

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Latinský averroismus v díle Alberta Velikého *De XV problematibus*

Vedoucí práce: Ing. Mgr. Tomáš Machula, Dr.
Autor práce: Tereza Poštová
Studijní obor: Učitelství náboženství a etiky
Forma: prezenční
Ročník: 6.

2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s využitím uvedené literatury.

Děkuji vedoucímu práce titul Ing. Mgr. Tomášovi Machulovi, Dr. za laskavé vedení a cenné rady, zvláště v překladatelské části práce.

Tereza Počlová

Obsah

Obsah	7
Úvod	9
<i>De XV problematibus</i>	12
Problema I.....	14
Problema II.....	26
Problema III.....	30
Problema IV.....	34
Problema V.....	38
Problema VI.....	42
Problema VII.....	46
Problema VIII.....	52
Problema IX.....	56
Problema X.....	58
Problema XI.....	62
Problema XII.....	64
Problema XIII.....	66
Problema XIV.....	68
Problema XV.....	70
Západ a aristotelismus	73
Averroes.....	74
Pařížská univerzita a averroismus.....	78
Reakce na averroismus.....	80
Vztah filosofie a teologie ve 13. st.....	82
Albert Veliký	86
Život a dílo.....	86
Filosofie.....	86
Filosofie bytí.....	87
Poznání.....	88
Intellectus adeptus.....	90
Vztah teologie a filosofie.....	90
O Spise	92
Nejdiskutovanější otázky na pařížské universitě.....	95
Problematika jedinnosti lidského rozumu.....	95
Problematika věčnosti světa.....	100
Závěr	105
Abstrakt	107
Literatura	109

Úvod

Pro svou práci jsem si vybrala téma, které souvisí se sporem mezi artistickou a teologickou fakultou pařížské university ve 13. st. a z toho plynoucího vztahu teologie a filosofie, což je jistě téma aktuální i v dnešní době. Tehdy ovšem šlo hlavně o stanovení metod filosofie a teologie a osamostatnění filosofie od vlivu teologie. Až do 13. st. byla totiž filosofie na teologii víceméně závislá. To se projevilo i na uspořádání univerzity, kde fakulta svobodných umění podléhala doзору teologické fakulty. Na přiznání autonomie filosofii mělo vliv více faktorů. Především musíme zmínit přijetí Aristotelovy nauky do vyučovacího systému pařížské univerzity. Aristotelismus se šířil zvláště díky překladům arabských a židovských komentátorů, kteří vnášeli do výkladů Aristotela vlastní myšlenky. Ke střetu s teologií došlo díky těm myšlenkám, které stály zdánlivě v protikladu ke křesťanskému učení. Jednalo se např. o nauku o jednotě lidského intelektu, ze které plyne např. determinace lidské vůle, neboť poznáváme-li všichni jedním rozumem, odkud by se vzala individuální vůle? Tak je popřena i spása jednotlivce. S touto otázkou je spojena i otázka, zda člověk jako jednatel myslí. Druhou nejvýznamnější myšlenkou, která vyvolala rozsáhlé diskuze nejen na půdě pařížské univerzity, je myšlenka o věčnosti světa. Ta se rovněž zdá být zcela proti křesťanské víře o stvoření světa a popírá tedy Písmo. Následovaly výnosy zakazující nejen vyučování, ale i soukromé čtení Aristotelových děl. Důležitou úlohu ve sporu sehrál bezpochyby také mistr pařížské teologické fakulty Bonaventura, jelikož filosofové byli nuceni reagovat na jeho útoky a tak postupně stanovovali svébytnost filosofie jako vědy. Je však třeba zmínit, že přístup teologů k filosofii nebyl jednotný. Bonaventura byl zástupcem františkánského řádu a svým radikálně odmítavým přístupem k filosofii, především k aristotelismu, vytyčil cestu, kterou se řád až na výjimky ubíral i nadále a stal se tak soupeřem řádu dominikánů. Tento řád totiž navázal na jiného mistra teologické fakulty – Tomáše Akvinského. Tomáš filosofii uznává a vyzdvihuje její důležitost. Snažil se hledat především harmonii mezi filosofickým a teologickým poznáním. Filosofie dospívá k poznání skrze světlo rozumu, teologie skrze světlo Zjevení. Tomáš vyzýval křesťany k poznávání rozumem až do té míry, do jaké je rozum schopen dospět. Zjevení pak pomáhá člověku poznat i to, na co lidský rozum nestačí. Je zřejmé, že otázka vztahu mezi filosofii a teologií se zrcadlí i do dnešní doby, i když dnes se již zdaleka nejedná o nějaké vymezení autonomie filosofie. Přece však je oblast zájmu těchto dvou věd často v úzkém spojení. Dnešní pluralitní společnost klade na křesťana určité nároky. Nemůžeme se již spokojit s pouhou „slepou vírou“, měli bychom být schopni podat přesvědčivé důkazy a umět svoji víru konfrontovat s rozumovým poznáním, které nemůže být

nikdy v rozporu s poznáním podle víry. A proto by měla mít filosofie v křesťanství důležité místo.

Jádrem mé práce je překlad Albertova spisku *De XV problematibus*. Albert Veliký byl filosof a vědec, který si ve své době získal velké uznání. Zabýval se téměř všemi vědními obory, za což si vysloužil titul „doctor universalis“. Zanechal po sobě obsáhlé dílo. Zasloužil se o zpřístupnění aristotelské filosofie Západu. Ve svých komentářích Aristotelových děl odděloval Aristotelovy myšlenky od výkladu jeho arabských a židovských interpretátorů. Později byl jeho přínos poněkud zastíněn osobností jeho žáka Tomáše Akvinského. *De XV problematibus* je vlastně dopis, který Albert napsal svému spolubratru jako odpověď na jeho otázky týkající se tohoto sporu. Jsou zde Albertovi předloženy k posouzení některé „averroistické“ teze. V České republice nebylo v posledních padesáti letech přeloženo žádné Albertovo dílo. Pokud je mi známo, spisek *De XV problematibus* nebyl ještě přeložen do žádného jazyka, ačkoliv se na něj někteří autoři odvolávají.

Práce nastíní i recepci Aristotelova díla na Západě a vliv jeho komentátorů, především Averroa, a reakci na teze „latinských Averroistů“. Pokusí se popsat vztah teologie a filosofie ve 13. st. z hlediska různých filosofů a teologů, zvláště Alberta Velikého a Tomáše Akvinského. Podrobněji si všimne dvou popsat dva nejdůležitějších sporů této doby, a sice spor o jednotu lidského rozumu a spor o věčnost světa z pohledu „Averroistů“ i z pohledu jejich odpůrců.

De XV problematibus

Venerabili in Christo patri ac domino ALBERTO, episcopo quondam Ratisponensi, frater AEGIDIUS ordinis praedicatorum, licet indignus, cum salute «glorificare dominum in doctrinis». Articulos, quos proponunt in scholis magistri Parisienses, qui in philosophia maiores reputantur, vestrae paternitati tamquam vere intellectuum illuminatrici transmittens dignum duxi, ut eos iam in multis congregationibus impugnatos vos oris vestri spiritu interimatis.

Problemata:

I. Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.

II. Quod ista est falsa vel impropria: homo intelligit.

III. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit.

IV. Quod omnia quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum caelestium.

V. Quod mundus est aeternus.

VI. Quod numquam fuit primus homo.

VII. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.

VIII. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo.

IX. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili.

X. Quod deus non cognoscit singularia.

XI. Quod non cognoscit alia a se.

XII. Quod humani actus non reguntur providentia dei.

XIII. Quod deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili.

XIV. Quod corpus Christi iacens in sepulchro et positum in cruce non est vel non fuit idem numero simpliciter, sed secundum quid.

XV. Quod angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate nec per accessum ad compositionem, sed tantum per recessum a summo simplici.

O patnácti problémech

Ctihodnému otci v Kristu, panu Albertovi, kdysi řezenskému biskupu, bratr Aegidius z řádu kazatelů, třebaže je toho není hoden, s pozdravem „oslavuje mistra v naukách“. Články, které přednášejí ve školách pařížští mistři, uznávaní ve filosofii, pokládal jsem za vhodné předložit vám, důstojný otče, abyste je zavrhl, i když už byly mnohokrát napadány.

I. Že rozum všech lidí je jeden a numericky týž.

II. Že výrok „člověk myslí“ je mylný a nevhodný.

III. Že vůle člověka chce a volí z nutnosti.

IV. Že všechno, co se děje dole na zemi, podléhá nutnosti nebeských těles.

V. Že svět je věčný.

VI. Že nikdy nebyl první člověk.

VII. Že duše, která je formou člověka, nakolik je člověkem, zaniká se zánikem těla.

VIII. Že duše oddělená po smrti od těla netrpí tělesným ohněm.

IX. Že svobodné rozhodování je pasivní a ne aktivní potence a že je z nutnosti hýbána tím, co je žádoucí.

X. Že Bůh nepoznává jednotliviny.

XI. Že Bůh nepoznává jiná jsoucná, než je on sám.

XII. Že lidské činy nejsou řízeny prozřetelností Boží.

XIII. Že Bůh nemůže dát nesmrtelnost nebo neporušitelnost věci smrtelné nebo porušitelné.

XIV. Že tělo Kristovo ležící v hrobě a tělo přibité na kříž není nebo nebylo naprosto totéž numericky, ale jen v určitém ohledu.

XV. Že anděl a duše jsou jednoduchá (nesložená) jsoucná, ale ne absolutní jednoduchostí ani potenciální složeností, ale pouze tím, že vyšly od jsoucná absolutně jednoduchého.

Problema I

Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.

Contra primum: Intellectum hominis secundum naturam et substantiam et diffinitionem cognoscere possibile non est, nisi et natura intelligentiae et natura et substantia animae et diffinitio cognoscatur. Loquimur enim hic de cognitione, quae est per philosophiam, et non de ea quae est secundum fidem et secundum theologiam. Quae quamvis omnibus certior sit, tamen, quia a multis non capitur, ideo putatur difficultates velle evadere, qui ad theologiam se confert. Ideo ex intimis philosophiae rationes assumentes de natura intellectus loquentes de intellectu loquemur.

In philosophia igitur PERIPATETICORUM non nisi duas novas positiones invenimus a se valde differentes et unam antiquam, in qua non differunt PERIPATETICI, sed omnes uniformiter conveniunt. Illa vero in qua omnes conveniunt, positio est ANAXAGORAE, qui loquens de intellectu possibili dicit, quod intellectus possibilis est separatus et immixtus, simplicissimus, nulli nihil habens commune. Propter quod QUIDAM opinati sunt ipsum esse unum et eundem in omnibus et nullo determinatum ad unum proprie, quo ad alterum non determinetur. Si enim ad unum aliquod determinetur, ut dicunt, illo necessario differt ab alio. Hoc autem quo determinatur, constat, quod non est de natura intellectus, quae omnibus est communis. Aut ergo non determinatur aut alio quodam determinatur. Si autem non determinetur, habetur propositum, scilicet quod unus et idem est in omnibus. Si autem alio quodam determinatur quod non est de natura intellectus, hoc videbitur esse contra hypothesim, quia cum nihil determinetur per aliquid quod sibi non est secundum aliquem modum immixtum, sequitur, quod intellectus alicui immixtus sit, quod non congruit positioni.

Adhuc autem, si intellectus aliqua natura determinetur ad aliquid, per illud disiungetur ab aliis omnibus illam naturam non participantibus. Cum omnis cognitio sit secundum similitudinem, sequitur, quod illorum a quibus disiungitur per dissimilitudinem, nullam penitus potest habere cognitionem. Hoc autem omnino falsum est, cum intellectus possibilis sit, quo est omnia fieri intelligibilia.

Problém I

Že rozum všech lidí je jeden a numericky týž.

Proti prvnímu: Rozum člověka není možné poznat co do přirozenosti, substance a definice, jestliže se nepozná přirozenost inteligence a přirozenost a definice substance duše. Mluvíme zde totiž o poznání filosofickém, a ne o poznání podle víry a teologie. Poznání víry je sice všem jasnější, ale přesto mnozí, kteří mu nerozumí, soudí o těch, kteří se teologii věnují, že se chtějí vyhnout obtížím. A proto když mluvíme o intelektu, vycházíme pouze z filosofických principů.

Tedy ve filosofii peripatetiků najdeme pouze dvě nová stanoviska, která se od sebe velmi liší, a jedno starobylé, ve kterém se peripatetici neliší, ale shodují. To stanovisko, na kterém se všichni shodují, je stanovisko Anaxagorovo. Ten mluví o intelektu možném a říká, že intelekt možný je oddělený a s tělem nesmíšený, maximálně jednoduchý a nemá s ničím nic společného. Proto se někteří lidé domnívají, že je ten samý a tentýž ve všech, a není ničím vlastním způsobem vymezený k jednomu, čím by nebyl vymezen i k druhému. Jestliže totiž je něco k jednomu vymezeno, jak tvrdí, tím se nutně liší od jiného. Je jasné, že to, čím je vymezený, není z přirozenosti intelektu, která je všem společná. Buď tedy není vymezený, nebo je vymezený čímsi jiným. Kdyby však nebyl vymezen, dá se předpokládat, že je jeden a tentýž ve všech. Jestliže je však vymezen něčím jiným, co není z přirozenosti intelektu, pak je to proti hypotéze. Jestliže je totiž něco vymezeno na způsob přimíšení, vyplývá z toho, že někdo má intelekt přimíšený, což nesouhlasí s výše zastávaným Anaxagorovým tvrzením.

Dále, jestliže je intelekt nějakou přirozeností vymezen k něčemu, liší se tím od všech ostatních, kteří onu přirozenost nesdílejí. Děje-li se každé poznání na základě podobnosti, vyplývá z toho, že intelekt vůbec nemůže poznávat věci, které se od něho liší. To je však naprostý omyl, protože právě možným intelektem se vše stává poznatelným.

Adhuc autem, si aliquid materiae haberet intellectus possibilis, cum omnis potentia passiva, quae est materiae, per formam, quam recipit, formetur et distinguatur ad esse speciei per se vel per accidens, oporteret, quod intellectus ab omnibus a se receptis ad aliquod esse formaretur, quod in Theophrasto reprehendit ARISTOTELES . Et ideo dixerunt ANTIQUI, quod nihil omnium est intellectus quae recipit, eo quod universalia sunt per hoc quod sunt in ipso, quia universale, secundum quod universale, nulli penitus dat esse, sed potentiam quandam, sicut et ipsum universale potentia quadam existit et non actu ens secundum naturam. Exemplum huius dicebant visibile, secundum quod est in perspicuo. Hoc enim quia in perspicuo non est ut in potentia physice recipiente ipsum, ideo non accipit esse ab ipso sive per se sive per accidens. Perspicuum nec album est nec rutilum, sed potius est in ipso secundum esse, quod visibili confert perspicuum, et non secundum esse, quod accipit ab eo. Est enim visibile nihil aliud nisi color acceptus in esse simplici, quod habet a perspicuo secundum actum, quo perspicuum in actu est per lumen receptum in omnes partes ipsius in extremo et in profundo ipsius. Sicut et intellectus speculativus sive universale nihil aliud est nisi forma in simplicitate sua accepta secundum esse, quod a simplici habet intelligentia, cuius ipse est lumen et constitutio et hypostasis, sicut lumen corporale hypostasis colorum est et essentialis constitutio, quamvis lumen corporale vita non sit et ideo colores secundum operationem vitae non habeat. Lumen autem intelligentiae secundum actum vitae est et ideo secundum actum vitae formas habet intellectuales, quia intelligere est vivere, sicut dicit ARISTOTELES, et percipere intelligibilia in theoreticis est vivere secundum intellectum. Et sicut visibile est in perspicuo, secundum quod perspicuum in actu luminis est determinatum ad terminum eius quod visu percipitur, ita etiam intelligibile in intelligentiae actu acceptum et ad terminos quiditatis et substantiae rei intellectae terminatum est universale, quod intelligitur.

Hoc igitur omnium Peripateticorum antiqua est positio, secundum quod eam ALFARABIUS determinavit. Ex qua sequitur intellectum possibilem intelligibilium omnium esse speciem et non omnino potentiam esse materialem ad ipsa. Et quia ad philosophos loquimur, qui talibus perfecte debent esse instructi, his amplius non insistimus.

Dále, kdyby něco materiálního mělo možný intelekt, pak by bylo třeba (protože každá pasivní potence materie je skrze přijatou formu formována a rozlišena k tomu, aby byla per se nebo per accidens druhem), aby byl intelekt ode všech věcí, které přijímá, formován k nějakému bytí, což u Theofrasta odmítá Aristotelés. A proto staří filosofové říkali, že rozum není nic z toho, co přijímá, protože obecniny jsou jakožto obecné pouze v rozumu. Obecné jakožto obecné totiž v podstatě ničemu nedává bytí, ale jakousi potenci, jako i samo obecné existuje jako potence a ne jako aktuální přirozené jsoucno. Jako příklad uváděli staří filosofové viditelné, nakolik je v průhledném prostředí. Viditelné není v průhledném prostředí jako v potenci, která ho fyzicky přijímá – nepřijímá od něj bytí ani per se ani per accidens. Průhledné není ani bílé ani červené, ale spíše je v něm co do bytí to, co průhledné poskytuje viditelnému, a ne co do bytí, které od něj přijímá. Viditelné je totiž pouze barva přijatá jednoduchým bytím, což se děje v aktuálně průhledném prostřednictvím světla přijatého všemi částmi a rozměry barevného. Jako i spekulativní rozum neboli obecný rozum není nic jiného než forma přijatá ve své jednoduchosti co do bytí, takže má inteligenci od jednoduchého jsoucna, jehož je ona sama světlem, ustavením a hypostazí, jako je tělesné světlo hypostazí a esenciálním ustavením barev, ačkoli tělesné světlo není životem, a proto nemá co do života barvy. Světlo inteligence však souvisí s aktem žití, a proto v souvislosti s tímto aktem má i rozumové formy, protože myslet znamená žít, jak praví Aristotelés, a vnímat rozumově pochopitelné v teoriích znamená žít rozumově. A jako u viditelného v průhledném prostředí, kde je průhledné osvětlením vedeno k tomu, co se přijímá zrakem, tak také inteligibilní přijaté v inteligenci a vedené k „costi“ a substanci rozumově uchopené věci, je obecnina, která je rozumově chápaná.

To je tedy klasický postoj všech peripatetiků, jak o něm mluvil al-Farábí. Z toho plyne, že možný rozum je species všech inteligibilních věcí a naprosto není jejich materiální potenci. A protože se obracíme k filosofům, kteří musí být o takových věcech dokonale zpraveni, nebudeme se tím zabírat více.

Post hos Graeci sapientes, PORPHYRIUS scilicet et EUSTRATIUS, ASPASIUS et MICHAEL EPHESIUS et quam plures alii venerunt praeter ALEXANDRUM, qui EPICURO consentit, qui omnes intellectum hominis intellectum possessum et non de natura intelligentiae existentem esse dixerunt. Et quem Graeci sapientes possessum, eundem ARABUM philosophi AVICENNA, AVERROES, ABUBACHER et quidam ALII adeptum esse dicebant, quia id quod possessum est, aliud est et alterius naturae a possidente. Dicunt enim, quod cum anima intellectualis hominis sit imago totius orbis et sola omnis orbis capax et forma organico corpori deputata per naturae convenientiam, necessarium est ipsam esse imaginem intelligentiae illius quae est decimi orbis. Qui orbis est sphaera activorum et passivorum, cuius intelligentiae instrumenta sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, rarum et densum et alia quae in elementis inveniuntur, non quidem secundum se, sed secundum quod haec a virtutibus caelestibus mota informantur. Imago autem talis intelligentiae non omnino potest esse pura et simplex, sicut est natura intelligentiae primae et simplicis. Si enim talis esset, non esset forma organica primo et per se, quia natura intelligentiae simplicis non est organica. Anima autem de natura sua est organica, et ab ea habet corpus, quod ipsum est organicum. Et ideo dicit AVERROES, quod omnis diversitas, quae est in corpore, est a diversitate, quae est in forma, sicut diversitas organorum est a diversitate potentiarum et virium, quae sunt in anima. Si enim anima sine potentiis secundum seipsam diceretur et quod a diversitate organorum corporis esset diversitas potentiarum, sequeretur, quod ipsa secundum se posset quolibet uti organo, cum secundum seipsam non esset magis determinata ad unum quam ad aliud. Et sic sequeretur tectonica tibicines indui et cetera inconvenientia, quae contra Pythagoram concludit ARISTOTELES.

Hac tali positione facta sequitur, quod sicut se habet intelligentia decimi orbis ad intelligentias orbium superiorum, ita se habet anima intellectualis, quae est in homine, ad intellectus orbium superiorum. Et ideo, sicut <in> intelligentia decimi orbis possessae et adeptae sunt formaliter intelligentiae superiorum, eo quod informant ipsam ad operationem intellectualem, ita in anima sunt lumina intelligentiarum adeptae et possessa ab illustratione intelligibilium, et sicut intelligentia ultimi ordinis se habet ad potentias elementorum, sic se habet anima ad distinctiones et operationes organorum.

Poté přišli moudří Řekové, Porfyrios, Eustratios, Aspasios, Michael Efesios a mnozí další s výjimkou Alexandra, který souhlasil s Epikúrem. Ti všichni tvrdili, že rozum člověka je rozum vlastněný a nikoli existující z povahy samotné inteligence. To, čemu moudří Řekové říkají „vlastněný“, tomu arabští filosofové jako Avicenna, Averroes a Abubacher říkali získaný, protože to, co je vlastněné, se liší a je jiné přirozenosti než ten, kdo to vlastní. Říkali tedy, že když je rozumová duše člověka obrazem celého světa a sama je schopna celý svět obsáhnout a je organickému tělu formou na základě přiměřené přirozenosti, pak je sama nutně obrazem inteligence desátého světa. Tento svět je sférou aktivních a pasivních jsoucen a nástroje její inteligence jsou teplé a studené, vlhké a suché, řídké a husté a další vlastnosti, které se nacházejí v prvcích ne samy ze sebe, ale působením pohybu nebeských sil. Podoba takové inteligence však nemůže být tak čistá a jednoduchá, jaká je přirozenost první a jednoduché inteligence. Kdyby taková byla, nebyla by primárně a o sobě organickou formou, neboť přirozenost jednoduché inteligence není organická. Duše je však ze své přirozenosti organická a má podle své přirozenosti organické tělo. Proto říká Averroes, že veškerá různost v těle pochází od různosti ve formě, jako různost orgánů pochází od různosti potenci a sil duše. Kdyby se totiž řeklo, že duše jako taková je bez potenci, a že různost potenci plyne z různosti orgánů, plynulo by z toho, že duše jako taková by mohla používat jakýkoli orgán a sama o sobě by nebyla nasměrována více k tomu než k onomu. A tak by se mohlo říci, že například „stavitelství vchází do píšťal“ a další nesmysly, jak na ně upozorňuje v polemice s Pythagorem Aristotelés.

Z toho plyne, že jako se má inteligence desátého světa k inteligenci světů vyšších, tak se má rozumová duše člověka k rozumu vyšších světů. A proto, jako jsou v inteligenci desátého světa formálně vlastněné a přijaté inteligence vyšších světů tím, že formují inteligenci desátého světa k rozumové činnosti, tak jsou v duši osvícením inteligibilních jsoucen přijatá a vlastněná světla inteligencí, a jak se má inteligence posledního řádu k potenciám prvků, tak se má duše k rozdílům mezi orgány a k jejich činnostem.

Si quis autem diceret, quod non est intelligentia, quae operatur in sphaera activorum, sed natura: quicumque hoc dicit, philosophiam nescit. Totum enim opus naturae probatum est esse opus intelligentiae per hoc quod cum ratione finis format et operatur diversa tam in plantis quam in animalibus et in omnibus quae perfectae sunt naturae; quod natura facere non potest, eo quod natura non est nisi ad unum. Propter quod etiam anima, quae non attingit perfectionem imaginis intelligentiae nisi ex parte illa qua intelligentia comparatur ad elementorum virtutes, sicut sensibilis et vegetabilis, a diversitate deprimitur ad unum et non sequitur diversitatem, quam imaginatur. Et ideo omnis hirundo ad unum modum facit nidum et omnis aranea similiter alii facit telam. Sed non omnis homo similiter alii facit domum vel vestem vel quodlibet aliud operum suorum.

Ex his et de necessitate sequitur intellectum hominis a tali natura animae quae organica est, esse possessum et adeptum a natura superiori; et quanto magis avertitur ab inferiori virtute, qua se habet ad organa, tanto magis intellectum suum proprium adipiscitur, acquirit et possidet; et quanto magis convertitur ad organa, tanto magis obumbratur et cadit ab intellectu et bestialis et arboreus efficitur et perdit intellectum et declinat a natura hominis. Et hoc est quod dicit ARISTOTELES, quod «secundum prudentiam dictus intellectus non aequaliter videtur inesse animalibus, sed neque hominibus». In hac autem adeptione nobilissima omnes Peripatetici radicem dixerunt esse immortalitatis et per ipsam homines in deos transponi et transformari, et tales PLATONIS philosophia heroas quasi semideos appellavit.

Ex his autem facile convincitur, quod cum illud quod est imago intelligentiae ex ea parte qua comparatur ad qualitates elementares, nec unius naturae sit nec unius potentiae nec unius puritatis, quod anima unius non est anima alterius, igitur possidens in uno non idem quod possidens in alio. Si autem hoc concedere necessarium est, cum secundum possidentia et adipiscentia secundum esse differant possessa et adepta, sequitur necessario, quod intellectus possessi et adepti secundum esse singulariter differant in quolibet. Cuius exemplum valde conveniens est, quod dicit ARISTOTELES in II DE ANIMA: Quamvis enim perspicuum sit in igne et aere et aqua et quibusdam lapidibus et vitro ex convenientia cum perpetuo superius corpore, tamen secundum esse singulare differt in quolibet ipsorum.

Kdyby však někdo řekl, že to, co působí ve sféře aktivních jsoucen není inteligence, ale příroda, pak ať by to byl kdokoli, nezná filosofii. Je totiž dokázáno, že celé dílo přírody je dílem inteligence, protože se rozumně určují cíle a konají různé věci v rostlinách, v živočiších a vůbec ve všech dokonalých přirozenostech. Něco takového příroda učinit nemůže, protože příroda směřuje pouze k jednomu. Proto také duše, která dosahuje dokonalosti obrazu inteligence pouze tou částí, jakou se inteligence staví k silám prvků, tj. duše smyslová a vegetativní, se od různosti snižuje k jednomu a nedochází k různosti, které je obrazem. A proto každá vlaštovka staví hnízdo stejným způsobem a každý pavouk tká pavučinu stejným způsobem jako jiní pavouci. Ne každý člověk však staví dům stejným způsobem jako jiní lidé nebo se stejně obléká, ani se nepřipodobňuje dalším činnostem jiných lidí.

