Miroslav Severa

„Sed nihil ad nos de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus“

Heterodoxní mistři svobodných umění a jejich diskuse s Tomášem Akvinským

Heterodox masters of liberal arts and theirs discussions with Thomas Aquinas

Disertační práce

Studijní obor: Filosofie
Vedoucí práce: Prof. PhDr. Stanislav Sousedik, CSc.

Univerzita Karlova v Praze
Filosoficka fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
2013

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: 15. 8. 2013

Mgr. Miroslav Severa:

Můj upřímný dík na prvním místě patří panu prof. PhDr. Stanislavu Sousedíkovi, CSc. za příkladné vedení celého mého doktorandského studia i za jeho lidskou přívětivost a ochotu. Rád bych rovněž poděkoval panu Doc. Tomáši Machulovi, Ph.D., Th.D. z Teologické fakulty v Českých Budějovicích, který vě mně svými poutavými přednáškami jako první vzbudil zájem o studium středověké filosofie. Poděkovat bych chtěl také všem členům Ústavu filosofie a religionistiky FF - UK za veškerou pomoc, kteou mi během mého studia poskytli i za inspiraci, již jsem od nich často čerpal. Za podnětné konzultace problematiky nekonečna v rámci teorie množin vděčím panu prof. RNDr. Petru Vopěnkovi, DrSc. Rád bych poděkoval také svým rodičům a nejbližším přátelům za všechen čas a péči, kterých se mi během života dostávalo.

SHRNUTÍ:

Disertační práce pojednává o dvou důležitých tématech, kterými se zabýval Tomáš Akvinský v návaznosti na averroistickou kontroverzi, která v Paříži vypukla v druhé polovině třináctého století. Jedná se o spory o věčnost světa a jednotu intelektu. Autor disertační práce hájí názor, že řešení otázky věčnosti světa předložené Tomášem Akvinským je bližší postoji heterodoxních mistrů, než nauce některých pravověrných teologů. Heterodoxní nauka o jediném rozumu je však Tomášem Akvinským přesvědčivě vyvrácena. Nauka Tomáše Akvinského tedy nemusí vždy tvořit nesmiřitelný protiklad vůči mínění heterodoxních mistrů, jak je to některými autory popisováno. Předložená dizertace se těmito dvěma tématy zabývá také na pozadí cenzurních dokumentů vydaných Pařížským biskupem Tempierem v letech 1270 a 1277.

Třebaže jsou heterodoxní mistři svobodných umění v jejich filosofování silně ovlivněni Arabským filosofem Averroem, tak jejich názor na vztah *fides* a *ratio* je odlišný. Averroes říká, v případě konfliktu mezi rozumem a zjevením musí zjevení ustoupit a je třeba hledat alegorický výklad Písma. Heterodoxní mistři svobodných umění na druhou stranu hájí názor, že v případě, že nastane tento typ sporu, má zjevení přednost, protože nám odhaluje pravdy, které přesahují přirozené schopnosti chápání lidského rozumu. Ve zjevení se nám dostává vyššího poznání, kterému se lidský rozum má podřídit. Autor disertační práce hájí názor, že pozice, kterou heterodoxní mistři svobodných umění zaujali ohledně vztahu rozumu a víry vede ke skepticismu ve filosofii a fideismu v teologii, nicméně takzvaná *teorie dvojí pravdy* se ve spisech latinských averroistů nenachází.

KLÍČOVÁ SLOVA:

Tomáš Akvinský, Siger z Brabantu, Boethius z Dacie, Aristotelés, Averroes, Tadeáš z Parmy, biskup Tempier, latinský averroismus, věčnost světa, stvoření *ex nihilo*, nekonečno, jednota rozumu, monopsychismus, teorie dvojí pravdy.

SUMMARY:

The proposed thesis deals with two important issues discussed by Tomas Aquinas in connection with the averroistic controversy that occurred in the second half of the thirteenth century in Paris. The topics are *On the eternity of the world* and *On the unity of intellect*. Its author defends the position that concerning the problem *On the eternity of the Word* is the solution proposed by Thomas Aquinas closer to the position of heterodox masters of liberal arts then to the attitude of some orthodox theologians. The heterodox teaching *On the unity of intellect* is by Thomas sufficiently disproven. The doctrine of Thomas Aquinas doesn't need to always constitute an irreconcilable antithesis against the attitude of heterodox masters as it is described by some authors. The thesis also deals the two topics on the historical background of the condemnations issued by the Parisian bishop Stephan Tempier in the years 1270 and 1277.

Although the heterodox masters of liberal arts are in their philosophizing strongly influenced by the Arab philosopher Averroes theirs position concerning the relationship between *fides* and *ratio* is different. Averroes says that when the conflict between reason and revelation occurs than revelation should retreat and one should look for allegorical interpretation of the Holy Scriptures. Heterodox masters of liberal arts on the opposite site hold the view that when this type of conflicts occurs then the revelation has superiority, because it reveals us truths that transcend the natural abilities of human reason. In the revelation a superior cognition is given to us and therefore the human intellect should obey the revelation. The author of the thesis defends the position, that the view on the relation of philosophy and theology accepted by heterodox masters of liberal arts leads to skepticism in philosophy and fideism in theology, but the so called *double truth theory* is not contained in the scriptures of the latin averroists.

KEY WORDS:

Thomas Aquinas, Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Aristotle, Averroes, Tadeo of Parma, bishop Tempier, latin averroism, eternity of the world, creation *ex nihilo*, infinity, unity of intellect, monopsychism, double truth theory.

OBSAH

1.0. ÚVOD 1

2.0. SIGER Z BRABANTU A JEHO HISTORICKÉ PŮSOBENÍ 4

3.0. CENZURNÍ DOKUMENTY PROTI BLUDNÝM FILOSOFICKÝM NAUKÁM 7

3.1. Tempierovo „condemnatio" z roku 1270 a události, které ho provázely 8

3.2. Rok 1277 a druhé Tempierovo „condemnatio" 12

4.0. SPOR O VĚČNOST SVĚTA 18

4.1. Křesťanské učení o původu světa a vybrané biblické prameny 18

4.2. Nauka církve a otázka věčnosti světa 20

4.3. Sigerův spis De aeternitate mundi 24
4.3.1. Problém první: Jakým způsobem jsou zapříčiněné druhy schopné vzniku a zániku? 27
4.3.2. Problém druhý: Odpověď na argument odpůrců 29
4.3.3. Problém třetí: Postavení obecnin 32
4.3.4. Problém čtvrtý: Je dříve slepice nebo vejce? 34

4.4. Zhodnocení Sigerova spisu 38

4.5 Teorie dvojí pravdy 41
4.5.1. Aristotelova teorie důkazu a stopy nauky o dvojí pravdě u Averroa 41
4.5.2. Boethius z Dacie a jeho spisy De mundi aeternitate a De somnis 45
4.5.3. Zhodnocení otázky dvojí pravdy 50

4.6. De aeternitate mundi Tomáše Akvinského 51
4.6.1. Úvod 51
4.6.2. Otázka časové následnosti příčiny a účinku 56
4.6.3. Je nutné, aby nebytí věci časově předcházelo její bytí? 58
4.6.4 Tomistická nauka o stvoření ex nihilo 63
4.6.5. Problematika nekonečných řad příčin 67
4.6.5.1. Argumenty těch, kteří jsou přesvědčeni, že nekonečno nelze překlenout ani zvětšit 69
4.6.5.2. Obhajoba možnosti nekonečné řady příčin 71
4.6.6. Problematika zvětšení nekonečna a nestejných nekonečen 75
4.6.6.1. Bernard Bolzano a Georg Cantor k problému nekonečných množin 76
4.6.6.2. Tomáš Akvinský a otázka po zvětšení nekonečna 81
4.7.3. Problematika překlenování nekonečna 83

4.7. Zhodnocení problému věčnosti světa 85

5.0. SPOR O JEDNOTU INTELEKTU 88

5.1 Aristotelovy texty pojednávající o rozumu 88

5.2 problém Monopsychismu **93**
5.2.1 Monopsychismus u Sigera z Brabantu a averroistické pojetí lidské duše 94
5.2.2 Heterodoxně pojatá rozumová duše 97
5.2.3. Spojení rozumu a smyslové duše dle Sigera z Brabantu. 99
5.2.4. Je Tomáš Akvinský schopen vysvětlit lidské myšlení? 101
5.2.5. Averroistická odpověď na vznesené námitky 103

5.3. Tomášova reakce ve spise De unitate intellectus **105**
5.3.1. První kapitola spisu *De unitate intellectus* 107
5.3.2. Třetí část spisu *De unitate intellectus* 116
5.3.3. Čtvrtá kapitola část spisu *De unitate intellectus* 124
5.3.4. Pátá kapitola spisu *De unitate intellectus* 129

5.4. Nauka o operans intrinsecum a řešení problému "hic homo singularis intelligit" **134**

5.5. Spor o specifickou diferenci *rozumový* **137**

5.6. Zhodnocení sporu o jednotu rozumu **142**

6.0. ZÁVĚR **144**

7.0. PRAMENY A LITERATURA: **146**

8.0. ZKRATKY: **151**

9.0. SEZNAM OBRÁZKŮ TABULEK A SCHÉMAT: **152**

1.0. ÚVOD

Téma této disertační práce zní: *Tomáš Akvinský a jeho spory s heterodoxními mistry svobodných umění*. Situace, kterou se budeme v této práci zabývat, byla ve svých počátcích dána událostí značného významu, ke které v západní Evropě došlo během druhé poloviny dvanáctého a první poloviny třináctého století. Událostí, o které je řeč, je recepce nauky řeckých filosofů a jejich arabských komentátorů. Před zpřístupněním „nových" spisů byly křesťanským autorům na západě k dispozici pouze malé části spisů Platónových, Aristotelových, někteří latinští filosofové (Cicero, Seneca) a církevní otcové, např. Pseudo - Dionysios přeložený Janem Eriugenou. K jakýmsi pronikům řecké literatury docházelo stále, ale od poloviny dvanáctého století nabralo toto působení nových, dosud nevídaných, rozměrů díky překladatelské činnosti křesťanských autorů latinského západu. Nové řecko - latinské překlady se začaly objevovat ve dvanáctém stolet a po založení Latinského císařství[1] (r. 1204) jejich počet rychle stoupl. Na křesťanský západ tak během relativně krátké doby proniklo mnoho filosofických a přírodovědných spisů pohanských autorů. Pro naše téma bylo významné zejména zpřístupnění Aristotela s komentáři jeho významného arabského komentátora Averroa. Poté, co byly „nové" Aristotelovy spisy s Averroovými komentáři uvedeny na křesťanský západ bylo záhy rozpoznáno mnoho rozporů, které existovaly mezi tím, jak na jisté problémy do té doby nahlíželi křesťané a jakým způsobem jsou řešeny Aristotelem v Averroově interpretaci. Tato otázka byla brzy tematizována i na univerzitě v Paříži, důležitém centru tehdejšího intelektuálního života. Problémem se tedy stalo to, jakým způsobem se s Aristotelem interpretovaným očima arabského komentátora Averroa vypořádat. Škála postojů tehdejších učenců byla pestrá. Na jedné straně zde byli ti, kteří v takovéto filosofii spatřovali veliké nebezpečí pro křesťanskou víru (např. Bonaventura). Na druhou stranu se však vytvořila významná skupina těch, kteří takovouto nauku přijali za *hlas rozumu*. Tyto autory dnes označujeme jako latinské averroisty, heterodoxní mistry svobodných umění, či nezávislé universitní filosofy.

Tématu latinského averroismu a střetům ortodoxních autorů s heterodoxními mistry svobodných umění byla v minulém a předminulém století věnována v rámci

[1] Míněn je křižácký stát, který vznikl po dobití Konstantinopole vojsky čtvrté křížové výpravy.

medievistických studií ve světě veliká pozornost.[2] Byly vypracovány kritické edice spisů těch nejvýznamnějších heterodoxních autorů a napsány četné studie a monografie, v nichž se jejich autoři přeli o správnou interpretaci nauky latinských averroistů. Toto samozřejmě souviselo se znovuobjevením mnoha spisů heterodoxních autorů, které byly považovány za ztracené a o jejichž existenci se vědělo pouze zprostředkovaně ze svědectví jiných autorů. Na našich univerzitách jsme bohužel v minulosti žádnou takovouto vlnu zájmu o znovuobjevený latinský averroismus nezaznamenali. V důsledku této skutečnosti nemáme k tomuto tématu téměř žádnou původní literaturu a s politováním musím konstatovat, že je u nás stále často vžité (alespoň dle mého přesvědčení), že ve středověku vlastně žádná „pořádná" filosofie neexistovala, protože byla pod teologickým jhem. Jsem přesvědčen, že větší studium latinského averroismu by vedlo přinejmenším ke zjištění, že ve středověku skutečně také nějaká „svobodná" filosofie byla.

Tato práce si za styčné body, na kterých chce částečně vykreslit intelektuální diskusi, která proběhla mezi heterodoxními mistry a Tomášem Akvinským, volí témata věčnosti světa a jednoty lidského rozumu. Výběr těchto otázek není náhodný. Chtěl bych totiž poukázat na to, že zatímco Tomáš ve svém spisu *De unitate intellectus contra averroistas* nauku o jediném rozumu přesvědčivě vyvrací, tak co se týče otázky věčnosti světa má k heterodoxním autorům až pozoruhodně blízko. Pokusím se tedy narušit klišé, které vnímá Tomáše Akvinského a heterodoxní mistry jako nesmiřitelné protiklady. Chtěl bych ukázat, že ohledně otázky věčnosti světa má Tomáš Akvinský k latinským averroistům blíže, než ke stanovisku, které v té době hájili významní pravověrní teologové (např. Bonaventura, Peckham).

Dle mého názoru je možné filosofii heterodoxních mistrů svobodných umění předběžné charakterizovat jako úsilí křesťana o rozumové promýšlení některých

[2] Za průkopníka se v této oblasti považuje Victor Le Clerc, který v podstatě znovuobjevil postavu Sigera z Brabantu. Srov. Victor Le Clerc, *Histoire Littérarie de la France*. Vol. XXI. Paris 1847. Str. 96 - 127. Významnou postavou druhé poloviny devatenáctého století je také Ernst Renan. Srov. Ernst Renan, *Averroes et l'Averroisme*. Paris 1852. Str. 39 - 40. Renan v averroismu spatřoval vzor nedůvěřivosti a nevíry. V postavě Averroa viděl pouze epigona velkých řeckých filosofů, který sám nic nového nepřinesl. Ohledně Renana srov: Averroes, *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Přeložil: Ondřej Beránek. Praha 2012. Str. 39. Z prací o Sigerovi Brabantském spadajících do dvacátého století jsou stále citovány knihy Fernanda F. Steenberghena. Dodnes ceněnou knihou je např. *Maître Siger de Brabant*. Louvain 1977.

závažných filosofických problémů, *jako by Bible a Božího zjevení nebylo*.[3] Již samotná tato skutečnost by podle mého názoru byla dostatečným motivem pro studium tohoto neobyčejného myšlenkového proudu. Nelze však pominout ani to, že latinští averroisté byli ve své době významnými komentátory aristotelových spisů. V jejich podání však měla komentátorská práce zcela jinou povahu, než jak jsme zvyklí například ze spisů Tomáše Akvinského. Heterodoxní mistři se nesnažili Aristotela uvádět do souladu s články křesťanské víry, ani jim jeho filosofie nesloužila jako nástroj racionalizace náboženských dogmat. Vztah víry a rozumu je u heterodoxních mistrů radikálně odlišný od toho, jakým způsobem filosofii používá Tomáš Akviský. Když k těmto postřehům ještě připojím citaci z knihy významného medievisty minulého století, pak jsem snad zmínil dostatek dobrých důvodů, proč věnovat něco ze svého času také studiu filosofie heterodoxních mistrů svobodných umění. Etiene Gilson na adresu latinského averroismu prohlásil:

„Neřekl bych, že ta pozice je logicky správná, ani filosoficky brilantní, ale kombinace slepého fideismu v teologii se skepticismem ve filosofii je v dějinách lidského myšlení bezpochyby neobvyklým fenoménem.“[4]

Během četby této práce bude mít čtenář snad dostatek příležitostí, aby si sám utvořil názor, zda je tato charakteristika případná.

---

[3] Mandonet (podobně jako Ernst Renan) říká, že: … *šlo zkrátka o pouhý aristotelismus dohnaný do důsledků*. Srov. Putallaz - Imbach, *Povoláním filosof*. Praha 2005. Str. 7 - 10.

[4] Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York 1966. Str. 59. Přeložil: M. S.

2.0. SIGER Z BRABANTU A JEHO HISTORICKÉ PŮSOBENÍ

O životě[5] Sigera z Brabantu nemáme mnoho spolehlivých informací. Jednotlivé zprávy se podstatně liší a v některých důležitých momentech se zcela rozcházejí. Podívejme se alespoň na několik roztroušených zpráv, které Sigera zmiňují. Údajně se narodil na dosud neznámém místě v Brabantu[6] 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 křesťankou vírou a spolu s dosti významnou (i když menšinovou) skupinou svých kolegů a studentů představoval ve své době poměrně revoluční hnutí prodchnuté dosti nezávislým duchem. Jeho nejvýznačnějším povahovým rysem byla zřejmě neúcta k jakékoliv autoritě a pronikavý filosofický duch, který mu v jeho době vynesl honosné označení „Siger Veliký."[7] Dante ho ve své *Božské komedii* (*Ráj* 10.136–8) umístil do ráje (zatímco Averroovi přisoudil místo v pekle) mezi moudré muže poblíže Tomáše Akvinského a Alberta Velikého. Do úst sv. Tomáše vložil i oslavnou řeč, ve které se mluví o *věčném Sigerově světle*.

Mistři, bakaláři i studenti pařížské artistické fakulty byli rozdělení do čtyř skupin podle národů. Byly to Francouzi, Normané, Pikardi[8] a Angličané. Začátkem roku 1266 byl jakýsi Vilém z Ulliaku přijat do francouzské skupiny, ačkoliv měl náležet do skupiny pikardské (jejímž vůdcem měl údajně být Siger).[9] Pikardi Viléma unesli a neustávali v napadání Francouzů. Nakonec došlo k oddělení Pikardů a Normanů od Angličanů a Francouzů. Pikardsko – normanská strana si měla údajně zvolit vlastního

---

5 Důležité okamžiky Sigerova života včetně spekulací o jejich vztahu, In: Tony Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth - Century Parisian Philosopher*. Lewiston - New York. 1998. Počáteční roky až do r. 1276. Str. 65 - 79. Období po roce 1276 až do Sigerovy smrti. Str. 357 - 378.

6 Brabant je od roku 1830 součástí Belgie.

7 Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy.* New York 1964. Str. 194.

8 Pikardie je oblast v severní Francii s centrem v Amiens.

9 Existuje názor, že žádná „Sigerova skupina" neexistovala a že Siger v celém běhu událostí zdaleka neměl tak významné postavení, jak se někdy uvádí. Siger prý hrál jen jakýsi „komparz." Srov. Putalaz - Imbach, *Povoláním filosof.* Praha 2005. Str. 52.

rektora, jímž měl být Siger. Fakulta byla nakonec sjednocena roku 1275 po zásahu papežského legáta. [10]

Konkrétně na Sigera se z té doby zachovaly 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 Viléma a z toho, že spolu se svým kolegou Simonem z Brabantu přerušil zpěv na mši sloužené za Williama z Auxere tím, že vytrhli knihy hodinek z rukou francouzských účastníků bohoslužby.[11] 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."[12]

Roku 1271 byl na pařížské univerzitě zvolen rektorem Aubry z Remeše. Jeho volbu však odmítala menšina, která byla toho názoru, že Aubry není schopen takovýto úřad zastávat. Byl tedy svolán tribunál,[13] který volbu potvrdil. Když se však roku 1272 konaly další volby, tak se Aubryho strana rozhodla, že protestující menšinu (tj. Sigerovu stranu) vůbec nepřizve. Tento stav vedl k tomu, že odvržená menšina přistoupila k navržení vlastního kandidáta a uspořádala vlastní volby.

Roku 1276 měl být Siger spolu s několika dalšími kolegy předvolán, aby se zodpovídal z obvinění z hereze. Siger se však společně se spolupředvolanými Goswinem de la Chapelle a Bernierem z Nivelles ve snaze vyhnout se pařížské inkvizici

---

10 Sten Ebsen, *The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito*. In: *Routledge History of Philosophy - Medieval Philosophy*. Ed. John Mareborn. London – New York 1998. Str. 272.

11 Tyto zprávy se zachovaly In: *Chartularium universitatis Parisiensis*, ed. Denifle, Chatelain. Paris 1889. Dále cituji jako: CUP. Svazek. Číslo záznamu. Strana. CUP. I. 409. Str. 451: *Quinto proposuerunt quod quidam de natione Picardorum, inter quos principales extiterunt magistri Sygerus et Symon de Brabant, presente et ratum habente ipsam Picardorum nacione quosdam nacionis magistros Gallicane, ne in vigiliis quondam magistri Guillermi Autisiodorensis, ratione quarum magistri totius Universitatis convenerant in eccelsia fratrum Predicatorum Parisius, sicut alii legerent et cantarent impedire et propter hoc libros de illorum manibus trahere attemptaverunt…*

12 Veškeré výše zmíněné události jsou zaznamenány v již zmíněném poměrně rozsáhlém dekretu Šimona z Brionu. In: CUP. I. 409. Str. 449 - 458. *Ordinatio a Simone legato decreta, qua praeterita nationum Universitatis Paris. dissidia componit, de futuris ut componantur providet, rectoris eligendi modum statuit.*

13 Pravidla volby rektora byla dána dekretem, který vydal roku 1266 papežský legát Šimon z Brionu. *Ibid*. Jedná se o stejný dokument, ve kterém se zachovaly výše citované stížnosti.

obrátil na papežský dvůr v Orvietu, který měl mírnější pověst.[14] Siger byl údajně nakonec absolvován od hereze, ale zadržován pod kurijním dohledem za dozoru jakéhosi sekretáře. Tento jeho dohlížitel se však údajně pomátl a roku 1284 Sigera v záchvatu usmrtil. Tolik tedy několik několik vzájemně příliš nesouvisejích zpráv, které se nám o Sigerově životě dochovaly.

[14] Ohledně období po roce 1277 existují i jiné hypotézy. Srov. Např. Putallaz - Imbach, *Povoláním filosof.* Str. 130.

3.0. CENZURNÍ DOKUMENTY PROTI BLUDNÝM FILOSOFICKÝM NAUKÁM

Studium dějin filosofie nám ukázalo, jak velikou roli sehrála filosofie (ať už řecká či jiná) během vývoje křesťanského dogmatu. Na jednu stranu umožnilo vypracované filosofické pojmosloví a rozvinutá řecká metafyzika vznik tradičních formulací církevních dogmat o Trojici, o dvou přirozenostech v osobě Ježíše Krista, později také propracování nauky o transsubstanciaci … atd. Na druhou stranu je třeba poznamenat, že křesťanští filosofové se často museli vůči různým, s křesťankou vírou mnohdy neslučitelným, naukám radikálně vymezit. Během celé doby krystalizace křesťanské víry (stejně jako je tomu i dnes) bylo lidstvo také svědkem toho, jak k tomuto poslání ustanovené autority určovali, co je nauka z teologického pohledu zdravá a co je naopak třeba odmítnout jako blud.

Rozhodně se zde nebudeme pokoušet o mapování vlivu staré řecké filosofie na obsahovou stránku křesťanského dogmatu ani nebudeme usilovat o podání jakéhokoli přehledu střetů teologické ortodoxie s heterodoxními filosofickými naukami. O událostech, které provázely na přelomu dvanáctého a třináctého století recepci Aristotelových spisů, o Bonaventurovi a jeho přístupu k Aristotelovi a k nauce heterodoxních mistrů zde rovněž pojednávat nebudeme, i když je to látka sama o sobě zajímavá. Omezíme se pouze na dvě události, které se přímo týkají filosofie heterodoxních mistrů svobodných umění třináctého století, tj. na cenzurní dokumenty z pera biskupa Tempiera, které vydal v letech 1270 a 1277.[15]

[15] Averroistická kontroverze nabrala během třináctého století takových rozměrů, že se k této heterodoxní nauce nějakým způsobem vyjádřilo mnoho tehdejších filosofů. Z těch nejznámějších je třeba zmínit např. Alberta Velikého a jeho díla: *De quindecim problematibus* in: *Opera omnia*. Vol. XVII. Ed. Coloniensis. Münster 1975; *De unitate intellectus*, In: *Opera Omnia*. Ed. Borgnet. Paris 1890. Str. 437 - 475. Dalším významným spisem je např. *De erroribus philosophorum* od Jiljího Římského. Viz. *Errores philosophorum.* Ed. J. Koch. Milwaukee - Wisconsin 1944.

3.1. TEMPIEROVO „CONDEMNATIO“ Z ROKU 1270 A UDÁLOSTI, KTERÉ HO PROVÁZELY

Je, myslím, všeobecně dobře známo, že Aristotelova díla, s vyjímkou několika logických spisů, které přeložil Boethius, byla na latinském západě postupně objevována během dvanáctého a třináctého století. Způsob, jakým k tomu došlo, je sice zajímavý, ale pro naše téma v tuto chvíli není podstatný, proto ho přejdeme a budeme se věnovat až stavu, který nastal v době po zpřístupnění alespoň hlavních spisů. Jakmile se latinské překlady objevily, tak plnou silou vyšlo najevo, že korpus Aristotelových spisů a nauka v něm obsažená, je v mnoha věcech v přímém rozporu s naukou katolické církve. Učenci stáli před obtížným úkolem. Na jednu stranu se jim nauka obsažená ve Filosofových spisech zdála mnohdy být velice přesvědčivá, na druhou stranu ale bylo často obtížné ji interpretovat takovým způsobem, aby byla v souladu s oficiálním učením církve. Je poměrně dobře známo, že v první polovině třináctého století došlo k celé řadě církevních zásahů, které měly nějakým způsobem nově se rozmáhající aristotelismus kontrolovat či omezovat jeho vliv.[16]

Situace v Paříži se začala rychle měnit v padesátých letech třináctého století. 19. března 1255 se rozhodnutím university z Aristotela mnohdy zakazovaného stal Aristotelés přikázaný.[17] Toto (tj. studium Aristotela) dle mého názoru bylo významným příspěvkem k tomu, že v očích mnoha tehdejších učenců najednou začalo být filosofické bádání vnímáno jako hodnota samo o sobě a nejen jako příprava na vyšší studium práva, medicíny, či teologie. Studovat Aristotela za to jednoduše stálo. Myslím, že oficiální zařazení Aristotelových spisů do učebního programu velkou měrou přispělo nejen k posílení pozice filosofie samotné, ale mám za to, že mělo i institucionální odezvu. Artistická fakulta se už nemusela cítit být v podřazeném postavení vůči ostatním. S postupujícími lety už nebylo neobvyklé, že učenci (a to nejen heterodoxní mistři

16 Celý průběh událostí detailně popsán např. In: Tony Dodd, *The life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth - Century Parisian Philosopher. An examination of his Views on the Relationship of Philosophy and Theology*. Str. 9 - 36.

17 Srov. CUP I. 246. Str. 277: *Statutum facultatis artium de modo docendi et regendi in artibus, deque libris qui legendi essent*. Zajímavý dokument, který na základně církevního kalendáře přesně stanovuje, kdy se má na univerzitě vyučovat jaká filosofie. Např: *Physicam aristotelis, metaphisicam et librum de animalibus in festo sancti Joannis Baptiste.*

svobodných umění) nevnímali studium filosofie jako pouhý prostředek k vyšším formám studia, ale jako cíl sám o sobě.[18]

Život věnovaný studiu Aristotelových spisů sváděl mnohé od toho, co by jakožto křesťané měli věřit a od cíle, ke kterému by měli směřovat. Navíc došlo k tomu, že fronta odpůrců heterodoxních mistrů (např. Jiljí Římský, sv. Bonaventura a v jistém smyslu zřejmě i Tomáš Akvinský) již byla zformována. Pařížský biskup Tempier se tak mohl opřít o názory respektovaných autorit a 10. prosince 1270 vydal dokument,[19] který takto míří do řad heterodoxních mistrů:

„Toto jsou omyly, které léta Páně 1270 ve středu, která následuje po letním svátku sv. Mikuláše, pan Štěpán, pařížský biskup, odsoudil a vyloučil z církve i se všemi, kdo je vědomě vyučují, nebo s nimi souhlasí."[20]

Po tomto krátkém úvodu již následuje seznam odsouzených tezí:

1) Že intelekt všech lidí je co do počtu jeden.

2) Že toto tvrzení je nepřesné, nebo nepravdivé: Individuální člověk chápe.

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 po smrti nemůže trpět od pekelného ohně.

9) Že svobodná vůle je pasivní a ne aktivní schopnost a že je nutně pohybována objektem, který vzbuzuje žádost.

10) Že Bůh nepoznává jednotliviny.

---

18 Významným pozdějším učencem - který však není řazen mezi heterodoxní mistry a o to je myslím ten případ zajímavější – který si záměrně zvolil působení na artistické fakultě, i když měl mnoho možností postoupit výše, byl např. Jan Buridan. Buridan byl dokonce dvakrát rektorem pařížské univerzity, ale vždy zůstal „pouhým" filosofem. Srov. *A Companion to medieval Philosophy*. Ed. Gracia – Noone. Oxford 2002. Str. 340.

19 Úvod k tématu např. In: Putalaz - Imbach, *Povoláním filosof*. Str. 47 - 50. Vlastní dokument, in: CUP I. 432. Str. 487.

20 CUP. I. 432. Str. 486*: Isti sunt errores condempnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint, a domino Stephano, Parisiensi episcopo, anno Domini MCCLXX, die mercurii post festum beati Nicholai hyemalis.*

11) Že Bůh nepoznává jiné věci než sám sebe.

12) Že lidské skutky nejsou řízeny Boží prozřetelností.

13) Že Bůh nemůže něco zničitelného a pomíjivého obdařit nesmrtelností a nezničitelností.

Na rozdíl od pozdějšího *Condemnatio* z roku 1277 nejsou u tohoto dokumentu příliš známy historické ani procedurální podrobnosti, které provázely jeho vydání. Po podrobnějším zhlédnutí výše uvedených odsouzených tezí by se dalo vysledovat několik nosných témat, do nichž by se jednotlivé články daly rozdělit.

(a) Monopsychismus: teze první a druhá.
(b) Determinismus způsobený působením nebeských sfér: teze třetí a čtvrtá.
(c) Věčnost světa: teze pátá a šestá.
(d) Nesmrtelnost duše: teze sedmá.
(e) Teologický problém utrpení duše po smrti: teze osmá.
(f) Otázka svobodné vůle: teze devátá.
(g) Boží poznání a prozřetelnost: teze desátá, jedenáctá a dvanáctá.
(h) Pravděpodobně teologická otázka zmrtvýchvstání: teze třináctá.

Vzhledem k tomu, že neznáme pozadí, které vedlo k vydání dokumentu, je obtížné říci, jaký cíl biskup Tempier tímto textem sledoval. Zjevně se nejedná o žádný zákaz studia Aristotelových spisů (to bylo dokonce předepsáno). Chtěl tedy, aby zastánci heterodoxní nauky změnili svůj názor a přístup k Filosofovi? Chtěl je důrazně upozornit, že přesáhli hranice své kompetence nebo jednoduše z pozice svého úřadu reagoval na aktuální stav událostí? Za povšimnutí stojí, že se v tomto výčtu mylných nauk nikde ani slovem nezavadí o teorii dvojí pravdy, která je však jedním z důležitých bodů dokumentu z roku 1277.

Celá věc však nebyla tak jednoduchá, jak by se na první pohled mohlo zdát. Heterodoxní mistři a studenti artistické fakulty to se studiem Filosofa rozhodně neměli jednoduché. To, že se studium Aristotelovy filosofie stalo běžnou součástí studia rozhodně neznamenalo, že by si mistři na artistické fakultě mohli dělat, co se jim zlíbí a vyjadřovat se ke všem problémům, která jim vytanuly na mysli. Všem filosofům bylo i nadále zapovězeno se vyjadřovat k čistě teologickým otázkám, jako je problém

Trojice, či Vtělení. Jako problematičtější se mi však jeví to, že fakultním dekretem vydanými 1. dubna 1272 (tj. po vydání výše citovaného cenzurního dokumentu) bylo všem členům fakulty přikázáno, aby v případech, kdy je řešena nějaká otázka na pomezí teologie a filosofie, ji rozhodli ve prospěch teologie.[21] Těm, kteří by tak neučinili, hrozilo vyloučení.[22] Během této práce bude ještě několikrát poukázáno na to, do jak svízelné situace se heterodoxní autoři dostávali. Jejich díla často vypadají tak, že se snaží hájit autentickou Aristotelovu nauku i v těch bodech, kdy je ve sporu s křesťanským pravověřím. Nakonec však podivným způsobem obracejí o stoosmdesát stupňů a říkají, že pouze citují mínění Filosofovo a nehájí tuto věc jakožto pravdivou. Podobné obraty jsou k nalezení snad ve všech heterodoxních spisech. Toto nás, dnešní interprety, uvádí do svízelné situace. Bylo by totiž docela dobře myslitelné, že tyto jejich výroky jsou jen jakýmsi ústupkem, který udělali, aby se pokud možno nedostávali do konfliktů s církevní autoritou. O upřímnosti či neupřímnosti nějakého tvrzení se můžeme pouze dohadovat. Jedno z možných řešení tohoto problému založené na rozlišení mezi pravdou *simpliciter* a pravdou *secundum quid* bude naznačeno v kapitole pojednávající o Boethiovi z Dacie. Filosofická pravda by mohla být omezená (*secundum quid*), protože je limitována lidskými poznávacími schopnostmi. Naproti tomu pravda zjevená (tj. pravda *simpliciter*), sice přesahuje meze přirozeného lidského poznání, ale dostává se nám v ní nazření pravd, které bychom světlem přirozeného rozumu nemohli poznat, a proto se jí máme podřídit.

---

21 CUP. I. 411. Str. 499: *Statultum facultatis artium contra artistas tractantes quaestiones theologicas, et ne quis quaestiones, quae fidem attingunt simulque philosophiam, contra fidem determinare audeant.*

22 Ibid.: … *statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinace seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosphus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare … statuimus insuper et ordinamus quod si questionem aliquam, que fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam heretici perpetuo sit privatus, nisi suum errorem suamque heresim infra tres dies post monitionem nostro in plena congregatione vel alibi, ubi nobis videbitur expedire, revocare curaverit humiliter et devote.*

„Že není žádný dokonalejší stav, než věnovati se filosofii.“[23]

Teze odskouzená roku 1277.

3.2. ROK 1277 A DRUHÉ TEMPIEROVO „CONDEMNATIO“

Cenzurní dokument biskupa Tempiera datovaný 7. březnem roku 1277, který odsuzuje 219 z církevního pohledu mylných tezí, osobně považuji za jednu z interpretačně nejobtížnějších kapitol celé averroistické kontroverze. V minulosti již bylo vynaloženo mnoho badatelského úsilí v debatách týkajících se toho, kdo přesně měl být tímto dokumentem zasažen (proti komu byl namířen), co vlastně podnítilo pařížského biskupa k sepsání takovéhoto dokumentu a i když to může znít podivně, tak spory se vedou také o to, jaká nauka vlastně byla odsouzena.

Tradiční výklad událostí vedoucích k vydání druhého *Condemnatio* je takový, že 18. ledna 1277 informoval (tj. odeslal dopis) papež Jan XXI. biskupa Tempiera o tom, že slyšel jakási obvinění z hereze, a pověřil ho vyšetřením toho, kým a na jakých místech, byly tyto věroučně mylné názory šířeny. Papež si měl rovněž přát, aby ho biskup Tempier o všem informoval.[24] Pařížský biskup by podle tohoto scénáře jednal přímo na přání papeže.

Dle moderních poznatků se věci mohli mít i jinak.[25] Pokud se vezme v úvahu, že v tehdejší době by trvalo zhruba jeden měsíc doručit papežský dokument z Viterba do Paříže, pak by to znamenalo, že biskup Tempier by měl jen zhruba dva až tři týdny na to, aby svůj text sestavil (nechal sestavit)[26] a navíc je třeba si uvědomit, že by své *Condemnatio* zřejmě musel také okamžitě vydat, aniž by informoval papeže, který ho

---

23 CUP. I. 473. Str. 545: *Quod non est excellentior status quam vacare philosophie.*

24 CUP. I. 473. Str. 541: *Volumus itaque tibique auctoritate presentium distrincte precipiendo mandamus quatinus diligenter facias inspici vel inquiri, a quibus personis et in quibus locis errores hujusmodi dicti sunt sive scripti, et quo didiceris sive inveneris, conscripta fideliter nobis per tuum nuntium transmittere quamcitus non omitas. Dat Viterbii XV kal. Februarii, anno primo.*

25 Vycházím ze studie: Sara Liana Uckelman, *Logic and the Condemnation of 1277*. In: *Journal of Philosophical Logic*. 2/2010. Str. 201 - 227.

26 Sestavením seznamu tezí bylo pověřeno kolegium šestnácti teologů v čele s Jindřichem z Gentu. Dalšími účastníky při sestavování seznamu mohli být: univerzitní kancléř Jan z Alleaux, papežský legát Šimon z Brionu, nástupce biskupa Tempiera Ranulphe z Houblonnière. Srov. např. John. F. Wippel, *Thomas Aquinas and the condemnation of 1277*. In: *Modern schoolman*. 72. St. Louis 1995. Str. 237.

o to – dle tradičního výkladu - výslovně žádal. Navíc je třeba poznamenat, že v úvodu svého dokumentu Tempier nikde nezmiňuje, že by jednal přímo na přání papeže. Uvádí pouze, že od důvěryhodných osob obdržel zprávu, že někteří pařížští studenti svobodných umění překračují hranice své fakulty a diskutují o jistých mylných naukách, na jejichž podporu citují spisy pohanských autorů.[27] Zdá se tedy, že je možné, že Tempier z nějakého důvodu začal pracovat na textu svého C*ondemnatio* již předtím, než přijal dopis odeslaný 18. ledna 1277 papežem Janem z Viterba. Spor ohledně toho, na jaký (čí?) popud pařížský biskup Tempier jednal, tedy v tuto chvíli ponecháme stranou a zaměříme se na text samotný.

Dozvěděli jsme se, že se biskup doslechl o tom, že někteří studenti svobodných umění ve svých diskusích povážlivým způsobem hovoří o bludných naukách. Těmto studentům se údajně pohanská díla zdála být tak přesvědčivá, že nevěděli, jakým způsobem se s nimi mají vypořádat a dostávali se tak do situace:

„… že když se chtějí vyhnout Skylle, narážejí do Charybdy. Říkají, že ty věci jsou pravdivé dle filosofie, ale ne dle katolické víry, jako by byly dvě opačné pravdy a jako by proti pravdě Písma svatého stála pravda ve výrocích zavržených pohanů, o nichž je psáno …“[28]

Tento text je zajímavý, protože je jedním z reportů o tom, že údajně někteří studenti artistické fakulty zastávali tzv. *teorii dvojí pravdy*.[29] Dle mých poznatků se však tato teorie, tak jak je zde líčena, v dílech heterodoxnízh mistrů nenachází.[30] Dosti podezřelé je, že se o tom, že někdo takovou teorii tehdy hlásal, dozvídáme pouze „z doslechů.“ V tomto případě se jedná o to, „*co se doneslo*“ k Tempierovi a jsem přesvědčen, že

---

27 CUP. I. 473. Str. 543: *Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie falcultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedulis…*

28 *Ibid*: *… dum cupiunt vitare Scillam, incidunt in Caripdim. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est …*

29 Ivo Tretera nazval teorii dvojí pravdy *intelektuální švejkovinou*. Srov. Ivo Tretera, *Nástin dějin evropského myšlení.* Praha 2011. Str. 216.

30 Osobně bych se nebál na adresu teorie o dvojí pravdě užít spojení: *legenda o dvojí pravdě.* Srov. Peter Schulthess - Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*. Zurich 1996. Str. 202.

v případě níže citovaného[31] textu Tomáše Akvinského se jednalo také o zprávu „*z druhé ruky*."

Nyní se však ještě krátce vraťme k Tempierově předmluvě. Zajímavé je, že v úvodu k výčtu odsouzených tezí z roku 1277 nejsou exkomunikováni[32] jen ti lidé, kteří následně uvedené teze zastávali, ale dokonce i ti, kteří jim pouze naslouchali. Jedinou možností, jak bylo možné se exkomunikaci vyhnout, bylo dobrovolně se sám do sedmi dnů přihlasit u biskupa Tempiera nebo kancléře univerzity a přijmout uložený trest. Na tomto textu je dále zajimavé i to, že kromě heterodoxních filosofických tezí odsuzuje i nauky, které do oblasti filosofie rozhodně nespadaji. Tempier zmiňuje jakousi knihu *O lásce*, dále knihu o geomantii,[33] texty pojednávajici o nekromantii, věštění budoucnosti, vyvolávani démonů a podobné věci odporujíci křesťanske víře.[34]

Tolik tedy k úvodní části dokumentu z pera biskupa Tempiera a nyní se podívejme alespoň na některé z odsouzených nauk. Není zde samozřejmě prostor pro to, abychom uvedli celý výčet všech odsouzených tezí, ale můžeme udělat alespoň to, že je stejně jako v případě dokumentu z roku 1270 rozdělíme do několika kategorií:[35]

Filosofické teze:	Teologické teze:
- Povaha filosofie (7 tezí)	- Křesťanská víra (5 tezí)
- Bůh, jeho přirozenost, poznání vůle atd. (25 tezí)	- Dogmata (15 tezí)

---

31 Viz poznámka č. 40.

32 CUP. I. 473. Str. 543: *Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos, tam doctorum sacrae scripturae, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio districte talia et similia fieri prohibemus, et* ***ea totaliter condempnamus, excommunicantes omnes*** *illos qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint, aut deffendere seu sustinere praesumpserint quoquomodo, necnon et auditores, nisi infra VII dies nobis vel cancellario Parisiensi duxerint revelandum, nichilominus processuri contra eos pro qualitate culpae ad poenas alias, prout ius dictaverit, infligendas.*

33 Jedná se o mystické věštění buď ze značek nakreslených na zemi, nebo z nahodile vrženého písku nebo hlíny.

34 CUP. I. 473. Str. 543: *Librum etiam ‚De amore' sive ‚De Deo amoris' … item librum geomantiae … 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 ortodoxae et bonis moribus evidenter adversantibus tractus, per eandem sententiam nostram condempnamus; 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.*

35 Toto rozdělení přebírám dle: Bartosz Brożek, *The Double Truth Controversy: An Analytical Essay*. Kraków 2010. Str. 23.

- Andělé a separované inteligence (31 tezí)
- Svět a věčnost světa (49 tezí)
- Člověk, jeho rozum a vůle (57 tezí)
- Etika (10 tezí).
- Křesťanské ctnosti (13 tezí)
- Poslední cíl (7 tezí)

Seznam není možné sestavit jednoznačně. Často by bylo možné se přít o to, kam jednotlivou tezi zařadit, proto je výše uvedený výčet spíše orientační. Podstatné však je, že v tomto případě je tématický záběr textu daleko širší, než tomu bylo v případě textu z roku 1270. Některé z odsouzených nauk musely být pro tehdejší pravověrné teology opravdu pobuřující a je zarážející, že si v té době někdo vůbec troufl takové věci veřejně zastávat. Hned první odsouzená teze popírá Trojjedinost Boží.[36] Pod číslem 152 je odsouzen názor, který tvrdí, že řeči teologů jsou založeny na bajkách.[37]

Jako naprosto skandální se muselo jevit i tvrzení uvedené pod číslem 184, ve kterém se praví, že stvoření není možné, jakkoliv je dle víry třeba zastávat stanovisko opačné.[38] Tento článek tedy nepřímo odsuzuje teorii *dvojí pravdy*,[39] jejíž povahu lze také nastínit citátem ze závěrečné části spisu *De unitate intellectus* od sv. Tomáše Akvinského, v němž se jeho autor pohoršuje nad následující větou:

„***Skrze rozum nutně docházím k tomu, že intelekt je co do počtu jen 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 s nutností vyvozena je*

---

36 CUP. I. 473. Str. 544: *Quod Deus non est trinus et unus … Ubi enim est pluralitas realis, ibi necessario est additio et compositio.*

37 Nebudu zde podávat žádný dlouhý výčet odsouzených tezí. Rád bych však zmínil alespoň několik z těch, které se mi zdají být vzhledem k našemu tématu důležité a ty, které ve mně vždy vyvolávaly otázky ohledně toho, co na heterodoxní (či jiné) straně za odsouzenou stálo: 145. *Quod nulla questio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omne res habet considerare secundum diversas sui partes* – tato teze podle mého názoru pochází ze spisu *De aeternitate mundi* od Boethia z Dacie a bude v příslušné kapitole ještě zmíněna. 153. *Quod nichil plus scitur propter scire theologiam* – útok na teologii jakožto vědu. 180. *Quod non est orandum* – popíral některý z heterodoxních autorů existenci osobního Boha a účinnost modlitby? 185. *Quod non est verum, quod aliquid fiat ex nihilo, neque factum sit in prima creatione* – popření stvoření. Dále je odsouzena celá řada tezí týkající se sexuálního života lidí, Božího poznání, různé teze ohledně blaženosti v tomto a příštím životě.

38 CUP. I. 473. Str. 553: *Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem.*

39 M. De Mowbray hájí názor, že prvním autorem, který teorii dvojí pravdy takto explicitně formuloval, byl právě Tomáš Akvinský v níže citovaném textu. Srov: *The De aeternitate mundi of Boethius of Dacia and the Paris Condemnation of 1277.* Str. 243.

nutná pravda, jejíž opak je nepravdivý a nemožný, pak podle toho, co řekl, vyplývá, že víra je o nepravdivých a nemožných věcech."[40]

V dnešní době se již většina badatelů shoduje na tom, že takto formulovanou teorii o *veritas duplex* ve skutečnosti žádný ze středověkych filosofů nezastával, a že jim byla podsouvána neprávem.[41]

V textu z roku 1277 však byly odsouzeny i některé tomistické teze, např. ta, podle níž je látka principem individuace, či ta, podle které každý jednotlivý anděl ustanovuje zvlaštni druh, nebo tvrzení, že činnost vůle přirozeně následuje úsudky rozumu. Do konfliktu s Tempierem se tak zřejmě dostal i Albert Veliký. Někteří významní badatelé[42] jsou toho názoru, že cílem Tempierova dokumentu nebyli jen heterodoxní filosofové, ale i Tomáš Akvinský. Spekuluje se o tom, že datum vydání dokumentu (tj. 7. březen) nebylo náhodné. Ve stejný den totiž bylo třetí výročí smrti Tomáše Akvinského a vydání Tempierova dokumentu tak v očích některých lidí mohlo představovat jakousi „druhou smrt" Tomáše Akvinského.[43] Albert Veliký se tedy vydal do Paříže, aby tam svého nejvýznamnějšího žáka (který byl tou dobou již po smrti) hájil.[44] V Albertových spisech je rovněž roztroušeno několik textů, které, jak se lze domnívat, směřují proti Tempierovi. Albert se na adresu Tempiera (?) a jemu podobných vyjádřil tak, že je označil za hlupáky, kteří nadávají, aniž by věděli, co říkají.[45] Posléze k tomu dodal, že se dají porovnat s těmi, kteří zabili Sokrata, poslali do

---

40 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus*. V. 123. 413 - 422. Ed. Leonina. In: Ralph McInerny, *Aquinas against Averroists - On there being only one Intellect*. West Lafayette 1993: ***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.* Spis dále cituji ve formátu: Název. Kapitola. Odstavec. Řádky.

41 Např. F. Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. Washington 1980. Str. 106: *Nikdo ve středověku nehájil teorii dvojí pravdy. Nikdo nezastával názor, že dvě kontradiktorní propozice mohou být současně pravdivé*. Přeložil: M. S.

42 Např. John Wippel, *Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277*. In: *Modern Schoolman* 72 (1995). Str. 233 - 272.

43 Srov. Luca Bianchi, *1277: A Turning Point in Medieval Philosophy*? In: *Was Ist Philosophie Im Mittelalter*. Ed. Aertsen – Speer. Str. 92 - 93.

44 Frederic Copleston, *A History of Philosophy*. Vol. II. New York 1993. Str. 293.

45 Albertus Magnus, *Comentarius in Epistolam.* VII, §2. *Opera Omnia.* Vol. XIV. Ed. Borgnet. Parisiis 1892. Str. 910: *Quamvis quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tamqam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant.*

exilu Platóna a donutili Aristotela k opuštění Athén.[46] Tempier však (nakolik je mi známo) nikde přímo jmenován není.

Cenzurní dokument z roku 1277 je zajímavým svědkem toho, jak obtížným způsobem se zřejmě někteří učenci vypořádávali se studiem Filosofa, který byl navíc často čten prismatem Averroových komentářů. Na jednu stranu bylo studium Aristotela součástí učebních osnov, na druhou stranu zde byl příkaz všechny problémy na pomezí teologie a filosofie rozhodnout ve prospěch teologie. Pokud dále uvážíme, že se zde vyskytovala skupina učenců, kteří studium filosofie nepovažovali za prostředek, ale za cíl, je celkem pochopitelné, že k problémům muselo dojít. Na vzniklé potíže pak příslušné církevní autority reagovaly dalšími dokumenty, které měly mistrům, kteří se „vymkli" kontrole ukázat, kde jsou meze jejich působnosti.

