Jednota intelektu v renesanční filosofii*

THE UNICITY OF THE INTELLECT IN
RENAISSANCE PHILOSOPHY

TOMÁŠ NEJESCHLEBA

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Centrum pro práci s renesančními texty

Univerzita Palackého v Olomouci

Křížkovského 12

771 80 Olomouc

tomas.nejeschleba@upol.cz

* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“. Studie navazuje na encyklopedické heslo „Unicity of intellect“, které jsem zpracoval pro *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* (ed. M. Sgarbi, Springer International Publishing Switzerland), a využívá a rozvádí materiál, který do hesla jako literatury terciálního typu nemohl být zahrnut.

ABSTRAKT

Abstract: The concept of the unicity of the intellect emerged in the history of philosophy in association with interpretations of Aristotle's *On the Soul*, where the Philosopher distinguishes between two types of "intellect". The first one in the subsequent tradition becomes the agent intellect (*intellectus agens*), unlike the second type, which is usually referred to as the material intellect (*materialis*), or the possible intellect (*possibilis*). A major controversy did not arise until the unicity of intellect was attributed to the possible (material) intellect by Averroes, who in his *Long Commentary* to Aristotle's *On the Soul*, describes not only the active intellect but also the material (possible) intellect as transcendent and numerically unified. After the rejection of this so-called monopsychism in the 1270s through condemnation by the Paris bishop Étienne Tempier, the doctrine on the unicity of the intellect spread most notably at Northern Italian universities. The article deals firstly with the doctrine of the unicity of intellect as it was advocated or described by 15th century authors somehow connected with Paduan university (Paul of Venice, Niccolò Tignosi, Johannes Argyropoulos, Elia del Medigo, Giovanni Pico della Mirandola, Nicoletto Vernia). Secondly it summarizes the criticism of monopsychism during the Renaissance (Nicolaus of Cusa, Cardinal Bessarion, Marsilio Ficino, later Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Pietro Pomponazzi). Finally the fate of monopsychism after the bull "Apostolici regiminis" in the 16th century is considered (Pomponazzi, Luca Prassicio, Francesco Vimercato, Jacopo Zabarella and Francisco Suárez).

1. ÚVODNÍ VYMEZENÍ

Problém jednoty intelektu se v dějinách filosofie objevuje v souvislosti s interpretací Aristotelova spisu *O duši*, konkrétně páté kapitoly třetí knihy, kde Filosof rozlišuje „rozum“, který se „stává vším“, tzn. má schopnost přijímat všechny formy, a rozum, který má schopnost formy v mysli aktualizovat.¹ Aristotelés blíže nespecifikuje

tento druhý typ intelektu, který se v pozdější tradici nazývá intelektem činným (*intellectus agens*), oproti prvnímu intelektu, jenž bývá nepřesně označován jako trpný, či přesněji látkový (*materialis*), nebo možný (*possibilis*). Tajemná pasáž z Aristotelovy knihy *O duši* proto již jeho řecké komentátory vedla k různým interpretacím ontologického statutu jednoho či druhého intelektu.²

Toto úvodní vymezení naznačuje, že hovoříme-li o jednotě intelektu, je třeba rozlišovat, zda máme na mysli intelekt činný nebo intelekt možný (látkový). Zatímco jednotu činného intelektu přijímali mnozí řečtí (Alexandr z Afrodisiady, Themistius),

1 Aristotelés, *De an.* III,5 430a. Editor Aristotelova díla W. D. Ross označuje tento problém za „ze všech Aristotelových nauk pravděpodobně ta nejtemnější a jistě nejdiskutovanější“, srv. Ross 1924, 1.cxlili. I Franz Brentano považoval interpretaci páté kapitoly „za jeden z nejobtížnějších úkolů exegeze spisu *De anima*“, srv. Horn 1994, s. 100. Srv. Brentano 1867. V době nedávné bylo členění intelektu na dva u Aristotela zpochyňeno, srv. Gerson 2004.