Z těchto příkladů i z nutnosti vyplývá, že rozum člověka daný organickou duší je vlastněný a získaný od vyšší přirozenosti. A čím více se člověk odvrací od nižší síly vztahující se k orgánům, tím více svého vlastního rozumu nabývá a dosahuje. Čím více se naopak přivrací k orgánům, tím více se zatemňuje, odpadá od rozumu, stává se zvířecím a rostlinným, ničí rozum a odklání se od přirozenosti člověka. A o tom mluví Aristotelés, když říká, že „se nezdá, že by rozum, aspoň co se týče myšlení, byl ve všech živých bytostech, ba není ani ve všech lidech stejně“. Všichni peripatetici pak v tomto velmi vznešeném dosažení vidí kořen nesmrtelnosti, jejímž prostřednictvím se lidé proměňují a transformují v bohy, a takové heroy nazývala Platónova filosofie polobohy.

Z toho se dá snadno vyvodit, že to, co je obrazem inteligence, aspoň tou částí, která se vztahuje ke kvalitám daným prvky, není stejné přirozenosti, potence nebo ryzosti, že duše jednoho není duší jiného, a proto v jednom nezaujímá totéž, co v jiném. Když, co se týká vlastnění a získání, se entity vlastněné a přijaté co do bytí odlišují, pak nutně plyne, že rozumy vlastněné a získané se ve všech jedincích co do bytí liší. Velmi vhodný příklad uvádí Aristotelés, když říká, že „průhledným nazýváme to, co je sice viditelné, nikoli však viditelné prostě samo o sobě, nýbrž účinkem cizí barvy. Takovou vlastnost má vzduch, voda i mnohá pevná tělesa.“

Secundum hanc igitur positionem non sequitur, quod unus numero intellectus secundum esse sit in omni homine, sed quod potius secundum esse singulariter differat in quolibet ipsorum. Utrum autem in omnibus orbibus sint intelligentiae differentes secundum substantiam aut in omnibus sit lumen primae causae operans ad modum intelligentiae, differens in illis secundum esse, quod habet in illis, sicut videtur sentire AVENALPETRANS, ad praesens non est tempus discutere, quia quodlibet istorum dicatur, semper habetur de necessitate, quod non unus intellectus possibilis numero est in omnibus hominibus, et hoc hic intendimus.

AVICEBRON autem in libro, quem FONTEM VITAE appellavit, alia via processit. Quamvis enim PERIPATETICUM se profiteretur, tamen STOICORUM et praecipue PLATONIS dogma secutus est, ex uno tamquam paterno intellectu volens producere omnia. Propter quod triplicem distinxit materiam, scilicet eam quae prima determinatur forma substantiali, et eam quae determinatur prima forma corporali, et eam quae determinatur prima contrarietate. Primam autem formam dicit esse intellectivam sive intellectualitatem, ex qua dicit multiplicatas esse substantias intellectuales et animas; quantitate autem dicit determinatam materiam corporum caelestium; et contrarietate dicit determinatam esse materiam physicorum generabilium et corruptibilium. Et secundum huiusmodi positionem planum est omnem intellectualem naturam in hoc vel in illo acceptam esse singularem nec unum intellectum numero esse in aliquibus pluribus.

Ex omnibus positionibus constat hoc falsum esse etiam secundum philosophiam, quod unus numero intellectus secundum esse acceptus sit in omnibus, et plus sequitur etiam hoc quod dicunt, non esse intelligibile, quia communis animi conceptio est, quam GRAECI axioma vocant, quod quidquid secundum esse est in multis, multiplicatur in illis, et esse, quod habet in uno, non habet in alio.

Quod autem ANAXAGORAS dicit, quod nulli nihil habet commune, de natura et essentia intellectus dictum est et non de esse. Constat enim, quod secundum esse intellectus coniungitur continuo et tempori, et quod coniungitur continuo et tempori, multis et multis modis est immixtum. Et omnium horum exemplum est natura perspicui in caelo et igne et aere et aqua, lapidibus et vitro.

Z tohoto tvrzení neplyne, že je co do bytí numericky jediný rozum pro všechny lidi, ale spíše, že se co do bytí rozum v každém jedinci liší. Jestli však jsou ve všech světech inteligence různé co do substance nebo jestli je ve všech světech takto co do bytí rozrůzněné světlo první příčiny působící na způsob inteligence, jak to asi chápe Avenalpetrans, není teď čas probírat, protože ať se řekne cokoli, vždy nutně platí, že pro všechny lidi není možný rozum numericky jediný, což zde tvrdíme.

Avicbron se však v knize nazvané *Pramen života* vydal jinou cestou. Ačkoli se považoval za peripatetika, následoval spíše nauky stoiků a hlavně Platóna, podle nichž vycházejí vůlí z jednoho vůdčího rozumu všechna jsoucna. A kvůli tomu rozlišil trojí materii: tu, která je vymezena první substanciální formou, tu, která je vymezena první formou tělesnosti, a tu, která je vymezena první vlastností, která má protiklad. Tou první formou je podle něj forma rozumová neboli rozumovost, která dává mnohost intelektuálních substancí a duší. Kvantitou je podle něj vymezena materie nebeských těles. Vlastností, která má protiklad, je vymezena materie fyzických těles, které vznikají a zanikají. A vzhledem k takovému tvrzení je zřejmé, že každá rozumová přirozenost, ať už je přijatá tím či oním, je jednotlivá a že není numericky jediný rozum v mnoha jsoucnech.

Ze všech těchto tvrzení je jasné, že je takový postoj o co do bytí numericky jediném rozumu ve všech jsoucnech filosoficky mylný, a navíc z toho plyne, že také to, čemu se říká neinteligibilní bytí (neboť jde o společný pojem duše, což Řekové nazývají axiom), že cokoli je co do bytí v mnohých jsoucnech, zmnožuje se v nich, a bytí, které má v jednom, nemá v druhém.

Anaxagoras však tvrdí, že každý má vše společné, je to řečeno o přirozenosti a esenci rozumu, ne o bytí. Je jasné, že rozum se co do bytí připojuje souvislostí a časem, což znamená, že je mnoha a mnoha způsoby přimíšen. Příkladem toho všeho je přirozenost průhledného prostředí v nebi a ohni, vzduchu a vodě, kameni a skle.

Non ergo tantum secundum theologos falsum est, quod dicunt, sed etiam secundum philosophiam; sed causa dicti est ignorantia philosophorum, quia multi PARISIENSES non philosophiam, sed sophismata sunt secuti.

Haec ergo responsio ad primum.

To, co se tvrdí, je tedy mylné nejen podle teologů, ale filosoficky. Příčinou výroku je neznalost filosofů, protože mnozí pařížští mistři se řídí nikoli filosofií, ale sofismaty.

Tolik jako odpověď k prvnímu.

Problema II

Quod ista est falsa vel impropria: homo intelligit.

Secundum est, quod dicunt hanc falsam vel impropriam: «homo intelligit». Quod non dixit, nisi qui philosophiae et sui ipsius habuit ignorantiam, quia in philosophia determinatum est, quod homo solus est intellectus et quod intelligere propria et connaturalis est operatio hominis, quae si non sit impedita, summa est hominis felicitas. Per quod patet nullam in mundo adeo propriam sicut hanc: «homo intelligit». Cum enim proprium sit, quod omni convenit et soli et, sicut dicit BOETHIUS, quod proprium de substantia manat et substantialibus, non est proprium hominis sentire et vegetari, sed solum intelligere.

Adhuc autem, cum non sit propositio verior quam illa in qua connaturalis et proprius actus attribuitur illi cuius est proprius et connaturalis, manifestum est nullam inter omnes propositiones esse veriolem quam istam: «homo intelligit», sicut cum dicitur: lux lucet, et albedo visum disgregat, calidum calet et cetera huiusmodi; nisi forte velit dicere intellectum nihil esse hominis, quod valde est absurdum. Sequitur enim id quo homo homo est, nihil esse hominis, quod numquam aliquis opinatus est, quia hoc intelligibile non est. Omne enim quod ab aliis sui generis speciebus distinguitur, oportet, quod aliqua differentia ultima et convertibili, quam essentialiter participat, distinguatur ab aliis, ut inevitabiliter in VII PRIMAE PHILOSOPHIAE probatum est. Intellectuale autem est ultima hominis differentia, ut omnes Stoici et Peripatetici confitentur.

Si forte dicant, quod intellectuale inest homini ut natura et potentia, sed actum et operationem non habet in ipso, hoc omnino absurdum est, quia sequitur, quod natura propria destituatur operatione, quod absurdum est.

Si autem forte dicant, quod ratiocinari actus proprius hominis est et non intelligere, hoc valde imperiti hominis non dictum, sed figmentum est. Quia si quis subtilius ista intuetur, ratiocinatio numquam fit, nisi intellectu componente et dividente informetur; est igitur intellectus secundum naturam et rationem; magis ergo proprium est homini intelligere quam ratiocinari.

Problém II

Že výrok „člověk myslí“ je mylný a nevhodný.

Za druhé následuje to, že výrok „člověk myslí“ je mylný a nevhodný. To však mohl říci pouze člověk, který nezná filosofii ani sám sebe. Filosofie totiž určuje, že sám člověk je rozumem a že myšlení je vlastní a přirozená činnost každého člověka. Není-li této činnosti bráněno, je nejvyšším štěstím člověka. Z toho je zřejmé, že nic na světě není tak případné jako výrok: „člověk myslí“. Je-li totiž propriální vlastnost to, co náleží všem jedincům daného druhu a pouze jim, jak říká Boethius, že propriální vlastnost vychází ze substance a substanciálních jsoucen, pak propriální vlastností člověka není smyslové vnímání, ale pouze myšlení.

Avšak protože není pravdivějšího tvrzení než je to, kterým se něčemu připisují jeho vlastní a přirozené akty, je zjevné, že žádné tvrzení není pravdivější než ono „člověk myslí“. Je to stejné, jako když se říká: „světlo svítí“, „bělost oslňuje“, „teplé hřeje“ atd. Nechce-li se ovšem říci, že rozum člověku vůbec nenáleží, což je naprosto absurdní. Zbývá tedy to, čím je člověk člověkem. To, co nikoho nikdy nenapadlo, člověku nepatří, protože to není rozumově uchopitelné. Všechno, co se odlišuje od jiných druhů svého rodu, se totiž musí odlišovat nějakou poslední a v daném druhu všem náležející diferencí, na které má bytostnou účast. To je přesvědčivě dokázáno v sedmé knize *První filosofie*. „Rozumový“ je tedy poslední diference člověka, jak to potvrzují všichni stoici i peripatetici.

Jestliže se tvrdí, že činnost rozumu je člověku vlastní jako přirozenost a potence, ale nemá v něm akt a činnost, je to naprosto absurdní. Neboť z toho plyne, že vlastní přirozenost je oddělena od činnosti, což je absurdní.

A tvrdí-li se snad, že akt vlastní člověku je usuzovat a ne rozumově nazírat, není to výrok, ale smyšlenka velmi nezkušeného člověka. Když totiž někdo něco jasněji nahlíží, nedochází k úsudku dříve, než to není uspořádáno rozumem, který skládá a rozděluje. Je to tedy rozum, jak co do přirozenosti, tak co do pojmu. Člověku je tedy vlastní spíše rozumově nazírat než usuzovat.

Si autem velit dicere, quod intelligere superiori naturae convenit ut angelicae et ideo inferiori non potest esse proprium, primum quidem contra hoc est, quod philosophus extra metas philosophiae fugit, quia non est philosophicum. Distinctiones enim angelorum per revelationem spiritus et non per philosophiam sunt acceptae. Si autem dicat, quod secundum philosophiam sunt intelligentiarum ordines, et illis et non homini convenit intelligere, et hoc iterum absurdum est, quia nihil prohibet id quod per analogiam dicitur, proprium esse pluribus diversis modis. Si vero hoc intendatur, quod quidam ARABUM PHILOSOPHI dixerunt, intellectum alicuius agentem esse extra animam, qui est ut sol et ut «ars ad materiam sustinuit», hoc valde debile dictum est, quia hoc dato non sequitur, quod homo <non> intelligat proprie et vere. Quia quamvis illa intelligentia quae est ut sol solus lucens et ad esse et lucere omnia formans et sicut ars materiae formas artis ex seipsa influens, tamen influentia luminis illius intelligentiae per esse est in anima et ita informat animam ad intellectum et operationem intellectus, sicut sol omnia informat lucentia ad illuminationis formam et operationem. Et sicut illa proprie et vere dicuntur luminaria et lucendi actum habentia, ita proprie dicuntur intellectuales et operationem intellectus habentes, quia id quod est actus superioris, non prohibet secundum esse participatum esse differentiam substantialem naturae inferioris, sicut patet in omnibus quae per formam et substantiam generant. Adhuc tamen quamvis sustinendo positionem ita dicamus, tamen non est probatum hoc quod dicunt, verum esse.

Absurdum est ergo omnimodo hoc quod dixerunt in secunda fictione.

Možná někdo tvrdí, že rozumově nazírat přísluší vyšší přirozenosti, jako je andělská, a proto nemůže být propriální vlastností nižší přirozenosti. Za prvé proti tomu namítám, že zde filosof překračuje hranice filosofie, protože se nejedná o filosofické tvrzení. O rozdílech mezi anděly víme ze Zjevení a ne z filosofie. Jestliže by se řeklo, že podle filosofie existují řády Inteligencí, a že jim a nikoli člověku náleží intelektuálně nazírat, je to opět absurdní. Nic totiž nebrání, aby to, co se vypovídá analogicky, bylo propriální vlastností mnoha různými způsoby. Jestliže někdo myslí, že – jak říkali arabští filosofové – existuje nějaký činný rozum mimo duši, který se má jako slunce nebo umění k materii, je to názor velmi slabý, neboť by z něj vyplývalo, že myšlení člověku nepatří opravdu a vlastním způsobem. Ačkoli ona Intelligence je jako samotné slunce, jež svítí a vše formuje k bytí a světlu a jako umění vtiskující materii své umělecké formy, vliv světla oné Intelligence se děje skrze bytí v duši a tak formuje duši k rozumu a k rozumové činnosti, tak jako slunce formuje všechno svým svitem k formě a činnosti osvětlování. A tak, jako se takové věci opravdu vlastním způsobem nazývají světla a mají akt svícení, stejně tak se nazývají vlastním způsobem intelektuální a mající akt rozumu, neboť to, co je aktem vyššího jsoucná, může být participováno jako substanciální diference přirozenosti nižší, jako je to zjevné u jsoucn, které formou dávají vzniknout i substanci. I když se to říká kvůli podpoře daného tvrzení, přesto není dokázáno, že to, co říkají, je pravdivé.

Ve všech ohledech je tedy nesmyslné to, co se tvrdí ve druhém klamném tvrzení.

Problema III

Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit.

Quod autem tertio dicunt, quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit, numquam potuit dicere nisi homo penitus illitteratus, quia omnis ratio et omnis ethicorum schola tam Stoicorum quam Peripateticorum clamat nos dominos esse actuum nostrorum et ideo laudabiles vel vituperabiles. PHILOSOPHI autem de natura animae sermocinantes in hoc a natura distinguunt animam, quia natura est ad unum per se, anima vero plurium per se operativa et etiam contrariorum et contradictoriorum electiva. Quorum nihil verum est, si homo ex necessitate vult, quod vult, et eligit ex necessitate, quod eligit.

Adhuc, si verum est, quod dicunt, iam voluntas non est voluntas, quod patet in HERMETE TRISMEGISTO et ARISTOTELE et in omnibus qui in decem ordinibus causas distinxerunt, in qua distinctione semper voluntas a necessitate distincta est.

Adhuc, secundum hoc fortuna non est de his quae fiunt a proposito, quia fortuna non admittit necessitates, et sic magna pars SECUNDI PHYSICORUM falsa est.

Et quod coniungunt electionem voluntati, quae numquam est voluntatis, non fuit philosophicum et, ut breviter dicatur, ita absurdum est illud, quod non est dignum responsione.

Si autem hoc dicunt propter fatum et constellationem, quam poeta dicit necessario trahere voluntatem – dicit enim POETA: «Te tua fata trahunt, ne coepta relinquere possis» – hoc dictum imperitorum est et malitiae solacium. Probatum est in principio libri, qui arabice ALARBA, latine autem QUADRIPARTITUM vocatur, quod fatum, quod ex constellatione est, necessitatem non imponit propter tres causas. Quarum una est, quia non immediate, sed per medium advenit, cuius inaequalitate impediri poterit; secunda autem, quia per accidens, sed non per se operatur in natis; operatur enim per primas qualitates, quae non per se virtutes stellarum accipiunt; tertium est, quod operatur in hoc in quod operatur, in diversitate et potestate materiae natorum, quae materia uniformiter et, prout sunt in caelis, recipere non potest caelorum virtutes.

Problém III

Že vůle člověka chce a volí z nutnosti.

To, co tvrdí za třetí, že vůle člověka z nutnosti chce a volí, to opět mohl říci pouze člověk úplně nevzdělaný. Rozum i etická škola stoická a peripatetická hlásá, že jsme pány svých skutků, a proto si zasloužíme buď chválu, nebo výtku. Když filosofové mluví o povaze duše, odlišují duši od přirozenosti proto, že přirozenost je sama sebou zaměřena k jednomu, kdežto duše mnohých je sama sebou činná a schopna volit z protikladů. Z toho by však nebylo nic pravdivé, pokud by člověk chtěl to, co chce, z nutnosti, a pokud by z nutnosti volil to, co volí.

Tedy, jestliže je pravda to, co říkají, pak již vůle není vůlí. To plyne z toho, jak Hermes Trismegistos a Aristotelés a všichni, kteří rozlišují příčiny na deset řádů, vždy rozlišují vůli a nutnost.

Podle onoho názoru se na zmíněné věci nemůže vztahovat náhoda, neboť náhoda nepřipouští nutnost, a to znamená, že velká část druhé knihy *Fyziky* je omylem.

A nebylo filosofické, že slučují volbu s vůlí, ačkoliv ta vůli nikdy nenáleží. Krátce řečeno, je to tak nesmyslná výpověď, že ani není hodna odpovědi.

Snad to však tvrdí kvůli osudu a postavení hvězd, o němž básník říká, že nutně vede vůli – básník totiž říká: „Tebe vede tvůj osud, nemůžeš zanechat započaté dílo“ – toto je výrok nezkušených lidí a výmluva. Je dokázáno na počátku knihy, která se arabsky nazývá *Alarba*, latinsky *Quadripartitum*, že osud, který vychází z postavení hvězd, neustavuje nutnost, a to ze tří důvodů. To, kde by se mohla nesrovnatelnost stát zábranou, nepřichází bezprostředně, ale zprostředkovaně. Druhým důvodem je, že nepůsobí na živočichy sama sebou, ale prostřednictvím akcidentů. Působí totiž prostřednictvím prvotních kvalit, které nepřijímají síly hvězd jako takové. A třetím důvodem je, že působí v tom, v čem působí, v různosti a možnosti materie živočichů. Tato materie nemůže přijímat nebeské síly stejným způsobem a podle toho, jak jsou v nebesích.

Omni ergo modo ridiculosum est, quod dicunt.

V každém případě je tedy to, co tvrdí, směšné.

7/1 narekatori

1984. 10. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

Problema IV

Quod omnia quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum caelestium.

Id vero quod quarto inducunt, quod omnia quae in inferioribus aguntur, necessitati subsunt corporum caelestium, eundem fere habet modum improbationis. Hoc tamen mirabile est, quod philosophiae professores contra ea dicunt quae in philosophia probata sunt. Si enim VI LIBER PRIMAE PHILOSOPHIAE legitur, facile patet, qualiter ea quae in inferioribus aguntur, superiorum subsunt regimini. Ibi enim ostenditur, qualiter id quod in naturalibus causis frequenter est et non semper et ubique, cadit ab eo quod semper est, et non assequitur necessitatem eius quod semper est. Probatur etiam, qualiter id quod raro est in casu et fortuna, cadit ab eo quod frequenter est, et non assequitur ordinem eius. Et ut omnino pateat eorum ignorantia, in II DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE probatum est, quod quamvis allatio solis et planetarum in circulo declivi sit causa generationis inferiorum et recessus eorundem in eodem circulo sit causa corruptionis et sint aequales periodi generationis et corruptionis: tamen inferiora periodi aequalitatem et ordinem non assequuntur propter materiae inaequalitatem et inordinationem. Quis autem dubitet propositum hominis magis inaequale et inordinatum esse quam naturae? Multo minus ergo propositum necessitati subiacet quam natura.

Sed quia, ut dicit ARISTOTELES, non sufficit falsum ostendere, nisi etiam causa falsitatis ostendatur, ideo resumentes dicimus, quod anima humana secundum PHILOSOPHOS est imago mundi. Propter quod in ea parte qua imago intelligentiae et causae primae est, impossibile est eam motibus caelestium subiacere. In ea autem parte qua in organis est, quamvis sidereis moveatur scintillationibus, tamen necessitatem et ordinem superiorum non assequitur, et sic nec in illa parte necessitati subiacet vel subditur superiorum. Probatur autem hoc a HALY in COMMENTO SUPER CENTILOQUIUM PTOLEMAEI, qui dicit de rege, cuius omnes significatores mali et immundi erant, et tamen natus in tali constellatione mundissime vixit, fulgens vestitu et gloria, cum optimis conversationem ducens. Cuius causa cum a Haly quaereretur, respondit, quod quidem ad immunda ex desiderio traheretur, sed videns, quod talis esset inhonesta conversatio, ut dominus actuum suorum talia fugiens elegit honestatis conversationem.

Problém IV

Že všechno, co se děje dole na zemi, podléhá nutnosti nebeských těles.

To, co uvádějí za čtvrté, tj. že všechno, co se děje na zemi, podléhá nutnosti nebeských těles, musíme téměř stejným způsobem zamítnout. Podivné je však to, že profesori filosofie se staví proti tomu, co již bylo filosoficky dokázáno. Čteme-li totiž šestou knihu *První filosofie*, snadno objevíme, jak to, co se děje na zemi, podléhá řízení nebeských těles. Tam se totiž ukazuje, jak to, co je u přirozených příčin časté, i když ne vždy a všude, pochází od toho, co je vždy, ale nedosahuje nutnosti toho, co je vždy. Je také dokázáno, jak to, co je zřídka a náhodné, pochází od toho, co je časté, ale nedosahuje jeho řádu. A aby se úplně ukázala jejich nevědomost, ve druhé knize *O vzniku a zániku* je dokázáno, že ačkoliv přibližování se slunce a planet ve vychýlené oběžné dráze je příčinou vzniku pozemských jsoucn, a jejich vzdalování v téže oběžné dráze je příčinou zániku, a že jsou stejné periody vzniku a zániku, přece pozemská jsoucn nerespекtují stejnost periody a její řád kvůli nerovnosti a neuspořádanosti materie. Kdo by však pochyboval, že úmysl člověka je nerovnější a neuspořádanější než příroda? Úmysl tedy podléhá nutnosti mnohem méně než příroda.

Jak říká Aristotelés, nestačí odhalit nepravdu, není-li zároveň odhalena příčina nepravdy. A proto v návaznosti na již řečené tvrdíme, že lidská duše je podle filosofů zobrazením světa. Proto není možné, aby duše v té části, která je zobrazením inteligence a prvotní příčiny, podléhala nebeským pohybům. V té části však, která je v tělesných orgánech, přesto že ovlivňována svitem hvězd, přece se neřídí nutností a řádem nebeských těles. Tedy ani touto svou částí nepodléhá duše nutnosti, ani není podrobena nebeským tělesům. Haly to dokazuje v komentáři ke Ptolemaiovu *Centiloquiu*. Mluví o králi, jehož všechna znamení byla špatná a zlá, který i přes zrození v tak špatné konstelaci hvězd žil velmi mravně, slavně, vkusně a v nejlepší společnosti. Haly se ptá na příčinu a odpovídá, že totiž je sice z touhy tažen ke špatnému, ale vida, jaká je společnost nectnostná, z takové společnosti utekl a jako pán svých skutků si vybral společnost řádnou.

Aliud exemplum in PHYSIONOMIA POLI de HIPPOCRATE. HIPPOCRAS enim in omnibus signis corporis, quae stellas secundas vocat PTOLEMAEUS, scortator et turpis apparebat, et tamen optimorum erat studiorum et honestissimae conversationis in tantum, ut omnium hominum optimus diceretur, quod fieri non potuit nisi per honestatis electionem. Necessitatem ergo in inferioribus superiora non imponunt, nec umquam hoc aliquis dixit mathematicorum. Si enim hoc esset, periret casus, periret liberum arbitrium, periret consilium et periret contingens secundum omnem ambitum suae communitatis, quod est valde absurdum.

Jiný příklad je v Hippokratově *Fyzionomii de poli*. Hippokrates se totiž ve všech znameních nebeských těles, kterým Ptolemaios říká druhotné hvězdy, jevil jako smilník a hanebník, a přesto byl jeden z nejlepších a nejučenějších lidí, a žil v tak řádné společnosti, že byl nazýván nejlepším ze všech lidí, čehož mohl dosáhnout pouze volbou počestnosti. Nebeská tělesa tedy do pozemských nutností nevkládají, a netvrdil to ani žádný z matematiků. Kdyby tomu tak bylo, zanikla by náhoda, zanikl by svobodný úsudek, zaniklo by rozhodnutí a zanikla by společenská shoda, což je naprosto absurdní.

Problema V

Quod mundus est aeternus.

Quod autem mundus sit aeternus, sicut quinto inducunt, antiqua valde quaestio est, quamvis ex probatione ARISTOTELES haberi non possit, sed quod a nullo generante motus primus factus sit et a nullo physice corrumpente possit desinere. Hoc autem optime improbat MOYSES AEGYPTIUS in libro, qui DUX NEUTRORUM vocatur. Quamvis enim ea sint ingenerabilia et incorruptibilia, quae ex tota sua sunt materia, tamen innegabile est, quod omnis multitudo in omnibus motibus ordinata ad unum ab uno primo, qui causa ordinis illius est, sit causata. Omnis autem multitudo orbium et stellarum in omni motu suo ad unum et idem respicit, respectu cuius secundum formas omnia mobilia mutantur continue, quamvis secundum se tota et secundum omnes partes non moveantur secundum locum. Hoc autem est centrum et polus uterque. Centrum enim et poli ad unum et eundem axem, quem megar ASTRONOMI vocant, referuntur. Huius ergo ordinis de necessitate causa est aliqua, quaecumque sit illa.

