Antiaverroismus v diele Tomáše Akvinského*

Jozef Matula

*Non tam fuit Peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator*¹

Averroes (Abū'lWalīd ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd, 520/1126 - 595/1198) bol nepochybne najvýznamnejším arabským komentátorom Aristotela. Jeho dielo neostalo bez povšimnutia v západnom myslení od pol. 13. do konca 16. storočia a latinský preklad *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* z pera Michaela Scota (Sicília, 1227-1230) sa stal inšpiračným zdrojom pre myslenie stredovekého a renesančného intelektuálneho sveta.² Jeho významné diela sa objavili až v neskoršom období a neboli vôbec známe európskemu západnému mysleniu.³ V pol. 13. storočia bola znalosť jeho diela obmedzená a vychádzala z niekoľkých komentárov preložených do latinského jazyka.⁴ Averroes (*Commentator*) bol cenným zdrojom pre autorov latinského intelektuálneho okruhu, poskytoval rôzne interpretácie Aristotela a sprostredkoval myslenie iných arabských autorov (Avicenna, Avempace). Medzi nadiskutovanejšie problémy v myslení Averroa patrí teória jedného intelektu.⁵

Tomáš Akvinský (1225-1274) sa od svojich ranných diel (*Commentum in I-IV Sententiarum*, 1252-1256) zaoberal podobne ako Averroes povahou intelektu.⁶ Jeho mysliteľské úsilie vrcholí v *De unitate intellectus contra Averroistas* (Paríž 1270), ktorý odкрýva historické, dogmatické a filozofické aspekty sporu o interpretáciu Aristotela.⁷ Podobným a významným spisom je *De Unitate Intellectus Contra Averroem* (1256) Alberta Veľkého, v ktorom sa učiteľ Akvinského venuje rovnakému problému.⁸ Na rozdiel od Alberta

* Článok vychádza v rámci *Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty* (výzkumný zámer CMTF UP v Olomouci, MSM 6198959202). Ďakujem anonýmnym recenzentom za cenné pripomienky k stavbe a obsahu článku.

¹ S. Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap.1; Aquinas 1993, s. 147.

² Averroes 1562, Suppl. II, ff. 1r-204v; Averroes 1953, Vol.I, xxxvi, s.374, Vol.II, s.219. Averroes je autorom ďalších dvoch komentárov k *De anima*: (Krátky komentár) *Talkhīs kitāb alnaḥs* 1950; *Epitome de anima* 1985; *La Psicología de Averroes: Commentario al libro sobre el alma de Aristoteles* 1987; (Stredný komentár) *Paraphrase Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima* 1994.

³ http://www.thomasinstitut.uni-koeln.de/averroes_db/

⁴ *Tahafut al-Tahafut* bol známy pod nekompletným latinským prekladom *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis* až v roku 1328. Averroes 1954, s. 30-407; Averroes 1562, Suppl. II, ff. 1r-204v.

⁵ *Quoniam opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est aeterna.* (Averroes 1953, s. 406); Leaman 2002, s. 228-236.

⁶ S. Thomae Aquinatis, *In II Sent.*, d.17 q.2 a.1; d.19 q.1 a.1.

⁷ S. Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus contra Averroistas*, s.247-314.

⁸ Albertus Magnus 1899, s. 437-476; Führer 1991, s. 305-319; Oguejiofor 1995, s. 339-344.

Alberta Veľkého kritizuje Akvinský nielen Averroa samotného, ale parížskych učiteľov, ktorý interpretovali Aristotelovu *De Anima* v duchu *latinského Averroa*.¹ Podobne ako Akvinský i ďalší stredovekí (Bonaventura, Albert Veľký) a renesanční myslitelia (Marsilio Ficino, Bessarion) kritizujú averroistickú koncepciu intelektu, ktorá mala v ich očiach fatálne dôsledky pre otázku nesmrteľnosti ľudskej duše.² Je možno odvážne tvrdiť, že teória jedného intelektu vyústila v striktný determinizmus v arabskom myslení, ktorý je spojený s poprením individuálnej svobodnej vôle. Averroes sám nepokladal svoju teóriu za dokonalú. Vzhľadom k tomu, že latinské preklady sú iba čiastočným a neúplným obrazom jeho myslenia, je potrebné k hodnoteniu tohto arabského mysliteľa pristupovať s opatrnosťou.³

