

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

## Bakalářská práce

Siger z Brabantu a středověký spor o jednotu intelektu



Vedoucí práce: Mgr. Ing. Tomáš Machula Dr.

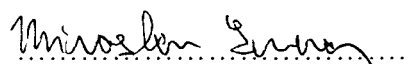
Autor práce: Miroslav Severa

Studijní obor: Teologie-Humanistika

2006

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, s použitím literatury uvedené v seznamu.

V Českých Budějovicích 30.3.2006



Miroslav Severa

Děkuji vedoucímu práce panu Mgr. Ing. Tomáši Machulovi Dr. za to, že mě jako první uvedl do problematiky dějin středověké filosofie a během celého mého studia mi byl člověkem, na kterého jsem se mohl vždy s důvěrou obrátit. Rovněž bych mu chtěl vyjádřit svůj vděk za všechny cenné rady, kterými mě během studia tohoto tématu provázel.

1. 0 ÚVOD: .....	5
2. 0 SIGERŮV ŽIVOT: .....	6
3. 0 PAŘÍŽSKÁ ODSOUZENÍ Z LET 1270 A 1277:.....	8
3. 1 <i>Teorie dvoji pravdy</i> : .....	10
3. 2 <i>Spor ohledně nejvyššího dobra</i> :.....	14
4. 0 ARISTOTELOVY TEXTY POJEDNÁVAJÍCÍ O ROZUMU:.....	15
4. 1 <i>Aristotelův spis O duši</i> : .....	15
4. 2 <i>Aristotelův spis De generatione animalium</i> :.....	17
5. 0 SIGERŮV SPIS <i>QUESTIONES IN TERTIUM DE ANIMA</i> : .....	18
5. 1 <i>Struktura spisu Questiones in Tertium De Anima</i> :.....	19
5. 2 <i>Některé aspekty Questiones in Tertium De Anima</i> :.....	20
5. 3 Část první, otázka první: .....	21
5. 4 Část druhá, otázka druhá:.....	21
5. 5 Část třetí, otázka sedmá: .....	23
5. 6 Část třetí, otázka devátá: .....	24
6. 0 SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ PROTI SIGEROVÝM SPISŮM O INTELEKTU: .....	26
6. 1 <i>Některé aspekty spisu De unitate intellectus</i> :.....	27
6. 2 Kapitola první: .....	27
6. 3 Kapitola třetí: .....	30
6. 4 Kapitola pátá: .....	31
7. 0 ZÁVĚR: .....	32
8. 0 POZNÁMKY: .....	34
9. 0 BIBLIOGRAFIE: .....	34
10. 0 ABSTRACT: .....	36

## 1. 0 Úvod:

Jméno Sigera z Brabantu jsem poprvé zaslechl v prvním ročníku svého studia na Teologické fakultě v Českých Budějovicích při přednášce ze středověké filosofie, kterou pronesl Tomáš Machula. Vzpomínám si, že mě přednáška velice zaujala, a proto jsem se hned po ní vydal pátrat do fakultní knihovny po nějaké literatuře, která by moje právě nabitě vědomosti rozšířila. Poté, co jsem strávil notnou chvíli u regálu s nápisem „Středověká filosofie“ detailním průzkumem jejího obsahu a kromě několika kapitol v různých knihách pojednávajících o dějinách této disciplíny nic nenašel, jsem byl rozsahem česko-jazyčné literatury zabývající se tímto tématem poněkud zklamán. Co se týče latinského averroismu a Sigera z Brabantu byla česká literatura „polem neoraným.“ Nicméně zájem o dějiny filosofie mě neopustil a proto jsem se začal zabývat tím, co bylo k dispozici a bylo pro mě zajímavé. Zlomovým okamžikem byla doba mého dvousemestrálního studia na Filosofické fakultě National University of Ireland in Maynooth, kde jsem získal texty, které na mé domovské universitě nebyly k dispozici. Tato doba mi dávala šanci splnit si dávné přání a o tématu bakalářské práce bylo tedy ihned rozhodnuto. Během svého pobytu jsem měl možnost napsat několik anglicko-jazyčných esejí, které s tímto tématem více či méně souvisely a ve spojení s nimi pročíst většinu mně dostupných spisů. V souvislosti s povahou tématu jsem byl nucen zdokonalit své znalosti latinského jazyka, ale i přesto jsem neustále pocítoval nedostatečnost své jazykové výbavy, neboť nejrozsáhlejší dosud vydané studie byly publikovány v jazyce francouzském, který jsem si zatím neosvojil. Za největší nedostatek svého práce tedy považuji právě to, že jsem se dosud neseznámil s francouzsky psanými díly a nemohl je tedy použít. I přes tento poměrně velký handicap jsem se snažil vytvořit kvalitní dílo, které by svého čtenáře odpovídajícím způsobem uvedla do tématu. Kladl jsem si za cíl vytvořit práci historicko-systematickou, která by ve své první části nastínila dobové klima (kapitoly 1.0 až 3.2) a vytvořila tak jakýsi rámec pro část systematickou (kapitoly 4.0 až 6.4). Během psaní této práce se mi bohužel potvrdila obava, kterou jsem měl již na počátku. Totiž že se bude jednat o téma pro bakalářskou práci příliš rozsáhlé. Tato skutečnost se dala řešit buď vypuštěním historické části, nebo zredukováním části systematické na nezbytné minimum. Nakonec jsem se rozhodl pro druhou variantu. Tato volba samozřejmě způsobila to, že jsem nemohl zmínit všechny argumenty pro ani všechny argumenty proti, ale byl jsem nucen zvolit o čem se zmínit a co vynechat. Tuto skutečnost považuji za další slabinu své práce a jsem si jí dobře vědom. Nicméně šíře obou spisů je taková,<sup>1</sup> že rozsah této práce

---

<sup>1</sup> Tomášovo *De unitate intellectus* má více než 14000 slov a Sigerovo *Questiones* více než 16000 slov.

nějakou redukcí nutně vyžadoval. Uznávám, že jiný čtenář by z toho velkého množství brilantních tezí mohl „vyzdvihnout“ některé jiné, přesto bych chtěl zdůraznit, že jsem se snažil zachovávat nezaujatost vědeckého bádání a žádné ze stran „nenadržovat.“ Za největší přínos této práce považuji to, že pojednává o tématu, které je v českém filosofickém prostředí dosud málo známé, a pokud její četba někoho přiměje k dalšímu studiu latinského averroismu, tak splní svůj účel.

## 2. 0 Sigerův život:

O životě Sigera z Brabantu nemáme právě mnoho spolehlivých informací, jelikož jednotlivé zprávy o jeho životě se podstatně liší a v některých důležitých momentech se zcela rozcházejí. Údajně se narodil na dosud neznámém místě v Belgickém Brabantu<sup>2</sup> okolo roku 1240. Mezi lety 1255-1260 studoval na Artistické fakultě v Paříži a v době okolo roku 1265 se stal mistrem svobodných umění. Již od začátku své kariéry zastával názory neslučitelné s křesťanskou vírou a spolu s dosti významnou skupinou (i když menšinovou) svých kolegů a studentů představoval ve své době poměrně revoluční hnutí prodchnuté duchem dosti nezávislým na tehdejších zvycích. Jeho nejvýznačnějším povahovým znakem byla zřejmě neúcta k jakékoliv autoritě (tedy kromě té Aristotelovy) a pronikavý filosofický duch, který mu v jeho době vynesl honosné označení „Siger Veliký.“<sup>3</sup> Dante ho ve své *Božské komedii* (napsané okolo roku 1300) umístil do ráje (zatímco Averroovi přisoudil místočko v pekle) mezi moudré muže poblíže Tomáše Akvinského a Alberta Velikého a do úst sv. Tomáše vložil i oslavnou řeč ve které se mluví o „věčném Sigerově světě.“

Mistři, bakaláři i studenti pařížské Artistické fakulty byli rozdělení do čtyřech skupin podle národů. Byly to Francouzi, Normané, Pikardi<sup>4</sup> a Angličané. Začátkem roku 1266 byl jakýsi Jan z Ulliaku přijat do Francouzské skupiny, ačkoliv měl náležet do skupiny Pikardské (jejímž vůdcem měl údajně být Siger). Pikardi Johna unesli a neustávali v napadání Francouzů. Ti si proto zvolili vlastního kancléře a přerušili styky s ostatními národy. Konkrétně na Sigera se zachovaly z té doby dvě stížnosti zaznamenané v dekretu papežského inkvizitora Šimona z Brionu (Šimon se později k Sigerově veliké nelibosti stal roku 1281 papežem a přijal jméno Mikuláš IV.), který vyšel 27. srpna 1266. Na Sigera je zde vrženo podezření z účasti na únosu jakéhosi francouzského kanovníka Williama a z toho, že spolu se svým kolegou Simonem z Brabantu přerušil zpěv na mši sloužené za Williama z Auxere tím,

<sup>2</sup> Brabant je od roku 1830 součástí Belgie.

<sup>3</sup> Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*, Random House Inc: New York 1964. s. 194.

<sup>4</sup> Pikardie je oblast v severní Francii s centrem v Amiens.

že vytrhli knihy hodinek z rukou francouzských účastníků bohoslužby.<sup>5</sup> Takovýchto zvěstí se nám zachovalo více, ale je obtížné posuzovat jejich autenticitu. Podstatné je to, že Siger zřejmě byl tím, co Angličané přiléhavě nazývají „troublemaker.“

10. prosince roku 1270 pařížský biskup Štefan Tempier odsoudil 13 tezí, které bez jakýchkoliv pochybností pocházejí ze spisů Sigera a jeho skupiny. Krize mezi ortodoxními křesťany a heterodoxními mistry svobodných umění se brzy rozhořela do gigantických rozměrů. 23. prosince 1276 byl Siger a jeho dva kolegové předvoláni před Pařížský inkviziční soud (avšak alespoň dle známých skutečností se Siger před pařížským inkvizitorem nikdy neukázal) a 18. ledna 1277 papež Jan XXI. (Petr Španělský) požádal pařížského biskupa Tempiera, aby zjistil povahu tezí vyučovaných na Artistické fakultě. Do konfliktu s Tempierem se však dostal i Albert Veliký, neboť Tempier ho vinil z toho, že svým studentům objasňoval některé z aristotelských myšlenek, což se mu nelíbilo. Albert reagoval tak, že ho značil za „nizkého hlupáka, který nadává, aniž by věděl, co říká.“<sup>6</sup> Posléze k tomu dodal: „Dá se porovnat s těmi, kteří zabili Sokrata, poslali do exilu Platóna a donutili Aristotela k opuštění Athén.“<sup>7</sup> Tempier se zachoval tak, že 7. března 1277 odsoudil 219 tezí (některé novější výzkumy udávají počet 220),<sup>8</sup> které reprezentovaly učení Artistické fakulty i některých teologů. Siger se spoluobviněným Goswinem de la Chapelle se ve snaze vyhnout se Pařížské inkvizici obrátil na papežský dvůr v Orvietu, který měl mírnější pověst.<sup>9</sup> Dle některých pramenů se Siger s Goswinem pokusili obhájit přímo před ještě žijícím papežem Janem XXI. Siger byl údajně nakonec absolvován od hereze, ale zadržován pod kurijským dohledem pod dozorem jakéhosi sekretáře. Tento jeho dohlížitel se však údajně zbláznil a roku 1284 (někdy se jako datum úmrtí uvádí r. 1286)<sup>10</sup> Sigera v záchvatu probodl. Jiné zprávy hovoří o tom, že Siger měl být ve vězení otráven.<sup>11</sup> Jak jsem uvedl již na samém začátku, jednotlivé zprávy o Sigerově životě se rozcházejí a dnes už je velmi těžké s jistotou stanovit, které jsou pravdivé.

---

<sup>5</sup> Srov. Ralph McInerny, *Aquinas against the Averroists: On there being only one intellect*, Purdue University Research Foundation 1993, s. 10.

<sup>6</sup> Albertus Magnus, *Comentarii in opera Dionýsii Aeropagitae* VII, 2

<sup>7</sup> Albertus Magnus, *Politicorum Aristotelis*, VIII, 6

<sup>8</sup> Srov. *A companion to philosophy in the middle ages*, edited by Jorge J. E. Garcia and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing 2003, s. 65. Vzhledem k tomu, že počet 219 je uveden i v názvu textu (*Opiniones ducentae undeviginti Sigera de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacre Scripturas condemnate 1277. Martii. Parisiis.*) se domnívám, že muselo dojít k rozdělení nějaké teze na teze dvě.

