech nazývané jako formy nebo *species* – jsou schopny působit na okolní prostředí a v důsledku na smyslový orgán pozorovatele. Toto působení je kauzální, v aristotelském smyslu – *species* je vehikl, který převádí mohutnost příslušného vnějšího smyslu z možnosti (*potentia*) do uskutečnění (*actus*). Smyslová mohutnost pak *pasivně* přijímá toto působení. Následně jsou informace z vnějších smyslů (barvy, zvuky atp.) spojeny společným smyslem do jednotného vjemu. Poté je v představivosti vytvořen obraz předmětu, který slouží jako přímý materiál, s nímž pracuje intelekt. Jelikož – jak praví Aristotelés – není možné myslet bez „obrázků“, tj. bez představ (*fantasmata*),²⁰ obrací se činný (aktivní) intelekt k materiálu připravenému představivosti, provádí abstrakci z *fantasmata* a výslednou formu vtiskne do trpného (pasivního) intelektu. Tímto procesem intelekt získává inteligibilní formu věci (tzv. *species intelligibilis*), díky které poznává věc v její obecnosti.

Jak vidno, proces poznání je v aristotelském pojetí víceméně *pasivní* a důraz je kladen na receptivitu kognitivních mohutností. Poznání je ustanoveno už samotnou recepcí formy v příslušné mohutnosti. Bylo by možno namítnout, že pasivita kognitivních mohutností není v aristotelismu úplná – minimálně na poli intelektu je zde určitá činnost, jelikož tento se *aktivně* obrací k materiálu představivosti. Někteří středověcí myslitelé však popírali aktivitu i v tomto bodě – např. podle Godefroida z Fontaines nebo Viléma Ockhama je i rozumové poznání čistě *pasivní* proces spočívající v recepci něčeho rozumovou mohutností.²¹

Petr Auriol naopak klade silný důraz na *aktivitu* všech kognitivních mohutností.²² Přesto však počítá s určitou receptivitou. Kognitivní mohutnost

²⁰⁾ Viz např. Avicenna, *De an.* III, 7, 431a; III, 8, 432a, nebo Jan z Fontaine, *Auct. Arist.* VI, 221, 192: *Anima non intelligit sine imaginatione sicut sensus non sentit sine praesentia sensibilis.*

²¹⁾ U Godefroida je to recepce *species*, u Viléma Ockhama – který existenci *species* odmítá – vznik rozumového aktu, který je kauzálně zapříčiněn přímo vnější věcí. Pro obhajobu totální pasivity intelektu u těchto myslitelů viz Godefroid z Fontaines, *Quodl.* IX, 19, 270–279 a Vilém Ockham, *Quest. var.*, q. 5, 155–191.

²²⁾ Zřejmě v návaznosti na augustinovské vlivy silné v celé františkánské tradici. Podrobněji Auriolovo pojetí poznání (zvl. smyslového) a jeho terminologii rozebírám v článku Lička, Lukáš: „Esse apparens“ a jeho role v Auriolově výkladu smyslového vnímání. *Filosofický časopis* 62, 2014, s. 539–557. Viz také Tachau, Katherine H.:

recipuje *species*, která ji přivede do uskutečnění (*actus*).²³ Na druhé straně však podle něj akt kognitivní mohutnosti samotný ke vzniku poznání nestačí.²⁴ Ilustrativní je zde fenomén pozornosti:²⁵

„Vidící totiž někdy přijímá od předmětu kvalitu [tj. vnímatelnou formu, *species sensibilis*], která není ničím jiným než aktem vidění, a přesto se mu předmět nejeví, ani o něm nic nesoudí. Toto zakouší kdokoliv, kdo ač má oči otevřené, přemítá nad něčím jiným.“²⁶

Auriol zde nepopisuje nic jiného než běžnou zkušenost zamýšleného člověka – existují chvíle, kdy sice máme otevřené oči, v našem zorném poli se nachází nějaký předmět, který kauzálně působí na náš zrakový orgán, ale přesto předmět v přísném slova smyslu nevidíme, protože mu jednoduše nevěnujeme pozornost.²⁷ Auriol na základě podobných případů usuzuje, že recepce *species* v kognitivní mohutnosti není postačující podmínkou pro vnímání či poznání, a dodává, že pro poznání je nutná ještě nějaká aktivní odpověď mohutnosti.

Co je touto aktivní odpovědí kognitivní mohutnosti? Podle Auriola kognitivní mohutnost, která přijala *species*, uloží svůj předmět do tzv. „jevícího se“ neboli intencionálního bytí (*esse apparens* nebo *intentionale*). Když je po-

Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250–1345, Leiden: Brill 1988, s. 85–112, která však zcela opomíjí receptivní moment poznání, který je u Auriola přítomen.

²³⁾ *Species* je podle Auriola *totožná* s kognitivním aktem. Tuto kontroverzní tezi Auriol hájí proti Duns Scotovi – viz Petr Auriol, *E-Scriptum* I, 35, p. 1, q. 1, prop. 4, lin. 569–648 nebo Petr Auriol, *Reportatio* II, d. 11, q. 3, a. 1, f. 127a–32a).

²⁴⁾ Tezi, že poznání není pouze recepce, hájí výslovně proti Godefroidovi – viz Petr Auriol, *E-Scriptum* I, 35, p. 1, a. 1, prop. 3, lin. 508–567.

²⁵⁾ Jiným fenoménem (a v sekundární literatuře běžnějším), s jehož pomocí Auriol dokazuje aktivitu kognitivních mohutností, je zkušenost smyslových klamů. Viz Lička, L. „Esse apparens“, s. 540–542.

²⁶⁾ Petr Auriol, *E-Scriptum* I, d. 35, p. 1, a. 1 lin. 702–704: ... *recipit enim quandoque videns ab obiecto qualitatem illam, quae non est aliud quam visio, et tamen obiectum non apparet nec iudicatur, sicut quilibet experitur dum oculos habens apertos, de alio considerat...* (Přel. LL.)