Tomáš Akvinský na rôznych miestach svojho rozsiahleho diela odmieta teóriu o existencii jednej, kolektívnej duše a spoločného intelektu. Vzhľadom k tomu, že sa jedná o obsahlu problematiku, obmedzím svoju pozornosť na niektoré aspekty jeho kritiky. Argumenty, ktoré uvádza Averroes v prospech jedného intelektu, obsahujú niekoľko epistemologických problémov, ktoré sa týkajú teórie duchovného obrazu (*species intelligibilis*) a fantazmy (*phantasma*).⁴

Podľa Averroa je princípom poznania trpný intelekt (*intellectus possibilis*), ktorý však nie je časťou ľudskej duše, ale je oddelenou substanciou, ktorá je spojená s človekom prostredníctvom fantazmat (*per formam suam mediantibus phantasmatis*).⁵ Princípom intelektuálnej aktivity je podstata, ktorá je večná, nezničiteľná a jedinečná vo svojom druhu. Averroes zaujíma, ako sa intelektuálna aktivita, ktorá je vlastná oddelenej a jedinečnej podstate, môže stať činnosťou konkrétnej ľudskej bytosti. Jeho riešenie spočíva v tom, že jeden spoločný intelekt je spojený (*coniunctio, continuatio*, arab. *ittisāl*)⁶ s človekom v jeho mozgu, kde využíva jeho fantazmata. Existencia rozmanitých fantazmat v rôznych ľuďoch je dôkazom toho, že trpný intelekt je spojený s každým individuálnym človekom špecifickým

¹ K pozadiu sporu medzi Akvinským a latinskými mysliteľmi pozri bližšie Stone 2000, s. 34-69; Mazzarella 1974, s. 246-283; Steenberghen 1980, s. 29-74; Weisheipl 1996, s. 251; Dales, 1995, s. 139; Steenberghen 1966, s. 318-325; Verbeke 1960, s. 220-49.

² S. Bonaventura, *In II Sent.* d.18 a.2 q.1; S. Bonaventura, *In Hexaemeron V*, s. 329-454.

³ Ku komplexnejšiemu hodnoteniu jeho myslenia je potrebné štúdium *arabského Averroa*. Averroes 1953, s. 430-431; Niektorí badatelia, ktorí vychádzali z latinských prekladov sa domnievali, že Averroes zastával jednu teóriu intelektu. Tallon 1964, s. 314-357; Teske 1963, s. 460-465; Zedler 1954, s. 446-447

⁴ Spruit 1994, s. 156-179.

⁵ *Quorum unus Averroes, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis non esse animam nec partem anime nisi equivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod intelligere illius substantiae separate est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur michi vel tibi per phantasmata quae sunt in me et in te. (De unitate, cap.2); Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatis; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit. (De unitate, cap.3); Davidson 1992, s. 220-356, predovšetkým kap. 7, s. 258-314;*

⁶ O problematike teórie *ittisāl* pozri Fakhry 1994, ch.XIX, s. 193-207.

spojením (*coniunctio*). Keď si človek myslí, že on sám myslí, v skutočnosti je to jedinečná duša pre ľudský druh, čo v ňom myslí používaním jeho fantazmata.¹ Preto je aktivita jedného spoločného intelektu rozdielna u rôznych ľudí a každému mysliacemu individuu sa zdá, že sám myslí, i keď v skutočnosti spoločný intelekt myslí v ňom prostredníctvom jeho fantazmat.² Pre Averroa tak ľudské bytosti zdieľajú aktivitu oddeleného trpného intelektu. Akt chápania trpného intelektu sa stáva mojím (alebo tvojím,...) aktom chápania, pretože trpný intelekt je so mnou (s tebou,...) spojený (*copulatur*) prostredníctvom mojich (tvojich,...) fantazmat. Vďaka fantazmatám je trpný intelekt spojený s individuálnymi ľudskými bytosťami. Pokiaľ trpný intelekt chápe a poznáva, vtedy konkrétny človek taktiež poznáva.