2 Srv. Blumenthal 1996.

středověcí muslimští (Avicenna) i křesťanští filosofové (Dominik Gundisalvi), rozsáhlejší kontroverze vzniká až v momentě, kdy jednota je připisována i onomu možnému (látkovému) intelektu. Averroes ve svém *Velkém komentáři* k Aristotelovu spisu *O duši* chápe nejen činný rozum, ale i rozum látkový (možný) jako transcendentní a numericky jeden, a buď jej ztotožňuje s rozumem činným, nebo je rozlišuje, přičemž možný (látkový) rozum považuje za poslední netělesnou substanci.³ Pro mnohé křesťanské myslitele tato nauka o jednotě možného intelektu, které se říká monopsychismus, implikuje nepřijatelný důsledek. Je jím popření individuální nesmrtelné lidské duše, neboť to, co je člověku vlastní a individuální, tj. tzv. imaginativní síla (někdy se používá i termín intelekt trpný – *intellectus passibilis*), podle Averroa zaniká se smrtí těla, zatímco intelekt možný, který je aktualizován intelektem činným, sice je nesmrtelný, nicméně je jediný, univerzální, jako jeden kolektivní rozum pro celý lidský druh, který myslí v jednom každém člověku tak, že užívá jeho představy a abstrahuje z nich ideje.

Averroistický monopsychismus měl na latinském západě ve středověku své zastánce, jako nejslavnější z nich je uváděn Siger z Brabantu⁴ (a o něco

mladší Jan z Jandunu), i odpůrce, kteří inkriminovanou Aristotelovu pasáž interpretovali způsobem, jenž by byl v souladu s věroukou. Tomáš Akvinský ve svém slavném spise *De unitate intellectus contra Averroistas* (*O jednotě intelektu proti averroistům*) napadá Averroův a Sigerův výklad Aristotela a zpřesňuje svou koncepci, v níž odmítá nejen jednotu možného intelektu, ale i jednotu intelektu činného. Intelekt (co do obou svých „částí“, činné i možné) je podle Tomáše schopností individuální duše, jež je formou těla. Teze o jednotě intelektu by totiž odporovala základní zkušenosti, ze které Tomáš vychází: „Tento jednotlivý člověk rozumově chápe.“⁵

Nauka o jednotě intelektu (přesněji možného intelektu) se počínaje Tomášem Akvinským stala základním rozlišovacím kritériem pro averroismus. Současná literatura poukazuje na fakt, že Akvinský tím vytvořil „fantóma latinského averroismu“, tj. zkonstruoval neexistující směr jako svého protivníka.⁶ Na druhou stranu však nelze popřít, že nauka o jednotě intelektu v dějinách filosofie existovala, a to dokonce jako hybný moment filosofických kontroverzí. A je také historickým faktem,

druhotná. Siger je podle nich primárně veden zkušeností. Tamtéž, s. 31.

3 Averroes 1953, s. 443–454 (*Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 20, 188–321). Srv. Davidson 1992.

4 Srv. Putallaz, Imbach 2005. Autoři se nicméně oproti starší literatuře snaží ukázat, že Sigerova inspirace Averroem je až

5 „[...] hic homo intelligit“. Tomáš Akvinský 1976, 303, 27–28. Srv. Putallaz, Imbach 2005, s. 37. Srv. Severa 2015. K Tomášově antiaverroismu srv. Matula 2009.

6 Marenbon 2013. O „fantómu“ latinského averroismu píše i Imbach 1991, s. 195. S termínem „latinský averroismus“ pracuje již Ernest Renan ve své klíčové práci *Averroes et l'Averroïsme* z poloviny 19. století, srv. Renan 1852.