²⁷⁾ Auriol na jiném místě uvádí další příklady situací, kdy jsou kognitivní mohutnosti v aktu, aniž by se jim něco jevilo – stává se to u lidí, kteří recitují žalmy nebo hrají na lyru, ale provádějí svou činnost jaksi „automaticky“, aniž by jí věnovali pozornost. Viz *Scriptum Buytaert* I, d. 3, q. 14, a. 2; II, 710, §51.

zornost kognitivní mohutnosti zaměřena na nějaký předmět, je to – říká Auriol metaforicky – jako by se daná mohutnost svého předmětu „dotýkala“ (*atingit*). Mohutnost svému předmětu dává zvláštní způsob bytí (*dare tale esse*) a předmět od mohutnosti toto bytí přijímá (*tale esse recipere*). Tento způsob bytí tedy není nic jiného než jeví se bytí.²⁸ Teprve díky němu se předmět příslušné kognitivní mohutnosti doopravdy jeví a kognitivní mohutnost jej v plnohodnotném smyslu slova vnímá nebo poznává. Tímto lze jednoduše vysvětlit fenomén selektivní pozornosti – jsme-li zamyšleni, proběhne pouze receptivní část poznávacího procesu (zrak přijímá *species* předmětu), ale již ne aktivní odpověď příslušné mohutnosti (předmět není vložen do jevícího se bytí).

„Jevící se bytí“ není však nějaká další entita, která by vstupovala mezi předmět a pozorovatele. Metafyzicky je to modus bytí, tedy určitá vlastnost věci, kterou je tato věc „modifikována“. Pokud je předmět poznáván, potud je mu kognitivní mohutností udělen – vedle jeho reálného bytí (*esse reale*) – ještě další způsob bytí – jeví se (*esse apparens*).²⁹ Tím ovšem nedochází k nějakému rozštěpení věci – jedná se o stále tentýž předmět, který však zároveň disponuje dvěma způsoby existence: existuje jednak reálně ve vnějším světě nezávisle na pozorovateli, jednak existuje intencionálně, jelikož je uchopován kognitivním aktem, pročež se pozorovateli nějak jeví.

Nyní se zaměříme na (b) druhou z výše uvedených otázek – jak se jednotlivé mohutnosti od sebe liší. I v této otázce nejdříve stručně představíme tradiční aristotelský pohled a následně stručně poukážeme, v čem se od něj odlišuje ten Auriolův.

Jelikož mohutnosti pracují s určitou mírou autonomie, musí každá vykazovat určitý rys, který je pro ni distinktivní; skrze nějž bychom ji odlišili od ostatních mohutností. Podle tradičního aristotelského přístupu je rozdíl mezi mohutnostmi dán skrze *předměty* těchto mohutností. Jak praví aristotelské *dictum*, které se opakuje a stále znovu zkoumá prakticky v každém středověkém komentáři k *De anima* – mohutnosti se liší svými akty, tyto akty

²⁸⁾ *Scriptum De Rijk* I, d. 23, a. 2; II, 717–718, §70.

²⁹⁾ Ke kořenům tohoto pojetí poznání v nauce o Božích idejích u Dunse Scota viz Perler, Dominik: What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects. *Vivarium* 32, 1994, s. 72–89 nebo Pasnau, R.: *Theories of Cognition*, s. 69–70.

potom svými objekty.³⁰ Podle tohoto přístupu tedy vnější smysly uchopují jednotlivé kvality věci (jako barvu, vůni nebo zvuk), vnitřní smysly jsou schopny spojovat tyto kvality a uchopovat materiální podoby jednotlivin; předmětem intelektu je pak obecnina.

Auriol však aristotelský přístup – jak se zdá – odmítá. Příčinou je zřejmě jeho odlišná teorie poznání:

„Poznávání (*comprehensio*) je něco společného rozumovému pojmání, představování si i vnímání. Ty se totiž liší ne proto, že by v nich pokaždé byly aprehendovány jiné věci – protože cokoliv je vnímáno, spadá pod představivost, a cokoliv si představujeme, můžeme pojmut rozumem [...] – nýbrž liší se ve způsobu, jak se nám [tyto věci] jeví.“³¹

Auriol výslovně zamítá aristotelské *dictum*, že jednotlivé mohutnosti se liší na základě svých předmětů. Jednotlivé typy poznání neustanovuje pouze recepce rozdílných forem (tu vnímatelné, tu inteligibilní). Na základě jeho teorie poznání je předmět různých typů kognitivních zkušeností stále *týž*, mění se jen způsob, jak se nám jeví. Tuto tezi si můžeme představit na konkrétním příkladu – představme si, že poznáváme jablko. Když je dané jablko uloženo aktivitou naší kognitivní mohutnosti do jevícího se bytí, disponuje v tu chvíli dvěma způsoby existence: existuje jednak reálně ve vnějším světě nezávisle na naší kognitivní aktivitě, jednak existuje intencionálně, jelikož je uchopováno kognitivním aktem, pročež se nám nějak jeví, a to na základě toho, kterou mohutností je konkrétně uchopováno. Zraku se jeví jako červené, vnitřním smyslům se jeví jako materiální jednotlivina („toto jablko“), intelektu se jeví jako obecnina – jablkovitost. Jedná se však stále o *totéž* jablko, o jeden předmět, který však disponuje různými způsoby jevícího se bytí.

³⁰⁾ Jan z Fontaine, *Auct. Arist.* VI, 56, 179: *Potentiae cognoscuntur per actus, actus vero per objecta.* Je záhodno poznamenat, že v středověkých textech se v tomto výroku mnohem častěji než *cognoscuntur* („poznávají se“) vyskytuje sloveso *distinguuntur* („liši se“). Zdrojem tohoto výroku je zjevně Aristotelés, *De an.* II, 4, 415a16–23. Auriol tuto tezi připisuje Aristotelovi a Averroovi – viz např. Petr Auriol, *E-Scriptum* I, d. 35, p. 4, a. 1, lin. 291–294.