Averroes rozlišuje intelekt na činný intelekt a trpný intelekt, pretože v duši musia existovať dve činnosti – jedna, ktorá z toho, čo je inteligibilné v možnosti vytvára aktuálne inteligibilné a druhá aktivita, ktorá recipuje inteligibília.³ Činný intelekt sa potrebuje obracať k zmyslovým obrazom, aby bol schopný svojej aktivity v procese poznávania. Averroes odmieta interpretácie Aristotla v duchu Avicenny, podľa ktorého Aristoteles učil, že činný intelekt je nezávislou inteligenciou alebo *Dator formarum*, alebo chápanie činného intelektu ako substancie, ktorá nie je súčasťou ľudskej duše, existuje sama o sebe alebo je dokonca Bohom samotným (Alexander z Afrodízie). Averroes sa pokúša ukázať, že Avicenna sa mýlil v tom, že by činný intelekt bol *Dator formarum*, pretože činný intelekt pre svoju aktivitu potrebuje práve fantazmata, ktoré vznikli činnosťou vnútorných zmyslov (*imaginatio, vis cogitativa, memoria*).⁴ Pre Averroa nie je činný intelekt darcom foriem (*Dator formarum*), pretože ľudské poznanie by nebolo ľudskou aktivitou, ale bolo by iba prijímaním inteligibilných foriem od ich oddeleného darcu.⁵ Avicennov názor smeruje k redukcii aktu ľudského poznania na recepciu inteligibilných foriem a Averroes kladie akcent na peripatetickú zmyslovosť oproti platonizujúcim tendenciám pri výklade Aristotela.

¹ Steenberghen 1980, s. 29.

² Pre Sigeru Brabantského existuje iba jeden činný a iba jeden trpný intelekt pre všetkých a tieto intelektu nie sú spojené s individuálnym človekom ich podstatou, ale iba prostredníctvom ich aktivity. Preto keď sa nám zdá, že myslíme, je to v skutočnosti trpný intelekt, ktorý myslí v nás s pomocou našich fantazmat. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi* 1972; Bazan 1974, s.53-155; Bazan 1981, s. 425-446; Petagine 2000, s. 76-119, Petagine 2004, s. 211-241; Puttalaz-Imbach 2005, s.23-32.

³ El-Har 1982, s. 69.

⁴ V *Tahafut al-Tahafut* Averroes dokazuje, že Avicennove chápanie intelektu nemôže byť považované za aristotelické učenie. Na inom mieste Averroes otvorene hovorí, že Avicenna nepochopil a nesprávne interpretoval Aristotela. Davidson 1992, s. 250-254; El-Har 1982, s. 47-63; Rosemann, 1996, s. 176-177.

⁵ El-Har 1982, s. 62.

Podobne i Tomáš Akvinský kritizuje tých kresťanských mysliteľov, ktorí stotožňujú činný intelekt s Bohom.¹ Akvinského kritika smeruje k názorom, ktoré považujú intelekt za jeden pre všetkých ľudí (Averroes, Themistius, Theophrastus).² Akvinský pripisuje Themistiovi a Theophrastovi názor, že intelekt je jeden a večný intelekt a rovnako je večný je i duchovný obraz (*species intelligibilis*). Averroes chápe trpný a činný intelekt ako večný a jeden pre všetkých ľudí, ale na rozdiel od Themistia a Theophrasta nechápe duchovný obraz (*species intelligibilis*) ako večný. Duchovný obraz chápe iba prostredníctvom abstrakcie z fantazmat, ktoré sú aktuálne existujúce v ľudských bytostiach. Podľa Akvinského si všimá Averroes dva aspekty duchovného obrazu: (1) jeho materiálnu existenciu (*esse materiale*) vo fantazmatách, (2) jeho immateriálnu existenciu (*esse immateriale*) v trpnom intelektu. Akvinský toto stanovisko odmieta na základe toho, že numericky rovnaký duchovný obraz nemôže byť viac prítomný v imaginácii (*imaginatio*) a v trpnom intelektu než numericky rovnaký zmyslový obraz (*species sensibilis*, napríklad *species* farby) môže byť prítomný vo vnímanom objekte a v oku.³