že v 15. století byli myslitelé, kteří se hlásili k jednotě intelektu, označováni jednoznačně jako „averroisté“ (*averroistae*).⁷

Po odsouzení, kterého se monopsychismus dočkal v 70. letech 13. století prostřednictvím censurních výnosů pařížského biskupa Štěpána Tempiera,⁸ se totiž s naukou o jednotě intelektu setkáváme spíše na seвероitalských univerzitách, přičemž „averroismus“ v renesanční Itálii získal oproti období středověku na intenzitě a dynamice. Je to vskutku jednota intelektu, co bychom mohli považovat za znak renesančního averroismu, pokud bychom jej hledali a chtěli nějak vymezit, přičemž je však třeba dodat, že „averroismus“ se v renesanci neetabloval jako nějaká filosofická škola. Právě podoby nauky o jednotě intelektu v renesanci a reakce na ně jsou předmětem tohoto článku, jehož cílem je zpřesnění, které by mohlo ústit v lepší vymezení termínu „renesanční averroismus“.⁹

7 Martin 2014, s. 50. Srv. Martin 2013. Termín „averroista“ byl asociován především s naukou o jednotě intelektu, mohl ale také označovat znalce Averroova díla.

8 Censurní výnosy z roku 1270 a 1277, srv. Putallaz, Imbach 2005, s. 47–49; Srv. Flasch 1989.

9 Hasse 2011a, s. 162. V češtině je k dispozici k tématu pouze v podstatě výše uvedená kapitola D. N. Hasse, jako součást *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, podkapitola „Averroova teorie intelektu“, s. 160–169. Hasse nabízí přehledné zpracování linie, kterou nazývá „renesanční averroismus“, přestože samotný termín je sporný, srv. Kristeller 1979, s. 39.

2. „PADOVSKÝ AVERROISMUS“

Averroes formuluje tři hlavní argumenty pro jednotu možného intelektu. Všechny mají negativní podobu, tedy jejich cílem je ukázat, že pluralita tohoto intelektu není možná. Přiblížíme je nyní prostřednictvím parafrází:

1. Pokud by látkový intelekt (*intellectus materialis*) byl zmnožený podle počtu individuí, pak by byl *hoc aliquid*, tedy buď tělo, nebo nějaká schopnost v těle. Tudíž by byl formou látky, avšak látkové je poznatelné pouze ze schopností. Tedy to, co je poznatelné ze schopností, v tomto případě látkový intelekt, by bylo zároveň předmětem (*subiectum*) látkového intelektu. To znamená, že by látkový intelekt byl předmětem sám sebe, sám sebe by uváděl do pohybu a sám sebe uchoval, což je nemožné.¹⁰

Averroes v tomto argumentu rozvádí Aristotelovu klíčovou pasáž z páté kapitoly třetí knihy *O duši* a interpretuje ji s využitím aristotelských premis: a) nic neuvádí sebe sama z možnosti do uskutečnění; b) u tělesných věcí (*hoc aliquid*) je každá předmětem myšlení jen jako možnost.¹¹ Intelekt podle Averroa je tak s člověkem spojen

10 Averroes 1953, 402 (III, 5, 432–440): „Si enim posuerimus quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuum hominum continget ut sit aliquid hoc, aut corpus, aut virtus in corpore. Et, cum fuerit aliquid hoc, erit intentio intellecta in potentia. Intentio autem intellect in potentia est subiectum movens intellectum recipientem, non subiectum motum. Si igitur subiectum recipiens fuerit positum esse aliquid hoc, continget ut res recipiat seipsam, ut diximus, quod est impossibile.“

11 Aristoteles, *De an.* III,4 430a5–9.

pouze jako akt rozumění, tedy intelekt používá tělo jako svůj nástroj a není jeho substantiální formou.