<sup>9</sup> Ohledně období po roce 1277 existují i jiné hypotézy. Srov. Např. Putallaz, Imbach, *Povoláním filosof*, Praha: Oikoymenth 2005, s. 130.

<sup>10</sup> Srov. Richard Heinzmann, *Středověká filosofie*, Olomouc, Olomouc 2002, s. 165.

<sup>11</sup> Srov. Ivo Tretera, *Nástin dějin evropského myšlení*, Praha, Paseka 2002, s. 214.

### 3. 0 Pařížská odsouzení z let 1270 a 1277:

Již výše jsem poznamenal, že došlo k vydání dvou klateb přičemž obě jsou více či méně zaměřené na učení Sigera a jeho skupiny. První je z roku 1270 a druhá z roku 1277 (sestavením druhého textu byl pověřen Jindřich z Gentu spolu s kolegiem teologů). 18. března 1277 odsoudil i Robert Kilwadrby arcibiskup z Canterbury třicet tezí, které se rovněž vztahovaly k učení některých filosofů. V úvodu k výčtu odsouzených tezí z roku 1277 však nejsou exkomunikováni jen ti lidé, kteří následně uvedené teze zastávali, ale dokonce i ti, kteří jim pouze naslouchali. Jedinou možností, jak se exkomunikaci vyhnout je dobrovolně se sám do sedmi dnů přihlásit u biskupa Tempiera nebo kancléře university a přijmout uložený trest. Na tomto textu je však zajímavé i to, že kromě vyloženě heterodoxních filosofických tezí odsuzuje i nauky, které do oboru filosofie rozhodně nespádají. Tempier zmiňuje i jakousi knihu *O lásce*, dále knihu o geomancii (jedná se o mystické věštění ze značek nakreslených na zemi, nebo z nahodile vrženého písku nebo hlíny), texty pojednávající o nekromancii, věštění budoucnosti, vyvolávání démonů a podobné věci odporující křesťanské víře.<sup>12</sup> Zdá se mi být zvláštní, že se ve studiích, které se zabývají texty těchto exkomunikací většinou pojednává především o učení radikálních aristoteliků a dosti se opomíjejí tyto magické praktiky. V textu prvního odsouzení z roku 1270 však tyto „čáry“ uvedeny nejsou. Zmíněny jsou jen následující teze:<sup>13</sup>

- 1) Že intelekt všech lidí je co do počtu jeden.
- 2) Že individuální člověk nemůže myslet.
- 3) Že chtění a rozhodování lidské vůle je vedeno nutností.
- 4) Že vše, k čemu dochází zde dole (v sublunární sféře), podléhá nutnosti působení nebeských těles
- 5) Že svět je věčný.
- 6) Že nikdy nebyl první člověk.
- 7) Že duše, která je formou člověka, zaniká spolu se zánikem těla.
- 8) Že separovaná duše v životě po smrti nemůže trpět od pekelného ohně.

---

<sup>12</sup> Librum etiam „*De amore*“ sive „*De Deo amoris*“ qui sic incipit: „*cogit me multum*, etc. et sic terminatur: „*cave igitur, Galtere, amoris exercere mandata*, etc; item librum geomantiae qui sic incipit: *Aestimaverunt Indi*, etc. Et sic terminatur: *ratiocinare ergo super eum, et invenies*, etc. Item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, invocationes demonum, sive coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxae et bonis moribus evidenter adversantibus tractus, per eandem sententiam nostram condemnamus; in omnes, qui dicto rotulos, libros, quaternos dogmatizaverint, aut audiendi, nisi infra VII dies nobis vel cancellario Parisiensi predicto revelaverint eo modo, quo superius est expressum, in his scriptis excommunicationis sententiam proferentes ad alias poenas, prout gravitas culpae exegerit, nichilominus processuri.“

<sup>13</sup> Srov. Např. Putallaz, Imbach, *Povoláním filosofů*, s 48.



- 9) Že svobodná vůle je pasivní a ne aktivní schopnost a že je nutně pohybována chtěným objektem.
- 10) Že Bůh nepoznává jednotliviny.
- 11) Že Bůh nepoznává jiné věci než sám sebe.
- 12) Že lidské skutky nejsou řízeny boží prozřetelností.
- 13) Že Bůh nemůže něco zničitelého a pomíjivého obdařit nesmrtelností a nezničitelností.

Oproti těmto třinácti tezím je text z roku 1277 o mnoho delší a pojednává mnohem širší oblast. Některé z těchto názorů musely být pro pravověrné teology opravdu pobuřující a je zvláštní, že si v té době někdo vůbec troufl takové věci veřejně zastávat. Hned první odsouzená teze popírá Trojjedinost Boží (č.1. Quod Deus non est trinus et unus...Ubi enim est pluralitas realis, ibi necessario est additio et compositio). Č. 144. odsuzuje tvrzení, že veškeré, pro lidi dosažitelné dobro, spočívá v rozumových schopnostech (in virtutibus intellectualis), č. 152. že řeči teologů jsou založeny na bajkách, č. 154. že jediní moudří lidé jsou filosofové, č. 174. že bajky a nepravdivosti jsou obsaženy v křesťanském zákoně stejně jako v každém jiném, č. 177. že nejsou možné žádné jiné ctnosti, než získané nebo vrozené. Jako naprosto skandální se muselo jevit i tvrzení uvedené pod číslem 184. v kterém se praví, že stvoření není možné, jakkoliv je dle víry třeba zastávat stanovisko opačné (Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem). Tento článek tedy nepřímou odsuzuje tzv. teorii dvojí pravdy, jejíž povahu lze nejsnáze vyložit citátem ze závěrečné části *De unitate intellectus* od sv. Tomáše Akvinského, kde se píše: „**Skrze rozum nutně docházím k tomu, že intelekt je co do počtu jej jeden, ale skrze víru pevně zastávám opak.** Tedy (on) si myslí, že víra je o věcech, jejichž opak může být s jistotou vyvozen; protože však jediná věc, která může být nutně vyvozena je nutná pravda, jejíž opak je nepravdivý a nemožný, pak z toho vyplývá, že víra je o nepravdivých a nemožných věcech, které ani Bůh nemůže dělat a uši věřícího nemohou snést.“<sup>14</sup> V dnešní době se již většina badatelů shoduje na tom, že takto formulovanou teorii o *veritas duplex* ve skutečnosti žádný ze středověkých filosofů nezastával a že jim byla podsouvána neprávem.<sup>15</sup> Odsouzeny však byly i některé tomistické teze. Např. že látka je principem individuace, že každý jednotlivý

<sup>14</sup> „Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem. Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt.“

<sup>15</sup> Např. Fernand Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, The Catholic University of America 1980, s. 106: „No one in the Middle Ages defended the double-truth theory. No one maintained that two contradictory propositions can both be true at the same time.“

anděl ustanovuje zvláštní druh, že činnost vůle přirozeně následuje úsudky rozumu. Mezi Kildwarbym odsouzenými tezemi byla i tomistická nauka vyjadřující názor, že člověk má jen jednu substanciální formu.<sup>16</sup> Tato odsouzení potvrdil i arcibiskup z Canterbury Jan Peckham a Vilém z La Mare je také zmiňuje ve svém *Korektoriu bratra Tomáše*.

### 3. 1 Teorie dvojí pravdy:

Podsouvaná teorie dvojí pravdy tedy spočívá v tvrzení, že dvě protikladná tvrzení pojednávající o určitém předmětu mohou být zároveň a v tom samém ohledu pravdivá. Tedy jestliže člověk „dělá“ filosofii, pak dochází k závěrům, že svět je věčný, že je jen jeden intelekt pro všechny lidi..., zatímco když „dělá“ teologii, tak dochází k závěrům přesně opačným, přičemž pokaždé tvrdí, že má pravdu. Tato nauka tak někdy bývá označována za intelektuální švejkovinu.<sup>17</sup> Skutečností je, že i když se texty některých filosofů ze Sigerovy skupiny takové nauce zdánlivě blíží, tak jimi chtěli vyjádřit něco naprosto odlišného, což se dá dobře ukázat na epistemologii Boethia z Dacie, kterou načrtl ve spise *De aeternitate mundi*. Boethiův základní epistemologický princip říká, že specialista v jakékoliv vědě může jednotlivá tvrzení potvrdit, nebo vyvrátit pouze v rámci principů, které platí v jeho oboru. Toto ho vede k jakési „topografii“ věd, která připisuje každé jednotlivé vědě přesně definované pole epistemologické způsobilosti (filosof může zkoumat vše, co je proniknutelné rozumem). Tedy jednotlivé vědní obory se nemají vyjadřovat k problémům, které spadají mimo rámec jejich kompetencí. Následně pak problém věčnosti světa řeší takto: V rámci fyziky vznikají nové věci pouze po způsobu *generatio*, který však předpokládá již existující látku. Jinými slovy, fyzika předpokládá bytí, a stvoření (*creatio ex nihilo*) spadá mimo její kompetenci. Stejně tak je v jejím rámci nemožné dokázat, že pohyb začal. Z těchto principů tedy Aristoteles odvozuje v osmé knize *Fyziky*, že svět je věčný. Avšak tato tvrzení jsou platná jen vzhledem k principům přirozené kauzality, z nichž byly vyvozeny. Tzn. že se jedná o pravdu *sub conditione*. Nicméně protože (dle víry) byl svět stvořen pomocí kauzality stvoření, působením První příčiny, kterou fyzik není schopen prozkoumat, tak by nauka o stvoření (*creatio*) měla být v rámci jeho (fyzikova) oboru posouzena jako mylná. Za těchto okolností je pak zajímavé se podívat, jaký je vztah víry a rozumu? Za předpokladu, že závěry jednotlivých partikulárních věd jsou vždy relativní vzhledem k principům ze kterých byly vyvozeny (jedná se o pravdu podmíněnou, neboli pravdu *secundum quid*) nemůže nastat situace, aby byly v konfliktu s pravdou absolutní (*simpliciter*). Pro Boethia tedy konflikt mezi

<sup>16</sup> Srov. Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*, s. 206.

<sup>17</sup> Srov. Ivo Tretera, *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 216.

vírou a vědou vůbec nemůže nastat,<sup>18</sup> neboť závěry fyzika jsou platné jen v rámci přirozených příčin, zatímco křesťanská víra bere do úvahy příčinu vyšší (teologům se dostává vyššího poznání, které je filosofům skryto), a proto je pravda vždy na straně víry.<sup>19</sup> Jedná se tedy spíše o jakousi hierarchizaci pravd, kdy na vrcholu stojí pravda zjevená, které je třeba se podříditi<sup>20</sup> a uvěřit v ní, neboť rozdíl mezi vírou a vědou spočívá právě v možnosti verifikace,<sup>21</sup> přičemž přednost má pravda vyšší (teologická), neboť ve zjevení se nám dostává poznání účinků vyšších příčin,<sup>22</sup> které jsou sto modifikovat běžný řád událostí (zázraky) a jejichž principy jsou proto našemu rozumu nedostupné. Není tedy pravdou, že by filosofové ze Sigerovy skupiny tvrdily, že existují současně a v témže ohledu dvě naprosto pravdivá tvrzení, která však říkají něco zcela protikladného, ale dle textů které jsem měl možnost prostudovat, je jejich nauka spíše taková, že pokud se víra a rozum dostanou do sporu, pak se má dát za pravdu víře (čímž se však nevzdávají svého požadavku vyjadřovat se k problémům z pozice filosofa), a tedy žádný spor nenastává.<sup>23</sup> Filosofie je dílem lidského rozumu a odhaluje přirozené příčiny a principy universa pomocí člověku vlastních schopností. Víra je naopak založena na nadpřirozeném zjevení a Božích zázracích. Protože tedy mají různé úhly pohledu a různé zdroje poznání, tak se filosofie a víra ve skutečnosti nikdy nestřetávají na stejném poli. Nadřazenost teologie nad jinými vědami bývala zdůvodňována také tím, že se (teologie) nezabývá veškerým jsouncem pouze tak, jak vzešlo z první pravdy, nýbrž i vzhledem k poslednímu cíli všeho, neboť moudrost nespočívá jen v poznání nejvyšších příčin, ale také ve vědění o příčině finální a v tomto ohledu právě teologie přesahuje metafyziku.<sup>24</sup> V literatuře obecně převládá názor, že takovýto postoj, který působí „rozvod“ teologie a filosofie, byl ve středověku ojedinělý, neboť většina středověkých filosofů spíše zastávala názor (tedy alespoň navenek), že nejvznešenějším úkolem filosofie a lidského rozumu je podporovat a bránit křesťanskou víru, a proto je na filosofické poznání třeba pohlížet jen jako