Akvinský tvrdí, že ak by sa prijala téza o existencii jedného spoločného trpného intelektu, potom by všetci ľudia museli mať rovnaký duchovný obraz. Ak by bol intelekt individualizovaný telom, potom by bol duchovný obraz v intelektu taktiež individualizovaný, čo by znamenalo, že by nemohol byť inteligibilný. Duchovný obraz nie je to, čo trpný intelekt chápe, ale skôr to, čím trpný intelekt chápe.⁴ Ten, kto zastáva stanovisko jedného intelektu na základe toho, že *intellectum* (to, čo je poznané, inteligibilné) je rovnaké pre všetkých, nechápe, že duchovný obraz nie je *intellectum*, ale skôr podoba (*similitudo*) tohoto

¹ *Sed quia fides catholica deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit, ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse deus, qui est „lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. (Quaestiones disputatae de anima, q.5 resp.)* James H. Robb v poznámkach k anglickému prekladu uvádza, že citát *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* pochádza od Viléma z Auvergne (Gulielmus Alvernus, *De Anima*, VII, 6, in: St. Thomas Aquinas 1984, pozn.2, s. 90). Podľa poznámok v kritickom vydaní editor uvádza, *Dominicus Gundissalinus videtur fuisse auctor huius doctrinae... Quillelmus de Aluernia posuit Deum illuminantem esse intellectum agentem individuaelem... Iohannes Pecham docuit tamen quod Deus est intellectus agens.* (S. Thomae Aquinatis 1996, s. 40-41)

² Edward P. Mahoney poznamenáva, že v čase písania *Sentencií* Akvinský ešte nepoznal latinský preklad Themistiových parafráz k *De anima*, preto cituje Themistia prostredníctvom Averroovej znalosti neskorších starovekých komentátorov. Mahoney 1994, s. 85.

³ Averroes 1953, III,5; Davidson 1992, s. 289-299.

⁴ *Quod species intelligibilis, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis, nisi inquantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae.* (In *III De Anima*, lec.8 ad19)

inteligibilného tak, ako existuje v duši. Duchovný obraz má individuálnu existenciu v individuálnom intelektu, ale zároveň je podobou (*similitudo*) špecifickej prirodzenosti, ktorá sa nachádza v rôznych individuách.¹ Preto je dôležitá mnohosť intelektov, ktorá zaručuje, že každý z nich vlastní svoje vlastné podoby *quidditas rei* (to, čo vec je), ktorá je zhodná pre všetky intelektu. Všetky individuálne intelektu budú môcť porozumieť jednej a tej istej veci, tzn. nezávisle na časovej následnosti.²

Podľa Tomáša Akvinského fantazmata v rozličných ľuďoch nie sú príčinou ich odlišných individuálnych operácií.³ Fantazmata sú *preambulae* pre činnosť intelektu, ktorý sa s nimi však nespojuje ako s individuálnymi určeniami konkrétnych ľudí. Averroes, podľa Akvinského, nedostatočne vysvetľuje, ako by činnosť intelektu mohla náležať konkrétnej bytosti (Sokrates by nemohol poznať, skôr by bol poznaný oddeleným intelektom). Podľa Akvinského preto Aristoteles správne vysvetlil, ako konkrétny človek poznáva (*hic homo intelligit*), pretože intelektuálny princíp je formou individuálneho človeka.⁴ Oddelený intelekt by mohol poznávať to, čo si individuálny človek iba predstavuje, ale človek by v skutočnosti nemohol poznávať (*hic homo, scilicet Socrates, non intelligat*).⁵ Pokiaľ by trpný intelekt bol s človekom spojený prostredníctvom fantazmat, potom by bolo možné človeka pochopiť, no on sám by chápať nemohol.⁶ Epistemologickým dôsledkom averroistickej teórie bolo to, že všetky ľudské bytosti by poznávali prostredníctvom jedného intelektu, jednej intelektuálnej operácie, ktorá existuje simultánne pre všetkých. Pokiaľ teda dvaja ľudia poznávajú jeden objekt, musí sa logicky jednať o jednu a tú istú intelektuálnu operáciu, ktorá náleží obidvom poznávajúcim individuám.