Další dva argumenty směřují na analýzu vztahu mnohosti poznávajících individuí a jednoty obecného pojmu a mají ukázat, že právě jednota obecného pojmu není s mnohostí intelektů slučitelná, přičemž třetí argument Averroes přebírá od Themistia:¹²

2. Pokud by látkový intelekt byl zmnožený podle počtu individuí, pak by se také poznání množovalo do nekonečna. Já i ty poznáváme co do druhu tutéž věc, avšak ve mně i v tobě je poznávaná věc numericky odlišná. Což je nesmyslné.¹³

3. Kdyby látkový intelekt byl zmnožený, nebylo by možné, aby se žák něco naučil od učitele. Vědění učitele by muselo mít sílu, která by působila na vědění žáka a vytvářela je.¹⁴

Averroovi následovníci, ať už interpreti nebo příznivci, tyto argumenty

buď opakovali, nebo je v kontextu dobových diskusí dále rozváděli. V jejich rámci se objevuje několik vzájemně provázaných základních problémů. Kardinální otázkou je samozřejmě plausibilita nauky o jednotě možného intelektu z filosofického hlediska, s čímž úzce souvisí problém, zda je Averroův přístup adekvátní, či dokonce jedinou možnou interpretací Aristotelovy psychologie. Téma monopsychismu, jelikož se zároveň úzce dotýká věrouky, se vyjevuje jako jedno z klíčových v renesančním filosofickém diskursu a ústí v hledání vztahu mezi rozumem vedenou filosofickou argumentací a vírou. Z metodologického hlediska se interpretace nauky o jednotě možného intelektu v renesanci potýká s problémem, do jaké míry autoři, u kterých se nauka objevuje, o ní pouze referují v rámci komentování Aristotelových textů, či ji zastávají a obhajují.

Tradičně se o averroismu v renesanci hovoří v souvislosti s padovskou univerzitou. Mezi první zastánce monopsychismu v období renesance totiž podle mnohých interpretů patřil padovský filosof Pavel z Benátek (Paolo Veneto, zemř. 1429). Avšak již v případě tohoto „prvního renesančního averroisty“ se ukazuje, že jak výklad jednoty možného intelektu, tak obecné zařazení Pavla pod nálepku „averroismus“ nejsou vůbec jednoznačné. Interpreti se povětšinou shodují v tom, že Pavel z Benátek chápal činný intelekt jako separovanou substanci a ztotožňoval ji s Bohem,¹⁵ neshody však panují

12 Themistius 1899, s. 103–104.

13 Averroes 1953, 411 (III, 5, 707–717): „Et iste modus, secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis, dissolvit omnes quæstiones contingentes huic, quod ponimus, quod intellectus est unus & multa. Quoniam, si res intellecta apud me, & apud te fuerit una omnibus modis, contingent quod, cum ego scirem aliquod intellectum ut tu scires etiam illud ipsum, & alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum.“

14 Averroes 1953, 411 (III, 5, 717–719): „Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia, quæ est in magistro, sit virtus generans, & creans scientiam, quæ est in discipulo.“

15 Paulus Venetus 1481, 4vb: „Nec aliqua intelligentia præter primam, que est

ohledně intelektu možného. Averroistický monopsychismus, přesněji nauku o jednotě možného intelektu, přisuzují Pavlovi z Benátek např. Bruno Nardi či Zdislaw Kuksewicz.¹⁶ Alessandro D. Conti však tuto interpretaci razantně napadá a argumentuje poukazem na Pavlovo chápání intelektivní duše jako formy a uskutečnění těla, což je pozice Averroovi protikladná a vycházející z Tomášovy kritiky.¹⁷ Rozpory se pokouší smířit Eckhart Kessler, který rozlišuje dva základní směry Pavlova myšlení. Pavel z Benátek podle něj při analýze rozumového poznání rozvíjí argumentaci, v níž modifikuje nominalisticko-ockhamistickou teorii univerzálií.¹⁸ Obecné pojmy, mající existenci v mysli (*esse intentionale*), jsou podle něj kauzálně spojeny s jednotlivinami a vznikají při poznávacím procesu. Vedle toho se však Pavel ve své *Sumě přírodní filosofie*¹⁹ a v komentáři k Aristotelovu spisu *O duši*²⁰ hlásí k Averroovu postoji. Možný intelekt, který se stává vším, tzn. uchopuje univerzálie, obecné pojmy, které jsou nemateriální a věčné, musí sám mít tyto vlastnosti. Tedy jako nemateriální musí být jen jeden, neboť mnohost pochází z látky. Toto stanovisko je však zjevně v rozporu s jeho teorií univerzálií, které mají přece být intencionální. Proto podle Kesslera