Probatum autem est, quod motus localis non est nisi a generante aliquo, quod dando formam dat motum. Igitur id quod motum caelestibus attribuit, oportet, quod sit generans ea secundum materiam et formam. Caelum igitur cum omnibus quae in ipso sunt, genitum est secundum substantiam et naturam, et sic positio, quam dicunt, improbata est.

Si autem dicat aliquis, quod hoc est verum in his quae moventur naturaliter et non de his quae moventur ab anima, hoc nihil est, quia motus superiorum non solum est ab anima secundum eos qui superiora animas habere contendunt. Si enim ab anima sola esset et non a natura, etiam corporum lassitudinem induceret secundum eos etiam qui huius positionis sunt professores. Cum ergo naturae corporalis sit idem motus sicut consequens naturam et formam eorum, sequitur de necessitate, quod ante iam conclusum est.

Propter quod etiam ipsi philosophi, ut AVICENNA et ALGAZEL, dicunt non esse prohibitum, quin mundus per creationem factus sit, quamvis motus et mobile primum non sint facta per generationem physicam et quamvis non sint desinentia per physicam corruptionem. De hac autem quaestione in ALIIS SCRIPTIS a me plura sunt, et ideo ista sufficient.

Problém V

Že svět je věčný.

Že je svět věčný, jak to uvádějí za páté, je velmi stará otázka. Podle Aristotelova důkazu nemůže pohyb nějakým fyzickým činitelem vzniknout ani zaniknout. Toto nejlépe vyvrátil Mojžíš Egyptský v knize, která se nazývá *Dux Neutrorum*. Ačkoli materiální jsoucna jako taková nemohla vzniknout ani zaniknout, nelze popřít, že veškerá k jednomu uspořádaná mnohost všech pohybů je zapříčiněná, protože pochází od jednoho prvního, který je jejich příčinou. Veškerá mnohost světů a hvězd v jejich pohybu se vztahuje k jednomu a témuž, kvůli čemu se neustále mění všechny pohyblivé věci co do forem, ačkoli se z hlediska sebe sama a z hlediska svých částí nehýbou co do místa. A tímto vztažným bodem je střed a oba póly. Střed a póly se totiž obracejí k jedné a téže ose, kterou astronomové nazývají megar. Nutně tedy existuje nějaká příčina tohoto řádu, ať už je jakákoliv.

Je dokázáno, že místní pohyb se děje pouze od toho, co působí vznik, který tím, že dává formu, dává i pohyb. Tedy to, co rozhýbává nebesa, musí být to, co je tvoří co do materie i formy. Nebe i všechna nebeská jsoucna jsou tedy vzniklá co do substance a přirozenosti. O tomto tvrzení se však tvrdí, že je vyvráceno.

Jestliže ale někdo říká, že je to pravda v případě těch jsoucen, která se hýbou přirozeně, a ne těch, která se hýbou od duše, nic to neznamena, protože pohyb vyšších těles je nejen od duše, jak tvrdí ti, kteří uznávají duši u vyšších těles. Kdyby totiž pohyb pocházel pouze od duše a ne od přirozenosti, způsobil by, opět podle vyznavačů tohoto tvrzení, také tělesnou únavu. Protože tento pohyb je tělesný jako důsledek jejich přirozenosti a formy, nutně plyne, co již bylo řečeno.

Kvůli tomu také filosofové jako Avicenna a al-Ghazálí říkají, že je možné tvrdit, že svět vznikl stvořením, i když pohyb a první pohyblivé nevzniklo fyzickým vznikem a nezanimke fyzickým zánikem. Této otázce jsem se však věnoval v jiných svých dílech, a proto tento výklad již postačuje.

Ad hoc tamen etiam valet, quod in II ARITHMETICAE probatum est in loco, qui invictus vocatur, quod scilicet omnis multiplicitas ad unitatem reducit, quae causa substantialis est multiplicatis illius. Quaeramus ergo, ad quid ante se omnis reducit caelorum et stellarum et motuum multiplicitas. Et cuilibet patet, quod reduci non potest nisi ad primi motoris unitatem, quam omnes inferiores in motibus suis secundum aliquid desiderant.

Si autem subtiliter inspiciatur, quae causa sit illius difformis desiderii, non potest aliquis dicere, quod alia sit nisi similitudo imperfecta ad causam primam. Non enim aliquid appetit aliud nisi per similitudinem, quam habet ad aliud; nec aliquid movetur ad aliquid nisi propter imperfectionem, quam habet in illo quod appetit. Similitudo igitur primi, quae est in omnibus et multiplex est, in illis causari non potuit nisi per hoc quod omnia sunt ab illo. Omnium enim quorum est similitudo essentialis ad unum, fluxus est ab uno aliquo, in quo illud in quo similia sunt, actu est et perfectum. Sic species a genere, sic sunt individua a speciebus, sic omnis multiplicitas trahit se in unitatem. Quaeramus ergo ab istis, si hoc aliquis capere posset intellectus, quod primum omnibus hanc influat similitudinem iam existentibus in natura et esse; et constat, quod hoc non est intelligibile. Oportet ergo, quod hanc similitudinem causavit in omnibus, causans omnia secundum essentiam et in esse naturali et substantiali. Omnia ergo ab uno perfecta sunt secundum substantiale esse et naturale. Facta sunt ergo omnia secundum esse. Non ergo hoc modo sunt aeterna, quod principium essendi secundum substantiam et naturam non habuerunt.

K tomu je užitečné místo druhé knize *Aritmetiky*, které je pokládáno za nezvratné. Píše se tam, že každá mnohost se vztahuje k jednotě, která je substanciální příčinou této mnohosti. Ptáme se tedy, k čemu se vztahuje veškerá mnohost nebes, hvězd a pohybů. A každému je jasné, že se nemůže vztahovat k ničemu jinému než k jednotě prvního hybatele. Tuto jednotu vyžadují ve svých pohybech všechna nižší jsoucna.

Kdyby se však důkladně zkoumalo, jaká je příčina této potřeby, každý by musel uznat, že je to nedokonalá podobnost k prvotní příčině. Něco totiž vyžaduje něco jiného pouze kvůli podobnosti, kterou s tím jiným má. A něco se k něčemu pohybuje pouze díky nedokonalosti týkající se toho, co si žádá. Tedy podobnost k onomu prvnímu, která je mnohá a je ve všem, může mít příčinu pouze v tom, že od něj všechna jsoucna pocházejí. Bytostná podobnost všech věcí k jednomu spočívá ve vlivu z tohoto jednoho, který je aktuálním a dokonalým v tom, čeho se ona podobnost týká. Tak se vztahuje druh k rodu, individua k druhům, veškerá mnohost k jednotě. Hledejme tedy u těchto případů, zda by nějaký intelekt mohl pojmout to, co první vlévá tuto podobnost všemu již existujícímu v přirozenosti a bytí. A je známo, že to pochopitelné není. Je tedy třeba, aby to tuto podobnost zapříčinilo ve všech případech, zapříčiňujíc vše co do esence a v přirozeném a substanciálním bytí. Všechno, co pochází od jednoho dokonalého, od něj pochází co do substanciálního a přirozeného bytí. Vše je tedy učiněno co do bytí. Není tedy tímto způsobem věčné to, co nemělo počátek bytí co do substance a přirozenosti.

Problema VI

Quod numquam fuit primus homo.

Sextum, quod proponunt, non est philosophicum. Philosophi enim est id quod dicit, dicere cum ratione. Neutrum autem probari potest, scilicet quod numquam fuerit primus homo et quod aliquando fuerit primus homo. Et cum neutrum probari possit ratione perspecta, tamen probabilius est aliquando fuisse unum primum hominem quam non fuisse, quia quorum est una natura communis, horum est unus ingressus in esse illius naturae, nisi sint nata per putrefactionem.

Homo autem sicut nec aliquod perfectorum animalium non est de his quae nasci possunt per putrefactionem, sicut dicit AVERROES super XI METAPHYSICAE. Igitur nullus hominum naturaliter in esse hominis ingressus est nisi per generationem. In omni autem generatione determinatum est generans. Quilibet igitur homo determinatum habet generantem. Omne autem determinatum generans aliquando fuit in tempore signato. Omnis ergo homo aliquando fuit in tempore signato. Ex infinito autem nihil est accipere signatum. Quia autem quaelibet sunt infinita, quae non contingit pertransire usque ad hoc signatum, igitur in his quae signata et determinata sunt, non est ponere infinitum, sed necesse est ponere aliquod primum.

Si forte dicat, quod ex constellatione diversae generationes fiant in diversis habitationis principiis, hoc iterum est contra philosophiam, quae dicit perfectissima animalia ex solis constellationibus nasci non posse. Propter quod PLATO in PRIMO TIMAEI LIBRO et OVIDIUS loquentes de diluviis elementorum, quae fiunt propter stellarum exorbitationem, reservatos dicunt Pyrrham et Deucalionem, ex quibus futurum semen reservaretur humanae generationis. Et cum homo sit imago causae primae, probabilius est constitutum primum hominem esse a causa prima, quam aliter in esse processisse.

Problém VI

Že nikdy nebyl první člověk.

To, co tvrdí za šesté, není filosofické. Filosof totiž mluví s rozmyslem. Ani jeden z těchto výroků není dokazatelný: že nikdy nebyl první člověk a že někdy byl první člověk. I když ani jeden z obou výroků nemůže být po prozkoumání rozumově dokázán, přece je pravděpodobnější, že někdy byl jeden první člověk, než že nebyl. Neboť ty živé bytosti, co mají jednu společnou přirozenost, vstupují jednou do bytí této přirozenosti, pokud se tedy nezrodily z bahna.

Člověk se stejně jako žádný z vyšších živočichů nemůže rodit z bahna, jak říká Averroes v 11. knize *Metafyziky*. Tedy žádný z lidí nevstoupil přirozeně do lidského bytí jinak než zplozením. Při každém plození je určitý ploditel. Každý člověk má tedy určitého zploditele. Každý určitý zploditel však někdy byl v určitém čase. Tedy každý člověk byl někdy v určitém čase. Nekonečné však nemůže přijmout určení. Protože však nekonečné jsou ty věci, u nichž nedochází k přechodu až k tomuto určení, a pak u těch, které jsou určité a vymezené, nelze mluvit o nekonečném, ale je nutné stanovit něco prvního.

Kdyby někdo říkal, že různá plození se dějí na různých místech díky postavení hvězd, bylo by to proti filosofii, podle níž není možné rození nejdokonalejších živočichů z pouhého postavení hvězd. Tak také Platon v první knize *Timáia* a Ovidius, když psali o potopách, které se dějí kvůli vychýlení hvězd, tvrdili, že se zachránil Deukalion a Pyrrha, a v nich bylo uchováno příští sémě lidského pokolení. A protože je člověk obrazem první příčiny, je pravděpodobnější, že první člověk byl utvořen první příčinou, než že by vstoupil do bytí jiným způsobem.

Et ut utamur probabilitate ipsius ARISTOTELES, quam TULLIUS ponit in I LIBRO DE NATURA DEORUM, ubi verba ARISTOTELIS inducit dicens, quod si in deserto ex improvise stans inveniatur palatium, in quo non nisi hirundines inveniuntur, quamvis nesciatur artifex, qui fecit palatium, tamen ex ipse palatii dispositione statim convincitur, quod hirundines illud palatium non fecerunt, sed aliqua natura intellectualis per rationem artis fecit illud. Ita etiam cum mundus artis opus sit et rationis et in ipsis generatis non possit consistere, <non> nisi probabile est, quod primae generatorum substantiae per rationes dei deorum in esse sunt productae. Et haec pro certo ARISTOTELIS est philosophia, quam vulgarem ipse vocat in I libro DE CAELO ET MUNDO. Rationabilius ergo est, quod primus homo per creationem constiterit, quam quod numquam fuerit primus homo.

Použijme příklad pravděpodobnosti samotného Aristotela, který uvádí Tullius v 1. knize *O přirozenosti bohů*.¹ Používá Aristotelova slova o paláci, který se náhle objeví v poušti a je obýván pouze vlaštovkami. Umělec, který palác postavil, je sice neznámý, přece se však ihned dá ze samotného uspořádání paláce dokázat, že onen palác nepostavily vlaštovky, nýbrž nějaká rozumová přirozenost skrze umění rozumu. Stejně tak, je-li svět dílo umění a rozumu a nemůže spočívat v samotných zplozených bytostech, je velmi pravděpodobné, že první substance zplozených bytostí byly uvedeny do bytí skrze myšlenky Boha bohů. A toto je zajisté Aristotelova filosofie, již on sám nazývá v 1. knize *O nebi a světě* filosofií lidovou. Rozumovější tedy je, že první člověk vznikl stvvořením, než že nikdy nebyl první člověk.

¹ Cicero, *De natura deorum*, kniha II, 17: *An vero, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci ut, etiam si dominum non videas, muribus illam et mustelis aedificatam putes: tantum ergo ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare?... hoc idem generi humano evenerit, quod in terra hoc est in crassissima regione mundi conlocati sint.*

Či bys mohl při pohledu na veliký a krásný dům býti přiveden právě tak k domněnce, že byl postaven pro myši a lasičky, a neviděl bys jeho pána? Zdalipak by ses tedy nezdál dokonalým pošetilcem, pokládal-li bys tak skvěle vyzdobený svět, tak rozmanitá a krásná tělesa nebeská, tak ohromná moře a veliké země za obydlí své a nikoli nesmrtelných bohů? ... Přece již z pouhé schopnosti lidské jsme nuceni souditi, že jest nějaký duch, a to bystřejší a božský. Cicero, *O přirozenosti bohů*, Jan Laichter v Praze, 1948, str. 68, 69 kniha II., 6

Problema VII

Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.

Quod autem septimo dicunt animam, quae est forma hominis secundum quod homo corrumpi corrupto corpore, ex omnimoda philosophiae procedit ignorantia, quia secundum PHILOSOPHOS nulla, quae vere forma est, corrumpitur, quia in materia nulla est. Ea enim quae in materia est, aut imago formae est aut resonantia.

Adhuc, si ea solum vere forma est, quae non est actus alicuius materiae, sequitur solum intellectum vere formam esse, eo quod nullius corporis actus est. Intellectus autem forma hominis est, ut homo est, qui separatur ut incorruptibile a corruptibili. Forma ergo hominis, ut homo est, corruptibilis non est.

Si autem volunt dicere animam esse, quae est corporis entelechia vel actus, omnino ignorantiae dictum est, quod dicunt. Anima enim entelechia corporis est per actum suum substantialem, quae est vita, sicut patet ex alia diffinitione animae, quae est «demonstratio positione differens», quae est: quod «anima est principium et causa vitae, secundum quod vivere viventibus est esse». Et tamen non omnes partes corporis uno modo participant vitam, sed quaedam ad nutriri et vegetari, quaedam autem ad sentire et quaedam plus, quaedam minus, tamen omnia participant vitam.

Quaeramus ergo, utrum participant vitam intellectus vel non. Et si dicatur, quod non, sequitur necessario animam, quae est forma hominis, corpus habere ad sensum et vegetationem et non ad intellectum. Corpus igitur hominis non erit animae rationali proprium, et sic sequitur «tectonica tibicines indui».

Problém VII

Že duše, která je formou člověka, nakolik je člověkem, zaniká se zánikem těla.

Za sedmé se tvrdí, že duše, která je formou člověka nakolik je člověkem, zaniká se zánikem těla. Toto tvrzení vychází z neznalosti veškeré filosofie, protože podle filosofů nezaniká nic, co je skutečně formou, protože skutečná forma není v materii. Ta forma, která je v materii, je buď obrazem nebo jakousi ozvěnou formy.

Jestliže je skutečná forma pouze to, co není aktem žádné materie, plyne z toho, že skutečnou formou je pouze rozum, protože není aktem žádného těla. Rozum je však formou člověka jakožto člověka a je oddělen jako neporušitelné od porušitelného. Forma člověka jakožto člověka tedy není porušitelná.

Jestliže však chtějí říci, že duše člověka je entelechií nebo aktem těla, opět je to projevem naprosté neznalosti. Duše je totiž prostřednictvím svého substanciálního aktu, což je život, entelechií těla, jak plyne z jiné definice duše, která je *demonstratio positione differens*,² což znamená, že „duše je principem a příčinou života, nakolik je žití bytím žijících“.³ Všechny části těla však na životě neparticipují stejným způsobem – některé se vyživují a vegetují, některé smyslově vnímají, ale všechny více nebo méně participují na životě.

Ptáme se tedy, zda části těla participují na životě rozumu či nikoli. A pokud se má za to, že ne, pak duše, která je formou člověka, má nutně tělo ke smyslovému poznání a vegetování, ale ne k rozumové činnosti. Tělo člověka tedy nebude nutně patřit rozumové duši, a tak „stavitelství vchází do píšťal“.⁴

² Definice složená z materiální a formální definice věci. Srov. např. Jan Buridan, *Quaestiones in Analytica Posteriora*, Liber II, Quaestio 4a: *definitio congregata ex definitione formali et materiali est una tota demonstratio, licet positione differens*.

³ Aristotelés, *De anima* 413 a 20.

⁴ Viz Problema I.

Propter quod necesse est dicere, quod omnia membra vivunt anima rationali, sicut omnia instrumenta textoris formantur ad textoris operationem, et quod sensus in homine non forma est, sed potentia animae rationalis, et idem oportet dicere de vegetativa. Et hinc est, quod caro hominis differt specie a carne aliorum animalium.

Ex hoc autem sequitur, quod aut tota corrumpitur secundum actum substantialem aut, si salvatur secundum substantiam, quod etiam salvetur secundum totum illud quod est forma hominis, ut homo est. Salvatur autem secundum substantiam, ut dicit ARISTOTELES in XI METAPHYSICAE et in multis aliis locis, et nos probavimus hoc in LIBRO DE IMMORTALITATE ANIMAE. Oportet ergo, quod secundum omnia salvetur, quae in ipsa sunt ut potentiae ipsius. Est autem vegetativum in sensibili et sensibile in rationali «sicut trigonum in tetragono». Salvatur ergo vegetabile et sensibile per aliquem modum. Non autem aliter salvari possunt, nisi prout sunt in rationali ut potentiae ipsius. Salvatur ergo anima hominis, prout in ipsa est vegetativum et sensitivum, non ut actus, sed ut potentia rationalis animae.

Hoc ergo dictum non erat dictum sapienter, quia tota anima hominis etiam in ossibus non est forma hominis, nisi prout est rationalis, vitam rationis omnibus influens membris. Propter quod dicit ARISTOTELES manum esse organum intellectus. Et sicut non nisi forma intellectus est in securi et ascia et dolabra et in auro, lignis et lapidibus, ita forma animae rationalis prout forma rationalis est in omnibus membris humani corporis. Quae quidem separatur secundum substantiam et quandam operationem, in operationibus autem quibusdam separatur secundum potentiam et non secundum operationem, sicut et ars separatur a securis operatione et asciae, quamvis salvetur secundum potentiam. Hoc ergo dictum non fuit secundum philosophiam.

Proto je nutné říci, že všechny údy těla žijí díky rozumové duši tak, jako jsou všechny nástroje tkalce uzpůsobeny k jeho činnosti, a že smyslové vnímání v člověku není forma, ale potence rozumové duše, a totéž lze říci i o schopnostech vegetativních. A tím je dáno, jak se tělo člověka druhově liší od těla jiných živočichů.

Z toho plyne, že buď celé tělo substanciálně zaniká, nebo – zachová-li se co do substance – zachová se také co do všeho toho, co je forma člověka jakožto člověka. Je zachováno co do substance, jak říká Aristotelés v jedenácté knize *Metafyziky* a na mnoha jiných místech. My jsme to dokázali v knize *O nesmrtelnosti duše*. Musí být tedy zachováno co do všeho, co je v něm jako potence. Vegetativní je totiž obsaženo ve smyslovém a smyslové v rozumovém „jako trojúhelník ve čtverci“. Vegetativní a smyslové je tedy jistým způsobem zachováno. Mohou být však zachovány pouze jako potence rozumového.

Výrok, že celá lidská duše není i v kostech formou člověka, tedy není moudrý. Duše, jakožto rozumová, vlévá všem údům rozumový život. Proto říká Aristotelés, že ruka je orgánem rozumu. A tak, jako je v sekyře, motyce, krumpáči, ve zlatě, dřevu i kamenech forma rozumu, je i forma rozumové duše jako rozumová forma ve všech údech lidského těla. Je oddělena co do substance a nějaké činnosti, ale v nějakých činnostech je oddělena co do potence a ne co do činnosti, tak, jako je umění odděleno od činnosti sekery a motyky, ačkoli je zachováno co do potence. To, co bylo řečeno, tedy nebylo ve shodě s filosofií.

Utrum autem anima corruptibilis sit vel non, ad propositam non pertinet intentionem, quia non de natura quaerimus, sed contra positionem quandam disputamus. Haec autem causa est, quod THEOLOGI dicunt etiam corpora humana ab immortali anima potentiam accipere ad incorruptionem. Nulla enim forma est, quae non totam materiam sibi debitam ad esse proprium formae et actum et operationem non perficiat et terminet. Nec huius propositionis invenitur instantia. Omne igitur quod actu est pars hominis, ad esse animae rationalis et actum et operationem animae rationalis est determinatum; unde vegetata caro vegetatione hominis ad actum vivi rationalis est vegetata et sensus sentit ad actum vivi rationalis; aliter enim intelligere intelligentibus non esset esse, quod est inconveniens, quia in NATURALIBUS probatum est, quod, sicut vivere viventibus est esse et sentire sentientibus, ita intelligere est esse intelligentibus. Separatur autem anima rationalis sicut incorruptibile a corruptibili. Aut ergo separatur secundum totam substantiam suam aut secundum partem suae substantiae. Nec potest dici, quod secundum partem suae substantiae separatur, quia nihil simplicium, hoc est non quantorum, secundum partem suae substantiae separatur, nec intelligi potest, quod pars substantiae separetur et non totum in talibus, quae non mole quantitatis distenduntur. Separatur ergo tota substantia animae, quae est forma humani corporis, quamvis in separata anima aliquae potentiarum non separentur secundum esse, quod habent in corpore, sicut patet per antedicta.

Si autem isti antiqui erroris novi vellent esse discipuli, qui a PLATONE derivatus est, et dicere velint, quod vegetabilis et sensibilis et rationalis tres sint substantiae, quae sunt in homine, facile hoc eliditur per PRIMAM PHILOSOPHIAM. Secundum hoc enim diffinitio hominis, qua dicitur vivum, sensibile et rationale, esset multa et non unum. Sic enim dicendo, vivum non est in sensibili per esse sensibilis et sensibile non est in rationali per esse rationalis, sed tres erunt substantiae distinctae, quarum nulla per esse est in alia. Quod si dicatur ab aliquo, ille propter ignorantiam a scholis philosophiae est eiciendus, quia talis pro certo ignorat ipsa philosophiae principia.

Si autem dicatur, quod ipse PHILOSOPHUS dicat in XI METAPHYSICAE, quod non tota anima hominis separatur, pro certo hoc non dicit PHILOSOPHUS propterea, quod non tota substantia separatur, sed quia non tota separatur secundum esse potentiarum.

Otázka, zda duše podléhá zániku či nikoli se netýká našeho problému. Neptáme se totiž na přirozenost duše, ale argumentujeme proti určitému tvrzení. Je to však důvod, proč teologové říkají, že i lidská těla přijímají od nesmrtelné duše potenci k nepomíjivosti. Není totiž žádná forma, která by nezdokonalovala a nevymezovala sobě svěřenou materii k vlastnímu bytí formy, k aktu a k činnosti. Pro takové tvrzení nenalezneme ani příklad. Vše, co se aktem stává částí člověka, je vymezeno k bytí rozumové duše a k aktu a k činnosti rozumové duše. Tělo se tedy vyživuje vyživováním člověka k aktu rozumového života a smysly vnímají k aktu rozumového života. Jinak by myšlení nebylo po myslící bytosti bytím, což neplatí, protože v přírodní filosofii se dokazuje, že jako žít je bytím žijícího, tak myslet je bytím myslícího. Rozumová duše je však oddělená jako neporušitelná od porušitelného. Buď je tedy oddělena co do celé substance, nebo co do části své substance. Nedá se říci, že je oddělena co do části své substance, protože z nic z jednoduchých (tj. nerozlehlých) jsoucnení odděleno co do části své substance. Ani se nedá myslet, že by byla oddělena část a ne celek u věcí rozlehlých. Je tedy oddělena celá substance duše, která je formou lidského těla, ačkoli v oddělené duši nejsou některé potence odděleny co do bytí, které mají v těle, jak to plyne z předchozího.

Kdyby tito staří filosofové chtěli být žáky nového omylu odvozeného od Platóna, a chtěli tvrdit, že vegetativní, smyslová a rozumová duše jsou tři substance v člověku, je to snadno vyvratitelné *První filosofii*. Definice člověka zahrnující živé, smyslové a rozumové bytí tak totiž byla mnohé a ne jedno. Kdyby se toto řeklo, tak by živé nebylo ve smyslovém skrze bytí smyslového a smyslové v rozumovém skrze bytí rozumového, ale byly by tři odlišné substance, z nichž by žádná nebyla obsažena bytím v jiné. Jestliže toto někdo tvrdí, měl by být pro svou neznalost vyloučen ze škol filosofie, neboť bezpochyby nezná samotné filosofické principy.

Kdyby řekli, že sám Filosof řekl v jedenácté knize *Metafyziky*, že není oddělená celá duše člověka, pak lze odpovědět, že to Filosof zajisté neřekl proto, že není oddělená celá substance, ale proto, že není oddělená co do bytí potencí.

Problema VIII

Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo.

Dicunt octavo, quod anima separata post mortem non patitur ab igne corporeo. Sed hoc nullo modo est philosophicum, cum tamen a SOCRATE in FINE LIBRI, qui PHAEDON appellatur, infernalibus distincta sunt loca poenarum et fluvii infernales et loca bonorum interlucentibus gemmis adornata. Quem modum etiam imitatus est ISAAC in LIBRO DE DIFFINITIONIBUS et multi poetarum etiam talia loca cantaverunt cantu philosophico, qui fabula vocatur.