[46] Tempier sice není přímo jmenován, ale usuzuje se, že právě on byl cílem níže citované závěrečné poznámky. Je pozoruhodné, jak velkou měrou se to, jakým způsobem Albert Veliký končí svůj komentář k Aristotelově *Politice,* blíží tomu, v jakých obavách (?) mluví i heterodoxní mistři. I Albert cítí potřebu říci, že vše co napsal, napsal pouze jako mínění Aristotelovo. Srov. Albertus Magnus, *Politicorum Aristotelis.* Str. 803 - 804. *Opera Omnia.* Vol. VIII. Ed. Borgnet. Parisiis 1891: *Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis, numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis, nisi quod reprehendant: et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt, sicut ipse dixit, "Athenis numquam de fuit pyrus super pyrum id est, malum super malum. Non consentio Atheniensibus bis peccare in philosophiam."*

„I kdybychom pro to nemohli uvést žádný důvod, tak je třeba tvrdit, že pohyb není věčný, ale kdysi začal.“[47]

Siger z Brabantu

4.0. SPOR O VĚČNOST SVĚTA

Jestliže pro filosofy nebylo téma původu a trvání světa nikdy definitivně vyřešeno, tak křesťanští teologové mají ve věci již jasno. Jak ale křesťané přišli na to, že biblické zjevení vyžaduje víru v časové stvoření?

4.1. KŘESŤANSKÉ UČENÍ O PŮVODU SVĚTA A VYBRANÉ BIBLICKÉ PRAMENY

První kapitola knihy *Genesis*[48] bývá citována jako doklad toho, že Bůh stvořil svět. Toto stvoření bývá dnes již tradičně chápáno jako *productio ex nihilo*. Mým cílem zde není vyvracet tradiční výklad Písma, ale pouze upozornit na to, že tu existuje i jiná interpretace. Někteří myslitelé,[49] chápali použití minulého času *byla/erat*[50] ve druhém verši jako jakýsi poukaz na to, že před stvořením, tj. před počátkem Božího působení, již něco bylo. První dva verše bible říkají:

---

47 Siger z Brabantu, *Quaestiones super libros Physicorum*. Lib. 8. Q. 6. Fol. 41 r. b. Ed. Philippe Delhaye. Louvain 1941. Str. 200: *Necesse est tamen ponere motum non semper fuisse sed aliquando incepisse, et quamvis demonstionem ad hoc non possimus adducere.*

48 Výklad první kapitoly knihy Genesis v historickém kontextu např. Charles E. Hummel, *Interpreting Genesis One*. In: *Journal of the American Scientific Affiliation*. Roč. 38. Vol. 3. 1986. Str. 175 - 185.

49 Jednalo se například o zastánce manicheismu. Srov. sv. Augustinus Aurelius, *De Genesi contra Manichaeos.* I. 3. 5; PL 34, 176: *Quod autem sequitur in libro Geneseos, Terra autem erat invisibilis et incomposita, sic reprehendunt Manichaei, ut dicant: Quomodo fecit Deus in principio coelum et terram, si jam et terra erat invisibilis et incomposita*? Srov také: Tertulianus, *Adversus Hermogenem*: *Sed ex sequentibus argumentatur, quia scriptum sit: Terra autem erat invisibilis et incomposita. Nam et terrae nomen redigit in materiam, quia terra sit quae facta est ex illa. Et erat in hoc dirigit, quasi quae semper retro fuerit inana et vacua* … etc. PL 02, 218.

50 V hebrejštině se jedná o třetí osobu feminina slovesa הוה ve tvaru qal. perfekta, které v infinitivu znamená *být, stávat se.*

„Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůní byla tma.“[51]

Český ekumenický překlad v poznámce k prvnímu verši uvádí, že ho lze chápat jako nadpis k celé kapitole.[52] Poznámka ke druhému verši pak říká:

„Starý Izralec si nedovedl představit stvoření z ničeho. V duchu své doby proto mluví o ztvárnění něčeho beztvarého, chaotického, temného.“[53]

Na manichejském (či jiném stanovisku zastávajícím věčnost látky) výkladu Písma by tedy nemuselo být nic podivného. Pokud bychom první verš chápali jako nadpis, pak by text vypadal následovně:

Na počátku stvořil[54] ***Bůh nebe a zemi.*** *(Nadpis)*

„Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůní byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží“ Konstatování počátečního stavu.

„ *I řekl Bůh: "Buď světlo!" A bylo světlo.“* Až nyní začíná tvoření – formování.

Teze o jakémsi druhém, záporném principu, proti kterému Bůh bojuje a jehož není původcem, by se dala podpořit i jinými citacemi z Písma. V Bibli je moře - místo, kde žije obluda livjátan - chápáno jako praobraz chaosu a něčeho negativního. Proto se také na začátku knihy *Genesis* neříká nic o tom, že by Hospodin byl stvořitelem moře. Na konci časů však Hospodin dle Písma livjátana porazí a prokáže tak svou svrchovanou moc.

„V onen den Hospodin ztrestá svým tvrdým, velkým a pevným mečem livjátana, hada útočného, livjátana, hada svinutého; zabije draka v moři.“[55]

V Písmu je celá řada dalších míst, která by rovněž svědčila spíše pro teorii formování pre - existujícího chaosu (např. *Kniha Moudrosti* 11: 17, *Job* 38, 4 - 11). Ve

---

51 *Gen*. 1. 1 - 2. Český ekumenický překlad. Praha 1985.

52 Ohledně statutu prvního verše srov. např. B. S. Childs, *Biblical theology of The Old and New Testaments - Theological reflection on The Christian Bible.* Mineapolis 1993. Str. 111.

53 Viz. *Bible,* Citovaný překlad. Str. 21. Pozn. *b*.

54 Hebrejské slovo בָּרָא které znamená *„stvořil“* se užívá zcela specifickým způsobem. Vždy se totiž vztahuje výhradně k činnosti Boží. Srov. Např. *Gen*. 1. 27; 2. 3; 5. 1.

55 *Iz*. 27. 1. Srov. *Job* 3. 8; 40. 25; *Ž.* 74. 14; *Ž* 104. 26.

Vulgátě se tradiční formule *ex nihilo* objevuje dvakrát. Jedním ze dvou zmíněných míst je *Druhá kniha Makabejská* 7, 28, kde Vulgáta uvádí:

„Peto nate aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia ***ex nihilo*** *fecit illa Deus et hominum genus.“*

Český ekumenický překlad je ale přesnější než Vulgata, stojí v něm:

„*Prosím tě, dítě, pohlédni k nebi i na zemi, na všechno, co je zde vidět, a věz, že to Bůh udělal* ***ne z toho, co bylo****, a že i lidský rod takto povstal.*“

Formulace o stvoření univerza *z ničeho* se zde tedy přímo nevyskytuje, ale při troše dobré vůle je myslím možné uznat, že text skutečně takový smysl má.[56]

Druhým místem *Starého zákona*, kde se ve Vulgátě objevuje formule *ex nihilo* je *Kniha moudrosti* 2, 2:

„*Quia* ***ex nihilo*** *nati sumus et post hoc erimus tamquam non fuerimus*.“

Český ekumenický překlad:

„*Bez svého přičinění jsme se narodili a potom budeme, jako bychom nikdy nebyli.*“

Smyslem této kapitoly je ukázat, že k Písmu se pro podporu svého stanoviska mohli odkazovat jak ti, kteří hájili nauku o stvoření *ex nihilo*, tak ti, kteří zastávali např. teorii formování světa z pre - existujího chaosu, věčnost látky atd. Je tedy třeba postoupit dále a podívat se, jaká je ohledně této věci nauka církve.

4.2. NAUKA CÍRKVE A OTÁZKA VĚČNOSTI SVĚTA

Nyní se zaměříme spíše na nauku církve, která byla během dějin mnohokrát z různých stran popírána. Církev se tak musela vůči různým naukám opakovaně vymezovat a své stanovisko opětovně promýšlet a upřesňovat. Jedna z příležitostí ujasnit si své stanovisko se naskytla ve dvanáctém století během konfliktu

[56] V Sepruagintě stojí: ἄξιῶ σε τέκνον ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γνῶναι ὅτι **οὐκ ἐξ ὄντων** ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται. Zvýzazněná pasáž by se tedy snad dala přeložit jako: **ne ze jsoucích**.

s Albigenskými v jižní Francii. Albigenští se přihlásili ke staré manichejské nauce o dvou principech. Dle jejich názoru je jeden princip dobra, z kterého pochází veškeré duchovní skutečnosti a jeden princip zla, který je původcem všeho materiálního. Oba principy chápali jako věčné a svádějící spolu boj o nadvládu nad světem. Církev na tuto nauku reagovala roku 1215 během *IV. lateránského koncilu.*[57] Dle tohoto koncilu je Bůh tím jediným, který vždy byl a vždy bude. Pouze Bůh je jediným principem všech věcí a pomocí své všemohoucnosti stvořil vše viditelné i neviditelné, tělesné i duchovní, na počátku času z ničeho. O ďáblu a jiných démonech pak koncil prohlašuje, že byli stvořeni jako dobří a zlými se učinili až oni sami. Záměr koncilu je zde jasný. Jde mu o to, aby bylo zcela jasné, že dle nauky církve není látka něco negativního, na Bohu nezávislého, a také o zdůraznění nauky o jediném původci všeho (Bohu), který tvoří z ničeho, v kontrastu proti manichejskému dualismu, který zastává dva rovnocenné principy. Za povšimnutí stojí, že se zde výslovně mluví o časovém počátku (*ab initio temporis*). Je tedy s podivem, že ještě v dnešní době jsou badatelé, kteří jsou schopni uvádět v pochybnost, zda nauka o časovém počátku stvoření je křesťanské dogma.[58] Uplynulo něco přes sto let a roku 1329 byla církev nucena znovu vyjádřit své přesvědčení proti nauce Mistra Eckharta. Tentokrát se tohoto úkolu ujal papež Jana XXII. v dokumentu *In agro dominico*.[59] Přesvědčení o tom, že Bůh je stvořitelem všeho viditelného i neviditelného, pak roku 1442 vyjádřil i *Florentský koncil*.[60] *I. vatikánský koncil* pak opakuje stejnou nauku proti různým formám pantheismu a zdůrazňuje odlišnost Boha a světa - *a mundo distinctus*.[61] Tento koncil pak také zdůrazňuje

---

57 DS 428 (nové číslování 800): *Definitio cotra Albigenses et Catharos. Firmiter credimus et simpliciter confitemur…unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotente virtute simul* ***ab initio temporis*** *utramque* ***de nihilo*** *condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam…Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.*

58 Srov. Tony Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth - Century Parisian Phiosopher*. Str. 140.

59 Srov. DS 501 - 503 (nové číslování 951 - 953). *Interrogatus quandoque, quare Deus mundum non prius pro duxerit, respondit tunc, sic nunc, quod Deus non potuit primo (legendum: prius! Ita Echardus.) producere mundum, quia res non potest agere, antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit. Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno. Item simul et semel, quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.*

60 DS 706 (nové číslování 1333): *Firmissime credit, profitetur et predicat, unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem…*

61 DS 1782 - 1784 (nové číslování 3001 - 3003). *Sancta catholica apostolica Romana ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia*

naprostou Boží svobodu jednání. Dalším potvrzením nauky o časovém počátku světa byla roku 1950 uveřejněná encyklika papeže Pia XII., která nese název *Humani generis.* Tento dokument mezi jinými, pro církev nepřijatelnými naukami, zmiňuje i tezi o věčnosti světa.[62]

Myslím, že je důležité upozornit na skutečnost, že otázka věčnosti světa nebyla vždy kladena a chápána směrem k dotazování o době trvání světa. To, o co se křesťanským teologům jednalo na prvním místě, bylo spíše vyzdvižení vztahu závislosti stvořených bytostí na jejich příčině. Svět je a je závislý na Bohu. Filosofové mají často sklon chápat stvoření především jako nějakou změnu, nějaké uskutečňování. Toto však jasně popřel již Tomáš Akvinský ve své *Summa Contra Gentiles*, kde jasně říká, že stvoření nemá být chápáno jako nějaká změna. Spíše je třeba si uvědomit vztah závislosti stvořeného na tvořícím.[63] Vztah naprosté závislosti na Bohu je samou esencí stvoření. Diskuse o tom, zda lze mluvit o čase před stvořením světa, v jakém smyslu svět je nebo není věčný, byly spíše filosofickým tématem. Pro teology bylo podle mého názoru spíše důležité zdůraznit naprostou závislost stvoření na Stvořiteli, Boží neomezenou moc, transcendenci a radikální odlišnost stvoření a Stvořitele v opozici vůči různým formám manicheismu, pantheismu a jiným naukám. Je třeba si uvědomit, že když církev definuje nějaký článek víry, pak to bývá proto, že se objevila (či znovuobjevila) bludná nauka, proti které se chce magistérium nějak vymezit. V tomto také spatřuji příčinu skutěčnosti, že nauka o původu světa krystalizovala postupně. Jak bylo vidět dříve, tak biblické prameny lze chápat a vykládat různým způsobem. Některé z nich jsou věroučně přijatelné, jiné nikoli. Jednou za čas se objevila nauka, která se nějakým způsobem dotkla i vztahu světa a jeho příčiny. Protože tyto světonázory byly z ortodoxního

---

spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. Hic solus verus Deus bonitate sua et "omnipotenti virtute" non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio "simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, 'attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter' (cf. Sap 8, 1).'Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius' (Hebr 4, 13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.

62 DS 2317 (nové číslování 3890): … *negatur mundum initium habuisse, atque contenditur creationem mundi necessariam esse* …

63 Tomáš Akvinský, *Summa Contra Gentiles.* II. 18: *Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur*.

hlediska často bludné z různých důvodů, tak se církev musela vždy znovu a znovu vymezovat a říkat, co je nauka zdravá, co je blud a vyložit také důvody svého stanoviska.

Pro filosofy je problém postaven trochu jinak. Je důležité nezapomenout na to, že scholastikové (filosofové) používali termínu *aeternitas* analogickým způsobem. Netázali se tedy, zda svět je věčný stejným způsobem jako Bůh.[64] Myslím, že snad každý filosof, který se touto problematikou zabýval, si uvědomoval, že *aeternitas* Boží a *aeternitas* světa se liší. Zatímco ta Boží je dána oním *tota simul*, tak ta *aeternitas*, která se vypovídá o světu je zcela běžná sukcesivní existence (i když věčná).[65]

64 Domnívám se, že pro Boží *aeternitas* byla běžně uznávána Boethiova definice *tota simul*. Srov. Boethius, *De consolatione philosophiae.* V. 6: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio*. PL 63, 858.

65 Ohledně problematiky „aeternitas" a „sempiternitas" srov. Např. T. Machula, *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*. Str. 16. O rozdílu mezi věčností Boží a případnou věčností stvořeného světa bude řeč níže.

„I člověk, který plodí, je zrozen z dřívějšího semene a potenciálního člověka ze stejného důvodu z jakého slepice časově předchází vejce a vejce slepici, jak tvrdí prostý lid.“[66]

Siger z Brabantu

4.3. SIGERŮV SPIS DE AETERNITATE MUNDI

• V případě tohoto spisu se z hlediska jeho obsahu spíše než o příspěvek, který by vnášel na problém věčnosti světa nějaký zcela nový úhel pohledu, jedná „jen“ o výklad originální Aristotelovy nauky o původu světa.

• Dílo je zaměřeno proti těm autorům, kteří byli přesvědčeni, že mohou rozumovými prostředky vyvrátit nauku o věčnosti světa hájenou prostřednictvím teze o věčnosti živočišných druhů. Siger netvrdí, že může se vší průkazností dokázat, že svět je věčný. Snaží se pouze poukázat na nedostatky v argumentaci těch, kteří toto stanovisko chtějí se vší průkazností vyvrátit. Jsem přesvědčen, že Siger i Tomáš k sobě mají v případě svých stejnojmenných spisů dosti blízko a navíc mají společného „nepřítele.“

• Siger se (na rozdíl od Tomáše Akvinského) zcela omezuje na rovinu toho, co je u averroistů chápáno přírodní filosofií a nebere v úvahu vyšší příčiny, které nejsou poznatelné pouhým rozumem bez vodítka víry.

Dříve než se pustíme do analýzy jednotlivých argumentů obsažených v tomto pojednání řekněme něco o textu samotném. Spis je psaný (na rozdíl od stejnojmenného traktátu Tomáše Akvinského) klasickou formou scholastických kvestií. Je položena sporná otázka, jsou uvedeny argumenty pro a proti zastávané tezi i autorova odpověď. Traktát je rozdělen na čtyři části, které dávají odpověď na čtyři základní problémy.

- Jakým způsobem jsou zapříčiněné druhy schopné vzniku a zániku.

---

66 Siger z Brabantu, *De aeternitate mundi*. IV. 43 - 46. Str. 130: *Sic et homo generans generatur ex priore spermate et potentia homine, sicut etiam qua ratione gallina ovum tempore praecedit et ovum gallinam, sicut vulgus arguit.*

- Druhou kapitolu tvoří odpověď na argument (zmíněný v úvodní části), který má ukázat, že lidský druh je nový a začal být až poté, co předtím nebyl.
- Třetí kapitola řeší otázku postavení obecnin, která vyplynula z předchozího výkladu.
- Nakonec se Siger věnuje problému vztahu potence a aktu. Klade se otázka, zda akt předchází časově potenci.

Celý Sigerův text je na první pohled charakteristický tím, že je založen na čistě rozumové argumentaci. Neustále je citován Aristotelés, Averroes, Themistius, přičemž na (u mnoha jiných středověkých autorů) tolik oblíbené argumenty z autority nebo z víry, se za celou dobu nedostane. V celém spisu není ani jednou citováno Písmo, není zmíněn žádný církevní otec ani dogma. Jedinou opravdovou autoritou je zde to, co lze z Aristotelových spisů poznat pouhým rozumem bez vodítka víry. Problémy, kterých se dotýká tento traktát, Siger řeší i při mnoha jiných příležitostech, což ukazuje na to, jak důležitá tato otázka v jeho systému je.[67]

Obsah Sigerova spisu *De aeternitate mundi* je již od počátku dán následující otázkou:

„*Kvůli **jistému argumentu**, který je některými pokládán za důkaz toho, že lidský druh – a obecně druhy všech věcí schopných vzniku a zániku – začal být poté, co předtím nebyl, vzniká otázka: Zda lidský druh - a obecně druhy všech věcí schopných vzniku a zániku – když se postupuje Filosofovou cestou, začal být poté, co předtím nebyl*.“[68]

Tato věta nám jednak poskytuje dosti důležitou informaci ohledně toho, proti komu je traktát zaměřen, rovněž je zde podstatné to, že se jako kolbiště sporu stanovuje,

---

67 Např. Siger z Brabantu, *Questiones in Metaphysicam*. Louvain 1948. Např. Questio 8: *Utrum semper existentia possint habere principium*; Questio 10: *Utrum in causis moventibus contingat procedere in infinitum*; Questio 11: *Utrum in partibus infiniti sit accipere unam priorem aliam posteriori* … atd. Pro téma věčnosti je významný také spis: Siger z Brabantu, *Quaestio utrum haec sit vera: Homo est Animal, Nullo Homine Existente*. In: *Écrits De Logique De Morale et De Physique*. Paris 1974.

68 Siger z Brabantu, *De aeternitate mundi*. I. 4 - 10. Str. 113: *Propter quamdam rationem quae ab aliquibus demonstratio esse creditur euis quod specie humana esse inceperit cum penitus non praefuisset, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium, queritur utrum species humana esse inceperit cum penitus non praefuisset, et universaliter quaelibet species generabilium et corruptibilium, secundum viam Philosophi procedendo.*

co lze ohledně vytyčeného problému říci na základě Aristotelových spisů. Panuje obecný konsenzus, že cílem, na který Siger ve svém textu míří, je tábor konzervativních autorů (převážně františkánů), kteří byli přesvědčeni, že stanovisko věčnosti světa lze přesvědčivými argumenty vyvrátit. Je zde třeba tedy zdůraznit, že cílem Sigerovy polemiky v tomto případě není stanovisko Tomáše Akvinského. Rovněž se domnívám, že Tomášův spis *De aeternitate mundi* není prvotně zaměřen proti nauce heterodoxních mistrů. Jako důvod k sepsání traktátu tedy Siger uvádí onen *jistý argument*, který je uváděn na podporu mínění těch autorů, kteří jsou přesvědčeni, že stanovisko věčnosti světa lze rozumově vyvrátit. Mistr z Brabantu říká, že jejich argument může být formulován dvěma způsoby (oba říkají svým způsobem totéž):

1) První způsob je založen na skutečnosti, že žádný druh nemá bytí jinak než v jednotlivinách. Jelikož každé dané individuum musí začít být poté, co předtím neexistovalo, tak také celý druh musí být vzniklý tímto způsobem (tj. poté, co předtím nebyl) a tudíž nemůže být věčný. Celá věc se dokazuje takto:

„Ten druh, jehož každé individuum začalo být poté, co předtím nebylo, je nový a začal být poté, co předtím obecně nebyl. Lidský druh je však takový - a obecně každý druh věcí schopných vzniku a zániku - že jakékoli individuum takovýchto druhů začalo být poté, co předtím nebylo. Tedy i každý druh takových začal být poté, co předtím nebyl … Premisa maior se dokazuje takto: druh neexistuje ani není zapříčiněn jinak než v jednotlivině či jednotlivinách. Jestliže tedy každé individuum druhů schopných vzniku a zániku bylo zapříčiněno poté, co předtím nebylo tak, jak se zdá, bude takový i jejich druh.“[69]

2) Druhý způsob argumentace je založen na předpokladu, že obecniny nemají existenci jinak než v jednotlivinách. Protože Bůh stvořil jednotliviny, tak spolu s nimi stvořil také obecniny. Proto tedy universália (tedy vlastně druhy) musí být také vzniklá

---

69 *Ibid.* Introductio. I. 12 - 22. Str. 113: *Species illa, cuius quodlibet individuum esse inceperit cum non praefuisset, nova est et esse incepit, cum penitus et universaliter non praefuisset. Species autem humana talis est, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium, quod quodlibet individuum huiusmodi specierum esse incepit cum non praefuisset. Ergo et qaelibet species talium nova es tet esse inchoavit cum penitus non praefuisset … Maior sic declaratur: species nec esse, nec causari habet nisi in singulari vel singularibus; si ergo quodlibet individuum specierum generabilium et corruptibilium causatum est cum non praefuisset, et species ipsorum, ut videtur, talis erit.*

a ne věčná. Jelikož se v rámci lidského druhu nevyskytuje žádné věčné individuum, tak i lidský druh musí být nově vzniklý a ne věčný.

„Tak jako obecniny nemají bytí leč jen v jednotlivině či jednotlivinách, tak ani nejsou jinak zapříčiněny. Avšak každé jsoucno je zapříčiněné Bohem. Protože je tedy člověk zapříčiněný Bohem – protože je nějakým jsoucnem ve světě – tak je třeba, aby do existence vstupoval v nějakém determinovaném individuu tak, jako nebe a ostatní Bohem zapříčiněná jsoucna. Jestliže tedy lidský rod nemá nějaké věčné individuum – tak jako je dle filosofů věčné toto smyslové nebe – pak bude lidský druh od Boha zapříčiněn takovým způsobem, že začal být poté, co předtím nebyl."[70]

Siger pokládá uvedený argument (v obou jeho předložených formách) za špatný, neboť dle jeho názoru odporuje sám sobě. I přes tento nedostatek se však chce problémem zaobírat (přímému vypořádání se s tímto argumentem je věnována především druhá kapitola spisu), protože se dotýká problémů, které považuje za hodné pozornosti. Následně formuluje již zmíněné čtyři otázky, které vymezují jakousi osnovu celého spisu. Podstatou Sigerovy argumentace v jeho spise *De aeternitate mundi* je přesvědčení, že nehybný hybatel vždy koná a nikdy není v potenci předtím, než je v aktu. Z toho důvodu tedy to, co působí, působí od věčnosti a následně tedy žádný druh jsoucen nevzniká poté, co předtím nebyl.

4.3.1. PROBLÉM PRVNÍ: JAKÝM ZPŮSOBEM JSOU ZAPŘÍČINĚNÉ DRUHY SCHOPNÉ VZNIKU A ZÁNIKU?

Na úvod této kapitoly Siger poznamenává, že podle filosofů není lidský druh vzniklý jinak než skrze plození (*per generationem*). Vzápětí však rozlišuje mezi akcidentálním vznikem a vznikem o sobě (*per se*). Vznikání *o sobě* je pro něho takové, které vychází z determinované a individuální látky přes proměnu věci z nebytí k bytí nebo z privace k formě. Protože k definici druhu nenáleží determinovaná látka, tak druh

[70] *Ibid.* Introductio. I. 24 - 31. Str. 114: *Universalia, sicut non habent esse nisi in singularibus vel singulari, ita nec causari. Nunc autem omne ens est a Deo causatum. Cum igitur homo sit causatum a Deo, quia est aliquod ens mundi, oportet quod in aliquo determinanto individuo in esse exierit, sicut caelum et quaelibet alia a Deo causata. Quod si homo non habet individuum sempiternum, sicut est hoc caelum sensibile secundum philosophos, tunc species humana erit a Deo causata sic, quod esse incepit cum penitus non praefuisset.*

není vzniklý *per se*. Siger se při této argumentaci dovolává i Aristotela (srov. *Metafyzika.* 1033b5 - 19):

„V Aristotelově sedmé knize Metafyziky je uvedenen stejný důvod, proč forma – ani kompozitum, jímž je druh - nevzniká o sobě. Nazývám druh složeným, protože tak jako Kallias je svojí povahou touto duší v tomto těle, tak živočich je duší v těle. Důvod společný formě a druhu – tedy důvod toho, že nevznikají o sobě – je to, že k povaze ani jednoho z nich nenáleží značená látka, ze které se děje vznikání o sobě skrze její proměnu z nebytí k bytí čili z privace k formě.“[71]

Sigerova pozice se zdá být jasná. K povaze druhu jakožto druhu nenáleží žádná determinovaná látka. Siger chápe esenci živočicha (druh „živočich“) jako „duši v těle.“ Protože konkrétní činnost vždy musí směřovat ke vzniku nějaké jednotliviny a nikoli obecniny, tak není možné, aby tímto (esenciálním) způsobem vznikl obecný druh, který neobsahuje látku.

Lidský druh - a platí to i o ostatních druzích schopných vzniku a zániku - však podle mistra z Brabantu vzniká *per accidens*, k čemuž dochází tímto způsobem:

„Protože člověk je ve svém bytí tímto člověkem – Sokratem nebo Platónem – a Sókrates je člověk, tak z toho důvodu, že je zrozen Sókrates, je zrozen i člověk. Tak jako Aristotelés říká v sedmé knize Metafyziky, že ten, kdo vytváří bronzovou kouli, vytváří kouli, protože bronzová koule je koule. A protože tak jako je člověkem Sókrates, tak je jím i Platón i jiní, tak z toho plyne, že člověk je zrozen skrze zrození jakéhokoli individua a ne pouze jednoho určitého.“[72]

Per se tedy vzniká individuální člověk. Lidský druh vzniká *per accidens* skrze zrození každého jednotlivého člověka. Na tomto textu je zajímavé mimo jiné to, že

---

71 *Ibid.* I. 17 - 24. Str. 116: *Et est, apud Aristotelem septimo Metaphysicae, eadem ratio quare non generatur forma per se, et compositum quod est species. Et dico speciem compositam, nam sicut Callias de sua ratione est haec anima in hoc corpore ita animal est anima in corpore. Ratio autem communis formae et speciei, quod non generantur per se, est quia ad neutrius rationem pertinet signata materia ex qua fit generatio per se, per eius transmutationem de non esse ad esse, seu de privatione ad formam.*

72 *Ibid.* I. 26 - 35. Str. 116: *Sed quia homo in esse suo est hic homo, Socrates vel Plato, et Socrates est homo, idcirco, generato Socrate, generatur et homo; sicut dicit Aristoteles in septimo Metaphysicae, quod generans aeneam spheram generat spheram, quia aenea sphera, sphera est. Et quia, sicut Socrates est homo, ita et Plato, et sic de aliis, hinc est quod homo generatur per generationem cuiuslibet individui, et non unius determinati tantum.*

ukazuje, jakým způsobem je možné, aby nějaký druh byl věčný a přesto zapříčiněný. Není to tak, že by musel existovat v nějakém věčném individuu takovým způsobem, jako (dle tehdejších představ) existují nebeská tělesa. Je to proto, že v případě individuí lidského druhu je jedno rozeno před jiným *in sempiternum*. Lidský druh tedy vzniká skrze zrození každého individuálního člověka. Vzniká ale až poté, co existoval už předtím! Před každým člověkem byl nějaký jiný člověk. Druh vzniká *per accidens* skrze zrození jakéhokoli jeho individua. Siger je toho názoru, že říci, že lidský druh začal být poté, co předtím zcela nebyl, by bylo to samé, jako říci, že nějaké lidské individuum začalo být poté, co před ním nebylo žádné jiné individuum stejného druhu, což se mu zřejmě jakožto filosofovi zdá být nepřijatelné:

„Říci totiž, že začal být poté, co předtím nebyl, znamená říci, že nějaké jeho individuum začalo být poté, co před ním nebylo žádné individuum stejného druhu.“[73]

Na tomto místě již je vidět, o jaký typ filosofování se jedná. Filosofie zde rozhodně není ve službách teologie a neslouží jako nástroj racionalizace předem daných dogmat. Heterodoxní mistři svojí víru při filosofování jakoby ponechávají stranou. Filosofie je pro ně to, co říká „nepokřtěný“ Aristotelés. Postup jejich filosofování není od dogmatu (požadavku víry) k jakémusi pokusu o jeho rozumové obhájení a uchopení. V tuto chvíli se vůbec nejedná o to, jestli lze stvoření *ex nihilo* nějak rozumově obhájit. Heteroxoxní mistři (a z jejich spisů je to na mnoha místech cítit) jakoby říkají, že pojednávají o přirozených věcech přirozeným způsobem.

4.3.2. PROBLÉM DRUHÝ: ODPOVĚĎ NA ARGUMENT ODPŮRCŮ

Druhá kapitola je reakcí na onen „jistý argument“, který Siger na počátku uvedl jako důvod k sepsání spisu. Jen připomeňme, že argument byl formulován dvěma způsoby. První způsob vystihuje následující sylogismus:

Maior: Druh, jehož každé individuum začalo být poté, co předtím nebylo, je nový a začal být poté, co předtím nebyl.

---

73 *Ibid.* I. 44 - 47. Str. 117: *Dicere enim quod ipsa esse inceperit, cum penitus non praefuisset, est dicere quod aliquod eius individuum esse inceperit ante quod non fuerit aliud individuum ilius speciei.*

Minor: Lidský druh – i druhy všech bytostí schopných vzniku a zániku – je však takový, že každé jeho individuum začalo být poté, co předtím nebylo.

Ergo: Lidský druh je nový a začal být poté, co předtím nebyl.

Tímto argumentem se tedy údajně někteří snažili vyvrátit stanovisko věčnosti světa. Siger však následujícím elegantním způsobem napadá jeho pravdivost:

„Třebaže není žádné individuum lidského druhu, které by nežačalo být poté, co předtím nebylo, tak podle filosofů není žádné individuum tohoto druhu, aby před ním nebylo nějaké jiné.“[74]

Jedná se zde tedy pouze o aplikaci vzniku *per accidens*, který byl rozvinut v první kapilote. Druh vzniká *per accidens* skrze zrození jakéhokoli jeho individua. Zrozením Sókrata je zrozen člověk. Siger však říká, že dle nauky filosofů není žádné první individuum, skrze které by druh vcházel do bytí poté, co předtím nebyl. Spíše je tomu tak, že před jakýmkoli individuem je nějaké jiné, stejného druhu, které mu předchází. Když se tedy zrodil Sókrates, tak *per accidens* vznikl člověk. Člověk však v tomto případě vznikl až poté, co byl již předtím. Ze Sigerova pohledu na věc je tedy první premisa nepravdivá. Každé individuum sice vzniklo poté, co předtím nebylo, ale protože před každým individuem předcházelo nějaké jiné stejného druhu, tak jsou všechny druhy (i svět) věčné.

Po tomto výkladu dělá Siger další krok a vysvětluje paralelu mezi Filosofovým pojetím času a řešeným problémem. Tentokrát se obrací ke známému textu z Aristotelovy *Fyziky* (srov. IV. 13. 222), který obsahuje analýzu pojmu *nyní*. Někdo by totiž opět mohl uvažovat následujícím způsobem:

Maior: Každý minulý čas, ať už blízký či vzdálený, je nějaké *tehdy*.

Minor: Jakékoli *tehdy* má omezenou vzdálenost k současnému *nyní*.

Ergo: Celý minulý čas je konečný.

---

74 *Ibid*. II. 9 - 11. Str. 118: *Quia, licet nullum sit hominis individuum quin esse inceperit cum non praefuisset, nullum tamen individuum eius esse incepit quin aliud praefuisset, secundum philosophos.*

Siger však oponuje následujícím způsobem:

*„Řešení tohoto argumentu je u Aristotela takové, že třebaže jakékoli **tehdy** je konečné, tak protože v čase je třeba brát **tehdy** před **tehdy** do nekonečna, tak minulý čas není konečný. To totiž, co je složené z věcí konečné kvantity, počtem však nekonečných má nekonečné bytí.*“[75]

Aristotelés říká, že ačkoli je každý okamžik konečný, tak protože v čase je bráno jedno „nyní“ před jiným „nyní“ až do nekonečna, tak je vlastně celý minulý čas nekonečný. Siger i Aristotelés zde vycházejí z toho, že co je složené z konečné kvantity, avšak počtem nekonečné, má nekonečné bytí. Siger dle toho říká, že stejně tak, jako nezačal čas, tak také člověk (jakožto druh) nikdy nezačal, ale spíše následuje jedno individuum před druhým až do nekonečna. Jako má čas své bytí skrze každé „nyní,“ tak má i druh své bytí skrze každé své individuum, a proto nikdy nezačal existovat, ale je od věčnosti.

Tolik tedy k první formě onoho „jistého argumentu,“ který má dokazovat, že svět a jednotlivé živočišné druhy nejsou věčné. Druhý způsob výkladu tohoto argumentu se od prvního liší především tím, že se zaměřuje na otázku postavení obecnin a tvoří tak jakýsi přechod ke kapitole třetí. Siger uznává, že obecniny nemají bytí, ani nejsou zapříčiněny jinak než v jednotlivinách. Popírá však to, že by z toho vyplývalo, že člověk (jakožto druh) by vznikl skrze nějaké konkrétní individuum:

„ … *Ale když se z toho vyvozuje, že člověk vešel do existence skrze nějakého konkrétního jedince, pak je třeba říci, že ono vyvození žádným způsobem nevyplývá z premis, ale samo sebe popírá*.“[76]

To, proč dle Sigera výše uvedené tvrzení popírá samo sebe, je myslím již patrné z předchozího výkladu. Autoři, kteří hájili Sigerem vyvracenou pozici, se domnívali, že pokud obecniny mají bytí pouze v jednotlivinách, pak by k tomu, aby nějaký druh mohl být věčný, bylo třeba, aby některé jeho individuum bylo věčné. Siger však již vyložil,

---

75 *Ibid.* II. 24 - 28. Str. 118: *Huius autem rationis solutio apud Aristotelem est quod, licet quodlibet tunc sit finitum, quia tamen in tempore est accipere tunc ante tunc in infinitum, ideo non totum tempus praeteritum est finitum. Compositum enim ex finitis quantitate, numero autem infinitis, infinitum habet esse.*

76 *Ibid.* II. 38 - 40. Str. 119: *… Sed cum infertur: ergo homo exivit in esse in aliquo individuo determinanto, dicendum est quod haec illatio nulla est ex praemissis, sed seipsam impedit.*

že dle jeho názoru jakýkoli pomíjivý druh vzniká a zaniká *per accidens* během zrodu či úmrtí jakéhokoli jeho jednotlivce. Řada vzniků a zániků je však nekonečná … ergo.

Obě formy argumentu jsou ve výsledku vyvráceny stejným způsobem (však také na počátku bylo řečeno, že jde jen o jiný způsob formulace téhož), rozdíl je pouze v akcentech. Při popření první formulace argumentu se ze Sigerovy strany jednalo o vyvrácení premisy, která říká, že druh, jehož každé individuum začalo být je nový a začal být poté, co předtím vůbec nebyl. Jakmile bylo toto vyjasněno, tak již byla zřejmá odpověď i na druhý způsob formulace oponenty předloženého sylogismu.

Závěrem této části Siger říká, že ti, kteří tvrdí, že lidský druh začal být poté, co předtím vůbec nebyl, by měli nejprve dokázat, že v rámci druhu nenásleduje jedno individuum po jiném až do nekonečna, což nejen že neudělali, ale navíc místo toho předpokládají jednu lež. Totiž to, že lidský druh nemůže být od Boha věčně učiněný, aniž by tak byl učiněn v nějakém konkrétním individuu (jako je dle dobových představ věčné např. nebe). Když mezi lidmi žádného takového věčného jednotlivce nenacházejí, tak se mylně domnívají, že dokázali, že celý druh začal být. Jedná se zřejmě o narážku na druhou formulaci argumentu protivníků.

4.3.3. PROBLÉM TŘETÍ: POSTAVENÍ OBECNIN

Domnívám se, že výklad otázky pojednávající o postavení obecnin, kterému se třetí kapitola věnuje, je pro další výklad postradatelný, proto zde jen krátce zmíním Sigerovo vlastní řešení a vynechám celou složitou diskusi. Ohledně toho, že obecniny existují pouze v jednotlivinách, v předchozím výkladu nebylo sporu. Pře vznikla až ohledně závěrů, které z toho jednotlivé strany dále vyvozovaly.

První věcí, která je k řešení problému uvedena je to, že obecné jakožto obecné nemůže být substancí, protože pak by obecniny byly samostatnými substancemi odlišnými od jednotlivin a byly by od nich oddělené. Následuje důležité rozlišení. Siger totiž tvrdí, že:

„*Jestliže tedy obecné, nakolik je obecným, není substance, pak se zdá, že v obecném jakožto obecném je dvojí, tj. věc, která je pojmenovávána obecně – jako například*

člověk nebo kámen – a která není v duši a sám pojem obecnosti, který je v duši. A tak obecné, nakolik je obecným, je pouze v duši."[77]

Na jedné straně tu je tedy jednotlivá věc (člověk, kámen), která existuje mimo duši a která je *označována* obecně. Pak je tu ale také obecný pojem *člověka*, *kamene*, který je ale pouze v duši. Toto problematiku Siger rozvíjí i ve svém komentáři k *Metafyzice*:

„*Je třeba říci, že přirozenost vypovídatelná o mnohých je ve věcech a má obecné bytí. Ale obecné co do povahy obecnosti je pouze v duši*."[78]

Jedná se zde tedy myslím o tu nejklasičtější formu Aristotelské nauky o abstrakci *aktuálního obecného* z *potenciálního obecného*. V jednotlivině se nachází obecné v potenci (*natura*), z kterého je prostřednictvím fantasmatu a činného rozumu „otištěno" do trpného rozumu aktuální obecné. Tato přirozenost (*natura*), která je ve věci, vzniká (jak již bylo několikrát řečeno) skrze zrození každého jednotlivce daného druhu:

„*Ta přirozenost, která je obecně chápana a následně vypovídána je v jednotlivinách a vzniká nahodile*."[79]

Člověk nebo *kámen* jsou obecné jen proto, že jsou jako obecné a abstrahované od individuální látky pojímány rozumem.[80] Sigerovým řešením je tedy to, že obecné neexistuje jakožto obecné předtím, než je jako takové pojato rozumem. Obecné v aktu vzniká jen díky aktu rozumového činnosti. Obecné jakožto obecné má tedy své bytí

---

77 *Ibid.* III. 32 - 36. Str. 122: *Quod si universale, secundum quod universale, non est substantia, tunc apparet quod in universali sunt duo, scilicet res quae denominatur universalis, ut homo vel lapis, quae non est in anima, et ipsa intentio universalitatis, quae est in anima; et sic universale, secundum quod tale, non est nisi in anima*.

78 Siger z Brabantu, *Quaestiones in Metaphysicam*. Ed. C. A. Graif. Louvain 1948. Spis budu citovat ve formátu: Název. Číslo knihy. Kvestie. Řádky. Číslo strany. *Sed dicendum quod natura predicabilis de pluribus est in rebus et esse universale habet; sed universale quantum ad intentionem universalitatis tantum est in anima*. Lib. VII. Q. 15. L. 12 - 15. Str. 379.

79 Siger z Brabantu, *De aeternitate mundi*. III. 101 - 102. Str. 127: *Illa vero natura quae universaliter intelligitur, et per consequens dicitur, in particularibus est et per accidens generatur*.

80 Siger z Brabantu, *Quaestiones in Metaphysicam*. Lib. VII. Q. 15. L. 15 - 19, 31. Str. 379 - 380: *Certum est enim quod intentio universalitatis non advenit naturae humane secundum illud esse quod habet in materia individuali, sed solum secundum quod a materia individuali abstrahit; sed ista natura tantum abstrahit a materia individuali secundum intelectum … Universale igitur, secundum quod universale, est in anima*.

toliko v rozumu a nevzniká ani *per se,* ani *per accidens*. Pouze ona přirozenost, která je chápána obecně se nachází v partikulární věci a pouze ta vzniká *per accidens*.[81]

4.3.4. PROBLÉM ČTVRTÝ: JE DŘÍVE SLEPICE NEBO VEJCE?

Nejprve bude vhodné vysvětlit, proč si vůbec takto položenou otázku budeme klást. Již dříve bylo ukázáno, že Siger je (nakolik byl filosofem) toho názoru, že svět může být věčný. Každé individuum se rodí skrze nějaké jiné, aktuálně existující, které mu předchází. Pokud bychom zastávali časové prvenství potence, pak bychom se dostávali do velikých potíží. Věci by musely samy od sebe přecházet z potence do aktu. Siger si samozřejmě dobře uvědomuje, že dle aristotelské filosofie akt co do své povahy předchází potenci, protože ta je právě skrze akt definována:

„*Je zřejmé, že akt svou povahou předchází potenci, protože potence se definuje skrze akt, jako stavitelem nazýváme toho, kdo je schopen stavět*."[82]

Dále Siger uvádí několik případů, kdy je jasné, že akt předchází potenci. Nakonec si klade otázku, zda akt předchází potenci také *časově* a uvádí čtyři argumenty, které mají dokázat, že naopak potence předchází akt. My zde celou dlouhou diskusi vynecháme a zaměříme se pouze na to, co je pro naše téma podstatné. Siger rozlišuje čtyři situace, kdy není možné pravdivě říci, že potence předchází akt.[83]

1) V případě individuálního člověka je to samozřejmě tak, že předtím než aktuálně je, tak může být. Potence zde tedy předchází akt. Avšak tuto potenci musí předcházet nějaký akt stejného druhu, protože každé jsoucno v potenci je převáděno do aktu nějakým jiným jsoucnem téhož druhu. V případě člověka, braného individuálně, tedy potence předchází akt. Pokud bychom se však neomezovali na individuálního člověka, ale kladli tuto otázku *simpliciter*, tak:

---

81 Siger z Brabantu, *De aeternitate mundi*. III. 98 - 102. Str. 126 - 127: *Sic ergo universalia, secundum quod talia, tantum sunt in anima, propter quod neque per se nec eciam per accidens, secundum quod talia, generantur a natura. Illa vero natura, que universaliter intelligitur et per consequens dicitur, in particularibus est et per accidens generatur.*

82 *Ibid.* IV. 3 - 5. Str. 128: *Manifestum autem est actum ipsam potentiam ratione praecedere, nam et potentia per actum definitur, ut aedificatorem dicimus aedificare potentem.*

83 Siger bohužel není ve svém textu příliš konsekventní. Někdy totiž (zdá se) mluví o tom, kdy není možné říci, že potence předchází akt *tempore*, jindy se zdá, že mluví o jiných typech předcházení aniž by je blíže specifikoval.

„ … *není možné říci naprosto, že potence časově předchází akt*.“[84]

2) Dále si Siger klade otázku, jak by to bylo v případě, pokud by nejprve celé universum věcí neexistovalo:

a) „ … ***pokud by celé veškerenstvo jsoucen bylo někdy nejsoucím****, jak tvrdili někteří básníkové, teologové a přírodní filosofové – jak říká Aristotelés ve dvanácté knize Metafyziky* (srov. *Metafyzika.* 1071b 25 - 29) *– tak by potence naprosto předcházela akt.*

b) ***A pokud by nějaký celý živočišný druh****, jako například lidský druh,* ***začal být tak, že by předtím aktuálně nikdy nebyl*** *– jak se někteří domnívají, že dokázali – pak by potence k aktu onoho druhu ten akt naprosto předcházela.*“

Obojí je však podle Aristotela nemožné.“[85]

První možnost je odmítnuta z pochopitelného důvodu. Pokud by celé veškerenstvo bylo nejprve v potenci (a nic nebylo v aktu), pak by látka musela sama od sebe přecházet z potence do aktu, což je v Aristotelském systému nemyslitelné. Druhá možnost (vznik nějakého nového druhu) je zajímavější. Siger je ve shodě s Aristotelem přesvědčen, že první hybatel je v aktu naprosto (není napřed v potenci), a dále tvrdí, že od věků koná to, co koná. Z tohoto pak vyvozuje i to, že jednotlivé druhy jsou věčné. Siger jde ve svém výkladu dokonce tak daleko, že zmiňuje antickou představu o cirkularitě světa:

„Z toho tedy, že vždy pohybuje a jedná, vyplývá, že žádný druh jsoucen nepřechází do aktu, aniž by nebyl již dříve a to takovým způsobem, že tytéž druhy, které byly, se opakovaně vracejí. I nauky, zákony, náboženství a jiné věci se vracejí podle toho, jak

---

84 Siger z Brabantu, *De aeternitate mundi*. IV. 61 - 62. Str. 131: *… ideo non est simpliciter dicere quod potentia tempore actum antecedat.*

85 *Ibid.* IV. 63 - 70. Str. 131: *… si tota universitas entit aliquando fuit non ens, sicut voluerunt aliqui poetae, theologi et aliqui naturales, ut dicit Aristoteles duodecimo Metaphysicae, potentia simpliciter ipsum actum praecederet. Et si etiam aliqua species entis tota, ut species humana esse incepisset cum numquam actu praefuisset, sicut quidam se putant demonstrase, potentia ad actum illius speciei simpliciter ipsum praecederet. Sed utrumque eorum est impossibile secundum Aristotelem.*

obíhají nižší sféry, kvůli oběhům těch vyšších, třebaže některé oběhy kvůli jejich stáří nezůstávají v paměti.“[86]

Celá situace však není tak jednoduchá. Ve výše uvedené pasáži Siger uvádí (podle mého názoru zcela ve shodě s Aristotelem), že dění v sublunární sféře je dáno tím, k čemu dochází ve sféře supralunární. Někdo by si mohl myslet, že věčný hybatel (jelikož je nehybný a od věků činí totéž) působí stále (jak v supralunární a následně i v sublunární sféře) totéž. Tak tomu však překvapivě není. V textu, který přímo předchází výše uvedené citaci, Siger připouští možnost, že by mohla nastat nějaká konstelace nebeských těles, která nikdy předtím nenastala, a jejím následkem by (podle mého názoru překvapivě) mohl vzniknout i zcela nový živočišný druh:

„*Je však třeba si povšimnout toho, že nějaký druh se může stát aktuálním, když předtím byl pouze v potenci, třebaže jiné druhy byly aktuálně. Toto se stává zřejmým takto: stává se totiž, že v případě nebeských těles nastane nějaký aspekt a konstelace, která dříve neexistovala, jejímž vlastním efektem je nějaký druh jsoucen v nižším světě, který je tehdy také zapříčiněn a který předtím* ***nebyl****, jakož i konstelace, která ho působí*.“[87]

Toto tvrzení se mi zdá být poněkud překvapivé. Pokud vezmeme v potaz systém světa, kde se vše navrací v jakýchsi periodách,[88] pak není příliš jasné, jak by se mohlo stát, aby v supralunární sféře nastala nějaká konstalace, která ještě nikdy předtím nebyla, a která by zapříčinila vznik nového živočišného druhu ve sféře sublunární.

---

86 Siger z Brabantu, *De aeternitate mundi*. IV. 80 - 85. Str. 132: *Ex hoc autem quod semper est movens et agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procedit quin prius praecesserit, ita quo eadem specie quae fuerunt circulariter revertuntur, et opiniones, et leges, et religiones, et talia, ut circulent inferiora ex circulatione superiorum, quamvis circulationis quorundam propter antiquitatem non maneat memoria.*

87 *Ibid.* IV. 87 - 94. Str. 142: *Advertendum est autem quod aliqua species entis potest exire in actum cum non esset nisi in potentia, quamquam alias etiam actu fuissent. Quod sic apparet: nam contingit in caelestibus fieri aliquem aspectum et constellationem prius non existens, quorum effectus proprius est aliqua species entis in mundo inferiore, quae et tunc causeur, quae tamen et prius non fuerat, sicut et constellatio ipsam causans.*

88 *Ibid.* IV. 80 - 85. Str. 132: *Ex hoc autem quod semper est movens et agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procedit quin prius praecesserit, ita quod eadem specie quae fuerunt circulariter reverterunt, et opiniones, et leges, et religiones, et alia, ut circulent inferiora ex circulatione superiorum, quamvis circulationis quorumdam propter antiquitatem non maneant in memoriam. Haec autm dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamtam vera*. Srov. Aristotelés, *Metafyzika*. 1074b10 – 15.

Jedním z možných vysvětlení tohoto nepříliš jasného textu by mohlo být to, že jednotlivé rukopisy se na tomto místě značně liší. Na místě, kde v našem textu stojí:

„ … *quae tamen prius* ***non*** *fuerat, sicut et constellatio ipsam causans*."

Rukopis *B* uvádí:[89]

„ … *quae tamen prius fuerat, sicut et constellatio ipsam causans*."