³¹⁾ Tamtéž, I, d. 35, p. 1, a. 1, lin. 382–385: ... *comprehensio est quid commune ad intelligere, imaginari, et sentire. Differunt autem ista non propter alia <et alia> apprehensa, quoniam quicquid sentitur, cadit sub imaginatione, et quicquid imaginamur, potest intelligi, etiam singulare, ut alias patebit; sed differunt in modo apparenti.* (Přel. LL.)

Z této zkušenosti Auriol vyvozuje, že rozdíl mezi mohutnostmi nemůže být založen na tom, jaké typy předmětů tyto mohutnosti uchopují.

V čem se tedy mohutnosti liší? Podle Auriola v tom, že jimi uchopovaný předmět zakoušíme u každé mohutnosti jinak – jeví se nám pokaždé jiným způsobem. Smyslům a představivosti se věci jeví jako materiálně dané, disponující určitými kvantitativními určeními – jsou nějak vzdálené nebo naopak blízké, jsou na tomto či jiném místě. Nutným komponentem činnosti jakékoli smyslové mohutnosti je situovanost jejího předmětu v prostoru a čase – tak, že bychom mohli vést pomyslnou přímkou mezi naším smyslem a vnímaným předmětem.³² Oproti tomu intelekt abstrahuje od této materiální danosti svého předmětu. Intelektu se věci nejeví jako na nějakém místě, nýbrž *simpliciter*, beze vší kvantitativní podmíněnosti a bez toho, abychom od této mohutnosti mohli vést pomyslnou přímkou směrem k předmětu.³³

Z toho vyvozuje Auriol zajímavý závěr:

„Z tohoto tedy lze vyvodit rozdíl mezi rozumovým pojmáním a představováním – a kdokoliv může v sobě samém posoudit jakýkoli vnitřní akt, zda je aktem představivosti, nebo intelektu.“³⁴

Takto definovaná diference mezi mohutnostmi smyslovými a rozumovými pak umožňuje rozlišovat mezi činnostmi obou mohutností čistě *introspektivně*, z hlediska první osoby. Chceme-li rozlišit mezi představami

³²⁾ Tamtéž, I, d. 35, p. 1, a. 1, lin. 385–388: *Sensui namque et imaginationi apparent res sub condicionibus quantitatis, videlicet ut distantes vel propinquae et in tali situ vel tali; unde non potest quis videre quin necessario id quod apparet situet, et videat sub quadam linea recta per modum oppositi facialiter et distantis; et idem intelligendum est de phantasia et imaginatione.*

³³⁾ Tamtéž, I, d. 35, p. 1, a. 1, lin. 388–392: *Intelligere vero abstrahit ab isto modo quantitativo et materiali, apparent enim res quantumcumque singulares aut quantae, non quidem ut linealiter distantes aut ut propinquae in aliquo situ, sed apparent simpliciter, resecando omnem condicionem quantitativam et omne spatium et omnem lineam incidentem inter ipsum intelligentem et rem quae intelligitur et apparet.* Viz také Petr Auriol, *Scriptum Buytaert I*, prooem., q. 2, a. 4; I, 208–209, §119. Další rozdíl mezi smysly a intelektem spočívá v roli vůle: co se nabízí smyslům, nelze ovlivnit vůlí, avšak co se nabízí intelektu, vůlí ovlivnitelné je. Viz dále Petr Auriol, *Reportatio II*, d. 3, q. 2, a. 4, fol. 68bA–B.

³⁴⁾ Petr Auriol, *E-Scriptum*, I, d. 35, p. 1, a. 1, lin. 392–394: *Secundum hoc ergo colligi potest differentia inter intelligere et imaginari; et potest quilibet perpendere in se ipso de quolibet actu interiori, an sit actus imaginationis vel intellectus.* (Přel. LL.)

a rozumovým chápáním, stačí obrátit pozornost na své vnitřní akty a prověřit, zda se nám předměty těchto aktů jeví jako materiálně dané, nebo naopak nezávisle na těchto danostech.³⁵ Auriol se tedy zjevně domnívá, že rozdíl mezi kognitivními mohutnostmi uchopujeme introspektivně, z hlediska první osoby. Takový závěr je u středověkého filosofa velmi nevšední (je typický spíše pro novověkou filosofii)³⁶ a zasloužil by si další zkoumání.³⁷

3. Co znamená být člověkem?

Dosud jsme představili Auriolovu tezi o kognitivnosti jako vlastnosti živých tvorů a zavedli koncept kognitivních mohutností. Dříve než přistoupíme ke kognitivistické definici člověka, zbývá představit její poslední předpoklad – koncept metafyzické nobility.

Podle velkého množství premoderních myslitelů existuje v přírodě immanentní metafyzický řád – jednotlivé věci se liší ve stupni své metafyzické nobility a lze je uspořádat do hierarchického seznamu od nerostů přes rostliny, zvířata, člověka, anděly až po Boha. Metafyzická teze o uspořádanosti jsoucího (*ordo*) a různé úrovně nobility různých věcí se ve středověku obvykle objevovala v rámci důkazů Boží existence – koneckonců, tato teze je v mnoha případech nutnou podmínkou platnosti těchto argumentů. Také Auriol tuto

³⁵⁾ Zbývá doplnit, jak rozlišit mezi imaginací a smyslovým vnímáním. Podle situovanosti předmětu to totiž není možné – v případě obou mohutností se přece předmět jeví včetně svých materiálních daností. Auriol k této otázce přistupuje opět z hlediska první osoby. V *Scriptum Buytaert* I, prooem., q. 2; I, 208, §117 představuje 5 rozdílů mezi vnímáním a představivostí z hlediska subjektivní zkušenosti. Vnímání je podle něj např. jasnější (*clarior*) a jistější (*certior*) než imaginace. Rozbor tohoto místa a jeho kontextu podává Boehner, Philotheus: Notitia intuitiva of Non-Existentis according to Peter Aureoli, OFM (1322). *Franciscan Studies* 8, 1948, s. 402–403. Viz také Työrinoja, Reijo: Peter Aureoli: Theology as an Imaginary Science. In: Pacheco, Maria C. – Meirinhos, José F. (edd.): *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. Turnhout: Brepols 2006, s. 1175–1177.