<sup>18</sup> Magistri Boethii Daci, *De mundi aeternitate*: č. 13: „Ideo non est contradiction inter fidem et philosophorum.“

<sup>19</sup> Srov. Etienne Gilson, *Christian Philosophy in the middle Ages*, Sheed and Ward London, 1955, s. 399: „Desiring to live worthily in the study and contemplation of truth as far as can be done in this life, we are undertaking to treat of natural, moral and divine things following the doctrine of Aristotle, but we are not making any attempt upon the rights of the orthodox faith made manifest to us in the light of the divine revelation by which the philosophers themselves were not enlightened; for considering the ordinary and habitual course of nature, and not divine miracles, they have explained things according the light of reason, without, by doing so, contradicting the theological truth whose cognition derives from a loftier light.“

<sup>20</sup> Magistri Boethii Daci, *De mundi aeternitate*: č. 12: „Et bene enim in talibus creditur auctoritati divinae et non rationi humanae.“

<sup>21</sup> Ibid. „...si enim demonstrari possent, non esset fides, sed scientia...quia tunc fides non esset nisi de his quae demonstrari possent.“

<sup>22</sup> Ibid. „Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem quae est principium et finis nostrae fidei, Deus gloriosus et benedictus.“

<sup>23</sup> Srov. Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*, s. 192: „Nemáme nic co dočinění s Božími zázraky, protože pojednáváme o přirozených věcech přirozeným způsobem.“

<sup>24</sup> Srov. Andreas Speer, *Sapientia nostra-Filosofie a teologie po Pařížském odsouzení v roce 1277*, Filosofia, Praha 2004, s. 24.

na jakýsi předstupeň, který musí vést dál k pravdě zjevené a nikterak jí neprotiřečit. Takto vyhraněný postoj zastával např. sv. Bonaventura, pro kterého je filosofie jen cestou k veškerému skutečně moudrému vědění a nesmí se u ní zůstat. <sup>25</sup>

Myslím, že je třeba zmínit i skutečnost, že ani knihy Nového zákona nemají k problému vztahu rozumu a víry vyhraněný postoj. Ti kteří přikládali větší důležitost víře dokázali svůj názor opřít například o následující citáty z Písma (Mt 11, 25): „V ten čas řekl Ježíš: „Velebím, tě Otče, Pane nebes i země, že jsi ty věci skryl před moudrými a rozumnými a zjevil jsi je maličkým.“ Apoštol Pavel staví proti moudrosti toho světa, moudrost Boží, bláznovství kříže (1 Kor 1,19-17): „Je psáno: „Zahubím moudrost moudrých a rozumnost rozumných zavrhu.“ Kde jsou učenci, kde znalci, kde řečníci tohoto věku? Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím? Protože svět svou moudrostí nepoznal Boha v jeho moudrém díle, zalíbilo se Bohu spasit ty, kdo věří, bláznovskou zvěstí. Židé žádají zázračná znamení, Řekové vyhledávají moudrost, ale my kážeme Krista ukřižovaného. Neboť bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé. Pohleďte, bratři, koho si Bůh povolává: Není mezi vámi mnoho moudrých podle lidského soudu, ani mnoho mocných, ani mnoho urozených; ale co je světu bláznovstvím, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré, a co je slabé, vyvolil Bůh, aby zahanbil silné.“

Avšak bez podpory Písma se neocitli ani ti filosofové jejichž postoj k „lidské moudrosti“ tj. filosofii byl vstřícnější (Řím 1, 18-20): „Boží hněv se zjevuje z nebe proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí, kteří svou nepravostí potlačují pravdu. Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to přece odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“

Na těchto krátkých úryvcích je tedy zřejmé, že na základě Písma lze obhájit jak odmítavý přístup k přirozenému lidskému poznání, tak i přístup kladný. Avšak našli se i tací filosofové, kteří byli přesvědčeni o naprostém souladu mezi rozumem a vírou. Takovým učencem byl například sv. Justin, <sup>26</sup> který učil že stvoření, zjevení a spása se odehrávají prostřednictvím logos. V Kristu se celý logos (pas logos) stal člověkem. Proto křesťanství (jelikož je zjevením celého logu) má plnou pravdu. Tím ovšem není řečeno, že by mimo křesťanství neexistovalo žádné poznání pravdy, avšak všechna pravda se vztahuje jen na logos (kterým je Kristus). Z toho tedy vychází myšlenka, že se všichni lidé na logos (pravdě) podílí pomocí rozumu. Justin používá pro označení této skutečnosti pojem, který užívala již

<sup>25</sup> Sv. Bonaventura, *De septem donis Spiritus Sancti* IV, 12: „Philosophica scientia via est ad alias scientias. sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.“

<sup>26</sup> Srov. Richard Heinzmann, *Středověká filosofie*, s. 38-39.

stoická filosofie a hovoří o zárodcích či semenech (spermata tou logou). To, že si filosofové ve skutečnosti často sami odporují odůvodňuje právě tím, že neznali celý logos. Avšak za vše co poznali vděčí právě logu. Z toho tedy podle Justina plyne, že vše, co kdy bylo poznáno jako pravdivé, je ve svém prazákladu křesťanské. Této noetické pozici odpovídá také zvláštní ekonomie spásy. Justin říká, že všichni, kteří žili podle zákona logu, Abrahám stejně jako Sokrates, byli křesťané, což ale znamená, že jsou zachráněni v Kristu. Logos v Justinově pojetí tedy zakládá pravdu a přináší spásu. Takto viděno jsou třeba Hérakleitos a Sókrates nejen anonymní křesťané, ale také křesťanští mučedníci. To co odjakživa určovalo a řídilo dějiny filosofie a všech lidí tedy pokračuje dále v křesťanství, ve kterém se plně rozvinulo spojení s Logos. Proto je pro Justina křesťanství pravou filosofií.

Pokud by se ovšem důsledně vyšlo z Boethiových principů o epistemologické kompetenci jednotlivých věd, pak bychom se spíše dostávali do situace, kdy se střetává filosof, který neuznává autoritu zjevené pravdy (neboť vychází ze své epistemologie a ze svých axiomů, které však v rámci teologie často neplatí) s teologem (který vychází především ze zjevení), který by však svoje tvrzení zase často nebyl schopen rozumově dokázat. Tito dva by se pak zřejmě dostali do neřešitelné situace, neboť by oba vycházeli z jiných principů. Ale ani pak by nedocházelo k problému s dvojí pravdou, protože každý z nich by pokládal mínění toho druhého za nepravdivé a nikdo by tedy dva protichůdné názory nezastával. Jednalo by se pouze o konflikt ke kterému dnes běžně dochází např. při dialogu teologie a přírodních věd a nadále by zbývalo rozhodnout otázku nejdůležitější tj. kdo má pravdu? Krom toho se mi zdá být naprosto nesmyslné, že by filosofové, kteří s takovou oddaností následovali Aristotela vědomě a úmyslně porušovali základní princip jeho metafyziky, totiž že by nevěděli, že formule, která slučuje dva kontradiktorní protiklady „p&-p“ je v rámci Filosofovy nauky nepřijatelná.<sup>27</sup> Ovšem stále tu pro ně byla ta palčivá otázka, kterou bylo třeba zodpovědět. „Jak je možné, že zjevená pravda odporuje té rozumem poznatelné?“

Já osobně se domnívám, že filosofové ze Sigerovy skupiny rozhodně nebyli jedinými středověkými mysliteli, kteří „až tak skálopevně“ o souladu víry a filosofie přesvědčení nebyli. Myslím si, že doba byla prostě taková, že někteří filosofové navenek zastávali konformní stanovisko jednoduše proto, aby si neznepřátelili církevní autority, neboť jejich přežití na nich bylo často závislé a každý si dobře rozmyslel, jestli si chce za své nepohodlné názory tak jako Roger Bacon vysloužit sedm let v kobce nebo exkomunikaci jako Marsilius z Padovy, popřípadě vězení jako Ockham. Důležité prostě bylo vedle Boží existence zachovat i tu svoji.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Srov. Aristoteles, *Metafyzika* 1005b19-20

<sup>28</sup> Srov. Luciano De Crescendo, *Příběhy středověké filosofie*, Praha, Dokořán 2006, s. 130-148.

### 3. 2 Spor ohledně nejvyššího dobra:

Jedna z Tempierem odsouzených tezí (č. 144)<sup>29</sup> se obrací proti učení Boethia z Dacie, který ve svém spise *De summo bono sive de vita philosophi* inspirován Aristotelovou *Etikou Nikomachovou* tvrdí, že nejvyšší pro lidi dosažitelné dobro spočívá v rozumové činnosti. Boethius postupuje ve shodě s Aristotelem takto. Na samém počátku si klade otázku: „Co nám může lidský rozum říct o lidském štěstí, ponechávajíc stranou učení víry? Pak říká, že nejvyšší pro lidi dosažitelné dobro spočívá v rozvinutí jejich nejdokonalejší schopnosti. Nejdokonalejší lidskou schopností a tedy i schopností, která může lidem přinést nejvyšší dobro je však rozum a rozumové poznání, a proto lidská blaženost spočívá na prvním místě v poznávání pravdy. O něco dále k němu ještě přidává dobré skutky (*operatio boni*).<sup>30</sup> Podle Boethia je tedy nejblaženější ten z lidí, který je nejbližší poznání pravdy a žije řádným způsobem (tzn. dle Aristotelova pojetí ctností). Všechny činnosti, které nesměřují k nejvyššímu dobru, označuje jako hříšné (příčinou těchto činností je *inordinata concupiscentia*) a zdůrazňuje, že intelekt je to, co je v člověku božské. Dle Aristotelovy nauky říká, že poznávaný objekt přináší potěšení tomu, kdo ho poznává, a proto nejblaženějším ze všech je Bůh, který poznává vše (a také filosof je blaženější než „obyčejný“ člověk, neboť se mu dostává vyššího poznání). Životním úkolem člověka je tedy zasvětit svůj život poznávání pravdy a praktikování dobrého (ctnostného) života, a tím se v rámci možností své přirozenosti připodobnit Bohu do té míry, do jaké je to jen možné. Jedná se tu o jakýsi druh filosofické blaženosti, který počítá jen s dobrem a štěstím, které si člověk může poskytnout sám jakožto důsledek rozvinutí svých přirozených schopností, ale nepočítá se s jakýmkoliv druhem blaženosti, který člověk může pocítit následkem Boží milosti. Proti této koncepci blaženosti, která staví rovnítko mezi intelektuální život a lidské štěstí, stojí křesťanské pojetí, které zdůrazňuje, že lidská bytost je následkem dědičného hříchu neschopna svými silami (tj. bez Boží pomoci) v tomto životě dojí morální dokonalosti. Boethius tedy obnovuje pohanskou ideu o možnosti dosažení morální dokonalosti svépomocí, tj. pomocí praktikování intelektuálních a morálních ctností a jedná se tedy o jakousi verzi středověkého Pelagianismu, což se církevní autoritě samozřejmě nelíbilo. Problémem bylo samozřejmě také to, že veškeré lidem dostupné dobro se kladlo již do tohoto života.

<sup>29</sup> „Quod omne bonum, quod homini possibili est, consistit in virtutibus intellectualibus.“

<sup>30</sup> Magistri Boethii Daci, *De summo bono sive de vita philosophi*: „Ex his quae dicta sunt manifeste concludi potest quod summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque. Et quia summum bonum quod est homini possibile est eius beatitudo, sequitur quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana.“

#### 4. 0 Aristotelovy texty pojednávající o rozumu:<sup>31</sup>

Chtěl bych předem upozornit na skutečnost, že mým cílem v této části práce je spíše poukázat na jednotlivé nejasné body v Aristotelových textech, aniž bych je chtěl v této fázi hodnotit nebo se přiklánět k nějakému výkladu. Pokusím se pouze o stručné a věcné popsání základních skutečností a interpretace jednotlivých komentátorů i svůj vlastní názor zmíním až v dalších částech.

#### 4. 1 Aristotelův spis *O duši*:

K Aristotelově spisu *O Duši* bývá často odkazováno jako k jeho psychologii, což ale není příliš vhodný popis, jelikož v tomto spisu se nachází jen velice málo toho, co bychom označili v dnešním slova smyslu za psychologii. Místo toho je důraz kladen spíše na epistemologii. Autor si neklade za cíl zkoumat lidské prožívání, ale pokouší se proniknout k podstatě duše, k její esenci, nějakým způsobem ji definovat a popsat její činnosti. Avšak vzhledem k tomu, že Aristotelovy spisy jasností právě nevynikají, tak se mezi jeho komentátory a žáky velice brzy rozhořela debata ohledně správného výkladu jeho textů. Postupem času se vytvořily tři kolbiště, na kterých se jeho následovníci přeli o správný výklad Filosofovy nauky. Z toho důvodu, se tedy i já zaměřím zejména na ty části spisu, které se k těmto okruhům vztahují.