Zdá se, že textová varianta s vypuštěným *non* by vzhledem k celku dávala větší smysl. Stáli bychom zase před problémem jak vysvětlit to, že Siger se v úvodu citovaného textu, zdá se, doopravdy chystal připustit možnost, že vlivem nebeských sfér by v sublunární sféře mohl vzniknout zcela nový druh. Tato pazáž je sice do celého textu z těchto důvodů obtížně implementovatelná, ale vzhledem k tomu, že se jedná pouze o ojedinělou interpretační (či textovou?) obtíž, je snad možné ji pominout a podržet se celkového ducha textu.

3) Třetí bod věnující se problematice časového vztahu potence a aktu je vlastně opakováním toho, co bylo již řečeno v první kapitole Sigerova spisu *De aeternitate mundi*. Mistr z Brabantu si zde opětovně klade otázku po vztahu potence a aktu v rámci téhož druhu a jeho řešení je opět stejné:

„*Tedy ani jedno z nich časově nepředchází, ale jedno je před druhým do nekonečna, jak již bylo tvrzeno*."[90]

4) Čtvrtá část, pojednávající o problematice časového vztahu potence a aktu, ji vztahuje obecně na rovinu hybatelů a jednatelů. Podle mého názoru by se tento úsek dal vhodně rozdělit na další dvě menší části. Mám za to, že první pasáž je vlastně jen jednoduchou parafrází důkazu prvotního hybatele z pohybu. Siger opět uvažuje tím způsobem, že každému jsoucnu v potenci předchází nějaké jiné aktuální jsoucno téhož druhu. Dostává se tak až k prvnímu hybateli, který je v aktu naprosto. Od této úvahy se však rychle přechází k tomu, že pokud bychom potenci brali až na úrovni první látky, pak nelze říct, že by buď potence či akt časově předcházeli, ale obě jsou souvěčné:

---

89 Jednotlivé rukopisy se na tomto místě celkově dosti liší. Poznámkový aparát k necelým 7 řádkám obsahuje celkem 12 textových rozdílů.

90 Siger z Brabantu, *De aeternitate mundi*. IV. 4 - 6. Str. 133: *Ideo neutrum simpliciter alterum tempore praecedit, sed est unum ante alterum in infinitum, sicut arguebatur*.

„ … *avšak každému aktuálnímu jsoucnu nepředchází potence, z které by přecházelo do aktu. A proto se říká, že akt naprosto předchází potenci, jak bylo vyloženo. Říkám však, jak bylo vyloženo, že první hybatel, který převádí do aktu každé jsoucno v potenci nepředchází časově jsoucno v potenci, pokud je bráno na místě první látky. Tak jako Bůh vždy je, tak také u Aristotela je vždy potenciální člověk, pokud je brán jako ve vlastní látce, brané co do druhu, jako například člověk ve spermatu.*“[91]

První hybatel je samozřejmě jsoucnem, které je v aktu naprosto a nebylo nejprve v potenci. V tomto smylu tedy zřejmě Siger říká, že akt předchází časově potenci. Nikdy nebyl žádný potenciální první hybatel. Pokud bychom se však zaměřili na vztah tohoto hybatele vzhledem ke všem jsoucnům, které převádí z potence do aktu, a navíc tato potenciální jsoucna uvažovali, nakolik jsou pouze v první látce (či vlastní látce, tj. člověk ve spermatu), pak se nedá říci, že by je prvotní hybatel časově předcházel. První látka je s ním totiž dle Sigerova (a Aristotelova) názoru souvěčná. V jistém smyslu zde platí staré: *nihil novi sub sole*.

4.4. ZHODNOCENÍ SIGEROVA SPISU

Během celého výkladu se zřetelně ukázalo, o jaký typ filosofování se v případě Mistra z Brabantu jedná. Siger se nesnaží Aristotelovu nauku interpretovat křesťanským způsobem. O stvoření světa *ex nihilo* není nikde ani slova. Nicméně myslím, že je třeba skutečně věřit důvodu, který pro sepsání spisu Siger v úvodu svého pojednání uvedl. Pokud vezmeme v potaz, že zde byla skupina konzervativních teologů, která hájila stanovisko, že nauka o věčnosti světa může být rozumově vyvrácena, pak Mistrovi z Brabantu nezbylo nic jiného, než obhájit svou existenci na univerzitě a ukázat, že v Aristotelově systému se z čistě filosofického úhlu pohledu nic chybného nenachází. Pokud uvážíme to, jakým způsobem bylo tehdejší universitní vzdělání členěno, pak se,

91 *Ibid.* IV. 15 - 24. Str. 133: *Non autem quocumque ente in actu dato potentia precedit, ex qua ad actum procedat. Et ideo actus simpliciter tempore dicitur praecedere potentiam, sicut expositum est. Dico autem, sicut expositum est, quia Movens primum, educens ad actum omne ens in potentia, non praecedit tempore ens in potentia acceptum loco primae materiae. Sicut enim Deus semper est, sic et, apud Aristotelem, potentia homo, cum accipitur ut in prima materia. Movens etiam primum tempore non praecedit ens in potentia cum accipitur ut in propria materia secundum speciem considerata, ut homo in spermate.*

myslím, celé Sigerovo počínání stane hned zřejmějším. Pro Sigera není studium filosofie a Aristotela jen jakýmsi předstupněm k vyšším studiím ale hodnotou sama pro sebe. Jsem přesvědčen, že právě tento rys je jedním z nejdůležitějších odlišovacích znamení skupiny heterodoxních mistrů od autorů, jako byl Tomáš Akvinský (a to ani nemluvím o autorech, kteří k Filosofovi neměli ani zdaleka tak pozitivní vztah jako Tomáš). Filosofické bádání a studium Aristotelových spisů je vnímáno pozitivně samo o sobě a neslouží jako prostředek racionalizace křesťanské víry. Nesmí se však zapomínat ani na to, že v celém spisu *De aeternitate mundi* Siger hovoří jakožto filosof a komentátor Aristotela a nesnaží se tedy napadat nauku Víry. Již od prvních řádků bylo jasně řečeno, že jeho cílem není v žádném případě dokázat, že svět je věčný, ale vyvrátit mínění těch, kteří byli přesvědčeni, že stanovisko věčnosti světa lze rozumově vyvrátit. Siger je, zdá se, přesvědčen, že ani pro nauku o věčnosti světa, ale ani pro její opak, nelze uvést žádný argument, který by byl schopen se vší průkazností dokázat kterékoli stanovisko. Tato pozice je ostatně přímo vyřčena v explicitu spisu:

„*Končí traktát mistra Sigera z Brabantu, který se týká argumentu jistých lidí, který pojednává o plození lidí. Tito lidé se domnívají, že z povahy tohoto plození dokázali, že svět začal být, třebaže ani toto, ani stanovisko opačné nelze dokázat. Pouze vírou je třeba hájit to, že svět začal být.*“[92]

Z tohoto úhlu pohledu k sobě stanoviska (alespoň co se konečného názoru týká) Sigera z Brabantu a Tomáše Akvinského ohledně otázky po věčnosti světa mají pozoruhodně blízko. Siger stejně jako Tomáš říká, že spor o věčnost světa nelze pouhými rozumovými prostředky se vší průkazností rozhodnout. Časový počátek světa je otázkou víry a zjevení.

Nyní by se mohlo zdát, že si protiřečíme. Na jednu stranu říkáme, že heterodoxní mistři svobodných umění pojímají studium filosofie jako hodnotu o sobě a nikoli jako

---

92 *Ibid.* IV. 79 - 83. Str. 136: *Explicit tractatus magistri Sigeri de Brabantia super quadam ratione ab aliquibus reputata generationem hominum tangente, ex cuius generationis putant se demonstrasse mundum incepisse, licet neque hoc, neque eius opositum sit demonstrabile, sed fide tenendum quod inceperit.* Status explicitu je však problematický, protože některé rukopisy ho neobsahují. Fernand Van Steenberghen se z tohoto důvodů kloní k jeho neautenticitě. Srov. Fernand Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant.* Louvain 1977. Str. 90. Jiní naopak hájí jeho pravost. Srov. Dodd, T., *The life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth - Century Parisian Philosopher. An examination of his Views on the Relationship of Philosophy and Theology*. Str. 165.

prostředek racionalizace křesťanské víry. Přitom zároveň trvdíme, že spor ohledně věčnosti světa nelze dle jejich mínění racionálně se vší průkazností rozhodnout. Navíc bude ukázáno, že jejich stanovisko (na rozdíl od Averroa samotného) je takové, že pokud se víra a filosofie dostane do sporu, pak se má dát za pravdu víře. Jakou hodnotu tedy má filosofické bádání? Domnívám se však, že spor zde nenastává. Níže bude důkladněji ukázáno, že heterodoxní mistři sice ctili Aristotela (tj. dle jejich názoru hlas filosofie a rozumu) jako autoritu, ale uvědomovali si, že prostřednictvím zjevení se nám dostalo poznání účinků příčin, které jsou schopny modifikovat nám známý přírodní řád. Filosofie nám tedy odhaluje běžný řád věcí a předmětem jejího bádání nejsou nadpřirozené události, ke kterým došlo na základě svobodného Božího rozhodnutí.

Zavzpomínejme nyní na citaci E. Gilsona uvedenou v úvodu, která mluvila o fideismu v teologii a skepticismu ve filosofii. Po výkladu, který byl nyní proveden, je již v hrubých obrysech jasné, na co Gilson naráží. Filosofie je u heterodoxních mistrů naprosto svobodná a nikterak není vedena požadavky víry. Pokud se však následně řekne, že její závěry se, pokud jsou ve sporu se zjevením, mají popřít, tak se dostáváme do nelehké situace. Hodnota filosofického bádání jednak povážlivě devalvuje a navíc filosofie nemůže sloužit ani jako rozumová opora teologického diskursu. Skepticismus a fideismus jsou opravdu v tomto smyslu na scéně.

Nyní na výklad o problému věčnosti světa navážeme souvisejícím pojednáním o tzv. nauce o dvojí pravdě. Již v kapitole o cenzurním dokumentu biskupa Tempiera z roku 1277 zazněla odsouzená teze, která říkala, že: *stvoření není možné,i když dle víry je třeba zastávat stanovisko opačné*. Bylo by možné, že někdo k řešené otázce zaujal takové stanovisko, že byl naprosto přesvědčen o rozumové nevyvratitelnosti nauky o věčném světě (jsem přesvědčen, že toto v případě Sigera z Brabantu nenastává). Takový člověk (pokud by byl křesťanem) by se dostával do svízelné situace. Jeho víra by mu předkládala k uvěření opak toho, co by byl jako jediné správné stanovisko schopen rozumově nahlédnout. Níže se tedy budeme věnovat tomu, zda skutečně lze u heterodoxních mistrů svobodných umění nalézt nějaký takový náhled na vztah víry a racionální diskursu.

„Přírodní filosof se tedy nemůže zabývat stvořením. Jakým způsobem by se také mohl přírodní filosof zabývat tím, k čemu se jeho principy nevztahují?“[93]

Boethius z Dacie

4.5 TEORIE DVOJÍ PRAVDY

Teorií dvojí pravdy jsme se již krátce zabývali v kapitole pojednávající o cenzurním dokumentu biskupa Tempiera, který byl vydán roku 1277. Viděli jsme, že kromě Tempierova prologu k výčtu odsouzených tezí se nám zachovalo i svědectví Tomáše Akvinského, který nás ve spise *De unitate intellectus* rovněž informuje o tom, že jistý člověk zaujal následující stanovisko:

„Skrze rozum nutně docházím k tomu, že intelekt je co do počtu jen jeden, ale skrze víru pevně zastávám opak.“[94]

K teorii dvojí pravdy se v této práci ještě několikrát vrátíme, protože tématika vztahu rozumu (tj. v našem případě Aristotelovy filosofie) a náboženské víry se line jako červená nit celým naším tématem i spisy heterodoxních mistrů. Cílem této kapitoly je vysledovat, jestli některý heterodoxní autor toto stanovisko, tak jak je interpretováno Tomášem Akvinským a biskupem Tempierem, skutečně hájil.

4.5.1. ARISTOTELOVA TEORIE DŮKAZU A STOPY NAUKY O DVOJÍ PRAVDĚ U AVERROA

I když by si snad někdo mohl myslet, že zdrojem nauky o dvojí pravdě musí být Averroes, tak veškerá dostupná evidence nasvědčuje tomu, že by se pletl.[95] Ve svém

---

93 Boethii Daci, *De aeternitate mundi*. In: *Boethii Daci Opera: Topica – Opuscula*. Ed. N. G. Green - Pedersen. Hauniae 1976. Str. 350: *Ideo naturalis creationem considerare non potest. Quomodo enim naturalis illud considerat ad quod sua principia non se extendunt.* Slovenský překlad textu včetně krátké úvodní studie: Boethius z Dácie, *O věčnosti světa - O nejvyššom dobre čiže o živote filozofa*. Přeložil: Michal Chabada. Pusté Úľany 2012.

94 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus*. V. 123. 413 - 415: *Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem.*

díle *Fals al - Maquâl* (*Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*) mluví Komentátor následujícím způsobem:

„*Jelikož je tento náboženský Zákon pravdivý a vyzývá ke studiu vedoucímu k poznání Pravdy, my, muslimové, víme určitě, že vědecké studium nevede k ničemu, co by se příčilo Písmu. Vždyť Pravda se neprotiví pravdě, ale shoduje se s ní a dosvědčuje ji.*“[96]

Tento text bychom tedy mohli považovat za ujištění, že Averroes byl přesvědčen, že neexistují pravdy dvě (pravda náboženská a filosofická pravda, která má povahu důkazu *demonstratio*). Náš problém, tím však není vyřešen. Stále se totiž můžeme ptát, co máme dělat, pokud se zdá, že takovýto konflikt filosofie a náboženství nastává.

Komentátor je přesvědčen, že povaha jednotlivých lidí i jejich nadání k filosofickému bádání se dosti různí. Různým typům lidí tak přirozeně přináleží odlišné typy argumentace. Některé lidi lze přesvědčit pouze argumentací, která má povahu striktního *demonstratio*, jiným postačí *dialektické* argumenty a těm, kteří mají nejslabší schopnost rozumové argumentace, postačí *rétorika*. Z tohoto východiska pak Averroes postupuje následujícím způsobem:

„*Rozhodně tedy stvrzujeme, že kdykoli je závěr dokazování v rozporu s doslovným významem Písma, tak tento doslovný význam připouští výklad dle interpretačních zásad arabštiny.*“[97]

Averroes je navíc toho názoru, že proti takovémuto postupu nemůže žádný Arab nic namítnout a žádný nevěřící také nemá důvod ho zpochybnit. Pro náš problém z této citace vyplynuly dva důležité poznatky:

1) Averroes je toho názoru, že pokud nastane konflikt mezi filosofickým argumentem, který má povahu *demonstratio* a Písmem, pak tím, co musí ustoupit je Písmo! Písmo se musí vyložit alegoricky.

---

95 Ohledně teorie dvojí pravdy jsem načerpal mnoho poznatků z již citované vynikající práce: Bartosz Brożek, *The Double Truth Controversy: An Analytical Essay*. Ohledně Averroa srov. Averroes, *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Přeložil: Ondřej Beránek. Praha 2012. Str. 34.

96 Averroes, *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Str. 96 - 97.

97 *Ibid*. Str. 98.

2) Tento postup lze uplatnit pouze tehdy, pokud má argumentace povahu *demonstratio*.

Druhý bod, který vyplynul z Averroovy argumentace, je založen na textu který se nachází na samém začátku Aristotelových *Topik*. Filosof zde rozlišuje tři druhy argumentace.[98] *Demonstrativní* argument musí dle Aristotela naplnit dvě podmínky. Musí mít logicky platnou formu a pravdivé premisy, které jsou buď axiomy nebo musí být z axiomů přímo odvozené. Jinak je tomu u *dialektických* argumentů. Tyto argumenty samozřejmě musí také mít platnou formu, ale ohledně jejich premis je tomu poněkud jinak. Při popisu dialektických premis užívá Aristotelés slova *endoxa*,[99] kterým míní spíše mínění odborníků, obecně uznávané stanovisko, nebo jakési stanovisko, které lze podpořit pádnými argumenty. Nakonec filosof zmiňuje *eristický* argument, který se vyznačuje tím, že má buď neplatnou formu, nebo má pouze zdánlivě platné premisy. Za povšimnutí stojí i to, že těmto třem typům argumentace odpovídá i Averroovo dělení lidí podle jejich rozumové schopnosti:

„*Povahy lidí jsou, co se týče uvěření, na různých úrovních. Někteří z nich uvěří na základě dokazování, jiní na základě dialektických argumentů, jejich uvěření je stejně pevné jako lidí důkazu pomocí dokazování, neboť jejich povaha jim nedovolí víc, a jiní uvěří na základě rétorických argumentů, jejich uvěření je opět tak pevné jako v případě lidí důkazu pomocí vědeckých argumentů*.“[100]

Averroes je tedy přesvědčen, že různí lidé docházejí ke svému přesvědčení různými způsoby. Subjektivní míra získané jistoty ohledně správnosti stanoviska je nicméně u všech typů lidí stejná. Ten typ lidí (dle Averroa jsou to právě teologové), který uvěří na základě pravděpodobných (dialektických) argumentů je o pravdivosti svého stanoviska přesvědčen stejně tak jako filosofové, kteří ke svým závěrům docházejí demonstrativním dokazováním (apodikticky). Jednotlivé typy argumentace by mohly vypadat např. následovně:[101]

---

98 Aristotelés, *Topiky*. I. I. 100a.

99 *Ibid*. 100a 13 - 21 : Διαλεκτικὸς δὲ σγλλογισμὸς ὸ ἐξ ἐνδοξων συλλογιζόμενος ... Ενδοξα δὲ τά δοκοῦντα πᾶσιν ἥ τοῖς πλείστοις ἥ τοῖς σοφοῖς, και τούτοις ἥ πᾶσιν ἥ τοῖς πλείστοις ἥ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις και ἐνδόξοις.

100 Averroes, *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Str. 96.

101 *Ibid*. Str. 58 - 59.

Demonstrativní - apodiktický	***Dialektický***
Každý člověk je smrtelný	Vše, co právo zakazuje, je špatné pro lidi
Sókrates je člověk	Požívání vepřového je zakázáno právem
Sókrates je smrtelný	Požívání vepřového je špatné pro lidi

Tabulka č. 1: Typy lidí a jim odpovídající způsoby argumentace.

Rozdíl mezi oběma typy usuzování je patrný. Podle Aristotelova i Averroova názoru musí být v případě demonstrativního typu důkazu pravdivost premis zřejmá sama o sobě, nebo musí být premisy přímo odvozeny z demonstrativních důkazů. V případě uvedeného dialektického argumentu nám může být pravdivost premis známa pouze na základě zjevení.

Averroes tímto způsobem vybudoval zvláštní druh esoterického intelektualismu. Komentátor si totiž byl dobře vědom, do jaké míry je jeho stanovisko problematické a že by s ním u mnoha muslimů těžce narazil. Zastával názor, že filosofové tvoří pouze jakousi šťastnou elitu. Zjevení je pro Averroa až druhá nejlepší věc po filosofii a teolog je člověk neschopný dosáhnout intelektuální úrovně filosofa. Z toho důvodu nabádal filosofy, aby o své nauce nekázali širokým masám, ani se o ni neopírali v diskusích s teology. Zdá se, že byl dokonce toho názoru, že odborné knihy by měly být laikům přímo zakázány:

„*A pro představitele islámské obce je povinnost tyto jeho knihy obsahující vědu zakázat všem s vyjímkou učenců. Stejně tak je jejich povinností zakázat knihy vědeckého důkazu tomu, kdo jim není schopen porozumět*.“[102]

U Sigera z Brabantu, Boethia z Dacie, Tadeáše z Parmy i ostatních heterodoxních autorů, které v této práci zmiňuji, je tomu zcela jinak. Pokud se Písmo (víra) a filosofie dostanou do konfliktu, pak dle jejich názoru, na rozdíl od Komentátora, musí ustoupit filosofie. Odůvodnění z jejich strany je takové, že ve víře se nám dostává poznání účinků vyšších příčin, které nejsme přirozenými schopnostmi schopni poznat. Tomuto stanovisku se budeme věnovat níže především v souvislosti s Boethiovými spisy *De mundi aeternitate* a *De somnis*.

102 *Ibid.* Str. 111. Ohledně problému vztahu filosofa k teologům a k široké veřejnosti. Str. 66.

4.5.2. BOETHIUS Z DACIE A JEHO SPISY DE MUNDI AETERNITATE A DE SOMNIS

V tuto chvíli na krátkou chvíli opustíme Sigera z Brabantu i Averroa a zaměříme se na jiného nezávislého filosofa, Boethia z Dacie. Boethius byl zřejmě dánský dominikánský filosof, který žil asi v letech 1230 - 1285 a proslul zejména svými spisy *De aeternitate mundi, De summo bono sive de vita philosophi* a *De somnis.* Boethiovy spisy *De aeternitae mundi* a *De somnis* jsou pro naše téma zajímavé tím, že jejich autor v nich věnuje velký prostor tomu, že vysvětluje, z jakého úhlu pohledu k otázce po věčnosti světa jakožto filosof přistupuje. Zdá se, že po stránce jednotlivých argumentů prezentovaných ve prospěch i proti tezi o věčnosti světa se v tomto spisu nic nového nenachází. Prezentovány jsou spíše klasické argumenty týkající se možnosti či nemožnosti překročit nekonečný počet minulých dní apod. To, co je naopak zajímavým a troufl bych si říci, že i novým způsobem rozpracováno, je právě způsob přístupu k filosofování. U Boethia z Dacie je zřetelným způsobem vidět, jakým způsobem došlo k odtržení filosofie a teologie. Tyto dvě nauky tvoří dvě zcela svébytné sféry v tom smyslu, že hranice toho kam až filosofie smí zajít, nejsou vymezeny teologickými pravdami. Chtěl bych ukázat, že v tomto pojetí tvoří jednotlivé vědy spíše jakousi hierarchii, kdy na vrcholu stojí pravda zjevená, které se má člověk podřídit, protože se nám skrze zjevení dostává poznání účinků takových příčin (Boží vůle), o kterých bychom přirozeným poznáním nemohli nic vědět. Jsem však přesvědčen, že tato hierarchická stavba jednotlivých věd nevede k tzv. teorii *dvojí pravdy*.

Podsouvaná teorie *dvojí pravdy* tedy zřejmě měla spočívat v přesvědčení, že jestliže člověk „dělá“ filosofii, pak dochází k závěrům, že svět je věčný, že je jen jeden intelekt pro všechny lidi atd., zatímco když „dělá“ teologii, tak dochází k závěrům přesně opačným, přičemž pokaždé tvrdí, že má pravdu. Skutečností je, že i když se texty některých filosofů z heterodoxní skupiny takové nauce zdánlivě blíží, tak jimi chtěli vyjádřit něco naprosto odlišného. Toto se dá dobře ilustrovat právě na nauce Boethia z Dacie, kterou vyložil ve svém spise *De aeternitate mundi*. Boethiův základní epistemologický princip říká, že specialista v jakékoli vědě může jednotlivá tvrzení potvrdit nebo vyvrátit pouze v rámci principů, které platí v jeho oboru.[103] Toto ho vede

[103] *Ibid.* Str. 347 - 348: *… nullus artifex potest aliquid causare, concedere vel negare nisi ex principiis suae scientiae.*

k jakési „topografii“ věd, která připisuje každé jednotlivé vědě přesně definované pole epistemologické způsobilosti (filosof může zkoumat vše, co je proniknutelné rozumem).[104] Jednotlivé vědní obory se tedy nemají vyjadřovat k problemům, které spadaji mimo rámec jejich kompetencí.

Problém věčnosti světa Boethius metodologicky řeší následujícím způsobem. V rámci fyziky[105] vznikají nové věci pouze po způsobu *generatio*, který však předpokládá již existující látku. Stejně tak je v rámci fyziky nemožné dokázat, že pohyb začal. Z těchto principů Aristotelés dle Boethiova mínění odvozuje, že svět je věčný. Avšak tato tvrzení jsou platná jen vzhledem k principům přirozené kauzality, z nichž byla vyvozena, tzn., že se jedná o pravdu *sub conditione*. Za těchto okolností je pak zajímavé se podívat, jaký je vztah víry a rozumu. Za předpokladu, že závěry jednotlivých 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 vírou a vědou vůbec nenastává,[106] neboť závěry fyzika[107] jsou platné jen v rámci přirozených příčin, zatímco křesťanská víra bere do úvahy příčiny vyšší (teologům se dostává vyššího poznání, které je filosofům skryto), a proto je pravda vždy na straně víry. Dalo by se zde tedy spíše mluvit o jakési

---

104 *Ibid.* Str. 347: *… nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debet disputare et determinare…omnis enim quaestio disputabilis per rationem cadit in aliqua parte entis, philosophus autem omne ens speculatur …*

105 Boethius se však zabývá i tím, proč problém věčnosti světa není s naprostou jistotou schopen vyřešit například matematik či astronom. *Ibid.* Str. 353. Metafyzik toho dle jeho názoru není schopen proto, že to, zda je svět věčný, či není, záleží čistě na Boží vůli a tu žádný člověk nekáže svými silami proniknout, protože nám je sdělována prostřednictvím zjevení. *Ibid.* Str. 354. V podobném duchu se vyjadřuje Tomáš Akvinský i Siger z Brabantu. Srov. Tomáš Akvinský, *Summa Contra Gentiles.* I. 9: *Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.*

106 Boethii Daci, *De aeternitate mundi.* L: 826. Str. 365: *Ideo non est contradictio inter fidem et philosophorum.*

107 Boethius je však přesvědčen, že časový počátek nemůže se vší průkazností dokázat ani metafyzik. Věčnost či novost světa závisí na Boží vůli, o jejímž rozhodnutí se dozvídáme pouze pomocí zjevení, nikoli světlem přirozeného rozumu. Srov. *Ibid.* L: 534 - 537. Str. 354 - 355: *Quod autem nec metaphysicus possit ostendere mundum esse novum, patet sic: mundus dependet ex voluntate divina, sicut ex sua causa sufficiente. Sed mataphysicus non potest demonstrare aliquem effectum in duratione posse sequi suam causam sufficientem, sive posse postponi suae cauasae sufficienti. Ergo metaphysicus non potest demosntrare quod mundus <non> sit coeternus voluntati divinae.*

„hierarchizaci pravd," kdy na vrcholu stojí pravda zjevená, které je třeba se podřídit[108] a uvěřit v ní, neboť rozdíl mezi vírou a vědou spočívá právě v možnosti verifikace.[109] Vyšší (teologická) pravda má přednost, neboť ve zjevení se nám dostává poznání účinků vyšších přičin,[110] které jsou schopné modifikovat běžný řád událostí a jejichž principy jsou proto našemu rozumu nedostupné. To, že si Boethius uvědomoval „nedostatečnost" filosofie a nadřazenost pravdy zjevené, je patrné i z toho, že prohlásil, že je mnoho věcí, které nemohou být prozkoumány rozumem, a právě v takových situacích je třeba jednoduše věřit.[111]

Situace snad bude zřejmější, když uvedu zajímavý příklad z Boethiova stručného pojednání *De somnis*.[112] V pozici fyzika (přírodního filosofa) se zde nachází lékař, který na základě principů své vědy musí konstatovat, že pokud se v těle člověka vyskytuje určité množství jisté látky, pak takový člověk umírá, jelikož aktuální stav jeho organismu mu neumožňuje žít. Nicméně takový lékař nemůže tvrdit s jistotou, že takový člověk nevyhnutelně musí zemřít. Nejedná se zde tedy o pravdu *simpliciter*, ale jen o pravdu *secundum quid*, jelikož může nastat nějaká zvlaštní konstelace (pro něho nevysvětlitelná), která takto postiženému člověku umožní přežít, i když by podle všech známých lékařských zkušeností měl zemřít. Pokud tedy lekař tvrdí, že jistý člověk zemře, pak to činí na základě principů, které platí v jeho oboru. Když se nějakým, pro něho nevysvětlitelným během událostí (třeba z vyšších příčin) stane to, že onen člověk nezemře, pak tuto skutečnost lékař nemůže nikterak vysvětlit. V pozici lékaře se pro Boethia nachází přírodní filosof, který nemůže jinak, než stále opakovat: *Ex nihilo nihil fit viribus naturalibus*. O nadpřirozených silách totiž, jakožto fyzik, nemůže nic říci.

---

108 *Ibid.* L: 813 - 814. Str. 364: *… in talibus creditur auctoritati divinae et non rationi humanae.*

109 *Ibid.* L: 589 - 593. Str. 357: *Si enim demonstrari possent, non esset fides, sed scientia … quia tunc fides non esset nisi de his quae demonstrari possent.*

110 *Ibid.* L: 823 - 825. Str. 365: *Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem quae est principium et finis nostrae fidei, Deus gloriosus et benedictus.*

111 *Ibid.* L: 572 - 574. Str. 356: *Et quia multa sunt de talibus quae fides ponit, quae per rationem humanam investigari non possunt, ideo* ***ubi deficit ratio, ibi suppleat fides*** *…*

112 Boethii Daci, *De somnis.* L: 170-180. Str. 387: *Sicut cum medicus arguit: in cuius corpore est humor superfluus crudus et indigestus, ille morietur. Socrates est huiusmodi, iste* ***medicus bene demonstrat, quantum est ex illa causa, non tamen simpliciter demonstrat****, quia medicina calida vel constellatio vel aliqua alia causa confortans calorem digestivum illam causam, ex qua arguebat medicus, corrumpit et suam conclusionem falsificat.* ***Et ista est causa deceptionis multorum qui credunt physicos velle simpliciter demonstrare conclusiones aliquas****, cum demonstrant eas per causas respectu quarum sive ex quarum suppositione impossibile est illas conclusiones aliter se habere …*

Tato skutečnost však dle Boethiových slov mnoha lidem uniká a ti se pak mylně domnívají, že fyzik chce své závěry dokazovat *simpliciter*, zatímco on je dokazuje pouze *secundum quid*. Není tedy pravdou, že by heterodoxní filosofové tvrdili (u žádného mně známého autora jsem se s tím nesetkal), že existují současně a v témže ohledu dvě naprosto pravdivá tvrzení, která však říkají něco zcela protikladného. 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). Navíc pokládám za nesmyslné předpokládat, 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. Filosofie je dílem lidského rozumu a odhaluje přirozené příčiny a principy universa pomocí člověku vlastních schopností. Víra je naopak založena na nadpřirozeném zjevení a Božím jednání.

Uchopeno z jiného pohledu by se celá věc dala formulovat i takto. Křesťan jakožto křesťan na základě zjevení tvrdí *simpliciter*, že svět měl časový počátek, že existoval první člověk atd. Naproti tomu křesťan jakožto fyzik (heterodoxní filosof) *secundum quid* argumentuje naopak, že svět je věčný, nikdy nebyl první člověk atd. Ani jeden z rozumových argumentů pro či proti věčnosti světa tedy nemá povahu striktního důkazu. Pokud křesťan jakožto fyzik vychází ze svých principů, má pravdu. Stejně tak křesťan jakožto křesťan je zcela oprávněn ke svému tvrzení.[113] Pokud bychom však na fyzikova tvrzení pohlíželi z pohledu *simpliciter*, pak bychom je museli hodnotit jako chybné (tedy pokud bychom přijímali za pravdivé stanovisko teologů!). Zásada vyloučení třetího[114] zde však zůstává v platnosti, protože každý z nich (fyzik i křesťan) argumentuje na zcela jiném poli.

---

113 Boethii Daci, *De aeternitate mundi.* L: 475 - 484. Str. 352: *Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior, quam sit virtus causae naturalis; verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus: nam naturalis nihil concedit vel negat nisi ex principiis et causis naturalibus, sicut etiam nihil negat vel concedit grammaticus secundum quod huiusmodi nisi ex principiis et causis grammaticalibus …*

114 Aristotelés, *Metafyzika.* 1005b19 – 20; *O sofistických důkazech.*. 180a - 181.

Boethius (i Siger) celou dobu zdůrazňují, že mluví jakožto filosofové (fyzikové, popř. metafyzikové), což pro ně v jejich spisech znamená, že se k závěrům dobírají logickým usuzováním z premis platných v jejich oborech (fyzice či metafyzice). V jejich pojetí je tedy pravdivé to, co lze logicky odvodit z pravdivých premis, přičemž ta (pravdivost) je posuzována z pohledu lidského rozumu a filosofických disciplín, nikoli z Božího zjevení. Naše stanovisko souhlasí s Chabadou,[115] který je toho názoru, že se zde jedná spíše o jakousi *procedurální teorii pravdy*. Každá věda je v Boethiově systému uzavřeným systémem, který má jisté hranice, v jejichž mezích musí být konzistentní. Celá stavba té vědy pak závisí na jejích principech, jejichž pravdivost však vědec zabývající se tou disciplínou nemůže dokazovat. Závěry získané v rámci této vědy jsou podmíněně pravdivé ve vztahu k principům dané disciplíny. Pokud se tedy Boethius (či Siger) vyjadřují k nějaké otázce, pak vycházejí z principů, které platí v jejich vědách a neberou v úvahu principy jiných věd. Své přesvědčení o tom, že filosofie a víra si neprotiřečí Boethius se vší razancí vyjadřuje i v samém závěru spisu, kde píše:

„*Proč tedy reptáš proti filosofovi, když s ním uznáváš stejné věci? Nevěř, že by filosof, který svůj život dal ke studiu moudrosti, v něčem odporoval katolické víře, ale raději více studuj, protože máš nepatrné rozumové schopnosti ve srovnání s filosofy - kteří byli a jsou moudří tohoto světa - abys mohl chápat jejich řeči.*“[116]

Boethius žádá, aby řeči filosofů byly chápány v dobrém smyslu a ne tak, jak to dělají ti, kteří ve svém studiu usilují jen o to, aby nalezli něco, co odporuje křesťanské víře. Dále odmítá názory těch, kteří tvrdí, že křesťan jakožto křesťan nemůže být filosof, protože by ze zákona (*ex lege*) ničil principy filosofie. Jestliže však někteří nejsou schopni tak náročného myšlení, tak by měli poslouchat ty, kteří jsou moudřejší a věřit křesťanskému zákonu.[117]

---

115 Boethius z Dácie, *O věčnosti světa - O nejvyššom dobre čiže o živote filozofa*. Str. 15. Srov. Peter Schulthess - Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*. Str. 204.

116 Boethii Daci, *De aeternitate mundi.* L: 826 - 832. Str. 365: *Quare ergo murmuras contra philosophum, cum idem secum concedis? Nec credas quod philosophus, qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habeas intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intellegere sermones eorum.*

117 V závěru spisu se nachází text, který by se také dal chápat jako narážka na zásahy církevních autorit (biskupa Tempiera?) do sfér filosofického bádání*: Si autem aliqus, in dignitate*

4.5.3. ZHODNOCENÍ OTÁZKY DVOJÍ PRAVDY

Domnívám se, že jsem již s dostatečnou průkazností ozřejmil, že v případě teorie *dvojí pravdy* se jednalo spíše o omyl a že ji latinští averroisté, tak jak je jim podsouvána, nezastávali. Z tohoto konstatování vyplývá zajímavá situace. Pokud budeme zastávat averroistický pohled na vztah rozumu a víry (tj. budeme předpokladat radikální autonomii filosofie), pak z toho filosofické bádání vyjde nakonec zřejmě dosti žalostně. Jestliže heterodoxní mistři svobodných umění usilovali o autonomii filosofického bádaní, o jakési oproštění filosofie od nároků teologie, pokud skutečně považovali hlas Aristotelův (v jejich interpretaci) za hlas samotného rozumu, pak výsledkem jejich úsilí bylo paradoxně jakési ponížení hodnoty intelektu. Dostali se totiž nakonec do situace, v níž museli sami doznat, že jejich filosofická pravda ve skutečnosti za mnoho nestojí, jelikož je třeba se podřídit nauce víry, která mnohdy učí opak toho, co oni tvrdí jakožto filosofové. Filosofie, jak se dle předchozího výkladu zdá, je v jejich pojetí snad jen hra na vyvozování závěrů z jakýchsi principů, přičemž oni sami vlastně uznavají, že tyto závěry velkou hodnotu nemají. Tradiční pojeti – *filosofia ancila theologiae* – tak paradoxně filosofickému bádání přisuzuje větší hodnotu než pojetí heterodoxní. V tuto chvíli nelze opět nevzpomenout na výrok Etienna Gilsona citovaný v úvodu k této práci, který říkal, že kombinace slepého fideismu v teologii se skepticismem ve filosofii je v dějinách lidského myšlení neobvyklým fenoménem. Pokud totiž zaujmeme heterodoxní stanovisko, tak se v oblasti víry skutečně často budeme dostávat do fideismu a nutnost podřídit filosofické závěry náboženské pravdě by se snad také dala chápat jako jistý druh racionálního skepticismu.

Možným řešením této nesnáze by bylo připuštění možnosti, že heterodoxní mistři svobodných umění své stanovisko ohledně nutnosti podřídit se pravdě víry ve skutečnosti nezastávali a že se jednalo pouze o jakousi „pózu navenek“, která je měla ochránit před konflikty s církevními úřady. O jejich upřímnosti či neupřímnosti se však můžeme pouze dohadovat.[118]

---

constitutus sive non, tam ardua non possit intelligere, tunc obediat sapienti et credat legi christiane. Jestliže však někdo, ať už zastává nějaký úřad či ne, není schopen pochopit tak obtížné problémy, pak ať poslouchá moudrého a věří v křesťanský zákon. Ibid. Str. 366.

[118] Otázka upřímnosti či neupřímnosti bývá tematizována i u Komentátora. Srov. Averroes, *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Str. 62 - 64.

„Pokud by někdo říkal, nebo si myslel … že stvořené bytosti jsou souvěčné s Bohem, ať je vyobcován.“[119]

Anathemata proti Origenovi z Konstantinopolské synody roku 543.

4.6. DE AETERNITATE MUNDI TOMÁŠE AKVINSKÉHO

• *Tento spis je zaměřen především proti těm autorům, kteří byli přesvědčeni, že být stvořen a nemít časový počátek se vzájemně vylučuje.*

• *Na rozdíl od Sigera z Brabantu ve svém spise Tomáš Akvinský při řešení problému počítá s „křesťanským“ Bohem a kauzalitou stvoření.*

• *Kloním se spíše k autorům, kteří jsou přesvědčeni o filosofickém charakteru tohoto spisu. Přesto bych na tomto tématu rád ukázal, že způsob filosofování Tomáše Akviského se značně liší od Sigera z Brabantu a dalších heterodoxních autorů.*

4.6.1. Úvod

Tomáš Akvinský se pravděpodobně velice často (tak jako Siger z Brabantu) setkával s učenci, kteří byli přesvědčeni, že být od jiného (či v případě autorů, kteří berou v potaz kauzalitu stvoření, *být stvořený*) a být věčný obsahuje spor. V jedné z předchozích kapitol bylo vidět, jakým způsobem proti takovému typu argumentace vystoupil zástupce heterodoxních mistrů svobodných umění. Nyní bych se rád zaměřil na stanovisko Tomáše Akvinského. Cílem této části je odhalení styčných bodů i rozdílů Tomášova spisu *De aeternitate mundi*,[120] jak vzhledem ke stejnojmennému spisu Sigera

119 DS 410: *Si quis dicit aut sentit … creaturas deo coaeternas esse, anathema sit.*

120 Český překlad spisu včetně krátkého komentáře a další literatury. In: Tomáš Machula, *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*. Praha 2003. Spis dále cituji ve formátu: Název. Řádkování dle edice Leonina. K tématu exituje obrovská literatura. Vzhledem k zaměření této práce stojí za zmínku např. Fernand Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. The Catholic University of America. 1980. *The Eternity of the World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Ed. J. B. M. Wissing. Brill - Leiden 1990. Wayne

z Brabantu, tak vůči vybraným myslitelům, které budeme dále vzhledem k zažitému zvyku nazývat *konzervativní teologové*.

Ve svém *Komentáři k Sentencím Petra Lombardského* Tomáš třídí názory filosofů ohledně problému věčnosti světa do jakýchsi třech kategorií:[121]

1) Ti, kteří jsou přesvědčeni, že není věčný jen Bůh, ale i některé stvořené věci.[122] Toto stanovisko je připsáno některým presokratikům (Empedokles, Demokritos), Aristotelovi a jeho následovníkům.
2) Ti, kteří jsou přesvědčeni, že věčný svět obsahuje spor a navíc že novost světa se dá se vší průkazností dokázat.[123] Tuto pozici bychom zřejmě mohli připsat Bonaventurovi.
3) Naposledy je zmíněn názor těch, kteří si myslí, že vše kromě Boha začalo být. Nicméně tvrdí, že by bylo možné, aby Bůh stvořil něco věčného. Počátek světa tedy rozumem nelze se vší průkazností dokázat, protože je předmětem zjevení (článkem víry).[124] Dále by se celá tato věc dala rozvinout následujícím sylogismem:

> ***Major 1***: Článek víry se nedá se vší průkazností apodikticky dokázat.
> ***Minor 1***: To, že svět měl časový počátek, je článek víry.
> ***Ergo***: Časový počátek světa se nedá apodikticky dokázat.

J. Hankey, *Ab uno simplici non est nisi unum: The place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas' Doctrine of Creation.* In: *Omnia in Sapientia: Essays on Creation in Honour of the Rev. Dr. Robert D. Crouse*. Ed. Otten – Hannam - Treschow. *Studies in Intellectual History*. Brill - Leiden 2002. Tomáš Akvinský, *O stvoření - výběr otázek z Teologické sumy*. Přeložil: Tomáš Machula. Praha 2008. V úvodu je krátký výklad o participačním pojetí jsoucna a kauzalitě stvoření u Tomáše Akvinského. Klasickým textem, který pojednává o otázce času a stvoření u Tomáše Akvinského je: *Summa Theologiae*, I. Q. 46. O stvoření *ex nihilo* pojednává otázka 45. Obě kvestie jsou součástí právě zmíněného výboru Tomášových otázek *O stvoření*.

121 Srov. P. Van Veldhuisen, *The Question On the Possibility of an Eternaly Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas*. In: *The Eternity of the World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Ed. J. B. M. Wissing. Brill - Leiden 1990. Str. 28 - 30.

122 Tomáš Akvinský, *Scriptum Super Sententiis*. II. 1. 1. 5. Corpus: *Prima est philosophorum, qui dixerunt, quod non solum Deus est ab aeterno, sed etiam aliae res; sed differenter…*

123 *Ibid*: *… volunt etiam quod mundum incepisse, non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur*.

124 *Ibid*: *Tertia positio est dicentium, quod omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum.*

Principy této argumentace se obhajují následujícími takto.

Důkaz premisy ***Maior 1***:

> ***Maior***: Principem apodiktického důkazu je vymezení esence dokazovaného předmětu.
>
> ***Minor***: Avšak esence světa - tedy to, že svět je *ex nihilo* ve smyslu závislosti co do bytí - neříká nic o časovém počátku.
>
> ***Ergo***: Počátek světa nemůže být apodikticky dokázán.[125]

Důkaz premisy ***Minor 1***:

> ***Maior***: Stvořitel světa je příčina, která jedná na základě svobodné vůle.[126]
>
> ***Minor***: Boží vůle pro nás není poznatelná pouhým rozumem, ale prostřednictvím Zjevení.
>
> ***Ergo***: Časový počátek světa je předmětem Zjevení a ne vědy.

Na Tomášově spisu *De aeternitate mundi* je zajímavé to, že jeho autor klade celý spor na poměrně netradiční rovinu. Jakožto teolog dobře ví, jaká je nauka církve o původu světa. Přesto si pokládá otázku, jestli by celá věc ***mohla*** býti i jinak:

„*Předpokládejme dle katolické víry, že svět měl počátek svého trvání. Vzniká však problém, zda alespoň mohl být věčný*.“[127]

Tomáš se tedy nesnaží rozumovými prostředky dokázat, jak se celá věc se vší jistotou má. Žádný takový důkaz podle jeho názoru není ani možný. To, že svět měl

---

125 Tomáš Akvinský, *Summa Theol.* I. Q. 46. A. 2. *Corpus: Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est.*

126 *Ibid*: *Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle, talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.*

127 Tomáš Akvinský, *De aeternitate mundi.* L: 1 - 3: *Supposito secundum fidem catholicam quod mundus durationis intium habuit, dubitatio mota est utrum potuerit semper fuisse.*

časový počátek je článek víry, který není rozumově dokazatelný. Účelem celého snažení je zjistit, zda být věčný a být stvořený obsahuje spor, jak tvrdili především někteří konzervativní teologové z františkánského řádu,[128] či jestli se takové stanovisko dá rozumově hájit. Existují dobré důvody se domnívat, že cílem Tomášova spisu *De aeternitate mundi* mohl být Jan Peckham.[129]

V úvodu je ale nutné vyjasnit, v jakém smyslu si chce Tomáš Akvinský vůbec otázku po možnosti věčného světa klást:

„*Jestliže se říká, že by něco jiného kromě Boha mohlo existovat věčně, jakoby to mohlo být něčím od Něho neučiněným, pak to je zavrženíhodný omyl nejen co se týká víry, ale také z pohledu filosofů, kteří uznávají a prokazují, že vše, co jakýmkoli způsobem je, nemůže býti jinak než zapříčiněné Tím, který má bytí v nejvyšším a nejskutečnějším smyslu. Jestliže se ale říká, že něco je vždy, avšak bylo to zapříčiněno Bohem z hlediska všeho toho, co v něm je, tak je třeba zkoumat, zdali takové stanovisko může obstát*."[130]

---

128 Velikým odpůrcem věčného a stvořeného světa byl například Jan Peckham Srov. *Utrum mundus potuit ab eterno creari*. In: *Medieval latin texts on the Eternity of the World*. Ed. Dales, Argerami. Brill 1991. Str. 83: *Dico igitur quod mundus nullo modo capax fuit eterne vel interminabilis duracionis. Qui autem posuerunt mundum deo coeternum ex falso fundamento ad hoc moti sunt*. Dále následuje výčet mnoha argumentů, kterými se prý mylně dokazuje, že svět je souvěčný s Bohem. Dalším známým odpůrcem teze nauky o možnosti věčného světa byl sv. Bonaventura. Např. *Breviloquium.* 2, 1. Praha 2004.

129 Údajně nastala situace, že Tomáš Akvinský byl přítomen tomu, jak nejmenovaný kandidát usiloval o dosažení titulu *magister regens*, k čemuž tehdy docházelo prostřednictvím několikadenního examinování. Obřad se nazýval *inceptio*. Na závěr této dlouhé peripetie následoval poslední den, který se nazýval *resumptio*. Během tohoto dne bylo kandidátovým úkolem definitivně se vyjádřit ke všemu, co během předchozího zůstalo nějak nejasné a zodpovědět několik posledních otázek. Výše citovaný text Jana Peckhama je některými považován právě za záznam jeho *resumptio*. Jan Peckham tehdy během své *inceptio* hájil pozici, která byla ve sporu s míněním Tomáše Akvinského. Jakéhosi mladého Tomášova příznivce údajně pobouřilo, že jeho mistr proti Peckhamovi (ten však není přímo jmenován) nijak nevystoupil. Tomáš Akvinský mu měl údajně odpovědět, že nechtěl mladého mistra před publikem uvádět do trapné situace. Nakonec však prý odpověděl, že pokud si jeho příznivec myslí, že si to povaha věci vyžaduje, tak proti mladému Peckhamovi (?) vystoupí při nejbližší příležitosti. Tomášův traktát *De aeternitate mundi* je některými považován právě za slibovanou reakci na Peckhamovo *resumptio*. Srov. John Pecham, *Questiones concerning the Eternity of the World*. New York 1993. Str. xvi - xvii. Dále např. J. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Work*. New York 1974. Str. 286 - 287.

130 Tomáš Akvinský, *De aeternitate mundi*. L: 6 - 16: *Si enim intelligatur quod aliquid preter Deum potuit semper fuisse, quasi possit esse aliquid, tamen ab eo non factum, error abhominabilis est, non solum in fide, sed etiam apud philosophos qui confitentur et probant omne quod est quocumque modo esse non posse, nisi sit causatum ab eo qui maxime et uerissime esse habet. Si autem intelligatur*

Tomáš tedy již na počátku odmítá možnost, že by něco mohlo být věčné stejným způsobem, jímž je věčný Bůh. Motiv Boží věčnosti se vrátí v závěru spisu, kde budou zmíněny i slavné pasáže z Boethiovy *Filosofie utěšitelky*, které porovnávají věčnost Stvořitele a stvořené věci. Již od počátku je tedy jasné, že se v případě stvořeného světa bavíme o jiném typu věčnosti než je ta Boží. Otázka tedy zní: *Může existovat věčná zapříčiněná věc*? Až v tuto chvíli končí fáze vyjasňování kladené otázky a začíná rozvíjení vlastního problému. Tomáš na výše položenou otázku odpovídá distinkcí, kterou pak dále rozvádí. Stále je vysvětlováno to, jak je možné chápat *možnost* či *nemožnost* nějaké věci:

„*Jestliže se říká, že to je nemožné, tak se to říká buď [1] proto, že Bůh nemohl udělat něco, co by vždy bylo, [2] nebo proto, že se to nemůže nastat, i kdyby to Bůh mohl udělat*."[131]

Jedná se zde tedy o dva typy nemožnosti. V prvním případě by se jednalo o defekt v Boží moci. Bůh by něco nemohl udělat z důvodu nějakého nedostatku na své straně. V druhém případě se zřejmě jedná o nemožnost ze strany potencionálně stvořené věci (rozpor). První varianta je hned odmítnuta s poukazem na Boží všemohoucnost. Zbývá nám tedy zkoumat, jak se věci mají na straně věci samotné.