Pavel z Benátek chápe intelekt jako substantiální formu lidského těla, čímž se samozřejmě odklání od Averroa, tedy intelekt podle něj není spojen s tělem jen co do činnosti, nýbrž mu udílí esenci.²¹ A tak univerzálie, které jsou v intelektu, jenž je jeden a věčný, jsou věčné, zároveň však, jelikož intelekt je substantiální formou těla, jsou univerzálie poznávány empiricky během procesu poznání s východiskem v jednotlivinách.

Pavlova kombinace nominalismu a averroistického monopsychismu vykazuje mnoho rozporů a vyžadovala by důkladnou analýzu primárních textů, která by potvrdila oprávněnost jednotlivých, protikladných interpretací jeho myšlení. Jeho zpracování tématu, přijmeme-li výklad E. Kesslera a dalších historiků, je samozřejmě také v ostrém rozporu s křesťanskou naukou o individuální nesmrtelné lidské duši, což údajně přimělo Pavla z Benátek k úvahám o tom, zda přirozený rozum vede k jistotě pravdy a zda pluralita intelektů, kterou hlásá křesťanství, je vskutku jen předmět víry.²²

Pavel z Benátek tak zanechal svým nástupcům sice ambivalentní dědictví,²³ v každém případě se však stal pro padovský aristotelismus postavou zakládající. Ukazuje se to již na díle jeho nástupce Gaetana da Thiene (1367–1465), který na Pavla úzce navazuje a dále jeho filosofii rozvíjí, a to

Deus, potuit esse intellectus agens.“ Srv. Kessler 2008, s. 490; Conti 2012, s. 22.

16 Nardi 1958c; Kuksewicz 1983.

17 Conti 1992, s. 338–347. Srv. Conti 2012.

18 Kessler 2008, s. 149.

19 Paulus Venetus 1503.

20 Paulus Venetus 1504.

21 Paulus Venetus 1503, f 88ra. Citováno dle Kessler 2007, s. 489.

22 Srv. Kuksewicz 1983, s. 327–330, srv. Kessler 2007, s. 490.

23 Jak uzavírá Hasse 2011a, s. 163.

jak v problematice univerzálií, kdy pro něj nominalismus a realismus představují v podstatě pouze dvě rozdílné funkce obecného pojmu v systému vědění, tak v nauce o duši.²⁴ Averroův monopsychismus však Gaetano odmítá. Jednota intelektu sice umožňuje podle Gaetana poznání obecného, avšak pokud člověku nepřísluší intelekt jako jeho substanciální určení, není možné definovat člověka jako rozumovou bytost. Vedle této jednota intelektu neumožňuje vysvětlit individualitu poznání.²⁵

Gaetanův negativní postoj k monopsychismu se však zdá být v těchto kruzích ojedinělý. Z dobových zpráv lze usuzovat, že výjimkou spíše bylo zastávat nauku neaverroistickou.²⁶ Jiný žák Pavla z Benátek, učitel filosofie v Pise Niccolò Tignosi (1402–1474) se sice staví na stranu Tomáše Akvinského, který podle něj vytváří správnou interpretaci Aristotela, a proto přijímá jeho nauku o duši jako substanciální formě, nicméně to, co rozhoduje o pravdivosti nauky o jednotě intelektu, je podle něj „názor víry“ (*opinio fidei*). Navazuje tak právě na svého učitele Pavla²⁷

a argumenty pro pluralitu nesmrtelných duší chápe jako příliš slabé. Z hlediska přirozeného rozumu je tak podle něj třeba přitakat Averroově tezi o jednotě. Podobně obhajuje Averroa z hlediska přirozenosti (*naturaliter loquens*) i proti nauce o duši jako substanciální formě člověka.²⁸