1. Za prvé tu byla otázka zda, a pokud ano, tak v jakém smyslu má duše části.
2. Za druhé tu byl problém vztahu mezi tělem a duší.
3. Za třetí činila problém otázka, zda je duše schopna existovat odděleně od těla.

Aristoteles začíná své pátrání po správné definici duše tvrzením, že duše, ať už je to cokoliv, je principem života, tzn. že je tím, co dělá živé tvory živými a co je zodpovědné za jejich životní funkce. Tento přístup ho nakonec přivádí k definici, která prohlašuje, že duše je první skutečností přírodního těla, které má v možnosti život.<sup>32</sup> Nauka o duši jakožto aktualitě těla je aplikací jeho známé nauky o látce a formě na živé bytosti. Živá bytost je tedy kompositum, kde látka (potencialita) odpovídá tělu a forma (aktualita) odpovídá duši. Avšak Aristoteles v tomto případě rozlišuje dva druhy aktuality a ilustruje to na příkladu. Prvním případem aktuality je „vlastnění nějakého vědění“ a druhým případem je aktuální používání té vědomosti. Duše je tedy aktivitou v tom prvním smyslu, neboť spánek i bdění zahrnuje

<sup>31</sup> V následujícím textu užívám spojení *aktivní/činný* rozum jako synonyma. To samé platí i o spojení *pasivní/trpný* rozum.

<sup>32</sup> Aristoteles, *O duši* 412a27

přítomnost duše.<sup>33</sup> Toto opět ilustruje na příkladu, když říká: Předpokládejme, že oko je živá bytost, potom zrak by byl jeho duší. Pokud by byl zrak odejmut, pak už oko není okem, leda podle jména.<sup>34</sup> Na rozdíl od Platóna, který chápal duši a tělo jako dvě oddělené entity, Aristoteles trvá na tom, že duše je formou jsoucná, jehož látkou je tělo.

Poté, co se v úvodních kapitolách druhé knihy vypořádal s definicí duše, pokračuje tím, že identifikuje její jednotlivé schopnosti. Neexistuje žádná pasáž v které by Filosof dával nějaký definitivní výčet jednotlivých mohutností, ale dalo by se rozlišit základních šest (popř. sedm).<sup>35</sup> Jinými slovy, mluvit o duši znamená mluvit o mohutnostech, které živé bytosti mají k uskutečňování různých způsobů života. Minimální duší je duše vegetativní, protože tu mají jak rostliny, tak zvířata. Následuje sensitivní duše, kterou mají zvířata a která nemá pouze funkci smyslovou, ale jako nutný následek smyslovosti také pociťování strasti a slasti. Život všech živých bytostí musí být udržován pomocí procesu růstu a proto musí být nutritivní funkce zastoupena ve všech formách duše k uchování života individua. Smyslovost však dle Aristotela k životu není nutná, neboť rostliny si nacházejí svou potravu automaticky v půdě z které rostou. Nejvyšší formou duše je forma rozumová, která v sobě zahrnuje schopnosti obou nižších předchozích stupňů a navíc složku rozumovou. U člověka, který je obdařen rozumovou duší Aristoteles rozeznává dvě kognitivní schopnosti tj. schopnost smyslového poznání a rozum.

Pro tuto práci je důležitější jeho pojetí rozumové schopnosti, a proto se zaměřím především na ni. Při pojednávání ostatních duševních schopností (tedy všech kromě rozumu) Filosof neponechává žádný prostor pro pochybnosti, neboť z jeho textu je naprosto zřejmé, že nemohou existovat odděleně od těla, avšak sám si není jistý, jaký status přiřknout rozumu: „O rozumu a o mohutnosti myšlení není dosud nic objasněno, ale zdá se, že je to jiný druh duše a že jenom ten se může oddělovati jako něco věčného od pomíjivého. Co se však týče ostatních částí duše, jest z předchozího výkladu patrné, že nejsou oddělitelné, jak někteří tvrdí.“<sup>36</sup> Bohužel dvě hlavní kapitoly, které věnoval tomuto tématu tj. čtvrtá a pátá kapitola třetí knihy *O duši* neobsahují dostatek materiálu k tomu, aby pomohly tuto otázku objasnit.

Čtvrtou kapitolu třetí knihy začíná srovnáváním rozumu a smyslovosti. Smyslovost zahrnuje přijímání *perceptibilních forem* vnímaného předmětu bez jeho látky. Rozumové chápání obdobně operuje s tím, co se nazývá *inteligibilní formy*. Potom ale přichází k velice důležitému porovnání. Zatímco příliš intenzivní smyslový stimulus vyřadí smyslový orgán na

<sup>33</sup> Ibid. 412a23

<sup>34</sup> Ibid. 412b20

<sup>35</sup> Srov. G. E. R. Lloyd, *Aristotle: The growth & structure of his thought*, Cambridge University Press 1968, s. 187-188: Nutrition and reproduction, sensation, desire, locomotion, imagination, reason.

<sup>36</sup> Aristoteles, *O duši* 413b25-29



určitou dobu z provozu, nebo ho učiní neschopným vnímat slabší podněty a pokud je impuls přespříliš silný, tak může orgán dokonce nenávratně zničit, tak u rozumové schopnosti tomu tak není. Ba naopak. Když mysl přijde do kontaktu s nějakým extrémně obtížným problémem, tak ji to ani nezničí, ani ji to neučiní méně schopnou chápat jiné méně obtížné, ale právě naopak, chápe je potom lépe.<sup>37</sup> Zde je tedy další náznak nezávislosti rozumu na těle a jeho potenciální oddělenosti.

Následně (v páté kapitole třetí knihy) se Aristoteles soustředí na problém spočívající v otázce: Co je v chápání aktivní co pasivní mohutností? A posléze představuje svoji nauku o činném a trpném rozumu. Nejdříve však začíná rozlišením mezi látkou a hybnou příčinou. Stejně tak, jak tato odlišnost existuje v každé přirozenosti, tak musí existovat také v duši a pak říká: „Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, jako například světlo.“<sup>38</sup> Přičemž ten první nazývá *trpný (pasivní) rozum* a ten druhý *aktivní (činný) rozum*. A pak na stejném místě pokračuje: „A tento činný rozum jest oddělen od těla, neměnný a nesmíchaný, jeho podstatou je skutečná činnost.“ Tedy činnému rozumu přisuzuje nesmrtelnost, věčnost (zatímco o pasivním (trpném) rozumu prohlašuje, že je pomíjivý) a ve srovnání s rozumem pasivním i vyšší hodnotu, jelikož činná mohutnost je vyšší než mohutnost trpná. Tolik tedy krátce k Aristotelově pojednání *O duši*.

#### 4. 2 Aristotelův spis *De generatione animalium*:

V tomto spise se Aristoteles zabývá jednak různými způsoby rozmnožování a to jak živočichů, tak rostlin, ale pojednává také o schopnostech jednotlivých stupňů duší, které jsou vlastní jednotlivým formám života. Filosof vychází z toho, že partikulární tvor se nestává v ten samý okamžik živočichem a zároveň člověkem, nebo koněm, nebo jakýmkoli tvorem, neboť každý jedinec získává svůj specifický druhový charakter až na konci vývoje a v souvislosti s tím si klade otázku: Kdy a jakým způsobem je získáván podíl na rozumu těmi živočichy, kteří na tomto principu mají účast? Pak si klade otázku po původu schopností.

Aristoteles rozlišuje dva druhy principů (schopností), které duše může mít. Jeden není spojený s látkou a náleží těm živočichům, kteří v sobě mají něco božského (totiž rozum), zatímco ten druhý princip je neoddělitelný od látky. V souvislosti s otázkou po původu schopností navrhuje tři možná řešení: 1. Všechny schopnosti vznikají v embryu, aniž by nějaká byla dříve, vně. 2. Všechny schopnosti existují již dříve. 3. Některé vznikají v embryu a některé existují již dříve.

<sup>37</sup> Ibid. 429a30-429b6

<sup>38</sup> Ibid. 430a14-16

Jeho odpověď začíná poukazem na nesmyslnost druhé možnosti, neboť je jasné, že ty aktivity, které jsou nutně svázány s tělem bez něj nemohou existovat. Například chůze nemůže existovat bez nohou. A přiklání se k řešení, že pouze rozum, který je božský a nemá žádnou tělesnou aktivitu přichází zvenčí.<sup>39</sup> Jedná se zde o jakousi variaci důkazu separovanosti rozumu od ostatních lidských schopností, který byl vyložen ve spise *O duši* a který spočíval v porovnání smyslové a rozumové poznávací schopnosti. Zatímco v *De anima* se stavěly do protikladu smyslové podněty a jejich působení na tělesné orgány se schopností rozumovou, která po vyřešení komplikované úlohy není méně schopna řešit problémy méně obtížné, ba naopak, z čehož se pak vyvozovala její radikální jinakost, tak zde, se oddělenost rozumu vyvozuje z faktu, že rozum není nijak přímo spojen s žádnou tělesnou aktivitou. To v obou případech znamená, že pro Aristotela není rozum aktem žádné tělesné části.

### 5. 0 Sigerův spis *Questiones in Tertium De Anima*:

V tomto spise Siger předkládá své pojetí duše, které zřetelně vychází z Aristotelových textů a v nejasných bodech inklinuje k Averroově interpretaci. Autor zde vyjadřuje jisté názory, které jsou bez jakýchkoliv pochybností neslučitelné nejen s křesťanskou vírou, ale se všemi naukami, pro které má nějakou důležitost lidská individualita, posmrtný život, možnost individuálního soudu na konci časů...Siger zde totiž vyjadřuje své přesvědčení, že individuálnímu člověku nenáleží intelekt (a to jak činný, tak trpný), jako jeho nutné *proprium*, ale že je od něho oddělen a pouze se s ním jakýmsi způsobem spojuje, protože k činnosti myšlení potřebuje lidská fantasmata. Navíc inspirován Aristotelovou filosofií tvrdil, že jelikož se jedná o separovanou substanci, která může být jen jediná svého druhu, tak tento intelekt je pouze jeden pro celý lidský druh. Takováto tvrzení, byť si z církevní autority v té době nic nedělal, ho samozřejmě přivedla k nutnosti řešit některé problémy, které však byly spíše filosofického rázu. Nejtypičtější otázkou bylo toto: „Jestliže je jen jeden intelekt pro všechny lidi, tak jak se dá vysvětlit skutečnost, že tento jediný, separovaný rozum evidentně myslí v různých lidech různě?“ O této, i o jiných potížích jeho nauky pojednám v dalších částech této kapitoly.

<sup>39</sup> Aristotle, *De generatione animalium* II, 3, 736b27: „It remains, then, for the reason alone so to enter and alone to be divine, for no bodily activity has connexion with the activity of reason.“

## 5. 1 Struktura spisu *Questiones in Tertium De Anima*:

Celý spis se skládá z osmnácti otázek rozdělených do čtyř částí, kterým předchází úvod, který plní funkci jakéhosi obsahu. Struktura kvestií vypadá následovně:

### Úvod:

#### Část I. O odlišnosti intelektu vzhledem k jiným částem duše.

Otázka první: Zda je intelekt zakořeněn (*radicatur*) v té samé duševní substanci (*animae substantia*) jako senzitivní a vegetativní (schopnosti duše) ?

#### Část II. Co je intelekt sám o sobě (*Quid sit intellectus in se*)?

Otázka druhá: Zda je intelekt věčný (*aeternus*), nebo nově stvořený (*de novo creatus*) ?

Otázka třetí: Zda byl intelekt stvořen v čase (*in nunc temporis*) nebo ve věčnosti (*nunc aeternitas*) ?

Otázka čtvrtá: Zda je intelekt stvořitelný (*utrum intellectus sit generabilis*) ?

Otázka pátá: Zda je intelekt pomíjivý (*utrum intellectus sit corruptibilis*) ?

Otázka šestá: Zda je intelekt složen z látky a formy ?

#### Část III. O intelektu ve srovnání s tělem.

Otázka sedmá: Zda je intelekt dokonalostí těla s ohledem na svoji substanci ?

Otázka osmá: Zda je intelekt v libovolné (každé) části těla (*in qualibet parte corporis*)?

Otázka devátá: Zda je jeden intelekt ve všech?

#### Část IV. O schopnostech intelektu, tj. o intelektu trpném a činném.

Otázka desátá: Zda je intelekt trpný (*utrum intellectus sit passibilis*) ?