Ze stany potencionálně stvořené věčné věci může nastat dvojí situace. Buď je věc nemožná, protože (a) k ní chybí pasivní potence, nebo protože (b) je vnitřně rozporná. První variantu vysvětluje Tomáš Akvinský na příkladu vzniku anděla následujícím způsobem:

„*Prvním způsobem lze říci, že předtím, než byl anděl učiněn, tak „nemohl anděl vzniknout," protože k jeho bytí neexistovala žádná pasivní potence, protože nebyl vytvořen ze žádné předem dané látky. Bůh však mohl učinit anděla a mohl také učinit, aby anděl vznikl, protože ho vytvořil a on byl vytvořen. Jestliže to tedy chápeme takto,*

---

aliquid semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo est, uidendum est utrum hoc possit stare.

131 *Ibid: Si autem dicatur hoc esse impossibile, uel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit; aut quia non potuit fieri, etsi Deus posset facere.*

tak je naprosto dle víry třeba uznat, že není možné, aby něco zapříčiněného bylo od věčnosti. Znamenalo by to totiž tvdit věčné bytí pasivní potence, což je heretické."[132]

Možnost „b" říká, že něco je nemožné, pokud je to vnitřně rozporné. Tomáš Akvinský se sice nějakou dobu zaobírá stanovisky těch (nikdo není výslovně jmenován) autorů (vyjadřuje se o nich dokonce s úctou), kteří jsou přesvědčeni, že Bůh může učinit to, aby tvrzení i jeho negace byly zároveň pravdivé, ale se vší razancí tento názor odmítá. Cílem spisu je tedy vyzkoumat:

„ … *zda být Bohem stvořen co do celé substance a nemít časový počátek si vzájemně odporuje či ne*."[133]

4.6.2. OTÁZKA ČASOVÉ NÁSLEDNOSTI PŘÍČINY A ÚČINKU

Mám za to, že teprve na tomto místě textu se po počátečním vyjasňování různých věcí začíná řešit samotné jádro problému. Tomáš Akvinský je toho názoru, že pokud by si *být stvořen* a *být od věčnosti* vzájemně odporovalo, pak by to bylo možné ze dvou důvodů. Domnívám se, že nejpodstatnější část spisu *De aeternitate mundi* je právě tato pasáž, která ukazuje, že ani jedna z příčin nenastává. Věčné stvoření je tedy dle Tomáše nemožné, pokud:

1) Působící příčina musí *časově* předcházet účinek.
2) Nebytí stvořeného jsoucna musí *časově* předcházet jeho bytí.

První bod je vyvrácen následujícím sylogismem (srov. také *Summa Theol*. I, 46, 2, corpus):

Maior: Žádná příčina, která vytváří svůj efekt okamžitě, nemusí nutně ten efekt časově předcházet.

---

132 *Ibid.* L: 30 - 39: *Primo modo posset dici antequam angelus sit factus „Non potest angelus fieri", quia non preexistit ad eius esse aliqua potentia passiua, cum non sit factus ex materia preiacente; tamen Deus poterat facere angelum, poterat etiam facere ut angelus fieret, quia fecit et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concendendum est secundum fidem quod non potest causatum semper esse, quia hoc ponere esset ponere potentiam passiuam semper fuisse, quod hereticum est.*

133 *Ibid*. L: 77 - 80: *In hoc ergo tota consistit questio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium, repugnent ad inuicem, uel non*.

Minor: Bůh je příčina, která nevytváří svůj efekt skrze pohyb ale okamžitě.

Ergo: Není nutné, aby Bůh časově předcházel svůj efekt.

Tomáš Akvinský je toho názoru, že premisa maior induktivně vyplývá ze všech okamžitých změn, jako je například osvětlení, chce ji však dokázat i rozumově:

„ … *u činnosti okamžité však je její počátek i konec zároveň - dokonce je tentýž -, jako u všech nedělitelných věcí. V jakémkoli okamžiku tedy existuje činitel, který okamžitě vytváří svůj efekt, tak může existovat i cíl jeho činnosti. Cíl činnosti je však současný s tím, co bylo uděláno. Rozumu tedy neodporuje tvrzení, že existuje příčina, která bezprostředně působí svůj efekt a nepředchází ten účinek svým trváním. Odporuje to však v případě těch příčin, které působí své efekty pohybem, protože je třeba, aby počátek pohybu předcházel jeho cíl.*“[134]

Tento závěr podle Andělského doktora neovlivňují ani případy, kdy jednající působí skrze vůli za předpokladu, že nejedná na základě nějakého rozhodování.

Pravdivost premisy minor je dokazována prostřednictvím rozlišení mezi *kompletní* a *nekompletní* příčinou. Bůh je podle Tomáše Akvinského případem kompletní příčiny, která, pokud chce, tak může působit účinky, které jí časově nepředcházejí:

„ … *jestliže je nějaká příčina, která když působí v určitém okamžiku, nemůže vytvářet takový efekt, který by existoval v témže okamžiku, tak je to pouze proto, že příčině chybí něco do její kompletnosti. Kompletní příčina a to, co je jí zapříčiněné, jsou totiž současné. Avšak Bohu nikdy nic nechybí ke kompletnosti. To, co Bůh zapříčiňuje, může být, kdykoli je Bůh, a není nutné, aby to Bůh časově předcházel*.“[135]

---

134 *Ibid*. L: 102 - 113: *… sed in operatione subita, simul, immo idem est principium et finis eius, sicut in omnibus indiuisibilibus: ergo in quocumque instatnti ponitur agens producens efectum suum subito, potest poni terminus actionis sue. Sed terminus actionis simu lest cum ipso facto; ergo non repugnat intellectui, si ponatur causa producent efectum suum subito non precedere duratione causatum suum. Repugnat autem in causis producentibus per motum efectus suos, quia oportet quod principium motus precedat finem eius.*

135 *Ibid*. L: 137 – 144: *… si aliqua causa sit, qua posita in aliquo instatnti non possit poni effectus eius ab ea precedens in eodem instanti, hoc non est nisi quia cause deest aliquid de complemento; causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo numquam defuit aliquid de complemento; ergo causatum eius potest poni semper eo posito, et ita non est necesarium quod duratione precedat.*

Výše jsem uvedl, že dle Tomáše Akvinského je věčný a přesto stvořený svět možný, pokud 1) není nutné, aby příčina musela časově předcházet svůj účinek a 2) není nutné, aby nebytí věci časově předcházelo její bytí. To, jakým způsobem obhajuje Tomáš první bod, bylo právě vyloženo. Nyní je nutné obhájit to, že není sporné, aby existence něčeho stvořeného byla časově předcházena jeho nebytím.

4.6.3. JE NUTNÉ, ABY NEBYTÍ VĚCI ČASOVĚ PŘEDCHÁZELO JEJÍ BYTÍ?

Zdá se, že mnoho lidí pochopí nauku o stvoření universa *ex nihilo* v tom smyslu, že si řeknou:

„*Jestliže je vše stvořeno z ničeho, tak před stvořenými věcmi nebylo nic. Mezi tímto nic a stvořenou věcí je nějaká časová následnost. Nejdříve nic, pak něco*."

Takto to však úplně není. Naukou o stvoření světa *ex nihilo* se netvrdí časová následnost čehosi po ničem. To, k čemu se Tomáš Akvinský chce dostat je to, že poukáže na prioritu příčiny v řádu *přirozenosti*, nikoli času:

„*Předpokládejme tedy, že se stále tvrdí nedávno zmíněný vztah k ničemu ve smyslu: stvoření bylo učiněno z ničeho, tzn., že bylo učiněno po ničem, kde předložka „po" se vší jistotou znamená následnost. Avšak následností je vícero druhů, totiž následnost co do času a co do přirozenosti … Postačí však, aby nicota byla před jsoucnem pouze v řádu přirozenosti. Pro každou věc je totiž přirozenější to, co má sama o sobě než to, co má od jiného. Stvořená bytost však má bytí pouze od jiného. Ponechána sama sobě a uvažována sama o sobě není ničím. Nicota je jí přirozenější než bytí*."[136]

Domnívám se, že pro Tomáše Akvinského je při řešení tohoto problému věcí zcela zásadního významu poukaz na Boha stvořitele, který nejen tvoří, ale stvořená jsoucna i udržuje v bytí. Otázka sporu o věčnost světa zde oproti averroistům dostává zcela nový rozměr. V jádru je tomistická nauka o konzervaci a aktu bytí jsoucna. Boží činnost tedy

136 *Ibid.* L: 180 – 190: *Preterea, supponatur quod ordo ad nichil in prepositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus: creatura facta est ex nichilo, id est facta est post nichil, hec dictio „post" ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est, scilicet durationis et nature … Sed sufficit si prius natura sit nichil quam ens. Prius enim naturaliter inest unicuique quod conuenit sibi in se, quam quod solum ex alio habetur; esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nichil est: unde prius naturaliter est sibi nichilum quam esse.*

pouhým stvořením z ničeho nekončí, právě naopak. Aby věci mohli setrvat v bytí, vyžadují neustálou konzervaci ze strany Boží:

„Tvrdíme, že jeho [tj. stvoření M. S.] přirozenost je taková, že kdyby bylo ponecháno samo sobě, tak by bylo ničím. Podobně když říkáme, že vzduch byl vždy ozařován sluncem, tak je třeba říci, že vzduch byl učiněn zářícím od slunce. A protože všechno, co je, vzniká z toho, co není nahodilé – tj. z toho, co nezačalo být zároveň s tím, o čem se říká, že vzniklo – je třeba říci, že vzduch se stal zářícím z nezářícího, čili temného. Ne však tak, že byl někdy nezářící, či temný, ale protože by takovým byl, kdyby ho slunce ponechalo takovým, jaký sám je."[137]

Nyní se zdá být vhodné krátce vyložit tomistickou nauku o konzervaci, její vztah k problematice stvořených jsoucen a naznačit její místo v rámci nauky Tomáše Akvinského. Někdo by si mohl myslet, že jakmile jsou věci Bohem stvořeny, tak tady jednoduše jsou a nic dalšího k jejich bytí není třeba. Toto stanovisko se zdá být podpořeno také empirickým faktem, že na sobě žádnou nepřetržitou konzervační činnost nepozorujeme a nezakoušíme. V Tomášově metafyzickém systému, který je založen na participační teorii jsoucna a aktu bytí, však tato nauka hraje podstatnou roli. Dle Andělského doktora je Bůh čiré bytí, *actus purus* či *ens a se*. Jeho esencí je jeho existence. U stvořených věcí naopak tomisté hájí nauku o reálné distinkci mezi esencí a existencí. Tato reálná distinkce je také příčinou jejich pomíjivosti. To, že stvořená věc má bytí, ji tedy náleží nahodile, zatímco k Boží esenci bytí náleží nutně.

Jeden z principů tomistické filosofie dále říká, že cokoli existuje nahodile, má svou příčinu.[138] Nahodilé jsoucno je tedy jsoucnem, které je samotnou svojí povahou závislé (vztažené). Kontingentní jsoucno existuje (má bytí) pouze v závislosti na své příčině. Nauka Tomáše Akvinského však také říká, že pouze Bůh může něco stvořit. Je tomu tak proto, že jednatel, který může vlastní mocí dávat nějaké věci bytí, se k ní musí

---

137 *Ibid.* L: 198 – 208: *... sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nichil, si sibi reliqueretur: ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere quod aer factus est lucidus a sole. Et quia omne quod fit ex incontingenti fit, id est ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri, oportebit dicere quod sit factus lucidus uel tenebrosus, sed quia esset talis si eum sibi sol relinqueret.*

138 Srov. Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico – Thomisticae.* Barcinone - Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo Eboraci. 1961. Vol. II. Thesis 23. 749, 5. Str: 174: *Principium causalitatis efficientis: quidquid exsistit contingenter, causam sui habet ...*

vztahovat, nakolik je ta věc vůbec jsoucnem. Jeho moc se tedy vztahuje ke všem jsoucnům, nakolik jsou jsoucny a musí tedy být nekonečná. Jaký však mají tyto věci vztah k nauce o konzervaci? Pokud uznáme, že stvořená jsoucna jsou nahodilá a současně také to, že pouze Bůh může něco stvořit (dát bytí), pak se situace má takto:

„Každý efekt závisí na své příčině, nakolik je jeho příčinou … Když tedy přestává činnost slunce, tak okamžitě přestává světlo, protože nemá své paprsky ve vzduchu. Každá stvořená bytost se však má k Bohu stejným způsobem, jako se má vzduch k osvěcujícímu slunci. Zatímco slunce je samo svou přirozeností svítící, tak vzduch se stává svítícím tím, že participuje na slunci."[139]

Ke konzervaci věcí od Boha tedy dochází skrze udržování činnosti, jíž dává bytí:

„ … *když přestává působit příčina, zaniká efekt*."[140]

Analogie je zde, myslím, celkem jasná. Bůh má bytí sám od sebe stejně tak, jako slunce samo ze své povahy svítí. Bůh ani slunce to své bytí či svícení nepřijali od jiného, ale náleží jim to samotnou jejich podstatou. Avšak osvícený vzduch či stvořená bytost mají své bytí (či svícení) pouze na základě účasti na jiném. Když slunce přestane vydávat světlo, tak vzduch také pohasne. Když Bůh přestane dávat bytí, tak je věc anihilována:

„[Bůh] neudržuje věci v bytí jinak, než že jim nepřetržitě vlévá bytí, jak bylo řečeno. Jako tedy, předtím než věci byly, jim mohl nesdělit bytí a tak je neučiniti; tak když již jsou učiněny, jim může nevlévat bytí, a tak by přestaly být. Což jest uvésti je v nic."[141]

Po této odbočce, která měla krátce načtrnout nauku o konzervaci stvořených jsoucen a její místo v tomistické nauce o stvoření, se vraťme zpět ke spisu *De aeternitate mundi* Tomáše Akvinského. Připomeňme ještě, že tuto odbočku jsme udělali ve chvíli, kdy

---

139 Tomáš Akvinský, *Summa Theol.* I. I. Q. 104. A. 1. Corpus: *Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum est causa eius … et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem iluminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminiosus participando lumen a sole.*

140 *Ibid.* I. I. Q. 96. A. 3: *Praeterea, cessante causa, cessat effectus.*

141 *Ibid.* I. I. Q. 104. A. 3. Corpus: *Nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse, ut dictum est. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desisterent. Quod est eas in nihilum redigere.*

jsme sledovali obhajobu tvrzení, že není nutné, aby nebytí stvořené věci časově předcházelo její bytí. Tomáš se snažil ukázat, že v případě stvořených jsoucen postačí to, aby nicota byla před jsoucnem v řádu přirozenosti. Pokud není nutné, aby nicota předcházela jsoucnu časově, pak je věčný a přesto stvořený svět možný. Stvořitel má pouze prioritu přirozenosti. Bůh je příčinou, stvořený svět je účinkem. Příčina zde ale svůj účinek nepředchází časově.

Poté, co byla nauka o konzervaci začleněna do problematiky trvání světa se Tomáš Akvinský obrací k Augustinovi a cituje jeho známý text z *De civitate Dei*, který je snad tím nejlepším příkladem toho, jakým způsobem je možné, aby něco mělo své bytí od jiného a přece samo bylo věčné:

„*Kdyby byla noha od věčnosti v prachu, vždy by pod ní byla stopa, a přece by nikdo nepochyboval, že ta stopa pochází od šlápnutí; a nebylo by jedno dříve než druhé, třebaže jedno by bylo učiněno druhým.*“[142]

Tomáš se i dále dovolává autority sv. Augustina a (zřejmě inspirován jeho slovy) se nakonec následujícím výrokem obrací proti těm, kteří byli přesvědčeni, že věčný a stvořený svět obsahuje spor:

„Tedy ti, kteří [ten spor] tak zřetelně vnímají, jsou jediní [hodni být označováni] lidmi a s nimi vznikla moudrost.“[143]

Tomáš Akvinský si je však dobře vědom toho, že existují autority, které by na podporu stého stanoviska mohli citovat i autoři z tábora konzervativních teologů přesvědčení o tom, že věčný a stvořený svět obsahuje spor. Zde se dostává k slovu již v úvodu avizované rozlišení věčnosti Boží a věčnosti světa zavedené již Boethiem:

„Ale názor těchto a podobných autorit se ozřejmuje skrze to, co řekl Boethius v poslední knize De consolatione: Nemají pravdu ti, kteří když slyší mínění Platónovo, že tento svět nikdy neměl počátek a nikdy ani nebude mít konce, tak se domnívají, že tento stvořený svět je věčný tak jako jeho stvořitel. Něco jiného je totiž žít nekonečný

142 Tomáš Akvinský, *De aeternitate mundi*. L: 224 - 228: *… si pes ex eternitate semper fuisset in puluere, semper ei subesset uestigium, quod tamen uestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset.*

143 *Ibid.* L: 253 - 254: *Ergo illi qui tam subtiliter eam [repugnantiam M.S.] percipiunt soli sunt homines, et cum illis oritur sapientia*.

život, což Platón přisoudil světu a něco jiného je míti zároveň v přítomnosti celý rozsah nekonečného života, což samozřejmě náleží pouze Božímu duchu.“[144]

Boží *aeternitas* je Boethiem definována jako: *Dokonalé vlastnění neomezeného života celého zároveň.*[145] Tuto definici pro Boží věčnost přijímá i Tomáš Akvinský. Zdá se, že když se zde mluví o *mětí neomezeného života celého zároveň*, pak se tím chce odlišit tento způsob *mětí* od sukcesivního způsobu *mětí* věčnosti, který by mohl náležet věčným stvořeným věcem. O *dokonalém* vlastnění celého života se zde hovoří proto, aby se tento způsob odlišil od jednotlivého *nunc* času, které je dle tomistů také *totum simul*.[146] To, že Bohu skutečně náleží tento způsob bytí (tedy to, že nahlíží všechny věci v jediném okamžiku) pak tomisté vyvozují z Boží neměnnosti.[147] Otázce Boží věčnosti se věnuje také desátá otázka první části *Teologické sumy*. V prvním artikulu jsou stanovena jakási dvě poznávací znamení věčnosti:

„Tak se tedy věčnost poznává z dvojího. Zaprvé z toho, že to, co jest ve věčnosti, je neomezené. To znamená, že nemá začátek ani konec (protože slovo mez se vztahuje k obojímu). Zadruhé z toho, že ve věčnosti samotné není následnost, protože existuje celá zároveň.“[148]

Z těchto dvou poznávacích znamení lze pro případné věčně stvořené věci aplikovat pouze to první. Pokud by například nebeské sféry byly věčné, pak by nebylo možné stanovit žádný počáteční ani poslední bod jejich oběhů. Jejich existence by však byla sukcesivní. Na Boží věčnost lze aplikovat pravidla obě. Bůh samozřejmě také nemá počátku ani konce, ale navíc vše nahlíží jakoby v jediném okamžiku. Má vše zároveň.

---

144 *Ibid.* L: 265 - 275: *Sed harum auctoritatum et similium intellectus patet per hoc quod dicit Boethius un ultimo De consolatione: Non recte quidam, cum audiunt uisum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo Conditori conditum mundum fieri coeternum putant. Aliud enim est per interminabilem uitam duci, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis uite totam pariter complexam esse presentiam, quod diuine mentis esse proprium manifestum est.*

145 Boethius, *De consolatione philosophie*, V. 6: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio.* PL 63, 858.

146 Tomáš Akvinský, *Summa Theol.* I. Q. 10. A. 1. ad 5: *Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis.*

147 Srov. J. Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico - Thomisticae.* Vol. II. Thesis: 35. Str. 251.

148 Tomáš Akvinský, *Summa Theol.* I. Q. 10. A. 1. Corpus: *Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, et interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas succesione caret, tota simul existens.*

Svět je tedy (pokud by tomu tak bylo) věčný v čase (sukcesivně), kdežto Boží věčnost je celá zároveň. Tomáš Akvinský si samozřejmě byl problému s rozdílem mezi věčností časovou a věčností Boží dobře vědom a vyjádřil se k ní následujícím způsobem:

„*Odpovídám, že je třeba říci, že je zjevné, že čas a věčnost nejsou totéž. Ale důvod této různosti někteří spatřovali v tom, že věčnost nemá začátek ani konec, kdežto čas má začátek i konec. Ale tato odlišnost jest nahodilá a není z věcí samotných. Pokud se připustí, že čas vždy byl a vždy bude, jak tvrdí ti, kteří říkají, že pohyb nebe je věčný, tak stále zůstane odlišnost mezi věčností a časem - jak praví Boetius v De consolatione - protože věčnost jest celá zároveň, což nepřísluší času. Věčnost je totiž měrou bytí trvalého, ale čas jest měrou pohybu*.“[149]

Tomáši Akvinskému se tedy podařilo prokázat, že není nutné, aby příčina musela časově předcházet svůj účinek i to, že nebytí věci nemusí časově předcházet jejímu bytí, což byly dvě věci, které potřeboval prokázat k tomu, aby ozřejmil, že stvořený a věčný svět neobsahuje spor. Dále bylo ukázáno, že i kdyby na základě svobodného Božího rozhodnutí byl svět učiněn věčným, pak by se stejně věčnost světa a věčnost Boží radikálně lišila.

4.6.4 TOMISTICKÁ NAUKA O STVOŘENÍ EX NIHILO

Do této chvíle jsme se zaobírali především časovým vztahem mezi příčinou a jejím účinkem. Kladli jsme si otázku, zdali je nutné, aby nebytí věci časově předcházelo její bytí. Nyní se zdá být vhodné alespoň krátce načrtnou principy Tomášovi nauky o stvoření a základy jeho participační nauky o jsoucnu, protože tyto nauky tvoří základ, od kterého se ostatní odvíjí.[150] Částečně oddělit výklad těchto dvou věcí je možné právě proto, že u Tomáše Akvinského je problematika stvoření z ničeho

149 Tomáš Akvinský, *Summa Theol.* I. Q. 10. A. 4. Corpus: *Respondeo dicendum quod manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro de Consolat., ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit, quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.*

150 Srov. Tomáš Akvinský, *O stvoření - výběr otázek z Teologické sumy*. Str. 3 - 10.

odlišná od otázky po časovém počátku světa. To, že svět je stvořený proto neznamená, že začal být v čase, ale že je ve svém bytí závislý na svém stvořiteli.

Tomáš Akvinský je, jak známo, zastáncem reálné distinkce mezi esencí a bytím. Bytí je pro něho něčím, co je od esence zcela odlišné. Esence a existence se k sobě vztahují jako potence a akt. Esence věci je tedy potencí, která je uskutečněna díky aktu bytí. Esenci vzaté o sobě nenáleží žádné aktuální bytí a esence ho ze své moci nemůže ani nijak působit. To, že esence stvořené věci je nějak aktualizována, je tedy zcela nahodilé. Každé kontingentní jsoucno je pak dle mínění Tomáše Akvinského odkázáno co do svého bytí na jiné jsoucno. Toto jsoucno musí být takové, že mu bytí náleží samotnou jeho povahou (esencí) a není v něm tedy distinkce mezi esencí a bytím:

„*Všechno však, co k nějaké věci přináleží, je buď způsobeno principy její přirozenosti, jako například u člověka schopnost smíchu, nebo se jí toho dostává od nějakého vnějšího principu jako je světlo ve vzduchu vlivem Slunce. Nemůže tomu však být tak, že by bytí bylo způsobeno samotnou formou či „costí" věci (myslím jako účinnou příčinou), protože to by nějaká věc byla příčinou sebe samé a nějaká věc by sebe samu uváděla do bytí, což je nemožné. Tudíž je třeba, aby každá taková věc, jejíž bytí je jiné než její přirozenost, měla bytí od jiného*."[151]

V tuto chvíli naplno vstupuje do problému Tomášova nauka o participaci, které jsme se již dotkli při pojednávání o konzervaci jsoucna. Výše jsme řekli, že stvořené jsoucno je nahodilé, tzn., že nemá bytí samo od sebe, ale od jiného. Takové jsoucno tedy existuje jako zapříčiněné a ve svém bytí je závislé na jsoucnu, které existuje skrze sebe sama, skrze svou vlastní esenci:

„*A skrze to je zřejmé, že pouze Bůh je jsoucnem skrze svou vlastní esenci; všechna ostatní jsoucna existují skrze participaci. Každé jsoucno, které existuje skrze participaci, je zapříčiněno jiným jsoucnem, které je skrze svou esenci*."[152]

---

151 Tomáš Akvinský, *De ente et essentia*, Capitulum: 4. L: 127 -137. Ed. Leonina. Tom. XLIII. Roma 1976. Český předklad: Stanislav Sousedík, *Jsoucno a bytí*. Praha 1992.

152 Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*. I. Q. 61. A. 1: *Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam: omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causeur ab eo quod est per essentiam*.

Tomáš si celý proces stvoření představoval následujícím způsobem. V Boží mysli (či lépe řečeno v Bohu samotném) jsou přítomny ideje věcí. Tyto ideje se v Boží mysli berou díky reflexy samotné Boží esence. Bůh nahlíží svou vlastní esenci tak dokonale, že ji spatřuje i jako napodobitelnou jinými věcmi. Tyto ideje v Boží mysli jsou tedy vzorovými příčinami věcí:

„*A proto je třeba říci, že v Boží moudrosti jsou vzory všech věcí, které jsme výše nazvali idejemi, neboli vzorovými formami, které existují v Boží mysli. Tyto vzory jsou sice mnohé co do jejich vztahu k věcem, avšak nejsou reálně odlišné od Boží esence, takže na podobnosti s nimi mohou mít účast různými způsoby různé věci*."[153]

Esence věcí tedy v jejich prvopočátcích (tj. nakolik jsou vzorovými příčinami) pocházejí z Boží mysli. Tomáš Akvinský je toho názoru, že od nekonečného jsoucna, Boha, pochází nějen forma věcí, ale i jejich látka:

„*Jedni i druzí chápali jsoucno pouze v nějakém partikulárnímm ohledu, buď nakolik je takovým, či jiným jsoucnem. Tímto způsobem připisovali věcem partikulární příčiny. A ještě další se pozdvihli k chápání jsoucna, nakolik je jsoucnem, a uvažovali příčiny věcí, nejen nakolik jsou takovými či jinými věcmi, ale nakolik jsou jsoucny. To tedy, co je příčinou věcí nakolik jsou jsoucny, musí být příčina věcí nejen co do jejich vymezeností akcidentálními a substanciálními formami, ale také co do všeho toho, co náleží jakýmkoli způsobem k jejich bytí. Z toho důvodu je třeba říci, že i první látka je stvořená universální příčinou jsoucen*."[154]

Dle Tomáše Akvinského je tedy Bůh původcem jak materiální, tak formální stránky každé věci. Toto vycházení všech věcí z jejich příčiny se pak nazývá stvoření:

---

153 *Ibid.* Q. 44. A. 3. Corpus: *Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum: quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existents. Quae quidem licet multiplicetur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode.*

154 *Ibid.* Q. 44. A. 2. Corpus: *Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa.*

„ … j*ak bylo řečeno výše, je třeba vzít v úvahu nejen vycházení nějakého jednotlivého jsoucna od nějakého partikulárního jednatele, ale také vycházení veškerenstva jsoucen od universální příčiny, jíž je Bůh. Toto vycházení označujeme slovem* ***stvoření***.“[155]

Na tomistické nauce o stvoření z ničeho je dobře patrné její sepětí s tím, jakým způsobem Tomáš Akviský dokazuje Boží existenci a jak interpretuje některé Boží atributy.[156] Dle Tomášova názoru je propast mezi bytím a nicotou nekonečná, proto i síla, která ji má překonat, musí být nekonečná. Andělský doktor je totiž toho názoru, že pokud má nějaký jednatel převést něco, co je v potenci, do aktu, pak velikost síly, kterou musí vynaložit, je úměrná tomu, nakolik je to jsoucno v potenci. Vytvoření něčeho z ničeho tedy vyžaduje nekonečnou moc:

„*Ke třetímu je třeba říci, že moc činitele se neposuzuje jen podle substance učiněného, ale také podle způsobu činnosti. Větší teplo hřeje nejen více, ale také rychleji. Přestože tedy stvoření nějakého konečného účinku neprokazuje nekonečnou moc, tak stvoření takového účinku z ničeho ji prozrazuje. Jestliže v činiteli musí být tím větší moc, čím více je potence vzdálená od aktu, pak je třeba, aby moc činitele, který působí bez jakékoli předem dané potence – a takovým činitelem je ten, kdo tvoří – byla nekonečná. Neexistuje totiž žádná úměrnost mezi „žádnou potencí“ a „nějakou potencí,“ kterou předpokládá moc přirozeného činitele, tak jako* ***není žádná přiměřenost jsoucna a nejsoucna****. Protože žádná stvořená bytost nemá naprosto nekonečnou moc, ani nekonečné bytí, jak bylo výše dokázáno, tak to znamená, že žádná stvořená bytost nemůže nic stvořit.*[157]

---

155 *Ibid*. Q. 45. A. 1. Corpus: *… sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.*

156 Podnětnou studií na toto téma je např. Dennis Bonnette, *How Creation Implies God*. In: *Faith & Reason.* Front Royal 1985. Str. 250 - 263.

157 Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*. I. Q. 45. a. 5. Ad. 3: *Ad tertium dicendum quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi, maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam … Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare.*

Existence světa (stvoření) je tedy v jistém smyslu pro Tomáše Akviského také důkazem Boží existence a všemohoucnosti. Ostatně vše, co zde říkáme, by se dalo lehce propojit se třetí z pěti cest, kterými Tomáš dokazuje Boží existci.[158] Svět může být klidně věčný, ale stejně bude Božím dílem (bude kontingentní). Zde se opět ukazuje, že u Tomáše Akvinského ze stvoření rozhodně nevyplývá časový počátek. To, že svět je stvořený neznamená jeho časový počátek, ale naprostou závislost stvořeného na stvořiteli v každém okamžiku času. Pokud se tedy na problematiku existujícího světa podíváme z hlediska námi řešeného problému, pak můžeme buď říci, že: 1) Svět je stvořený Bohem a je věčný. 2) Svět je stvořený Bohem a měl časový počátek. 3) Svět existuje od věčnosti, ale neměl stvořitele. Tomáš připouští, že první i druhé stanovisko je přijatelné. Pokud by však někdo chtěl zaujmout třetí pozici, pak by se s ním dostal do sporu. Tomáš by se ho zřejmě dotazoval na to, jak vysvětlí, že existence světa je nějaký akt, jehož existence musí mít nějaký důvod. Začal by se tedy dotazovat na vysvětlení příčiny tohoto efektu a jeho následný výklad by mohl směřovat například k již zmíněné třetí cestě. Snažil by se zřejmě svého partnera v diskusi přesvědčit, že existence stvořeného světa si žádá existenci bytosti nekonečné síly, protože: ***není žádná přiměřenost jsoucna a nejsoucna.*** Mezi jsoucnem a nejsoucnem zeje nekonečná propast, kterou dokáže překonat jen bytost nekonečné moci.

4.6.5. PROBLEMATIKA NEKONEČNÝCH ŘAD PŘÍČIN

V tuto chvíli bych rád udělal odbočku a ještě se vrátil k Sigerově spisu *De aeternitate mundi*. Jak bylo vidět, Siger tvrdil, že názor, který hájí věčnost světa na základě věčnosti živočišných druhů není sporný (jak někteří tvrdili) a je tedy možné ho

158 Ibid. I. Q. 2. A. 3. Corpus: *Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.*

racionálně hájit. Stejně tak Tomáš Akvinský byl přesvědčen, že stvořený (u Sigera se samozřejmě nejedná o *creatio* protože se u něho nevyskytuje kauzalita stvoření) a přesto věčný svět je možný. Z toho důvodu je nauka o časovém počátku univerza článkem víry, který se sice dá rozumově hájit, ale se vší průkazností ho nelze dokázat, protože opačné stanovisko neobsahuje spor. Myslím, že v tomto bodě výkladu si již lze povšimnout, že Tomáš i Siger k sobě mají ohledně tématu věčnosti světa, alespoň co se týká výsledku, ke kterému docházejí, poměrně blízko (určitě v porovnání s otázkou lidského intelektu, kde jsou jejich stanoviska v přímém rozporu). Siger i Tomáš jsou tedy přesvědčení, že nekonečná série minulých dní, či zrozených lidských jedinců, neobsahuje spor a věčný svět je tedy možný. Vzhledem ke skutečnosti, že takovýto názor není žádnou samozřejmou věcí, se nyní budeme věnovat tomu, jakým způsobem Tomáš a Siger z Brabantu možnost nekonečné série hájí. Tato problematika je zajímavá i proto, že mnoho autorů, kteří byly přesvědčeni o spornosti stvořeného a přesto věčného světa, hájili své stanovisko právě na základě toho, že poukazovali na některé dle jejich názoru sporné konsekvence, které by věčný (nekonečný) svět obsahoval.

Často se lze setkat s tím, že argumenty poukazující na nemožnost překlenout či zvětšit nekonečný počet minulých dní bývají připisovány sv. Bonaventurovi.[159] Jsem však přesvědčen o tom, že tyto argumenty byly známy již mnohem dříve (např. u Maimonida) a nakolik vím, tak je lze najít už u Jana Filopona.[160] Myslím, že tyto argumenty se tak dlouho předávaly, až se z nich stala jakási klasická místa argumentace proti věčnosti světa.

Vzhledem k tomu, že Sigerova argumentace ve prospěch nerozpornosti věčnosti světa je založena na obhajobě možnosti nekonečné řady minulých zrození jedinců lidského druhu a Tomáš Akvinský se této tématice ve svém spise *De aeternitate mundi*

---

159 Klasický výklad Bonaventury např. In: Etienne Gilson, *The Philosophy of st. Bonaventure*. London 1983.

160 Srov. např. komentovaný anglický překlad významného Filoponova díla: *Philoponus, Against Aristotle - On the Eternity of the World*. Přel. Christian Wildberg. London 1987. Jedná se o kompilaci (rekonstrukci) zlomků Filoponova díla, které se zachovaly především u Simplicia (kromě řeckých fragmentů jsou však v díle obsaženy i arabské a syrské části), který však s Filoponem vedl ostrou polemiku. Konkrétně tématikou překlenování a zvětšování nekonečna se zabývá zlomek č. 132 obsažený v šesté knize citovaného díla. Str. 143 – 146. K tomuto tématu může také dobře posloužit sborník: *Philoponus and the rejection of Aristotelian Science*. Ed. Richard Sorabji. New York 1987. Devátá kapitola pojednává o nekonečnu a stvoření. Jedenáctá kapitola je komentář (prolegomena) k výše zmíněnému spisu *Against Aristotle - On the Eternity of the World*.

kromě krátké zmínky v závěru nevěnuje, nyní zmíníme to, co odpůrci stanoviska o věčném světě proti této nauce namítali, a naznačíme odpovědi, jimiž by se jejich námitky daly řešit. Na celé této věci je zajímavé i to, že Tomáš i Siger nejen řeší zmíněné námitky stejným způsobem, ale užívají i stejných příkladů k ilustraci svých stanovisek.

4.6.5.1. ARGUMENTY TĚCH, KTEŘÍ JSOU PŘESVĚDČENI, ŽE NEKONEČNO NELZE PŘEKLENOUT ANI ZVĚTŠIT

Již v úvodu k této části bylo předesláno, že zřejmě nejzapálenějším středověkým odpůrcem latinského averroismu a tedy i nauky o možnosti věčného světa byl sv. Bonaventura,[161] který vznesl celou řadu argumentů směřujících k tématu nekonečna a věčného světa. My zde zmíníme pouze ty stěžejní, které jsou obsaženy v *Komentáři ke druhé knize Sentencí Petra Lombardského*. Serafický doktor zde vznáší následující námitky:[162]

1) K nekonečnu není možné nic přidat. Přidání implikuje zvětšení, nekonečno však nelze zvětšit. Kdyby svět byl bez počátku, musel by existovat nekonečný čas. Toto je však mylné, neboť každý den něco k času přidává. Svět tedy nemůže být bez počátku.
2) Nekonečné nemůže být uspořádáno, protože uspořádání je řazení od prvního k následujícímu. U nekonečna ale není nic první a tudíž tam není ani uspořádání. Kdyby byl svět věčný, nemohlo by zde být uspořádání dnů jednoho po druhém.
3) Nekonečno nemůže být překročeno. Nemá - li svět počátek, tedy je - li minulost nekonečná, pak nelze dosáhnout dneška (znamenalo by to překročit nekonečno), což je absurdní.
4) Nekonečno nemůže být pochopeno konečným.

---

161 Krátký přehled Bonaventurových spisů zabývajících se tímto tématem např. In: Tomáš Machula, *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*. Str. 28 - 30. Podrobnější výklad např. Etienne Gilson, *The Philosophy of st. Bonaventure*. Str. 184 - 203.

162 Následující krátký přehled je přejat z: Tomáš Machula, *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě.* Str. 29 - 30.

5) Kdyby byl svět věčný, bylo by nekonečně mnoho lidských duší. Aktuální nekonečno je však nemožné.[163]
6) To, co vstupuje do bytí po svém nebytí, nemůže být věčné. Svět je stvořen z ničeho, a tedy kdysi nebyl. Nemůže tedy být věčný.

V tuto chvíli se budeme věnovat především prvnímu argumentu, který říká, že svět nemůže být věčný z toho důvodu, že nekonečno nelze zvětšit. Pokud by svět byl věčný, pak by každý nový den (či každý nově zrozený lidský jedinec) nekonečnou řadu minulých dní (či zrození) musel nějak zvětšit. Boneventurův argument vypadá takto:

„*To, že k nekonečnu nelze nic přidat je o sobě zřejmé, protože vše k čemu se něco přidá, se stává větším. Avšak nic není větší než nekonečno. Pokud by ale svět byl bez počátku, tak by trval na věky. Tedy k jeho trvání nemůže být nic přidáno. Je však zřejmé, že toto je nepravdivé, protože každý den je k oběhu přidán další oběh.*“[164]

Tímto Bonaventurův argument nekončí. Představme si situaci, že svět je skutečně věčný. V takovém případě by byl počet oběhů Slunce nekonečný. Počet rotací Měsíce by však musel dle Bonaventury být ještě dvanáctkrát vyšší, což se mu opět zdálo být sporné.[165] Jak by jedno nekonečno mohlo být větší než jiné?

---

163 Tato námitka zastánce nauky o jediném intelektu trápit nemusí. V dalším výkladu bude ukázáno, že dle averroistů nepřísluší každému člověku individuální rozumová duše, ale všem lidem je společný jediný separovaný rozum.

164 Bonaventura, *In Sententiarum*. Lib. 2. Dist. 1. Art. 1. Q. 2. In: *Opera Omnia*. Tom. II. Quaracchi. 1885. Str. 20 - 21: *Impossibile est infinito addi — haec est manifesta per se, quia omne illud quod recipit additionem, fit maius, « infinito autem nihil maius » — sed si mundus est sine principio, duravit in infinitum: ergo durationi eius non potest addi. Sed constat, hoc esse falsum, quia revolutio additur revolutioni omni die.* Obdobně formulovaný argument se nachází i u již zmiňovaného Filopona, který ohledně vzniku kosmu hájil jisté tři axiomy, z nichž druhý zní následovně: *Druhý axiom říká, že je nemožné, aby nekonečný počet existoval aktuálně, že je nemožné počítáním překlenout nekonečno, a že je také nemožné, aby cokoli bylo větší než nekonečno, nebo aby nekonečno bylo zvětšeno.* Přel. M. S. Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*. Zlomek č. 132. Str. 144. Srov. Boethius z Dacie, *De aternitate mundi*: *Item, cui potest fieri additio, illo potest esse maius. Toti tempori quod praecessit potest fieri additio temporis, ergo et toto tempore quod praecessit potest essse aliquid maius. Infinito autem nihil potest esse maius. Ergo totum tempus quod praecessit non est infinitum. Ergo neque motus nec mundus.* Str. 337.

165 Bonaventura, *In Sententiarum*. Lib. 2. Dist. 1. Art. 1. Q. 2. Str. 21: *Haec est veritas infallibilis, quod, si mundus est aeternus, revolutiones solis in orbe suo sunt infinitae; rursus, pro una revolutione solis necesse est fuisse duodecim ipsius lunae: ergo plus revoluta est luna quam sol; et sol infinities; ergo infinitorum ex ea parte, qua infinita sunt, est reperire excessum. Hoc autem est impossibile: ergo etc.*

4.6.5.2. OBHAJOBA MOŽNOSTI NEKONEČNÉ ŘADY PŘÍČIN

Podívejme se nyní jakým způsobem tedy Tomáš Akvinský a Siger z Brabantu hají své stanovisko ohledně možnosti nekonečné řady příčin. Předtím, než se pustíme do konkrétních odpovědí na Bonaventurovy námitky, je nutné vysvětlit koncept uspořádání příčin *per se* a *per accidens*. Pojetí této problematiky se u mistra z Brabantu a Tomáše Akvinského příliš neliší. Často dokonce uvádějí stejné příklady na ilustraci svých stanovisek.

V desáté otázce svých *Quaestiones in Metaphysicam*[166] si Siger klade otázku, zda lze v hybných příčinách postupovat do nekonečna. Siger následně cituje Averroa, který rozlišuje esenciálním a akcidentálním uspořádáním příčin (srov. Tomáš Akvinský, *Summa Theol.* I. q. 46. a. 3. ad 7.) Toto rozlišení je pro celé řešení problému klíčové. Již předem prozradím, že jak dle Sigera, tak dle Tomáše Akvinského není možné, aby řada příčin, které jsou uspořádány esenciálně, byla nekonečná. Avšak dle názoru obou myslitelů je tomu tak, že v případě akcidentálního uspořádání nekonečná řada (avšak ne aktuálně existujících jsoucen) možná je. Jakým způsobem tedy rozdíl mezi těmito dvěma typy následnosti Siger vysvětluje?

„*Čím tedy nazýváš příčiny uspořádané esenciálně a akcidentálně? Říkám, že jak Komentátor, tak Aristotelés nazývá* ***akcidentálními*** *příčinami ty, které jsou si druhově podobné, tak jako když tamten člověk plodí člověka a onen nějakého jiného.* ***Esenciálně*** *uspořádanými příčinami nazývá ty, které se svými esencemi liší takovým způsobem, že toto je příčina a ono je důsledek, jako když slunce je příčinou člověka, nakolik je pohybováno od inteligence. Tedy skrze své esence mají to, že jedno je dříve a druhé později, jedno je působící a druhé je důsledkem.*“[167]

Tento výklad Siger dále upřesňuje několika způsoby, z nichž zmíním alespoň ten nejnázornější:

---

166 Siger z Brabantu, *Quaestiones in Metaphysicam*. Lib. II. Q. 10. Str. 53 - 56: *Utrum in causis moventibus contingat procedere in infinitum.*

167 *Ibid.* L. 17 - 25. Str. 54: *Sed, quid vocas tu causas ordinatas essentialiter et accidentaliter? Dico quod causas accidentales vocat Commentator et etiam Aristoteles causas efficientes simili speciei, sicut iste homo generat hominem et ille alium. Causas essentialiter ordinatas vocat causas quae per suas essentias distinguuntur, ut quod hoc est causa et illud est efectus, ut quod sol sit causa hominis secundum quod movetur ab intelligentia; unde per suas essentias habent ista quod unum est prius et aliud posterius, unum efficiens et aliud effectum.*

„*Jiný výklad je takovýto. Když nějaký důsledek ze své přirozenosti vyžaduje více příčin uspořádaných k vytvoření toho efektu, tak jsou ony příčiny uspořádány esenciálně … tak jako nožík [ke své výrobě M.S] potřebuje činnost kladiva a řemeslné umění … Když však věc ze samotné své esence nepotřebuje více takových příčin, tak jsou to příčiny akcidentální; například když zrození tohoto člověka [předchází] nekonečný počet.*“[168]

Siger se zde zřejmě snaží říci to, co poněkud obratněji ve svých spisech říká i Tomáš Akvinský. Smysl celého rozlišení mezi uspořádáním příčin *per se* a *per accidens* je tento. V účinných příčinách je nemožné pokračovat do nekonečna *per se*, prototože kdyby nějaký efekt ze své podstaty vyžadoval ke svému vzniku nekonečný počet různých příčin, pak by ho nikdy nebylo možné dosáhnout. Vezměme opět Sigerův příklad s výrobou nožíku. Kdyby ke zhotovení nějakého výrobku bylo třeba kromě např. kovářského umění, kladiva, nějakého materiálu dále nekonečný počet dalších věcí, pak by nikdy žádný artefakt nevznikl. Podobným způsobem se ostatně vyjadřuje i Tomáš:

„*Toto se dá ozřejmit na řemeslném umění, k němuž* ***je třeba více věcí*** *per se, totiž umělecká schopnost v duši, ruka která pohybuje a kladivo. Pokud by se tyto věci zmnožily do nekonečna, pak by řemeslné dílo nikdy nebylo dokončeno, protože by záviselo na nekonečném počtu příčin.*“[169]

Populární ilustrací tohoto problému je také příklad zobrazující řadu hybných příčin. Pokud by počet příčin, které jsou *per se* nutné k pohnutí kamene byl nekonečný,

---

168 *Ibid.* L. 35 - 45. Str. 54 - 55: *Alia expositio est. Quando effectus aliquis de natura sua requirit plures causas ordinatas ad effectum ipsum producendum, tunc causae ille ordinate sunt essentialiter… sicut etiam requirit cultellus administrationem marteli et artem fabrilem. Quando autem res non exigit plures tales causas de sui essentia, tunc sunt causae accidentales: verbi gratia, quod homo hic habeat infinita ad sui generationem.*

169 Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae.* I. Q. 7. A. 4. Corpus: *Et hoc manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum multiplicaretur, nunquam opus fabrile compleretur: quia dependeret ex infinitis causis.*

pak by se kámen nikdy nemohl pohnout.[170] V případě akcidentálního uspořádání je tomu zcela jinak:

„*O mnohosti se říká, že je nekonečná per accidens, když pro něco* ***není třeba nekonečná mnohost, ale přihodilo se to, že nastala***.“[171]

Pokud bychom se chtěli podržet řemeslných umění, pak by příkladem nekonečné řady *per accidens* mohl být např. nesmrtelný kovář, který ková podkovu pomocí kladiva, které si ukoval pomocí jiného kladiva a toto kladivo zase pomocí dalšího atd. Pokud by tomu tak bylo, pak by podkovu ležící na kovadlině předcházela nekonečná řada *per accidens* užitých kladiv.[172]

„*Nezdá se být nemožné postupovat per accidens do nekonečna v činných příčinách; například když všechny příčiny, které jsou zmoženy do nekonečna, jsou v řádu jedné příčiny, ale jejich zmnožení je per accidens*.“[173]

Vezměme si nyní znovu Sigerův spis *De aeternitate mundi*. Siger v něm tvrdil, že svět je dle filosofů věčný, protože řada jednotlivých lidí je nekonečná. Tak jako se slepice líhne z vejce, tak se člověk rodí z člověka *in infinitum*. Podstatné je zde to, že jakýkoli člověk v nekonečné řadě jednotlivých lidí k činnosti plození dalšího člověka nepotřebuje spoluúčast příčin, které vedly ke vzniku jeho samého. Otec může plodit syna, aniž by k tomu potřeboval jakoukoli asistenci svého vlastního otce, děda, praděda

---

170 *Ibid*. I. Q. 46. A 3. Corpus: *… in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum.*

171 *Ibid*. I. Q. 7. A. 4. Corpus: *Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed acidit ita esse.*

172 Tomáš Akvinský tento příklad uvádí poněkud jinak, říká: *Sicut artifex agit multis martelis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post accionem alterius marteli. Et similiter acidit hiuc homini inquantum generat, quod sit generatus ab alio: generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis. Sth*. I. Q. 46. A 3. Corpus. Ve svém výkladu jsem příklad Andělského doktora trochu poupravil. Tomáš totiž mluví o tom, že poté, co se zlomilo jedno kladivo, umělec užívá dalšího atd. Tato řada zlomených kladiv by sice mohla být nekonečná, ale dalo by se to celé chápat i tak, že jednotlivá kladiva by k sobě neměla kauzální vztah (nebylo by jedno vyprodukováno pomocí jiného) jako je tomu v případě plození jednotlivých lidí a analogie by pak pokulhávala. Srov. Richard L. Cartwright, *Aquinas on Infinite Multitudes*. In: *Medieval Philosophy and Theology*. 6/1997. Massachusetts 1997. Str. 183 - 201.

173 *Ibid*. I. Q. 46. A. 3. Corpus: *Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens.*

atd. Ke vzniku nového člověka není nutná nekonečná řada minulých lidí, pouze se přihodilo, že tu taková řada byla.

V případě zřetězení příčin *per se* je tomu jinak. Zdá se, že k tomu, aby řada byla uspořádaná *per se,* musí dostát několika podmínkám, z nichž jsou pro nás zřejmě nejpodstatnější tyto dvě:[174]

1) Kauzální činnost kteréhokoli členu v řadě je současná s jakýmkoli dalším členem v řadě, takže *existuje nějaká doba, ve které všechny členy řady existují*.
2) V *per se* uspořádané sérii je tomu tak, že *jakýkoli její člen je činný pouze skrze činnost svého předchůdce*. Druhý jedná pouze skrze činnost prvního. Kámen se posouvá pouze díky hůlce a hůlka díky ruce.

Nekonečná řada *per se* uspořádaných příčin tedy skutečně není možná. K vytvoření nějakého efektu by totiž byla třeba *aktuální* existence nekonečného počtu příčin a kýžený efekt by tak nikdy nemohl nastat. Nekonečná řada příčin uspořádaných *per accidens* však uskutečnitelná je.[175] Tolik tedy k otázce možnosti či nemožnosti někonečné řady příčin a nyní se již podívejme na konkrétní řešení některých problému spojených s nekonečným/věčným světem.

---

174 Vycházíme z výše citované studie Richarda L. Cartwrighta, *Aquinas on Infinite Multitudines*, která analyzuje Tomášovy texty prizmatem spisu *De primo principio* od Dunse Scota.