Dicant ergo isti, si anima rationalis aliquid patitur in corpore vel non. Et si quidem non patitur, tunc penitus est impassibilis homo doloris, cum tamen dolor sit sensus contrarii dissolventis. Si autem patitur, constat, quod corporeo affligente patitur. Cum ergo sit extra corpus eiusdem naturae cuius est in corpore, constat, quod etiam extra corpus ab affligente corporeo pati potest.

Si forte dicunt, quod anima in corpore habet contrarium, sed non exuta corpore, istud secundum omnem philosophiam verum non est, quia in PHILOSOPHIA determinatum est, quod finis prosperitatis animae separatae, quae est ultima felicitas, est in hoc quod coniungitur primo motori. Constat autem, quod secundum omnes STOICOS peccatum est, quod a primo motore disiungit, et hoc coniunctioni est contrarium. Habet igitur anima exuta aliquid contrarium. Sicut ergo dolet de contrario in corpore, ita dolet de contrario extra corpus.

Adhuc autem probari non potest, quod anima non doleat de affligente corporaliter, quia hoc est contra sensuum experimentum. Apprehensio autem affligentis ut affligentis facit internum animae dolorem. Ergo etiam apprehensio affligentis extra corpus facit internum animi dolorem. Quae ergo est causa, quod dicatur, quod exuta non doleat de affligente corporeo? Et hoc est quod dicit GREGORIUS, quod hoc est in igne ardere quod ignem videre, hoc est ut affligens apprehendere.

Problém VIII

Že duše oddělená po smrti od těla netrpí tělesným ohněm.

Za osmé tvrdí, že duše oddělená po smrti netrpí tělesným ohněm. To se opět nijak neslučuje s filosofií. Vždyť přece Sokrates na konci knihy *Faidón* píše, že podsvětí je rozděleno na místa trestů, podsvětní řeky⁵ a na místa hojnosti ozdobená zářivými drahokamy.⁶ Podobným způsobem popisoval ta místa i Isaac v knize *De diffinitionibus*⁷ a mnozí básníci rovněž opěvovali tato místa filosofickými básněmi, které se nazývají báje.

Ptají se tedy, zda rozumová duše nějak tělesně trpí, či nikoliv. Netrpí-li, pak je člověk zcela neschopen pociťovat bolest, protože bolest je přece vjem něčeho protikladného. Jestliže však trpí, jistě trpí prostřednictvím tělesného utrpení. A protože je duše, která je mimo tělo stejné přirozenosti jako duše v těle, může jistě i mimo tělo trpět tělesným trápením.

Když tvrdí, že duše v těle má protiklad, ale duše odloučená od těla nikoliv, není to podle veškeré filosofie pravdivé, protože ve filosofii je určeno, že nejzazší štěstí oddělené duše, což je nejvyšší blaženost, spočívá v tom, že se spojí s prvním hybatelem. Je však známo, že podle všech stoiků je hříchem, když se odlučuje od prvního hybatele, což je protikladem spojení s ním. Oddělená duše má tedy nějaký protiklad, a proto trpí protikladem jak v těle, tak i mimo tělo.

Navíc ovšem nelze dokázat, že duše netrpí tělesným trápením, protože to je v rozporu se zkušeností. Vjem trápení jakožto trápení totiž způsobuje vnitřní bolest duše. Tedy i pochopení trápení mimo tělo způsobuje vnitřní bolest duše. Jaký je tedy důvod tvrdit, že oddělená duše netrpí tělesným trápením? A o tom mluví Řehoř, když říká, že v ohni hořet je totéž, co oheň vidět, to znamená pochopit ho jako něco zraňujícího.

⁵ Platon: *Faidon*, PRAHA 1994, edice OIKÚMENÉ, ISBN 80-85241-36-0. Platon zde ústy Sokrata popisuje podsvětí (Tartar), kudy protékají 4 podsvětní řeky – Ókeanos, Acheron, Styx (česky „planoucí ohněm“) a Pyriflegethon (Významné jméno, související se slovy znamenajícími nenávisť a hrůzu).

⁶ tamtéž: „*Taková je ta země a na ní rostou obdobné rostliny, stromy, květy i plodiny; a stejně tak mají také i hory a kameny v témž poměru krásnější hladkost i průzračnost i barvy; také zdejší kameny, ceněné jako drahokamy, jsou jejich částicemi, karneol, jaspis, smaragd a všechny takové, avšak tam je všechno bez výjimky takové a ještě krásnější.*“

Si autem dicere velit, quod corporale ad dolorem animale agere non potest, hoc penitus absurdum est, quia in calore naturali, qui ignis est, videmus actiones ad sensum animae et delectando et tristando, quia quamvis sit igneus talis calor, tamen ab anima informatus et motus ad animae agit operationes et passiones. Quid ergo prohibet ignem corporeum a primo motore vim accipere, in quantum est instrumentum eius, quod agat in animam animali et non corporali actione vel passione? Nec aliquid talium est contra philosophiam Stoicorum vel etiam Peripateticorum, sed talia aut ex ignorantia aut certe ex odio fidei procedunt magis quam ex probata veritate.

⁷ Isaac Israeli, *De diffinitionibus*

Chce-li ovšem tvrdit, že tělesné nemůže vést k duševní bolesti, je to naprosto absurdní. Neboť v přirozeném teple, jímž je oheň, vidíme činnosti vedoucí k duševnímu vjemu radosti i smutku, protože ačkoliv je takové teplo ohnivé, přece je duší formováno a hýbáno tak, že vede k činnostem i trpnostem duše. Co tedy brání tomu, aby tělesný oheň přijal sílu od prvního hybatele, a jako jeho nástroj působil v duši duševní a ne tělesnou činností nebo trpností? Něco takového není ani proti filosofii stoiků ani proti filosofii peripatetiků. Výše zmíněné tvrzení tedy vychází buď z nevědomosti, nebo dokonce z nenávisti k víře, spíše než z dokázané pravdy.

Problema IX

Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili.

Quod vero nono dicunt liberum arbitrium esse potentiam passivam et non activam et ideo de necessitate moveri ab ipso appetibili, omnino absurdum est et contra principia ethicorum philosophorum. Acceptivae enim dicuntur illae potentiae quae passivae vocantur in anima, sicut patet in libro DE ANIMA III. Acceptio numquam sine actione perficitur, et ideo tales potentiae simpliciter passivae esse <non> possunt. Tales enim potentiae suo et de suo conferunt formis, quae in ipsis sunt, sicut perspicuum suo et de suo confert formae visibilis, quod est in ipso secundum esse luminis et perspicui tantum. Et hoc modo intellectus et omnis acceptionis pars confert formae et agit in ea veritatem et simplicitatem, qua in ipso est forma intelligibilis. Et cum intellectus de appetibili in appetitum faciat nuntium, constat, quod etiam de eo quod est appetitus, confertur appetibili, quod ipsum est in appetitu. Talis autem operatio a PHILOSOPHIS actus perfectus et non imperfectus esse dicitur, quia motus non esset alicuius actus imperfectus, nisi esset etiam alicuius actus perfectus. Est enim actus perfectus motoris et agentis, imperfectus autem mobilis et patientis. Cum igitur principia constituentia formam prout intellectualis et appetibilis sint ipsius intellectus et appetitus, tales potentiae, a quibus fluunt talia formarum principia, potius sunt activa quam passiva, et quod plus est, simpliciter sunt activa et secundum quid sunt passiva. Haec autem causa est, quare nos sumus domini actuum nostrorum. Principium ergo talium in nobis et a nobis est. Non ergo necessario movetur ab appetibili.

Adhuc autem talis pseudophilosophus destruit continentiam et totum librum VII ETHICAE NICOMACHICAE, quia continens passione turpi movetur, sed non deducitur, abstinens ab insecutione passionum per liberum arbitrium. Contingit autem illi error sicut et THEOPHRASTO, quia scilicet passiones animae ad passiones físicas mesurantur, cum nihil simile habeant cum ipsis, sicut omnibus planum est, qui ethicis bene sciunt philosophias.

Problém IX

Že svobodné rozhodování je pasivní a ne aktivní potence a že je z nutnosti hýbána tím, co je žádoucí.

Za deváté se tvrdí, že svobodné rozhodování není potence aktivní, ale pasivní a je tudíž z nutnosti hýbána něčím žádoucím, neboť přijímací potence se u duše nazývají pasivní, jak se dokazuje v 3. knize *O duši*. To je ale naprostý nesmysl, který je proti principům, uznávaným filosofy věnujícími se etice. Přijímání se totiž nikdy neuskutečňuje bez činnosti, a proto takové potence jednoduše pasivní být nemohou. Takové potence se samy spojují s formami, které v nich jsou, tak jako průhledné se samo spojuje s formou viditelného, která je v něm pouze na základě světla a průhledného. A tím způsobem se rozum a každá část přijímacího procesu spojuje s formou a vede k její pravdivosti a jednoduchosti, která se v něm stává formou rozumově poznatelnou. A když rozum vytvoří v žádostivosti záznam o žádoucím, je jisté, že se v žádostivosti se žádoucím spojuje. Takovou činnost nazývají filosofové dokonalým aktem a nikoliv nedokonalým, protože pohyb něčeho by nebyl nedokonalým aktem, kdyby nebyl také aktem dokonalým. Dokonalým aktem je totiž akt hybatele a činitele, nedokonalým akt hýbaného a trpného. Když tedy principy, ustanovující formu (duši) jakožto rozumovou a žádostivou, náleží samému rozumu a žádostivosti, jsou potence, z nichž tyto principy forem vycházejí, spíše aktivní než pasivní, a to aktivní naprosto, kdežto pasivní jen po určité stránce. Proto jsme pány svých skutků. Princip takových aktů je tedy z nás samých a od nás samých. Není tedy z nutnosti hýbán od žádoucího.

Navíc takový pseudofilosof ruší zdrženlivost a celou 7. knihu *Etiky Nikomachovy*, protože zdrženlivý člověk je podle něj potupně hýbán vášní, a nevzdoruje jí díky svobodě rozhodování. Mýlí se stejně jako Theofrastus, protože poměruje hnutí duše hnutím těla, ačkoliv spolu tyto dvě věci nemají nic společného, což je jasné všem, kteří dobře znají filosofickou etiku.

Problema X

Quod deus non cognoscit singularia.

Quod autem decimo dicitur, quod deus singularia non cognoscit, ex omnimoda procedit ignorantia. Supponitur enim, quod scientia dei ad scientiam hominis sit univoca, quod in PRIMA PHILOSOPHIA est improbatum. Scientia enim mea omnis causatur ex rebus scitis ideo, quia ex rationibus rerum et passionibus causatur omnis nostra scientia. Propter quod omnis scientia melior est resolutionis scientia, quam analyticam GRAECI vocant, dum vel compositum in simplex vel causatum in causam vel generaliter posterius resolvitur in prius. Compositionis enim scientia in homine causatur a resolutiva, quia componere nescit, nisi qui novit componentia et proportiones componentium ad invicem et ad composita. Unde necesse est resolutionis scientiam primam esse, secundo autem eam quae est compositionis. Omnis autem resolutio perficitur abstractione. Hominis igitur scientia est per abstractionem. Abstractio autem a rebus fit nec aliter fieri potest. Scientia ergo hominis causatur a rebus. Scientia autem dei non a rebus fit, sed est rerum causa. Constat enim omnem formam esse lumen intelligentiae, quia cum omnis forma detur ab intellectu, qui secundum substantiam et essentiam intellectus est, et non ab intellectu, qui adeptus vel acquisitus vel possessus vocatur a PHILOSOPHIS, oportet, quod omnis forma causetur ab intellectu universaliter agente omnes omnium intelligibilium formas. Hoc autem qualiter fiat, non est possibile nisi hoc modo, quod ipsum lumen intellectus agentis forma sit eius quod per intellectum interius, qui universaliter agens est, constituitur. Intellectus autem omnis qui rem in esse constituit et forma, primo est ad particulare, secundo ad universale, in quo natura agit occulta per consequens. Intellectus ergo dei et scientia divina primo sunt de particulari, et si sunt de universali, hoc erit non primo, sed per consequens. Hoc enim vult dicere PHILOSOPHUS, quando dicit, quod talis intellectus est ut sol et «ut ars ad materiam sustinuit». Sol enim constitutivus est visibilium in particulari et ars constitutiva artificialium in particulari et non in universali nisi per consequens.

Problém X

Že Bůh nepoznává jednotliviny.

To, co se tvrdí za desáté, že totiž Bůh nepoznává jednotlivá jsoucna, vychází z naprosté neznalosti. Předpokládá se totiž, že vědění Boží je univokální s lidským, což se vyvrací v *První filosofii*. Každé mé vědění je totiž zapříčiněno poznanými věcmi, protože veškeré naše vědění je zapříčiněno pojmy a vlastnostmi věcí. Proto je ze všech vědění nejlepší to, které postupuje rozkládáním. Řekové ho nazývají vědění analytickým. Toto vědění postupuje rozkládáním, buď od složeného k jednoduchému, nebo od zapříčiněného k příčině, nebo obecně vzato od posledního k prvnímu. Vědění skladebné je v člověku zapříčiněno vědění rozkládajícím, protože skládat umí pouze ten, kdo zná složky a jejich proporce mezi sebou navzájem a vzhledem k celku. Proto je třeba, aby rozkládající vědění bylo první a vědění skladebné pak druhé. Každý rozklad se provádí abstrakcí, a to znamená lidské vědění postupuje abstrakcí. Abstrakce však musí postupovat od věcí a ne naopak. Lidské vědění je tedy zapříčiněno věcmi. Vědění Boží však nepostupuje do věcí, ale je naopak příčinou věcí. Každá forma je tedy rozumovým světlem, protože pocházejí-li všechny formy od rozumu, který je rozumem co do substance a esence, a ne od rozumu, který filosofové nazývají rozumem získaným, nabytým nebo dosaženým,⁸ je třeba, aby byla každá forma zapříčiněna rozumem, který působí všechny formy všeho poznatelného. Něco takového se může stát pouze tehdy, když samo světlo činného rozumu je formou toho, co je vnitřně ustaveno rozumem jako univerzálním činitelem. Každý rozum, který věc ustavuje v bytí a formě, se nejprve vztahuje k jednotlivému jsoucnu a až poté k obecnému pojmu, kde je přirozenost skrytá a rozum se k ní dostává postupně. Rozum Boží a vědění Boží se tedy nejprve týkají jednotlivých jsoucen, a pokud se vztahují k obecninám, není to přímo, ale postupně. To chce říci Filosof, že totiž je takový rozum jako slunce a jako umění vztahující se k materii.⁹ Slunce totiž dělá jednotlivé věci viditelnými a umění vytváří jednotlivé věci, obecné však pouze postupně, v určitém ohledu.

⁸ intellectus adeptus, acquisitus, possessus jsou synonyma

⁹ Aristoteles, *De anima* 1,3, c 5

Amplius, omnis forma rei per hoc intellectui adepto sive possesso intelligibilis efficitur, quod ipsa est lumen agentis intellectus, qui proprius actus est intellectus possibilis, sicut omnis color est visibilis, quia est actus lucis solis, qui proprius actus est potentiae visivae. Oportet igitur omnem formam a lumine agentis intellectualis substantiae constitutam esse secundum actum et essentiam. Fingat igitur iste mirabilis philosophus, qualiter forma talis constituitur, nisi in particulari constituatur. Et hoc est, quod in LIBRO DE CAUSIS dicitur, quod intelligentia scit res inferiores per hoc quod est causa earum.

Si forte dicat, quod intellectus constituens sua effecta non cognoscit ea quae constituit, hoc omnino ridiculum est, quia talis constitutio operatio est substantiae, quae secundum seipsam est intellectus et est operatio vitae et cognitionis taliterque operans et se cognoscit et opus suum et operatum. Scit ergo talis substantia omnia quae operatur. Et hoc pro certo philosophorum sententia est Peripateticorum. Sed quidam sophisticè de scientia dei sicut de scientia hominis disputantes non intelligunt dicta philosophorum.

Jinak řečeno, každá forma je učiněna tímto rozumem získaným neboli porozuměním, což je světlo činného rozumu, který je vlastním aktem možného rozumu, jako je každá barva viditelná, protože je aktem světla slunce, který je aktem schopnosti vidění. Je tedy třeba, aby každá forma byla ustavena co do aktu a esence světlem činné rozumové substance. Ať tedy onen podivuhodný filosof ukáže, jak je taková forma ustavena, když ne v jednotlivém jsoucnu. A v *Liber de causis* se říká, že rozum poznává věci nižší skrze jejich příčinu.

Kdyby onen filosof říkal, že rozum ustavuje své účinky a přitom je nepoznává, bylo by to naprosto směšné, protože takové utváření je činnost substance, která je sama o sobě rozumem, žije a poznává a přitom poznává sama sebe i své dílo. Taková substance tedy poznává vše, co působí. A to je bezpochyby nauka filosofů peripatetické školy. Avšak ti, kdo sofisticky diskutují o Božím vědění jako by to bylo vědění lidské, výroky filosofů nechápou.

Problema XI

Quod non cognoscit alia a se.

Ex eisdem autem quae nunc dicta sunt, falsum esse probatur id quod undecimo positum est. Ex quo enim scientia dei rerum omnium in esse et forma constitutiva est per lumen, quod ipsa est, quod ideam Stoici vocabant, nihil autem principium cognitionis est, nisi idem quod est principium constitutionis esse, sicut probat prima propositio libri PHYSICORUM, lumen autem primi intellectus simplicis et agentis principium constituens est in esse formali: sequitur, quod deus illo lumine quod ipse est, omnia cognoscat et nisi ita cognosceret, sequeretur, quod deus alium diviniorem se intellectum in intelligendo haberet, per quem suus intellectus in intelligendo perficeretur ad actum. Quod autem hoc impossibile sit, probatum est in PRIMAE PHILOSOPHIAE libro XI. Sic ex dictis sequitur deum omnia intelligere et scire seipso. Cum autem in omni eo quod cognoscitur per aliud a seipso, non cognoscatur nisi per hoc quod est principium suae cognitionis, res autem cognita aliud sit ab ipso cognitionis principio: sequitur necessario, quod in omni cognitione rerum per aliud a se cognitarum aliud sit cognitum, aliud cognitionis principium. Deus ergo per se, ut cognitionis principium, aliud a se cognoscit.

Distingue autem, quod quaedam per se, quaedam per aliud a se cognoscuntur propter simplicia, quae sunt cognitionis principia. In his enim idem est cognitum et cognitionis principium, et idem cognitum in talibus quae a seipsis cognoscuntur. In hoc autem nullum sapientem in philosophicis ignorare putabam. Deus ergo si non cognoscit per aliud a seipso, cognoscit tamen in plurimis aliud a seipso.

Problém XI

Že Bůh nepoznává jiná jsoucna, než je on sám.

Tím, co zde bylo nyní řečeno, se dokazuje omyl jedenáctého tvrzení. Podle něj Boží vědění o všech věcech v jejich bytí a konstitutivní formě se děje skrze světlo, což je totéž, čemu stoikové říkají idea. Principem poznání je však pouze to, co je bytostným principem, jak se dokazuje v první knize *Fyziky*, světlo prvního jednoduchého činného rozumu je principem ustavujícím formální bytí. Z toho plyne, že Bůh všechno poznává tím světlem, kterým je On sám, a kdyby takto nepoznával, znamenalo by to, že by poznával jiným, nad něj samého božštějším, rozumem, kterým by svůj rozum v myšlení uváděl do aktu. Že to není možné, se dokazuje v jedenácté knize *První filosofie*. Tak z toho, co bylo řečeno, plyne, že Bůh všechno poznává a chápe v sobě samém. Když však ve všem, co se poznává prostřednictvím něčeho jiného než je On sám, se poznává pouze tím, co je principem jeho poznání, avšak poznaná věc je něco jiného než princip poznání, pak z toho nutně plyne, že ve všem poznání věci prostřednictvím něčeho od sebe sama odlišného, jsou to, co je poznané, a princip poznání od sebe odlišné. Tedy Bůh jako takový, jako princip poznání, poznává jsoucna od něj odlišná.

Rozlišuj ale to, co je poznáno samo sebou a prostřednictvím něčeho jiného, což jsou principy poznání. V těch je totiž to, co je poznané, a princip poznání totéž, a totéž je poznané v těch jsoucnech, která poznávají samy sebou. Domníval jsem se, že to nemůže nevědět nikdo, kdo zná filosofii. Jestliže tedy Bůh nepoznává něčím odlišným od sebe sama, přece poznává v mnohém něco od sebe odlišného.

Problema XII

Quod humani actus non reguntur providentia dei.

Quod autem duodecimo ponitur, scilicet quod humani actus providentia dei non reguntur, error antiquus est TULLII, qui quamvis os haberet ad lepide loquendum mirabile, tamen cor habuit fatuum in philosophia, sicut QUIDAM ante nos dixerunt de ipso.

Facile autem improbatur, quod dicitur. Nihil enim est secundum ARISTOTELEM in ordine causarum, quod ad id quod est ante se in eodem ordine, secundum regimen non referatur; et cessante influentia in priori, cessat causalitas in posteriori, sicut probatur in VIII PHYSICORUM, ubi ordo ponitur moventium et motorum. Homo ergo, qui secundum ordinem suae propriae providentiae est dominus et causa suorum actuum, aut secundum ordinem providentiae habet aliquid ante se aut nihil. Si dicatur, quod nihil habet ante se secundum providentiae ordinem, sequitur, quod est primum in ordine illo. Primum autem in omni ordine causarum est essentialiter operans. Homo igitur per essentiam est providens et est ipsa providentia, quod est absurdum. Si autem aliud in ordine providentiae habet ante se, sequitur necessario, quod hoc in omni opere providentiae suae ad aliud secundum providentiam referatur. Cum autem primum in omni ordine regat omnia sequentia, sequitur, quod homo in omnibus actibus suis a providentia divina regatur. Et hoc est, quod dicitur in LIBRO DE CAUSIS, quod «primum regit res omnes praeter hoc quod commisceatur cum eis» et quod «primum est dives in se» et in omnibus aliis.

Problém XII

Že lidské činy nejsou řízeny prozřetelností Boží.

To, co se říká za dvanácté, že totiž lidské skutky nejsou řízeny Boží prozřetelností, je starý omyl Tulliův,¹⁰ který – ač byl nadán velkolepou výřečností – měl, co se týče filosofie, pošetilé nitro, jak se o něm říkalo již dříve.

To, co tvrdí, se dá snadno vyvrátit. Podle Aristotela totiž není v řádu příčin nic, co by se do řízení nevztahovalo k tomu, co předchází v témže řádu. A když pomine vliv u prvního, pomine i kauzalita v následujícím, jak se dokazuje v osmé knize *Fyziky*, kde se vykládá řád pohybovaných jsoucn a hybatelů. A tedy člověk, který je v řádu své vlastní prozřetelnosti pánem a příčinou svých skutků, v řádu prozřetelnosti před sebou buď něco má nebo nemá. Jestliže se řekne, že před sebou v řádu prozřetelnosti nic nemá, pak z toho plyne, že je v tomto řádu první. A první ve všech řádech příčin je ten, kdo jedná esenciálně. Člověk je tedy prostřednictvím své esence prozíravý a je prozíravost sama, což je absurdní. Jestliže má však v řádu prozřetelnosti před sebou něco jiného, pak z toho nutně plyne, že se to v každém skutku prozřetelnosti v řádu prozřetelnosti k něčemu vztahuje. Když však jsoucno ve všech řádech první řídí všechny následující jsoucna, pak z toho plyne, že člověk je ve všech svých skutcích řízen božskou prozřetelností. A právě o tom se píše v *Liber de causis*, že „první jsoucno vládne všem věcem kromě těch, které jsou s ním smíšeny“ a že „první jsoucno je blažené samo v sobě“ i ve všech jsoucnech ostatních.

¹⁰ Augustin, *De civ.* 1.5. c 9

Problema XIII

Quod deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili.

Quod autem decimo tertio ponitur, scilicet quod deus dare non possit rei mortali et corruptibili immortalitatem et incorruptibilitatem, non est dictum philosophicum secundum philosophiam Peripateticorum, sed oportet huius dicti rationem ex Stoicorum accipere philosophia.

Dicamus ergo, quod ordinum omnium ordinatorum ratio est aliqua sui ordinis; est autem corruptibilium et incorruptibilium, sicut eorum quae frequenter fiunt, est ordo ad ea quae sunt semper, sicut patet in his quae in VI libro PRIMAE PHILOSOPHIAE bene sunt determinata.

Quaeramus ergo ab his, quae sit prima causa ordinis istius. Constat autem, quod in priori ratio ordinis est ad secundum. In primo ergo per intellectum agentem ratio ordinis est omnium; sed omnis ordo sapientis est, ut dicit ARISTOTELES. Ex ordine ergo sapientis est quaedam longe a primo distare et quaedam non. Sed ex longe distare vel non distare causatur quaedam esse corruptibilia, quaedam esse incorruptibilia. Ex ordine ergo et potestate primi ordinantis est, quod quaedam sunt corruptibilia, quaedam autem non, et non est a materia et substantia ordinatorum nisi sicut ex consequenti. Primum autem agens non variatur secundum posse. Potest autem adhuc deus dare, sicut primo potuit, quod quaedam fiant corruptibilia per longe distare et quaedam incorruptibilia per hoc quod per aliquem modum propinquissima efficiuntur ad primum. Et hoc est, quod dixit PLATO: dii deorum, quorum pater opifexque ego, voluntate mea incorruptibiles, corruptibiles autem natura. Hinc est etiam, quod QUIDAM ALCHEMICORUM sapientes elementalem substantiam in caelum dicunt posse converti per hoc quod materia corruptibilis potest reduci ad incorruptibilium dispositionem et ordinem.

Problém XIII

Že Bůh nemůže dát nesmrtelnost nebo neporušitelnost věci smrtelné nebo porušitelné.

Co tvrdí za třinácté, že Bůh nemůže dát věci smrtelné a porušitelné nesmrtelnost a neporušitelnost, není filosofickým výrokem peripatetické filosofie. Původ tohoto výroku je třeba hledat spíše u stoiků.

Řekněme tedy, že důvod řádů všeho uspořádaného je nějaký důvod svého řádu. Je však pro porušitelné i neporušitelné, tak jako je řád jsoucen, která se často stávají, vůči těm, které jsou vždy. Tak je to zjevné u těch věcí, které jsou dobře vymezeny v šesté knize *První filosofie*.