Otázka jedenáctá: Zda může separovaná duše trpět od ohně?

Otázka dvanáctá: Zda je intelektu vrozeno poznání jiných inteligibilií ?

Otázka třináctá: Zda trpný intelekt chápe činný (*utrum intellectus possibilis agentem inteligat*) ?

Otázka čtrnáctá: Zda náš intelekt k myšlení potřebuje pojmy přijaté v trpném intelektu ?

Otázka patnáctá: Tři pochybnosti týkající se intelektu.

- 1) Jak je s námi intelekt spojen?
- 2) Jak je možná odlišnost chápání v různých lidech?
- 3) Zda je nutné přijímání pojmů a jejich abstrakce?

*Řešení tři pochybností.*

Otázka šestnáctá: Může separovaná substance poznávat (*se possit intelligere*) sama sebe ?

Otázka sedmnáctá: Chápe jedna intelligence jinou (utrum una intelligentia aliam intelligat) ?

*Řešení dvou otázek*

Otázka osmnáctá: Zda náš intelekt poznává jednotliviny jednotlivě (particulare particulariter)?

Siger se tedy snaží odpovědět na otázky spadající do čtyřech oblastí 1) Zda je intelekt zakořeněn v té samé duševní substanci jako senzitivní a vegetativní schopnosti duše? A jeho odpověď je záporná. 2) Ve druhé části zkoumá povahu intelektu a dochází k závěru, že se jedná o substanci věčnou, nepomíjivou a nesloženou z látky a formy. 3) Ve třetí části zkoumá vztah jediného intelektu k pluralitě lidských těl a říká, že intelekt nezdokonaluje (perficit) tělo skrze svojí substanci, ale svojí operativní schopností. 4) Ve čtvrté části zkoumá mohutnosti intelektu a jejich aktivity. Nejprve ze všeho si klade otázku, jestli je intelekt ve své činnosti pasivní? A odpovídá, že není pasivní v tom smyslu v jakém je pasivní látka, ale spíše je receptivní. Sám o sobě je v potenci k přijímání inteligibilií. Pak se dostává k otázce, zda intelekt, jakožto nemateriální substance může trpět od ohně?<sup>40</sup> Následná otázka se zabývá problémem jak může receptivní a potenciální intelekt přejít v akt? Siger odpovídá, že je to díky činnosti aktivního intelektu, který vytváří „ideje“ tím, že je abstrahuje z našich fantasmata a „zásobuje“ jimi pasivní intelekt. Pasivní intelekt uchopuje první principy a potom vše ostatní v jejich světle. Neboli, dle Sigera víme o aktivním intelektu právě proto, že máme zkušenost toho, že receptivní intelekt přijímá nějaké abstrahované ideje.<sup>41</sup>

Ale jeho tvrzení ho přivádějí k nutnosti řešit některé problémy, kterých si byl sám dobře vědom a proto se je pokouší rovnou vyřešit. Jednalo se např. o problém toho, jak je možné pohlížet na činnosti intelektu jako na naše vlastní, jestliže je k nám intelekt „připojen“ pouze díky našim fantasmatům, které nejsou ničím jiným, než „surovinou“ nutnou k myšlení?

Sigerova odpověď je zhruba takováto: Činnosti intelektu jsou nějakým způsobem skutečně naší aktivitou, neboť intelekt dle své přirozenosti ke své činnosti naše fantasmata nezbytně potřebuje a toto je důvod, proč se Averroes snažil ukázat, že takováto jednota věčného a jediného intelektu s lidským druhem je esenciálnější, než jeho jednota s partikulárním lidským individuem.

## 5. 2 Některé aspekty *Questiones in Tertium De Anima*:

V této části bych rád rozvinul některé aspekty Sigerovy nauky podrobněji. Nejdříve se zaměřím na Sigerovo pojetí lidské duše kap. 4.4, pak na problém časnosti, nebo věčnosti

<sup>40</sup> Tato otázka se samozřejmě týká pekelného ohně a úzce se tak dotýká možnosti odplaty za hříchy.

<sup>41</sup> Srov. Fernand Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, s. 39-41.

intelektu kap. 4.5, následovat bude otázka pojednávající o vztahu intelektu k tělu kap. 4.6 a nakonec přijde na řadu otázka: Zda je jen jeden intelekt ve všech? Kapitola 4.7.

### 5. 3 Část první, otázka první:

Ohledně první otázky, která řeší vztah intelektu a ostatních mohutností duše je třeba říct, že Siger jejich vztah řeší zcela ve shodě s Aristotelovým spisem *De generatione animalium*. Prohlašuje, že by bylo nesmyslné tvrdit, že zvnějšku přicházejí všechny tři duševní schopnosti. Ohledně vegetativní a senzitivní schopnosti nejsou žádné pochybnosti. Siger ve shodě s Aristotelem prohlašuje, že jsou vyvedeny z potence látky při tvoření potomka a zvenčí pak přichází pouze intelekt, neboť kdyby i vegetativní a senzitivní schopnosti přicházely zvenčí, pak by při svém příchodu ničily stejné dvě mohutnosti, které by byly již dříve vyvedeny z potence látky, nebo by člověk musel mít tyto schopnosti zdvojeny, což se zdá být nevhodné. A proto na první otázku odpovídá následovně: „Je třeba říct, že rozumová schopnost není zakořeněna v té samé jednoduché duši se schopností vegetativní a senzitivní, tak jako vegetativní a senzitivní schopnost jsou zakořeněny v téže jednoduché (simplici), ale je s nimi zakořeněna v téže složené (composita) duši. Ačkoli je intelekt jednoduchý když přichází, tak je při svém příchodu sjednocen se senzitivní a vegetativní mohutností duše a tak ta jednota není jednotou prostou (simplicem), ale složenou. Skrze toto je zřejmá odpověď na to, co Averroes řekl, totiž že se Aristoteles domnívá, že vegetativní, senzitivní a rozumová schopnost jsou jedna duše v subjektu. Pravda je: **jedna složená, ne však jedna jednoduchá.**“<sup>42</sup>

### 5. 4 Část druhá, otázka druhá:

Tato otázka, která řeší problém věčnosti, nebo časnosti intelektu je zajímavá tím, že Siger na ni dává pouze pravděpodobnou odpověď. Na počátku si klade otázku: Zda je intelekt věčný (aeternus), nebo nově stvořený (de novo creatus)? A říká, že na ni lze odpovědět dvěma způsoby. Jednak dle Augustina, který říká, že duše, která má být stvořena je vlitá a vlitím stvořena. A jelikož je zřejmé, že co je stvořeno vlitím je stvořeno nově, tak intelekt je nové

---

<sup>42</sup> Sigerus de Brabantia, *Questiones in Tertium De Anima* I, I 7-8: „Propter quod dicendum est aliter ad quaestionem. Dicendum enim quod intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicantur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita. Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam. Per hoc patet ad illud quod dicit Averroes quod Aristoteles opinatur vegetativum, sensitivum et intellectivum esse unam animam in subiecto. Verum est: unam compositam, non autem unam simplicem.“

stvoření a není tudíž věčný.<sup>43</sup> Jinak se dá odpovědět dle Aristotela. Této možnosti ponechává Siger daleko více prostoru a jeho argumentace vypadá takto. O intelektu je třeba říct, že není nově stvořený, ale stvořený od věčnosti (*intellectus factum est aeternum*) neboť vše, co je stvořeno bezprostředně První příčinou je stvoření věčné a ne nové (*non est novum factum, sed factum aeternum*). Aristoteles tedy zastával věčnost světa z toho důvodu, že byl (svět) stvořen bezprostředně První příčinou. Tedy kdyby byl Aristoteles dotázán, zda je intelekt nové stvoření, nebo zda je věčný, tak by sám (Aristoteles) usoudil, že intelekt je stejně jako svět věčný. A intelekt, protože je hybatelem lidského druhu, je jedno věčné stvoření nezmnožené individuální multiplikací. A Siger dále pokračuje. Jestli se ptáš, co je to, co k tomu Aristotela vede tj. k tomu, že říká, že vše stvořené bezprostředně První příčinou je věčné, je zjevné co je třeba říct. Aristoteles říká na začátku osmé knihy *Fyziky*, že vše, co tvoří něco nového prochází změnou. Jestliže by tedy První příčina tvořila něco nového, tak by její vůle byla nová a změněná. Ale její vůle je její činnost. Je tedy třeba, aby její činnost byla nová a proměněná, jestliže by dělala něco nového. A protože to by bylo nevhodné, tak kvůli tomu sám (Aristoteles) říká, že svět je věčný. A toto tvrzení tj., že každý jednající, který tvoří něco nového prochází změnou je obzvláště pravda o věcech, které nejsou stvořené z něčeho jiného. Jestliže tedy První příčina chtěla, aby intelekt když byl tvořen byl tvořen „de novo,“ pak když byl chtěný, tak byl chtěný „de novo,“ protože jinak by nebyl chtěný ve shodě s formou její (První příčiny) vůle. A jestliže chtěla (První příčina) od věčnosti, aby intelekt byl věčný, pak je intelekt věčný, protože jinak to co chce by nebylo ve shodě s formou její vůle. Kdo by tedy chtěl vědět, jestli je intelekt stvořen od věčnosti (*sit aeternus*), nebo je nové stvoření (*sit de novo*) musí prozkoumat vůli První příčiny. Ale kdo bude ten, kdo ji prozkoumá?<sup>44</sup> Siger uvádí i jiné argumenty ve prospěch věčnosti intelektu, ale nakonec přece jen končí trochu váhavě, když říká: „Ale já říkám, že zatímco Aristotelův názor není nutný, jak bylo ukázáno, je nicméně pravděpodobnější než názor Augustinův, protože nemůžeme prozkoumávat novost, nebo věčnost činů První příčiny, neboť nemůžeme poznávat formu její vůle.“<sup>45</sup>

Pokud se tento problém nahlédne v celé šíři Sigerovy filosofie, pak je dle mého názoru nutné se přiklonit spíše k variantě věčnosti intelektu, neboť ve spise *De aeternitate mundi*

<sup>43</sup> Ibid. II, II, 5: „In oppositum est Augustinus, qui dicit quod anima creando infunditur et infundendo creatur. Patet: quod infundendo creatur, de novo creatur. Ergo intellectus est de novo creatus et non est aeternus.“

<sup>44</sup> Ibid. II, II, 7-9: „Dicit enim Aristoteles quod omne factum immediate a Prima Causa non est novum factum, sed factum aeternum...Unde, si quaereretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum...Si ergo Primum voluit intellectum fieri de novo, cum factus est, factus est de novo, quoniam aliter non fieret volitum <secundum> formam voluntatis suae. Et si voluit ab aeterno intellectum fieri aeternum, intellectus factus est aeternus, quia aliter volitum suum non fieret secundum formam voluntatis suae.“

<sup>45</sup> Ibid. II, II, 11: „Dico autem quod, licet non sit necessaria positio Aristotelis, sicut ostensum est, ipsa tamen <est> probabilior quam positio Augustini, quia non possumus inquirere novitatem vel aeternitatem facti a voluntate Primi, scilicet quod non possumus cogitare formam voluntatis suae.“

Siger vyjádřil své přesvědčení o věčnosti všech živočišných druhů, včetně toho lidského. Jestliže tedy separovaný intelekt potřebuje ke své činnosti lidmi vytvořená fantasmata, pak je spíše pravděpodobné, že je substance intelektu souvěčná s věčným lidským druhem. Pokud by totiž První příčina od věčnosti chtěla stvořit intelekt *de novo*, pak by bylo třeba připustit, že kdysi lidský druh neměl žádný podíl na rozumové činnosti, neboť substance intelektu ještě nevznikla.

### 5. 5 Část třetí, otázka sedmá:

V této části se řeší otázka, zda je intelekt dokonalostí těla vzhledem k své substanci, nebo vzhledem ke své schopnosti (*utrum intellectus sit perfectio corporis quantum ad substantiam vel non quantum ad substantiam, sed quantum ad suam potestatem*)? Siger odpovídá hned na začátku: „A toto bytí intelektu jakožto dokonalosti těla vzhledem k jeho substanci chápu tak, že dává existenci složenému, protože z esence vyplývá existence. A jestliže dává existenci tomu složenému, pak by neměl bytí (intelekt) sám v sobě, ale jen v jiném. Bytí intelektu jakožto dokonalosti těla vzhledem k jeho schopnosti (intelektu) chápu vzhledem k jeho schopnosti, kterou je zdokonalovat tělo svojí kooperací.“<sup>46</sup> Pak následují argumenty pro potvrzení zastávané teze. Kdyby intelekt byl dokonalostí těla s ohledem na svojí substanci a ne činnost, pak by jeho operace byly úměrné (*proportionaretur*) těm tělesným, což je proti Aristotelovi.<sup>47</sup> Rovněž, jestliže by byl dokonalostí těla s ohledem na svojí substanci, pak by neměl žádnou sobě vlastní činnost a po svém oddělení od těla by byl nečinný.