I slavnější žák Gaetana z Thiene, řecký uprchlík, překladatel a učitel řečtiny na různých místech Itálie a propagátor platónských studií Johannes Argyropoulos (1415–1487) se ve svém komentáři k *De anima* otevřeně hlásí nejprve k Averroovu chápání činného intelektu jako jediného a separovaného, dále k jednotě i možného (látkového) intelektu a konečně dokonce k pojetí smrtelného „trpného“ intelektu. I v *Otázce, zda je lidský rozum věčný* (*Quaestio utrum intellectus humanus sit perpetuus*) obhajuje věčnost lidského intelektu opět s odkazem na Averroa, a to co do intelektu jak činného, tak možného.²⁹

Nauka o jednotě intelektu od poloviny 15. století v renesanční Padově

vzhledem k nauce o možném intelektu. Dag Nicolaus Hasse, který se Tignosim zabývá, vychází právě z výše uvedeného Kuksewiczova „averroistického“ výkladu, Hasse 2004, s. 452.

28 Hasse 2004, s. 451–453. Niccolò Tignosi 1551, s. 409: „Nam plurificatio animae intellectivae apud loquentes naturaliter solum cum magna difficultate tenetur et cetera.“

29 Monfasani 1993. Skutečnost, že Argyropoulos zároveň propagoval Platónovu filosofii (Averroovu interpretaci Aristotela spatřoval v souladu s Platónem) a stál u rozmachu platonismu v renesanční Florencii, potvrzuje, že používání termínů „latinský averroismus“ či „renesanční averroismus“ je problematické.

24 Kessler 2008, s. 151.

25 Kessler 2008, s. 152. Gaetano da Thiene 1493, 58^{ra}: „Et dicit ulterius, quod ipsa est indivisibilis et multiplicabilis secundum corporum multiplicationem quibus unitur, et est immortalis, et quod ab eius substantia fluunt potentie plures, videlicet intellectus agens, quo active concurrunt ad species intelligibiles et intellectiones, et intellectus possibilis, quo ad predicta passive concurrunt, et voluntas, qua velie et nolle libere potest.“

26 Martin 2014, s. 43.

27 Za předpokladu, že je správná interpretace Pavla z Benátek jako averroisty

vskutku pevně zakořenila. Elia Delmedigo (1458–1493), filosof židovského původu, který působil v Padově jako učitel v bohatých rodinách, ve svých dvou *Traktátech o duši* navazuje podobně jako jeho předchůdci na Averroův komentář k Aristotelovi. Averroův možný intelekt považuje původně za pouhou dispozici (jakoby v návaznosti na Alexandra z Afrodisiady, podle kterého je intelekt vyváděn z potenciality látky, což na straně jedné vede k potvrzení jeho individuálnosti, na straně druhé však k popření jeho nesmrtelnosti). Látkový intelekt se však postupně stává nemateriální substancí tím, jak se přibližuje k separovanému intelektu činnému, až s ním dojde konečného sjednocení.³⁰ Delmedigo zde zjevně interpretuje vztah možného a činného intelektu s využitím kabalistické tradice, která vrcholí v mystickém sjednocení. *Traktáty o duši*, které se dochovaly pouze v hebrejštině, původně Delmedigo připravoval v latinské verzi pro svého nejznámějšího žáka Giovanniho Pika della Mirandola (1463–1494). I prostřednictvím Delmediga Mirandola získával znalosti o averroistickém monopsychismu, jež posléze využil ve svých dílech.