Oddelenosť intelektu otvorila pre Akvinského otázku po poznateľnosti oddelených podstat a ukazuje dôležitosť zmyslovosti v poznaní. Pre Averroa je činný intelekt oddelená podstata, ktorá je schopná poznať nehmotné, oddelené podstaty. Ak sa činný intelekt dokonale spojí s človekom, tak môže porozumieť nehmotným podstatám, podobne ako trpný

¹ ...species quae est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto; sed est similitudo illius; unde sequitur quod intellectus nullo modo nobis conjungatur, et sic per ipsum non intelligamus. (In II Sent., d.17 q.2 a.1 resp.).

² S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q.76 a.2 resp.

³ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q.76 a.2 resp.

⁴ Historians have rightly underscored the central importance of the *hic homo intelligit* argument in Thomas's critique of Averroes. Van Steenberghen sees as „fundamental argument“ against Averroes and the Averroists the implications of „the undeniable affirmation of consciousness“, namely, *hic homo intelligit*. Thomas demonstrates by this „principal argument“, which is of the psychological order, that the explanations of Averroes and certain Averroists are insufficient to render an account of „this indisputable fact“. (Mahoney 1994, s. 97)

⁴ Dales 1995, s. 138-149.

⁵ S. Thomae Aquinatis, In II Sent. d.17. q.1.a.2.

⁶ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles* II, cap. 59.

intelekt rozumie hmotným veciam. Podľa Akvinského činný intelekt nie je oddelenou podstatou a spojenie s ním negarantuje poznanie nehmotných podstát, pretože nie je v možnosti tohoto intelektu, aby obsiahol podstatu všetkých hmotných vecí.¹ Podobne Akvinský kritizuje Avempaceho, ktorý stotožňuje imagináciu (*virtus imaginativa*) s trpným intelektom a poznanie oddelených podstát je možné prostredníctvom poznania materiálnych podstát.² Pre Akvinského je činný intelekt určitou silou duše, ktorá sa vzťahuje aktívne (*agens*) na tie isté veci, ktoré chápe trpný intelekt (*intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere*).³ Obidva intelektu sa vzťahujú na materiálne veci. Činný intelekt sa obracia k telesným veciam prostredníctvom abstrakcie a činí *intelligibilia in actu*, ktoré trpný intelekt následne prijíma. Oddelené podstaty je nemožné poznať *per seipsas*, ani prostredníctvom činného alebo trpného intelektu.⁴ Akvinský však pripúšťa, že je možné poznať oddelené podstaty. Nejedná sa však o poznanie prostredníctvom zmyslovo vnímateľných vecí (*per naturam*), ale o *cognitio supernaturalis*.⁵

Kritika averroistickej koncepcie jedného intelektu sprevádzala Akvinského počas celej jeho tvorby. Ako sme stručne naznačili, v oblasti epistemológie považoval Akvinský tento výklad za absurdný a nelogický. Averroea považuje za ničiteľa (*depravator*) peripatetickej filozofie v otázke o povahe intelektu.⁶ Zatiaľ čo ranných dielach (*Commentum in II Sententiarum*) Akvinský neformuloval žiadne dôsledky takéhoto učenia, v *Summa contra Gentiles* a *De unitate intellectus* upozorňuje na jeho morálne dôsledky. V *Summa contra Gentiles* sú pravdepodobne po prvýkrát uvedené dôsledky averroistického učenia na sféru etickú a politickú. Logickým vyústením takýchto postojov by bolo porušenie akýchkoľvek princípov morálnej filozofie.⁷ Predovšetkým by sa jednalo o problematiku ľudskej vôle, ktorá

¹ *Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem sicut sensibilia sensum. (Summa contra Gentiles II, cap.67). O rozlíšení trpného a činného intelektu pozri Kenny 1997, s. 38-53.*

² *Utrum anim intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus. (In II Sent., d.17 q.2 a.1; parall., Summa Theologiae I, q.76 a.2); ...intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu; et haec est opinio. (In II Sent., d.17 q.2 a.2); Matula 2004, s. 95-107.*

³ *Summa Theologiae I, q.88 a.1; pozri Aristoteles, O duši III, kap.5, ktorá pojednáva o povahe činného a trpného rozumu, 430a10-430a25.*

⁴ *Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatis abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales. (Summa Theologiae I, q.88 a.1 ad 2).*

⁵ Matula 2009.