Argumenty pro opak jsou následující. To, co dává bytí tělu ho zdokonaluje skrze svojí substanci. Ale intelekt dává bytí tělu. Tedy ho zdokonaluje vzhledem k své (intelektu) substanci. Tento argument Siger odmítá a říká, že intelekt s ohledem na jeho formu nedává bytí tělu. Spíše intelekt majíc vlastní esenci má bytí v sobě a ne v jiném. Další argument proti Sigerovu stanovisku říká, že jestliže by intelekt nebyl dokonalostí těla s ohledem na svojí substanci, pak by nebyl nazýván aktem těla, ale hybatelem, tak jako hybatelé nebeských sfér nejsou nazýváni akty těchto sfér, ale hybatelé. Tento argument však Siger také odmítá s poukazem na to, že to není podobné, neboť náš intelekt s námi komunikuje více, než hybatelé sfér se sférami.

<sup>46</sup> Ibid. III, VII, 1: „Et intelligo intellectum esse perfectionem corporis quantum ad suam substantiam, <hac> ratio<ne> quod dat ei esse coniuncti, cum ab essentia fluat esse; et si det esse ipsi coniuncto, non habebit esse in se, sed solum in alio. Intelligo autem intellectum esse perfectionem quantum ad suam potestatem, quia perficit corpus quoad suam cooperationem.“

<sup>47</sup> Aristoteles, *O duši* 429a25-26: „Tím je také odůvodněno, že není smíchán s tělem; neboť tak by nabýval též nějaké takové vlastnosti, buď by byl studený nebo teplý, anebo by měl nějaké ústrojí, jako je ústrojí smyslové.“

Konečné řešení zní následovně: Intelekt nezdokonaluje (*perficit*) tělo skrze svoji substanci, ale skrze svoji schopnost, protože kdyby ho zdokonaloval (*perficit*) skrze svoji substanci tak by nebyl oddělitelný. Aristoteles říká ve druhé knize (*O duši* 413a7: „Ale u některých tomu nic nebrání, ježto nejsou skutečností žádné části těla“) že intelekt se nevztahuje k žádné části těla jako její substanciální akt tj. není aktualitou žádné části těla. A pak Siger pokračuje takto: „Jiný překlad říká, že není (aktualitou) žádné části těla, tj. že žádnou část těla nepoužívá jako orgán, ale komunikuje s jednajícím skrze představivost (tj. používá naše fantasmata).“<sup>48</sup>

## 5. 6 Část třetí, otázka devátá:<sup>49</sup>

V této otázce se řeší klíčový problém celého spisu, který vyjádřen v otázce: „Následně se ptáme, jak je s námi intelekt spojen? Tj. zda je jeden intelekt ve všech, nezmnožený množstvím lidí, nebo zda je intelekt zmnožen podle počtu lidí?“ Nejprve shrnu argumenty uvedené ve prospěch jednoty intelektu, pak argumenty proti a nakonec uvedu Sigerovo řešení. Základní argument pro jednotu intelektu je následující: „Žádná nemateriální forma, která je jedna v druhu není početně zmnožena. Ale intelekt je nemateriální forma, která je jedna v druhu. Tedy (intelekt) není početně zmnožen. Dále, kdyby byl intelekt zmnožen dle počtu lidí, pak by byl tělesnou schopností (*virtus in corpore*). Intelekt není tělesnou schopností. Tedy není ani zmnožen podle počtu lidí.<sup>50</sup>Není v přirozenosti intelektu, aby byl zmnožen, neboť je psáno v sedmé knize *Metafyziky* (1034a4-8) že tvořitel nevytváří něco mnohého v počtu, ale jednoho v druhu jinak, než skrze látku.<sup>51</sup> Další argument zní následovně: „Když tedy říkáš, že intelekt je zmnožován kvůli látce již náleží, je otázka co bude příčina náležení. Zdá se, že není jiná příčina, než klást intelekt jakožto schopnost, která je v těle. V případě věci separovaných od látky, které se nacházejí pod jedním druhem se neshledává horší a lepší, jak říká Aristoteles (*Metafyzika* 996a30-b1). Jestliže je tedy toto případ nemateriálních forem,

<sup>48</sup> Sigerus de Brabantia, *Questiones in Tertium De Anima* III, VII, 6: „Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis... Aristoteles dixit in *secundo* quod intellectus nullius corporis est ad substantiam actus, id est, nullius partis corporis... Sic enim dicit alia translatio, scilicet nullius partis corporis, id est, quia non utatur ea tanquam organo, sed quia communicat operanti per illam partem sic, scilicet imaginationi.“

<sup>49</sup> V této kvestii je klíčovým pojmem „intentiones imaginatae“, který překládám jako „mentální pojmy.“

<sup>50</sup> Ibid. III, IX, 2: „Nulla forma immaterialis, una in specie, est multiplicata secundum numerum. Sed intellectus est forma immaterialis, una in specie. Ergo non est multa in numero... Si intellectus numeraretur numeratione hominum, intellectus esset virtus in corpore. Intellectus non est virtus in corpore. Ergo non numeratur numeratione hominum.“

<sup>51</sup> Ibid. III, IX, 6: „Dico quod in natura intellectus non est quod multiplicetur secundum numerum. Scribitur *septimo Metaphysicae* quod generans non generat aliquid <multum> in numero et unum in specie nisi per materiam.“



kteře jsou pod jedním druhem, tak jedna není horší než jiná a pak jedna nenáleží látce více než jakákoliv jiná. A tak Averroes tvrdí, že pokud by intelekt byl zmnožen množstvím individuí, pak by byl tělesnou schopností.“

Argumenty pro opak: Hybatelé sfér jsou zmnoženi množstvím svých sfér. Tedy podobně i hybatel lidí (je zmnožen počtem lidí). Proto...

Rovněž jestliže by byl jen jeden intelekt ve všech, pak když by jeden získal znalost, pak by všichni získali tu znalost, což se zdá být nevhodné. A potvrzení tohoto je: Věci, které chápeme, jsou k nám připojeny pouze, jestliže je k nám připojený i intelekt. Jestliže je tedy jen jeden intelekt ve všech, pak všechny (chápané) věci budou jedno.

Za nejdůležitější část celého spisu pokládám patnáctý a šestnáctý článek deváté otázky v kterých Siger dle mého názoru nejpodrobněji vysvětluje svou nauku o oddělenosti intelektu a řeší i problém různosti myšlení. Z tohoto důvodu zde tuto část uvedu podrobněji. Siger říká:

15) Všimni si tedy, že intelekt i smysly jsou s námi spojeny v aktu, ale různým způsobem. Neboť smysly jsou s námi spojeny skrze svou část, kterou je látka. Ale intelekt je s námi spojen skrze svojí část, kterou je forma. Ale protože je s námi spojený smysl je s námi spojený i počitek. S intelektem to však není takto, ale obráceně. Neboť chápané věci s námi nejsou spojeny protože by s námi byl spojený intelekt, ale intelekt je s námi spojený protože ty chápané věci (intelecta) jsou s námi spojeny. Povšimni si tedy, že **intelekt**, do té míry do jaké je vzata v úvahu jeho přirozenost je **v potenci k mentálním pojům** (intentiones imaginatas), **(a stejně tak je v potenci být k nám připojen)**. Pak se (intelekt) skrze své **aktuální spojení s těmito mentálními pojmy, vzhledem ke kterým je v potenci spojuje aktuálně i s námi**. Kvůli tomu, že se tímto způsobem mentální pojmy zmnožují podle počtu lidí, je v nás skrze tyto mentální pojmy intelekt zmnožen. Ale nemysli si, že jeden intelekt je ve dvou, nebo třech, nebo tisíci dříve než mentální pojmy (intentiones imaginatae). Spíše je to právě naopak. **Proto tedy, že mentální pojmy, které jsou později učiněny aktuálně chápanými jsou s námi spojeny, tak skrze to se s námi spojuje intelekt. A do té míry, do jaké se liší mentální pojmy (intentiones imaginatae) v různých lidech<sup>52</sup> do té míry se liší i intelekt. Ačkoliv (intelekt) je podle své substance jeden a jedna je i jeho schopnost (potestas).**

16) Skrze to, co teď bylo řečeno, je zřejmé řešení k druhému argumentu. Říká se, že kdyby byl jen jeden intelekt ve všech lidech, pak když by jeden získal nějakou vědomost, pak by ji získali všichni (uno acquirente scientiam, omnes acquireret). Já říkám, že by to byla pravda, kdyby intelekt byl dle své substance ve všech dříve (prius sit in omnibus) než

<sup>52</sup> Mentální pojmy se liší, protože různí lidé mají různé smyslové vjemy, které tvoří jakousi „surovinu“ pro následné činnosti rozumu.

mentální pojmy (*intentiones imaginatae*). To však není pravda. Místo toho jsou v lidech dříve než intelekt mentální pojmy. **A protože ty (mentální pojmy) se liší dle rozmanitosti lidí, proto je v různých lidech různý intelekt.**

Tolik tedy Siger a Aristoteles k tématu oddělenosti a jednoty intelektu.

## 6. 0 sv. Tomáš Akvinský proti Sigerovým spisům o intelektu:

Sv. Tomáš Akvinský vystoupil proti učení latinských averroistů v mnoha svých spisech. Speciálně o nauce o jediném intelektu prohlašuje, že se jedná o zvláště závažný omyl, ke kterému je nucen se stále vracet<sup>53</sup> jelikož ti, kteří tuto nauku zastávají stále odporují pravdě. Tato jejich zatvrzelost ho přivedla k tomu, že se rozhodl ještě jednou vystoupit proti tomuto omylu.<sup>54</sup> Takto vysvětluje své důvody k sepsání spisu *De unitate intellectus*, kterým se budu nyní zabývat.

Někteří badatelé usuzují, že ohledně tématu jednoty intelektu se mezi averroisty a pravověrnými teology strhla daleko větší pře, než se nám dnes může dle dochovaných spisů zdát. Jmenovitě Etienne Gilson ze závěru Tomášova *De unitate intellectus* usoudil, že Akvinský v něm reaguje na jakýsi averroistický spis, který dosud nebyl objeven a dokonce se domnívá, že Siger napsal jako odpověď na *De unitate intellectus* jakýsi spis jehož fragmenty se nám zachovaly ve spisech jednoho z filosofů žijících v patnáctém století. Jedná se o autora jménem Agostino Nifo (asi 1470-1538), který spadal do okruhu padovských averroistů (v Padově se averroismus udržel až do šestnáctého století). Dalším spisem který se nějakým způsobem dotýká intelektu a z kterého se zachovaly rovněž pouze zlomky je ztracené Sigerovo dílo *De felicitate*, které by mělo být jakousi obdobou Boethiova spisu *De summo bono sive de vita philosophi*, a který se kromě tématu lidské blaženosti dotýká i nauky o jediném separovaném intelektu.<sup>55</sup>

Tomáš Akvinský zastával názor, že výrok spočívající v tvrzení, že intelekt je substance oddělená od člověka není jen v konfliktu s křesťanskou vírou, ale že může být vyvrácen také filosoficky. Proto si již na počátku *De unitate intellectus* dává předsevzetí postupovat při vyvrácení této nauky čistě racionální cestou a neuchylovat se příliš k argumentaci z víry. Rozhodl se nejprve poukázat na to, že takováto nauka nejenže odporuje

<sup>53</sup> Thomae Aquinatis, *In libros sententiarum* II, d. 17, q. 2. a. 1; *Summa contra gentiles* II, 59-70; *Summa theologie* I, q. 75. a. 1, 2; *Questiones disputatae De spiritualibus creaturis* a. 2, 9; *Questiones disputatae De anima* a. 2, 3.