³⁶⁾ Stejnou otázku rozdílu mezi rozumovým chápáním a představivostí zkoumá s použitím stejného přístupu – hlediska první osoby – např. Descartes na počátku 6. meditace – viz Descartes, *Med.* VI, 71–74 (přel. P. Glombíček – T. Marvan, s. 101–105).

³⁷⁾ Auriolova teze o rozlišení z hlediska první osoby jistě může sloužit jako odpověď na otázku, jak uchopujeme rozdíl mezi mohutnostmi. Problematické však je, zda ob stojí jako odpověď na otázku, co zakládá rozdíl mezi mohutnostmi.

tezi předkládá v rámci pojednání o důkazu Boží existence (resp. v rámci otázky, jestli je pro nás propozice „Bůh je“ evidentní). Zajímavé je, že tvrdí, že tezi o hierarchii není třeba dokazovat nějakým argumentem, protože ji čerpáme přímo *ze smyslů*. Podle teze lze vše ve světě uspořádat podle úrovně nobility, což Auriol demonstruje na příkladu živlů a kovů – vidíme, že voda je lepší než země, vzduch je lepší než voda atd.; a podobně železo je lepší než olovo, mosaz než železo, stříbro než mosaz a zlato než stříbro. Podobně zvířata jsou nobilitnější než rostliny.³⁸

Na jiném místě pak předkládá zdůvodnění teze, že živé (a v důsledku toho schopné poznání) je nobilitnější než neživé (a neschopné poznání), v němž se spojují jak jeho teze o kognitivnosti živého, tak jeho originální pojetí poznání, tak koncept metafyzické nobility. Argument (Auriol jej nazývá apriorním) pracuje s poněkud nevšedním východiskem, že být sám (*esse solitarium*) je méně nobilitní než být nějak „zmnožen“ (*esse quasi multiplicatum*). Jelikož se jedná o přesvědčení nepřiliš samozřejmé, Auriol dodává pro jeho vysvětlení odkaz na *Etiku Nikomachovu* – obecné dobro je lepší a více božské než dobro jednoho člověka. Další premisou argumentu je pak to, že poznávat znamená v nějakém smyslu „zmnožovati se“ – věc, která poznává samu sebe a jiné věci, existuje reálně jako jedno, ovšem intencionálně jako mnohé. V intencionálním bytí jsou mu totiž přítomné jak jeho skutečnost, tak všechny věci, které uchopuje. Z toho plyne, že ne-kognitivní věci jsou osamělé, protože nejsou schopny uchopit samy sebe ani jiné věci a mít je v sobě intencionálně přítomné. Kognitivní věci (tedy živí tvorové) jsou proto dokonalejší než ne-kognitivní věci (neživá příroda).³⁹

³⁸⁾ Petr Auriol, *Scriptum Buytaert* I, d. 2, q. 10, a. 6; II, 562, §137: *Omnes naturae sunt secundum nobilium et ignobilium ordinatae. Hanc quidem propositionem assumimus ex sensu. Videmus namque in universo omnia sic disponi, videlicet quod melior est aqua quam terra, aer quam aqua, ignis quam aer, caelum quam ignis; et similiter ferrum quam plumbum, auricalcum quam ferrum, argentum quam auricalcum, aurum quam argentum; et similiter in animalibus et plantis.*

³⁹⁾ Petr Auriol, *E-Scriptum*, I, d. 35, p. 1, a. 2, lin. 906–912: *Quarto autem idem apparet a priori. Nullum enim esse solitarium est aequae nobile sicut esse quasi multiplicatum. Unde I Ethicorum dicit Philosophus quod bonum commune est melius et divinius quam bonum unius. Sed res quae se ipsam cognoscit et alia est unum quidem realiter, multiplex autem intentionaliter, in quantum sua realitas est sibi praesens in esse intentionaliter, et omnes res quas comprehendit sunt sibi praesentes. Res autem non comprehensiva est solitarium quid,*

Podobnou hierachii Auriol předpokládá – nyní už v tradičně aristotelském duchu – také mezi kognitivními mohutnostmi – smysly vnější jsou níže než smysly vnitřní, ty jsou pak méně nobilitní než intelekt.⁴⁰

Základem kognitivistické definice člověka je pak přesvědčení, že čím je tvor nobilitnější metafyzicky, tím nobilitnějšími kognitivními funkcemi disponuje (a naopak).⁴¹ Podle kognitivistické definice člověka je člověk charakteristický tím, že poznává svět *určitým* způsobem a že k jeho kognitivní výbavě patří *určité* mohutnosti. Jelikož schopnost poznání je Auriolem připsána všem živým tvorům, je třeba člověka od ostatních tvorů odlišit – (a) na jedné straně od živočichů (jakožto nižších tvorů) a (b) na druhé straně od Boha (a andělů – jakožto vyšších tvorů).

Co se týče (a) rozdílu mezi člověkem a živočichy, podle tradiční teze člověk – *na rozdíl od ostatních živočichů* – disponuje *intellektem*. Zvířata mají pouze smyslovou složku duše (která je materiální); mají tedy vnější a vnitřní smysly. Člověk naopak disponuje i rozumovou složkou duše (která je imateriální) a k jeho kognitivní výbavě tedy patří navíc intelekt. Má proto schopnost poznávat obecné (resp. abstrahovat z partikulárních vjemů jednotlivých smyslů obecný podklad reality), vytvářet pojmy, ty spojovat do soudů a z nich vytvářet sylogismy. Jednání člověka je (minimálně v principu) řízeno racionálním úsudkem.