175 Tomáš Akvinský, *Super Sent.*, Lib. 2 D. 1 Q. 1 A. 5. Ad. 5: *Ad quintum dicendum, quod eumdem effectum praecedere causas infinitas per se, vel essentialiter, est impossibile; sed accidentaliter est possibile; hoc est dictu, aliquem effectum de cujus ratione sit quod procedat a causis infinitis, esse impossibilem; sed causas illas quarum multiplicatio nihil interest ad effectum, accidit effectui esse infinitas. Verbi gratia, ad esse cultelli exiguntur per se aliquae causae moventes, sicut faber, et instrumentum; et haec esse infinita est impossibile, quia ex hoc sequeretur infinita esse simul actu; sed quod cultellus factus a quodam fabro sene, qui multoties instrumenta sua renovavit, sequitur multitudinem successivam instrumentorum, hoc est per accidens; et nihil prohibet esse infinita instrumenta praecedentia istum cultellum, si faber fuisset ab aeterno. Et similiter est in generatione animalis: quia semen patris est causa movens instrumentaliter respectu virtutis solis. Et quia hujusmodi instrumenta, quae sunt causae secundae, generantur et corrumpuntur, accidit quod sunt infinitae: et per istum etiam modum accidit quod dies infiniti praecesserint etiam istum diem: quia substantia solis ab aeterno est secundum eos, et circulatio ejus quaelibet finita*.

4.6.6. PROBLEMATIKA ZVĚTŠENÍ NEKONEČNA A NESTEJNÝCH NEKONEČEN

Připomeňme, že první argument, kterým Bonaventura vystoupil proti možnosti věčného světa, byl následující:

„*To, že k nekonečnu nelze nic přidat je o sobě zřejmé, protože vše k čemu se něco přidá, se stává větším. Avšak nic není větší než nekonečno. Pokud by ale svět byl bez počátku, tak by trval na věky. Tedy k jeho trvání nemůže být nic přidáno. Je však zřejmé, že toto je nepravdivé, protože každý den je k oběhu přidán další oběh.*“[176]

Toto ještě zdaleka nebylo vše. Čtenář byl vyzván k tomu, aby uvážil skutečnost, že za (pro Bonaventuru absurdního) předpokladu věčnosti světa by se nekonečno s každým dnem nejen zvětšovalo, ale počty oběhů jednotlivých nebeských sfér by znamenaly dokonce multiplikace nekonečen. Dle našeho dnešního chápání bychom například mohli říci, že počet oběhů Země kolem slunce je nekonečný, ale počet otočení Země kolem vlastní osy je 365*∞. Bonaventura se domníval, že nekonečno nelze zvětšit. Z toho důvodu proto každou teorii, která nejenže vedla k jeho zvětšování, ale dokonce k jeho mnohonásobnému zmnožování, považoval za spornou. Naší úlohou teď bude zkoumat správnost toho, jak Bonaventura své argumenty proti věčnosti světa založené na jeho pojetí nekonečna vybudoval a jakým způsobem na ně lze odpovědět. Budeme postupovat tak, že se nejprve pokusíme ukázat, jakým způsobem se s touto otázkou lze vypořádat v rámci moderní matematiky. Následně se pokusíme naznačit, jakým způsobem na tuto otázku odpovídá Tomáš Akvinský.

[176] Bonaventura, *In Sententiarum*. Lib. 2. Dist. 1. Art. 1. Q. 2. Str. 20 - 21: *Impossibile est infinito addi — haec est manifesta per se, quia omne illud quod recipit additionem, fit maius, « infinito autem nihil maius » — sed si mundus est sine principio, duravit in infinitum: ergo durationi eius non potest addi. Sed constat, hoc esse falsum, quia revolutio additur revolutioni omni die.*

4.6.6.1. BERNARD BOLZANO A GEORG CANTOR K PROBLÉMU NEKONEČNÝCH MNOŽIN

V našem problému nám mohou být velkou měřou nápomocni Bernardo Bolzano[177] a Georg Cantor,[178] kteří si otázku po nekonečnu často kladli právě v tom smyslu, který nás zajímá. Východiskem naší úvahy se může stát následující citace:

„*I když primitivní lidé dávnověku ještě neuměli počítat, přesto poznali, zda počet kožešin, které nabízeli kupcům, je týž jako počet balíčků soli, které za ně požadovali; například tak, že rozprostřeli kožešiny na zem a vyzvali kupce, aby na každou položili jeden balíček soli … Přitom množiny M, N mají stejnou mohutnost právě tehdy, když je lze vzájemně jednoznačně na sebe zobrazit*.“[179]

Nyní udělejme následující jednoduchý krok. Představne si například množinu ***P***, která obsahuje množinu všech celých kladných. Tedy P={1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, …}. Jestliže máme nějakou množinu, pak z ní můžeme vytvořit také různé podmnožiny. Vytvořme si tedy podmnožinu všech sudých kladných čísel ***S***={2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, …} a množinu lichých kladných čísel ***L***={1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, …}. Nyní si položme otázku, zdali je počet prvků v množině ***S*** a ***L*** stejný? Počet prvků v žádné z množin samozřejmě nelze spočítat, protože jich je nekonečný počet. Následující jednoduchý nákres ale vnese do celé věci světlo:

L:	1	3	5	7	9	11	13	15	17…
	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕
S:	2	4	6	8	10	12	14	16	18…

Schéma č. 1: Bijektivní zobrazení lichých a sudých čísel.

Na výše uvedeném zobrazení vidíme, že počet členů množiny ***L*** (všechna lichá, kladná čísla) a ***S*** (všechna sudá čísla) je stejný. Každé liché číslo má vedle sebe sudého

177 Bernad Bolzano, *Paradoxien des Unendliche*. Leipzig 1851. Český překlad: *Paradoxy nekonečna*. Přeložil: Otakar Zich. Praha 1963.

178 Vyčerpávající výklad Cantorovy teorie nekonečna například: Joseph Warren Dauben, *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Cambridge 1979.

179 Petr Vopěnka, *Úvod to teorie množin*. Plzeň 2011. Str. 74.

partnera. Na našem příkladu by se tedy dalo říci, že ke každé kůži je přiřazen balíček soli. Nyní bychom si mohli položit otázku, zda se co do počtu liší množina všech celých čísel a množina všech lichých čísel? Bijektivní zobrazení by v tomto příadě vypadalo takto:

P:	1	2	3	4	5	6	7	8	9…
	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕
L:	1	3	5	7	9	11	13	15	17…

Schéma č. 2: Bijektivní zobrazení celých kladných čísel a lichých čísel.

Zde je vidět, že počet prvků je stejný v tom smyslu, že nikdy nebudeme schopni toho, abychom u jedné z množin shledali, že její konec sahá dále než konec té druhé. Na druhou stranu ale vidíme, že množina ***P*** obsahuje stejné prvky jako množina ***L*** a *některé navíc*. Každé číslo obsažené v množině ***L*** najdeme i v množině ***P***, ale množina ***P*** obsahuje i taková čísla, které v ***L*** nejsou. Toto jasně vyjádřil i Bernad Bolzano ve svých *Paradoxech nekonečna*:[180]

„Přejděme nyní k úvaze o nanejvýš pozoruhodné zvláštnosti, jež se může vyskytnout u vztahu dvou množin, jsou - li obě nekonečné, dokonce jež se vlastně vyskytuje vždy, avšak byla dosud přehlížena ke škodě pro poznání mnohých důležitých pravd metafyzických, jakož i fyzikálních a matematických, a která i nyní, vyřknu - li ji, bude pokládána za tak paradoxní, že by bylo velmi potřebné se při úvaze o ní trochu zdržet. Tvrdím totiž: dvě množiny, obě nekonečné, mohou být k sobě v takovém vztahu, že je na jedné straně možné spojit ve dvojici každou věc, náležející jedné z nich, s věcí, náležející druhé z nich, tak, aby vůbec žádná věc v obou množinách nezůstala bez spojení ve dvojici a také žádná aby se nevyskytovala ve dvou nebo více dvojicích; a přitom je na druhé straně možno, aby jedna z obou množin obsahovala druhou jako svůj pouhý díl, takže množství, která ony množiny představují, jsou k sobě v nejrozmanitějších poměrech, považujeme - li věci v nich za stejné, tj. za jednotky.“

Bolzano tedy došel k překvapivému závěru, že v případě nekonečných množin je možné, aby nějaká množina měla stejnou mohutnost jako její podmnožina:

180 Bernad Bolzano, *Paradoxy nekonečna*. §20.

„V tom, že vlastní podmnožina A nekonečné množiny B může mít stejnou mohutnost jako množina B, nelze spatřovat žádný spor, podobně jako není žádný spor v tom, že těleso o menším objemu může být stejně těžké jako těleso o větším objemu.“[181]

Nyní je však čas si položit elementární otázku. Jakým způsobem můžeme jakékoli množiny (konečné či nekonečné) porovnávat co do jejich velikosti? Platí, že dvě konečné možiny jsou stejně velké (tj. mají totožný počet prvků), když ke každému prvku *a* množiny ***A*** lze přiřadit právě jeden prvek *b* z množiny ***B*** takovým způsobem, že všechny prvky *b* z množiny ***B*** jsou přiřazeny. V takovém případě matematikové hovoří o *prostém přiřazení*. Tentýž princip lze využít i u nekonečných množin. Pokud ke každému prvku z jedné množiny lze přiřadit právě jeden prvek z druhé množiny tak, že všechny prvky z druhé množiny jsou přiřazeny, tak se hovoří o stejné *mohutnosti*.[182] Toto je pro nás v tuto chvíli dosti podstatné. Dle této logiky bychom totiž museli říci, že Bolzanovy množiny *celých* čísel mají ***stejnou mohutnost*** (bez ohledu na to, jestli některá množina obsahuje stejné prvky jako její podmnožina a kromě toho *některé navíc*). Výše jsme viděli, že lze snadno ukázat, že stejnou mohutnost má množina celých čísel a některé její podmnožiny. Prvky těchto množin lze seřadit do nekonečné posloupnosti a každému prvku přiřadit prvek z druhé množiny odpovídající jeho pořadí. To znamená, že tuto posloupnost lze očíslovat. Množinám, u kterých lze tuto věc provést se říká *spočetné*.[183] Tuto věc však nelze provést pro množinu ***reálných* čísel**, kterými se zabýval Georg Cantor!

Cantorovi se roku 1874 v článku *Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen*[184] podařilo prokázat, že je více než jen jeden druh nekonečna. Dokázal totiž, že *reálná čísla* nelze seřadit do nekonečné posloupnosti tak, že by bylo

---

181 Petr Vopěnka, *Podivuhodný svět českého baroka*. Praha 1998. Str. 251.

182 Petr Vopěnka, *Úvod to teorie množin*. Str. 56: *Řekneme, že množiny X, Y mají stejnou mohutnost, jestliže lze vytvořit vzájemné jednoznačné zobrazení F množiny X na množinu Y. Řekneme, že množina X je konečná, jestliže existuje takové přirozené číslo α takové, že množiny X, [α] mají stejnou mohutnost. V takovém případě říkáme, že číslo α je počet prvků množiny X.*

183 Nespočetná množina je naopak taková množina, kterou nelze vzájemně jednoznačně zobrazit na žádnou podmnožinu množiny přirozených čísel. Petr Vopěnka, *Úvod to teorie množin*. Str. 105: *Řekneme, že množina X je spočetná, jestliže má stejnou mohutnost jako množina všech přirozených čísel. Řekneme, že množina X je nespočetná, je - li nekonečná a není spočetná.*

184 Georg Cantor, *Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reallen algebraischen Zahlen.* In: *Journal für die reine und angewandte Mathematik*. Berlin 1826.

možné jejím členům přiřadit *čísla přirozená*.[185] ***Množina reálných čísel má tedy jinou mohutnost než množina přirozených čísel***. Důkaz tohoto překvapujícího tvrzení se provádí tzv. *Cantorovou diagonální metodou* (viz. náčrt níže), která v době svého zveřejnění znamenala v teorii množin a teorii čísel převrat srovnatelný s tím, co fyzice přineslo zveřejnění teorie relativity. Množinu všech reálných čísel můžeme chápat také jako kontinuum. Cantor však ukázal, že není možné sestavit kompletní seznam reálných čísel (tedy řady čísel zbavené „mezer"). Dokonce i pouhý pokus o vytvoření kompletního seznamu reálných čísel mezi 0 a 1 je odsouzen k nezdaru. Dokázal tedy, že množina reálných čísel není *spočetná*. Toto vyplynulo ze situace, kdy se podařilo přesvědčivě dokázat, že existuje nějaká posloupnost reálných čísel ***P*** a že existuje nějaké číslo, které v ***P*** není.

Předpokládejme, že Cantorovi nevěříte a pokusíte se (jelikož jste přesvědčeni, že každé číslo mezi 0 a 1 lze zapsat jako desetinné číslo) sestavit vlastní seznam všech reálných čísel mezi 0 a 1. Pokud by ve vašem seznamu chybělo byť jen jediné číslo, pak by ovšem měl pravdu Cantor a množina reálných čísel by nebyla *spočetná*. Váš seznam by mohl vypadat nějak takto: R1, R2, R3, R4 … Cantor by pak vzal váš seznam a vyznačil by tučně zvýrazněnou diagonálu (zde se uplatňuje výše zmíněná *Cantorova diagonální metoda*).

R1: 0,***1***936879464 …

R2: 0,6***5***87429751 …

R3: 0,74***1***5398546 …

R4: 0,3145***5***547918 …

…….

Schéma č. 3: Cantorova diagonální metoda.

185 Příklady přirozených čísel: 1, 2, 3, 4 … Někdy se mezi ně řadí i 0. *Přirozená* se nazývají proto, že se jimi dá určit počet nějakých předmětů. Reálná čísla jsou taková, kterým můžeme jednoznačně přiřadit body nekonečné přímky (číselné osy) tak, aby tato čísla popisovala „vzdálenost" od nějakého vybraného bodu (nuly) na takové přímce. Tato nula pak přirozeně dělí reálná čísla na kladná a záporná. Jiný způsob představení reálných čísel jsou desetinné rozvoje, které mohou být konečné i nekonečné.

Nyní by Cantor požadoval, aby každá zvýrazněná číslice byla nahrazena jakoukoli jinou. Získal by tak posloupnost, u níž by bylo možné dokázat, že se v původním seznamu nekonečných posloupností nevyskytovala! Nebyla by to první posloupnost, protože přinejmenším na prvním desetinném místě by měla jiné číslo. Nebyla by to však ani druhá posloupnost, protože přinejmenším na druhém místě by měla jinou číslici. Nebyla by to ani jakákoli n - tá posloupnost, protože na n - té pozici by měla odlišné číslo. Z toho tedy plyne, že existuje alespoň jedna nekonečná posloupnost čísel - tedy existuje takové reálné číslo - která se v nekonečné posloupnosti reálných čísel mezi 0 a 1 nevyskytuje. Reálná čísla tedy nelze beze zbytku seřadit do nekonečné posloupnosti.

Tímto krokem Cantor dokázal, že reálná čísla nelze seřadit do nekonečné posloupnosti, jejímž členům by bylo možné přiřadit čísla přirozená, čímž bylo prokázáno, že množina reálných čísel má větší *mohutnost*, než množina přirozených čísel, přičemž obě jsou nekonečné. Nekonečno se stalo ještě větším. V čem je tedy rozdíl oproti bijektivním zobrazením, která jsou uvedena výše? Pokud se porovnává množina všech kladných celých čísel a množina všech sudých čísel, pak sice v množině kladných čísel nalezneme i taková, která ve druhé množině nejsou (tj. čísla lichá), to nicméně neznamená, že by mohutnost jedné množiny byla větší. Stále totiž budeme schopni přiřadit každému číslu z jedné množiny právě jedno číslo z množiny druhé. Cantorovi se však podařilo prokázat, že tuto věc nelze provést s množinami reálných a přirozených čísel. Obě množiny jsou sice nekonečné, ale mají různou mohutnost a nelze tedy beze zbytku provést jejich bijektivní zobrazení.

Zjistili jsme, že pouhý fakt, že jedna množina čísel obsahuje stejné prvky jako jiná a kromě toho některé navíc pro naši věc nemusí nic znamenat. Na několika příkladech bijektivního zobrazení těchto množin bylo ukázáno, že pokud lze beze zbytku provést zobrazení jedné množiny na množinu druhou, tak skutečnost, že jedna z množin obsahuje stejné prvky jako množina druhá a mimo to některé navíc, nehraje žádnou roli. Cantorův objev pak spočíval v tom, že ukázal, že nelze bijektivně beze zbytku provést vzájemné zobrazení množiny reálných a přirozených čísel. Obě tyto množiny jsou sice nekonečné, ale přesto mají různou mohutnost.

4.6.6.2. TOMÁŠ AKVINSKÝ A OTÁZKA PO ZVĚTŠENÍ NEKONEČNA

Nyní se již podívejme na to, co k problematice různě velkých nekonečen říká sám Tomáš.[186] Otázka, která se zde opět řeší, je to, jakým způsobem je možné, aby exitovalo více různě velikých nekonečen, kdy jedno lze chápat jako podmnožinu druhého. Jinými slovy, pokud je svět věčný, pak v minulosti planeta Země otočila kolem své osy nekonečněkrát. Počet oběhů Měsíce kolem Země je zhruba dvacetsedmkrát menší, avšak také nekonečný. Jak je možné, aby existovalo více druhů různě velikých nekonečen?

Nakolik je mi známo, tak Tomáš se této otázce explicitně věnuje pouze ve svém *Komentáři k Sentencím Petra Lombardského*. Celá sporná otázka je vyřešena velice rychle, protože Tomáš považuje uvedený Bonaventurův argument za sofistický. Argument, který Tomáš Akvinský vyvrací, vypadá takto:

K čemukoli lze něco přidat, to může být o něco větší, či toho může být více.

Avšak k předchozím dnům, lze nějaké dny přidat. Minulý čas tedy může být větší než je.

Avšak nic není a ani nemůže být větší, než nekonečno.

Tedy minulý čas není nekonečný.[187]

Tomáš na uvedený argument, který má vyvrátit stanovisko věčnosti světa, odpovídá takto:

Ke čtvrtému je třeba říci, že k nekonečnu nelze nic přidat co do jeho celkové posloupnosti, protože ta [posloupnost] je nekonečná pouze v [poznávací M.S.] mohutnosti přijímajícího; přidat lze pouze k něčemu konečnému existujícímu aktuálně. A tomu [aktuálnímu konečnému M.S.] nic nebrání, aby toho bylo více či to bylo větší. Že ten argument je sofistický je zřejmé, protože ničí také nekonečno v přidávání čísel, což se dokazuje takto: Jsou nějaké druhy čísel, které přesahují počet deseti, ale nepřesahují

186 Srov. J. M. M. H. Thijsen, *The Response To Thomas*. In: *The Eternity of The World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Str. 88 - 89.

187 Tomáš Akvinský, *In Sententiarum*. Lib. 2. Dist. 1. Q. 1. A. 5. s. c. 4: *Preterea, cuiuscumque potest fieri additio, isto potest esse aliquid maius vel plus. Sed diebus qui praecesserunt, potest fieri dierum additio. Ergo tempus preteritum potest esse majus quam sit. Sed infinito non est majus, nec potest esse. Ergo tempus paeteritum non est infinitum.*

počet sta. Je tedy více druhů čísel, které přesahují počet deseti, než těch, které přesahují počet sta. Protože však těch, které překračují počet sta, je nekonečný počet, tak bude něco většího, než je nekonečno. Je tedy zřejmé, že navýšení, přidání a překlenutí se děje pouze ve vztahu k tomu, co je aktuální a reálné, nebo je aktuálně pojímáno rozumem či představivostí. Skrze tyto důvody je dostatečně prokázáno, že nic není aktuálně nekonečné; toto [tj. existence aktuálně nekonečného M. S.] však není nutné pro věčnost světa.[188]

Bonaventura sám připouští existenci několika druhů nekonečna.[189] Domníváme se, že Tomáš nazývá Bonaventurův argument sofistickým z toho důvodu, že směšuje různé druhy nekonečna. Tomáš na začátku své odpovědi říká, že to, co je pouze potenciálně nekonečné nelze zvětšit, protože co do své celkové sukcese existuje pouze v mohutnosti přijímajícího. Zvětšit lze dle Tomášova názoru pouze to, co je konečné a exisuje aktuálně. Sukcese dnů je však reálná, aktuálně konečná – i kdyby v minulosti byl nekonečný počet dní, tak ty již pominuly – a lze k ní tedy něco přidat. Bonaventura tedy dle Tomášova názoru zřejmě dělá tu chybu, že celý nekonečný (?) počet minulých dní bere tak, jako by jejich sukcese existovala aktuálně a pak se k ní něco snaží přidat. Proti tomu Tomáš namítá, že tato sukcese minulých dní aktuálně neexistuje a proto k ní není možné nic přidávat. Ke zvětšování nekonečna zde tedy vůbec nedochází. Celá věc je ilustrována také na příkladu s čísly. Pokud se dopustíme Bonaventurova omylu a zvěcníme (pojmeme jako aktuální celek) celou potenciálě nekonečnou sukcesi, pak se opět dostaneme do stejné potíže se zvětšením nekonečna. Když potenciálně nekonečnou sukcesi čísel začněme brát jako aktuální a navíc k ní jakoby přiložíme počet deseti a následně počet sta, pak získáme dojem, že nekonečno se nějak muselo zvětšit. Tato iluze je způsobena pouze tím, že jsme celou sukcesi, která existuje pouze potenciálně, začali brát jako aktuálně existující.

---

188 Ibid. Ad. s. c. 4: *Ad quartum dicendum, quod infinito non fit additio secundum suam totalem succesionem, qua infinitum est in potentia tantum accipientis; sed alicui finito accepto in actu: et illo nihil prohibet aliquid esse plus vel majus. Et quod haec ratio sit sophistica patet, quia tollit etiam infinitum in additione numerorum, ut sic declaratur: aliquae species numerorum sunt excedentes denarium, quae non excedent centenarium: ergo plures species excedent denarium quam centenarium: et ita cum infinitae excedent centenarium, erit aliquid majus infinito. Patet ergo quod excessus et additio et transitus non est nisi respectu alicuius in actu vel in re existentis, vel actu per intellectum vel imaginationem acceptae. Unde per has rationes sufficienter probatur quod non sit infinitum in actu; nec hoc est necessarium ad aeternitatem mundi.*

189 Bonaventura, *In Sententiarum*. Lib. 2. Dist. 43. Art. 1. Q. 1. Str. 767. Scholion: *Definitiones et varies species infiniti, quae in hac distinctione occurunt …*

4.7.3. PROBLEMATIKA PŘEKLENOVÁNÍ NEKONEČNA

Bonaventurův zřejmě nejsilnější argument proti věčnosti světa se zaměřuje na příklad nebeských oběhů, což je základní element aristotelské kosmologie, který byl ve třináctém století poměrně universálně přijímán. Podle Aristotela nebeské sféry věčně obíhají kolem země. Tyto oběhy určují dělení času na roky, měsíce a dny. Františkánský mistr kladl před obránce věčnosti světa následující dilema. Jsou všechny minulé oběhy v konečné (a tedy měřitelné) vzdálenosti od současného oběhu nebo jsou některé oběhy od toho současného vzdáleny nekonečně? Jestliže si někdo vybere tu první možnost, pak uznává, že svět začal být, protože i ten nejodlehlejší oběh je stále v konečné vzdálenosti od toho současného oběhu. Tento oběh je pak první a s ním svět začal. Jestliže si někdo vybere druhou možnost a tvrdí, že nejméně jeden minulý oběh je v nekonečné vzdálenosti od toho současného, potom jaká je situace s ohledem na ten oběh, který následuje ten nekonečně vzdálený? Jestliže tento následující je v konečné vzdálenosti, pak to samé musí být řečeno i o tom, který mu předchází, protože se od sebe liší pouze o jednu jednotku (a jednotka přidaná ke konečnému nemůže vytvořit nekonečno). Proto se musí říct, že ten následný (druhý) oběh je také v nekonečné vzdálenosti. Stejný problém se objevuje vzhledem ke třetímu, čtvrtému oběhu atd. Podle této hypotézy tedy není možné překročit od nekonečně vzdálených oběhů k těm, které známe a které jsou proto zcela evidentně v konečné vzdálenosti od současného okamžiku. V tomto případě by tedy dle Bonaventury docházelo k tomu, že žádná minulá událost by nebyla vzdálenější než jiná – protože by byly všechny nekonečně vzdálené – a následně by podle jeho názoru byly všechny současné.[190] Povaha důkazů, jako je tento spočívá v tom, že to jsou tzv. důkazy *ad absurdum*. Ukazuje se, že hypotéza věčnosti světa implikuje nesmyslné konsekvence, a proto je sama nesmyslná.

190 Bonaventura, *In Sent.* Lib. 2. Dist. 1. A. 1. Q. 2. In: *Opera Omnia*. Tom. II. Quaracchi. 1885: *Quaeram enim a te, utrum aliqua revolutio praecesserit hodiernam in infinitum, an nulla. Si nulla: ergo omnes finite distant ab hac, ergo sunt omnes finite, ergo habent principium. Si aliqua in infinitum distant, quaero de revolutionem quae immediate sequitur illam, utrum distet in infinitum. Si non: ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque. Si vero distat in infinitum, similiter quaero de tertia et de quarta et sic in infinitum; ergo non magis distat ab hac una quam ab alia: ergo una non est ante aliam: ergo omnes sunt simul.*

Ve své odpovědi[191] na Bonaventurův argument zpočátku Tomáš postupuje stejně jako jeho oponent a uznává pravdivost následujících tezí:

1) Koncept věčného světa zahrnuje to, že současný den předchází nekonečný počet minulých dní.
2) Nekonečno nemůže být překonáno.

Tomáš se nicméně vzpírá uznat Bonaventurův závěr, že z těchto premis vyplývá, že svět nemůže existovat od věčnosti. Důvodem této skutečnosti je to, že popírá, že věčný svět zahrnuje ve svém pojmu nějaké překlenování nekonečna. Dle mínění Tomáše Akvinského se nekonečný počet minulých dní - který by za předpokladu věčnosti světa nastával - dal brát: 1) sukcesivně nebo 2) zároveň.

Pokud bychom všechny minulé dny brali zároveň, pak by žádný problém překlenování nevznikal, protože překlenování je vždy od jednoho termínu k jinému. Dle názoru Tomáše Akvinského je tedy nutné nekonečný počet minulých dní chápat sukcesivně. Navíc je toho názoru, že je možné, aby v minulosti byl nekonečný počet minulých dní. Z těchto dní je však každý od současného dne oddělen pouze konečným počtem dní:

„*Není nemožné, aby existovalo nekonečno sukcesivní. Z takto uvažovaného nekonečna je jakýkoli jeho člen v konečné [vzdálenost]. Překonávání nelze chápat jinak, než z nějakého determinovaného místa na nějaké jiné vymezené místo. Tak tedy jakýkoli daný čas je vzat, tak je od něj k nějakému jinému pouze konečný čas a takto se přijde až k současnému*.“[192]

---

191 Srov: J. M. M. H. Thijssen, *The Response to Thomas Aquinas in the Early Fourteenth Century: Eternity and Infinity in the Works of Henry of Harclay, Thomas of Wilton and William of Alnwick O. F. M.* Str. 85 - 86.

192 Tomáš Akvinský, *Super Sent.*, Lib. 2 D. 1 Q. 1 A. 5. Ad 3: *Sed infinitum esse per successionem, non est impossibile. Infiniti autem sic considerati quodlibet acceptum finitum est: transiens autem non potest intelligi nisi ex aliquo determinato ad aliquod determinatum: et ita quodcumque tempus determinatum accipiatur, semper ab illo tempore ad istud est finitum tempus; et ita est devenire ad praesens tempus. Vel potest dici, quod tempus praeteritum est ex parte anteriori infinitum, et ex posteriori finitum; tempus autem futurum e contrario. Unicuique autem ex parte illa qua finitum est, est ponere terminum, et principium vel finem. Unde ex hoc quod infinitum est tempus praeteritum ex parte anteriori, secundum eos sequitur quod non habeat principium, sed finem: et ideo sequitur quod si homo incipiat numerare a die isto, non poterit numerando pervenire ad primum diem.*

Jak tedy Tomáš odpovídá? Není žádné „překlenování“ než z jednoho bodu do druhého. Jakýkoli den v minulosti je označen, tak z toho místa do současnosti je pak vždy jen konečná vzdálenost, a může proto být „překlenuta.“[193] Říká, že jakýkoli den v minulosti je označen, je v konečné vzdálenosti od dneška. Zdá se, jakoby si Bonaventura myslel, že když budeme od současného dne počítat dny nazpět, pak některý z těch minulých dnů bude nekonečně vzdálený. Tak tomu však není. Je třeba si uvědomit, že ti, kteří zastávají nekonečný počet minulých let, přece netvrdí, že kdysi byl nějaký konkrétní rok, který je v současnosti nekonečně vzdálen od toho současného. Nesmyslnost takového tvrzení ukazuje Sorabji[194] na příkladu *velikého davu*. Když někdo tvrdí, že dav je veliký, tak tím přece neříká, že některý z jeho členů je veliký. Nekonečno je tedy třeba chápat spíše jako vlastnost série jakožto celku a ne jednoho z jejích členů. Pokud by skládání nemohlo být nekonečné, kdyby jeden z jeho členů nebyl *ten nekonečný*, pak bychom dostaly absurdní výsledek, že série celých čísel nemůže být nekonečná. Série kladných celých čísel samozřejmě je nekonečná, ale ať v ní poukážeme na jakékoli číslo, tak je v nějaké konečné vzdálenosti od nuly. Stejně tak může být celá řada minulých dní nekonečná, ale na kterýkoli den poukážeme, tak bude v nějaké konečné vzdálenosti ode dne současného.

4.7. ZHODNOCENÍ PROBLÉMU VĚČNOSTI SVĚTA

Tomáš Akvinský je přesvědčen, že nauka o časovém počátku světa je článkem víry, který nemůže být se vší průkazností dokázán.[195] Časový počátek totiž nelze dokázat ani ze strany světa samotného, ani ze strany působící příčiny, jíž je Bůh. Božskou vůli totiž člověk nemůže poznávat pouhým rozumem, ale pouze prostřednictím zjevení, o které se opírají články víry. Jsem přesvědčen, že cílem Tomášova i Sigerova

193 Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*. Q. 46. A. 2. Ad 6: *Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem preterita dies signetur, ab illa usquae ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt.*

194 Srov. R. Sorabji, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Str. 175.

195 Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*. Q. 46. A. 2. Corpus: *Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest … potest autem voluntas divina homini manifestaci per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.*

stejnojmenného spisu *De aetenitate mundi* byli především konzervativní teologové, přesvědčení o spornosti stanoviska stvořeného a věčného světa.

I když cíle obou autorů byly, co se týká sporu o věčnost světa podobné, tak myslím, že porovnání názoru Tomáše a Sigera z Brabantu je velice přínosné v tom ohledu, že dobře patrným způsobem odhaluje různé metody přístupu k filosofování obou autorů i klíčové body jejich systémů. V předcházejících kapitolách jsem se snažil co nejlépe vystihnout důležité body, v kterých je nauka Tomáše Akvinského a Sigera z Brabantu ve shodě i jejich četné odlišnosti. Rozdíly jsou dány především východiskem, z kterého oba filosofové k řešení problému přistupují. Jistě zde není třeba dlouze vysvětlovat, že pro Tomáše Akvinského je filosofie především ve službách teologie. Je jakýmsi prostředkem racionalizace křesťanské víry. Je tomu tak, že 1) nejprve věřím a 2) pak se snažím světlem přirozeného rozumu vyzkoumat, jestli to, co ve víře nahlížím, také dokáži rozumově uchopit. Filosofování je zde motivováno teologicky. Výsledkem je pak to, že rozum/filosofie se zde co možná nejvíce uvádí do shody s naukou víry.

Došli jsme k závěru, že pozice Sigera i Tomáše jsou v rámci jejich systému koherentní. U Tomáše Akvinského se však během řešení problému objevují prvky, které představují jeho osobní přínos a u původního Aristotela přímo tematizovány nejsou. Jedná se například o nauku o aktu bytí, konzervaci bytí atd. Domnívám se, že jedním z důvodů, proč byl Tomáš Akvinský ochoten stanovisko věčnosti světa připustit jako filosoficky akceptovatelné, bylo i to, že v případě věčného světa by se tedy stejně jednalo o běžnou sukcesivní existenci (i když bez počátku a konce). Boží věčnost však má – jak bylo ukázáno – zcela jinou povahu. Věčný svět pro Boha rozhodně nemůže být konkurentem, jak se někteří snad mohli domnívat. Možná, že Tomáš Akvinský chtěl svým traktátem *De aeternitate mundi* konzervativním teologům ukázat, že i kdyby byl svět věčný (jak tvrdí Aristotelés), tak by to stejně pro Boha neznamenalo žádné ohrožení. Svět nikdy nebude Bohem.[196] Pokud uvážíme tu (velice pravděpodobnou) možnost, že Tomášův spis *De aeternitate mundi* byl skutečně psán především proti

196 Srov. F. J. A. De Grijs, *The theological character of Aquinas' De aeternitate mundi*. In: *The Eternity of The World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Str. 1 - 8. Autor zajímavým způsob poukazuje na teologický charakter spisu. S autorovou tezí sice (ve formě v jaké ji předkládá) nesouhlasím, ale přiznávám, že pokud uznáme částečně teologický charakter spisu, pak se nám otevřou mnohé zcela nové perspektivy.

Peckhamovi a konzervativním teologům, tak se nám, myslím, otevřou zcela nové perspektivy. Spis pak nebude jen jakousi filosofickou spekulací nad teoretickou možností věčného a stvořeného světa (jak bývá někdy prezentován), ale celý spor dostane uplně nový rozměr. Jakoby jím pak Tomáš svým kolegům říkal:

„*Nebojte se, i kdyby to bylo tak, jak někteří tvrdí, Boží jedinečnost, Kristova výkupná obět, ani vaše spása, není kvůli věčnosti světa v ohrožení!*“

„Podle tohoto třetího [omylu] není rozdíl v odměně a zásluze, jestliže není rozdíl mezi duší Kristovou a duší Jidáše zrádce. Celá tato nauka je bludná.“

sv. Bonaventura.[197]

5.0. SPOR O JEDNOTU INTELEKTU

V této kapitole se pokusíme nastínit konflikt, který vznikl mezi Sigerem z Brabantu a Tomášem Akvinským ohledně správné interpretace některých aristotelových textů pojednávajících o lidském rozumu. Bude, myslím, velice rychle patrné, že na rozdíl od otázky věčnosti světa nastal mezi Tomášem a mistrem z Brabantu ostrý spor, který na latinském západě neutichl ještě dloho po smrti obou autorů. Nejprve zmíním některé Aristotelovy texty, které se staly předmětem střetu. Toto je nutné provést z toho důvodu, že Siger a Tomáš se přou o jejich výklad, ale každý klade jiný důraz a jinak je včleňuje do svého systému. Bude tedy užitečné některé z těchto textů alespoň zmínit. Poté bude detailně vyloženo averroistické pojetí duše i námitky, které heterodoxní mistři vznášejí proti pojetí tomistickému. Následně se budeme věnovat detailní analýze Tomášova spisu *De unitate intellectus*, ve kterém nejenže vyvrací nauku radikálních autorů, ale brání se také proti námitkám z jejich strany. Nakonec dostanou slovo opět averroisté. Pokusím se u několika pozdějších heterodoxních autorů ověřit, zda je možné z heterodoxního hlediska na kritiku Tomáše Akvinského uspokojivě odpovědět.

5.1 ARISTOTELOVY TEXTY POJEDNÁVAJÍCÍ O ROZUMU

Cílem této kapitoly je pouze poukázat na některé pasáže Aristotelových textů, jejichž výklad se stal předmětem sváru mezi heterodoxními mistry a Tomášem Akvinským. Nejedná se zde o detailní analýzu, ani o jakékoli celkové hodnocení toho,

197 Sv. Bonaventura, *De septem Donis Spiritus Sancti.* Collatio VIII, 16. Opera Omnia. Vol. V. Florence - Quaracchi 1891. Str. 498: *Secundum tertium, non est differentia in merito et praemio, si una est anima Christi et Judae proditoris. Totum est haereticum.*

jak je sporné pasáže třeba chápat. Pokusíme se pouze o stručné a věcné popsání základních skutečností. Interpretace jednotlivých komentátorů zmíníme až v dalších částech. Smyslem této části je pouze krátce zmínit texty, o jejichž výklad se naši autoři budou v pozdějších částech přít. Každý si posléze může udělat vlastní názor ohledně toho, zda Tomáš Akvinský o Averrovi řekl oprávněně, že to není vykladač, ale překrucovatel[198] peripatetické filosofie.

K Aristotelovu spisu *O Duši* bývá odkazováno jako k jeho psychologii, což ale není příliš vhodný popis, jelikož se v tomto spisu nachází jen velice málo toho, co bychom označili v dnešním slova smyslu za psychologii. Místo toho je důraz kladen spíše na epistemologii. Autor si ani tak neklade za cíl zkoumat lidské prožívání, ale pokouší se proniknout k podstatě duše - k její esenci - nějakým způsobem ji definovat a popsat její činnosti. Protože Aristotelovy spisy jasností právě nevynikají, mnohdy spíše jen naznačují nové směry, se mezi jeho komentátory brzy rozhořela debata týkající se správného výkladu jeho textů.

Aristotelés začíná své pátrání po správné definici duše tvrzením, že duše, ať už je to cokoliv, je principem života. To znamená, že je tím, co dělá živé tvory živými a díky čemu vykonávají své životní funkce. Tento přístup ho nakonec přivádí k definici, v níž se říká, že duše je *prvním aktem přírodního těla, které má v možnosti život.*[199] Nauka o duši jakožto aktualitě těla je aplikací známé nauky o látce a formě na živé bytosti. Živá bytost je tedy kompositum, kde látka (potencialita) odpovídá tělu a forma (aktualita) odpovídá duši. Aristotelés v tomto případě rozlišuje dva druhy aktuality. Prvním případem aktuality je „vlastnění" nějakého vědění. Druhým případem je aktuální používání té vědomosti. Duše je tedy aktivitou v tom prvním smyslu, neboť spánek i bdění zahrnuje přítomnost duše.[200] Toto 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."[201]

198 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus.* V. 121. 389 - 393: *Patet etiam quod Auerroys peruerse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente; unde merito supra diximus eum philosophie peripatetice peruersorem.*

199 Aristotelés, *O duši.* 412a27.

200 *Ibid.* 412a23.

201 *Ibid.* 412b20.

Aristotelés říká, že duše je formou, které na místě látky odpovídá tělo. Poté, co se v úvodních kapitolách druhé knihy vypořádal s definicí duše, pokračuje tím, že identifikuje její jednotlivé schopnosti. Jinými slovy, mluvit o duši znamená mluvit také o mohutnostech, které živé bytosti mají k uskutečňování různých způsobů života. Nejnižším stupněm duše je duše vegetativní, protože tu mají rostliny i 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 (*O duši.* 434a23 - 24). Rostliny si nacházejí svou potravu v půdě ze které rostou i bez smyslů. Nejvyšší formou duše je forma rozumová, která v sobě zahrnuje schopnosti obou nižších předchozích stupňů a navíc složku rozumovou (*O duši.* 415a9 - 12). U člověka, který je obdařen rozumovou duší, Aristotelés tedy rozeznává dvě kognitivní schopnosti, tj. schopnost smyslového poznání a rozum. Při pojednávání o ostatních duševních schopností (tedy všech kromě rozumu) neponechává žádný prostor pro pochybnosti, neboť z jeho textu je zřejmé, že nemohou existovat odděleně od těla. Zdá se však, že ohledně rozumu si sám není příliš jistý:

„*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 patrno, že nejsou oddělitelné, jak někteří tvrdí.*“[202]

Jakým způsobem máme řeči o oddělenosti rozumu chápat? Tomáš Akvinský říká, že odděleností se zde myslí oddělenost od ostatních schopností duše, nikoli od těla, jak tvrdí averroisté. Dvě hlavní kapitoly, které věnoval tomuto tématu, tj. čtvrtá a pátá kapitola třetí knihy *O duši* bohužel neobsahují dostatek materiálu k tomu, aby pomohly tuto otázku objasnit. Čtvrtou kapitolu třetí knihy začíná Aristotelés srovnáváním rozumu a smyslovosti. Smyslovost umožňuje přijímání *perceptibilních forem* vnímaného předmětu bez jeho látky. Rozumové chápání obdobně operuje s tím, co se dnes nazývá *inteligibilní formy*. Potom ale přichází k velice důležitému porovnání. Příliš intenzivní smyslový stimulus vyřadí smyslový orgán na určitou dobu z provozu, nebo

202 Aristotelés, *O duši.* 413b25 - 29.

ho učiní neschopným vnímat slabší podněty. Pokud je impuls přespříliš silný, tak může orgán dokonce nenávratně zničit. 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.[203] Zde je tedy další náznak nezávislosti rozumu na těle a nějaké jeho oddělenosti. O jaký typ nezávislosti se však jedná? Je rozum zcela nezávislé separované jsoucno?

Následně (v páté kapitole třetí knihy) se Aristotelés soustředí na problém spočívající v tom, co je v chápání aktivní a co pasivní mohutností? Posléze představuje svoji nauku o činném a trpném rozumu:

„Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, jako například světlo.“[204]

Přičemž ten první nazývá *trpný rozum* a ten druhý *činný rozum*. Na stejném místě pak pokračuje:

„A tento činný rozum jest oddělen od těla, neměnný a nesmíchaný, jeho podstatou je skutečná činnost.“

Tedy činnému rozumu přisuzuje[205] neměnnost a oddělenost od těla (zatímco o pasivním 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 Aristotelovu pojednání *O duši*.

Ve spise *O rozplozování živočichů* se Aristotelés zabývá jednak různými způsoby rozmnožování, a to jak živočichů, tak rostlin, ale pojednává také o schopnostech jednotlivých stupňů duší, které jsou vlastní daným formám života. Vychází z toho, že partikulární tvor se nestává současně (tj. najednou) živočichem a zároveň člověkem, koněm, nebo jakýmkoli tvorem. Každý jedinec získává svůj specifický druhový charakter až na konci vývoje. V této souvislosti se ptá, kdy a jakým

203 *Ibid.* 429a30 - 429b6.
204 *Ibid.* 430a14 - 16.
205 *Ibid.* 430a18 - 26.

způsobem je získáván podíl na rozumu těmi živočichy, kteří na tomto principu mají účast.[206] Klade si také otázku po původu schopností.

Aristotelés 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 (schopnost) 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 existovaly již dříve.

3. Některé vznikají v embryu a některé existovali již dříve.

Filosofovo řešení 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. Přiklání se k řešení, že pouze rozum, který je božský, není spojený s žádnou tělesnou aktivitu a přichází zvenčí.[207] 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 knize *O duši* se stavěly do protikladu smyslové podněty a jejich působení na tělesné orgány se schopností rozumovou, která po vyřešení komplikované úlohy není hůře 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. Dle Aristotela tedy rozum není aktem žádné tělesné části. Jakým způsobem se tato věc má chápat je předmětem sporu Tomáše Akvinského a Sigera z Brabantu.

206 Aristotelés, *O Rozplozování živočichů*. 936b25 - 27.
207 *Ibid*. 736b51 - 52.

5.2 PROBLÉM MONOPSYCHISMU

Stanovisko monopsychismu se dá předběžně charakterizovat jako přesvědčení, že existuje jen jediný separovaný činný i trpný intelekt pro celé lidstvo.[208] Tento jediný intelekt se s jednotlivými lidmi nesjednocuje svou podstatou (netvoří s člověkem substanciální jednotu), ale pouze díky své činnosti. Jednota rozumu s člověkem je tedy *operativní* nikoli *podstatná*. Když má individuální člověk dojem, že myslí, pak je to spíše tak, že tento jediný intelekt myslí „v něm" za pomoci jeho fantazmat (smyslových obrazů věcí).[209] Spor mezi zastánci a odpůrci nauky o jediném intelektu je do velké míry založen na sporu o interpretaci některých Aristotelových textů. Kromě toho, že na otázce monopsychismu vycházejí na světlo dvě zcela různé interpretace těchto textů, je studium tohoto problému přínosné i proto, že Tomáš Akvinský do velké míry vybudoval svou antropologii právě v opozici vůči heterodoxním mistrům svobodných umění.[210] Nebudeme sledovat historický vývoj problému monopsychismu, ale jen specificky vymezenou diskusi, která se odehrála mezi Tomášem a Sigerem z Brabantu.

Hájíme názor, že klíčovým bodem, od kterého se odvíjí spory mezi averroisty a jejich souputníky je to, že latinští averroisté, nakolik se sami prohlašují za pouhé komentátory Aristotela, neznají kauzalitu stvoření.

---

208 Mnoho autorů zastávalo také tezi, že všem lidem je společný pouze činný intelekt, zatímco trpný rozum má každý člověk svůj vlastní. Významným zastáncem tohoto stanoviska je např. Roger Bacon. Srov. Jeremiah Hackett, *Aquinas, Roger Bacon and Latin Averroism: The problem of the Intellective Soul.* In: *Aquinas on Mind and Intellect: New Essays*. Oakdale - NY 1996. Str. 15 - 37. Tato teze sama o sobě nepředstavuje příliš velký problém, protože stále umožňuje připsat individuálnímu člověku poznání, vůli a nepopírá možnost individuálního posmrtného života.

209 Fernand Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*. Str. 339 - 340: *Il n'y a qu'un seul intellect agent et un seul intellect possible pour toute l'humanité; ces intellects ne sont pas unis aux individus humains par leur substance, mai seulement par leur activité; lorsque nous avons l'impression de penser, c'est l'intellect possible dui pense en nous, à l'aide de nos images.*

210 Srov. Fernand Van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. Washington D. C. 1980. Str. 46 - 67. Tomáš Akvinský a Siger z Brabantu byli současníci. Existuje názor, že se dokonce osobně setkali v Paříži roku 1270. Srov. Tony Dodd, *The life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth - Century Parisian Philosopher. An examination of his Views on the Relationship of Philosophy and Theology.* Str. 249.

„Když jsme ještě byli bakaláři, viděli jsme jistého velikého mistra, vysoce postaveného ve filosofii, který tehdy pobýval v Paříži. Tento mistr chtěl zastávat mínění Komentátora, který tvrdí, že člověk nemá rozumové poznání v jiném smyslu, než jak ho mají nebesa, která ho mají proto, že ho má jejich hybatel. Tak také člověk má rozumové poznání, protože ho má onen separovaný rozum.“

Jiljí Římský.[211]

5.2.1 MONOPSYCHISMUS U SIGERA Z BRABANTU A AVERROISTICKÉ POJETÍ LIDSKÉ DUŠE

Mezi badateli panuje konsenzus ohledně toho, že spis *Quaestiones in Tertium de Anima*[212] lze časově umístit do akademického roku 1269 - 1270.[213] Bernardo Bazán – editor spisu - ho považuje za studentské *reportatio*. Spis obsahuje osmnáct otázek rozdělených do čtyř částí:

---

211 *Aegidius Romanus, In Secundum Sententiarum.* Disp. XVII. Q. 2. A. 1. Venetia 1581*: Nos cum adhuc essemus bacchalaureus, vidimus quemdam magistrum magnum, in philosophia maiorem, qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit, nisi sicut caelum intelligit quia intelligit motor caeli; sic et homo intelligit quia intelligit ille intellectus separatus.* Analogii nebeských sfér a člověka využívá také Tadeáš z Parmy. Srov. *Tadeáš z Parmy, Quaestiones in Tertium de Anima.* Q. 4. Fol. 74. r. b. Str. 47: *Dico quod sicut dicitur quod corpus coeleste se ipsum movet formaliter, hoc autem est ut dicit aggregatum ex substantia corporis et intelligentia quae cum existens subiecto appropriata et ab eo non distincta loco nec subiecto movet celeste corpus ita quod movere denominans eam aggregatum formaliter est denominans, ita aggregatum ex corpore humano et intellectiva anima est formaliter intelligens.*

212 *Siger z Brabantu*, *Quaestiones in Tertium de Anima*, *De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Ed. Bernardo Bazán. Louvain 1972. Kniha obsahuje všechny tři spisy. Jednotlivá díla budu dále citovat ve formě: Název díla. Otázka. Řádky Bazánovy edice. Úvod do spisu *Quaestiones in Tertium de Anima* podává např. F. V. Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*. Str. 339 - 347. Pro tématiku monopsychismu je podstatný také Sigerův spis *Quaestiones Super Librum de Causis.* Ed. Antonio Marlasca. Louvain 1972.

213 *Siger z Brabantu*, *Quaestiones in Tertium de Anima*, *De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Ed. Bernardo Bazán. Louvain 1972. Str 74*. Na tuto skutečnost se usuzuje z faktu, že Sigerův text nenese žádné známky Tempierova cenzurního dokumentu vydaného 10. prosince 1270. Srov. *Chartularium universitatis Parisiensis via a Sorbone dicta*. Ed. H. Denifle, E. Chatelain. Paris 1889 - 1897. Str. 487. Útlejší spisek *De Anima Intellectiva* se datuje léty 1272 či 1274. *Quaestiones super librum De causis* od Sigera z Brabantu pocházejí přibližně z let 1274 - 1276.

(1) Rozdíl mezi intelektem a ostatními částmi duše (vegetativní a senzitivní). Otázka č. 1.

(2) Druhá část spisu pojednává o povaze intelektu samotného. Otázky 2 - 6.

(3) Třetí část se zabývá vztahem jediného intelektu k mnohosti lidských těl. Otázky 7 - 9.

(4) O schopnostech rozumu. O činném a trpném rozumu. Jakou mají povahu a jak se vzájemně liší. Otázky 10 - 18.