<sup>54</sup> Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus*: „Prologus: Contra quae iam pridem plura conscripsimus; sed quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostrae intentionis est iterato contra eundem errorem conscribere aliqua, quibus manifeste praedictus error confutetur.“

<sup>55</sup> Srov. Etienne Gilson, *Christian Philosophy in the middle Ages*, s. 396-397

víře, ale neodpovídá ani Aristotelovým textům a následně se uchyluje k autoritě ostatních komentátorů (Theofrastus, Themistus, Alexander z Afrodisiady), kteří dle jeho názorů nauku o jediném intelektu vyvracejí.<sup>56</sup>

## 6. 1 Některé aspekty spisu *De unitate intellectus*:

Celý spis je rozdělen do pěti kapitol.<sup>57</sup> První by se dala rozdělit do tří částí. V první části se sv. Tomáš snaží dokázat, že Sigerova interpretace Aristotelových textů je nesprávná. Ve druhé části analyzuje některé texty z Filosofovy *Fyziky*. Ve třetí části pak řeší některé námitky. Druhá kapitola je ze všech nejkratší a sv. Tomáš se v ní dovolává autority ostatních peripatetiků. Ve třetí kapitole formuluje tři argumenty, kterými chce prokázat, že intelekt je schopností duše, která je formou těla. Čtvrtá kapitola se obrací proti tvrzení o jediném intelektu a dělá to trojím způsobem. Nejprve uvádí absurdity ke kterým takové tvrzení dle jeho názoru vede, pak poukazuje na neslučitelnost této nauky s Aristotelem a nakonec říká, že snaha vysvětlit lidské chápání pomocí vztahení intelektu k našim fantasmatům nedává smysl. V páté kapitole Tomáš brání nauku o pluralitě možných intelektů proti několika námitkám a končí konstatováním, jak nebezpečné je pro křesťana upadnout do těchto omylů. Celý spis je dosti obsáhlý a obsahuje příliš velké množství argumentů nato, abych se mohl všem věnovat. Z tohoto důvodu se tedy opět omezím jen na některé jeho části.

## 6. 2 Kapitola první:

V sedmém článku se Tomáš začíná zabývat textem z Aristotelova spisu *O duši*, kde se řeší otázka duševních schopností, jejich postavení k sobě navzájem a k tělu. Projednávaný Filosofův text je následující:

(A) „Zda však každá z nich je duší, nebo částí duše, a je-li částí, **zda tak, že je oddělitelná jen pojmem, či také místem**, není jednak nesnadno rozhodnouti.“<sup>58</sup>

(B) „O rozumu a o mohutnosti myšlení není dosud nic objasněno, ale zdá se, že je to jiný druh duše a že jenom ten se může **oddělovati**, jako něco věčného od pomíjivého.“

(C) „Co se však týče ostatních částí duše, jest z předchozího výkladu patrnó, že nejsou

<sup>56</sup> Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus* I, 2: „Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam, ut dicunt, in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros numquam in hac materia viderunt, nisi Aristotelis qui fuit sectae Peripateticae institutor, ostendemus primo positionem praedictam eius verbis et sententiae repugnare omnino.“

<sup>57</sup> Srov. Ralph McInerney, *Aquinas against the Averroists: on there being only one intellect*, s. 147-154.

<sup>58</sup> Aristoteles, *O duši* 413b13-16

oddělitelné, jak někteří tvrdí. Je ovšem zřejmo, že pojmově jsou různé; neboť pojem mohutnosti vnímání jest jiný než pojem soudnosti...“<sup>59</sup>

Ohledně této problematiky se Siger vyjadřuje následovně „Je třeba říct, že rozumová schopnost není zakořeněna v té samé jednoduché duši se schopností vegetativní a senzitivní, tak jako vegetativní a senzitivní schopnost jsou zakořeněny v téže jednoduché (simplici), ale je s nimi zakořeněna v téže složené (composita) duši. Ačkoli je intelekt jednoduchý když přichází, tak je při svém příchodu sjednocen se senzitivní a vegetativní mohutností duše a tak ta jednota není jednotou prostou (simplicem), ale složenou (srov. Kapitolu 4.4).“ Podstatné je zde poznamenat, že když Siger říká, že intelekt přichází, tak tím myslí, že přichází zvenčí.

Oproti tomu Tomáš říká: „Když toto (tj. že je to jiný druh duše) řekl (tj. Aristoteles), tak tím nechce říct, že intelekt není duše, tak jak ho Komentátor a jeho následovníci pokřiveně vykládají, neboť toto zcela jasně říká jako odpověď na to, co řekl shora tj. „...nesnadno rozhodnouti (*O duši* 413b16).“ Mělo by to být chápáno takto: „Nic zatím neučinilo zřejmým, zda je intelekt duší, nebo částí duše, a jestliže je částí duše, zda je oddělený místně, nebo jen v pojmu.“<sup>60</sup> A pak Tomáš pokračuje tím, že ohledně věty: „Zdá se, že je to jiný druh duše“ prohlašuje: „Toto by nemělo být chápáno tak, jak to pokřiveně vykládá Komentátor a jeho následovníci, totiž že intelekt se mnohoznačně nazývá duší (intellectus equivoce dicatur anima), nebo že na ní nemůže být aplikována vyřčená definice duše.“ To jak by to mělo být chápáno je zřejmé z toho, co pak (Aristoteles) dodává: „Jenom ten se může oddělovati, jako něco věčného od pomíjivého.“ Je to tedy jiný druh v tom smyslu, že intelekt se zdá být něčím věčným, zatímco jiné části duše jsou pomíjivé. „A protože se nezdá, že by věčné a pomíjivé charakterizovalo jednu substance, tak se zdá, že pouze tato část duše tj. intelekt může být separovaná. Ne však od těla, jak Komentátor pokřiveně vykládá, ale jen od jiných částí duše, neboť jsou (vlastnostmi) jedné duševní substance.“<sup>61</sup>

Konflikt tedy nastává ohledně výkladu věty (B), která se týká rozumové schopnosti a v které se praví, že „že je to jiný druh duše a že jenom ten se může oddělovati, jako něco věčného od pomíjivého.“ Averroisté chápou slovo „oddělovati“ ve smyslu oddělovat od těla i od jiných schopností duše (srov.4.6). Sigerova interpretace může být podpořena Aristotelovým spisem *De generatione animalium* srov. Kapitolu 3.3 v kterém se ohledně rozumové schopnosti praví, že „přichází zvenčí.“ Tomáš oproti tomu říká, že se jedná pouze

<sup>59</sup> Ibid. 413b25-30

<sup>60</sup> Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus* I, 7: „Quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit anima, ut Commentator perverse exponit et sectatores ipsius; manifeste enim hic respondet ad id quod supra dixerat: quaedam enim dubitationem habent. Unde intelligendum est: nihil adhuc manifestum est, an intellectus sit anima vel pars animae; et si pars animae, utrum separata loco, vel ratione tantum.“

<sup>61</sup> Ibid. I, 8: „Et quia corruptibile et perpetuum non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animae, scilicet intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator perverse exponit, sed ab aliis partibus animae, ne in unam substantiam animae conveniant.“

o oddělení od jiných částí duše a nikoliv od těla.<sup>62</sup> Dle Akvinského je tedy duše tvořena jak složkou pomíjivou, tak složkou věčnou. Tyto dvě jsou oddělitelné od sebe navzájem, ale ne od těla. Pro podpoření své interpretační verze se Tomáš obrací i na další texty a říká: „Předtím, než se obrátíme k tomu, co Aristoteles říká ve třetí knize *O Duši* připomeňme ještě více toho co říká ve druhé knize aby se porovnáním jeho výroků stala jeho nauka o duši zřejmější. Když tedy podal obecnou definici duše (Aristoteles), tak začal rozlišovat její schopnosti a říká, že schopnosti duše jsou: vegetativní, senzitivní, apetitivní, pohybová a rozumová (*O duši* 414a31-32).“<sup>63</sup> Dále pak Tomáš zmiňuje ještě tento text: „Některé bytosti kromě toho mají ještě schopnost měnit místo, jiné mají také myšlení a rozum, například lidé a snad ještě i jiné bytosti téhož druhu, nebo vyššího (*O duši* 414b18-19).“ Tyto texty si tedy sv. Tomáš bere na potvrzení nauky o intelektu jakožto části duše.

Dle Sigerova názoru intelekt lidské duši nenáleží, neboť přichází zvenčí a s lidskou duší se pouze spojuje za účelem využití lidských fantasmat. Celý interpretační problém je tedy způsoben tím, že Aristoteles více nespécifikoval o jakou oddělenost se jedná. Respektive o oddělenost čeho od čeho.

Nyní se zaměřím na Tomášovu odpověď na otázku, jak může být duše formou těla a přitom mít nějakou schopnost, která není schopností tělesnou?<sup>64</sup> Tento problém řeší tak, že prohlašuje, že některé duševní schopnosti jsou aktem těla, zatímco jiné ne. Říká, že duše není aktem těla prostřednictvím svých schopností, ale skrze sebe (*per se*) a proto má některé schopnosti, které jsou dokonalostmi některých částí těla, zatímco intelekt není aktem žádné části těla, neboť ke své aktivitě nepotřebuje žádný tělesný orgán (zatímco ostatní schopnosti ano). Tomáš si zde pomáhá textem z Aristotelovy *Fyziky* 2.2 (194b12-13), kde se zmiňuje problematika forem které jsou separovatelné, ale neexistují bez látky. Akvinský říká, že takovou formou je i lidská duše, která je v látce do té míry do jaké dává existenci tělu ale zároveň separovatelná díky specificky lidské schopnosti, kterou je chápání (intelekt). Tuto část pak uzavírá konstatováním, že pro formu není problém, aby byla formou látky a přesto měla nějakou separovanou mohutnost. Což je právě případ intelektu.<sup>65</sup> V této souvislosti se ptá, jakým způsobem může intelekt vykonávat svoji činnost poté, co bylo tělo zničeno a již

<sup>62</sup> Ibid. I, 9: „Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem. patet per hoc quod subditur: ratione autem quod alterae, scilicet sunt ad invicem manifestum. Sensitivo enim esse et opinativo alterum.“

<sup>63</sup> Ibid. I, 12: „Sed antequam ad verba Aristotelis quae sunt in tertio de anima accedamus, adhuc amplius circa verba ipsius in secundo de anima immoremur, ut ex collatione verborum eius ad invicem appareat quae fuerit eius sententia de anima. Cum enim animam in communi definivisset, incipit distinguere potentias eius; et dicit quod potentiae animae sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum.“

<sup>64</sup> Ibid. I, 27: „Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis et aliqua virtus animae non sit corporis virtus.“

<sup>65</sup> Ibid. I, 30: „Non est ergo impossibile, quod aliqua forma sit in materia, et virtus eius sit separata, sicut expositum est de intellectu.“

mu tedy nemůže poskytovat fantasmata? Na tuto otázku odpovídá tak, že intelekt po zničení těla chápe zcela jiným způsobem než když byl spojen s tělem. Jedná se o podobný způsob činnosti jako u separovaných substancí.<sup>66</sup>

### 6. 3 Kapitola třetí:

Poté co se sv. Tomáš ve druhé kapitole snažil na učení některých arabských a řeckých peripatetiků ukázat, že učení jeho oponentů neodpovídá Aristotelovým textům, se nyní pokouší sám formulovat tři důkazy pro potvrzení teze o intelektu jakožto schopnosti duše, která je (duše) aktem těla. Jako první námitku proti oddělenosti intelektu uvádí již zmíněnou tezi (srov. kap.4.2 a 4.7). Totiž že averroisté nejsou schopni vysvětlit, jak je možné, že tento individuální člověk myslí. Druhý argument říká, že lidská bytost je členem lidského druhu. Jestliže se tedy lidské bytosti od ostatních živočišných druhů liší právě schopností myslet, pak jim intelekt musí skutečně náležet a nemůže od nich být nijak radikálně oddělen.<sup>67</sup> Třetí argument vychází z morálky a tvrdí se v něm, že pokud nám intelekt nenáleží, pak nám nenáleží ani vůle a proto bychom museli připustit, že nemáme kontrolu nad svým jednáním.<sup>68</sup> Dosud jsem se nesešel s žádným Sigerovým textem dle kterého by se na poslední dvě námítky dalo uspokojivě odpovědět. Averroistická nauka se zde zřejmě dostává do sporu s Aristotelovým názorem na člověka jakožto na „živočicha rozumového.“ Vždyť pokud individuálnímu člověku náleží pouze duše senzitivní a intelekt je od něho oddělen, pak jakým právem bychom ho mohli označit za bytost rozumovou? Averroes se sice snažil prokázat jakési nutné spění intelektu s lidským druhem (ne však s lidským individuem), ale je otázkou, zda je to řešení dostatečné. Jako platný je dle mého názoru třeba uzнат i morální argument. Na tomto místě je třeba kriticky přiznat, že averroisté si ze ztráty svobody a morální odpovědnosti mnoho nedělali, o čemž svědčí také text klatby z roku 1277, ve kterém se to tezemi ohledně svobodného rozhodování jen „hemží.“