Mnoho středověkých myslitelů však poukazuje na to, že když pozorujeme některá zvířata, máme silný dojem, že *také* ona se chovají *racionálně* – jednají určitým způsobem, aby dosáhli cíle, který si stanovili.⁴² Různá taková

quia nec est sibi ipsi praesens, nec est alia sub modo intentionali. Ergo manifestum est quod comprehendere est perfectionis simpliciter in unoquoque.

⁴⁰) Auriol tuto hierarchii mohutností předpokládá, ale explicitně *nedokazuje* (známé je místo uvedené v pozn. 35). Hierarchie mohutností byla ve středověku tradičně zdůvodněna hierarchií jejich předmětů (*ordo obiectorum* zakládá *ordo potentiarum*, inteligibilní obecnina je nobilitnější než např. barva) – viz např. Tomáš Akvinský, *Quest. disp. De an.*, q. 13, 194. Tento způsob zdůvodnění však pro Auriola není možný – jak jsme viděli v předchozím oddíle, všechny mohutnosti mají přísně vzato stejný předmět. Auriol by hierarchii mohutností zřejmě zdůvodňoval na základě ubývající materiality *v modu apparenti*.

⁴¹) Teze, že hierarchie mohutností odpovídá hierarchii živých tvorů, je přítomna již u Aristotela (Aristotelés, *De an.* II, 3).

⁴²) Rozbor této problematiky (u Avicenny a některých latinských filosofů) podává Perler, D.: *Intentionality and Action*, s. 73–98.

pozorování shrnuje Roger Bacon: např. opice kladou rozličné nástrahy lidem, kteří jim škodí, a činí mnohé věci, aby dosáhly odplaty, vlci údajně žerou hlínu, aby byli těžší, až zaútočí na koně. Hmyz je dokonce schopen účelně užívat geometrii – např. pavouci nevytvářejí své sítě náhodně, ale s určitou geometrickou strukturou, aby jimi neproletěly mouchy, a včely vytvářejí plástve z šestiúhelníků, protože tento tvar vyplňuje celý prostor, díky čemuž nezůstávají mezi jednotlivými buňkami mezery, jimiž by propadl med nebo mladé včely. Bacon také vypráví o vlastním pozorování kočky, která spatřila ryby v kádi plné vody, a když si uvědomila, že je kvůli vodě není schopna chytit, celou káď vypustila.⁴³ Bezesporu nejslavnějším (a nejkomentovanějším) středověkým příkladem zdánlivě racionálního chování zvířat je však Avicenna zmínka o ovci a vlku.⁴⁴ Avicenna popisuje situaci, v níž ovce spatří vlka a v reakci na to uteče. Zdá se, jako by provedla úsudek, který by mohl mít např. následující formu:

- 1) Co je nebezpečné, před tím je třeba utéci.
- 2) Vlk je nebezpečný.
- 3) Musím utéci před vlkem!

Pokud by ovšem ovce opravdu provedla podobný úsudek, znamenalo by to, že disponuje kognitivní mohutností, která je schopna pracovat s obecninami (predikovat nějaké vlastnosti, např. „být nebezpečný“, o obecných pojmech) a vytvářet úsudky ve formě sylogismu. Takovou mohutností není však nic jiného než intelekt, který je ovšem podle tradičního pojetí zvířatům upřen. Jak tedy vysvětlit podobné „racionální“ chování u zvířat?

Avicenna pro vysvětlení tohoto chování poukazuje na některé kognitivní mohutnosti, které patří ke smyslové složce duše, konkrétně zavádí tzv. „hodnotící smysl“ (*aestimatio* nebo *vis aestimativa*).⁴⁵ Avicenna předpokládá, že nezávisle na pozorovateli existují nejen formy, ale zároveň i další zvláštní charakteristiky věcí, které jsou v latinském překladu jeho *De anima* označeny jako „intence“ (*intentiones*). Zatímco formy (jako např. barevnost) jsou

⁴³⁾ Roger Bacon, *Persp.* II, d. 3, c. 9, 246–250.

⁴⁴⁾ Viz Avicenna, *De an.* I, 5, I, 86; IV, 1, II, 6–10 nebo IV, 3.

⁴⁵⁾ Rozbor hodnotícího smyslu, jeho činnosti a tzv. „intencí“ u Avicenny podává Hasse, Dag N.: *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300*. London: The Warburg Institute 2000, s. 127–141.

vnímány jak vnějšími smysly, tak dále zpracovány smysly vnitřními, intence jsou nepostřehnutelné vnějšími smysly, aprehendují je pouze smysly vnitřní:

„Intence je to, co duše aprehenduje z vnímatelné věci, ačkoliv to dříve neaprehendoval vnější smysl – jako když ovce aprehenduje intenci, kterou má o vlku; tou totiž je, proč se má bát a utíkat před ním, ačkoliv to neaprehendovala žádným způsobem [vnější] smysl.“⁴⁶

Tyto „intence“ považuje Avicenna nikoliv za produkt mentální činnosti, ale za objektivní (tedy na pozorovateli nezávislé) charakteristiky věcí – řadí k nim např. dobro, zlo, krásu, nepřátelství apod. Hodnotící smysl (*aestimatio*) je potom kognitivní mohutnost, která je schopna recipovat takovéto intence a dále je zpracovat. Když tedy ovce spatří vlka, vnímá ho vnějšími smysly, zároveň však svým hodnotícím smyslem uchopí „nepřátelství“ jako vlastnost vlka. Proto před ním uteče. Pro vysvětlení instinktivního chování ovce není nutné předpokládat, že provedla úsudek výše uvedené formy, který by vyžadoval přítomnost intelektu v její kognitivní výbavě.