A tak Giovanni Pico della Mirandola ve svých *Conclusiones* (z roku 1486), kde předkládá 900 tezí z různých myšlenkových tradic, jež mají být uvedeny v soulad, uvádí i tezi Averroovu: „Intelektivní duše je jedna ve všech lidech.“³¹

30 Band 1995.

31 Pico della Mirandola 1998, 7.2, s. 252–253: „Una est anima intellectiva in omnibus hominibus.“

Podle Pika však oproti Averroovi je nauka o separovaném jednotném intelektu slučitelná s nesmrtelností individuální duše. Mirandola to vysvětluje jako spojení individuálního intelektu se separovaným intelektem ve stavu blaženosti,³² což připomíná Delmedigovo kabalistické mystické sjednocení, nicméně hlubší analýzu Pico nenabízí, a moderní interpreti tak vesměs poukazují na nekonsistenci jeho přístupu.³³

Mirandolovým učitelem byl i Nicoletto Vernia (zemř. 1499), padovský profesor, s jehož jménem je termín averroismus spojován nejčastěji, a to především díky jeho traktátu o substanciální jednotě lidského intelektu.³⁴ Vernia v něm obhájí Averroův monopsychismus jako jedinou správnou interpretaci Aristotelovy psychologie. Snaha Tomáše Akvinského a dalších středověkých autorů o zavedení nauky o individuální duši jako substanciální formě lidského těla, která je od těla po jeho smrti oddělitelná, je podle Vernii Aristotelovi zcela cizí. Naopak, peripatetická filosofie, podpořená Averroovým výkladem, uvažuje o rozumové duši jako o věčné a jako o nezmnožené, neboť nemateriální

32 Pico della Mirandola 1998, 7.4, s. 252–253: „Possibile est tenendo unitatem intellectus, animam meam, ita particulariter meam ut non sit mihi communis cum omnibus, remanere post mortem.“

33 Dulles 1941, s. 143; Still 2008, s. 187–188.

34 Jedná se o kvestii, která zůstala pouze v rukopise: *Utrum anima intellectiva humano corpore unita tanquam vera forma substantialis dans ei esse specificum substantiale, eterna atque unica sit in omnibus hominibus*. Kvestii v několika časopiseckých článcích analyzoval Edward Mahoney, souborně Mahoney 2000.

nemůže podléhat individuaci.³⁵ Přesněji, Vernia chápe možný intelekt jako věčný a jako věčně spojený s intelektem činným, tzn. jako separovanou substanci, která má věčné rozumění.³⁶

Verniou vrcholí nauka o jednotě intelektu v 15. století. Averroovo chápání možného intelektu jako jednoho, separovaného, nadindividuálního, bylo Verniou a dalšími padovskými mysliteli považováno za výklad, který je plně v souladu Aristotelovou naukou o duši. Zároveň však nebylo možné zastírat, že se jedná o nauku, která se protíví křesťanské představě o nesmrtelné individuální lidské duši. Tento rozpor vedl na sklonku 15. století k poměrně ostré reakci, která přiměla i dosavadní „averroisty“ počínaje Verniou k revidování původních stanovisek.

3. REAKCE PROTI

MONOPSYCHISMU

„Přirozenými“ odpůrci monopsychismu v renesanci byli samozřejmě myslitelé, kteří navazovali na Tomáše Akvinského nebo se přímo hlásili k jeho odkazu, jako např. „kníže tomistů“ Jan Capreolus (1380–1444). Oporou jim mohl být i dekret koncilu ve Vienne (1311–1312), který zapověděl jako heretickou nauku, podle níž rozumová (intelektivní) duše není substanciální formou těla, a podpořil tak tomistické pojetí.

Na Tomášovu argumentaci proti jednotě intelektu navazuje i Mikuláš Kusánský (1401–1464), který ve spise

Idiota de mente (*Soukromník o mysli*) explicitně kritizuje nauku „některých peripatetiků“ o „jedné jediné poznávací duši“. Kusánský jednotu intelektu odmítá s poukazem na proporcionalitu individuální duše k individuálnímu lidskému tělu.³⁷ Jelikož identita proporce není množitelná, není množitelná ani identita mysli, která oživuje tělo v adekvátní proporcii. Z toho Kusánsus usuzuje, že není možné, aby ve všech lidech byl týž intelekt. Podobně jako Tomáš Akvinský napadá Mikuláš Kusánský monopsychismus pro jeho neschopnost vysvětlit zkušenost individuality myšlení a v pozadí jeho argumentace stojí chápání duše jako bytostného určení člověka, respektive Akvinského pojetí intelektu jako schopnosti duše, která je substanciální formou lidského těla.³⁸