---

<sup>66</sup> Ibid. I, 42: „Aestimandum est enim quod alium modum intelligendi habebit separata, quam habeat coniuncta, similem scilicet aliis substantiis separatis.“

<sup>67</sup> Ibid. III, 80: „Speciem autem sortitur unumquodque ex forma. Id igitur per quod hic homo speciem sortitur, forma est. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium propriae operationis speciei...Principium autem quo intelligimus est intellectus, ut Aristoteles dicit. Oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicuius organi actus, sed quia est virtus animae, quae est actus corporis physici organici.“

<sup>68</sup> Ibid. III, 81: „Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae.“

## 6. 4 Kapitola pátá:

V této části sv. Tomáš brání tvrzení o pluralitě pasivních intelektů proti několika námitkám. První námitka říká, že intelekt jakožto nemateriální substance nemůže být zmnožen množstvím lidských individuí, protože jinak by byl materiální formou.<sup>69</sup> Ohledně toho Tomáš jen opakuje to, co bylo řečeno již dříve. Říká, že ne každá individuace se děje pomocí látky, neboť je zřejmé, že jednotlivé separované substance se od sebe navzájem liší. Tedy forma, která může být sdílena mnoha je individualizována látkou a intelekt je schopností této formy, což však neznamená, že intelekt je materiální schopnost.<sup>70</sup> Další námitka podotýká, že pokud by se připustila pluralita intelektů, pak by z toho vyplývala jejich nekonečná mnohost. Na to Tomáš odpovídá, že do té míry do jaké tato teze předpokládá věčnost světa (a s ním také věčnost druhů tak jak učil Siger ve svém spise *De aeternitate mundi*) nemusí žádného katolíka, který věří, že svět měl počátek znepokojoval.<sup>71</sup> Na námitku že všichni filosofové kromě latiníků zastávali nauku o jediném intelektu Tomáš prostě odpovídá, že to není pravda (V, 119-120). Ostatně účelem celé druhé kapitoly bylo prokázat pravý opak. Další námitka se dotazuje, co budou všechny ty intelekty dělat po zániku fyzických těl? Neboť Aristoteles v *Metafyzice* (1074a18-22) říká, že kdyby byly nějaké separované substance, které by nepohybovaly žádná tělesa, pak by byly nečinné. Tomáš odpovídá, že lidská suše separovaná od těla se sice nenachází v pro ni ideálním stavu, ale to neznamená žádný velký problém, neboť jejím cílem není pohybovat tělem, ale pochopit v čem spočívá štěstí, jak Aristoteles dokázal v desáté knize etiky.<sup>72</sup>

V závěru spisu sv. Tomáš vyjadřuje své pohoršení nad tím, že si Siger (i když není výslovně jmenován) dovolí filosoficky diskutovat i o takových věcech, jako je otázka: Zda může duše trpět od pekelného ohně? A dokonce prohlásit, že by učení doktorů ohledně takových věcí mělo být znovu probráno. Celý spis končí tak, že Tomáš vyzývá kohokoliv,

<sup>69</sup> Ibid. V, 99: „...quia omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae, est forma materialis: unde substantiae separatae a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus, qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiae, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis.“

<sup>70</sup> Ibid. V, 103: „Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis.“

Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam. Iam autem supra ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est.“

<sup>71</sup> Ibid. V, 118: „Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse.“

<sup>72</sup> Ibid. V, 116: „Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in decimo ethicorum.“

kdo zastává takto pomýlenou nauku, aby jestliže si troufá, odpověděl na tento spis opět spisem a nepřednášel v koutech (tj. potají) a před malými chlapci (z této pichlavé poznámky by se opět dalo usoudit, že spis měl zcela konkrétního adresáta, kterým byl s největší pravděpodobností právě Siger), kteří nejsou schopni posoudit tak obtížnou látku.<sup>73</sup> Tímto zjevně naráží na nízký věk posluchačů Artistické fakulty, kteří zřejmě nekriticky přejímali vše, co od svých učitelů slyšeli. Tolik tedy stručně k některým argumentům obsaženým v Tomášově *De unitate intellectus*.

## 7. 0 Závěr:

Pokud mám na závěr vyjádřit svůj názor ohledně diskutovaného problému, tak jsem nucen celý problém rozdělit do dvou oblastí. Totiž na otázku po správné interpretaci Aristotelovy filosofie a na problém platnosti, nebo neplatnosti teze o jednotě intelektu. Ohledně prvního tématu by moje odpověď byla taková, že správná interpretace Aristotela je na straně Sigera a jeho stoupců. Domnívám se, že Sigerův výklad Aristotelovy filosofie je naprosto koherentní v rámci Filosofových axiomů. Ale jelikož cílem filosofického bádání není, tak jak averroisté někdy říkali, poznat co si myslel Aristoteles, ale poznat věci tak, jak skutečně jsou, tak na druhou otázku je myslím třeba odpovědět, že co se týče jednoty intelektu, tak pravda se nachází spíše na straně sv. Tomáše a jeho stoupců. Já osobně se domnívám, že již sám Aristoteles viděl, jakým směrem se jeho nauka o intelektu ubírá, a že si byl vědom následků, které z jeho pojetí duše mohou vyplynout a možná také z tohoto důvodu zanechal ve svém spise tolik sporných a jakoby „nedotažených“ míst. Možná, že když uviděl, kam to celé směřuje, tak se jednoduše zdráhal „dotáhnout to do konce.“ Tento závěrečný krok za něj udělal o mnoho století později Averroes, který neučinil nic jiného, než že udělal poslední krok na cestě, jejíž směr určil již sám velký Filosof. Tento poslední krok však měl za následek to, že se Aristotelova filosofie často stávala pro křesťany nepřijatelnou, neboť se mnohdy střetávala s články jejich víry. V tyto chvíle vstupoval na kolbiště sv. Tomáš Akvinský a ze všech svých sil se snažil ukázat, že Aristotela lze interpretovat také tak, že víře nikterak neodporuje. Problémem se tu však stávalo to, že do Stragiritovy filosofie vnášel některé prvky, které jsou peripatetické filosofii cizí a tak ji pokřesťanšťoval. Rozdíl mezi Sigerovou (Averroovou) a Tomášovou interpretací je také v úhlu pohledu. Siger vykládá Aristotela z jeho metafyzických (tj. Aristotelových) racionalistických axiomů a nepřibírá si

---

<sup>73</sup> Ibid. V, 124: „Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat.“



nic zvenčí. Tomáš se naopak k tomuto problému staví spíše z pozice empiricko-psychologické a navíc je veden snahou uvést Aristotela v soulad s křesťanskou vírou. Jak jsem poznamenal již výše, tak Siger není ze své pozice schopen čelit námitkám ohledně lidské svobody, a také dle mého názoru není schopen obhájit Aristotelovu definici člověka, čehož si byl zřejmě dobře vědom, a proto se k těmto tématům ve svém spise nevyjadřuje. Právě tato jakási proti-intuitivnost a ne-empiričnost celé jeho filosofie mě nakonec přivedla k rozhodnutí přiklonit se na stranu sv. Tomáše, přestože to dle mého názoru znamená odklonit se od autentické Aristotelovy nauky. Význam latinského averroismu pro dějiny filosofie dle mého názoru spočívá především ve zpochybnění scholastického přesvědčení o souladu rozumu a víry. Tímto odtržením rozumu od víry se tak vytvořil prostor, který umožňoval svobodné vědecké bádání a zřejmě v tomto smyslu se tedy o Sigerovi někdy říká, že se v jeho případě již nejednalo o středověkého filosofa.

## 8. 0 Poznámky:

- Sigerus de Brabantia, *Questiones in Tertium De Anima* I, I 7-8 = část první, otázka první, článek 7-8
- Magistri Boethii Daci, *De mundi aeternitate* č. 13
- Magistri Boethii Daci, *De summo bono sive de vita philosophi*

citováno dle [http://www.melanchthon-akademie.org/virtuelle\\_bibliothek\\_klein.htm#Mittelalter](http://www.melanchthon-akademie.org/virtuelle_bibliothek_klein.htm#Mittelalter) 1.4.2006

- Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus* I, 2 = Kapitola první, článek druhý dle dělení obsaženém v Ralph McInerny, *Aquinas against the Averroists: on there being only one intellect*, United States of America, Purdue University Research Foundation 1993.

Ostatní spisy cituji dle běžných zvyklostí.

Použitá ilustrace: Averroova socha v Kordobě: <http://www.muslimphilosophy.com/ir/default.htm>

22.4.2006

## 9. 0 Bibliografie:

### Použité primární prameny:

- Albertus Magnus, *Politicorum Aristotelis*
- Albertus Magnus, *Comentarii in opera Dionysii Aeropagitae*
- Aristoteles, *O duši*
- Aristoteles, *De generatione animalium*
- Aristoteles, *Metafyzika*
- Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus*
- Magistri Boethii Daci, *De mundi aeternitate*
- Magistri Boethii Daci, *De summo bono sive de vita philosophi*
- Bonaventura, *De septem donis Spiritus Sancti*
- Sigerus de Brabantia, *De aeternitate mundi*
- Sigerus de Brabantia, *Questiones in Tertium De Anima*

### Použitá sekundární literatura cizojazyčná:

- *A companion to philosophy in the middle ages*, edited by Jorge J. E. Garcia and Timothy B. Noone,

Blackwell Publishing; Oxford 2003

- Etienne Gilson, *Christian Philosophy in the middle Ages*,

Sheed and Ward London, 1955

- G. E. R. Lloyd, *Aristotle: The growth & structure of his thought*,

Cambridge University Press 1968

- Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*,

Random House Inc: New York 1964

- Ralph McInerney, *Aquinas against the Averroists: on there being only one intellect*,

United States of America, Purdue University Research Foundation 1993.

- Fernand Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*,

The Catholic University of America 1980

### **Použitá sekundární literatura česká:**

- Bible, Český ekumenický překlad,

Česká biblická společnost 1985

- Luciano De Crescendo, *Příběhy středověké filosofie*,

Praha, Dokořán 2006

- Richard Heinzmann, *Středověká filosofie*,

Olomouc, Olomouc 2002

- Alain de Libera, *Středověká filosofie*,

Praha, Oikoymenh 2001

- Putallaz, Imbach, *Povoláním filosof*,

Praha: Oikoymenh 2005

- Andreas Speer, *Sapientia nostra-Filosofie a teologie po Pařížském odsouzení v roce 1277*,

Praha, Filosofia 2004

- Ivo Tretera, *Nástin dějin evropského myšlení*,

Praha, Paseka 2002

## 10. 0 Abstract:

I this thesis I am dealing with the medieval contention which is known as “the problem of the unity of intellect.” The problem arose with the Averroes’s interpretation of aristotelian doctrine of the soul. The thesis is composed of five main parts. First chapter describes the main moments of Siger’s life. Second part indicates some aspects of Parisien’s condemnations from 1270 and 1277. The third part summarize aristotelian doctrine of the soul. The fourth part which is the main part of this text contains the main arguments of Siger’s *Questiones in tertium de anima* which was the most influential averroistic treatise concerning this contention. Siger maintains that intellect has the status of separate substance and therefore cannot be multiplied by the multitude of human beings. According Siger is only one intellect for all mankind and the consequence of this doctrine is that when individual believes that he himself is thinking, it is in fact rather the unique intellect that is thinking in him by using his *phantasmata* in order to abstract ideas therefrom. The last chapter describes the reaction of Thomas Aquinas which is recorded in his *Tractatus De unitate intellectus contra averroistas parisienses*.

### Abstrakt:

V této práci se zabývám středověkým sporem, který je známý jako „problém jednoty intelektu.“ Tento problém vznikl s Averroovou interpretací aristotelské nauky o duši. Tato práce se skládá z pěti hlavních částí. První kapitola popisuje hlavní momenty Sigerova života. Druhá část naznačuje některé aspekty pařížských kladeb z let 1270 a 1277. Třetí část shrnuje aristotelskou nauku o duši. Čtvrtá část, což je hlavní část tohoto textu obsahuje hlavní argumenty Sigerových *Questiones in tertium de anima*, což byl nejvlivnější averroistický spis pojednávající o tomto sporu. Siger tvrdí, že intelekt má status separované substance a proto nemůže být zmnožen množstvím lidských individuí. Podle Sigera je jen jeden intelekt pro celé lidstvo a následkem této nauky je to, že když se individuální člověk domnívá, že myslí, tak je to spíše jediný intelekt, který myslí v něm díky tomu, že používá jeho fantasmata ve snaze abstrahovat z nich ideje. Poslední kapitola popisuje reakci Tomáše Akvinského, která je zachycena v jeho *Traktátu o jednotě intelektu proti pařížským averroistům*.