Petr Auriol toto Avicennovo pojednání znal a zjevně jej víceméně přijímal. Příklad kvazi-rationálního chování ovce prchající před vlkem zmiňuje Auriol v kontextu otázky, co způsobuje živočišné emoce (jako dychtivost a hněvivost). Podle něj nepostačuje vnímání vnějšími smysly ani představivost; je třeba počítat s činností další mohutnosti, kterou je hodnotící smysl (*aestimatio*) u zvířat, jíž odpovídá kognitivní mohutnost (*cogitativa*) u lidí.⁴⁷

Auriol zmiňuje Avicennův příklad s ovci a vlkem. Opravdu je pro vysvětlení chování ovce nutné postulovat zvláštní mohutnost? Nestačila by jako příčina vzniku emocí představivost? Auriol předpokládá, že v dané situaci imaginace nějakou roli situaci bude mít – ovce dostane strach, protože si *představí*, že bude sežrána. Nicméně imaginace sama vznik strachu

⁴⁶⁾ Avicenna, *De an.* I, 5, I, 86: ... *intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo.* (Přel. LL.)

⁴⁷⁾ Petr Auriol, *Reportatio* III, d. 16, q. 1, a. 1, f. 451bD: *Nunc videndum est de iis, quae concurrunt ad causandum passiones animales, scilicet irascibiles, et concupiscibilis. Dico autem, quod non sufficit apprehensio exterior, nec imaginativa solum, sed aestimatio in brutis, in nobis vero cogitativa.*

nevysvětlí, protože tato mohutnost nemůže aprehendovat nic budoucího⁴⁸ (událost sežrání ovce vlkem je něco, co se může stát v budoucnosti, a proto ji ovce v *přítomnosti* nemůže aprehendovat). Ovce musí nějakým způsobem postřehnout, že vlk je bytost nepřátelská; zároveň si musí představit, že je možné, že v budoucí chvíli bude sežrána. Auriol analyzuje kognitivní činnost následujícím způsobem:

„Ovce, která aprehenduje vlka, kombinuje svým hodnotícím smyslem [představy] tak, že si dokáže spojit [představu] s budoucností – a takto si dokáže představit sežrání sebe sama. Může si totiž (a) představit [své] sežrání i (b) budoucí existenci a (c) svým hodnotícím smyslem obojí spojit – a tehdy se o ní říká, že (d) aprehenduje nepřátelství. V tomto smyslu (e) představa sežrání působí na citovou složku duše (*movet appetitum*) – nikoliv sama o sobě, nýbrž ve spojení.“⁴⁹

Když říkáme, že ovce je nějakým způsobem schopna (d) aprehendovat nepřátelství ve vlku, znamená to, že ho vnímá zrakem, vidí jeho mohutnou tlamu atd. a je schopna si (a) představit, že ji tento vlk sežere. Tuto představu je pak nutno spojit (b) s temporálním aspektem její existence, neboť vlk může ovci sežrat v následující chvíli. Toto spojení provádí (c) právě hodnotící smysl. Výsledný kvazi-soud hodnotícího smyslu, nikoliv představa sežrání samotná pak (e) působí na citovou složku duše a vyvolá v ovci strach. Ovce ve strachu prchne.

Auriol se tedy v této letmé (a poněkud enigmatické zmínce) zaměřuje na jinou činnost, kterou Avicenna připsal hodnotícímu smyslu – kromě toho, že je schopna recipovat intence, je *aestimatio* také schopna spojovat představy do kvazi-soudů.⁵⁰

Jak se tedy poznání, jehož jsou schopna zvířata, liší od toho lidského? Klíčem k odpovědi na tuto otázku je podle středověkých filosofů pozorovat

⁴⁸⁾ Tamtéž, III, d. 16, q. 1, a. 1, f. 450bF: ... *imaginatio non apprehendit unquam futurum* ...

⁴⁹⁾ Tamtéž, III, d. 16, q. 1, a. 1, f. 452aD–E: ... *ovis apprehendens lupum, sua estimativa componit, eo quod potest copulare futurum, et sic potest sui comestionem imaginari: potest enim (a) imaginari comestionem, et (b) futuritionem, et (c) sua estimativa copulare utrumque, et tunc dicitur, quod (d) apprehendit inimicitiam, et sic comestio imaginata movet appetitum, non ut sic, sed prout copulatur* ... (Přel. LL.)

⁵⁰⁾ Avicenna, *De an.* I, 5, I, 89: ... *videtur etiam haec vis [scil. aestimatio] operari in imaginatis compositionem et divisionem.*

jejich chování. Jak jsme viděli, docházejí k závěru, že u zvířat se nevyskytuje přísně vzato racionální chování (ve smyslu: vytvoření úsudku a následně jednání podle něj). Toto je vyhrazeno pouze tvorům, kteří disponují intelektem. U zvířat se vyskytuje spíše kvazi-racionální chování, jehož schéma je jednodušší: zvířata jsou z materiálu smyslů schopna recipovat určité charakteristiky vnějších předmětů, po tomto úkonu reagují příslušným jednáním. K vysvětlení tohoto jednání pak není nutný intelekt, postačují vnitřní smysly (zvl. hodnotící smysl a imaginace).

Nyní můžeme přistoupit k (b) rozdílu mezi člověkem a Bohem. I v této otázce Auriol soudí, že se liší svou kognitivní výbavou a v důsledku tím, jak poznávají. Auriol soudí, že člověk je sice vybaven intelektem jako nemateriální kognitivní mohutností, ale jako tělesná bytost má také vnitřní smysly – a ve shodě s aristoteliky soudí, že k činnosti intelektu je nutná činnost imaginace.⁵¹ Naopak Bůh je bytost netělesná, která tudíž nemá žádné vnitřní smysly. Jeho intelekt proto funguje samostatně, aniž by se musel obracet na materiál imaginace.