⁶ Pozri pozn.1

⁷ *...apparet etiam actus voluntatis in universali: odimus enim, ut dicit Aristoteles in sua Rhetorica (1382a6), in universali latronum genus, irascimur autem particularibus tantum. Voluntas igitur non potest esse actus alicuius partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis. Omnis autem pars animae est actus alicuius corporis praeter solum intellectum proprie dictum. igitur voluntas in intellectiva parte est: unde et Aristoteles dicit, in III De anima (432b), quod „voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva“. Propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt: non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia*

ktorá by neexistovala v človeku, ale iba v oddelenom intelektu.¹ V prípade prijatia averroistickej pozície by ľudská bytosť (*voluntas-intellectus*) stratila možnosť byť „svojím vlastným pánom“ (*dominus suarum actionum*)². Dôsledkom toho by bolo zničenie morálnej filozofie a socio-politického života (*destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis*).³ V *De spiritualibus creaturis* Akvinský jasne píše, že Averroova teória je v rozpore s vierou, pretože neumožňuje uvažovať o odmenách a trestoch v budúcom živote.⁴ Je totiž absurdné, aby v ľudských bytostiach bola tá istá aktivita – nebola by tak daná možnosť uvažovať o individuálnej zodpovednosti za vlastné konanie.

Kritika averroistickej interpretácie Aristotela nebola výhradne motivovaná náboženským presvedčením, primárne sa nepodriaďovala otázkam viery a dogmatu.⁵ Podľa Tomáša Akvinského bol Averroesov výklad Aristotela nielen v rozpore s kresťanskou vierou, ale i s filozofiou.⁶ Tomáš Akvinský je zástancom presvedčenia, že jedným z dôležitých faktorov pre teologické myslenie je potreba brať filozofiu vážne, tzn., že ak je kresťanstvo pravdivé, potom musí mať zmysel odhaliť túto pravdu v kontextoch základných ľudských skúseností (nielen v oblasti vnímania a intelektuálneho poznania, ale rovnako vo sfére jednania). Z tohoto dôvodu je možné hľadať motívy jeho kritiky nielen v oblasti špekulatívnej filozofie, ale taktiež v oblasti morálky alebo politiky.

separata fundata, sed est in ipso homine. Aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae; et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agant. hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis. (Summa contra Gentiles II, cap. 60).

¹ *Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata vel sicut motor, non erit in hoc voluntas, sed in intellectu separato. (De unitate, cap.3).*

² S. Thomae Aquinatis, *In II Sent.*, d.40 q.1 a.3 resp.; *In III Sent.*, d.18 q.1 a.5 resp.; *Summa contra Gentiles II*, cap.115.

³ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles II*, cap. 60.

⁴ *De intellectu ergo possibili Averroes in Commento III. De Anima posuit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae. (De Spiritualibus, a.9).*

⁵ Russell 1946, s. 484-485.

⁶ Weisheipl 1996, s. 251-262.

Primární literatura:

Albertus Magnus, 1899, *De Unitate Intellectus Contra Averroem*, Paris.

Aristoteles, 1995, *O duši*, Praha.

Averroes, 1552, *Aristotelis De anima [libri] cum Averrois Commentariis (Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis)*, Venezia.

Averroes, 1953, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, Cambridge, Mass.

Averroes, 1985, *Epitome de anima*, Madrid.

Averroes, 1987, *La Psicología de Averroes: Commentario al libro sobre el alma de Aristoteles*, Madrid, 1987.

Averroes, 1994, *Paraphrase Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, Cairo.

Averroes, 1950, *Talkhīs kitāb alnaḥs*, Cairo.

Averroes, 1954, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, London.