První kvestie je pro pochopení celého monopsychismu i averroistického pojetí duše klíčová. Siger si v ní klade otázku, zda rozumový princip (*intellectivum*) je zakořeněn (*radicatur*) v téže substanci jako vegetativní a senzitivní princip.[214] Siger se především snaží vyvrátit mínění těch autorů, kteří zastávají názor, že rozumový princip je zakořeněn v téže jednoduché duši s principem vegetativním a senzitivním, a zároveň jsou přesvědčeni, že celá tato duše *advenit ab extrinseco* (*pochází z vnějšku*) se všemi třemi schopnostmi. Tyto tři schopnosti se podle zastánců vyvracené teorie zásadně liší svým vztahem k tělu, ale všechny tři podle jejich mínění *adveniant ab extrinseco* a jsou mohutnostmi jediné duše, která je formou těla. Tento názor Siger vyvrací dvěma způsoby. Jednak citací z Aristotelova spisu *O rozplozování živočichů*,[215] kde se říká, že pouze rozum pochází zvenčí. Druhý způsob je zajímavější, protože Siger se v něm dostává do sporu se stanoviskem Tomáše Akvinského. Tomáš vychází ze zásady, která říká, že *generatio unius est corruptio alterius* (tj. vznik jednoho je zánikem druhého). Jak v případě člověka, tak i u ostatních živočichů, je následkem uvedení dokonalejší substanciální formy zánik té předchozí, méně dokonalé.[216] Rozumová duše však podle Tomáše Akvinského není vyvedena (edukována) z látky, ale introdukována Bohem.

---

214 Stejnou otázku řeší Tomáš Akvinský ve třetí kapitole (zejména odstavec 63) svého spisu *De unitate intellectus.*

215 Aristotelés, *O rozplozování živočichů*. 736b27.

216 Mluví se zde o tzv. *sukcesivní animaci*, tedy o postupném oduševňování. Srov. např. Tomáš Akvinský, C*ompendium Theologiae*. I. 92. Ed. Leonina. Tom. XLII. Roma 1979. Str. 113 - 114: *Quod enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plante et adhuc amplius; et rursum quod habent plante, habent animalia et aliquid plus; et sic quousque perueniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter corporeas creaturas … Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo uiuit vita plante per animam uegetabilem; deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem et uiuit vita animalis; deinde remota hac anima per corruptionem, introducitur forma ultima et completa que est anima rationalis, comprehendens in se quicquid perfectionis in precedentibus formis erat.*

Podle Tomášova názoru tedy Bůh během vzniku individuálního člověka *tvoří* rozumovou duši, která je zároveň i vegetativní a senzitivní. Vznik této poslední duše pak také provází zánik duše předchozí.[217] Podle Tomáše Akvinského je tedy lidská duše *jednoduchá* a obsahuje v sobě princip vegetativní, senzitivní i rozumové činnosti. Celá jednoduchá rozumová duše je aktem (formou) těla. Tomášova duše má mnoho různých schopností, mezi nimiž zaujímá rozum zvláštní postavení. Od ostatních mohutností se rozum liší tím, že není aktem žádné tělesné části. Podle Tomáše sice rozum není aktem žádné části těla, ale přesto je schopností duše, která je formou organického těla, a není tedy od těla oddělen.

U Sigera z Brabantu je tomu jinak. Siger (jakožto komentátor Aristotela) *nezná tvořícího Boha*.[218] Podle jeho názoru je celá vegetativně - senzitivní duše vyvedena z potence látky.[219] Bůh netvoří pro každého jednotlivého člověka individuální, jednoduchou, rozumovou duši, která by přicházela *ab extrinseco* a nahrazovala duše předcházející. Pokud by celá rozumová duše přicházela *ab extrinseco*, pak by to podle Sigera obsahovala tu potíž, že by z potence látky byla nejprve vyvedena vegetativně - senzitivní duše, která by byla později „zvenčí" nahrazena stvořenou duší rozumovou (která v sobě zahrnuje i vegetativní a senzitivní princip činnosti), a tak by podle Sigera bylo nutné, aby ta dřívější duše zanikla nebo aby byly přítomny duše dvě. Problém je však v tom, že nic nezaniká, leč jen skrze svůj protiklad.[220] Mistr z Brabantu se

---

217 Tomáš Akvinský, *Summa theologiae.* I. Q. 118. A. 2. Ad 2: *Et ideo dicendum est, quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfertior forma advent, fit corruptio prioris: ita tamen quod sequens forma habet quidquid habeat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimat formam substantialem … Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.*

218 Analýzu Sigerova stanoviska ohledně možnosti vzniku intelektu podává např. Richard C. Dales, *The problem of the rational soul in the thirteenth century.* Leiden 1995. Str. 133 - 134. Autor se zde zabývá otázkou, zda je intelekt věčný nebo stvořený *de novo*.

219 Siger z Brabantu, *Questiones in Tertium de Anima*. Q. 1. L. 50 - 53: *Constat quod vegetativum et sensitivum educuntur de potentia materiae cum formatur progenitum.* Domnívám se, že u Tomáše Akvinského je tomu tak, že v případě člověka je z potence látky vyvedena pouze duše vegetativní, která je posléze nahrazena stvořenou duší rozumovou, která je zároveň i senzitivní.

220 *Ibid.* Q. 1. L. 55 - 56: *Nihil corrumpitur, nisi a suo contrario; vel necessario oporteret quod in homine esset duplex vegetativum et duplex sensitivum, quod similiter est inconveniens.* Domnívám se, že k tomu, aby mohla opozice nastat, je třeba, aby se dvě věci v něčem shodovaly a v něčem lišily. Aby mohly dvě barvy stát v opozici, tak to musí být obě barvy (to je to, co mají společné) a něco musí mít různé (například odstín). Rozumová duše přicházející *ab extrinseco* by (v tomto případě) podle mého názoru vůči vegetativně senzitivní duši skutečně v opozici stála a mohla by ji tedy

domnívá, že v tomto případě opozice nemůže nastat a rezolutně odmítá možnost, že by celá vegetativně – senzitivně - rozumová duše přicházela *ab extrinseco*. Činí tak na základě autority citace z již zmíněného Aristotelova spisu *De generatione animalium* podepřené právě zmíněným racionálním argumentem (podle našeho názoru neúspěšným), který má ukázat, že takovéto stanovisko nelze rozumově obhájit. Podle mého názoru se zde nacházíme u samotného kořene nauky o jediném intelektu. Pokud *ab extrinseco* přichází pouze rozum (nikoli celá duše) a pokud je tento rozum nemateriální povahy, jak také Siger dokazuje,[221] pak je zřejmě nutným následkem, že tento rozum je jen jeden, věčný, nepomíjivý.[222]

Na tomto místě se zřetelně ukazuje rozdílnost věčného antického světa Aristotelova, v němž se pohybují heterodoxní mistři, a křesťanského světa Tomáše Akvinského, kde je přípustný Bůh tvořící *ex nihilo* (tj. z ničeho) rozumovou duši. Podle Tomáše Akvinského totiž vznik rozumové duše nutně vyžaduje Boží tvůrčí akt (jak bylo vidět výše), od něhož averroisté, nakolik se prohlašují za pouhé vykladače Aristotela, abstrahují.

5.2.2 HETERODOXNĚ POJATÁ ROZUMOVÁ DUŠE

Domnívám se, že absence kreativní kauzality byla hlavním důvodem, který averroisty přivedl k nauce o jediném rozumu. Heterodoxní mistři se ve svém systému bez tvořícího Boha mohou obejít pouze za cenu monopsychismu. Individuálnímu člověku dle jejich pojetí náleží pouze vegetativně - senzitivní duše, jejíž nejvyšší schopností je *vis cogitativa*/*ratio particularis*.[223] Tato duše může být vyvedena

---

zničit. Sigerovo odmítnutí Tomášovy pozice je tedy podle mého názoru v tomto ohledu neplatné. „Problémem" s tomistickou pozicí je zde opět nutnost Božího tvůrčího aktu pro vznik rozumové duše.

221 Např. *Ibid.* Q. 6. L. 62 - 63: *Credo esse dicendum <quod> in intellectu non sit materia aliqua sicut nec in substantiis separatis.*

222 Srov. Aristotelés, *Metafyzika.* 1071b20 - 25; 1074a34.

223 *Vis cogitativa* slouží averroistům také k obhajování lidské specifické diference *rozumový*. Srov. Tomáš Akvinský, *Summa Contra Gentiles.* Lib. 2. Cap. 60. N. 1. *Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem*. O pojetí specifické odlišnosti lidského rodu u latinských averroistů bude ještě detailně pojednáno.

z potence látky stejně jako u jiných živočichů. Jelikož rozum tímto způsobem vzniknout nemůže, a to z důvodů, které budou vyloženy později, tak je pojímán jako od člověka separovaná věčná substance, která se s individuálním člověkem pouze jaksi spojuje. Jednota lidské duše není tedy pro Sigera podstatná (rozum netvoří s vegetativním a senzitivním principem činnosti podstatnou jednotu) ale operativní.[224] Tento jediný rozum je navíc pro celé lidstvo společný.[225] Na rozdíl od Averroa je Siger toho názoru, že činný a trpný rozum nejsou dvě nezávislá jsoucna, ale dvě schopnosti jedné substance:

„Avšak o činném a trpném intelektu je třeba vědět, že to nejsou dvě substance, ale dvě schopnosti téže substance.“[226]

Se vztahem vegetativního, senzitivního a rozumového principu se to tedy u Sigera má takto:

„Je třeba říci, že rozumový princip není zakořeněn ve stejné jednoduché duši s vegetativním a senzitivním principem tak, jako vegetativní a senzitivní princip jsou zakořeněny v téže jednoduché duši. Ale [rozumový princip] je s nimi zakořeněn v téže složené duši. Protože však rozum když přichází je jednoduchý, tak je při svém příchodu sjednocen s vegetativním a senzitivním principem. A tak, když se tyto schopnosti sjednocují, nevytvářejí tak jednu jednoduchou [duši], ale [duši] složenou.“[227]

---

224 Ohledně averroistického pojetí složené duše srov: Peter Schulthess - Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*. Zürich 1996. Str. 212. Ohledně stručného porovnání Sigerova pojetí duše s některými významnými postavami tehdejší doby (Albert Veliký, Filip Kancléř) srov. Richard C. Dales, *The problem of the rational soul in the thirteenth century.* Str. 136. Dales se na tomto místě přiklání k následující interpretaci Sigerova stanoviska: *... každý člověk má svou vlastní duši, která je složena z individuální smyslové duše a jediné (unique) rozumové duše*. Překlad M. S.

225 Siger z Brabantu, *Questiones in Tertium de Anima.* Q. 9. L. 60 - 61: *Unus est intellectus diversorum: una enim est substantia intellectus, et similiter una potestas.*

226 *Ibid.* Q. 15. L. 42 - 43: *Adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtuos eiusdem substantiae.*

227 *Ibid.* Q. 1. L. 59 - 64: *Dicendum enim quod intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicatur 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.*

Ve čtvrté otázce se Siger ve shodě s Aristotelem snaží dokázat nelátkovost rozumu. Jestliže je rozum nemateriální,[228] pak ale musí být také nepomíjivý (*incorruptibilis*). Nelátkovost rozumu si však podle Sigera vyžaduje i jeho jednotu:

„Závěrem je, že není v přirozenosti rozumu - protože je nemateriální - aby byl zmnožen co do počtu.“[229]

Dosud probrané poznatky můžeme shrnout v následující tabulce:

	Lidská duše je:	*Intelekt je:*	*Jednota rozumu s člověkem je:*
Tomáš Akvinský	Jednoduchá.	Schopností duše, která je aktem těla.	Podstatná.
Siger z Brabantu	Složená.	Jediný, co do bytí separovaný.	Operativní.

Tabulka č. 2: Srovnání nauky o duši u Sigera z Brabantu a Tomáše Akvinského.

Lidský rozum má u Sigera z Brabantu podobné postavení, jako jiné separované substance. Je jediný, nemateriální, věčný a s lidmi se spojuje proto, že ke své činnosti potřebuje fantasmata. Není tomu tedy tak jako u Tomáše Akvinského, kde během vývoje lidského individua Bůh stvoří rozumovou duši, která nahradí předchozí formu. Dle Sigera je jedinou substanciální formou, která člověku v pravém smyslu náleží, forma senzitivní. Tvořícího Boha Siger jakožto filosof nechce znát. Aby vysvětlil rozumovou činnost, tak tvrdí, že intelekt je věčná separovaná substance, která se s lidmi ve své činnosti pouze jaksi sjednocuje.

5.2.3. SPOJENÍ ROZUMU A SMYSLOVÉ DUŠE DLE SIGERA Z BRABANTU.

Nyní je třeba vyřešit problém, jakým způsobem se s námi rozum a jednotlivé smysly „spojují.“ Podle Sigerova názoru se s námi rozum i smysly spojují aktuálně, ale různými způsoby. Smysly s námi dosahují jednoty skrze svou materiální část (jsou vyvedeny z potence látky prostřednictvím edukce smyslové duše), zatímco rozum

[228] *Ibid.* Q. 4. L. 94 - 96: *Nam virtus materialis non potest apprehendere speciem praeter conditiones materiales, ut visus solum apprehendit colorem ut est huius colorati* … etc.

[229] *Ibid.* Q. 9. L. 29 - 30: C*oncluditur quod intellectus, <cum> sit immaterialis, in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum.*

s námi dosahuje jednoty prostřednictvím své formální části.[230] Domnívám se, že onou formální částí, díky níž je s námi rozum spojen, se zde myslí *species intelligibilis* získaná abstrakcí z fantasmat, která je formou trpného rozumu. Činným rozumem separovaná *species inteligibilis* má totiž dvojí subjekt, 1) fantasma a 2) separovaný trpný rozum. Obraz stejné věci, který je ve fantasmatu individuální je v trpném rozumu obecný. S vegetativně - senzitivní duší (zdrojem fantasmat) náležející individuálnímu člověku vytváří rozum operativní jednotu[231] a vzniká tak jakási složená duše. Tento bod je opět velice důležitý, protože vysvětluje povahu vztahu jediného separovaného rozumu k mnohosti lidských těl. Podle Sigerova názoru:

„Rozum nezdokonaluje tělo svou podstatou, ale svojí mohutností. Kdyby totiž zdokonaloval tělo svou podstatou, pak by nebyl oddělitelný.“[232]

Rozum se s námi tedy spojuje především proto, že ke své činnosti potřebuje fantasmata (*intentiones imaginatae*), která mu zprostředkovává naše senzitivní duše.[233] Toto spojení jediného rozumu s lidským druhem tedy není nikterak nahodilé, ale je vyžadováno samotnou odkázaností rozumu na materii, kterou mu poskytují naše smysly.[234] Jednota rozumu s lidskými individui je tedy operativní, či kooperativní, nikoli podstatná.[235]

Vztah vegetativně - senzitivní duše a jediného separovaného intelektu k lidskému tělu se tedy značně liší:

---

230 Tamt. Q. 9. L 64 - 67: *Nota ergo quod intellectus et sensus copulantur nobiscum in actu, sed diversimode. Sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma*.

231 *Ibid.* Q. 15. L. 60 - 63: *Et dico, quod intellectus nobis actu copulatur eo quod intelligit ex intentionibus imaginatis: quia nobis actu copulantur <intentiones>, ideo intellectus, cum eas intellegit, actu nobis copulatur, ita quod non copulatur nobis per partem eius quae est materia, sicut sensus est actus corporis per partem eius quae est materia*.

232 *Ibid.* Q. 7. L. 38 - 40: *Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis*. Siger si zde také vypomáhá Aristotelovým podobenstvím s lodníkem a lodí (*O duši*. 413a7 - 8) a říká: *Jestliže je rozum aktem těla tak, jako je námořník aktem lodi, pak je oddělitelný*.

233 Srov. Richard C. Dales, *The problem of the rational soul in the thirteenth century*. Str. 135 -136.

234 Proč rozum potřebuje ke své činnosti právě lidská (a ne jiná) fantasmata si Siger (pokud vím) nepokládá. Tento problém však později řeší např. Tadeáš z Parmy, *Quaestiones in Tertium de Anima.* Q. 4. Fol. 74. v. a. Str. 49 - 50.

235 Siger z Brabantu, *Questiones in Tertium de Anima*. Q. 7. L. 12 - 14: *Intelligo autem intellectum esse perfectionem quantum ad suam potestatem, quia perficit corpus quoad suam cooperationem*.

„Je třeba si povšimnout, že rozumová duše je dokonalostí a formou těla, ne však takovým způsobem, jako duše vegetativní a smyslová. Rozumová duše tělo zdokonaluje tak, že subsistuje sama o sobě, nevyvedena z potence látky, ve svém bytí nezávislá na látce."[236]

Je třeba si uvědomit, že když Tomáš Akvinský mluví o rozumové duši, tak tím mluví o jediné, jednoduché duši, která je zároveň principem rozumové, smyslové i vegetativní činnosti. Když o rozumové duši mluví Siger, tak tím může myslet buď operativní jednotu jediného separovaného intelektu s každému člověku vlastní duší vegetativně - smyslovou (tj. duši složenou), nebo jediný intelekt samotný. V případě tohoto citátu je jasné, že má na mysli právě samotný separovaný rozum. Siger tedy tvrdí, že existence těla je zcela nezávislá na bytí odděleného rozumového principu. Jedná se o dvě zcela nezávislá jsoucna. U Tomáše Akvinského je tomu tak, že akt bytí původně náleží Bohem stvořené rozumové duši. Kompozitum (člověk) pak existuje (má bytí) prostřednictvím tohoto aktu.

5.2.4. JE TOMÁŠ AKVINSKÝ SCHOPEN VYSVĚTLIT LIDSKÉ MYŠLENÍ?

Siger i Tomáš Akvinský uznávají zásadu, která zní: *agere sequitur esse* (způsob činnosti vyplývá ze způsobu bytí). Siger se domnívá, že jeho koncept operativní jednoty složené lidské duše je při vysvětlování procesu rozumového chápání s ohledem na tento princip výhodnější než stanovisko jeho protivníka.[237] Dokonce se domnívá, že pozice Tomáše Akvinského je s tímto principem v přímém sporu. Siger nesouhlasí především s tím, že by tělesná forma mohla mít nějakou schopnost, která by byla na látce

---

236 Siger z Brabantu, *Quaestiones super Librum de Causis.* Q. 26. L. 115 - 118: *Sed est attendendum, quod anima intellectiva est corporis perfectio et forma, non sic tamen sicut vegetativa et sensitiva. Anima enim intellectiva sic corpus perficit quod et per se subsistit in suo esse non dependens a materia, de potentia materiae non educta.*

237 Připomeňme, že dle Sigera je tomu tak, že z potence látky je vyvedena vegetativně - senzitivní duše, která je každému individuálnímu člověku vlastní. S touto individuální duší se prostřednictvím fantasmat jediný separovaný rozum spojuje jako se svým předmětem/objektem. Sigerova pozice je tedy výhodnější v tom ohledu, že nemusí vysvětlovat, jak je možné, že duše, která je aktem těla, má nějakou schopnost, která je nemateriální. Siger se při vysvětlování procesu rozumového poznání také obejde bez tvořícího Boha, který je nutnou podmínkou tomistické koncepce.

nezávislá.[238] Kdyby jednota rozumu s člověkem byla podstatná (rozum by byl „částí" duše, která je formou těla a dává mu bytí), pak by to podle Sigera mělo ten následek, že rozum by musel mít nějaký tělesný orgán:

„Pokud by substance rozumové duše měla bytí sjednocené s látkou tak, že by dávala látce bytí, pak - protože rozumové chápání náleží substanci rozumové duše - by rozumové chápání mělo svou existenci v některé tělesné části - jako vidění v oku - nebo v celém těle, což však popírá Filosof."[239]

Siger je výslovně přesvědčen, že Tomáš se nemůže vyhnout tomu, aby nemusel připsat myšlení tělu:

„Podle toho, co říká Tomáš, by člověk nechápal jen skrze intelekt, ale i skrze tělo. Tak jako to, že vidí, je díky duši schopné vidění a tělesnému oku. Je tomu tak proto, že způsob jednoty duše schopné vidění vzhledem k orgánu oka je jako vztah tvaru k vosku a formy, která dává bytí vzhledem k látce."[240]

Tomáš Akvinský si je samozřejmě dobře vědom toho, že pokud chceme uspokojivě vysvětlit rozumové poznání, pak ho musíme být schopni vyložit bez odkazu na jakoukoli smyslovou materii. Vysvětlení toho, jakým způsobem lze na výše zmíněnou námitku z tomistického stanoviska odpovědět si ponecháme až do části pojednávající o spisu *De unitate intellectus* od Tomáše Akvinského. V tuto chvíli postačí, když si uvědomíme, že podle stanoviska Sigera z Brabantu se vlastně jediný separovaný rozum k individuálnímu člověku vztahuje jako k předmětu (objektu). Podle Sigera tedy není ohrožen tělesnou materiálností a bez problémů tak dostojí zásadě *agere sequitur esse*, což podle jeho názoru Tomášova teorie nemůže dokázat.

---

238 Tomášovu odpověď na tuto námitku založená na distinkci mezi *forma materiae* a *forma meterialis* (forma látky a materiální forma) bude ve výkladu zmíněna později.

239 Siger z Brabantu, *De anima intellectiva.* Q. 3. L. 103 - 107: *Si substantia animae intellectivae haberet esse unitum ad materiam ita quod dans esse materiae, tunc, cum intelligere sit in substantia animae intellectivae, intelligere haberet esse in aliqua parte corporis, ut visio in oculo, aut in toto corpore, quod negat Philosophus.*

240 *Ibid.* Q. 3. L. 1 - 6: *Et secundum modum quem dicit Thomas, homo intelligeret non tantum secundum intellectivum, sed etiam secundum corpus, sicut et est ipsum videre anima visiva et corpore oculi, propter hoc quod modus unionis animae visivae ad corpus oculi est sicut figurae ad ceram, et formae esse tribuentis ad materiam.*

5.2.5. AVERROISTICKÁ ODPOVĚĎ NA VZNESENÉ NÁMITKY

Nyní se vraťme k nauce heterodoxních mistrů a podívejme se, s jakými potížemi se naopak musejí vypořádávat oni. Nejběžnějšími námitkami proti tezi o jediném, separovaném a věčném rozumu pro celý lidský rod je skutečnost, že různí lidé myslí různě a poukaz na další nepřijatelné konsekvence. Teze o jediném intelektu by podle jejích odpůrců měla za následek i jakousi jednotu vědění:

„*Pokud bych já získal nějaký poznatek, pak bys ho měl získat i ty. Pokud bych já něco zapomněl, pak bys měl zapomenout i ty atd.*“[241]

Monopsychismus by prý měl za následek také jednotu vůle, což by mělo fatální etické a náboženské důsledky.[242] Jak Siger z Brabantu na námitky reaguje? Na argument poukazující k jednotě vědění odpovídá následujícím způsobem:

„ … *říkám, že by to byla pravda, pokud by rozum co do své substance byl ve všech [lidech] dříve, než fantasmata. To však není pravda. Je tomu spíše naopak. Fantasmata jsou v lidech dříve než rozum. A protože ta [fantasmata] se liší dle různosti lidí, proto je v různých lidech různé vědění.*“[243]

Jelikož není nikterak nutné, aby si jeden člověk ve své fantasii vybavoval to, co jiný, pak ani není nutné, aby když jeden získá nějaké vědění, aby ho získal i druhý. Jediný separovaný rozum tedy v různých lidech myslí různě, protože fantasmata (smyslové obrazy věcí) různých jedinců se liší. Zmíněnou větu o různosti rozumu v různých lidech je však třeba správně chápat. Siger se vyjadřuje následujícím způsobem:

„Kvůli tomu, že tato fantasmata jsou zmnožena dle počtu lidí, proto je v nás rozum díky těmto fantasmatům zmnožen. Nemysli si však, že jediný rozum je dříve ve dvou nebo třech nebo tisíci [lidech] než fantasmata. Spíše je tomu naopak. Díky tomu, že fantasmata - která jsou později aktuálně rozumově chápána - se s námi aktuálně spojují,

---

241 Siger z Brabantu, *Questiones in Tertium de Anima.* Q. 9. L. 15 - 16: *Item, si esset unus intellectus in omnium hominum, uno accipiente scientiam, omnes acciperent scientiam, quod videtur esse inconveniens.*

242 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus.* II. 89. 81 - 83: *Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus uolens .*

243 Siger z Brabantu, *Questiones in Tertium de Anima.* Q. 9. L. 89 - 93: *… dico quod hoc est verum, si intellectus secundum substantiam prius sit in omnibus quam intentiones imaginatae. Hoc autem falsum est. Immo prius intentiones imaginatae quam intellectus sit in hominibus. Et quia illae diversificantur secundum diversitatem hominum, ideo diversus intellectus est in diversis hominibus.*

díky tomu se s námi spojuje i rozum. A nakolik se liší tato fantasmata v různých lidech, natolik se liší i rozum, třebaže co do své podstaty je jen jeden a jeho mohutnost je také jen jedna.“[244]

Již dříve bylo uvedeno, že spojední jediného separovaného rozumu s lidským rodem (lidskou vegetativně - senzitivní duší) není náhodné. Rozum ke své činnosti potřebuje lidská fantasmata (smyslové obrazy věcí). Dle názoru heterodoxních mistrů je rozdílnost těchto smyslových obrazů v individuálních lidech také příčinou toho, že jediný rozum myslí v různých lidech různě.

Dosavadní poznatky by se daly krátce shrnout následujícím způsobem. Podle Tomáše Akvinského je celá rozumová duše stvořena Bohem během vývoje lidského jedince a nahrazuje duši dřívější, která se vrací do potence látky. Celá tato jednoduchá rozumová duše je aktem těla. Rozum je jednou z jejích schopností, která se od ostatních liší tím, že není aktem žádné tělesné části. Podle Sigera z Brabantu je z potence látky vyvedena celá duše vegetativně - senzitivní. Jelikož rozum takto vzniknout nemůže, a averroisté jakožto komentátoři Aristotela nechtějí znát (tj. abstrahují) kauzalitu stvoření, tak je rozum pojímán na způsob věčné separované substance, která se s jednotlivými lidmi pouze jaksi spojuje, protože ke své činnosti potřebuje fantasmata. Individuálnímu člověku tedy náleží pouze duše vegetativně - senzitivní.

---

244 *Ibid.* Q. 9. L. 78 - 84: *Et propter hoc, cum huismodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis. Nec intelligas quod intellectus prius sit in duobus vel in tribus vel in mille quam intentiones imaginatae, sed potius e converso est. Unde per hoc, quod intentiones imaginatae, quae post efficiantur actu intellecta, nobis copulantur, per hoc intellectus nobis copulatur, et secundum quod diversificantur huiusmodi intentiones imaginatae in diversis hominibus, secundum hoc diversificatur intellectus, licet ipse secundum suam substantiam sit unus et licet etiam potestas eius sit una*.

„Kdokoli by od nynějška tvrdil, hájil, či vytrvale zastával názor, že rozumová, čili intelektivní duše, není o sobě a esenciálně formou lidského těla, má být pokládán za heretika.“[245]

Koncil ve Vienne r. 1312.

5.3. TOMÁŠOVA REAKCE VE SPISE DE UNITATE INTELLECTUS

Tomáš Akvinský sepsal svůj spis pravděpodobně ve stejné době jako Siger své *Quaestiones in Tertium de Anima*[246] jako další[247] reakci na monopsychistickou herezi, která se v té době stále vytrvale šířila. Celý spis je rozdělen do pěti částí:[248]

1) První kapitola se především zaměřuje na interpretaci některých Aristotelových textů. Tomáš se snaží dokázat, že nauka o jediném separovaném intelektu není slučitelná s učením Filosofa a že jeho spisy pro takovou interpretaci ani neposkytují dostatečnou oporu. Tato část je zajímavá právě tím, že se v ní její autor pře se zastánci monopsychismu o správný výklad Aristotelovy filosofie.

---

245 Denzinger & Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcinone 1963. Nr. 902 / 481 - 284: *... quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus*.

246 Dataci spisu a jeho zaměření se zdá potvrzovat mimo jiné i to, že některé rukopisy uvádějí v názvu spisu přímo Sigerovo jméno a rok sepsání. Kodex 225 z Corpus Christi College Oxford k názvu *Tractatus de Unitate Intellectus contra Averroistas* přidává: *haec scripsit Thomas contra Sigerum de Brabantia et alios plurimos Parisius in philosophia regentes anno Domini 1270*. Sigerovo jméno je zmíněno i v nadpisech dalších rukopisů. Srov. Tony Dodd, *The life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth - Century Parisian Philosopher. An examination of his Views on the Relationship of Philosophy and Theology.* Str. 236.

247 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus.* I. 1. 15 - 19: *Contra quo iam pridem plura conscripsimus; sed quia errantium impudentia non cessat ueritati reniti, propositionum nostre intentionis est iterato contra eundem conscribere aliqua quibus manifeste predictus error confutetur*. Tomáš Akvinský proti nauce o jediném intelektu vystoupil na celé řadě míst. My se ve svém výkladu zaměříme především na filosofický spis *De unitate intellecus*, který bývá datován rokem 1270. Vhodný úvod do tohoto traktátu podává: Richard C. Dales, *The problem of the rational soul in the thirteenth century*. Str. 138 - 149. Stejnému problému se Tomáš Akvinský věnoval také například In: *Summa Contra Gentiles.* Lib. 2. Cap. 59 - 70; *Summa theologiae.* I. Q. 75. A. 1 - 2.

248 Stručné analýzy jednotlivých částí spisu in: Ralph McInerny, *Aquinas Against the Averroists: on there being only one intellect*. Str. 147 - 154.

2) Druhá část je nejkratší. Jejím cílem je ukázat, že nauka heterodoxních mistrů (a Averroa) nemá oporu u řeckých, ani arabských peripatetiků. Tomáš často cituje spisy Alexandra z Afrodisiady, Themistia, Avicenny, Alghazela a dalších ve snaze ukázat, že ani jejich interpretace Aristotelových textů nepodporuje averroistické stanovisko.

3) Cílem třetí části je dokázat, že intelekt je schopností duše, která je formou těla. Tomáš na podporu svého tvrzení formuluje tři čistě filosofické argumenty, kterými vyvrací stanoviska svých oponentů a snaží se ukázat, že pokud je rozum od člověka separovaný (ať už se tato oddělenost chápe jakýmkoli způsobem), pak nikdy nebudeme schopni připsat myšlení individuálnímu člověku. Tato část spisu bude podrobně analyzována později, protože se v ní nachází (podle mého názoru) rozhodující argument proti averroistické nauce.

4) Ve čtvrté části se již Tomáš obrací do protiútoku. Nejprve poukazuje na absurdní důsledky, ke kterým dle jeho názoru stanovisko jeho oponentů vede. Poté v návaznosti na první kapitolu ukazuje, že nauka averroistů je neslučitelná s naukou Aristotela. Nakonec se obrací proti snaze heterodoxních mistrů vysvětlit rozumové chápání pomocí vztažení jediného separovaného rozumu k lidským fantasmatům.

5) V páté kapitole Tomáš Akvinský naopak zaujímá jakýsi obranný postoj a hájí své stanovisko o pluralitě intelektů proti několika námitkám.

Andělský doktor v textu svého *De unitate intellectus* Sigera sice přímo nejmenuje, ale závěr jeho traktátu poskytuje dostatečnou textovou oporu pro to, abychom mohli usoudit, že (jak ostatně nadpisy některých rukopisů explicitně říkají) spis byl namířen především proti Sigerovi a jeho neblahému působení na mladé studenty artistické fakulty.[249] Celý závěr spisu se nese v dosti vyostřeném a osobním rázu.

Je třeba také říci, že již úvodu spisu *De unitate intellectus* si Tomáš Akvinský kladl za cíl postupovat proti heterodoxní nauce o jediném intelektu čistě filosofickou cestou a neuchylovat se k teologickým argumentům.[250] Pokud bychom se podívali na tento spis jako na celek, tak bych si troufl říci, že klíčovou věcí, o kterou usiluje, je prokázat, že

---

249 Richard C. Dales oproti této tradiční interpretaci hájí názor, že cílem Tomášova spisu určitě nebyl Siger z Brabantu, ale spíše jeho kolega Boethius z Dacie. Srov. *The problem of the rational soul in the thirteenth century.* Str. 148 - 149.

250 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus.* I. 2. 29 - 32: *Intendimus autem ostendere positionem predictam non minus contra philosophie principia esse quam contra fidei documenta … etc.* Myslím, že s vyjímkou jednoho argumentu, na který později upozorním, se tento cíl podařilo uskutečnit.

rozum je schopností duše,[251] která je formou těla. Pokud se toto podaří prokázat, pak je averroistická nauka vyvrácena. Z tohoto důvodu se toto téma vine jako červená nit skrze všechny části.

5.3.1. První kapitola spisu *De unitate intellectus*

Již bylo řečeno, že v první[252] části svého spisu *De unitate intellectus* se Tomáš Akvinský snaží ukázat, že Aristotelés nikdy nauku o jediném intelektu nezastával a že jeho texty ani pro takovou tezi neposkytují oporu. Averroes je navíc obviňován z toho, že Aristotelovu filosofii pokřivil. Problematika interpretace Filosofa je zajímavá mimo jiné i proto, že latinští averroisté často ve svých spisech uváděli, že to co píší, nepředkládají jako pravdu (nechtějí to zastávat), ale pouze citují mínění Aristotelovo.[253] Heterodoxní mistři si tedy velice zakládali na tom, že oni jsou těmi pravými interprety Aristotela. Tomášova snaha zpochybnit jejich výklad by pro ně mohla mít fatální důsledky. Jejich texty by se tak staly zcela bezcennými. Nejenže - dle jejich vlastních slov - nepředkládají pravdu, ale ani by pak věrně neinterpretovaly Aristotelův text.[254]

---

251 Tomáš Akvinský se opakovaně dovolává tohoto Aristotelova textu: … *a rozumem nazývám to, čím duše myslí a soudí … O duši*, 429a23 - 24. Např. *De unitate intellectus*. III. 61. 12 - 15: *In quo nullamfirmior rationem habere possumus ea quam Aristoteles ponit, et sic argumentatur: Anima est primum quo uiuimus et intelligimus, ergo est ratio quedam et species corporis cuiusdam. Ibid.* III. 62, 31 - 40*: Vnde et Aristotiles dicit „Dico autem intellectum quo intelligit anima.“ Concludit autem sic Aristoteles quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse forma corporis; quia ipse prius manifestauit quod illud quo primo aliquid operatur est forma. Et patet hoc per rationem, quia unumquodque agit in quantum est actu; est autem unumquodque actu per formam: unde oportet illud quo primo aliquid agit esse forma*.

252 Stručně a výstižně je obsah prvních třech kapitol Tomášova spisu podán In: Richard C. Dales, *The problem of the rational soul in the thirteenth century*. Str. 139 - 144. Výklad Tomášova pojetí rozumové duše, který je v mnoha bodech užitečný pro pochopení jeho vymezení vůči heterodoxní nauce o jediném intelektu, podává Anthony Kenny, *The Problem of the rational Soul*. Str. 129 - 144.

253 Zde se opět dostáváme k tzv. problému *dvojí pravdy*. Např. Siger z Brabantu, *De aeternitate mundi*. IV. 85 - 86: *Haec autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamquam vera*. Tadeáš z Parmy, *Quaestiones in Tertium de Anima.* Q. 4. Fol. 74. v. a. Str. 52: *Advertat tamen quilibet in his scriptis ascipiens haec non dixisse asserendo sed solum recitando. Rei enim veritas est, quod anima nostra intellectiva est forma substantialis perficiens inhaerenter corpus humanum infusa per modum creationis a principio primo, quod est benedictum in saecula saeculorum amen*.

254 Vzhledem k tomu, že některé námitky nadnesené v první části spisu Tomášova spisu *De unitate intellectus* autor detailněji analyzuje až později, budeme nuceni odkazovat i na třetí část spisu. Při analýze třetí části pak již probrané části přejdeme a zaměříme se pouze na nové skutečnosti.

Jako příklad může sloužit spor o to, jak se má chápat Aristotelovo[255] tvrzení o tom, že intelekt je věčný a separovaný.[256] Averroisté separovaností chápou oddělenost od těla a odkazují na již zmíněný text *De Generatione Animalium*, kde se říká, že rozum přichází zvenčí. Tomáš Akvinský naopak pod separovaností rozumí oddělenost od ostatních schopností duše. Touto separovaností se pak u Tomáše myslí to, že rozum na rozdíl od ostatních potestativních mohutností lidské duše netkví v žádném tělesném orgánu jako ve svém subjektu:

*„Toto poslední slovo [*tj. intelekt je *separovaný* M. S.] *si s oblibou berou na podporu svého omylu ti, kteří chtějí dokázat, že rozum není ani duše, ani část duše, ale jakási separovaná substance. Velice rychle ale zapomínají na to, co Aristotelés řekl jen trochu výše. Tak jako zde říká, že „smyslová schopnost není bez tělesného orgánu a rozum je separovaný," tak výše říkal, že „rozum - pokud by měl nějaký orgán tak jako smyslová schopnost - by získával nějakou kvalitu, např. stával by se nějakým, buď teplým nebo chladným." Z toho důvodu zde tedy říká, že co je smyslové není bez orgánu. Rozum je však separovaný, protože smyslová schopnost má orgán, rozum však ne."*[257]

To, že rozum na rozdíl od dalších schopností duše netkví v žádné tělesné části jako ve svém subjektu, dokazuje Tomáš[258] ve shodě s Aristotelem srovnáním toho, jakým způsobem jsou smysly a rozum pasivní (receptivní). Smyly jsou v potenci ke smyslově vnímatelným předmětům, ale příliš intenzivní smyslový počitek je může nepříjmně ovlivnit nebo dokonce zničit. Každý jednotlivý smysl se také transcendentálně vztahuje pouze k předmětu, ke kterému je nasměrován (sluch postřehuje pouze zvuky, zrak barvy

---

255 Aristotelés, *O duši*. 413b26 - 30.

256 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus.* I. 8. 158 - 165: *Et quia corruptibile et perpetuum non uidentur in unam substantiam convenire posse, uidetur quod hoc solum de partibus anime, scilicet intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator peruerse exponit, sed ab aliis partibus anime, ne in unam substantiam anime conueniant.*

257 *Ibid.* I. 25. 450 - 462: *Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, uolentes per hoc habere quod intellectus neque sit anima neque pars anime, sed quedam substantia sepjata. Sed cito obliuiscuntur eius quod paulo supra Aristoteles dixit: sic enim hic dicitur quod „sensitivum non est sine corpore et intellectus est separatus," sicut supra dixit quod intellectus fieret „qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod organum erit ei sicut sensitiuo." Ea igitur ratione hic dicitur quod sensitiuum non est sine corpore, intellectus autem est separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus.*

258 Tomuto tématu věnuje Tomáš Akvinský poměrně velkou část první kapitoly spisu *De unitate intellectus*. Jedná se zejména o odstavce 17 - 26.

atd.). Naproti tomu pole působnosti rozumu není nijak omezeno. Rozum je v potenci vším. Pokud by rozum byl sám svojí podstatou „nějaký“ pak by mu to bránilo v poznání jiných věcí. Z tohoto důvodu tedy Aristotelés (tak jak ho vykládá Tomáš Akvinský) říká, že v přirozenosti rozumu je být v potenci všemi těmi věcmi, které chápe (aktuálně se jimi pak stává, když je aktuálně zná):

„Smysl je tedy úměrný svému orgánu a je jakýmsi způsobem omezen svou přirozeností. Z toho důvodu se dle proměny orgánu mění i činnost smyslu. Ono „není smíšen s tělem“ (*O duši.* 429a25 - 26) *se tedy má chápat v tom smyslu, že [rozum M. S] nemá orgán tak jako smysly.“*[259]

Tento výklad je podle mého názoru v naprostém souladu s tím, co říká sám Aristotelés:

„Že však neměnnost mohutnosti smyslové a rozumové není stejná, dosvědčují čidla a vnímání: Smysl totiž nedovede vnímati po příliš silných dojmech, například slyšeti zvuk po velikém hluku ani viděti nebo čichati po ostrých barvách nebo vůních; ale rozum, kdykoli myslil o něčem, co vyžadovalo úporného myšlení, o nic hůře nechápe věci snadnější, ba chápe je ještě lépe, ježto smyslová mohutnost není bez těla, kdežto rozum je od něho oddělen.“[260]

Tímto se tedy dostáváme k nutnosti vysvětlení jedinečného postavení lidské duše. Podle Tomáše Akvinského je lidská duše jedinečná mimo jiné v tom, že je to sice forma, která je co do svého bytí sjednocena s látkou (dává bytí tělu), ale přesto má operativních schopnost, tj. rozum, která nevyžaduje žádný tělesný orgán:

„Ze slov Aristotela je tedy zcela zřejmé, že jeho nauka o trpném rozumu byla bez jakékoli pochybnosti taková, že trpný ***rozum je částí duše, která je aktem těla****; aktem těla je však takovým způsobem, že rozum duše nemá žádný tělesný orgán, tak jako mají svůj orgán ostatní schopnosti duše*.“[261]

---

259 *Ibid.* I. 23. 421 - 425: *Sensus enim proportionatur suo organo et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur istud „non misceri corpori“, quia non habet organum sicut sensus.*

260 Aristotelés, *O duši.* 428a30 - 429b7. Praha 1966. Přeložil: Antonín Kříž.

261 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus.* I. 26. 463 - 468: *Manifestissime igitur apparet absque omni dubitatione ex uerbis Aristotelis hanc fuisse eius sententiam de intellectu possibili, quod*

Jakým způsobem je možné, aby duše byla aktem těla a přesto měla nějakou schopnost, která není tělesná, vysvětluje Tomáš Akvinský následujícím způsobem:

„Pokud se vezmou v úvahu také jiné věci, pak není obtížné chápat, jakým způsobem je možné to, že duše je formou těla a některá její mohutnost není mohutností tělesnou. U mnoha věcí totiž vidíme, že nějaká forma je sice aktem tělesa, které je smíšené z elementů, avšak má nějakou mohutnost, která není mohutností žádného elementu, ale náleží té formě z vyššího principu, například od nebeského tělesa; jako když magnet má schopnost přitahovat železo a jaspis zastavovat krev. Ponenáhlu vidíme, že čím jsou formy vznešenější, mají nějaké mohutnosti, které více a více převyšují látku; tedy nejvyšší z forem, jíž je lidská duše, má mohutnost, která zcela přesahuje tělesnou látku, tj. rozum. Tak ***tedy je rozum separovaný, protože není tělesnou mohutností****;* ***ale [rozum] je mohutností v duši, duše však je aktem těla****. Ani tím neříkáme, že duše, v níž je rozum, převyšuje tělesnou látku takovým způsobem, že nemá bytí v těle; ale [říkáme] že rozum, o kterém Aristotelés říká, že je schopností duše, není aktem těla:* ***duše totiž není aktem těla prostřednictvím svých schopností****, ale duše skrze sama sebe [per se ipsam] je aktem těla, který tělu dává specifické bytí. Některé její mohutnosti jsou akty některých částí těla, které je uschopňují k některým činnostem; avšak tímto způsobem mohutnost, jíž je rozum, není aktem žádného těla, protože jeho činnost nevzniká skrze žádný tělesný orgán.*“[262]

Tímto jsme se dostali k vysvětlení, jímž se Tomáš Akvinský vyrovnává se Sigerovou kritikou mířící k tomu, že dle jeho názoru je Andělský doktor nucen připsat

---

intellectus sit aliquid anime que est actus corporis; ita tamen quod intellectus anime non habeat aliquod organum corporale, sicut habent cetere potentie anime.

262 *Ibid.* I. 27 - 28. 469 - 500: *Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis et aliqua uirtus anime non sit corporis uirtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam uirtutem que non est uirtus alicuius elementi, sed competit tali forme ex altiori principio, puta corpore celesti: sicut quod magnes habet uirtutem attrahendi ferrum, et iaspis restringendi sanguinem. Et paulatim uidemus, secundum quod forme sunt nobiliores, quod habent aliquas uirtutes magis et magis supergredientes materiam; unde ultima formarum, que est anima humana, habet uirtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est quia non est uirtus in corpore; sed est uirtus in anima, anima autem est actus corporis. Nec dicimus quod anima, in qua est intellecus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem Aristotiles dicit potentiam anime, non est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus corporis dans corpori esse specificum. Alique autem potentie eius sunt actus partium quarundam corporis, perficientes ipsas ad aliquas operationes; sic autem potentia que est intellectus nullius corporis actus est, quia eius operatio non fit per organum corporale.*

myšlení tělu a není schopen uhájit jeho anorganičnost. Rovněž se zde dostáváme k již několikrát zmíněnému principu *agere sequitur esse*, podle něhož způsob jednání jakékoli věci odpovídá způsobu jejího bytí. Siger z Brabantu proti Tomášovi namítá, že dle této zásady není možné, aby materiální forma měla nějakou anorganickou schopnost. Nyní na okamžik udělejme skok z první až na závěr třetí kapitoly spisu *De unitate intellectus*, kde se s těmito námitkami Tomáš vypořádává následujícím způsobem. K domnělé nutnosti připsat rozumové chápání tělu Andělský doktor říká:

„Je snadné vyvrátit argumenty, které uvádějí pro opačnou pozici. Říkají totiž, že z této pozice vyplývá, že rozum je materiální forma a není zbaven přirozenosti všech smyslových věcí; následně pak cokoli je přijato v rozumu, je přijato tak jako v látce, individuálně a neuniversálně. Dále říkají, že pokud je to materiální forma, tak není chápáním v aktu, a tak by rozum nemohl chápat sebe sama, což je evidentně klamné. Žádná materiální forma není totiž aktuálně chápána, ale je chápána pouze potenciálně; aktuálně chápanou se stává skrze abstrakci. Řešení těchto námitek je zřejmé z toho, co bylo řečeno dříve. Neříkáme totiž, že lidská duše je formou těla co do její rozumové schopnosti, která podle Aristotelovy nauky není aktem žádného orgánu. Duše je co do rozumové schopnosti nemateriální, nemateriálně přijímá a sebe samu chápe. Aristotelés tedy důrazně říká, že duše je místem obrazů "ne celá, ale jen rozum."[263]

Zde je třeba opět připomenout, že rozumová duše není podle Tomáš Akvinského aktem těla prostřednictvím svých schopností, ale skrze sebe sama. Lidská duše je substance, která je schopna při zániku těla díky svému vlastnímu aktu bytí existovat v separovaném stavu nezávisle na zániku kompozita. Během doby, kdy je aktem

---

263 *Ibid.* III. 83. 364 - 386: *Rationes uero quas in contrarium adducunt non dificile est soluere. Dicunt enim quod ex hac positione sequitur quod intellectus sit* ***forma materialis****, et non denudata ab omnibus naturis rerum sensibilium; et quod per consequens quicquid recipitur in intellectu, recipitur sicut in materia individualiter et non universaliter. Et ulterius quod si est* ***forma materialis****, quod non est intellecta in actu, et ita intellectus non poterit se intelligere: quod manifeste est falsum. Nulla enim* ***forma materialis*** *est intellecta in actu, sed in potentia tantum: fit autem intellecta in actu per abstractionem. Horum autem solutio apparet ex hiis que premissa sunt. Non enim dicimus animam esse formam corporis secundum intellectiuam potentiam, que secundum doctrinam Aristotelis nullius organi actus est: unde remanet quod anima, quantum ad intellectiuam potentiam, sit immaterialis et immaterialiter recipiens et se ipsam intelligens. Vnde et Aristotiles signanter dicit quod anima est locus specierum „non tota sed intellectus.*" Na tento text (odstavec 83 a 84) se často odkazuje jako na místo, kde Tomáš Akvinský provádí distikci mezi *materiální formou* (*forma materialis*) a *formou látky* (*forma materiae*). Srov. Richard C. Dales, *The Problem of The Rational Soul in The Thirteenth century*. Str. 259; Fernand van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. Str. 57.

lidského těla, tedy není zcela ponořena do látky jako materiální formy, které zanikají spolu se zánikem kompozita, ale má jisté schopnosti (rozum a vůli), které nejsou akty žádné tělesné části.

Na námitku obviňující tomistickou nauku z prohřešku proti zásadě *agere sequitur esse* pak Tomáš odpovídá následujícím způsobem:

„Pokud by se proti tomu namítalo, že schopnost duše nemůže být nemateriálnější nebo jednodušší než její esence, pak by takový argument byl dobrý, pokud by esence lidské duše byla formou látky takovým způsobem, že by neexistovala skrze své vlastní bytí, ale skrze bytí kompozita tak jako jiné formy, které o sobě nemají ani bytí, ani žádnou činnost mimo látku a o kterých se tedy říká, že jsou ponořené v látce. Lidská duše však existuje skrze své vlastní bytí, ke kterému jistou měrou náleží také látka, která ji však zcela nepohlcuje, protože tato forma má větší důstojnost než je kapacita látky. Nic tedy nebrání, aby [duše] měla nějakou činnost nebo schopnost, ke které se látka nevztahuje."[264]

Pozice Tomáše Akvinského by se v tuto chvíli dala shrnout následujícím způsobem. Jakákoli materiální forma vzniká tak, že je vyvedena z potence látky a zaniká svým návratem do potence látky v okamžiku svého nahrazení formou novou. Takto je z potence látky vyvedena také lidská vegetativní duše, která je později nahrazena stvořenou duší rozumovou. Rozumová duše nemůže být z potence látky podle Tomáše Akvinského vyvedena právě kvůli tomu, že má rozum, který není organickou schopností. Rozum nemůže být vyveden z potence látky tak, jako ostatní mohutnosti, protože by pak byl tělesnou schopností a nebyl by schopen imateriálně přijímat formy věcí. Rovněž by nebyl schopen myšlení. Vznik nemateriální rozumové duše si tedy nutně vyžaduje Boží tvůrčí akt. Rozumová lidská duše je však stvořena tak, že má vlastní (na kompozitu nezávislý) akt bytí, skrze nějž pak existuje celé kompozitum.