Auriol se pro ilustraci teze, že lidský intelekt nefunguje samostatně, opět obrací na zkušenost první osoby:

„Když intelekt poznává růži a má ji na zřeteli ... musí mít na zřeteli nějakou jednotlivou růži – a v ní je [obecná růže] rozumově poznána. Nikdy totiž nepoznáváme nějakou věc rozumem, pokud není v naší fantazii její jednotlivina, a to je hlavní důvod, proč se v každém rozumovém aktu musíme obracet k představám.“⁵²

Auriol odkazuje na to, jak zakoušíme práci našeho intelektu – pokud uchopíme rozumově nějakou entitu, zakoušíme ji při tom jako jednotlivou. Např. pokud uvažujeme nad růží, uchopíme ji vždy jako nějak barevnou, nějak rozkvetlou apod., tedy nějak konkrétní. Podobně když – uvádí Auriol na jiném

⁵¹⁾ Hlavními prameny k tomuto tématu u Auriola, ze kterých budu v dalších pasážích čer-pat, jsou Petr Auriol, *Reportatio* II, d. 11, q. 3, a. 1 a tamtéž, IV, d. 50, q. 1, a. 2, prop. 3.

⁵²⁾ Tamtéž, II, d. 11, q. 3, a. 1, f. 130bA–B: *Unde quando intellectus intelligit rosam, et ponit eam in prospectu suo [...], oportet, quod aliquam particularem rosam ponat in prospectu suo, in quo intellecta est; quod numquam aliquod intelligimus nisi eius particulare fantasiatum, et haec est ratio potissima, quare in omni intellectione oportet recurrere ad fantasiata.* (Přel. LL.)

místě – přemýšlím nad trojúhelníkem, uchopuji jej jako konkrétní geometrický tvar s určitými úhly, určitou barvou apod.⁵³ Tato běžně zakoušená skutečnost se však zdá být v rozporu s tradiční tezí, že intelekt pracuje s obecninami a abstrahuje od vlastností jednotlivin. Auriol danou zkušenost vysvětluje tak, že *lidský* intelekt je při svých operacích pevně spjat s činností fantazie jako vnitřního smyslu. Auriol tak souhlasí s tradičním aristotelským přesvědčením, že aby mohl intelekt pracovat, obrací se na materiál fantazie a z něj abstrahuje obecninu. Jelikož se k práci rozumu připojuje i činnost imaginace, jeví se našemu intelektu daná obecnina jakožto vybavená určitými partikulárními rysy.

Auriol pro potvrzení této teze o součinnosti intelektu a fantazie předkládá i následující myšlenkový experiment: představme si dva lidi, kteří mají stejný rozumový akt (*intellectio*), tedy kognitivní akt, kterým uchopují nějakou obecninu. Budou tito dva lidé mít totéž poznání? Jinak řečeno: budou tuto kognitivní událost zakoušet oba stejným způsobem? Auriol se domnívá, že nikoliv. Fantazie prvního člověka bude totiž v aktu s ohledem na jinou věc než fantazie druhého člověka.⁵⁴ Jinými slovy: pokud dva lidi požádáme, aby mysleli na růži, oba se svými intelekty zaměří na tutéž obecninu (na květinu s trny a krásnými květy). Oba však tuto událost budou zakoušet jinak – jeden si představí červenou růži, druhý modrou, a to proto, že jejich intelekty budou abstrahovat obecninu z jiných fantasmat.

Auriol proto zastává tezi, že identita rozumového poznání není dána čistě aktem nebo věcí. Podle něj to, co uchopujeme intelektem – tedy věc v intencionálním bytí, která se jeví našemu intelektu – závisí: (i) na rozumovém aktu (od něj získává to, co ji odlišuje od nejsoucna) a na (ii) intencionálním bytí, které má příslušná věc v mohutnosti fantazie (*esse fantasiatum*) – od něj má

⁵³) Tamtéž, IV, d. 50, q. 1, a. 2, f. 244aD: *Sic quando intelligo triangulum, vel pono eum in prospectu mentis meae necessario intelligo eum in aliquo particulari triangulo.* (V renesančním vydání je chybně uvedena paginace jako f. 324.) Podobně když někomu máme objasnit něco obecného, většinou mu popíšeme jednotlivinu, která pod příslušný druh spadá. Srov. tamtéž, f. 244aF: *... volendo declarare universale, describimus aliquid particulare, in quo declaramus illud universale. Hinc est, quod loquentes de universalibus dant semper v.g. de particulari aliquo: ratio est, quia intentio intellecta est subiective in intentione imaginata.*

⁵⁴) Tamtéž, II, d. 11, q. 3, a. 1, f. 130bC–D: *... ego et tu habemus eandem intellectionem, quantum ad idem, quod intellectio dicit realiter; non intelligimus autem ambo nunc eadem, quia phantasia tua est in actu per respectum alterius intentionis alterius rei, quam sit mea.*

předmět našeho poznání fundament, díky tomuto se našemu intelektu jeví právě tato a ne jiná věc.⁵⁵

Spjatost intelektu s fantazií má ještě jeden důsledek, který se projevuje v naší duševní zkušenosti – naše pozornost se nemůže zaměřit na více věcí naráz. Není to dáno povahou intelektu samotného, vysvětluje Auriol, ale právě tím, že je spjat s fantazií. Fantazie je totiž limitována tím, že se jedná o tělesný orgán – je snadno „unavitelná“ (*fatigabilis*) opakovanou činností, a zvládá proto uvést do aktu pouze jediné fantasma. Právě proto v každé chvíli poznáváme intelektem pouze jedinou věc – tu, která ve fantazii obdrží intencionální bytí.⁵⁶

Právě v těchto dvou bodech spočívá kruciální rozdíl mezi člověkem na jedné straně a duchovními bytostmi (jako jsou andělé a Bůh) na straně druhé. Všichni jsou schopni poznání (a proto je podle Auriola můžeme označit za živé), všichni dokonce disponují intelektem, pročež jsou potenciálně schopni mít obecné poznání. Boží ani andělský intelekt však není spjat s tělesnými kognitivními mohutnostmi, zvl. s fantazií, a proto není ve své činnosti limitován. Zatímco v případě intelektu člověka sepětí s fantazií způsobuje, že (a) při obecném poznání vždy zakoušíme obecninu v určité jednotlivině a že (b) náš intelekt nemůže zaměřit pozornost na více věcí naráz, tato omezení u intelektu duchovních bytostí odpadají. Bůh i andělé (a) poznávají obecné jako obecné a (b) jejich pozornost může být zaměřena na více věcí naráz. Zatímco lidský intelekt může klást do intencionálního bytí vždy jeden objektivní jev *a potom* až druhý (v jednu chvíli však vždy pouze jeden jediný), Bůh v jednom okamžiku poznává všechny věci, jejichž ideje v sobě má.⁵⁷