Ptáme se tedy, jaká je první příčina tohoto řádu. Je jisté, že u prvního je základ řádu dán vztahem ke druhému. V prvním je tedy prostřednictvím činného rozumu dán důvod řádu všeho. Každý řád však náleží moudrému, jak říká Aristotelés. Z řádu moudrého tedy plyne, že některé věci jsou velmi vzdáleny od prvního a některé vzdáleny nejsou. Ale tím, že je nebo není něco velmi vzdáleno, je zapříčiněna skutečnost, že něco je porušitelné a něco neporušitelné. To, že některé věci jsou porušitelné a některé neporušitelné, je tedy dáno řádem a mocí prvního uspořadatele, a ne materií a substancí uspořádaných jsoucen (je to jimi dáno pouze na způsob důsledku). První činitel se nemění co do moci. Bůh však může dát (což na počátku mohl), že některá jsoucná se stanou porušitelnými kvůli velké vzdálenosti od prvního a některá jsoucná neporušitelnými tím, že se nějakým způsobem ocitnou nejbliže k prvnímu. A toto praví Platón: „bohové bohů, jejichž otcem a tvůrcem jsem já, se stávají z mé vůle neporušitelnými, přirozeností jsou ovšem porušitelní.“ Proto také někteří moudří alchymisté tvrdí, že se může základní substance změnit v nebeskou tím, že porušitelná materie může být změněna na materii s dispozicí a řádem neporušitelnosti.

Problema XIV

Quod corpus Christi iacens in sepulchro et positum in cruce non est vel non fuit idem numero simpliciter, sed secundum quid.

Quod autem decimo quarto ponitur, quod scilicet corpus Christi iacens in sepulchro et suspensum in cruce non sit idem numero simpliciter, sed secundum quid, ideo dictum videtur, quod in aliis corpus exanime aequivocum est ad corpus animatum. Sed de corpore Christi loqui per philosophiam temerarium est, eo quod rationi humanae non subicitur. Tamen etiam hoc dictum contra rationem est corporis domini. In ipso enim fuit potestas ponendi animam et iterum sumendi eam virtute latentis in se divinitatis. Anima ergo Christi, quamvis per mortem destiterit a corpore, tamen numquam destitit a divinitate, quae latebat in corpore. Non ergo in toto destitit ab eo quod fuit actu in corpore. Corpus igitur etiam in sepulchro potestate divinitatis tenuit animam. Non ergo fuit aliud et aliud, sed idem numero secundum esse corporis non simpliciter, sed modo quodam fuit aliud et aliud. Huius autem signum est, quod corpus Christi corruptionem experiri non potuit. Et huius causa esse non potuit, nisi quia per mortem non destitit a divinitate, et corpus et animam continente. De hoc tamen non multum loqui expedit philosopho.

Problém XIV

Že tělo Kristovo ležící v hrobě a tělo přibité na kříž není nebo nebylo naprosto totéž numericky, ale jen v určitém ohledu.

Za čtrnácté se tvrdí, že tělo Kristovo položené do hrobu a tělo sňaté z kříže není numericky a naprosto totéž, ale pouze v určitém ohledu. Vždyť u jiných lidí se o těle bez duše a těle oduševnělém mluví pouze ekvivokálně. Ale hovořit o těle Kristově za pomoci filosofie je pošetilé, protože tělo Kristovo není vysvětlitelné lidským rozumem. Vždyť i tento výrok o těle Páně je proti rozumu. V něm totiž byla moc duši dávat a opět ji odnímat silou skrytě přítomného božství. Duše Kristova tedy, ačkoli se smrtí odloučila od těla, přece se nikdy neodloučila od božství, které bylo skryto v těle. V celku se tedy neodloučila od toho, co bylo aktuálně v těle. Také tělo v hrobě tedy udržovalo duši božskou mocí. Tělo Kristovo ležící v hrobě nebylo tedy něčím jiným než tělo sňaté z kříže, ale co do bytí těla numericky totéž, ačkoliv se nějakým způsobem lišilo. Znamením toho je, že tělo Kristovo nemohlo zakusit zánik, protože se smrtí neodloučilo od božství, které si podržovalo tělo i duši. O tom však filosof nemůže mnoho říci.

Problema XV

Quod angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate nec per accessum ad compositionem, sed tantum per recessum a summo simplici.

Quod autem decimo quinto ponitur angelum et animam esse simplices non simpliciter sive absoluta simplicitate, neque tamen simplices esse per accessum ad compositionem, sed per recessum a summo et primo simplici: in seipso sui ipsius habet contradictionem. Nullo enim modo potest esse recessus a summo et primo simplici nisi per accessum ad compositionem. Aut enim per aliquid dissimile recedit a primo simplici aut non. Si enim per aliquid recedit, sequitur, quod constans ex simili et dissimili compositum est secundum sui ipsius substantiam et naturam. Si autem per nihil recedit, sequitur necessario, quod simplicitas eius sit prima simplicitas. Quod si dicatur, sequitur, quod secundum est primum, quod inconvenientissimum est.

Adhuc autem, ordines intelligentiarum distingui non possunt nisi actu et potentia, et tali potentia, quae actum primi determinat ad esse secundi et tertii et sic deinceps, sicut patet omnibus, qui dicta philosophorum legerunt de ordinibus intelligentiarum. Multo minus ergo anima et angelus in ordine suo determinantur ad esse nisi per actum et potentiam, quae actum illum ad esse determinat secundum substantiam. Ergo angelus et anima composita sunt et non simplicia. Quae autem sit talis compositio, non est inquisitum, et ideo de hoc nihil est dicendum ad praesens.

De quindecim ergo problematibus in ante habitis numeratis ista dicta sufficiant ad praesentem intentionem.

Ecce istud apologeticum a nobis breviter propter corroborationem conceptum est et de intimis philosophiae extractum, quo is qui philosophiam ignorat, ad legendum hoc idoneus non inveniatur.

Problém XV

Že anděl a duše jsou jednoduchá (nesložená) jsoucna, ale ne absolutní jednoduchostí ani potenciální složeností, ale pouze tím, že vyšly od jsoucna absolutně jednoduchého.

Za patnácté se tvrdí, že anděl a duše jsou jsoucna jednoduchá, ale ne naprostou neboli absolutní jednoduchostí, ani že by byla jednoduchá na způsob potenciální složenosti, ale tím, že vyšla od jsoucna prvního a absolutně jednoduchého. To ovšem samo v sobě obsahuje rozpor. Z prvního a absolutně jednoduchého jsoucna totiž může vyjít pouze to, co je potenciálně složené. Buď totiž vychází z prvního jednoduchého jsoucna skrze něco odlišného, nebo ne. Jestliže vychází skrze něco odlišného, pak to, co je trvalé, je složeno co do své substance a přirozenosti z podobného a nepodobného. Jestliže nevychází skrze něco odlišného, pak je jeho jednoduchost nutně první jednoduchostí. Jestliže se toto tvrdí, znamená to, že druhé je první, což je naprosto nemožné.

Řády inteligencí však mohou být odlišeny pouze aktem a potencií, a to takovou potencií, která vymezuje akt prvního k bytí druhého a třetího a tak dále. To je jasné všem, kteří četli výroky filosofů o řádech inteligencí. Duše a anděl jsou tedy ve svém řádu vymezeny k bytí pouze skrze akt a potenci, která onen akt vymezuje k bytí co do substance. Tedy anděl a duše jsou složené a ne jednoduché. Jaké je to však složení, na to se neptáme, a tak o tom nebudeme nyní nic říkat.

To, co bylo řečeno k těmto patnácti problémům, tedy prozatím postačuje.

Nuže, toto apologetické dílo představuje krátký souhrn, který má posílit mysl. Vychází však z komplikovaných filosofických myšlenek, a proto je nevhodné na čtení pro ty, kdo filosofii neznají.

Západ a aristotelismus

Latinský Západ je pojem, jenž se používá jako vymezení oproti islámskému, židovskému a křesťanskému Východu, jehož filosofie měla na Západ zásadní vliv. Všechny tyto tři kultury staví na řecké filosofii a kromě toho se odvolávají i na Zjevení, jež neplyne z rozumu, znamená však rozhodující autoritu. Jejich filosofie se bude často střetávat s otázkami víry. To nutně povede k úvahám o vztahu teologie a filosofie a ke střetům mezi oběma vědami, které se budou prolínat téměř celým středověkem.

K seznámení Aristotela se západním latinským světem došlo ve 12. st. hlavně díky překladům arabských peripatetiků. Překlady Aristotela znamenaly zásadní význam pro rozvoj artes liberales – systému vzdělávání a vědy. Všem vědním disciplínám se otevřely nové obzory v arabských a řeckých zdrojích. *Logika* se obohatila o další Aristotelova díla (např. *Analytiky*, *Topiky* aj.), nazvaná jako *Logica nova* s ohledem na *Logica vetus*, kterou tvořila díla známá před r. 1140 (*Kategorie*, *O vyjadřování* aj.). Dále vznikly nové vědní obory jako technika, optika apod.

Arabské zdroje nepředstavovaly jen „čistý“ překlad Aristotelových děl. Aristotelismus zprostředkovaný Západu byl ovlivněn komentáři překladatelů, kromě toho překlady vznikaly často v několika vlnách, byly do nich začleňovány i pseudoepigrafní díla, ke zkreslení dochází také díky různým interpretacím.

Překlady Aristotela probíhají v několika etapách. Nejprve se zde objevily dva spisy přeložené Boethiem – *Kategorie* a *O vyjadřování*. Později byly nalezeny i další Boethiovy překlady logických spisů. Tyto překlady nebyly předtím ztraceny, pouze o ně nikdo neprojevoval zájem. Filosofie Západu byla do té doby ovlivněna především platonismem a neoplatonismem zprostředkovaným hlavně augustinovskou tradicí. Obrat k nim nastal již ve 20. letech 12. st. Od 30. let 12. st. byla překládána Aristotelova díla přímo z řeckého originálu. Jejich překladatelem byl např. Jakub z Benátek (*Druhé analytiky*, *O sofistických důkazech*, *Fyzika*, *Metafyzika* I-IV.4, a především *O duši*, tento překlad je nazýván *Translatio vetus*). Dalším významnějším překladatelem je ve 13. st. Vilém z Moerbeke, který přeložil znovu spis *O duši* a tento překlad se používal jako *Translatio nova*. Kromě toho začal Aristotelovo dílo podrobovat textové kritice. Dále se objevují překlady z arabského světa, jejich původcem je Averroes a z arabštiny překládá hlavně Michael Scotus. Jiné

zprostředkovala židovská filosofická škola. Následovaly opět latinské překlady Aristotela přímo z řečtiny. Ke konci 12. st. a v 1. pol. 13. stol. byl již latinský Západ seznámen s téměř celým Aristotelovým dílem. Nejdůležitějším zdrojem Aristotelova myšlení byl v tomto procesu arabský filosof Averroes.

Před Averroem patřili k významným překladatelům a interpretátorům Aristotela i arabští filosofové al-Farábí a Avicenna. al-Farábí se zabýval jak platonismem, tak aristotelismem a oba systémy porovnával. Tuto iniciativu po něm převzal latinský Západ, nejvíce Albert Veliký. Mimo jiné od al-Farábího pochází i pojem intellectus adeptus (intelekt získaný), důležitý pojem pro středověké diskuze o intelektu, který klade mezi intelekt možný, jenž čerpá ze smyslových podnětů, abstrahuje jejich podstatu a je vlastní schopností poznání, a intelekt činný, což je intelekt oddělený od individuální substance a jeho schopností je intelektuální nazírání essence věcí.¹¹ Avicenna se zabývá hlavně metafyzikou. Definuje metafyziku jako vědu o jsoucnu jakožto jsoucnu.¹² V první řadě je to jsoucnu nutné samo ze sebe, tj. Bůh, ve druhé řadě i „ens ab alio“, tedy zapříčiněné bytí, vycházející z Boha emanací. V tom se projevuje velmi silně novoplatónská inspirace Avicennova myšlení. Nejnižším stupněm emanace je intellectus agens, ten dává věcem ve světě jejich bytnost. Je společný pro všechny lidi a zprostředkovává zároveň návrat světa ke svému počátku.¹³ Avicennova metafyzika se týká otázek i víry. Často se neshoduje s ortodoxním islámem (např. v otázce stvoření světa, individuálního vzkříšení apod.) a je proto důvodem mnoha střetů.

V klimatu hesla filosofie služkou teologie bylo Aristotelovo dílo řadou teologů zatracováno. Zároveň však uchvátil mnoho autorů a ačkoliv ho od této doby dělí téměř 14 století, přesto ukázal směr středověkému myšlení.

Averroes

Filosof Averroes (Ibn Rušd, 1126–1198) se narodil ve španělské Córdobě. Je nejvýznamnějším komentátorem Aristotela, proto je latinicky nazýván Commentator. Většinu

¹¹ srov. De Libera A., *Středověká filosofie*, Praha 2001, s. 118

¹² Toto tzv. ontologické pojetí metafyziky je jedno z možných interpretací Aristotela, který představuje ve své Metafyzice vícero pojetí metafyziky. Naproti tomu např. Tomáš Akvinský zastává jinou možnost interpretace Aristotela, tzv. onto-teologické pojetí metafyziky.

¹³ srov. De Libera A., s. 125–8 nebo Heinzmann R., *Středověká filosofie*, Olomouc 2000, s. 151–2

svých spisů napsal mezi lety 1180–1193. K práci na komentářích Aristotela ho inspiroval almohadský panovník Abú Ja'qúb Júsuf, který si stěžoval na nejasnost překladů Aristotela a díky nim na nepřístupnost Aristotelovy nauky. Ke konci života Averroa poslal jeho syn Ja'qúb al-Mansúr do vyhnanství. Před Averroem se komentářem chápalo pouze volné zpracování daného díla, často vycházející z neúplných útržků díla. Averroes přistupoval k výkladu Aristotela třemi různými způsoby: Velkými komentáři, Středními komentáři a Shrnutími (Synopsisí). Posledně jmenovaný výklad shrnuje řecké i arabské prameny a pojednává o vědách, jejichž název byl odvozen od názvů Aristotelových spisů. Jsou to stručná shrnutí peripatetické filosofie. Velké komentáře jsou doslovnými komentáři, jejichž pravidla převzal Tomáš Akvinský. Od autora se přejímá celý odstavec a následuje vysvětlení. Střední komentáře nerozlišují mezi textem původního autora a komentátora. Z původního textu přejímá pouze první slova odstavce. Kromě *Politiky* okomentoval Averroes kompletní Aristotelovo dílo. Komentoval rovněž Platóna, ale za Filosa s velkým F považoval Aristotela, stavěl na něm svou filosofii a jeho zásluhou se Aristotelés skutečně ve 13. stol. Filosofem stal.

Důležitý je jeho na svou dobu novátorský výklad vztahu mezi teologií a filosofií. Zabývá se jím v dílech *Kitáb Fasl al maqál – Rozhodující pojednání o shodě mezi filosofií a náboženstvím* a *Kašf al manáhidž – Obnažení metod pro důkaz náboženských dogmat*. V prvním díle jako odpověď na otázku, jak se vyhnout rozporu mezi Koránem a filosofií, vymezil tři kategorie lidí. Do první kategorie spadají věřící, kterým postačují pouze řečnické argumenty, neopírají se vlastně o žádný výklad. Tato skupina je nejpočetnější a odpovídá jí zhruba dnešní pojem „prostí věřící“. Druhá kategorie věřících se řídí dialektikou, tedy pravděpodobnými důkazy. Do této skupiny řadí Averroes teology. Třetí skupinu tvoří filosofové, tedy lidé vyžadující striktní důkazy.¹⁴ Rozlišuje tedy mezi dialektikou a důkazem. Dialektika v Aristotelově pojetí se opírá pouze o pravděpodobné premisy, tedy např. o mínění většiny, a proto i závěry musejí být nutně pouze pravděpodobné. Naproti tomu důkaz, jak tvrdil již Aristotelés, vychází z premis pravdivých a prvotních, a proto závěry, k nimž dospívá, jsou nutné. Dialektiky jsou teologové, tedy v Averroově prostředí aš'arijští a hnutí mu'tazila. Filosofové narozdíl od nich stavějí své důkazy na vědě. Odhalit pravdu rozumem dokáže pouze filosof, který k pochopení nepotřebuje víru. Teologové však pouze „věří, že

¹⁴ srov. De Libera A., s. 172 nebo Michalov J., *Scholastická filozofia*, Nitra 2002, s. 153

chápu“.¹⁵ Jejich interpretace náboženského textu může sklouznout k nekontrolovanému alegorismu, který nestojí na žádném důkazu. Takový výklad může vést až k náboženskému fanatismu, nesnášenlivosti a válkám, čehož jsme v poslední době často svědky.

Averroes tedy odděluje filosofii od teologie. Kritizuje na jedné straně teology, kteří nepracují s důkazní vědou, řídí se pouze pravděpodobností a nevycházejí z nutných premis, na straně druhé Avicennu, který se snaží aplikovat na náboženský zákon závěry dosažené vědou. Avicenna totiž stanovuje Boha, který je „jsoucnem jakožto jsoucnem“, tedy nezapříčiněným jsoucnem jako nutnou premisu a stanovuje ho jako příčinu dalších jsoucn. Tím přechází z filosofického důkazu na teologický. Jedná se o poznání neprocházející našimi smysly a tedy filosoficky nedokazatelné.

Averroes nechce ani filosofy vyzdvihovat nad teology ani snižovat přístup „prostých věřících“. Každý z nich přistupuje k pravdě z jiného úhlu. Musíme také rozlišovat mezi výroky alegorickým a doslovným. Alegorický výrok nelze brát doslova a obráceně. Filosofie slouží lidem, jež žijí podle rozumu. Teologie je zde zase pro lidi, kteří potřebují výřečnost kazatelů, aby žili dobře. Filosofové nepotřebují útočit na city, stačí jim řídit se podle svého poznání. Náboženství zprostředkovává pravdu těm lidem, kteří nejsou schopni sami filosoficky myslet. Averroova úvaha o teologicko-filosofickém sporu přesahuje i do politické roviny. Máme zde nejpočetnější skupinu „prostých věřících“, dále skupinu teologů a skupinu filosofů. Nechápejme však tyto skupiny sociologicky. Jsou to skupiny chápané spíše psychologicky, neboť představují lidi stejného smýšlení. První skupině, nebo lépe řečeno kategorii, postačuje doslovný výklad Koránu. Třetí kategorie musí nutně stavět na rozumových důkazech, odhaluje skrytý smysl Koránu na základě racionálního výkladu. Druhou kategorii teologů představuje Averroes jako zbytečnou. „Prostí věřící“ mají svoji doslovnou pravdu, filosofové se vzdávají světských ambic a jako jediní jsou schopni racionalismu. Teologové mají pouze společenskou úlohu, neboť spravují společenství lidí. Když bylo Averroovo myšlení zprostředkováno křesťanskému Západu, bylo mu přisuzováno učení, že žádné náboženství není pravdivé. To je však více, než Averroes hlásal.

V nauce o intelektu vychází Averroes z Aristotela. Ten chápe rozum jako vázaný na smyslové vnímání. Rozum je pro něj nepopsanou deskou, čímž vyjadřuje, že vědění není

¹⁵ srov. tamtéž, s. 174

vrozené, musí se postupně získávat. Proto takový intelekt nazývá intelektem pasivním neboli možným (voũc παθητικός). Poznáním věci se člověk nějakým způsobem stává onou poznanou věcí. Přijímá její formu, ne však reálně, nýbrž intencionálně. To znamená, že se nestává reálně poznanou věcí, ale poznanou formu věci uchovává v představivosti (φαντασία). Aristotelés to vyjadřuje slovy: „Vnímavá a poznávací mohutnost duše jest v možnosti totožná s předměty, tato s předmětem poznání, ona s předmětem vnímání. Ale věci samy to býti nemohou; neboť v duši není kámen, nýbrž jen jeho tvar.“¹⁶ Vnímavou mohutností duše myslí Aristotelés παθητικός. Kromě intelektu trpného však musí existovat ještě ona „poznávací mohutnost“, která formy věci uchovávané v představivosti jako možnost, převádí do uskutečnění. Je pro duši něčím podobným jako světlo pro oko. Tento intelekt se nazývá činný intelekt (voũc απαθήc). „Pochází zvenčí, je nehmotný a nesmrtelný.“¹⁷ Aristotelés o něm píše: „A tento činný rozum jest oddělen od těla, je neměnný a nesmíchaný, jeho podstatou jest skuteční činnost... Ale jen, je-li oddělen, jest činný rozum tím, čím jest, a jen tento jest nesmrtelný a věčný. Přesto však si na nic nevzpomínáme, ježto tento rozum jest sice nepřístupný změně, ale rozum trpný jest pomíjivý a bez něho duše nic nemyslí.“¹⁸ Rozum trpný je pomíjivý, rozum činný věčný. Nakolik je rozum schopností jednotlivého člověka a nakolik je od individua oddělen a je samostatnou substancí, na které se podílí myšlení všech lidí, je otázkou interpretace různých autorů.

Averroes interpretuje Aristotelovu myšlenku jako naprostou oddělenost rozumu jak činného, tak možného. Intelekt činný je jeden, společný pro všechny. Kdyby měl každý člověk vlastní intelekt, vyplývalo by, že intelekt je schopností těla. A intelekt s materiální přirozeností by nemohl poznávat materiální formy ostatních věcí. Protože forma věci je duchovní a obecná, může být poznána také pouze něčím duchovním a obecným. Smysly mi zprostředkují, že vidím jednotlivce, a intelekt činný mi dává poznat, že všichni jsou rodu člověk. Vlastním poznáním je intelekt možný, ten vytváří ze smyslových obrazů představu, ze kterých pak intelekt činný abstrahuje bytnost věcí a vytváří pojem. Poznání jednotlivých lidí se uskutečňuje účastí na jednom společném intelektu a toto spojení se děje pomocí představivosti. Dochází vlastně ke spojení intelektu možného s intelektem činným.

¹⁶ Aristoteles, *O duši*, překlad, poznámky a vysvětlivky A. Kříž, Praha 1995, III, 8, 28–432a

¹⁷ srov. tamtéž, Křížův výklad k pojmu Rozum, s. 203

¹⁸ srov. tamtéž, III., 5, 18–19, 23–26

Averroes odmítá novoplatonský emanacionismus. Zastává učení o věčnosti světa, které podle něj neodporuje stvoření. Zároveň se podle něj stvoření nedá dokázat filosofickou cestou. Věčnost světa má svou příčinu. Je jí věčný hybatel, který je věčný bez příčiny. To se promítá i v lidském myšlení. Člověk od konkrétních věcí dospívá až k příčině, kterou je nehybný hybatel. Jeho esenci však poznat nemůže.¹⁹

Pařížská univerzita a averroismus

Paříž byla mimo jiné pověstná i jako město filosofů. Pařížská univerzita sestávala z fakulty svobodných umění (artistické), medicíny, práva a teologie. Fakulta svobodných umění byla základním vzděláním pro všechny vědecké disciplíny. Tato fakulta byla tedy i „předvojem“ fakulty teologické a byla jí do velmi značné míry řízena. Mezi studiem na artistické fakultě a studiem na fakultě teologické musel student projít velmi dlouhou cestou (jen studium na artistické fakultě trvalo 10 let).

V padesátých a šedesátých letech třináctého století začali mistři artistické fakulty po diskuzích o vztahu teologie a filosofie²⁰ prosazovat důležitost filosofie a fakulta se začala osamostatňovat od závislosti na teologii. A nejen to, přestávala být pouhým základem ke studiu teologie, práva a medicíny a stala se cílem. Absolvent mohl být od této doby povolán filosof. Od roku 1255 se podle nových stanov začalo vyučovat také podle Aristotelova spisu *O duši* (*Translatio vetus* Jakuba z Benátek). To byl důležitý krok, neboť toto dílo mělo velký vliv na pozdější diskuze. Posléze byly zahrnuty všechny dosud známé Aristotelovy spisy do výuky fakulty svobodných umění. Další stanovy téhož roku prosadily na artistické fakultě výuku aristotelické etiky, metafyziky a fyziky. Aristotelovi připadlo přívěskovo Filosof.

Na začlenění aristotelismu do výuky artistické fakulty měly nepochybně hlavní zásluhu Averroovy překlady a komentáře. Filosofové artistické fakulty po vzoru Averroa poměřovali Aristotelovu nauku s články víry, přičemž Aristotelovy důkazy získaly větší váhu než „pouhá víra“. A proto se nutně, stejně jako Averroes, stávaly předmětem kritiky teologů. Tyto snahy jsou označovány jako „latinský averroismus“ nebo „heterodoxní aristotelismus“.

¹⁹ srov. Heinzmann R., s. 154

Dales má za to, že ani jeden z těchto termínů není vyhovující a zavádí nový termín „nezávislá filosofie“. Mistři artistické fakulty totiž usuzovali, že nejvyšší instancí pro lidské poznání je lidský rozum. A kompetencí a cílem filosofie je poznávat filosofickými metodami to, co je dostupné lidskému rozumu. Podle Dalese tedy chápou, že poznání vírou je nadřazené k poznání rozumu, a vzhledem k tomu, že Bůh může činit věci nepodléhající řádu přírody, může se stát, že výsledky rozumových úvah mohou být jiné než články víry, nemohou však být rozporné.²¹ Je otázkou, zda se jedná o jednotný myšlenkový proud. Každopádně se to tak zdá alespoň podle výnosů, které zavrhují „averroistické“ teze.²²

Filosofie se tedy osamostatnila od teologie jako věda autonomního rozumu. Vůdčí osobností se stal Siger z Brabantu. Dalšími osobnostmi byli Boethius z Dácie, Jiljí z Orleánsu, Angelo z Arezza a jiní.