S. Bonaventura, 1891, *In Hexaemeron*, Grottaferrata.

S. Bonaventura, 1885, *In II Sententiarum*, Grottaferrata.

S. Thomae Aquinatis, 1929, *In II Sententiarum*, Paris.

S. Thomae Aquinatis 1984, *In III De Anima*, Roma-Paris.

S. Thomae Aquinatis, 1996, *Quaestiones disputatae de anima*, Roma-Paris.

S. Thomae Aquinatis, 1961, *Summa contra Gentiles*, Roma.

S. Thomae Aquinatis, 1888-1889, *Summa Theologiae*, Roma.

S. Thomae Aquinatis, 2000, *De Spiritualibus*, Roma-Paris.

S. Thomae Aquinatis, 1976, *De unitate intellectus contra Averroistas*, Roma.

St. Thomas Aquinas, 1993, *Against the Averroists*, Purdue University.

St. Thomas Aquinas, 1984, *Questions on the Soul*, Milwaukee, WI.

Siger de Brabant, 1972, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Louvain.

Sekundárna literatúra:

Bazan, B. C., 1974, „Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: Apropos d'un ouvrage récent de E. H. Wéber O.P.”, *Revue Philosophique de Louvain* 72, s. 53-155.

Bazan, B. C., 1981, „*Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object*“, *Journal of the History of Philosophy* 19, s. 425-446;

Dales, R.C., 1995, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden.

Davidson, H., 1992, *Alfarabi, Avicenna, Averroes, On Intellect*, Oxford.

El-Har, A. M., 1982, *Ibn Rushd's (Averroes') Doctrine of the Agent Intellect*, unpublished PhD. thesis, Saint Louis University.

Fakhry, M., 1994, „Three Varieties of Mysticism in Islam”, in: Fakhry, M., (ed.) *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Aldershot, ch.XIX, s. 193-207.

Führer, M.L., 1991, „The Theory of Intellect in Albert of Great and its influence on Nicholas of Cusa“, in Christianson G. and Izbicki T. M. (eds.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, Leiden, s. 305-319.

Kenny, A., 1997, *Tomáš o lidském duchu*, Praha.

Leaman, O., 2002, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge.

Mahoney, E. P., 1994, „Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect“, in: Gallagher, D.-M. (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, Washington, D.C., s. 83-106.

Matula, J., 2004, „Thomas Aquinas and his Criticism of Avempace's Theory of the Intellect“, *Verbum VI/I*, s. 95-107.

Matula, J., 2009, „Thomas Aquinas on the supernatural activities: prophecy and separate substances”, forthcoming, Athens.

Mazzarella, P., 1974, „La critica di San. Tommaso all' Averroismo gnoseologico“, *Rivista di Filosofia Neo-scholastica* 66, s. 246-283;

Oguejiofor, J. O., 1995, *The Arguments for the Immortality of the Soul in the First Half of the Thirteenth Century*, Leuven.

Petagine, A., 2004, *Aristotelismo difficile. L'Intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano.

Petagine, A., 2000, „L'intelletto e il corpo. Il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante”, *Divus Thomas* 103, s. 76-119.

Puttalaz, F.-X., Imbach, R., 2005, *Povoláním filosof. Siger z Brabantu a středověká univerzita*, Praha.

Rosemann, P. W., 1996, *Omne Agens Agit Sibi Simile: A „Repetition“ of Scholastic Metaphysics*, Leuven.

Russell, B., 1946, *A History of Western Philosophy*, London.

Spruit, L., 1994, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, Leiden.

Steenberghen, Van F., 1980, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington DC.

Steenberghen, Van F., 1966, *La Philosophie au XIII^e siècle*, Paris.,

Stone, M.W.F., 2000, „The soul's relation to the body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian debate on monopsychism“, in: Crane, T. and Patterson, S. (eds.), *History of the Mind-Body Problem*, London, s. 34-69

Tallon, A., 1964, „Personal Immortality in Averroes' Tahafut al-Tahafut“, *The New Scholasticism* 38, s. 314-357.

Teske, R.J., 1963, „The End of Man in the Philosophy of Averroes“, *The New Scholasticism* 37, s. 460-465.

Verbeke, G., 1960, „L'unité de l'homme: saint Thomas contre Averroes“, *Revue philosophique de Louvain* 58, s. 220-49.

Weisheipl, J., 1996, *Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie*, Graz.

Zedler, B.H., 1954, „Averroes and Immortality“, *The New Scholasticism* 28, s. 436-53.