---

264 *Ibid.* III. 84. 387 - 401: *Si autem contra hoc obiciatur quod potentia anime non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia: optime quidem procederet ratio, si essentia humane anime sic esset* ***forma materie, quod non per esse suum esset sed per esse compositi****, sicut est de aliis formis, que secundum se nec esse nec opperationem habent preter communicationem materie, que propter hoc materie imerse dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliqualiter communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius forme quam capacitas materie: nichil prohibet quin habeat aliquam operationem uel uirtutem ad quam materia non attingit.*

Toto je také důvod, proč je lidská duše schopna existovat i po zániku kompozita a svém oddělení od těla. Kompozitum (člověk) přestává existovat, ale nemateriální duše díky vlastnímu aktu existuje dál. Tomáš Akvinský se tedy proti zásadě *agere sequitur esse* nijak neproviňuje. Dle jeho názoru je celá rozumová duše nemateriální. Některé její „části" jsou akty některých částí těla, rozum však ne:

„Něco jiného totiž je, že duše je aktem těla, a něco jiného je, že některá její část je aktem těla …"[265]

V tomto smyslu pak také Tomáš Akvinský vykládá Aristotelovo tvrzení o separovanosti rozumu. Rozum je separovaný od ostatních schopností duše, nikoli od těla:

„*Protože se nezdá, že by věčné a pomíjivé mohlo náležet jedné substanci, tak se zdá, že pouze tato část duše* [tj. rozum M. S] *může být oddělená; ne však od těla, jak to pokřiveně vyložil Komentátor, ale od ostatních částí duše…"*[266]

V návaznosti na to, co již bylo řečeno o způsobu, jímž je možné, aby lidská duše byla aktem těla, a přesto měla nějakou schopnost (tj. rozum), která není tělesná, je třeba vysvětlit vztah této skutečnosti k Tomášově nauce o nesmrtelnosti individuální lidské duše. Někdo by si totiž mohl klást otázku (namítat), jak je možné, že něco nepomíjivého je formou pomíjivého těla. Argumentace by mohla vypadat například takovýmto způsobem:

Formě náleží o sobě (a nikoli nahodile), že má bytí v látce. Pokud by tomu tak nebylo, pak to, co vzniká z formy a látky by bylo jedním jsoucnem pouze nahodile.

Nic nemůže existovat bez toho, co mu náleží jako takovému.

Tedy tělesná forma nemůže být bez těla.

Pokud je tělo pomíjivé, pak z toho vyplývá, že jeho forma je také pomíjivá.

---

265 *Ibid.* I. 4. 67 - 69: *Aliud enim est animam esse actum corporis, et aliud partem eius esse corporis actum …*

266 *Ibid.* I. 8. 158 - 164: *Et quia corruptibile et perpetuum non uidentur in unam substantiam convenire posse, uidetur quod hoc solum de partibus anime, scilicet intellectus, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator perverse exponit, sed ab aliis partibus anime …*

Při zániku těla se tedy duše buď stěhuje do jiného těla, nebo zaniká také.

Závěrem argumentu pak je, že duše zaniká také.[267]

Argument se zdá být jasný. Pokud formě ze samotné její podstaty náleží to, že je formou látky, pak bez ní nemůže být. Tomáš Akvinský zmiňuje Řehoře z Nyssy, který Aristotela prý pochopil takovým způsobem, že si myslel, že duše je pomíjivá, protože je formou těla. Jiní byli toho názoru, že duše se po svém oddělení od těla musí přestěhovat okamžitě do jiného těla. Nakonec Tomáš ještě zmiňuje řešení těch, kteří si mysleli, že duše má nějaké nepomíjivé tělo, od kterého se nikdy neodděluje. Toto stanovisko však není dále vysvětleno. Jak je vidět, Aristotelova nauka o duši jakožto formě těla působila interpretům nemalé potíže. Tomáš se nicméně z Aristotelových slov snaží dokázat, že duše je formou těla a přece je nepomíjivá. Východiskem pro jeho odpověď na tento problém je Aristotelův text (*O duši.* 403a11 - 12), který říká, že pokud má duše nějakou schopnost, která je jí vlastní, pak je možné, aby byla oddělitelná od těla.

„ *… každá věc je činná, nakolik je jsoucnem; takovým způsobem tedy každému náleží jednání, jakým mu náleží bytí. Tedy formy, které nemají žádnou činnost bez účasti své látky samy nejednají, ale kompozitum je tím, co jedná skrze formu. Takové formy tedy ve vlastním slova smyslu nejsou, ale něco je skrze ně … Tedy forma, která vykonává činnost dle nějaké své schopnosti či mohutnosti bez účasti své látky je sama tím, co má bytí a neexistuje skrze bytí kompozita, tak jako jiné formy, ale spíše kompozitum existuje skrze ni. Tedy po zničení kompozita zaniká ta forma, která existuje skrze bytí kompozita. Není však třeba, aby při zničení kompozita byla zničena taková forma, skrze niž je kompozitum a ne ona skrze bytí kompozita*.“[268]

---

267 Srov. *Ibid.* I. 32. 551 - 567: *Videtur autem quod nichil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis. Non enim est accidentale forme sed per se ei convenit esse in materia, alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens; nichil autem potest esse sine eo quod inest ei per se: ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, sequitur formam corporis corruptibilem esse … destructo autem corpore, uel destruitur forma corporis, uel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, uidetur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis.*

268 *Ibid.* I. 37 - 38. 627 - 653: *… unumquodque operatur in quantum est ens; eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse. Forme igitur que nullam operationem habent sine communicatione sue materie, ipse non operantur, sed compositum est quod operatur per formam; unde huiusmodi forme ipse quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est … Forma igitur que habet operationem secundum aliquam sui potentiam uel virtutem absque communicatione sue materie, ipsa est que habet esse, nec est per esse compositi tantum sicut alie forme, sed magis*

Již několikrát bylo řečeno, že podle nauky Tomáše Akvinského vznik lidské duše nutně vyžaduje Boží tvůrčí akt.[269] Co z toho však plyne pro bytí duše a její nesmrtelnost? Tomáš Akvinský na místě, kde se touto otázkou zabývá,[270] rozlišuje dva druhy zániku. Jednak zánik o sobě (*per se*) a zánik akcidentální (*per accidens*). Je toho názoru, že je nemožné, aby subsistující věc zanikla *akcidentálně* i *o sobě (per accidens* i *per se*). Akcidentálně zaniká věc se zánikem toho, na čem je co do bytí závislá. Takto tedy lidská duše (na rozdíl od duše zvířecí) zaniknout nemůže, protože má bytí nezávisle na bytí těla. *O sobě* (*per se*) zaniká kompozitum, když se rozkládá na jednotlivé části. Toto se děje při smrti člověka, kdy dochází k oddělení duše od těla, a zaniká tak kompozitum „člověk". Lidské duše se zánik ani v tomto případě nedotýká, protože je stejně jako každá jiná duchovní substance nepomíjivá.[271] Lidská duše není ani materiální, ani není co do bytí závislá na tělu a nepodléhá tak rozkladu jako tělesné substance. Je duchovní, jednoduchá (jak již bylo několikrát řečeno), a proto není rozložitelná. Na rozdíl od jiných forem, které jsou vyvedeny z potence látky, a nemohou tedy subsistovat samy o sobě, je lidská duše schopná subsistence.

Na začátku této kapitoly bylo řečeno, že mezi Tomášem Akvinským a Sigerem z Brabantu byl spor o to, jakým způsobem se má chápat Aristotelovo tvrzení, že rozum je separovaný. Siger byl přesvědčen, že rozum musí být separovaný od těla, jinak nebudeme schopni vysvětlit nemateriální proces myšlení a budeme se prohřešovat proti zásadě *agere sequitur esse*.

Tomášova reakce byla taková, že vypracoval teorii, která učí, že lidská duše je Bohem stvořená forma, která je aktem těla. Tímto aktem však není prostřednictvím svých potencí, ale skrze sebe sama. Jelikož akt bytí náleží prvotně duši (kompozitum existuje pouze prostřednictvím bytí duše), tak je tato forma nesmrtelná a může existovat

---

compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma que est per esse compositi; non autem oportet quod destruatur ad destructionem compositi illa forma per cuius esse compositum est, et non ipsa per esse compositi.

269 J. Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico - Thomisticae*. Vol. I. Thesis: 43. Str. 454: *Illud igitur, quod est independenter a materia, etiam fit independenter ab ea seu creatur.*

270 Tomáš Akvinský, *Summa Theol.* I. Q. 74. A. 6. Corpus: *Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo, per se; alio modo per accidens …*

271 Srov. Tomáš Machula - Štěpán Filip, *Tomismus čtyřiadvaceti tezí*. Praha 2010. Teze 15. Str. 15: *Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.* Další výklad uvedené teze: *Ibid.* Str. 166 - 172.

nezávisle na kompozitu. Protože je tato duše celá nemateriální, tak si nijak neodporuje to, aby měla nějakou na těle nezávislou schopnost (rozum a vůli). Rovněž se nijak neprotiví proti zásadě, která říká, že způsob činnosti vyplývá ze způsobu bytí. Nutnou podmínkou funkčnosti tomistické nauky o duši je však rozvinutí teorie stvoření, kterou averroisté jakožto komentátoři Aristotela nechtějí znát – abstrahují od ní.

5.3.2. Třetí část spisu *De unitate intellectus*

Ve třetí části Tomášova spisu *De unitate intellectus* je rovněž formulováno několik filosofických argumentů (druhá část spisu, kterou se zde zabývat nebudeme, se snažila dokázat stejné stanovisko na základě autority některých dřívějších myslitelů), které mají dokázat, že intelekt je schopností duše, která je formou těla. *Cílem je ukázat, že pokud máme být schopni připsat myšlení individuálnímu člověku, pak je Tomášova nauka nejvhodnější.* Akvinský nejprve uvažuje následujícím způsobem:

(a) Je zřejmé, že tento jednotlivý člověk chápe (*intelligit*).

(b) Rozum je to, čím duše chápe.

(c) To, čím je něco prvotně činné je forma.[272]

Tomášova argumentace ve prospěch jeho stanoviska je v úvodu třetí kapitoly velice stručná a logicky navazuje na první kapitolu, kde byla z autorova stanoviska vyložena nauka Aristotelova. V návaznosti na svůj výklad pak Tomáš Akvinský vybízí:

„Pokud bys však říkal, že princip toho aktu, jímž je chápání, který nazýváme rozum, není forma, pak bude třeba, abys našel způsob, jímž je činnost onoho principu činností člověka. Říká se, že někteří se o to pokoušeli různými způsoby. Jeden z nich, Averroes, tvrdil, že takový princip chápání, který se nazývá trpný rozum, není duše, ani část duše, leč jen mnohoznačně; ale spíše je to separovaná substance. Říkal, že chápání této separované substance je mé nebo tvé nakolik se onen trpný rozum spojuje se mnou nebo s tebou, skrze fantasmata, která jsou ve mně nebo v tobě. Říká, že se to děje tímto

[272] Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus*. III. 62. 27 - 39: *Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit … Dico autem intellectum quo intelligit anima … Illud quo primo aliquid operatur est forma … est autem unumquodque actu per formam.*

způsobem: Rozumový obraz, který se sjednocuje s trpným rozumem, protože je jeho formou a aktem, má dva subjekty; jedním je samotné fantasma, druhým trpný rozum. Tak se s námi tedy trpný rozum spojuje skrze svou formu, prostřednictvím fantasmat; a tak když trpný intelekt chápe, tento člověk chápe."[273]

Tomáš v celém zbytku třetí části spisu *De unitate intellectus* formuluje tři teorie, které mají dle jeho názoru potíže s připsáním myšlení individuálnímu člověku. První z nich je právě citovaná teorie Averroova. Druhá je nauka těch, kteří zastávají názor, že rozum se k člověku vztahuje jako hybatel k pohybovanému (toto stanovisko není připsáno žádné konkrétní osobě). Třetí teorie (Platónovsko - Plotínovská) má podle jeho názoru zase jiné potíže. I když druhá a třetí teorie nepochází z tábora heterodoxních mistrů, tak pro lepší vyjasnění pozice Tomáše Akvinského bude dobré je krátce zmínit, a vyložit, v čem je jejich problematičnost.

1) Argument proti averroistům je opět zaměřen na skutečnost, že z jejich stanoviska není možné uspokojivě vysvětlit evidentní psychologický fakt, že: *hic homo singularis intelligit* (že tento individuální člověk chápe)!

„ *… i když připustíme, že by numericky jeden a týž obraz [species] byl formou trpného rozumu a zároveň by byl i ve fantasmatech, tak ani takové spojení [copulatio] nepostačí k tomu, aby tento člověk chápal [intelligeret]. Je zjevné, že něco je chápáno skrze rozumový obraz, ale skrze rozumovou schopnost něco chápe; jako když skrze smyslový obraz [speciem sensibilem] je něco vnímáno, ale skrze smyslovou schopnost [sensitivum] vnímá. Tedy zeď, na níž je barva, jejíž smyslový obraz je aktuálně ve zraku, je viděna, ale nevidí. Živočich, který má schopnost zraku, v níž je takový obraz, vidí. Avšak takové je uvedené spojení trpného rozumu s člověkem - v němž jsou fantasmata, jejichž obrazy jsou v trpném rozumu - jaké je spojení zdi, na níž je barva se zrakem,*

---

273 *Ibid.* III. 63. 41-60: *Si autem dicas, quod principium huius actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te inuenire modum quo actio illus principii sit actio huius hominis. Quod diuersimode quidam conati sunt dicere. Quorum unus Auerroys, ponens huiusmodi principium intelligendi quo dicitur intellectus possibilis non esse animam nec partem anime nisi equiuoce, sed potius quod sit substantia quedam separata, dixit quod intelligere illius substantie separate est intelligere mei uel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur michi uel tibi per fantasmata que sunt in me et in te. Quod sic fieri dicebat: species enim intelligibilis que fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta, unum ipsa fantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus fantasmatibus; et sic dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit.*

v němž je obraz [species] její barvy. Jako tedy zeď nevidí, ale její barva je viděna, tak by z toho vyplývalo, že by člověk nechápal, ale že jeho fantasmata by byla chápána trpným rozumem. Na základě Averroovy pozice je tedy nemožné zachránit [tvrzení], že tento individuální člověk chápe."[274]

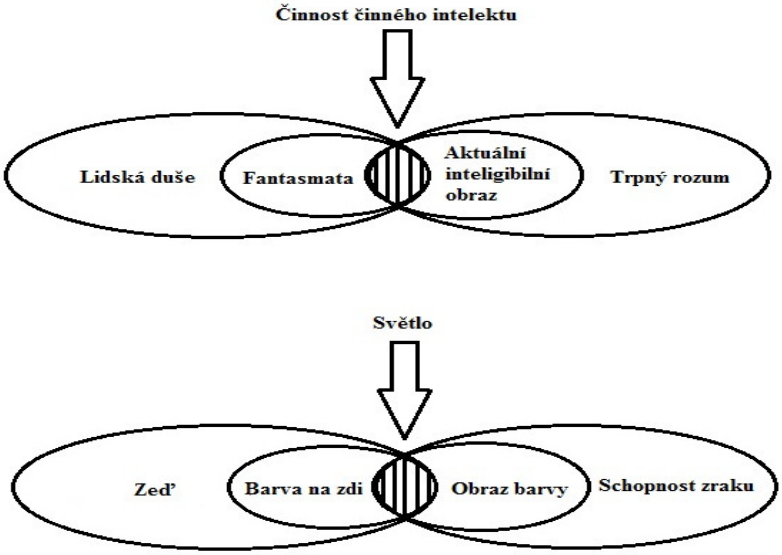
Myslím, že příklad s barvou na zdi je zde případný. Člověk, v kterém je fantasma, je zde stavěn na místo oné zdi, na které je barva. Spojení trpného rozumu s člověkem se připodobňuje spojení zraku s onou zdí. Důležitou věcí je zde to, že zeď (*mutatis mutandis* tedy člověk) zde nevidí (nechápe). Barva zdi (fantasma) je viděna zrakem, který je od zdi oddělen. Z toho tedy vyplývá, že člověk sám nechápe (tak jako zeď nevidí). Pouze jeho fantasma je chápáno (tak jako barva je viděna zrakem) separovaným trpným rozumem. Tak jako se o zdi nedá říci, že vidí, tak se nedá o člověku říci, že chápe. Pokud je tedy rozum něčím, co je od člověka oddělené (tak jako zrak od zdi), pak nikdy nebudeme schopni vysvětlit evidentní psychologický fakt, že: *hic homo singularis intelligit* (že tento individuální člověk chápe).[275]

---

274 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus*. III. 66. 95 - 119: *... dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis et esset simul in fantasmatibus: nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur; sed per potentiam intellectiuam aliquid intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitiuam aliquid sentit. Vnde paries in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in uisu, uidetur, non uidet; animal autem habens potentiam uisiuam, in qua est talis species, uidet. Talis autem est predicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt fantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color ad uisum in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non uidet, sed uidetur eius color, ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius fantasmata intelligerentur ab itellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Auerroys*.

275 Srov. Anthony Kenny, *The Problem of the rational Soul*. Str. 123 - 125. Kenny je toho názoru (a já s ním souhlasím), že ze všech argumentů proti heterodoxní nauce o jediném intelektu je právně tento nejsilnější.

Výše zmíněné srovnání by se dalo znázornit následujícím schématem:[276]



Obrázek č. 1: Srovnání činnosti rozumu se světlem.

Podle mého mínění je tato kritika zcela oprávněná. Averrosité se sice vždy usilovně snaží obhájit nutnost spojení separovaného rozumu s lidským druhem poukazem na to, že rozum potřebuje ke své činnosti fantasmata. Toto však dle mého názoru nepostačuje. Myslím, že heterodoxní mistři mohou nanejvýše tvrdit, že separovaný rozum jakýmsi způsobem myslí „v" nás, ale nikdy nebudou schopni připsat myšlení individuálnímu člověku. Introspekce je věc problematická a odkazovat se na to, co kdo ve svém nitru vnímá (tj. jestli má člověk subjektivní dojem, že myslícím subjektem je on sám nebo že rozum pouze jakýmsi způsobem myslí „v" něm) může být mnohdy zrádné, ale domnívám se, že Tomášův příklad se zdí nám dostatečně ilustruje, jaké stanovisko je třeba přijmout.

2) Druhý filosofický argument[277] ze třetí části Tomášova spisu *De unitate intellectus* se zaměřuje na tvrzení, že rozum se sjednocuje s tělem jako jeho hybatel

[276] Obrázek vychází z: Thomas D' Aquin, *L' Unité de Intellect contre les Averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieus à 1270*. Ed. Alain de Libera. Paris 1997. Str. 70.

[277] Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus*. III. 67 - 75. 119 - 241: *Quidam uero uidentes quod secundum uiam Averroys sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diuerterunt uiam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor…*

(*intellectus unitur corpori ut motor*). Tomáš si všímá toho, že když někteří autoři zjistili (bohužel není nikdo jmenován), že v rámci Averroovy pozice není možné uspokojivě připsat myšlení individuálnímu člověku, tak se uchýlili k tvrzení, že rozum se s tělem sjednocuje jako hybatel a pohybované. Rozumová činnost pak má být člověku připsána ve stejném smyslu, jako se činnost oka (tj. vidění) připisuje celému člověku. Nesnází s celým tímto argumentem je to, že jej Tomáš Akvinský shrnuje dosti obecně a dokonce váhá, jakým způsobem si ho má vůbec vyložit. Mám však za to, že nakonec chce říci, že v této unii je separovaný intelekt jakýmsi iluminujícím hybatelem. Pohybovaným je zde smyslovou duší nadané tělo či individuální smyslová duše. Zřejmě se tedy jedná o jakousi formu iluminační teorie, která počítá s jediným separovaným intelektem a lidmi obdařenými smyslovou duší.[278] Na základě tohoto iluminačního vztahu se pak zastánci této teorie snažili pojímat rozum jakožto „část tohoto člověka" a připisovat jeho činnost celku podobně, jako se činnost oka připisuje celému člověku.[279]

Tomáš Akvinský je přesvědčen, že z takovéhoto stanoviska vyplývá mnoho důsledků, které jsou nepřijatelné a líčí několik způsobů, jak by se tato operativní jednota ve stylu hybatel - pohybované mohla chápat. Následně je všechny na názorných příkladech vyvrací. Mohlo by se například říci, že Sókrates není jeden naprosto (*non est unum quit simpliciter*), ale je to jakýsi agregát složený z hybatele (separovaného rozumu) a pohybovaného (vegetativně - smyslové individuum). Toto stanovisko je vyvráceno následujícím praktickým příkladem, v jehož závěru Tomáš dokonce krátce popsal, jaký musí být vztah mezi jednotlivými částmi individua, aby se činnost jedné části mohla připisovat celku:

„*Neříkáme tedy, že chápání lodníka je chápáním toho celku, jímž je lodník a loď, ale pouze lodníka; podobně taká chápání nebude aktem Sókrata, ale pouze rozumu,*

---

278 Ibid. III. 70. 168 - 176: *Si uero dicatur quod hoc individuum quod est Sortes, est corpus animatum anima uegetatiua et sensitiua, ut uidetur sequi secundum eos qui ponunt quod hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitiuam nobilitatam ex aliqua illustratione seu copulatione intellectus possibilis: tunc intellectus non se habet ad Sortem nisi sicut mouens ad motum. Sed secundum hoc actio intellectus que est intelligere, nullo modo poterit attribui Sorti: quod multipliciter apparet.* Dále např: *Ibid*. III. 75. 242 - 245: *Detur ergo, quod intellectus moueant animam Sortis, uel ilustrando uel quocumque modo: hoc quod est relictum ab impressione intellectus in Sorte est primum quo Sortes intelligit.*

279 *Ibid.* III. 67. 119 - 125 … *et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi quod est uidere attribuitur huic homini.* Tato analogie však neodpovídá právě v tom smyslu, že oko a člověk, který vidí, mají jedno bytí a nejsou to dvě oddělená jsoucna. V tomto také spočívá Tomášův protiargument, o kterém bude v zápětí pojednáno.

který užívá Sókratovo tělo. Činnost části je činností celku pouze tehdy, když ten celek je ***jedním*** *jsoucnem. Kdokoli říká něco jiného, mluví nesprávně*.“[280]

K tomu, aby se činnost části mohla připisovat celku, je podle Tomáše Akvinského třeba, aby části tvořily ***jedno*** jsoucno, což je možné pouze v případě, kdy se k sobě vzájemně vztahují jako látka a forma (potence a akt). Toto však rozhodně není pozice autorů, kteří hájí názor, že separovaný rozum se k člověku vztahuje jako hybatel, protože jediný oddělený intelekt je jedním jsoucnem a individuální, smyslovou duší nadaný, člověk je jsoucnem zcela jiným.

V kapitole pojednávající o heterodoxní nauce o duši bylo ukázáno, jakým způsobem dle averroistů myslí jediný separovaný rozum v nás díky tomu, že ke své činnosti potřebuje naše fantasmata. Podle Tomáše Akvinského se však vlastní akt hybatele nedá připisovat ani instrumentu (fantasmatu), ale ani pohybované věci.

„*Vlastní činnost hybatele se nedá připisovat ani nástroji, ani pohybovanému. Naopak činnost nástroje se připisuje hlavnímu hybateli. Nedá se říci, že pila vytváří artefakt, dá se však říci, že umělec řeže, což je dílo pily. Avšak vlastní činnost samotného rozumu je chápání; i když bychom tedy připustili, že rozumové chápání je tranzitivní činnost, která přechází na jiné jako pohybování, tak z toho nevyplývá, že by rozumové chápání náleželo Sókratovi, pokud se s ním rozum sjednocuje jako hybatel*.“[281]

Stanovisko, kdy je na vztah rozumu a individuálního člověka nahlíženo jako na vztah hybatele a pohybovaného Tomáš Akvinský rozebírá z několika dalších pohledů. Společným jmenovatelem všech variací na tuto teorii je to, že opět neumožňují připsat myšlení individuálnímu člověku.[282] Stanovisko zastánců této teorie bohužel není do všch detailů jasné. Na Tomášově protiargumentaci je ale opět z jiného úhlu vidět

---

280 *Ibid.* III. 69. 155 - 162: *Vnde non dicimus quod intelligere naute sit intelligere huius totius quod est nauta et nauis, sed naute tantum; et similiter intelligere non erit actus Sortis, sed intellectus tantum utentis corpore Sortis: in solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius. Et si quis aliter loquatur, improperie loquatur.*

281 *Ibid.* III. 72. 197 - 207: *… quia actio mouentis propria non attribuitur instrumento aut moto, sed magis e conuerso actio instrumenti attribuitur principali mouenti: non enim potest dici quod serra disponat de artificio, potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serre. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere; unde dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum sicut mouere, non sequitur quod intelligere conueniret Sorti si intellectus uniatur ei solum ut motor.*

282 K pojímání rozumu jako hybatele se ještě vrátíme v následující kapitole.

originalita jeho pozice. Na konec nejde ani tak o to, jakým způsobem se oddělený rozum k člověku vztahuje. Jestliže je separovaný, pak není možné vysvětlit evidentní psychologický fakt, že *hic homo singularis intelligit*. Pokud má být možno připsat myšlení individuálnímu člověku, tak rozum musí být schopností duše, která je formou těla. Duše a tělo musí být jedno jsoucno - člověk.

3) Třetím stanoviskem, které se Tomáš Akvinský snaží vyvrátit je teorie toho, že člověk je identický s rozumem.[283] Tato pozice není samozřejmě připisována averroistům, ale především Platónovi[284] a Plótinovi. Tomáš však připomíná, že některé Aristotelovy texty se této pozici nápadně blíží (srov. *Etika Níkomachova* 1166a22 - 23). Správnou interpretaci Aristotela však Tomáš velice rychle uvede na správnou míru a začne se věnovat problematickému stanovisku. Připomeňme zde, že Tomáš Akviský hájí názor, že aby bylo možno připsat myšlení individuálnímu člověku, tak intelekt musí být schopností duše, která je formou těla. Identitu rozumu a člověka vyvrací třemi způsoby.

a) Nejprve je citován Řehoř z Nysy, který poukazuje na známé problémy, které s sebou takovéto stanovisko nese:

„ … *zaprvé od Řehoře z Nysy, který poté, co uvedl mínění Platónovo, dodal: V této řeči je však cosi nesnadného a neřešitelného. Jakým způsobem může být duše jedním s jejím oděvem? Tunika není jedním s tím, kdo ji nosí.*“[285]

b) Druhý argument se již obrací k Aristotelovi (srov. *Metafyzika.* 1035b27 - 31) a ukazuje, že k esenci individuálního člověka náleží nejen duše, ale i látka. Tělo bez duše totiž není ve vlastním smyslu lidským tělem:

---

283 *Ibid.* III. 76. 256 - 261: *Si autem dicatur quod hoc individuum quod est Sortes neque est aliquid compositum ex intellectu et corpore animato, neque est corpus animatum tantum, sed est solum intellectus: hec iam erit opinio Platonis … Sed et Plotinus, ut Marcobius refert, ipsam animam hominem esse tastatur …*

284 Ohledně Tomášovy kritiky Platónovy pozice srov. Anthony Kenny, *Aquinas on Mind.* Str. 136 - 137.

285 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus.* III. 78. 291 - 295: *Primo quidem ab ipso Gregorio Nisseno, qui inducta opinione Platonis subdit „Habet autem hic sermo difficile uel indissolubile quid: qualiter enim unum esse potest cum indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto.*

„*A toto dokázal [Aristotelés] tím, že žádná tělesná část nemůže být definována bez některé části duše. Když duše ustoupí, tak se oko nazývá okem a tělo tělem, pouze mnohoznačně, což by nenastávalo, pokud by člověk nebo Sókrates, byl pouze rozum nebo duše.*“[286]

Za předpokladu neplatnosti teorie plurality forem je to tedy tak, že po oddělení duše od těla se mrtvé tělo nazývá tělem již jen mnohoznačně. Jedná se vlasně již jen o agregát vzájemně propojených prvků, které mají s původním lidským tělem dočasně společný vnější vzhled. Pokud by člověk byl pouze duší (tj. duše by netvořila hyleforfickou jednotu s tělem), pak by oddělení duše od těla nemělo mít na tělo samotné tento vliv. Tak tomu však podle Tomáše Akvinského není. Po oddělení duše od těla přestává být tělo ve vlastním smyslu lidským tělem.

c) Třetí argument pak dovádí teorii člověka jakožto pouhého rozumu *ad absurdum*.

„ … *protože rozum pohybuje jen prostřednictvím vůle, jak se dokazuje ve třetí knize O duši* (432b5)*, tak mezi věci podřízené vůli by patřilo i to, že člověk by si mohl podržet své tělo, pokud by chtěl; a když by člověk chtěl, tak by tělo odhodil, což je evidentně nepravdivé*.“[287]

Pokud by člověk byl pouze rozum a tělo by nenáleželo k jeho podstatě, pak by zřejmě mělo být v jeho moci, aby se ho pouhým volním rozhodnutím zbavil. Tak tomu však rozhodně není. Tato pozice ale neodpovídá mínění těch autorů, podle nichž je tělo jakýmsi hrobem duše, která v něm tkví nedobrovolně.

Ve třetí kapitole svého spisu *De unitate intellectus* prezentoval Tomáš Akvinský podle mého názoru svůj nejsilnější argument proti heterodoxní nauce o jediném intelektu. Na příkladu, v němž porovnal averroistickou nauku o jediném rozumu vztaženému k lidským fantasmatům se zdí, na níž se nachází barva, bylo jasně vidět, že z heterodoxního stanoviska není možné připsat myšlení individuálnímu člověku. Dále bylo ukázáno, že pokusy o tranzitivní model myšlení ve stylu hybatel - pohybované také

---

286 *Ibid.* III. 78. 301 - 36: *Et hoc probauit per hoc quod nulla pars corporis potest diffiniri sine parte alique anime; et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi equivoce: quod non esset, si homo aut Sortes esset tantum intellectus aut anima.*

287 *Ibid.* III. 78. 306 - 311: *… cum intellectus non moueat nisi per uoluntatem, ut probatur in III De anima, hoc esset de rebus subiectis uoluntati, quod retineret corpus homo cum uellet, et abiaceret cum uellet: quod manifeste patet esse falsum.*

neuspějí. Tomáš je toho názoru, že pokud máme být schopni připsat myšlení individuálnímu člověku, pak rozum nemůže být separovaný, ale musí s člověkem vytvářet jedno jsoucno.

5.3.3. Čtvrtá kapitola část spisu *De unitate intellectus*

Třetí část spisu byla zaměřena proti těm autorům, kteří hájí názor, že rozum není duše, která je formou našeho těla, ani není její částí, ale je to nějaká ***separovaná substance*** (navíc bylo zmíněno stanovisko, které identifikuje člověka s rozumem). Tomáš Akvinský poukazoval na potíže, které jsou spojeny s pokusy o připsání myšlení individuálnímu člověku, které tyto teorii provázejí. Ve čtvrté[288] kapitole se Tomáš Akvinský zabývá následkem, který z nauky o rozumu jakžto separované substanci vyplývá, tj. že je ***jen jeden intelekt*** pro všechny lidi a snaží se ukázat že:

1) Z učení o jediném intelektu vyplývají absurdní následky.[289]
2) Averroes mylně interpretoval Aristotela.

Ad1) V této části Tomáš zvažuje dvě možnosti pokusu o vysvětlení rozumového chápání. Je toho názoru, že pokud individuální člověk rozumí, pak buď on sám musí být rozumem nebo v něm rozum musí formálně být (což je Tomášovo stanovisko):

„ *… Pokud je trpný rozum tím, čím rozumově chápeme, pak je třeba říct, že individuální rozumově chápající člověk je buď intelekt, nebo v něm intelekt formálně tkví. Netkví v něm však tak, že by byl formou těla, ale protože je schopností duše, která je formou těla. Pokud by někdo říkal, že jednotlivý člověk je identický s rozumem, pak by z toho vyplývalo, že tento jednotlivý člověk se neliší od onoho jednotlivého člověka a že všichni lidé jsou jedním člověkem, ne co do účasti na [společném] druhu, ale individuálně. Jestliže je v nás rozum formálně pak, jak již bylo řečeno, z toho vyplývá, že různým tělům náleží různé duše. Tak totiž, jako člověk je složen z duše a těla, tak i tento člověk – Calias nebo Sókrates - je složen z této duše a tohoto těla. Jestliže však*

---

288 Obsah čtvrté kapitoly Tomášova spisu *De unitate intellectus* je stručně shrnut In: Richard C. Dales*, The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Str. 145 - 147.

289 Důsledky averroistické nauky o jediném intelektu vypočítává Fernand Van Steenberghen, In: *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. Str. 57.

duše jsou různé a trpný rozum je schopností duše, jíž duše chápe, tak je třeba, aby se numericky lišil, protože není možné si představit, že by různé věci měly numericky tutéž schopnost."[290]

Podle Tomáše stojíme při vysvětlování procesu myšlení před následující volbou. Buď se rozhodneme identifikovat člověka s rozumem, ale pak to bude mít ten následek, že všichni lidé se stanou numericky jedním. Druhou možností je zaujmout autorovo stanovisko a hájit názor, že rozum je schopností duše, která je formou těla. Pokud se jednotlivé duše liší (a pokud je rozum jejich schopností), pak se liší i intelekty a žádný problém ohledně plurality myšlení a lidské individuality nenastává. Pokud se nedopustíme toho, že bychom rozum oddělili od duše, pak se do problémů nedostáváme.

Po této úvodní pasáži se Tomáš vrací ke stanovisku, že jediný rozum se k individuálnímu člověku vztahuje jako hybatel.[291] Zajímavým způsobem tuto teorii rozvíjí a rovněž ukazuje, že v jejím rámci není možné uhájit pluralitu myšlení:

„*Dejme tomu tedy, že Sókrates chápe skrze to, že chápe rozum, třebaže rozum je pouze hybatel; tak jako člověk vidí skrze to, že oko vidí. Abychom postupovali podobně, tak řekněme, že všichni lidé mají numericky jedno oko. Zbývá nám tedy zjistit, zda všichni lidé jsou jedním vidoucím nebo mnohými. Abychom zjistili, jak se má pravda v této věci, tak je třeba vzít v úvahu, že jinak se věc má v případě primárního hybatele a jinak v případě instrumentu. Pokud by totiž mnoho lidí uživalo numericky týž nástroj, pak by se nazývali mnoha jednajícími - například když mnoho lidí užívá jeden stroj na vrhání či zvedání kamenů. Jestliže je však primární hybatel jeden a užívá mnoha věcí jakožto nástrojů, tak je jednatel jen jeden, i když jsou činnosti různé kvůli odlišným*

---

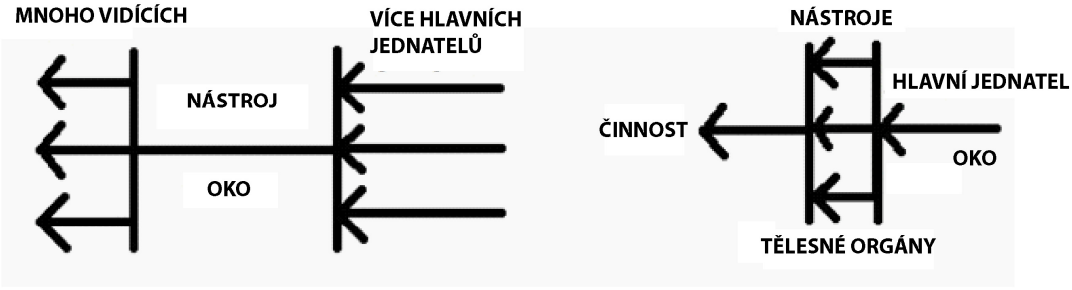
290 *Ibid.* IV. 87. 22 - 41: *... si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens uel sit ipse intellectus, uel intellectus formaliter ei inhereat: non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est uirtus anime que est forma corporis. Si quis autem dicat quod homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari, et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si uero intellectus inest nobis formaliter, sicut iam dictum est, sequitur quod diuersorum corporum sint diverse anime. Sicuti enim homo est ex corpore et anima, ita hic homo, ut Callias aut Sortes, ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem anime sunt diverse, et intellectus possibilis est uirtus anime qua anima intelligit, oportet quod differat numero; quia nec fingere possibile est quod diuersarum rerum sit una numero uirtus.*

291 O nauce, kdy je jediný rozum pojímán jako jakýsi hybatel, jeho činnost se má objektu připsat na základě jakési iluminace či jiné tranzitivity, bylo pojednáto také v předchozí kapitole.

nástrojům. Tak se tedy jednota jednajícího dosahuje ne pomocí nástrojů, ale pomocí toho primárního, které užívá nástroje.“[292]

Když tento příklad vztáhneme na náš problém, pak situace vypadá podle Tomáše Akvinského následovně:

„*Podle té dříve popsané pozice je tomu tak, že pokud by oko bylo v člověku principální a užívalo by všech schopností duše a částí těla jako nástrojů, pak mnozí, kteří by měli jedno oko, by byli jedním vidoucím. Pokud však oko v člověku není principální, ale něco je ještě nad něj principálnější a užívá ho [tj. to oko] a to co ho užívá, je diverzifikováno v mnoha lidech, tak by bylo mnoho vidoucích, ale jen jedno oko*.“[293]



Obrázek č. 2: Srovnání činnosti jednoho a více jednatelů.

To, co je v člověku v našem případě principiální je samozřejmě rozum. Pokud by tedy byl jen jeden intelekt pro všechny lidi, tak pluralitu myšlení nezachrání různost

---

292 *Ibid.* IV. 88. 48 - 67: *Sed demus quod Sortes intelligat per hoc quod intellectus intelligit, licet sit solum motor, sicut homo uidet per hoc quod oculus uidet; et ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium hominum sit unus oculus numero: inquirendum restat utrum omnes homines sint unus uidens uel multi uidentes. Ad cuius ueritatis inquisitionem considerare oportet quod aliter se habet de primo mouente, et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multi operantes: puta cum multi utuntur una machina ad lapidis proiectionem uel eleuationem. Si vero principale agens sit unum quod utatur multis ut instrumentis, nichilominus operans est unum, sed forte operationes diuerse propter diversa instrumenta; aliquando autem et operatio una, etsi ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale quod utitur instrumentis.*

293 *Ibid.* IV. 88. 68 - 75*: Predicta ergo positione facta, si oculus esset principale in homine, qui uteretur omnibus potentiis anime et partibus corporis quasi instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus uidens; si uero oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit eo principalius quod utitur oculo, quod diuersificaretur in diuersis, essent quidem multi uidentes sed uno oculo.*

žádných nástrojů nutných k myšlení, ani nic jiného. Pokud je jen jeden intelekt pro všechny lidi, pak z toho následně také plyne, že je jen jeden subjekt, který rozumově chápe a následně také chce a o své svobodné vůli užívá všech věcí. Tomáš Akvinský to samozřejmě odmítá kvůli fatálním konsekvencím pro morálku a mezilidské vztahy.[294] V této části je také uvedena již zmíněná námitka proti heterodoxnímu učení o jediném intelektu, která říká, že pokud je jen jeden intelekt pro všechny, pak by to mělo vést i k jakési jednotě vědění, které podle Tomáše nezabrání ani různost fantasmat:

„*Podobně tedy, pokud je jen jeden rozum pro všechny lidi, tak z toho vyplývá, že je jen jedna rozumová činnost pro všechny lidi, kteří chápou tu samou věc v ten samý čas … ve dvou, kteří tutéž věc znají a rozumově poznávají, nemůže být samotná rozumová činnost žádným způsobem diverzifikována růzností fantasmat*."[295]

Potýkali bychom se zde tedy s nepřijatelným následkem, že pokud by jeden člověk získal vědění, pak by ho měl získat i každý jiný, což tak samozřejmě není.[296] Náboženské konsekvence týkající se například nemožnosti individuální posmrtného soudu zde však Tomáš (dle svého předsevzetí postupovat čistě filosoficky) nezmiňuje.

Ad2) Podle druhého argumentu proti nauce o jediném intelektu se averroisté dopouští hrubé dezinterpretace Aristotelovy nauky a jejich teorie není slučitelná s tím, jak Aristotelés vysvětluje za pomoci činného a trpného rozumu proces učení se.

Podle Aristotelovy nauky je tomu tak, že trpný intelekt je sám o sobě jakoby list, na kterém není nic napsáno (je v potenci vůči všem věcem). Poté, co se něco naučíme,

---

294 *Ibid.* IV. 89. 85 - 95: *Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam uoluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum resident principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et indivisus in omnibus. Quod est manifeste falsum et impossibile: repugnat enim hiis que apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia que pertinent ad conuersationem civilem, que est hominibus naturalis, ut dicit Aristoteles.*

295 *Ibid.* IV. 91. 112: *Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore sit una actio intellectualis tantum … in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diuersitatem fantasmatum nullatenus diuersificari potest.*

296 *Ibid.* IV. 90. 101 - 103: *… puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui.*

přejde pasivní intelekt do stavu habitu vědění. Tento habitus vědění je ještě v potenci k aktu skutečného aktuálního myšlení.[297]

Z toho stanoviska Tomáš zdůrazňuje tři podstatné body.

1) Habitus vědění je prvním aktem trpného rozumu, který se díky němu dostává do prvního aktu a je již schopen samostatně myslet.
2) Předtím, než se něco naučíme, je trpný rozum čirá potence. List, na kterém není nic napsáno.
3) Tím, že se učíme, přechází trpný rozum do aktu.

Tomáš Akvinský je přesvědčen, že v rámci heterodoxní nauky toto nelze obhájit.[298] Vědění je habitus, který zůstává uchován v trpném rozumu. Kdyby byl jen jeden intelekt pro všechny lidi, pak by nastávala tato situace. Pokud by jediný rozum kterýkoli člověk v jakémkoli ohledu převedl do aktu, tak by v něm onen habitus byl přítomen. Pokud si dále uvědomíme, že každý přijímající musí být zbaven toho, co má přijmout, tak by bylo nemožné, aby se např. skrze mé učení trpný rozum vůbec o něco obohatil:

„*Pokud by se tedy skrze některého z předchozích lidí stal [trpný rozum] aktuálním co do nějakých rozumových obrazů a dokonalým co do habitu vědění, tak onen habitus a ono vědění by v něm přetrvávali. Protože však vše, co přijímá, je zbavené toho, co přijímá, tak by bylo nemožné, aby skrze mé učení se nebo zkoumání, trpný rozum získal onen obraz.*“[299]

Potíže s trpným rozumem nejsou vším, čemu musí podle Tomáše zastánci heterodoxní nauky čelit. Pokud bychom připustili, že svět je věčný a že existuje jen jeden trpný rozum pro všechny lidi, pak bychom se dostali do nesnází i s činným rozumem. Z věčnosti světa a živočišných druhů plyne, že nikdy nebyl první člověk,

---

297 *Ibid.* IV. 92. 148 - 154: *Est ergo sententia Aristotelis quod intellectus possibilis ante addiscere aut inuenire est in potentia, sicut tabula in qua nichil est actu scriptum; sed post addiscere et inuenire est actu secundum habitum science, quo potest per se ipsum operari, quamuis et tunc sit in potentia ad considerare in actu.*

298 *Ibid.* IV. 94. 168 - 170: *Hec autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt et fuerunt.*

299 *Ibid.* IV. 94. 174 - 181: *Si ergo per aliquem precedentium hominum factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles, et perfectus secundum habitum science, ille habitus et ille species in eo remenerent. Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile erit quod per meum addiscere aut inuenire ille species acquirantur in intellectu possibili.*

protože řada minulých lidí je nekonečná. Z této skutečnosti by, zdá se, ve spojení s naukou o jediném intelektu plynulo, že inteligibilní obrazy v trpném rozumu jsou získány z ničích fantasmat (nikdy nebyl první člověk) a že spíše budou také věčné. Zdá se tedy, že Aristotelés zavedl činný intelekt, který z potenciálně inteligibilních věcí činí věci aktuálně chápatelné, naprosto zbytečně.[300]

5.3.4. Pátá kapitola spisu *De unitate intellectus*

Pátá kapitola Tomášova spisu má zcela jinou povahu než první čtyři části, v kterých kritizoval z různých stran názory svých intelektuálních protivníků. V závěru svého traktátu zaujímá jakýsi obranný postoj a snaží se obhájit své stanovisko proti mnoha námitkám autorů z opačného tábora. Většina protiargumentů, se kterými se zde Tomáš Akvinský vyrovnává, byla již nějakým způsobem v této práci přímo či nepřímo tematizována, proto je zde zmíním jen stručně.

1) Jako první argument proti Tomášovu stanovisku[301] je uvedena námitka, která říká, že pokud by intelekt měl být zmnožen, pak by musel být materiální formou. Pokud by tomu tak bylo, tak by samozřejmě nebyl schopen abstraktního myšlení. Tato námitka byla vyvracena již v předchozích částech spisu. Nyní je však položena na novou rovinu, protože je kladena ve smyslu problematiky individuace separovaných substancí. Andělský dotor si nejprve jakoby posteskne, že averroisté jsou natolik uchváceni svým argumentem, že jsou dokonce přesvědčeni, že není ani v Boží moci, aby vytvořil více

300 *Ibid.* IV. 95. 190 - 198: *Sed et si quis addat homines semper fuisse secundum opinionem Aristotelis, sequetur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per fantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisite in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis eterne. Frustra ergo Aristotiles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia in actu.* Zdá se mi, že toto tvrzení neodpovídá skutečnosti. Nezdá se být výstižné říci, že inteligibilní obrazy byly získány *z ničích* fantasmat. Zdá se také, že heterodoxní mistři v jejich komentátorké práci počítají s cyklickým chápáním světa. V tom, co bylo uvedeno při rozboru Sigerova spisu *De aeternitate mundi*, bylo vidět, že si byl vědom toho, že Aristotelés zastával názor, že všechny věci i nauky byly již dříve objeveny a posléze zase zanikly či byly zapomenuty.

301 *Ibid.* V. 99. 1 - 14: *Restat autem nunc soluere ea quibus pluralitatatem intellectus possibilis nituntur excludere. Quorum primum est, quia omne quod multiplicatur secundum diuisionem materie est forma materialis: Unde substantie separate a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in puribus hominibus qui diuidunt ad inuicem numero per diuisionem materie, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis: quod est contra Aristotilis et probationem ipsius qua probat quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum.*

intelektů stejného druhu v různých lidech. Dokonce jsou prý přesvědčeni, že by to obsahovalo spor.[302] Celý problém nakonec opět sklouzne k diskusi o averroistickém a tomistickém pojetí duše. Po delším výkladu (v tomistickém duchu) o problému individuace separovaných substancí končí odpověď na tuto námitku následujícím textem, který v několika větách shrnuje podstatné body Tomášovy naku o duši a zároveň odpovídá na vznesenou námitku:

„Výše již bylo ukázáno, že rozum je schopností duše, která je aktem těla. V mnoha tělech jsou tedy mnohé duše a v mnoha duších jsou mnohé rozumové schopnosti, které se nazývají intelekty. Nevyplývá z toho však, že by rozum byl materiální schopností, jak bylo výše ukázáno."[303]

V nauce Tomáše Akvinského problém s individuací rozumu nenastává, protože rozum je jednou ze schopností Bohem stvořené imateriální lidské duše, která je formou těla. Pokud někdo rozum oddělí od duše a pojímá ho jako separovaou substanci, pak se samozřejmě dostane do problému s jeho individuací a skončí v monopsychismu. Toto však u Tomáše nenastává.

2) Další námitka nám dnes může připadat spíše kuriózní, ale v rámci daného filosofického systému dává smysl. Někteří protivníci zřejmě přicházeli s námitkou (v žádném mně známém heterodoxním textu jsem na tuto námitku proti pluralitě rozumu nenarazil), kterou Tomáš formuloval takto:

„ … *pokud by po zániku těl zůstalo mnoho rozumových substancí, tak by z toho vyplývalo, že by byly nečinné.*"[304]

---

302 *Ibid.* V. 100. 15 - 20: … *huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diuersis hominibus: dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem …*

303 *Ibid.* V. 104. 78 - 84: *Iam autem supra ostensum est quod intellectus est uirtus anime que est actus corporis; in multis igitur corporibus sunt multe anime, et in multis animalibus sunt multe uirtutes intellectuales que uocantur intellectus: nec propter hoc sequitur quod intellectus sit uirtus materialis, ut supra ostensum est.*

304 *Ibid.* V. 114. 269 - 271: … *si remanerent plures substantie intellectuales, destructis corporibus, sequeretur quod essent otiose …*

Jedná se zde o poukaz na Aristotelovu (srov. *Metafyzika.* 1074a18 - 20) nauku, která dle interpretace heterodoxních mistrů má říkat, že pokud by exitovaly nějaké separované substance, které by nepohybovaly žádnými tělesy, pak by jejich existence byla zbytečná. Podle tehdejšího chápání má každá věc svůj účel/cíl. Bůh nic nečiní zbytečně (*Deus nihil facit frustra*). Andělský doktor však tvrdí, že Aristotelés na tomto místě chtěl pouze říci, že s vysokou pravděpodobností je počet hybatelů stejný jako počet sfér. Dále obratně vyvrací názor, že hlavním smyslem separovaných substancí je hýbat nebeskými tělesy. Podstatné pro diskutované téma je zde toto:

„Uznáváme sice, že lidská duše oddělená od těla nemá nejvyšší dokonalost své přirozenosti, protože je částí lidské přirozenosti. Žádná část totiž nemá celou dokonalost, pokud je oddělena od celku. Kvůli tomu však není zcela zbytečná. Cílem lidské duše totiž není, aby pohybovala tělem, ale aby rozumově chápala, v čemž také spočívá její štěstí, jak Aristotelés dokazuje v desáté knize Etiky.“[305]

Odpověď na vznesenou námitku je tedy velice jednoduchá. Duše, která je po smrti oddělena od těla sice nedosahuje své plné dokonalosti, ale rozhodně z toho nevyplývá, že by měla být zcela nečinná. I když pomineme všechny teologické argumenty o budoucím vzkříšení těla, můžeme říci, že duše ve stavu oddělení od těla je schopna rozumové činnosti a může nahlížet svou vlastní podstatu, ostatní separované substance atd.[306]

---

305 *Ibid.* V. 116. 303 - 310*: Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem sue nature, cum sit pars nature humane; nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est humane anime finis mouere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristotiles probat in X Ethicorum*. Srov. *Etika Níkomachova*. 1177a13 - 17.