Siger z Brabantu byl žákem Alberta Velikého. Nad Aristotelovými spisy si kladl otázky typu: Jaký je vztah intelektu k tělu? Jaký je rozdíl mezi intelektem činným a trpným? Jeho hlavním úmyslem nebylo sám nalézt pravdu, nýbrž dobrat se toho, jak problém pojímal Aristotelés. Jedna z jeho nejvýznamnějších děl jsou *Questiones in tertium librum de anima* a *De anima intellectiva*. Duše podle něj tvoří spolu s látkou substanci člověka. Člověk podléhá vzniku a zániku, a to platí i o duši. Jak je ale možné, že intelekt je schopen myslet něco, co je obecné a věčné? To se dá vysvětlit pouze tak, že sám je univerzální a věčný, i když působí v mnohých. Jinak by se nedaly z našeho myšlení vyvozovat všeobecně platné závěry. Navíc, obecné a věčné nemůže vzniknout z něčeho, co podléhá zániku. Tedy jeden univerzální intelekt je věčný, podléhající zániku je to, co je spojeno s člověkem jako individuem, tedy duše. Tomáš Akvinský reagoval na tyto Sigerovy myšlenky vydáním spisu *De unitate intellectus* (1270), v němž se snažil dokázat, že Aristotelés nepokládal odloučenost intelektu za odloučenost ontologickou. Intelekt možný je podle něj částí duše, i když jeho činnost není závislá na žádném tělesném orgánu. Siger oponoval, nicméně připustil, že si Aristotelovým stanoviskem není přesně jist.²³

²⁰ viz kapitola Vztah teologie a filosofie

²¹ srov. Dales R. C.: *Medieval discussions of the eternity of the world*, E. J. Brill, Leiden–New York–Kobehavn–Köln 1990, s. 109

²² srov. Putallaz F. X., Imbach R.: *Povoláním filosof*, Oikúmené 2005, s. 14

²³ srov. Putallaz F. X., Imbach R., s. 42

Sigerovi bylo často podsouváno, že měl sklon k deterministickým tendencím. Jedná se o otázku svobody vůle. Při jejím popření se vlastně popírá zodpovědnost člověka za vlastní skutky, neboť jeho skutky by byly řízeny nutností. Siger tento důsledek odmítal, jediné, co je pro něj nutné, je účinek, který vychází z příčiny. Tedy díky příčině nutně následuje účinek, v otázce svobody vůle podléhá vůle nutné příčinnosti intelektu, který je svobodný. Siger zavrhl i myšlenku deterministickou, že všechno se děje nutně, i myšlenku svobodného konání lidské vůle.²⁴

Dalším bodem „averroistického učení“ byla teze o věčnosti světa. Siger se jí zabýval ve svém pojednání *Tractatus de aeternitate mundi*. Tato myšlenka pochází od Aristotela. Svět nemohl mít počátek, protože prvním pohybu světa by musel předcházet jiný pohyb a není jasné, kde by se tento pohyb vzal. Siger nechtěl popírat víru ve stvoření, ani nechtěl dokazovat opak, pouze se snažil vyvrátit, že lze toto tvrzení filosoficky dokázat.

Hlavními body učení averroistů, na které teologové reagovali, byly: odmítnutí Prozřetelnosti, věčnost světa, univerzální rozum pro všechny lidi, negace mravní svobody. Jedna skupina teologů nadále setrvala na stanovisku, že nelze formálně rozlišovat mezi teologií a filosofií, druhá přejala aristotelismus se všemi jeho důsledky a třetí dokázala převzít z aristotelismu to, co není mylné a včlenit do církevní nauky. Do poslední skupiny patřil především Tomáš Akvinský a Albert Veliký.

Reakce na averroismus

Když došlo ke konfrontaci křesťanské teologie s aristotelismem, byly některé teze chápány jako rozporné s ortodoxií. Následovala reakce: roku 1210 bylo pařížskou provinciální synodou zakázáno číst Aristotelovy *Libri de naturali philosophia*. R. 1215 zakázal papežský legát přednášení těchto knih i na pařížské fakultě. Aristotelés přesto na fakultu dále pronikal a zabývali se jím nejen filosofové, ale i teologové. R. 1231 se papež Řehoř IX. vrátil k těmto knihám, nezakázal je jako celek, ale vybídl k odmítnutí myšlenek protiřečících křesťanské víře.

²⁴ srov. tamtéž, s. 54–55

Církevní a universitní úřady odsoudily v roce 1241 deset tezí mistrů pařížské univerzity.²⁵ Patřila mezi ně i teze, že „Boží esence o sobě není předmětem zrění člověka ani anděla“. Tato teze stála proti augustiniánskému tvrzení, že Boha lze zřít tváří v tvář. Dalšími odsouzenými tezemi byly např. tyto: „Duch svatý jakožto svazek či láska nevychází ze Syna, nýbrž z Otce“, „Jsou mnohé pravdy, které jsou věčné, ale nejsou Bohem“. Odsouzení tezí mělo zamezit šíření východních myšlenek na Západ.

V 60. letech 13. st. vzniklo Bonaventurovo *Collationes de decem praeceptis*, které odmítalo tři nejznámější aristotelské „bludy“: 1) že svět je věčný, 2) že lidské myšlení je determinováno, 3) že rozum je jeden pro všechny. Bonaventura vycházel z křesťanské víry, která je nad všechny filosofické argumenty, takže tvrdí-li někdo něco, co odporuje křesťanské víře, popírá Písmo a odmítá Zjevení. Z filosofických argumentací vyvozoval pouze mravní důsledky a varoval před povýšením filosofie nad teologii. Determinace lidského myšlení popírá spásu duší a činí člověka neodpovědným za své jednání. Lidský rozum společný pro všechny v Bonaventurově zorném úhlu staví Kristovu a Jidášovu duši na stejnou úroveň. Na tomto seznamu postavil v letech 1270 a 1277 odsouzení averroismu i Štěpán Tempier.

10. 12. 1270 odsoudil pařížský biskup Štěpán Tempier třináct tezí.²⁶ Teze pocházely jednak od samotného Averroa, jednak od dalších arabských filosofů. 6. teze souvisela s pařížským mistrem Sigerem Brabantským, který hájil věčnou existenci přirozených druhů. Zavržené teze vlastně popíraly nesmrtelnost duše (1, 2, 7, 13), zodpovědnost jedince za své chování (3, 4, 9), stvoření světa (5, 6), Boží prozřetelnost (10, 11, 12), pekelný oheň (8). To bylo neslučitelné s křesťanskou vírou, a proto byly teze odsouzeny. V roce 1272 dosáhli teologové toho, že ve stanovách artistické fakulty pařížské univerzity byl obsažen zákaz mistrům a bakalářům svobodných umění disputovat o čistě teologických otázkách. Filosof tedy v teologicko-filosofickém sporu nesměl obhajovat filosofii. Zákaz pochopitelně nebyl dodržován, a tak v roce 1277 odsoudil Štěpán Tempier dalších 219 tezí. V prologu syllabu upozornil na propast mezi teologií a averroistickou filosofií, jakožto dvou opačných pravd.²⁷ Tutéž myšlenku již zaznamenal ve svém pojednání *De unitate intellectus* Tomáš Akvinský a Raymundus Lullus, který averroistům na počátku 14. st. přiřkl větu „Credo fidem esse veram,

²⁵ srov. De Libera A., s. 409

²⁶ text těchto článků viz níže v kapitole O spise

²⁷ viz výše v této kapitole

et intelligo quod non est vera.“²⁸ Myšlenka dvojí pravdy byla však averroistům připisována neprávem. Averroista Boethius z Dácie, který se problémem zabýval, naopak dvojnost pravdy popíral, protože podle něj, i když se vyskytnou vedle sebe dvě zdánlivě protikladná tvrzení, ve skutečnosti mezi nimi žádný spor nevzniká. Protikladná totiž mohou být tvrzení, z nichž jedno je brané absolutně (*simpliciter*) a druhé relativně (*secundum quid*). První výrok tvrdí, že něco platí, druhý, že něco v určitém ohledu neplatí. Z téhož roku (1277) pochází i výnos Jindřicha z Gentu, odsuzující noetiku (monopsychismus), etiku (intelektuální blaženost filosofů²⁹), kosmologii a metafyziku nejen averroistů, ale i arabských filosofů, Aristotela a Tomáše Akvinského.

Vztah filosofie a teologie ve 13. st.

Mezi filosofy a teology vládlo napětí. Diskutovalo se o tom, jaký je poměr mezi rozumovým poznáním a zjevenou pravdou. Jak velkou autoritu mohou představovat filosofové, především Aristotelés a Averroes? Jak se postavit ke zjevným rozdílům v důkazech pocházejících z filosofického a teologického zkoumání pravdy? Vystala otázka dvojí pravdy. Jak píše Zimmermann, panovala mezi teology obava, že přijetí aristotelského a averroistického myšlení povede k útoku na autoritu víry ve jménu rozumu.³⁰ Biskup Tempier vyjádřil r. 1277 v úvodu k odsouzeným tezím tento spor slovy: „Tvrdí totiž, že tyto (teze) jsou pravdivé podle filosofie, nikoli však podle katolické víry, jako kdyby byly dvě protikladné pravdy.“³¹

Pařížští mistři nekladli filosofii nad teologii. Oddělovali od sebe poznání podle rozumu a poznání podle Zjevení. Rozumem dosažené poznání ovšem nemůže být v protikladu ke Zjevení. Filosofie je autonomní, poznání podle jejích metod je však limitované a nemůže dosáhnout pravdy Zjevení. Proto pravda zjevená přesahuje pravdu filosofickou a ta jí při sporu musí ustoupit.

²⁸ srov. De Libera A., s. 411

²⁹ viz níže v kapitole Albert Veliký – vliv na německou filosofii

³⁰ srov. Zimmermann A.: *Albertus Magnus und der lateinische averroismus*, in: Meyer G., Zimmermann A., *Albertus Magnus doctor universalis 1280/1980*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1980

³¹ „Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates“, viz Zimmermann A., *Albertus Magnus und der lateinische averroismus*

Boethius z Dacie se jako jediný z pařížských „averroistů“ vyjádřil k rozporům mezi Písmem a rozumovým důkazem. Ve svém díle *De aeternitate mundi* se zamýšlel nad vztahem filosofie a teologie. Obě mají své vlastní principy, z nichž se vyvozují důsledky. Rozpor může nastat pouze u výroků, které se týkají téhož v tomtéž ohledu. Jelikož teologie staví na Zjevení a zjevená pravda je absolutní, je jasné, že její poznatky nemohou být totožné s filosofií, která vždy bude trochu pozadu, neboť poznává rozumem, který nemůže dosáhnout absolutní zjevené pravdy. A tak nemůže dojít k rozporu mezi teologií a filosofií. Tento postoj „obraného ústupu“, jak jej nazývá De Libera,³² byl mylně považován za myšlenku dvojí pravdy, a byl odsouzen r. 1277 pařížským biskupem. Filosof, který z principů své vědy odvodil důsledky odlišné od jeho víry, může přesto trvat na tom, čemu věří. Není to však tak, že by dvě kontradiktorické výpovědi mohly být současně pravdivé.³³ Boethia z Dácie, stejně jako žádného jiného „averroistu“ nelze pokládat za zastávce teorie dvojí pravdy.

Bernhard Geyer tvrdí, že Siger Brabantský a Boethius z Dacie považovali averroistický filosofický výklad za jediný správný výklad Aristotelova učení, který stojí v protikladu k teologickým komentátorům, především Albertu Velikému a Tomáši Akvinskému. Albert averroistickým filosofům připisoval v díle *Summa theologiae* učení o dvojí pravdě, jež zde nazývá herezí.³⁴ Putallaz a Imbach se dívají na problém méně zjednodušeně. Podle nich Siger rozlišuje teologii filosofickou a nefilosofickou. Filosofická vychází z našich smyslů, z jejichž obsahu se pomocí přirozeného rozumu stane zkušenost. Oproti tomu nefilosofická teologie se opírá o zjevení. Mezi metodami a principy filosofické a nefilosofické teologie je nepřekonatelný rozdíl.³⁵ Filosofická teologie navíc zkoumá jsoucna přístupná našemu rozumu, zatímco nefilosofická teologie uvažuje nad lidský rozum, poznává díky božímu zjevení a do oblasti jejího poznání patří i objekty, jež zkoumá filosofie. Při sporu mezi oběma disciplínami je rozumné držet se poznání podle teologie.³⁶

Bonaventura zase pokládal filosofii za pouhou etapu při poznávání pravdy. Kdo se zastaví na této jedné etapě, ocitá se v bludu. Filosofie se nemůže stát autonomní vědou. Každé

³² srov. De Libera A.: s. 233

³³ srov. Heinzmann R., s. 168

³⁴ „...quia defensores huius haeresis dicunt, quod secundum philosophiam est, licet fides catholica aliud ponat secundum philosophiam“, in: Albertus Magnus: *Summa theologiae*, II. 1.c., p. 75 a. in: Bernhard Geyer, *Albertus Magnus und der Averroismus nach dem opusculum De XV. problematibus*, in: G. Meyer, A. Zimmermann, *Albertus Magnus...*

³⁵ srov. Putallaz F. X., Imbach R., s. 84

poznání se musí podřídít víře. Rozum sice může být užitečný, ale sám od sebe nemůže poznat pravdu. Filosof, který není zároveň křesťanem, nemá možnost poznat úplnou pravdu, protože k té lze dospět pouze na základě pravd víry. Bonaventura pokládal články víry za nutnou premisu.³⁷ Bonaventura ovšem nechtěl být odpůrcem filosofie jako takové, útočil na peripatetismus. Sám zastával kristocentrickou filosofii, v níž navázal hlavně na Avicenu a Dionysia Areopagitu.³⁸ „Averroistům“ vytýkal hlavně učení o věčnosti světa a jednotě intelektu, které bylo v protikladu s křesťanskou vírou.

Tomáš Akvinský měl k aristotelismu mnohem vstřícnější vztah. Jeho dílo je syntézou víry a rozumu a aristotelismus v něm dostává „křesťanskou podobu“. Podával rozumové argumenty tak, aby jeho dílo nebylo přístupné jen křesťanům, ale i ostatním filosofům. Na filosofii hleděl s úctou a přiznával jí její autonomii. Po vzoru Aristotela Tomáš chápal filosofické poznání jako vycházející ze smyslové zkušenosti, postupuje ke všeobecnějšímu až postupně dochází k příčinám bytí. I filosofie se může zabývat otázkou Boha, není však schopna zjistit více, než že Bůh je. Aristotelés pokládal za předmět filosofie zkoumání jsoucna a jeho příčin. Za první příčinu pokládal prvního hybatele, který je základem pravdy ve vesmíru. Stejně tak Tomáš tvrdil, že všechny věci mají svou příčinu. Zkušeností lze poznat, že každý účinek má svou příčinu. Prvotní příčinou je Bůh. Dokazoval to pěti cestami poznání. První cestou je poznání Boží existence z pohybu. Zkušeností máme ověřeno, že pohyb existuje. Musí být tedy nějaký počátek řady hybatelů a pohybujících se, a tímto počátkem je první hybatel. Druhá cesta je cestou účinné příčiny. Vše má svoji příčinu. Nic nemůže být vlastní příčinou. A opět v řadě všech příčin a účinků nelze postupovat do nekonečna, musí zde být nějaká první účinná příčina, kterou je Bůh. Třetí cesta vede k jsoucnu, které musí existovat samo o sobě a není odvozené od žádného jiného jsoucna. Všechna jsoucna jsou totiž možná, to znamená, že byl čas, kdy nebyla, a nastane čas, kdy nebudou. Jestliže všechna jsoucna jsou možná, jak vzniklo první jsoucno? Muselo tedy již existovat nějaké jsoucno, které je nutné samo ze sebe a tímto jsoucnem je pro Tomáše Bůh. Čtvrtá cesta vede přes stupně dokonalosti. Protože jsou různé stupně dokonalosti bytí, musí být i jsoucno, které v sobě všechny tyto dokonalosti zahrnuje a je proto nejdokonalejším. Tím je opět Bůh. Pátá cesta si všímá řádu světa. Jak v nahodilých věcech vznikl řád? Musí být řízeny nějakým rozumovým bytím, tedy Bohem. Tomáš tedy dokazuje předmět teologie –

³⁶ srov. Zimmermann A., *Albertus Magnus und der lateinische averroismus*, s.88

³⁷ více in: Putallaz F. X., Imbach R., s. 34 nebo Dales R. C., s. 101, 102

Boha – filosofickými postupy. Vychází ze smyslové zkušenosti a dochází k první příčině. Co je Bůh se však těmito postupy vyzkoumat nedá, i když nám mohou přiblížit některé jeho vlastnosti.³⁹ Teologie je věda, jejíž argumentace není založena pouze na rozumu. Vychází z rozumem neověřitelných premis. Tyto premisy se přijímají pouze na základě autority, přičemž to je autorita Boha, který se sám zjevuje, a nemůže být proto srovnávána s autoritou lidskou.⁴⁰ Tak jako se v přirozených vědách přijímají závěry věd vyšších, tak i teologie přijímá závěry z něčeho vyššího a tím je autorita Boha. Předmětem teologie je Bůh, jehož esenci sice nemůžeme poznat, ale můžeme poznat jeho účinky. Narozdíl od Bonaventury se Tomáš domníval, že správně užívaný rozum je naprosto způsobilý poznávat nezávisle na Zjevení do té míry, kam až sahá jeho kompetence a schopnost poznávat. Pravdivý důkaz je platný pro každý lidský rozum bez ohledu na jeho víru. To, co lze dokázat, je pravdivé, a to jak ve filosofii, tak v teologii. Články víry ovšem nemohou být vždy dokázány, a zde počíná rozdíl mezi poznáním filosofickým a teologickým.⁴¹ Zaujal tedy úplně jiný postoj než Bonaventura, který pokládal filosofa za nevěřícího Kristu, jehož by měl nejdříve přesvědčit o křesťanské víře a teprve poté by s ním byl schopen diskutovat. Averroovi a jeho komentátorům vytýkal, že staví filosofické poznání a články víry na stejnou úroveň. Tím se stává, že vyvozují něco jiného než čemu věří. Nelze však tvrdit dvě opačné pravdy.⁴² A nastane-li taková situace, že rozum dokáže něco jiného než co vyplývá z víry, jedná se o omyl ze strany filosofa a jeho rozumové úvahy. I ve své *Summě* proti pohanům viděl rozdíl mezi poznáním rozumem dosažitelným a nedosažitelným. Psal, že některé zjevené pravdy jsou přístupné lidskému rozumu. Pravda křesťanské víry přesahuje sice schopnosti lidského rozumu, ale nic, co rozum poznává, nemůže protiřečit této pravdě. Přirozenému poznání nemohou protiřečit pravdy, které poznáváme ze Zjevení. To, co je náš rozum schopen poznat, je nepatrný zlomek vědění, které má Bůh. To, co nesouhlasí s vírou, nemůže tedy pocházet od Boha, a proto nemůže být ani pravdivé. Navíc, kdyby bylo pravdivé to, co se neshoduje se Zjevením, znamenalo by to, že Bůh brání našemu intelektu v poznání pravdy, což se nemůže stát.⁴³

³⁸ více in: De Libera A., s. 400–401

³⁹ více viz Michalov J., s. 220–224

⁴⁰ srov. Machula T.: *Křesťanská víra a racionalita*, České Budějovice 2004, s. 45

⁴¹ srov. Dales R. C.: s. 101, 102

⁴² srov. De Libera A., s. 407,408

⁴³ srov. Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles*, in: *Corpus thomisticum* (<http://www.corpusthomisticum.org>), I., kap. VII.

Albert Veliký

Život a dílo

Albert Veliký se narodil kolem r. 1200 (1193?). Studoval v Padově a v Kolíně nad Rýnem. R. 1220 vstoupil do řádu kazatelů. Stal se mistrem teologie na pařížské univerzitě a později vyučoval na dominikánském studiu v Kolíně nad Rýnem. Mezi jeho žáky patřil i Tomáš Akvinský. V r. 1260 se stal řezenským biskupem, po dvou letech se však úřadu zřekl a působil jako papežský legát. Posledních deset let života strávil v Kolíně, který pozdvihl natolik, že se stal duchovním centrem. R. 1268 byl povolán na pařížskou univerzitu, Albert odmítl a místo sebe poslal svého žáka Tomáše Akvinského. V r. 1277 odjel do Paříže, aby zabránil odmítnutí několika tezí Tomáše Akvinského. To se mu sice nepodařilo, nicméně zlepšil Tomášovu pozici a usnadnil mu tak jeho další působení. Albert se zajímal téměř o všechna vědecká odvětví, byl jako vědec velmi uznáván. Právem se nazývá „doctor universalis“. Často byl také pro svou moudrost vyhledáván jako soudce při sporech. Albert Veliký zemřel roku 1280 v Kolíně nad Rýnem. V roce 1931 byl Piem XI. kanonizován.

Albert sepsal velké množství spisů přírodovědeckých, psychologických, filosofických a teologických. Jeho dílo je nejobsáhlejší ze všech scholastiků. Ve filosofii se sice zabýval Aristotelem a jeho interpretátory a psal parafráze na Aristotelova díla, nicméně neomezoval se pouze na něj, srovnával jej s jeho komentátory, pseudoaristotelovými spisy apod. V Paříži sepsal spis *Summa de creaturis*, v němž pojednává o aristotelismu z hlediska středověké teologie. V r. 1252 dokončil svůj komentář k *Etice Nikomachově*, r. 1267 komentář k *Metafyzice*. Napsal také parafrázy na *Organon*, vycházel zde z Avicenny a al-Farábího.

Filosofie

Albert přisuzoval Aristotelovi vedoucí místo ve filosofii (považoval ho za „princeps philosophorum“), stejně tak jako Augustinovi v teologii. Měl za to, že aristotelské myšlení není v protikladu s křesťanskou vírou. Zároveň byl ovlivněn i novoplatonismem. Vědomě však dával přednost aristotelské filosofii před Platónovým učením o ideách. Aristotelés vycházel z konkrétních skutečností a filosofickou vědeckou metodou dospěl k jejich příčinám.

Měl velkou zásluhu na šíření Aristotelových poznatků, obzvláště přírodovědeckých. V padesátých letech zprostředkoval současníkům svými komentáři ke všem Aristotelovým dílům aristotelské učení. Neomezil se tedy jen na logiku, ale zabýval se i Aristotelovou fyzikou, metafyzikou, psychologií, etikou a politikou. Použil k tomu v hojné míře komentáře Averroovy, které téměř doslova převzal. V některých bodech s ním nesouhlasil, a to především tam, kde se jeho učení neshodovalo s křesťanskou vírou. Ve svých dílech odmítal např. jednotu intelektu. Zdůrazňoval, že nauka o intelektu není u Aristotela zcela jasná a vykladači jí přiřkli jiný význam. Albert posuzoval toto učení z hlediska filosofického a užíval filosofické metody, nedíval se na problém pouze jako na protiklad ke křesťanské věrouce. Teprve v pozdějších spisech jej odsoudil jako herezi.⁴⁴

Filosofie bytí

Jelikož Bůh jakožto první příčina dává bytí všemu stvoření, pochází všechno vědění od něho. Bůh je tedy první příčinou všeho. Stvořené věci se skládají z látky a formy. Hylémorfismus se však netýká čistých duchovních bytostí. Formy všech věcí jsou obsaženy v látce. Vše vzniká z pralátky, kterou Bůh stvořil ex nihilo spolu s časem, prvním nebem a prvním pohybem. Takto také Albert reagoval na učení o věčnosti světa, i když to, že Bůh vše stvořil, není úplně filosoficky dokazatelné.⁴⁵

Ve své parafrázi na *Metafyziku* navázal Albert na Aristotelovy myšlenky o substanci a formě. Substance je základní kategorií bytí, forma základním prvkem bytí. Forma dává bytí „esse“ a je principem poznání. Kromě formy, která tvaruje látku, jak je tomu u hylémorfismu, představil Albert ještě „formu totius“, tedy formu celku, která tvaruje přirozenost individuálního bytí. Zde navázal na Boethia, který rozlišoval v každém bytí mezi prvním bytím „quo est“ a „quod est“, tedy mezi specifickou přirozeností a individuálním bytím. Albert toto rozlišení použil při popisu duchovního bytí, tzn. andělů a také lidského ducha.

⁴⁴ srov. Bernhard Geyer, *Albertus Magnus und der lateinische Averroismus*

⁴⁵ srov. Heinzmann R.: *Středověká filosofie*, s. 190–200

Albert zavrhl aplikaci hylémorfického učení na duchovní bytosti. Ukázal, že složení z látky a formy se vyskytuje pouze u ryze materiálního bytí.⁴⁶

Aristotelův první hybatel se stal u Alberta první příčinou všeho. Bůh je Stvořitelem všeho a nejvyšší touhou všeho stvoření. Je formou, která vše tvaruje svým světlem. Všechno stvoření je vztaženo k této první příčině.

Albertova představa světa vycházela z Aristotela. Svět je hierarchicky uspořádán. Vyšší sféry, ve kterých je duchovní bytí nezávislé na látce, tedy čisté formy bytí, ovlivňují sféry nižší. V těch jsou formy neoddělitelně spjaty s látkou. Vyšší sféry jsou pohybovány duchovními inteligencemi. Jejich rotací si vysvětlovali současníci Alberta Velikého pohyb hvězd, který sledovali na obloze. Představa duchovních bytostí jako hybatelů těchto sfér vznikla z aristotelského úsudku, že každý pohyb má nějakou příčinu. Protože sféry se pohybují stále, nemůže být jejich příčinou jen prvotní příčina, protože kdyby ta je uvedla do pohybu, jak by se mohlo stát, že se pohybují stále? Proto Aristotela napadla myšlenka, že jsou sféry pohybovány právě těmito čistými formami. Jak jimi pohybují, není z Aristotelova díla zcela patrné, snad proto, že v sobě obsahují podobnost s prvním hybatelem. Rotace vyšších sfér má vliv na pohyb nižších sfér, tzn. jsou příčinou některých událostí v nižších sférách. Ale Albert rozhodně nebyl zastáncem omezení lidské svobodné volby vlivem těchto příčin.⁴⁷ Svět je odrazem božího nestvořeného světla. Bůh svým nestvořeným světlem proniká a zahrnuje celý vesmír, způsobuje činnost inteligencí a pohyb sfér, a je tvůrcem struktury vesmíru.⁴⁸

Poznání

Východiskem přirozeného poznání byla pro Alberta smyslová zkušenost. Člověk je do té míry ve svém poznávání autonomní, do jaké míry může poznávat svoji zkušeností. Dokonce u věcí, které lze poznat zkušeností, kladl vlastní zkušenost nad logické argumenty a pojmové rozlišení.⁴⁹

⁴⁶ srov. Skwara Antoni, *Albert the Great* in: *Universal encyclopedia of philosophy* in: <http://www.kul.lublin.pl/efk>

⁴⁷ srov. Sousedík S.: *Jsoucno a bytí*, Praha 1992, s. 23–27

⁴⁸ srov. Skwara A.