⁵⁵⁾ Tamtéž, f. 130bB: *Sic ergo ex his colligitur, quod res secundum esse intentionale, et apparens dependet realiter a duobus, et [i] ab illa intellectione reali, a qua habet, quod sit esse distinctum de non ente, et [ii] ab esse rei fantasiato, in quo habet necessario fundare, inquantum suum esse esset esse iudicatum.*

⁵⁶⁾ Tamtéž, q. 4, a. 3, f. 139bD–E: [...] *intellectus noster non potest plura simul intelligere, non ex natura intellectus in se, sed ex ratione, qua coniunctus est in corpore, et ligatur cum potentia corporali, videlicet cum phantasmate; nihil enim intelligimus, quod actu non phantasiemur: repugnat autem phantasmati phantasmari simul plura, tum quia utitur corporeo organo, ac spiritibus, quos contingit debilitari, cum fuerint circa plura: talis autem potentia fatigabilis est, et corrumpi potest non solum ab excellenti sensibili: sed a multiplicata operatione: alia autem locum non habent in Angelo: ergo.* (Renesanční edice chybně čísluje jako q. 3, a. 1.)

⁵⁷⁾ *Scriptum Schabel*, I, d. 39, q. 65, a. 1, s. 167: *Si utique sic dicatur, non valet, quia in nobis habet hoc ortum ex limitatione intellectus, qui non potest ferri obiective in plura; et ideo*

4. Závěr

V této studii byl představen jeden konkrétní středověký přístup k otázce, jak definovat člověka – přístup františkánského myslitele Petra Auriola. Tento přístup užívá dobovou kognitivní psychologii, tedy část nauky o duši, která se zakládá na předpokladu, že různé druhy poznání jsou realizovány různými kognitivními mohutnostmi. Jelikož podle Auriola se živí tvorové vyznačují schopností poznávat, lze je definovat a klasifikovat podle toho, jakými kognitivními mohutnostmi (a jejich kombinacemi) disponují.

Středověká definice člověka je tedy kognitivistická – člověk je specifický tím, že disponuje zvláštní kognitivní mohutností, *intellektem*. Od ostatních živočichů se liší tím, že *má intelekt*. Ačkoliv i u některých zvířat pozorujeme kvazi-racionální chování, toto chování je zcela vysvětlitelné pomocí tzv. vnitřních smyslů – jako je imaginace nebo avicennovský hodnotící smysl (*aestimatio*). Od Boha se pak člověk liší tím, *jak jeho intelekt funguje*: ve spjatosti se smyslovostí, konkrétně s činností fantazie. Tato zvláštní danost našeho intelektu v důsledku podstatně ovlivňuje charakter našeho poznávání – uchopujeme-li rozumem obecné, jeví se nám vždy jako jednotlivé a naše pozornost se – na rozdíl od Boží – nemůže zaměřit na více věcí naráz.

Člověk se tedy v rámci živých tvorů nachází někde uprostřed – má v sobě něco ze světa materiálního (je vybaven smyslovými mohutnostmi) i ze světa duchovního (je vybaven imateriálním intelektem). Proto poznáváme obecné (na rozdíl od zvířat), avšak vždy v něčem jednotlivém, co našemu intelektu nabízí fantazie (na rozdíl od duchovních bytostí).⁵⁸

species omnes existentes in intellectu non possunt esse in actu representandi simul, propter quod est in prospectu intellectus nunc una apparentia obiectiva, nunc alia. Et dicitur acies cogitantis sive intentio, quia non potest simul ferri in omnia, quamvis habeat simul species et similitudines plurium esse limitata. Non est autem sic in Deo, cum sit omnino illimitatum. Viz také Petr Auriol, Reportatio II, d. 11, q. 3, a. 1, f. 131aF: ... concedunt aliqui, quod intellectus Angeli potest simul plura intelligere, et omnia quorum habet species, immo semper est in actu respectu eorum; non enim esse tale intentionale in intellectu Angeli habet fundari in esse imaginato; sicut dicebatur e intellectu hominis.

⁵⁸⁾ Tamtéž, IV, d. 50, q. 1, a. 2, f. 244Bb: *Intellectus enim noster est in horizonte intelligentiarum tenens medium inter substantias materiales, et abstractas, ideo gradum aliquem habet intellectualitatis, imperfectum tamen, et ideo non intelligit universale, nisi in aliquo phantasiato particulari...*

Tato teze o postavení člověka uprostřed vesmíru mezi zvířaty a Bohem je ve středověku (a v premoderním myšlení obecně) docela běžná; v čem tedy spočívá Auriolovo specifikum? Jak jsme ukázali, spočívá především v jeho originálním pojetí poznání a v tezi, že rozdíl mezi kognitivními mohutnostmi vysvětluje na základě kvalitativních rozdílů vnitřní zkušenosti (tj. z hlediska první osoby). Zvířata, člověk, Bůh jsou všichni živí, tj. schopní poznání, liší se však v tom, jaká je tato kognitivní zkušenost kvalitativně. To, že poznávají okolní svět a sebe sama, zakoušejí různí živí tvorové zřejmě různě. Zároveň se ukazuje, že naše lidství se nám ukazuje doslova v každodenní kognitivní zkušenosti.⁵⁹

⁵⁹⁾ Tato studie vznikla v rámci grantového projektu SGS10/FF/2014 (FF OU) *Středověké prameny – úskalí jejich interpretace a zpřístupnění II*. Děkuji Marku Otiskovi za pročetí pracovní verze tohoto textu.