306 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa Theol.* I. Q. 88. A. 1. Corpus; *Quaestiones disputatae de Anima*. A. 15. Arg. 1. Corpus: *Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest. Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus; nisi in illis animabus, quae supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animae separatae determinatam cognitionem eorum quae prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis.*

3) Další námitka proti Tomášově nauce o pluralitě intelektů říká, že pokud by tomu tak bylo, pak by již intelektů musel být nekonečný počet.[307] Na tuto námitku Tomáš samozřejmě velice jednoduše odpoví, že nakolik tento protiargument předpokládá věčnost světa a lidského druhu, tak žádného křesťana vůbec trápit nemusí:

„Je zjevné, že cokoli se ohledně této věci říká, nemusí katolíkům, kteří hájí názor, že svět začal být působit žádnou potíž.“[308]

Za povšimnutí stojí, že Tomáš se zde touto odpovědí na vznesenou námitku proviňuje proti svému předsevzetí postupovat proti heterodoxní nauce čistě filosofickou cestou a neuchylovat se k argumentům z víry. Časový počátek světa je dle jeho názoru, i dle mínění latinských averroistů, čistě otázkou víry.

Dále se Tomáš vyrovnává ještě s několika námitkami, které zde již nebudeme zmiňovat, protože výklad by velkou měrou opakoval to, co již bylo řečeno. V posledních několika odstavcích svého spisu dal Tomáš Akvinský průchod emocím a zkritizoval averroistickou nauku i své soupeře jako celek. Tento závěr je cenný mimo jiné tím, že podává dobové svědectví o způsobu, jímž byli heterodoxní autoři chápání svými současníky. Tomáš se například podivuje nad tím, jak je možné, že někdo, kdo o sobě prohlašuje, že je křesťan, může o křesťanské víře mluvit tak neuctivě, že říká, že křesťané hájí nauku o pluralitě intelektu asi jen proto, že jim to předepisuje jejich víra. Po této části následuje podle mého názoru nejslavnější a nejcitovanější pasáž celého spisu, která bývá tradičně uváděna jako důkaz, že heterodoxní autoři hájili teorii dvojí pravdy:

„Skrze rozum nutně docházím k tomu, že intelekt je co do počtu jen 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 s nutnosti vyvozena je*

---

307 Srov. Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus.* V. 117. 311 - 316: *Obiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu infiniti intellectus secundum positionem Aristotilis, qui posuit mundum eternum et homines semper fuisse.*

308 *Ibid.* V. 118. 340 - 343*: Quicquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse.*

nutná pravda, jejíž opak je nepravdivý a nemožný, pak podle toho, co řekl, vyplývá, že víra je o nepravdivých a nemožných věcech.“[309]

Následně Tomáš svým soupeřům vyčítá nedostatek umírněnosti, která by jim zabránila v diskutování čistě teologických věcí, jako je například to, zda může separovaná duše trpět od pekelného ohně.[310] Některý tehdejší učenec se zřejmě tak osmělil, že veřejně prohlásil, že by mínění doktorů ohledně této věci mělo být znovu prozkoumáno.[311] Celý traktát pak Tomáš zakončuje již citovaným textem, ve kterém zastánce heterodoxní nauky vybízí, aby na tuto kritiku odpověděl:

„Toto jsou tedy ty věci, které jsme napsali, abychom zničili předchozí omyl, ne pomocí článků víry, ale pomocí argumentů a nauky filosofů samotných. Pokud by někdo, kdo se chce vychloubat tím, co klamně nazývá vědění, chtěl říci něco proti tomu, co jsme napsali, nechť nemluví pokoutně ani před chlapci, kteří nemohou tak obtížné věci posoudit, ale nechť na tento spis odepíše, jestli si troufá. Shledá potom, že nejen já, který jsem nejmenším z lidí, ale mnoho dalších, kteří jsou zapáleni pro pravdu, se postaví na odpor jeho omylu a odpomohou jeho nevědomosti.“[312]

---

309 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus*. V. 123. 413 - 422: *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.*

310 Touto otázkou se Siger z Brabantu skutečně zabývá. Srov. Siger z Brabantu, *Quaestiones In tertium De anima*. Q. 11: *Utrum anima separata pati possit ab igne*. Pokud se vezmou v potaz tyto problémy, pak již nemusí být zákaz, který brání filosofům diskutovat čistě teologická témata, tak kontroverzní. Připomeňme, že filosofům bylo zakázáno diskutovat čistě teologická témata. Navíc v případech, kdy nějaká otázka byla na pomezí teologie a filosofie, byli vázáni ji rozhodnout ve prospěch teologie.

311 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus.* V. 123. 422 - 427*: Non caret etiam magna temeritate, quod de hiis que ad philosophiam non pertinent, sunt pure fidei, disputare presumit, sicut quod anima patitur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas.*

312 Tomáš Akvinský, *De unitate intellectus*. V. 124. 430 - 438: *Haec igitur sunt que in destructionem predicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia uelit contra hec que scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare, sed contra hoc scriptum rescribat, si audet*; *et inueniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios ueritati zelatores, per quos eius errori resistetur, uel ingnorantie consuletur*. To, že si Siger troufl a Tomášovi skutečně odpověděl, se dnes zdá být jasné. Např. Averroista Agostino Nifo ve svém *De Intellectu*. III. 18. Fol. 32r: *Sunt et alii viri in philosophia praeclari, qui voluerunt quasi mediare inter latinos et Averroycos, ut Subgerius contemporaneous Thomae, in quodam tractatu misso Thomae in responsione ad illum Thomae*. In: Agostino Nifo, *De Intellectu*. Ed.

5.4. NAUKA O OPERANS INTRINSECUM A ŘEŠENÍ PROBLÉMU "HIC HOMO SINGULARIS INTELLIGIT"

Spor mezi stanoviskem Tomáše Akvinského a naukou Sigera z Brabantu nebyl rozhodnut tak lehce, jak by se mohlo z předchozího výkladu zdát. Započatá diskuse pokračovala i v dalších staletích. Z toho důvodu bych se nyní rád krátce vrátil k averroistické nauce a zpětně se podíval, jestli se z pozice jednoho z pozdějších radikálních mistrů (bude se jednat o Tadeáše z Parmy, který působil ve čtrnáctém století na univerzitě v Boloni) dá uspokojivě odpovědět na kritiku Tomáše Akvinského.[313] Za nejpádnější filosofický argument Tomáš Akvinského proti monopsychismu považuji již diskutované tvrzení, že latinští averroisté nejsou schopni ze svého stanoviska připsat myšlení individuálnímu člověku. Heterodoxní mistři samozřejmě byli s námitkami proti svému učení dobře obeznámeni a pokoušeli se s nimi ve svých pozdějších spisech vyrovnat. Jejich nejsilnějším protiargumentem vůči námitce poukazující na neschopnost vysvětlit evidentní psychologický fakt, že „tento jednotlivý člověk chápe," bylo rozvinutí nauky o „*operans intrinsecum*", které se nyní budu krátce věnovat.[314] Celý spor se opět stáčí k tomu, jakým způsobem se dá říci, že rozumová duše je formou člověka a k rozdílu mezi averroistickým a tomistickým chápáním duše. Pro uvedení do problematiky se dá vhodně užít jedna z námitek proti averroistickému stanovisku, kterou uvádí sám Siger:

„Vše, co jedná a je činné, jedná skrze svou formu; nic nejedná skrze to, co je od něho co do bytí odděleno. Nejenže tedy rozumová duše chápe, ale i sám člověk chápe skrze rozumovou duši. Tedy rozumová duše je formou a dokonalostí člověka a není od něho co do bytí oddělena."[315]

Leen Spruit. Leiden 2011. Je také třeba vzít v potaz Sigerův spis *De anima intellectiva*, který se datuje léty 1273 - 1274. Srov. B. Bazán, *Quaestiones in Tertium de Anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi.* Louvain 1972. Introduction. Str. 74* - 77*. Ohledně existence Sigerova spisu *De intellectu,* Srov. Putallaz - Imbach, *Povoláním filosof*. Str. 38 - 39.

313 Smyslem této části je zjistit, jestli se na Tomášovy námitky dá z heterodoxní pozice uspokojivě odpovědět. Siger z Brabantu nauku o *operans intrinsecum* ve svých spisech pouze naznačil, ale důkladněji byla rozvinuta až jeho následovníky.

314 Siger z Brabantu tuto teorii v základních rysech vypracoval především ve svém spise *De anima intellectiva*, který se datuje lety 1272 či 1274, a je tedy o dva či čtyři roky pozdější než Tomášův spis *De unitate intellectus*.

315 Siger z Brabantu, *De anima intelletiva*. Q. 3. L. 8 - 12: *Omne quod agit et operatur agit per suam formam, et non agit aliquid per illud quod est ab eo in esse separatum. Nunc autem, non tantum*

Takto vypadá averroistický pokus o obhajobu:

1) „*K prvnímu argumentu pro opak je třeba říci, že když se říká: «něco jedná skrze svou formu», tak se forma musí brát v širokém slova smyslu, aby se i vnitřní činitel ve vztahu k látce nazýval formou; proto se také říká, že se nebeská tělesa sama pohybují, protože jedna jejich část je pohybována od vnitřního hybatele.*“[316]

2) „*K poslednímu je třeba říci, že rozumová duše je dokonalostí těla, nakolik se vnitřní jednatel má vypovídat vzhledem k tělesu jako jeho dokonalost a forma. Shoduje se totiž s formou v tom, že tkví v těle a není od něho oddělen co do místa; a z toho důvodu činnost takovéhoto vnitřního jednatele denominuje celek.*“[317]
3) „ *… činnosti vnitřních jednatelů, ať už k nim dochází pohybem, nebo bez pohybu, se přisuzují celkům složeným z vnitřních jednatelů a toho, vzhledem k čemu jsou vnitřně činné.*“[318]

Zdá se tedy, že podle averroistického[319] názoru se „forma“ vypovídá dvojím způsobem.

---

anima intelligit, sed etiam ipse homo per animam intellectivam. Ergo anima intelelctiva est hominis forma et perfectio, et non ab eo in esse separata.

316 *Ibid*. L. 7 - 11: *Ad primum in opositum dicendum est quod cum dicitur: «aliquid agit per suam formam», extensive debet accipi forma, ut et intrinsecum operans ad materiam forma dicarur. Unde et ipsa corpora caelestia dicuntur movere se propter hoc quod altera pars eorum movetur ab intrinseco movente*.

317 *Ibid*. L. 33 - 37: *Ad ultimo dicendum quod anima intellectiva perfectio corporis est, secundum quod intrinsecum operans ad corpus perfectio et forma habet dici. Convenit enim in forma in hoc quod intrinsecum corpori non loco separatum, et quia etiam operatio sic intrinseci operantis totum denominat*.

318 *Ibid*. L. 81 - 83: *… operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur*.

319 Detailnější vysvětlení se této nauce dostalo u Jana z Jandunu, proto bych se k němu v tuto chvíli rád obrátil. Srov. Stuart MacClintock, *Perversity and Error - Studies on the „Averroist“ John of Jandun*. Indiana University Press. Bloomington, 1956. Především Str. 55 - 65. Klíčový text je pak přímo citován na straně 156 v poznámkách 15 a 20. Joannes de Jandun, *Quaestiones de Anima*. Venice 1552. Fol. 58. v. b: *Ad evidentiam quaestionis considerandum est diligenter quod in philosophia Aristotelis forma corporis accipitur dupliciter quantum spectat ad propositum: uno modo forma corporis dicitur quaecunque perfectio dans esse corpori et unita corpori secundum esse sic, quod esse ipsius corporis sit actuale, sicut esse illius perfectionis, et hoc modo communiter et famose sumitur forma, unde quod sic accipiatur forma declaratione non indiget; alio modo sumitur forma corporis pro operante intrinseco appropriato corpori. Dico autem quod operans intrinsecum*

1) V obvyklém smyslu, jakožto dokonalost, která dává tělesu specifické bytí a je s tělesem také co do bytí sjednocena.

2) Druhým způsobem je možno za *formu* podle jejich názoru označit *vnitřního jednatele*, který je vzhledem k tělu v „*patřičném vztahu*." Vnitřní jednatel v patřičném vztahu k tělesu je dle mínění heterodoxních mistrů takový jednatel, který od tělesa není oddělen co do místa a subjektu, ale jeho vlastní akt závisí buď přímo na tom těle, nebo na něčem, co se v tom těle nachází. Musí však jít o takovou závislost, kdy vnitřní jednatel a ono těleso netvoří jednotu co do bytí takovým způsobem, že bytí jednoho by bylo bytím druhého, ale tvoří ji tak, že mají jednu vlastní činnost, která na obou bezprostředně závisí. Tímto způsobem také separovaní hybatelé pohybují nebeskými sférami a dle averroistů se nazývají jejich formami. Vlastní akt separovaného hybatele, tj. pohyb nebeské sféry, zde závisí na nebi (sféře) jakožto na objektu.

Analogie nebeských sfér s jediným separovaným intelektem má podle mého názoru fungovat následujícím způsobem. Dle tehdejších kosmologických teorií byla každá nebeská sféra pohybována separovanou substancí. Sféra je tedy pohybována substancí/formou, která není její vlastní substanciální formou v prvním výše uvedeném smyslu. Separovaný hybatel má bytí nezávisle na nebeské sféře. Přestože však příčinou pohybu nebeské sféry není její vlastní forma, ale forma separovaná, říkáme o této sféře, že se pohybuje, a nějak jí tedy schopnost pohybu opravdu připisujeme. V případě intelektu má celá věc zřejmě fungovat podobně. Jediný separovaný intelekt potřebuje ke své činnosti lidská fantasmata (tak jako separovaný hybatel sféry potřebuje ke své činnosti svou vlastní sféru). Jeho bytí však není závislé na bytí žádného individuálního člověka, ani celého lidského rodu. Stejně jako o pohybované nebeské sféře říkáme, že se pohybuje, tak bychom také dle averroistů zřejmě měli činnost separovaného intelektu připsat člověku a říkat, že člověk rozumově chápe.

Zejména při výkladu třetí části Tomášova spisu *De unitate intellectus* již bylo ukázáno, že takovýto pokus o tranzitivní připsání myšlení člověku nemůže uspět.

---

appropriatum corpori est illud operans quod non est distinctum a corpore loco et subiecto, et cuius actus proprius proprie et praecise dependet ab illo corpore, vel ab aliquo existente in illo corpore, ita quod operans intrinsecum et illud corpus, licet non sit unum in esse, ita quod esse unius sit esse alterius, sunt tamen unum in uno opere proprio quod ab utroque dependet immediate. Et hoc modo intelligentia movens caelum dicitur esse forma eius; non quod det ei esse formaliter.

Jestliže se jediný separovaný rozum vztahuje k individuálnímu člověku tak jako lodník k lodi a pokud hýbající a pohybované jsou dvě nezávislá jsoucna, tak nikdy nebudeme schopni v pravém slova smyslu připsat činnost jednoho jsoucna tomu druhému. Toto bylo ilustrováno i na příkladu se zdí, na kterou hledí oddělený zrak. Tak jako bychom dle mého názoru měli spíše říci, že sféra je pohybována separovaným hybatelem a ne že se sama pohybuje, tak je třeba i říci, že lidské fantasma je myšleno separovaným rozumem, ale člověk sám nemyslí.

5.5. SPOR O SPECIFICKOU DIFERENCI *ROZUMOVÝ*

Pokud je mi známo, tak Siger z Brabantu se k problematice specifické odlišnosti lidského rodu přímo nevyjadřuje.[320] S touto problematikou se však vypořádává averroista čtrnáctého století, Tadeáš z Parmy,[321] a to hned několika způsoby. Za nejzajímavější pokládám řešení, které je postaveno na sérii argumentů a protiargumentů, které se ve své podstatě přou o výklad Aristotelovy definice duše. To, že rozumová duše je substanciální formou člověka, má nejprve dokázat následující argument:

„*To, čím prvotně žijeme, vnímáme a rozumově chápeme, je substanciální forma, která nám dává bytí. Toto je evidentní, protože činnost závisí na dvou věcech - totiž na látce a formě - prvotně však na formě; avšak rozumová duše je taková, jak všichni uznávají*.“[322]

320 Připomeňme, že jeden z argumentů proti heterodoxní nauce o jediném intelektu tvrdil, že pokud rozum není schopností duše, která je formou těla, pak nastává problém s obhájením specifické odlišnosti lidského rodu. Jak již bylo naznačeno, averroisté se snaží tuto diferenci založit na nejvyšší schopnosti senzitivní duše, která se u lidí nazývá *vis cogitativa*.

321 Ohledně monopsychismu u Tadeáše z Parmy, srov. Martin Grabmann, *Studien über den Averroisten Taddeo Da Parma*. In: *Mittelalterliches Geistesleben - Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Band II. Max Hueber. München 1936. Str. 239 - 260. Článek obsahuje i transkripci hodnotné části dosud edičně nezpracovaného Tadeášova textu, který se zabývá tématem monopsychismu.

322 Tadeáš z Parmy, *Quaestiones in Tertium de Anima*. Fol. 72 v. b. Str. 25 - 26: *Item, id quo vivimus sentimus et intelligimus primo est forma substantialis nobis dans esse. Haec est evidens, quia licet operatio dependeat a duobus, quia a materia et forma, primo tamen a forma; sed anima intellectiva est huiusmodi, ut ab omnibus conceditur*.

Podle této argumentace by tedy rozumová duše měla být substanciální formou těla, která mu dává specifické bytí a z něho plynoucí schopnosti. Tato pozice se zdá odpovídat stanovisku Tomáše Akvinského. Protiargument však zní:

„*Není třeba, aby to [rozumová duše] byla forma, která dává bytí. Postačí, aby to byla forma, která dává činnost.*“[323]

Jak bylo vidět již dříve, jednota rozumové lidské duše je u averroistů operativní, nikoli podstatná. Separovaný rozum vytváří se senzitivní duší operativní jednotu. Proti heterodoxnímu stanovisku se však dá namítat následujícím způsobem:

„ *... Aristotelés*[324] *však říká, že vegetativní princip je v senzitivním a senzitivní princip v rozumovém jako trojúhelník ve čtverci … Jestliže je však rozumový princip [intellectivum] i principem smyslového vnímání, jakým způsobem by někdo mohl říci, že je to separovaná forma, která dává pouze činnost [operari]*.“[325]

Po této krátké argumentační sérii konečně následuje Tadeášova odpověď, která opět ilustruje averroistické pojetí duše. Averroisté oddělují vegetativně - senzitivní část duše vyvedenou z potence látky a část rozumovou, která je od těla separovaná (jak bylo vidět již u Sigera z Brabantu). Jejich separovaný rozum tedy vegetativně - senzitivní duši neobsahuje, ale pouze předpokládá (vyžaduje) ke své činnosti. V závěru následující citace je pak také řečeno, jakým způsobem je třeba chápat latinské slovo *intellectivum*, čímž se již dostaneme k averroistickému vysvětlení lidské specifické diference:

„Na argument ... že vegetativní a senzitivní je v rozumovém odpovídám dvojím způsobem. Za prvé říkám, že nechtěl [Aristotelés] říci, že zahrnuje, ale že ***předpokládá***

---

323 *Ibid*: *Non oportet quod sit forma dans esse, sufficit autem quod sit dans operari*. Na základě toho, co bylo řečeno o neschopnosti averroistů připsat individuálnímu člověku myšlení se domnívám, že ani tento protiargument neobstojí. Rozum by zde měl dávat činnost (operari), ale již jsem se snažil ukázat, že dle averroistů lze maximálně tvrdit, že rozum myslí **v** nás, ale myšlení nelze v žádném případě připsat individuálnímu člověku.

324 Aristotelés, *O Duši.* 414b29 - 33.

325 Tadeáš z Parmy, *Quaestiones in Tertium de Anima.* Fol. 72 v. b. Str. 26: … *dicit Aristoteles quod vegetativum est in sensitivo et sensitivum in intellectivo ut trigonum in tetragono … si intellectivum sit principium sentiendi, quomodo quis dicet ipsum esse formam separatam dantem solum operari …*

… Za druhé říkám, že ***skrze rozumový princip chápu kogitativní schopnost, a o té je pravdivé říci, že v sobě má princip žití a smyslového vnímání.***“[326]

Nyní je snad již patrné, jakým způsobem chce Tadeáš z Parmy hájit lidskou specifickou diferenci „*rozumový*,“ i když nejprve asi každého dosti udiví, že mu k tomu slouží nejvyšší složka duše senzitivní:

„*Odpovídám, že „rozumový,“ což je diference člověka, se nebere od intelektu, ale od kogitativní schopnosti; a protože kogitativní schopnost je zmnožena* [Protože náleží senzitivní duši vyvedené z potence látky M. S.], *proto je zmnoženo i rozumové*.“[327]

Domnívám se, že co se týče povahy samotné kogitativní schopnosti není mezi Tomášem Akvinským a heterodoxními autory žádného sporu. Z tohoto důvodu bych se její charakter pokusil načrtnout pomocí několika vhodných míst ze spisů Tomáše Akvinského.[328] Vzhledem ke skutečnosti, že tato vnitřní mohutnost (*vis cogitativa)* je lidskou obdobou zvířecí *hodnotící schopnosti*[329] (*vis aestimativa)*, bych se nejprve zaměřil na její zvířecí podobu. Hodnotící schopnost (instinkt) je vnitřní smysl, pomocí něhož zvíře rozpoznává nějaký předmět reprezentovaný vnějšími smysly jako vhodný či škodlivý pro jeho přirozenost. Tak například ovečka prchá před vlkem nikoli proto, že by pohled na vlka byl jejím očím nějak nelibý (protože by se jí vlk nelíbil), ale protože pomocí *hodnotící schopnosti* rozpoznává vlka jako hrozbu pro svůj život. Dalším

---

326 *Ibid.* Fol. 74 v. a. Str. 50: *Tunc ad rationem … quod vegetativum et sensitivum est in intellectivo, respondeo dupliciter: Primo quod non vult dicere quod includat, sed quod praesupponat … Secundo quod per intellectum intelligit cogitativam et de hac verum est dicere quod in se habet principium vivendi et sentiendi.*

327 *Ibid*. Fol. 75. r. b. Str. 61: *Tunc ad probationem respondeo quod rationale quod est differentia hominis non sumitur ab intellectu, sed a cogitativa, et quia cogitativa est multiplicata ideo et rationale.*

328 Důvodem k takovémuto postupu je zejména to, že neznám žádný vhodný heterodoxní text, na kterém by se povaha této schopnosti dala ilustrovat. Tadeáš z Parmy sice pojem *vis cogitativa/ratio particularis* přímo užívá (např. Q. 4. Str. 50. Bod. 2 - 3; Q. 5. Str. 59. Bod 3), ale není mi známo, že by někde detailněji vykládal jeho povahu. Na skutečnost, že charakter tohoto vnitřního smyslu chápou latinští averroisté i Tomáš Akvinský stejně, tedy usuzuji především ze souvislostí, v jakých ho heterodoxní autoři užívají. Srov. také Tomáš Akvinský, *Summa Contra Gentiles*. II. 60, 2: *Non igitur est possibile quod per virtutem cogitativam, quae dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat.*

329 Tomáš Akvinský, *Summa theol.* I. Q. 78. A. 4. corpus: *Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur* ***cogitativa****, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde* ***etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum****, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium.*

oblíbeným příkladem je pták, který sbírá stébla trávy pro stavbu hnízda. Pták rozpoznává stéblo trávy jako něco, co má sbírat, aniž by poznával vlastní povahu samotného stébla, nebo cíle ke kterému je jeho činnost nasměrována. Pták pouze jaksi rozpoznává, co má se stéblem dělat. Tato schopnost není získaná, ale vyvěrá ze samotné přirozenosti každého živočicha, která ho navádí k činnostem, které jsou potřebné pro jeho uchování.[330] U člověka však tato zvířecí *hodnotící schopnost* nabývá zvláštní výtečnost a nazývá se *vis cogitativa/ratio particularis*. Příčinou této eminence je to, že tato schopnost jakoby stojí na vrcholu mohutností senzitivní duše a podle novoplatónské zásady je tomu tak, že každý nižší stupeň bytí dosahuje svojí nejvyšší částí nejnižší části stupně vyššího a nějakým způsobem se také podílí na jeho dokonalosti.[331] V případě člověka je tedy *hodnotící schopnost* jaksi povznesena kvůli svému úzkému kontaktu s rozumem.[332] Podobný vliv má blízkost rozumu i na smyslovou paměť. Schopnost, která se u zvířat nazývá *memoria* (smyslová paměť) u člověka získává vlivem rozumu zvláštní povahu a nazývá se proto *reminiscentia* (rozpomínání). Pomocí smyslové paměti živočich pouze náhle rozpoznává nějakou jednotlivou věc, jako již dříve poznanou (svého pána, doupě … atd.). Člověk má navíc to, že za pomoci rozumu, dokáže jakoby sylogisticky prohledávat záměrně svou paměť a vyhledávat v ní (rozpomínat se) individuální vzpomínky.[333] Obdobným způsobem je tomu také s *vis aestimativa* a *vis cogitativa*. Zvířecí *vis aestimativa* sice nějakým způsobem „poučuje" živočicha o tom, co má dělat, ale zvířeti zůstává skryta vnitřní povaha věcí. Vše je posuzováno pouze vzhledem k nějaké činnosti, která se živočicha týká. Zvíře vnímá to, co se vyživuje mlékem, nikoli beránka. U člověka je tomu jinak:

---

330 Srov. Tomáš Akvinský, *Scriptum super Sententiis*. Lib. II. Dist. 20. Q. 2. A. 2. Ad 5.

331 Tomáš Akvinský, *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Q. 14. A. 1. Ad. 9. Ed. Leonina. Romae 1972: *Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii quam dicit, VII cap. de Divin. Nomin., quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. Unde etiam ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de anima: nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis est aestimatio naturalis. Et ideo quandoque ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur*.

332 Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*. I. Q. 78. A. 4. Ad. 5: *Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus*.

333 *Ibid*. Corpus: *Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscentiam, quasi sylogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones*.

„***Kogitativní schopnost*** *postřehuje individuum, nakolik existuje v rámci společné přirozenosti; toto se jí přihází, nakolik je sjednocena s rozumovou schopností v témže subjektu. Z toho důvodu poznává tohoto člověka nakolik je tímto člověkem a toto dřevo nakolik je tímto dřevem.* ***Hodnotící schopnost*** *však nepostřehuje žádné individuum, nakolik existuje v rámci společné přirozenosti, ale pouze nakolik je termínem nebo principem nějaké činnosti nebo trpnosti. Jako ovce nepoznává tohoto beránka, nakolik je tímto beránkem, ale nakolik od ní má být vyživován; a tuto bylinu poznává, nakolik je jejím pokrmem. Tedy jiná individua, ke kterým se nevztahuje její činnost nebo trpnost svou přirozenou hodnotící silou nijak nepostřehuje*."[334]

V jakém smyslu je tedy *vis cogitativa* rozum a proč se jí říká *ratio particularis*? Člověk je totiž na rozdíl od zvířat schopen posuzovat jednotlivé případy a podřazovat je obecným pojmům. Poznává tedy jednotlivé věci, jako např. „*tohoto* člověka," „*tohoto* koně" jako obsažené v obecných pojmech, tj. jako „tohoto *člověka*," „tohoto *koně*." Zvířata nevnímají okolní věci stejně jako člověk, protože je nedokáží postřehovat jako náležející k určitému rodu či druhu a nejsou tak schopny přiřadit věcem jejich místo v rámci určitého celku.[335] U zvířete se nikdy nemůže odehrát následující:

„*Kvůli tomu, že tato bylina působí tomuto člověku zdraví, je třeba přijmout, že tento druh byliny je dobrý k uzdravování*."[336]

Averroisté samozřejmě mohou prohlásit, že specifická diference „rozumový" se nebere od intelektu, ale od *kogitativní schopnosti*. Problémem se však zdá být to, že v případě *vis cogitativa* se jedná o zcela jinou schopnost než je rozum. *Kogitativní*

---

334 Tomáš Akvinský, *Commentarium in Aristotelis librum De anima*. Lib. II. Lect. 13. N. 16: *Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali.* Také: *Ibid*. Lib. II. Lect. 13. N. 14: *Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium.*

335 Leo Elders, *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*. Praha 2003. Str. 249 - 250.

336 Tomáš Akvinský, *Sententia Libri Ethicorum*. Lib. VI. Lect. 9. N. 15: *Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum.*

schopnost je nejvyšší mohutností smyslové duše a není tedy tím, co ve vlastním slova smyslu rozumově chápe.[337] Domnívám se, že tento averroistický pokus o obhajobu specifické diference „rozumový“ nemůže uspět. Sami averroisté tvrdí, že individuálnímu člověku náleží pouze duše vegetativně – senzitivní. Separovaný rozum tuto duši pouze předpokládá. Jak by se diference „rozumový“ mohla brát od něčeho, co samo rozum nemá?

5.6. ZHODNOCENÍ SPORU O JEDNOTU ROZUMU

Domnívám se, že nesnáze, které z averroistické pozice plynou, jsou dány již od počátku jejich pojetím duše, ze které vyloučili rozum. Pokud zaujmeme stanovisko, že rozum je od individuálního člověka separovaná substance, pak zřejmě nenalezneme žádný způsob, jak bychom mohli připsat myšlení individuálnímu člověku. Jsem přesvědčen, že Tomáš Akvinský přesvědčivě ukázal, že pokud lidská bytost nemá jedno bytí (netvoří jedno jsoucno), ale je to agregát separovaného rozumu, který se pouze jaksi spojuje s individuální lidskou smyslovou duší - která je ale jiným jsoucnem - a tato dvě jsoucna se pouze operativně spojují, protože jedno z nich je ze své podstaty odkázané na materiál, který mu pro jeho činnost poskytuje jsoucno druhé, tak se dostaneme do velkých potíží. Tomáš navíc na názorných příkladech ukázal, že jakékoli snahy o tranzitivní připsání činnosti separovaného rozumu individuálnímu člověku jsou také odkázány k nezdaru. Averroisté se domnívali, že jednou z předností jejich pojetí duše je to, že v jejich systému nenastávají jakékoli potíže s nelátkovostí myšlení, která je podmínkou jeho obecnosti. V tomto bodě je nutné jim dát za pravdu. Pokud je rozum separovanou substancí, pak takové nesnáze samozřejmě odpadají. Na druhou stranu je, myslím, také třeba říci, že se Tomáši Akvinskému podařilo na averroistickou výtku ohledně toho, že ze své pozice není schopen obhájit nelátkovost myšlení, dobře

337 Tomáš Akvinský, *Summa Contra Gentiles.* II. 60. 3: *Quod est passio partis sensitivae, non potest ponere in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva: sicut quod est passio animae nutritivae, non ponit in altiori genere vitae quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia, et huiusmodi potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivae: ut philosophus probat in libro de memoria. Non igitur per praedictas virtutes, vel aliquam earum, aliquod animal potest poni in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitae: quod patet per philosophum, in II de anima, qui, distinguens genera vitae, superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali.* ***Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam praedictam***.

odpovědět. Jinou věcí je však to, že pojetí duše, které razí Tomáš Akvinský, si s sebou nese nutnost obhájit možnost stvoření *ex nihilo*, protože rozumová duše nemůže vzniknout jinak, než být Bohem stvořena z ničeho. Již několikrát jsem uvedl, že averroisté, nakolik se sami staví pouze do role komentátorů Aristotela, nechtějí znát (tj. abstrahují od ní) kauzalitu stvoření.

V tuto chvíli je také vhodná příležitost položit si otázku, která z předložených interpretací je bližší duchu i liteře Aristotelových spisů. Během svého studia averroistických traktátů jsem nabyl dojmu, že heterodoxní mistry zcela očaroval několikrát citovaný text ze spisu *De generatione animalium*, kde se o rozumu říká, že přichází zvenčí. V tomto duchu pak také interpretovali známý text z Aristotelova spisu *O duši*, kde se říká, že rozum je *separovaný*. Averroisté pod touto separovaností chápali oddělenost od těla, zatímco Tomáš jí rozumí oddělenost od ostatních schopností duše. Jsem toho názoru, že kdybychom dostali možnost předložit Aristotelovi tyto dvě zcela odlišné interpretace jeho textů a zeptali bychom se ho, která z nich je mu bližší, tak by se ve sporu o jednotu intelektu přiklonil spíše ke stanovisku Tomáše Akvinského. Jsem přesvědčen, že by rozhodně zastával názor, že tím, co skutečně myslí, je člověk, nikoli jakási separované substance, jejíž činnost se nám pouze nějak tranzitivně připisuje. Na druhou stranu je třeba také říci, že heterodoxní mistři i Tomáš Akvinský měli při interpretaci Aristotelových spisů zcela jiný cíl. Zatímco pro Tomáše byla jeho filosofie vhodným prostředkem racionaliza křesťanské víry, který bylo potřeba pouze určitým způsobem obohatit a tvůrčím způsobem rozvinout, aby umožňoval vysvětlit i takové problémy, o kterých Aristotelés neměl ani tušení, tak pro heterodoxní mistry nebyla Aristotelova nauka prostředkem, ale cílem o sobě. Bohužel se pak dostávali do situace, že jakožto filosofové hájili stanovisko zcela protivné tomu, co (snad?) vyznávali ve svém srdci jakožto křesťané.

6.0. ZÁVĚR

Zabývali jsme se filosofickými spory o věčnost světa a jednotu rozumu, které vypukly mezi Tomášem Akviským a heterodoxními mistry svobodných umění. Rámec těchto sporů tvořily cenzurní dokumenty vydané biskupem Tempierem v letech 1270 a 1277. Bylo ukázáno, že co se týká otázky po časovém trvání světa, je mezi Tomášem Akvinským a heterodoxními autory, kterými jsme se zabývali, shoda v tom, že obě strany jsou přesvědčeny, že stanovisko věčnosti světa nelze rozumovými prostředky se vší průkazností potvrdit ani vyvrátit. Tomáš Akvinský má v tomto ohledu k Sigerovi blíže, než třeba k Bonaventurovi. Ohledně sporu o jednotu intelektu se však mezi Sigerem z Brabantu a Tomášem Akvinským strhla veliká pře o správný výklad Aristotelovy filosofie. Pokusil jsem se ukázat, že pokud někdo zaujme heterodoxní stanovisko, tak nebude schopen připsat myšlení individuálnímu člověku a dostane se do dalších potíží.

Celým naším pojednáním se jako červená nit vinulo téma dvojí pravdy. Ukázali jsme, že dle Averroa musí v případě střetu demonstrativního argumentu a víry ustoupit víra, jejíž problematický článek se má vyložit alegoricky takovým způsobem, aby ho bylo možné uvést v soulad s tím, co diktuje rozum. Heterodoxní mistři celou věc pojali jinak. Dle jejich názoru (jak bylo ukázáno především na spisech Boethia z Dacie) filosofie předkládá argumenty, jejichž závěry jsou platné pouze podmíněně, protože nemohou brát v úvahu Boží nekonečnou moc a svobodnou vůli, která je schopna měnit běžný řád věcí. Jestliže tedy heterodoxní mistr říká: *de nihilo nihil fit*, pak to říká jen jako filosof a nesnaží se tak vyvracet nauku o stvoření světa *ex nihilo*. Jsem toho názoru, že v obou případech přijde jedna ze stran sporu zkrátka a je zbytečně devalvována. U Averroa jsou teologie a náboženství odstaveny na jakousi druhou kolej, po které kráčí ti, kterým jejich rozumové schopnosti neumožňují plnohodnotné studium filosofie. U latinských averroistů naopak přichází zkrátka filosofie. Jsem přesvědčen, že v obou případech (u Averroa i u heterodoxních mistrů) je tento, dle mého názoru nežádoucí následek způsobem tím, že se obě pole bádání příliš oddělují. Jinak je tomu u Tomáše Akvinského, pro něhož je, jak známo, filosofie ve službách teologie. Toto služebné poslání však filosofickému bádání nijak neubírá na hodnotě. Naopak! Filosofie ve službách víry má, myslím, u Tomáše ve svém důsledku daleko vznešenější

postavení, než u heterodoxních mistrů, kteří ji sice ze služebného jha uvolnili, ale udělali to jen proto, aby ji následně zlomili vaz tím, že plody její práce znehodnotili. Myslím, že Gilson se skutečně nemýlil, když latinský averroismus charakterizoval jako proud, ve kterém panuje skepticismus ve filosofii a fideismus v teologii.

7.0. PRAMENY A LITERATURA:

Prameny:

• Akvinský, T., *Commentarium in Aristotelis librum De anima.* Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcon automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A. D. M. M. Online: URL = http://www.corpusthomisticum.org.

— C*ompendium Theologiae*. Ed. Leonina. Tom. XLII. Roma 1979.

— *De aeternitate mundi*. Ed. Leonina. Tom. XLIII. Romae 1976. Český překlad: *De aeterninate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*. Praha 2003. Přeložil: Tomáš Machula.

— *De unitate intellectus.* Ed. Leonina. Tom. XLIII. Romae 1976. Thomas D' Aquin, *L' Unité de Intellect contre les Averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieus à 1270*. Ed. Alain de Libera. Paris 1997

— *De ente et essentia.* Ed. Leonina. Tom. XLIII. Romae 1976. Český překlad: *Jsoucno a bytí*. Praha 1992. Přeložil: Stanislav Sousedík.

— *Scriptum super Sententiis.* Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcon automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A. D. M. M. Online: URL = http://www.corpusthomisticum.org.

— *Sententia Libri Ethicorum*. Ed. Leonina. Tom. XLVII. Romae 1969.

— *Summa contra gentiles.* Ed. Leonina. Tom. XIII - XV. Romae 1918 – 1930.

— *Summa theologiae.* Ed. Leonina. Tom. IV - XII. Romae 1888 - 1906.

— *Quaestiones disputate De Veritate.* Ed. Leonina. Tom. XXII. Romae 1970 - 1976.

• Aristotelés, Aristotelis *De anima*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1956. Český překlad: Aristotelés, *O duši*. Praha 1996. Přeložil: Antonín Kříž.

— Aristotelis *De generatione animalium,* brevique adnotatione critica instruxit H. J. Drossaart Lulofs, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1965. Český překlad: Aristotelés, O vzniku a zániku. In: *Člověk a příroda*. Praha 1984. Přeložil: Antoní Kříž.

— Aristotelis *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Český překlad: Aristotelés, *Metafyzika*. Praha 2003. Přeložil: Antonín Kříž.

— Aristotelis *Topica et Sophistici elenchi*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1958. Český překlad: Aristotelés, *Topiky*. Praha 1975. Přeložil: Antonín Kříž; Aristotelés, *O sofistických důkazech*. Praha 1978. Přeložil: Antonín Kříž.

• Aegidius Romanus*, In Secundum Sententiarum.* Venetia 1581.

• Albertus Magnus, *Comentarius in Epistolam.* In: *Opera Omnia.* Vol. XIV. Ed. Borgnet. Parisiis 1892

— *Politicorum Aristotelis.* In: *Opera Omnia*. Vol. VIII. Ed. Borgnet. Parisiis 1891.

— *De quindecim problematibus.* In: *Opera Omnia*. Vol. XVII. Ed. Coloniensis. Münster 1975.

• Aurelius Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos.* PL - XXIV.

• Averroes, *Kitáb fasl al - maqál, with apendix (Damíma) and an extract from Kitáb al - kašf 'an manáhidž al - adilla*. Ed. G. F. Hourani. Leiden – Brill 1959. Český překlad: *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Praha 2012. Přeložil: Ondřej Beránek.

• Bolzano, B., *Paradoxien des Unendlichen*. Leipzig 1851. Český překlad: *Paradoxy nekonečna*. Přeložil: Otakar Zich. Praha 1963.

• *Bible - Písmo svaté starého a nového zákona.* Ekumenický překlad. Česká biblická společnost 1995.

• Boethius, *De consolatione philosophie*. PL - LIII.

• Boethius z Dacie, *De aeternitate mundi – De summo bonno – De somnis*. In: *Boethii Daci Opera. Topica – Opuscula*. Ed. Green – Pedersen. Vol. VI/2. Hauniae 1986. Slovenský překlad spisu *De aeternitate mundi*: Boethius z Dácie, *O věčnosti světa - O nejvyššom dobře čiže o životě filozofa*. Přeložil: Michal Chabada. Pusté Úľany 2012.

• Bonaventura, *Breviloquium*. In: *Opera Omnia*. Vol. 5. Florence - Quaracchi 1891. Český překlad: *Brevioloquium*. Přeložil: Ctirad Václav Pospíšil. Praha 2004.

— *De septem Donis Spiritus Sancti*. In: *Opera Omnia*. Vol. V. Florence – Quaracchi 1891.

— *In Sententiarum.* In: *Opera Omnia*. Vol. 1 - 4. Florence - Quaracchi 1885.

• Cantor, G., *Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen.* In: *Journal für die reine und angewandte Mathematik*. Berlin 1874.

• *Chartularium universitatis Parisiensis*. Ed. Denifle - Chatelain. Paris 1889.

• Nifo, A., *De intellectu*. Ed. Leen Spruit. Leiden 2011.

• Piché, D., *La condemnation parisienne de 1277. Text latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris 1999.

• Pecham, J., *Quaestiones de aeternitate mundi.* Ed. Ignatius Brady. New York 1993.

• Siger z Brabantu, *Super librum De causis*. Ed. Antonio Marlasca. Louvain 1972.

— *Quaestiones in Tertium de Anima*, *De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Ed. Bernardo Bazán, Louvain 1972.

— *Quaestiones in Metaphysicam*. Ed. C. A. Graif. Louvain 1948.

— *Quaestio utrum haec sit vera: Homo est Animal, Nullo Homine Existente*. Ed. Bernardo Bazán. Paris 1974.

• Philoponus, *Against Aristotle - On the Eternity of the World*. London 1987.

• *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Ed: Alfred Rahlfs. Stuttgart 1979.

• Tadeáš z Parmy, *Quaestiones in Tertium de Anima*. Ed. Sofia V. Rovighii. Milano 1961.

• Tertulianus, *Adversus Hermogenem*. PL II, 218.

Literatura:

• Akvinský, T., *O stvoření - výběr otázek z Teologické sumy.* Kvestie: 44 - 49. Ed. Marietti – Taurini 1922. Praha 2008. Přeložil: Tomáš Machula.

• Bonnette, D., *How Creation Implies God*. In: *Faith & Reason.* Front Royal 1985.

• Brożek, B., *The Double Truth Controversy: An Analytical Essay*. Kraków 2010.

• Cartwright, R. L., *Aquinas on Infinite Multitudes*. In: *Medieval Philosophy and Theology*. 6 / 1997.

• Copleston, F., A History *of Philosophy*. Vol. II. New York 1993.
• Dales, R. C., *The problem of the rational soul in the thirteenth century.* Leiden 1995.
• Dauben, J. W., *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Cambridge 1979.
• De Grijs, F. J. A., *The theological character of Aquinas' De aeternitate mundi*. In: *The Eternity of The World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries.* Ed. J. B. M. Wissing. Brill - Leiden 1990.
• Denzinger & Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Ed. 39. Barcinone 1963.
• Dodd*,* T., *The life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth - Century Parisian Philosopher. An examination of his Views on the Relationship of Philosophy and Theology.* Lewiston – New York 1998.
• Ebsen*, S., The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito*. In: *Routledge History of Philosophy - Medieval Philosophy*. Ed. John Mareborn. London – New York 1998.
• Elders, L., *The Philosophy of Nature of st. Thomas Aquinas. Nature, The universe, Man*. Frankfurt am Main 1997. Český překlad: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*. Praha 2003. Přeložila: A. Cejnarová.
• Gilson, E., *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York 1966.
— *The Philosophy of st. Bonaventure*. London 1983.
• Grabmann, M., *Studien über den Averroisten Taddeo Da Parma*. In: *Mittelalterliches Geistesleben - Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Vol. II. München 1936.
• Gracia – Noone, Ed. *A Companion to medieval Philosophy*. Oxford 2002.
• Gredt, J., *Elementa Philosophiae Aristotelico – Thomisticae*. Barcinone - Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo Eboraci 1961.
• Hackett, J., *Aquinas, Roger Bacon and Latin Averroism: The problem of the Intellective Soul.* In: *Aquinas on Mind and Intellect: New Essays*. Oakdale – New York 1996.
• Hankey, W. J., *Ab uno simplici non est nisi unum: The place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas' Doctrine of Creation.* In: *Omnia in Sapientia: Essays on*

Creation in Honour of the Rev. Dr. Robert D. Crouse. Ed. Otten – Hannam - Treschow. *Studies in Intellectual History*. Brill - Leiden 2002.

• Hasse, D. N., *Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance*: *Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato*. In: *Herbst des Mittelalters*? Ed. J. Aertsen - M. Pickavé. Berlin 2004.

— *Averroica secta*: *Notes on the formation of Averroist movements in fourteenth century Bologna and Renaissance Italy*. In*: Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque International*. Vyd. Jean - Baptiste Brenet (Textes et Etudes du Moyen Age, Vol. 40). Turnhout - Brepols 2007.

— *The attraction of Averroism in the Renaissance*: *Vernia, Achillini, Prassico.* In: P. Adamson - H. Balthussen, - M. Stone (editors), *Philosophy, science, and exegesis in Greek, Arabic, and Latin commentaries.* London 2004.

• Hankins, J., *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge 2007. Český překlad: *Renesanční filosofie.* Praha 2011. Přeložil: Martin Pokorný.

• Hummel, Ch. E., *Interpreting Genesis One*. In: *Journal of the American Scientific Affiliation*. Roč. 38. Vol. III. 1986.

• Childs, B. S., *Biblical theology of The Old and New Testaments - Theological reflection on The Christian Bible.* Mineapolis 1993.

• Kenny, A., *Aquinas on Mind*. London 1993.

• Le Clerc, V., *Histoire Littérarie de la France.* Vol. XXI. Paris 1847.

• MacClintock, S., *Perversity and Error - Studies on the „Averroist" John of Jandun*. Bloomington 1956.

• Machula - Filip, *Tomismus čtyřiadvaceti tezí*. Praha 2010.

• Maurer, A. A., *Medieval Philosophy.* New York 1964.

• Mowbray, M., *The De aeternitate mundi of Boethius of Dacia and the Paris Condemnation of 1277*. In: *Recherches de Théologie et Philosophie*. Köln am Rhein 2006.

• Schulthess - Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*. Zürich 1996.

• Putallaz - Imbach, *Profession philosophe – Siger de Brabant*. Paris 1997. Český překlad: *Povoláním filosof*. Praha 2005. Přeložil: Martin Pokorný.

• Renan, *E., Averroes et l'Averroisme*. Paris 1852.

• Sorabji, R. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science.* New York 1987.

• Steenberghen, F. Van, *Maître Siger de Brabant.* Louvain 1977.

— *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington D.C. 1980.

• Thijssen, J. M. M. H., *The response to Thomas Aquinas in the Early Fourteenth Century: Eternity and Infinity in the Works of Henry of Harclay, Thomas of Wilton and William of Alnwick O. F. M.* In: *The Eternity of The World In the Thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Ed. J. B. M. Wissing. Brill - Leiden 1990.

• Tretera, I., *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha 2011.

• Uckelman, S. L., *Logic and the Condemnation of 1277*. In: *Journal of Philosophical Logic*. 2/2010.

• Veldhuisen, P., *The Question On the Possibility of an Eternaly Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas*. In: *The Eternity of the World In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Ed. J. B. M. Wissing. Brill - Leiden 1990.

• Vopěnka, P., *Podivuhodný svět českého baroka*. Praha 1998.

— *Úvod to teorie množin*. Plzeň 2011.

• Weisheipl, J., *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Work*. New York 1974.

• Wippel, J. F., *Thomas Aquinas and the condemnation of 1277*. In: *Modern schoolman*. Vol. 72. St. Louis 1995.

8.0. ZKRATKY:

CUP - *Chartularium universitatis Parisiensis*. Ed. Denifle - Chatelain. Paris 1889.

PL - *Patrologiae cursus completus, Series Latina*. Dd. J. P. Migne. Parisiis 1844–1864

DS - Denzinger & Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Ed. 39. Barcinone 1963.

Summa Theol. - Tomáš Akvinský, *Summa theologiae.* Ed. Leonina. Tom. IV - XII. Romae 1888 – 1906.

A. – Articulus	s. c. – Sed contra	Dist. – Distinctio	Fol. – Folium
Lect. - Lectio	Lib. – Liber	Q. – Questio	Vol. – Volumen
Tom. - Tomus			

9.0. SEZNAM OBRÁZKŮ TABULEK A SCHÉMAT:

Titulní obrázek: Zobrazení Dantova Ráje. Kruh dvanácti učitelů vedených Tomášem Akvinským. Siger z Brabantu na pravé horní straně v červeném plášti. Uprostřed Dante a Beatrice. Copenhagen - The Royal Library. MS Thott 411.2. 15. století.

Tabulka č. 1: Typy lidí a jim odpovídající způsoby argumentace. Str. 44.

Schéma č. 1: Bijektivní zobrazení lichých a sudých čísel. Str. 76.

Schéma č. 2: Bijektivní zobrazení celých kladných čísel a lichých čísel. Str. 77.

Schéma č. 3: Cantorova diagonální metoda. Str. 79.

Tabulka č. 2: Srovnání nauky o duši u Sigera z Brabantu a Tomáše Akvinského. Str. 99.

Obrázek č. 1: Srovnání činnosti rozumu se světlem. Str. 119.

Obrázek č. 2: Srovnání činnost jednoho a více jednatelů. Str. 126.