⁴⁹ srov. Michalov J., s. 198

Spolu se svými současníky se ptal, zda má každý člověk vlastní schopnost poznání, nebo je-li nějaká od lidského bytí oddělená substance, se kterou se člověk slučuje, a která je v něm aktivní pouze při samotném poznávání. Co z jedince trvá, zemře-li? Má každý svoji individuální duši, která určuje jeho bytí? K těmto otázkám se Albert vyjadřuje v komentáři ke třetí knize *De anima*, v *Summa de homine*, v komentářích k *De divinis nominibus*, k *Etice* a v traktátu *De natura et origine animae*, v *De unitate intellectus* a ve spisku *De XV problematibus*. Tvrzení, že je pouze jeden intelekt pro všechny lidi, je podle něj velmi nestálé. Shrňme-li jeho učení, každý člověk má vlastní duši s vlastními poznávacími schopnostmi. Zemře-li, nezůstává něco společného pro všechny lidi, ale jeho individuální duše, odlišná od duší jiných lidí. Albert byl přesvědčen, že toto není pouze stanovisko křesťanské víry, ale i filosofickou cestou se musí dospět k tomuto výsledku. Averroistické učení o společném odloučeném intelektu je mylné. Člověk je schopen pochopit ze svého jednání, že je jednotou těla a duše. Rozumovou duši se Albert zabýval v dílech *De anima*, *Libri de intellectu et intelligibili*, *De natura et origine animae* a jiných. Na lidskou duši pohlížel jako na samostatnou substanci, která je ve vztahu k tělu jeho formou a principem jeho života. Tvoří s tělem jednotu a zároveň je na těle nezávislá. Zahrnuje v sobě jak schopnosti tělesné, tak i netělesné, jinak řečeno schopnosti oddělené od materie i schopnosti od materie neoddělené. Co do některých schopností je tedy porušitelná, ale co do jiných musí být nutně neporušitelná. Vegetativní a senzitivní duše neexistují v člověku odděleně od racionální duše, ale jsou potenciálními „částmi“ racionální duše, protože nižší formy nemohou koexistovat s vyššími formami v jednom bytí.⁵⁰ Člověk má tedy racionální duši, ve které jsou tyto dvě obsažené, a ne duši složenou jakoby ze tří duší. Snažil se dokázat (mimo jiné i v *De XV problematibus*), že duše je nesmrtelná, protože je substancí těla. Duše byla stvořena Bohem současně s tělem.

V pojetí duše vycházel Albert z Platóna a Augustina, duši chápal jako úplnou duchovní substanci. Aristotelovu koncepci duše jako formu těla vykládal po vzoru Avicenny vzhledem k jejímu vztahu k tělu. Duše je sice duchovní substancí, ale vždy tíhne k tělu. Duše dává tělu bytí a rozum.⁵¹

⁵⁰ srov. Skwara A.

⁵¹ srov. tamtéž

Intellectus adeptus

Albert uvedl do německé dominikánské školy al-Farábího nauku o získaném intelektu (*intellectus adeptus*). Získaný intelekt je stav lidské duše, která se podílí na odděleném činném intelektu. Při dovršení poznání splyne možný intelekt s činným a vytvoří získaný intelekt. Takto se duše sloučí s odděleným intelektem a vytvoří stav blaženosti. Může k tomu dojít „a) v potenci, b) na rovině intelektu zvaného ‚spekulativní‘ (jakožto působící příčiny aktualizace intelligibilií v duši) a b₂) na rovině získaného intelektu v užším smyslu (nakolik se stává formou duše, což v ní utváří stav kontemplativní moudrosti, který Aristotelés nazývá ‚teoretický život‘).“⁵² Tento „teoretický život“ nazval al-Farábí ve spise *De intellectu et intellecto* jiným životem („*alia vita*“), jenž je spojením filosofa s odděleným intelektem a je nejvyšším cílem lidské existence. Toto spojení vyžaduje úsilí a postup, jehož cílem je nahlížení oddělených jsoucen. Podle Alberta je *intellectus adeptus*, tedy termín pocházející z arabského světa, analogií „vlastněného intelektu“ (*intellectus possessus*) v řeckém prostředí. Německá dominikánská škola přijala za svou Albertovu myšlenku, že již na tomto světě může duše pociťovat blaženost díky filosofickému úsilí, které pomáhá duši postupovat od smyslového vnímání k intelektuálnímu nahlížení. Paradoxně tuto myšlenku přejali i stoupenci pařížského „latinského averroismu“.

Albert souhlasil s argumenty Averroa, že možnost poznání není individuální, jinak by poznání nemohlo mít univerzální platnost. Zavedl pojem *intellectus adeptus*. Tento získaný intelekt je nezávislý na smyslech, je otevřený světlu inteligencí a první příčiny. Pouze k přijetí tohoto intelektu je třeba smyslů. *Intellectus adeptus* je tedy intelekt osvětlený nestvořeným světlem.

Vztah teologie a filosofie

Albert Veliký byl jak teologem, tak i filosofem. Jak se stavěl ke středověkému sporu mezi teologií a filosofií? Albert považoval teologii za vědu. Soudil, že předmětem teologie jsou obecné pravdy o Bohu. Teologie nám zprostředkovává znalosti o tom, co je třeba ke

⁵² srov. De Libera A., s. 394

spáse, což neposkytuje žádná jiná věda, která vychází pouze z rozumu. Ostatní vědy jsou tedy závislé na přirozeném lidském poznávání, teologie vychází z nadpřirozeného Zjevení.

Albert v době, kdy Bonaventura ve svých *Collationes de decem praeceptis* kritizuje pronikání filosofie do teologie, bránil důležitost filosofie nejen na univerzitě, ale i mezi křesťany. Jak jsem se již zmínila výše, nepřebíral Albert od Aristotela vše do důsledku. Zkoumal jeho učení kriticky. I Aristotelés byl jen člověk a mohl se mýlit. Dokonce se podle Alberta mýlil v mnohém. Kriticky přistupoval např. k jeho nauce o věčnosti světa. Pokud se vyskytne spor mezi filosofií a teologií v otázce víry nebo mravnosti, doporučoval Albert věřit více teologům.⁵³ Píše: „Jestliže se neshodují, mělo by se v otázkách víry a mravů důvěřovat více Augustinovi než filosofům. Ale jedná-li se o medicínu, více bych věřil Galenovi a Hippokratovi, a jedná-li se o přirozenostech věcí, věřím více Aristotelovi nebo jinému odborníku.“⁵⁴

Albert napadal teology, kteří pohrdají filosofickou odpovědí na filosofické otázky a žádal, aby si každý teolog osvojil jednak filosofické, jednak vědecké poznání své doby. Jeho největším úsilím bylo zpřístupnit Aristotela Západu. Nesnažil se primárně hledat pravdu. Jeho cílem bylo nejprve zprostředkovat Aristotelovy myšlenky, teprve potom je konfrontovat s myšlenkami vlastními. Viděl mezi filosofickým poznáním a poznáním podle Zjevení nepřekonatelný rozdíl. Filosofické poznání spoléhá na rozum. Je tedy nefilosofické předkládat nedokazatelné teze. A rovněž nelze vyčítat filosofům, že nedokáží hovořit o záležitostech, které známe pouze ze Zjevení. Jako příklad uvedl vzkříšení, o kterém nemůže filosof hovořit, protože je filosoficky nedokazatelné.⁵⁵ Rovněž o stavu duše odloučené od těla, ani o andělich nepřisluší filosofu činit žádnou výpověď, protože mu to nedovolují vědecké principy, na nichž staví. Protože se obě disciplíny liší v principech poznání, nemohou se zabývat stejnými otázkami. Je tedy samozřejmé, že je rozdíl mezi filosofickým poznáním a poznáním podle víry. Dále, filosofie vychází z fakt, která se dají poznat samy o sobě, zatímco teologické poznání vychází z nadpřirozeného „osvícení rozumu“. Filosofie navíc zkoumá přirozené věci,

⁵³ srov. Zimmermann A.: *Die Autorität der Philosophen* in: Zimmermann A., *Albertus Magnus und der lateinische Averroismus*

⁵⁴ II. Sent., d. 13, C, a. 2 (Ed. Par. XXVII, 247), in: Zimmermann A.: „Unde sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis credendum, si dissentiunt. Sed si de medicina loquitur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis“

⁵⁵ srov. Zimmermann A.: *Natürliche Erkenntnis und offenbarte Wahrheit*, in: Zimmermann: *Albertus Magnus...*,

zatímco předmětem teologie je zjevující se Bůh. Rozumem Boha nikdy nemůžeme poznat, zatímco víra nám alespoň omezené poznání umožňuje. Pracuje s předpoklady, na které rozum nedosáhne. Avšak i rozum je schopen poznat, že Bůh existuje, a že je první příčinou a rozumovou substancí. Albert přisuzoval rozumu (ratio) jednak schopnost poznávat to, co je v intencích rozumu, jednak ale také schopnost spojovat výsledky naší zkušenosti s pravdami víry. Albert vybízel k víře s rozumem.

O Spise⁵⁶

Dílo *De XV problematibus* vzniklo jako odpověď na dopis jakéhosi bratra Aegidia, pařížského klerika. Snad se jedná o Aegidia de Lessines, který Alberta žádal, aby vyvrátil patnáct problémů, jež tehdy předložili učitelé filosofické fakulty v Paříži. Albert byl v té době v Kolíně, vzdálen od diskuzí pařížských mistrů a zabýval se jinými záležitostmi. Mohl být stěží informován o podrobnostech procesu. Tímto dopisem získal příležitost podílet se na sporu.⁵⁷

Třináct prvních z těchto článků, bylo zavrženo 10. 12. 1270. Prvních třináct z patnácti tezí, které předložil Aegidius Albertovi, se shoduje s těmito 13 zavrženými články z r. 1270. Poslední dva články sem pravděpodobně nebyly zařazeny proto, že byly diskutovány hlavně teology, třebaže jejich základ tkví ve filosofii. Článek 14 byl krátce poté zavržen 18. 3. 1277 arcibiskupem canterberským – Robertem Kilwardbym O. P. Třináct prvních článků bylo 7. 3. 1277 přijato do katalogu 219 zavržených článků.

K porovnání zde uvádím třináct článků zavržených r. 1270 spolu s verzí z r. 1277:

I. Že rozum všech lidí je jeden a numericky týž. = r. 1277 č. 32: Že intelekt všech je číselně jeden, a i když je oddělen od těla, přece ne od těla všech.

II. Že výrok „člověk myslí“ je mylný a nevhodný. = č. 14: Že člověk prý myslí natolik, nakolik sám ze sebe poznává nebe.

III. Že vůle člověka chce a volí z nutnosti. = č. 159: Že vůle člověka je nucena svým poznáním, tak jako žádostivost smyslností.

⁵⁶ vycházím zde převážně z předmluvy vydavatele Bernharda Geyera, *De quindecim problematibus*, 1972

⁵⁷ srov. Zimmermann A.: *Alberts Stellungnahme in De XV. problematibus* in: Zimmermann A.: *Albertus Magnus und der lateinische averroismus*

IV. Že všechno, co se děje dole na zemi, podléhá nutnosti nebeských těles. = č. 162: Že naše vůle podléhá moci nebeských těles.

V. Že svět je věčný. = č. 87, 98.

VI. Že nikdy nebyl první člověk. = č. 9: Že nebyl první člověk a nebude ani poslední.

VII. Že duše, která je formou člověka, nakolik je člověkem, zaniká se zánikem těla. = č. 116: Že duše je neoddělitelná od těla, a zaniká při zániku tělesné harmonie.

VIII. Že duše oddělená po smrti od těla netrpí tělesným ohněm. = č. 19: Že oddělená duše nemůže v žádném případě trpět ohněm.

IX. Že svobodné rozhodování je pasivní a ne aktivní potence, a že je z nutnosti hýbána tím, co je žádoucí. = č. 134: Že žádostivost, když jí není bráněno, je nutně hýbána tím, co je žádoucí.

X. Že Bůh nepoznává jednotliviny. = č. 42: Bůh poznává rozumovou schopností, která nemůže poznávat věci po částech.

XI. Že Bůh nepoznává jiná jsoucna než je on sám. = č. 3.

XII. Že lidské činy nejsou řízeny prozřetelností Boží. = č. 195: Že osud, který je dispozicí každého člověka, vychází z prozřetelnosti boží ne nezprostředkovaně, ale prostřednictvím pohybu nebeských těles.

XIII. Že Bůh nemůže dát nesmrtelnost nebo neporušitelnost věci smrtelné nebo porušitelné. = č. 25: Že Bůh nemůže dát stálost věci proměnitelné a porušitelné.

Když porovnáme sbírku článků zavržených r. 1270 se sbírkou z r. 1277, ukáže se, že všech třináct prvních článků bylo do druhé sbírky přijato, aniž by se dal vysledovat nějaký vývoj myšlenek. V těchto člancích se jedná o doktrínách ze 6. desetiletí 13. st., které byly publikovány na pařížské filosofické fakultě především Sigerem Brabantským. Zdá se, že sám Albert nevěděl předtím o této škole, která se nazývá Averroistická, znal pouze učení samotného Averroa z jeho komentářů. A toto učení napadal již předtím z toho důvodu, že se neshodovalo s křesťanskou vírou. Zvláště se věnoval učení o jednotě intelektu v dílech *O člověku* a *O duši* a věnoval jí i dílo *O jednotě intelektu*. Nezabýval se zde argumenty, pronášené latinskými averroisty, jak jsem již uvedla, ani je neznal, nebo snad jen povrchně.

B. Geyer píše, že ačkoliv se tvrzení, která Aegidius poslal Albertovi, kromě posledních dvou shodují s články odmítnutými 10. 12. 1270, přesto je musíme datovat jinak. Ani Aegidius ani Albert se totiž nezmiňují o těchto odmítnutých člancích. Aegidius se pouze zmiňuje, že tyto výroky „byly předloženy pařížskými mistry, kteří jsou ve filosofii uznávaní“. Dílo tedy pravděpodobně předchází odsouzení těchto článků. Van Steenberghen se ovšem

naopak domnívá, že bylo sepsáno až po zavržení 13 článků r. 1270, datuje ho do let 1273–76. Albert totiž zaujímá velmi důrazná stanoviska ke každému problému.⁵⁸ Od názorů „averroistů“ se dopise často distancuje např. těmito slovy: „Je tedy úplně absurdní to, co tvrdí“, „toto může říci jen člověk úplně nevzdělaný“. Přitom neargumentuje z pozice křesťana, ale z pozice filosofa. Nechce se pouštět do teologických argumentací tam, kde filosofické nestačí. Např. ve své velmi stručné odpovědi na tezi č. 14 píše: „Ale hovořit o tělu Kristově za pomoci filosofie je pošetilé, protože tělo Kristovo není vysvětlitelné lidským rozumem.“ Neodsuzuje pařížské mistry samotné, pouze odmítá jejich filosoficky nepodložitelná tvrzení. V problému 7. píše: „Jestliže to někdo tvrdí, měl by být pro svou neznalost vyhozen z filosofických škol, neboť zajisté nezná samotné principy filosofie.“

Zdá se, že Albert odpověděl na Aegidiův dopis rychle, a tento spisek nebyl příliš pečlivě zaznamenán. Proto je podle Van Steenberghena často obtížně pochopitelný. Přesto je to dílo důležité, neboť jako jediné negativně reaguje na výroky averroistické pařížské školy. Ačkoliv zde Albert používá podobných argumentů jako ve svých dalších dílech, je napsáno poněkud ostřeji, a to zřejmě ze snahy bránit křesťanskou víru před těmito tezemi.

Je velmi nepravděpodobné, že by tento dopis hrál v celém sporu nějakou významnější roli. Aegidiův dopis nezaznamenává dostatečné informace ohledně sporu a Albert, jak již víme, také všechny okolnosti tohoto sporu neznal. Podává proto svoje stanovisko, aniž by přesně reagoval na argumenty pařížských mistrů. Ve svém zamítnutí „averroismu“ se snaží přesně rozlišovat mezi filosofií a teologií a respektuje hranice přirozeného poznání.⁵⁹

Albert nezamýšlel toto dílo vydat. Sepsal ho pouze jako odpověď Aegidioví, jako pomůcku pro disputatione o myšlenkách pařížských mistrů. Přesto bylo vydáno v šesti kodexech, z nichž jeden, kodex pražský, byl poškozen. V edici celého Albertova díla Petra Jammyho, Augusta a Emila Borgneta tento dopis chybí. Nalezl ho až Petr Mandonnet O. P. ve dvanácti kodexech monackých a r. 1908 jej vydal. Toto vydání však obsahovalo dosti chyb. Již roku 1911 Clemens Baeumker některá místa opravil. V roce 1947 sepsal traktát o tomto

⁵⁸ srov. Zimmermann A.: *Alberts Stellungnahme in De XV. problematibus*, in: Zimmermann A.: *Albertus Magnus und...*

⁵⁹ tamtéž

díle F. Van Steenberghen a pokusil se opravit některá místa. V roce 1972 vydává toto dílo s kritickým aparátem a předmluvou Bernhardus Geyer.

Nejdiskutovanější otázky na pařížské universitě

Problematika jedinnosti lidského rozumu

Aristotelés

Odpověď na první tezi je nejrozsáhlejší. Jedná se o jedno z nejdiskutovanějších „averroistických“ tvrzení, že je jeden oddělený intelekt, společný pro všechny lidi. Nauka o poznání ve 13. st. vychází z Aristotela. Ten je původcem terminologie, důležité pro toto téma. Rozlišoval mezi substancí a akcidenty a látkou a formou. Substance je to, co má své bytí v sobě. To ovšem nevylučuje, že toto bytí získala vlivem nějaké účinné příčiny. Aristotelés rozlišuje dvojí substancí. Tou první je individuální podstata, určená akcidenty, např. určitý člověk. Druhou substancí je obecná podstata, která vzniká abstrakcí z individuálních substancí, např. druh člověk. Akcidenty jsou jednotlivé „vlastnosti“ substance, které substancí určují. Akcidenty mají svůj původ v substancí, v níž jsou potenciálně obsaženy. Působením účinné příčiny mohou vyvstat skutečně. Od Aristotela pochází i učení o hylémorfismu, tedy učení o složení jsoucen z látky a formy. Látka (materia) je to, v čem se může působením účinné příčiny dít substanciální změna. Substanciální změna se děje tak, že látka přijímá jinou substanciální formu. Forma je v potenci skryta v substancí. Např. voda je toutéž látkou, i když se změní v páru či led. Pára má však jinou substanciální formu než led. Kdybychom zahřáli vodu z 12 °C na 25 °C, stále by si podržovala substanciální formu vody, ale změnily by se její akcidenty, nedošlo by tedy k substanciální, ale akcidentální změně. Kdybychom ji však zahřáli na 100 °C, došlo by k substanciální změně, neboť voda by přijala substanciální formu páry. Jak ale můžeme určit okamžik, kdy voda přestává být vodou a stává se párou? Jak může vzniknout z jedné substance druhá? Aristotelés tuto otázku řešil pojmem materia prima, což je látka, která má schopnost být nejprve jednou, potom druhou substancí, aniž by něčím byla

celou dobu. Není na rozdíl od substance vymezena žádným aktem. Je to čistá potence, která je schopna přijmout jakoukoli substanciální formu.⁶⁰

Poznáváme-li podle Aristotela, spojují se poznávané předměty nějakým způsobem s námi samými. Jak jsem se již zmínila, jde o intencionální přijetí formy věci. Věci tedy poznáváme skrze jejich formu. Látku, ani první látku, poznat nelze. Při poznávání se forma věci spojuje s mou poznávací schopností, ne však fyzicky, tzn. materiálně a subjektivně, ale nemateriálně a objektivně. Poznávám-li modrost moře, nezmodrám fyzicky, ale přijmu intencionálně tuto modrou barvu jako formu, která mě fyzicky neovlivní. Každá forma tedy musí mít dvojí bytí – fyzické a intencionální. Modrost moře je jiná než modrost v mém poznání.⁶¹ Aristotelés rozeznával dva principy poznání, intelekt činný a intelekt možný (viz výše). Ve spise *O duši* píše: „Smyslová mohutnost není bez těla, kdežto rozum je od něho oddělen.“⁶² Je tedy rozum natolik oddělen od člověka, že je samostatnou substancí, na které se jednotliví lidé podílejí? Nebo náleží jednotlivému člověku? Podívejme se, jak na tuto otázku pohlíželi někteří myslitelé středověku.

Averroes

Jak problém interpretoval Averroes, jsem načrtla výše. Rozum je podle něj samostatná substance, která z jednotlivých lidských představivostí přebírá obrazy pocházející ze smyslů a abstrahuje z nich rozumové formy. Lidské poznání je tedy založeno na smyslovém vnímání, které ukládá své obrazy do představivosti, činný rozum z těchto obrazů vytváří poznatelné formy a trpný rozum je přijímá.⁶³ Náš možný intelekt se spojuje s intelektem činným a díky němu můžeme poznávat oddělená jsoucna. Tím sice Averroes vysvětlil, že je rozum jakožto na materii nezávislý schopen abstraktního poznání, na druhou stranu ale popřel individualitu lidského poznání. Pokud něco pochopím, nutně to musí pochopit i všichni ostatní. Tím porušil i osobnost člověka a v důsledku i jeho nesmrtelnost, protože v člověku není nic, co by bylo věčné. Jediné, čím projevuje člověk alespoň náznak samostatnosti poznávání, je jeho vůle spojit se s činným intelektem.

⁶⁰ srov. Sousedík S., s. 11–13; Kenny A.: *Tomáš o lidském duchu*, Praha 1997, s. 23–24

⁶¹ srov. Sousedík S.; s. 33–34

⁶² Aristotelés, *O duši*, III. 4, 429b 5

⁶³ srov. Michalov J., s. 155

Siger z Brabantu

Jedním z nejznámějších mistrů artistické fakulty v Paříži byl Siger z Brabantu. Navázal na Aristotela a Averroa v představě odloučeného, jednoduchého intelektu, nesmíšeného s látkou. Zároveň upozornil, že toto zjištění je poznatelné naší zkušeností. V naší mysli jsou nepochybně uloženy i formy, které vypovídají o znacích společných pro jednotliviny. Toto je poznání nezávislé na nějakém tělesném orgánu, poznávající intelekt musí být odloučen od látky, a tedy nespojen s člověkem. V souladu s Averroem Siger učil, že spojení s odděleným intelektem se děje díky smyslovým obrazům uloženým v naší představivosti, z kterých oddělený intelekt čerpá. Oddělený intelekt je věčný. Musí být pouze jeden, protože, jak tvrdil i Tomáš Akvinský, oddělená substance je samostatným druhem. A protože intelekt je oddělenou substancí, musí být pouze jeden pro všechny lidi.⁶⁴ Později však pod tlakem hlavně Tomášových argumentů povolil a přiznal, že o otázce jednoty rozumu není zcela přesvědčen a připouští, že intelekt může být zmnožen podle mnohosti lidských těl.⁶⁵

Albert Veliký

Albertovým hlavním cílem bylo přiblížit latinskému Západu myšlení Aristotela. I v otázce jednoty intelektu mu šlo především o interpretaci Aristotelova učení. V komentáři ke knize *O duši* předložil Aristotelovy myšlenky. Píše, že intelekt možný má čtyři „vlastnosti“: je nesmíšený, oddělený, nepřijímá trpné stavy, a je toto něco.⁶⁶ Nesmíšený znamená, že je nesmíšený s tělem, tedy nemá tělesnou rozlehlost jako třeba barva, protože intelekt je duchovní potencií a ne nějakou částí těla. Albert dále upozornil na námitky proti takovému pojetí intelektu. Podle některých filosofů (např. Tomáše Akvinského a samotného Alberta) je intelekt mohutností duše a duše je v těle a je formou těla, a tak intelekt je v těle a v důsledku je s tělem spojen. Albert vysvětloval, že o duši se vypovídá dvojím způsobem: jednak jako o duši vegetativní a sensitivní a z tohoto pohledu je s tělem určitou částí spojena, jednak jako o duši rozumové, která se může oddělit a co do části duše není aktem těla, a tak ani potence této

⁶⁴ srov. Putallaz F. X., Imbach R., s. 23–43

⁶⁵ srov. tamtéž; s. 41

⁶⁶ *Philosophus ponit quattuor proprietates...intellectus possibilis. Prima est quod ipse est immixtus; secunda quod est separatus; et tertia quod est impassibilis; et quarta quod est hoc aliquid*, in: Albertus Magnus, *De anima*, in: Bauer Martin: *Secundum modum Alberti starum, Ein Albertistischer Kommentar zu De anima (Köln 1482) im Vergleich mit dem Text des Albertus*, in: Meyer G., Zimmermann A.: *Albert Magnus doctor universalis 1280/1980*, Mainz 1980, III, tract. 2, cap. 1: *Philosophus ponit quattuor proprietates...intellectus possibilis. Prima est quod ipse est immixtus; secunda quod est separatus; et tertia quod est impassibilis; et quarta quod est hoc aliquid*.

rozumové duše nejsou v těle. A protože takovou potenci je intelekt, není ani on smíšen s tělem. Intelekt možný se dále vyznačuje tím, že je oddělený. I toto tvrzení se dá pochopit dvojím způsobem, buď že je oddělen od těla nebo že je oddělen od intelligibilií. To, že je oddělen od těla, znamená, že je nesmíšen s tělem, protože vychází z rozumové duše. Na to se však může namítnout, že intelekt není jinde než tělo, a tak nemůže být oddělen od těla. Opět musíme rozlišovat mezi oddělením a oddělením. Co do místního oddělení intelekt oddělen není, protože skutečně není na jiném místě než duše, co do své definice však od těla oddělen je, protože není vymezen jako nějaká část těla. Dále intelekt není vrozený a neobsahuje intelligibiliie přirozeně, ale musí je postupně získávat, a tak se říká, že je oddělen od intelligibilií. Na „averroistické“ tvrzení, že intelekt poznává obecné a musí být tedy sám obecný, odpověděl Albert, že toto obecné lze opět chápat dvojím způsobem. Výpověď intelekt je obecný (univerzální) můžeme chápat buď jako výpověď o samotné substanci nebo o objektu intelektu. Intelekt je co do svého bytí jednotlivý, co do myšlení je obecný, protože ačkoliv je jednoduchý, přece poznává obecné, a tak je obecný pouze vzhledem ke svému poznávání. A tak je vyvrácen omyl Averroův, který tvrdil, že intelekt je jeden a numericky týž ve všech lidech, a domníval se, že intelekt je oddělen od těla co do bytí a pojí se s ním pouze skrze představivost. Nyní jsme však dokázali, že intelekt je potence duše v duši jako v subjektu, a je zjevné, že není jedna duše společná pro všechny lidi, ale každý má vlastní duši a tedy i vlastní intelekt.⁶⁷ Kromě intelektu možného je v duši i intelekt činný, protože jestliže je možný intelekt v potenci, nemůže sám sebe přivést k aktu.⁶⁸ Možný intelekt je totiž v potenci vzhledem k intelligibiliím. Smyslové obrazy pocházející ze sensitivní části se stávají intelligibiliemi aktem abstrakce intelektu. Díky aktu intelektu činného se poznávají obecné formy věcí ze smyslových obrazů, tento intelekt přitom rovněž není obecný, protože obecné je pouze jeho objektem. Obecné je objektem rozumové duše, jednotlivé je objektem smyslové duše. Intelekt činný tedy musí „osvěcovat“ intelekt možný, protože ten se sám nemůže přivést k aktu. Hledá tedy intelekt činný, který ho dovede k aktu myšlení. Intelekt činný je stejným způsobem oddělený, nesmíšený jako intelekt možný, a rovněž nepřijímá trpné tvary, a to ještě více než možný intelekt, neboť nic nepřijímá, ale stále je v činnosti. Navíc je narozdíl od možného intelektu stále v aktu, protože jinak by ho nemohl dovést k

⁶⁷ tamtéž: *Ex hoc patet falsitas opinionis Averrois, qui posuit intellectum unum esse et endem numero in omnibus hominibus putans intellectum esse separatum a corpore secundum esse et solum sibi coniungi per fantasiam, quia nunc dictum est, quod intellectus est potentia animae in anima sicut in subiecto, modo manifestum est quod non est una anima omnium hominum, immo quilibet habet propria anima ergo et proprium intellectum.*

⁶⁸ srov. tamtéž: III, tract. 2, cap. 3

aktu. Intelekt možný je totiž ke všem intelligibiliím bytím v potenci, tak jako materia prima je v potenci ke všem materiím.⁶⁹

Je zřejmé, že Albert se přiklání k nauce, podle níž jsou jak možný, tak činný intelekt částmi rozumové duše. Nauku o odděleném intelektu přisuzoval averroistům, ne však samotnému Aristotelovi. Kdyby intelekt nepříslušel duši, musel by být od jednotlivých duší reálně odlišný. To by však znamenalo, že člověk je individuem jen co se týče jeho senzitivní a vegetativní duše a neodlišoval by se od živočichů svým rozumem. Byl by pouze nástrojem intelektu odděleného od jednotlivých lidí.

Tomáš Akvinský

Rovněž Tomáš Akvinský zastával názor, že intelekt činný a trpný jsou dvěma mohutnostmi jedné duše. Lidské poznání se děje na základě smyslů a začíná zkušeností. Činným rozumem člověk poznává formy věcí. Funkcí činného rozumu je abstrakce. Ta se děje tak, že v mysli člověka se vytvoří smyslový obraz, neboli fantasma, jak tento obraz nazývá Tomáš. Tento obraz je však natolik spjat s hmotou, že ho duchovní rozum není schopen pojmut. Jak již víme od Aristotela, při poznávání dochází k jakémusi ztotožnění rozumu s poznávanou věcí. Toto ztotožnění nazval Tomáš „adaequatio rei ad intellectum“ a děje se pomocí intelektu činného, který fantasmata jakoby osvítil svým světlem poznání a předá je možnému rozumu. Tak rozum vytváří o poznávané věci pojem, což je vrcholem lidského poznání. Lidské poznání je pravdivé jen tehdy, souhlasí-li se skutečností.⁷⁰

Tomáš chtěl dokázat, že Averroes se v této otázce mýlí v interpretaci Filosofova. Ve svém díle *De unitate intellectus* se zabýval výkladem Aristotelovy knihy *O duši*. Z jeho interpretace vyplývá, že Aristotelés pokládal intelekt za část duše, i když intelekt není závislý na žádném tělesném orgánu. Aristotelés se sice zmiňuje o oddělenosti rozumu, nicméně nemyslí tím oddělenost bytostnou. Pouze chce říci, že intelekt myslí nezávisle na těle. Lidská duše je přitom formou těla a intelekt je její částí. Arabský výklad Aristotela se vlastně od jeho nauky paradoxně odchyľuje.⁷¹ Také ve své *Summě proti pohanům* se Tomáš zabýval lidským

⁶⁹ srov. tamtéž

⁷⁰ srov. Skalický K.: *Tomášovo pojetí činného rozumu* in: kol. autorů: *Hledání pravdy o pravdě*, nakl. Trinitas nebo Heinzmann R.; s. 222–224

⁷¹ srov. Putallaz F. X., Imbach R., s. 35, 36

intelektem. Jak by se člověk lišil od ostatních živočichů, kdyby se pouze podílel na odloučeném rozumu? Živočichové totiž cítí a pohybují se z místa na místo, proto živočich žije vyšším způsobem života než rostlina. A rovněž v člověku je vyšší životní činnost, a tou je rozum. A jelikož duše je formou těla a proto život je skrze duši, tedy musí mít člověk i nějakou vyšší duši než ostatní živočichové. A tou je duše rozumová. Intelekt je tedy duší člověka a jeho formou a je zmnožen spolu s mnohostí látky.⁷² Je tedy nějak spjat s látkou, ale zároveň je nemateriální, protože i jeho činnost – myšlení – je nemateriální. Činný intelekt poznává ty věci, které smyslově vnímá možný intelekt. Tomáš vyvozoval z Averroova spojení s odděleným intelektem, že všichni lidé by poznávali stejně a setřela by se individualita lidského poznání. Tu sice Averroes vysvětlil na základě mnohosti představivosti, s kterými se oddělený intelekt spojuje, ale tuto myšlenku Tomáš rovněž odmítl. Kdyby dva lidé poznávali tutéž skutečnost, museli by ji poznávat úplně stejně, což nesouhlasí s naší zkušeností. Averroes podle Tomáše neumí vysvětlit, jak se univerzální poznání může individualizovat.⁷³

Problematika věčnosti světa

Aristotelés

Další velmi často diskutovanou otázkou byla teze o věčnosti světa. Svět byl chápán jako konečný, sestavený z několika sfér, do té poslední jsou zasazeny hvězdy. Nejvnitřnější sférou je sféra lunární, v jejíž dutině je Země. Země je středem Vesmíru.⁷⁴ Řekové se domnívali, že svět je sice konečný, ale nekonečné je jeho trvání. Většinou byli toho názoru, že je stvořen z látky, která je věčná. Aristotelés se věčností světa zabýval ve svém spise *O nebi*. Podle něj je patrné, že hvězdy neprodělávají žádnou změnu a opisují stále kruh sféry, který nikdy nekončí, což je symbolem věčnosti. Hvězdy jsou tvořeny z éteru, látky, jenž nepodléhá vzniku a zániku. Hvězdy jsou proto stále tytéž. Podle Aristotela jsou tedy nebeská tělesa a jejich pohyby věčné.⁷⁵ Svět je vzhledem ke svému časovému trvání věčný. Zde se podívejme, jak Aristotelés chápal čas. Čas měří pohyby a proto otázce času předchází otázka pohybu.

⁷² srov. Tomáš Akvinský: *Summa contra gentiles*, II., kap. 59

⁷³ srov. Matula J.: *Epistemologické a psychologické aspekty Akvinského chápání člověka*, Olomouc 2003, s. 100–105

⁷⁴ více viz Sousedík S., s. 24–25 nebo Elders L.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, nakl. OIKOYMENH, Praha 2003, s. 155

⁷⁵ srov. Elders L., s. 152

Pohyb vyvolává změnu, ta působí i na pohybujícího i na pohybované, protože vyvolávat pohyb vyžaduje dotyk a ten je vnímán jak tím, kdo se dotýká, tak tím, čeho se dotýká. Pohybem se věci mění. Všechna tělesa, co existují, jsou schopna vyvolávat činnost a pohyb. Čas je vždy vztažen k pohybu. Pohybem se děje změna. Tato změna prochází vždy fázemi a můžeme u ní určit „dříve“ a „později“. Čas spojuje fáze „dříve“ a „později“. Čas je všude, kde je existence něčeho. Bez lidské mysli, která zaznamenává změnu a uvědomuje si nějakou minulost, přítomnost a budoucnost, by čas nebyl. Čas je závislý na rozumu, i když změna a pohyb trvá nezávisle na rozumu. Podobně jako přítomnosti předchází minulost, tak i pohybu předchází jiný pohyb. Žádný pohyb totiž nevzniká sám ze sebe, ale musí být něčím pohybován. Jak by mohlo dojít k nějakému prvnímu pohybu, když každý pohyb musí mít hybatele? Z tohoto argumentu Aristotelés usoudil, že žádný první pohyb nebyl, a tedy pohyb i čas jsou bez počátku a konce. Nemá-li ani čas ani pohyb počátek, nemá počátek ani svět. Svět proto musí být věčný. Věčný pohyb je zapříčiněn nehybným hýbatelem. Svět tedy má prvotní příčinu, ale nemá časový počátek.⁷⁶

Tvrzení o věčnosti světa naráželo samozřejmě na křesťansko-židovsko-islámskou nauku, že svět byl stvořen. Po roce 1255, kdy pařížská artistická fakulta oficiálně zařadila do seznamu vyučovacích materiálů Aristotelovy spisy, vyústila tato otázka v konflikt.

Siger z Brabantu

Siger netvrdil striktně, že svět musí být věčný. Naopak mu byla sympatičtější nauka o stvoření světa Bohem. Byl si však vědom, že počátek světa nelze dokázat a snažil se vyvracet mylné argumenty obhajující vznik světa. Ve svých dílech *De aeternitate mundi* a *Questiones* rozebíral související otázku o věčnosti lidského druhu. V souvislosti s tím se zamýšlel nad vztahem obecného a jednotlivého. Kladl si otázku, zda je pravdivý výrok: „člověk je živočich“ i tehdy, neexistuje-li žádný člověk. Je pravdivý obecný pojem, např. člověk, nezávisle na existenci konkrétního jednotlivého člověka, který tento obecný pojem reprezentuje? Hypotéza, že člověk je živočich, je sama o sobě nesmyslná, protože lidský druh, stejně jako ostatní druhy, je svou přirozeností věčný. Druh člověk je věčný, protože

⁷⁶ srov. Elders L., s. 104–118 nebo Machula T.: *De aeternitate mundi*, s. 12

nemůžeme stanovit dobu, kdy druh člověk neexistoval.⁷⁷ Obecný pojem, např. člověk, je pouze v naší mysli. Obecné jakožto obecné není substancí. Můžeme mluvit o věčném druhu člověk, nicméně o věčném člověku nikoliv. Každý člověk se rodí z jiného člověka. Nemohl existovat žádný první člověk, protože i ten by se musel narodit z jiného člověka. Zrození jednotlivých lidí tedy nemá počátek. Jelikož ale člověk není věčný, vyplývá z toho, že lidský druh byl stvořen Bohem.⁷⁸ Siger se zamýšlel i nad samotnou otázkou věčnosti světa. Jestliže vznik světa závisí na věčném stvořitelském díle, musí být i svět sám věčný. A navíc, Bůh nemohl stvořit svět v čase, když o čase můžeme mluvit jen v souvislosti se světem, protože čas nelze myslet před stvořením světa a nezávisle na světě.⁷⁹

Boethius z Dácie

Boethiovým příspěvkem do diskuze o věčnosti světa byl spis *De aeternitate mundi*, jenž sepsal někdy kolem roku 1272. Ačkoliv je právě kvůli tomuto spisu Boethiovi přisuzována nauka o dvojí pravdě, opak je pravdou. Boethius se snažil skloubit křesťanskou víru ve stvoření s aristotelskou filosofií. Předně si musíme uvědomit, že je pošetilé chtít dokazovat ty články víry, které rozumem dokazatelné nejsou a odvolávají se výhradně na Boží Zjevení. Na druhou stranu se nemá přistupovat pouze s vírou k tomu, co je rozumem dokazatelné. Může však dojít k případu, kdy se výsledky metod dané vědy dostanou do rozporu s pravdou víry. Tehdy si musí vědec stát za principy své vědy.

I v tématu stvoření a věčnosti světa vycházel Boethius z Dácie z těchto zásad. Fyzika nemůže hovořit o stvoření, pouze o vznikání z látky. Vědeckými metodami fyziky docházíme k tomu, že svět nemá počátek. Fyzik musí tvrdit, že z principů jeho vědy vyplývá, že svět počátek mít nemůže. Avšak na druhou stranu může existovat i příčina počátku světa, jež se těmito principům vymyká. A tak musíme říci, že z hlediska fyziky je sice nepřípustné hovořit o počátku světa, nicméně uznáváme, že může existovat nějaká fyzice nedostupná příčina

⁷⁷ srov. Steenberghen F.: *Thomas Aquinas and radical aristotelianism*, The Catholic University of America press 1980, s. 6–7

⁷⁸ srov. Machula T.: *De aeternitate mundi*, s. 30–31 nebo Putallaz F. X., Imbach R., s. 64–66

⁷⁹ srov. Steenberghen F., s. 8

počátku světa. To však nejsou dvě srovnatelné pravdy, nýbrž dvě pravdy, které vycházejí z naprosto odlišných principů a argumentují z jiného hlediska.⁸⁰

Albert Veliký

Albert se ostře vymezil vůči tezi o věčnosti světa. Vycházel z premisy, která je dána vírou – svět má svůj počátek. Aristotela vykládal v duchu této myšlenky. Podle něj Aristotelés nechtěl tvrdit, že svět je věčný, ale pouze to, že nevznikl pohybem ani přirozeným vznikem, protože jinak by „skončil buď pohybem k jiné formě nebo zánikem v jinou materii.“⁸¹ Aristotelovo učení tak podle Alberta není v protikladu ke křesťanské víře. Jeho učení bylo nesprávně vylíčeno interpretátory, kteří mu přisoudili vlastní myšlenky. Albert považoval za pravděpodobné, i když ne zcela dokazatelné, že svět má svůj počátek, a tudíž i čas má počátek. Svět však nezapočal své bytí přirozenými procesy, a pouze toto bylo Aristotelovým učením. Svět vznikl vůlí stvořitele a ne přirozeným vznikem z materie.⁸²

Tomáš Akvinský

Tomáš považoval argumenty o věčnosti světa stejně jako argumenty o jeho počátku za ne příliš průkazné. Ani počátek ani věčnost světa nejsou dokazatelné. Je možné, že svět je věčný, stejně tak i to, že má počátek. Vznik světa je otázkou víry, stvoření světa je zjevená pravda. Stvoření a věčnost světa nejsou navíc vůči sobě v rozporu, pojmem stvoření se totiž vyjadřuje pouze závislost světa na svém Stvořiteli. Podobně jako Boethius z Dácie nechtěl ani Tomáš zpochybňovat Aristotelovy fyzikální důkazy, vymezil jim však jasné hranice, které končí tam, kde končí principy dané vědy. Zda nebo jak vznikl vesmír či povaha stvoření jsou otázky, které se těmto principům vymykají. Tomášovým úmyslem bylo prokázat nedůslednost argumentů pro věčnost světa.⁸³

Stvořitel tvoří vůlí a nikoliv nutně. Na argument, že příčinu musí vždy následovat účinek, a jelikož věčný Bůh je příčinou světa, musí i svět být od věčnosti,⁸⁴ odpověděl v *Summě teologické*, že Bůh je sice od věčnosti a je příčinou světa, nicméně svět byl stvořen

⁸⁰ srov. Putallaz F. X., Imbach R.; s. 67–76

⁸¹ Machula T.: *De aeternitate mundi*; s. 24

⁸² srov. Dales R.C.; s. 76–77

⁸³ srov. Putallaz F. X., Imbach R.; s. 61–62

jeho vůlí, a to tak, aby nejprve nebyl a teprve potom byl, a tím jasněji hlásal svého Stvořitele.⁸⁵ Jako další argument pro věčnost světa uvedl např. to, že podle filosofů nemůže nic vzniknout z ničeho. Jestliže je něco vytvořeno, tak to nutně musí být vytvořeno z něčeho. V této řadě však nelze postupovat do nekonečna, musíme dospět k něčemu prvnímu, co vytvořeno nebylo. A toto první muselo být věčné. Avšak toto první zároveň nemůže být Bůh, protože Bůh není látkou pro vznik nějaké věci. A tak dospíváme k věčné první hmotě. Navíc, každé vznikání se děje pohybem nebo změnou. Každý pohyb či změna předpokládají jednak nějakého hybatele, jednak také něco, čím může být pohybováno. A tak vzniku musí předcházet něco pohybovatelného, jež nezačíná, nýbrž existuje vždy.⁸⁶ Na názor filosofů, že nic nemůže vzniknout z ničeho, odpověděl Tomáš, že tento princip vznikání se týká jednotlivin, které vznikají změnou z nějakého jsoucna, ve kterém jsou již obsaženy v možnosti, a následně vznikají v uskutečnění. Změna však není příčinou vzniku prvního jsoucna, protože první jsoucno nemohlo vzniknout z jiného jsoucna. Stvoření vychází z Boha bez předpokladu předem existující látky, a jeho existence následuje po předchozí neexistenci. Tomáš chtěl popřením těchto argumentů pro věčnost světa ukázat, že v moci filosofa není odporovat katolické víře, která učí o stvoření a o věčnosti pouze Boha a ničeho jiného.⁸⁷

Tomáš se otázkou věčnosti světa systematicky zabýval v díle *De aeternitate mundi*. V tomto díle se stavěl narozdíl od *Summy theologické* a *Summy proti pohanům* proti křesťanům augustiniánské tradice, kteří příliš horlivě bojovali proti názoru o věčnosti světa. Vysvětluje, že to, co křesťané poznávají ze své víry, nemusí být ještě poznatelné podle rozumu. Díval se zde na problém z jiného hlediska. Nesnažil se tak jako v *Summě proti pohanům* ukázat hlavně nepřesvědčivost argumentů pro věčnost světa, ale naopak křesťany dosti důrazným způsobem upozorňoval, že ačkoliv podle křesťanské víry svět má počátek, přece z rozumu může vyplývat, že svět věčný být alespoň mohl. Nelze tedy směšovat argumenty, které vyplývají ze Zjevení, s argumenty, které vyplývají z rozumu.⁸⁸

⁸⁴ srov. Tomáš Akvinský: *Summa theologická*, I, q. 46, a.1, arg. 95

⁸⁵ srov. tamtéž, I, q. 46, a 1, ad 9

⁸⁶ srov. Tomáš Akvinský: *Summa contra gentiles*; II., c. 34, n. 2, 3

⁸⁷ tamtéž; II., c. 37, n 2, 3

⁸⁸ srov. Machula T.: *De aeternitate mundi*; s. 41–43

Závěr

Dopis Alberta Velikého je vyjádřením jeho vlastního stanoviska k předloženým tezím některých pařížských mistrů. Albert byl v době sepsání dopisu v Kolíně, proto neznal okolnosti sporu, a dokonce ani argumenty zastánců „averroismu“. Spisek *De XV problematibus* je proto jednostranným pohledem autora na učení, o kterém nezná příliš podrobností. Přesto se v něm vůči pařížským mistrům a jejich myšlenkám vyslovuje velmi ostře. V dopise se vyskytuje mnohokrát slovo absurdum (*hoc valde absurdum est, hoc maxime absurdum est...*). Pařížským filosofům vyčítá, že nenavazují na Aristotela, jak tvrdí, a snaží se ukázat, že z Aristotelova učení nevyplývají důsledky, které z nich oni sami vyvozují. Napadá je, že neznají samotné principy filosofie (např. *Problema I: Non ergo tantum secundum theologos falsum est, quod dicunt, sed etiam secundum philosophos...*; *Problema II: Quod non dixit, nisi qui philosophiae et sui ipsius habuit ignorantiam*; *Problema III: Omni ergo modo ridiculosum est, quod dicunt*; *Problema X: ...non intelligunt dicta philosophorum*). Obviňuje je, že se nesnaží poctivě hledat pravdu, ale jejich záměrem je útočit na křesťanskou víru (např. *Problema VIII: ...talia aut ex ignorantia aut certe ex odio fidei procedunt magis quam ex probata veritate*).

Samotné Albertovy myšlenky jsou často nepřehledné. Rovněž latina tohoto dopisu se svými komplikovanými obraty, dlouhými větnými konstrukcemi a ještě neukotvenou terminologií liší od ostatních Albertových děl. V tomto dopise se Albert chtěl pouze stručně vyjádřit ke každému problému a tak se stává, že orientace v jeho zhuštěné argumentaci je obtížná. Dopis však nemá být žádným systematickým výkladem a na to také Albert v závěru upozorňuje, když píše, že dílo je pouze „krátký souhrn, který vychází z komplikovaných filosofických myšlenek, a proto je nevhodné na čtení pro ty, kdo filosofii neznají“.

Z tohoto důvodu jsem se ve svém komentáři zaměřila spíše na uvedení do problematiky aristotelské recepce na Západě, reakci jednotlivých filosofů a teologů a stručný popis palčivých filosofických diskuzí ve 13. st. Snažila jsem se nastínit problém z různých pohledů.

Ačkoliv je dopis *De XV problematibus* pouze krátkým shrnutím Albertovy reakce na „averroismus“, přesto je přínosem pro poznání Albertových myšlenek a dává podnět ke studiu

dalších jeho komentářů k této problematice, díky nimž jasněji vysvitne smysl argumentací, které zde Albert podává.

Abstrakt

POŠTOVÁ, T. *Latinský averroismus v díle Alberta Velikého De XV problematibus*. České Budějovice 2006. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce T. Machula.

Klíčové pojmy: averroismus, dvojí pravda, vztah teologie a filosofie, jednota intelektu, věčnost světa

Práce se zabývá sporem filosofů a teologů, který se dostal do popředí na pařížské univerzitě ve 13. století a vedl ke vzniku averroismu. Tento spor souvisí s přijetím aristotelismu na Západě. Nejedná se přitom o „čistý“ aristotelismus, ale o aristotelismus poznamenaný vlivy jeho komentátorů, zvláště arabského komentátora Averroa. Po jeho vzoru začali pařížští mistři Aristotela absolutizovat, což vedlo nutně k inkonzistenci závěrů filosofie s křesťanskou vírou. Filosofie hájila svoji autonomii vůči teologii.

V první části uvádím svůj překlad spisu Alberta Velikého *De XV problematibus*. Albert zde reaguje na některé teze pařížských mistrů a vyjadřuje svoje stanovisko, aniž by důkladněji prozkoumal argumenty zastánců těchto tezí.

V druhé části se zaměřuji na pohled jednotlivých filosofů a teologů na vztah teologie a filosofie, recepci aristotelismu na Západě a reakci na něj. Dále popisuji osobnost a myšlení Alberta Velikého. V poslední kapitole se věnuji okolnostem vzniku spisku *De XV problematibus* a filosoficko-teologické diskuzi ve 13. st., která se týká jedinnosti lidského intelektu a otázky věčnosti světa.

Abstract

Keywords: averroism, double-truth theory, the relationship between the theology and philosophy, monopsychism, eternity of the world

The thesis examines the rising contradiction between philosophers and theologians which had gained ground at the University of Paris in the 13th century, leading to Averroism. This contradiction is connected with the growing influence of Aristotelian philosophy in its rationalist form which leaned heavily on Arabic works including the writings of Averroes, the twelfth-century Muslim commentator on Aristotle. Parisian philosophers took a radically Aristotelian approach to philosophical problems, proclaiming that the same proposition could have different truth values in philosophy and theology, so that there was an unbridgeable inconsistency between philosophy and faith.

In the first part the translation of Albert the Great's *De XV problematibus* is presented. Albert combats Averroism in this treatise and responds without being familiar with the ideas of university philosophers.

In the second part I analyze the growing influence of Aristotelian philosophy in late thirteenth century focusing on the current led by Albert the Great and Aquinas, who produced a synthesis of Aristotle and Christian faith. The last section is devoted to the two main issues staying in the foreground of the conflict between reason and faith: first, whether all humans share a common intellect (monopsychism) and second, whether the world had a temporal beginning.

Literatura

ALBERTUS MAGNUS. *De XV. problematibus*. ed. B. Geyer. Münster 1975

ALBERTUS MAGNUS. *De anima*. In BAUER, M. *Secundum modum Alberti starum, Ein Albertistischer Kommentar zu De anima (Köln 1482) im Vergleich mit dem Text des Albertus*, In MEYER, G.; ZIMMERMANN, *Albertus Magnus doctor universalis 1280/1980*. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1980. ISBN 3-7867-0822-3

AKVINSKÝ TOMÁŠ. *Summa theologiae*. In Corpus thomisticum. Dostupné na WWW: <http://www.corpusthomisticum.org>.

AKVINSKÝ TOMÁŠ. *Summa contra gentiles*. In Corpus thomisticum. Dostupné na WWW: <http://www.corpusthomisticum.org>.

ARISTOTELÉS. *O duši*. Překlad, poznámky a vysvětlivky A. Kříž. Praha, 1995. ISBN 80-901796-4-9

DALES, R. C. *Medieval discussions of the eternity of the world*. Leiden; New York; Kobehavn; Köln.:E. J. Brill, 1990. ISBN 90-04-09215-3

ELDERS, L. *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-014-9

DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-026-2

HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*. Olomouc: nakl. Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-105-5

KENNY, A. *Tomáš o lidském duchu*. Praha: nakl. Krystal, 1997. ISBN 80-85929-18-X

LATHAM, R. E. *Revised medieval latin word-list*. Oxford; New York: The British Academy, 2004. ISBN 0-19-725891-3

MACHULA, T. *Křesťanská víra a racionalita*. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2004. ISBN 80-7040-727-1

MACHULA, T. *De aeternitate mundi*. Praha: nakl. Krystal, 2003. ISBN 80-85929-57-0

MATULA, J. *Epistemologické a psychologické aspekty Akvinského chápání člověka*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003. ISBN 80-244-0743-4

MICHALOV, J. *Scholastická filozofia*. Nitra: nakl. Herba, 2002. ISBN 80-8050-502-0

PRAŽÁK, J.; NOVOTNÝ, F. *Latinsko-český slovník*. Praha, 1933

PUTALLAZ, F. X.; IMBACH, R. *Povoláním filosof*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-141-2

SKALICKÝ, K. *Tomášovo pojetí činného rozumu*. In kol. autorů. *Hledání pravdy o pravdě*. Svitavy: nakl. Trinitas, 2000. ISBN 80-86036-34-0

STEENBERGHEN, F. *Thomas Aquinas and radical aristotelianism*. The Catholic University of America press, 1980. ISBN 0-8132-0552-2

SOUSEDÍK, S. *Jsoucno a bytí*. Praha: Křesťanská akademie, 1992. ISBN 80-900615-8-3

SKWARA, A. *Albert the Great*. In Universal encyklopedia of philosophy. dostupné na WWW: <http://www.kul.lublin.pl/efk>

ZIMMERMANN, A. *Albertus Magnus und der lateinische averroismus*. In MEYER, G.; ZIMMERMANN, A. *Albertus Magnus doctor universalis 1280/1980*. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1980. ISBN 3-7867-0822-3