Významný výpad proti monopsychismu učinili renesanční platonikové. Nejprve kardinál Bessarion (1403–1472), propagátor Platóna jakožto autora, který je kompatibilní s křesťanstvím, v díle *In calumniatorem Platonis* rozebírá interpretace Aristotela, které dělí na Alexandrovo odmítání nesmrtelnosti a na Averroovo

35 Mahoney 1970, s. 451–460; Mahoney 1976, s. 145–149.

36 Hasse 2011b, s. 134–137.

37 Kusánský 2000, s. 235–236: „Nechápu však, jak má být ve všech lidech mysl jedna. Neboť mysl má přece ten úkol, kvůli němuž se nazývá duší, a to vyžaduje přiměřený stav těla, které je jí adekvátně přizpůsobeno tak, že je-li dán v některém těle, nemůže se vyskytovat v žádném jiném. Tak jako nelze rozložit identitu proporce, nelze to udělat ani s identitou mysli, která není schopna oživovat tělo bez této adekvátní proporce.“ (přel. J. Patočka)

38 Führer 2014, s. 117–120.

odmítání individuálnosti. Za předpokladu věčnosti světa, chceme-li zachovat individuálnost a vyhnout se alexandrovské smrtelnosti, se musí přijmout buď nauka o stěhování duší (metempsychósis), nebo nekonečný počet duší. Nebo je východiskem z těchto kontradikcí Averroovo postulování jednoho intelektu společného všem. Monopsychismus je tak podle Bessariona adekvátním výkladem Aristotelovy filosofie, avšak z hlediska pravdy křesťanské víry neobstojí a musí být nahrazen platonismem, který na rozdíl od aristotelismu s křesťanskou vírou souzní.³⁹

V návaznosti na Bessariona zaútočil na monopsychismus florentský platonik a vůdčí postava tzv. platónské akademie Marsilio Ficino, který Averroově nauce o jednotě intelektu věnoval celou 15. knihu svého rozsáhlého díla *Platónská teologie o nesmrtelnosti duší* (*Theologia platonica de immortalitate animorum*).⁴⁰ Ficino zde napadá jako absurdní důsledky, které by plynuly z jednoty možného i činného intelektu. Jednotný intelekt by byl dennodenně napájen množstvím různých smyslových obrazů (podle množství individuálních duší, které na jeho činnosti participují). A tento intelekt by zároveň kontinuálně zapomínal (se smrtí svých nositelů) na to, co se naučil.⁴¹ Ficino argumentuje

proti Averroovi také poukazem na jeho neznalost řeckých textů a neporozumění Aristotelovi,⁴² aby se nakonec uchýlil k eklektické formulaci: z Averroa přijmeme nesmrtelnost možného intelektu, z Alexandra z Afrodisiady jeho množitelnost.⁴³ Platónský přístup u Ficina spočívá v tom, že odmítá spatřovat princip individuaace v látce, což mu umožňuje neupadnout ani do jedné z krajních a pro křesťana nepřijatelných interpretací Aristotelovy nauky o intelektu. Není-li intelekt individualizován látkou, odpadá jak jeho smrtelnost, jež by vyplývala ze spojení s tělem, tak averroistická nadindividuálnost a jednota věčného intelektu separovaného od látky.⁴⁴

Byl to pravděpodobně vliv Ficinovy kritiky averroismu,⁴⁵ který přivedl padovského biskupa Pietra Barozziho v květnu 1489 k vydání dekretu, jímž pod hrozbou exkomunikace zakazoval veřejné diskuse o averroistické nauce o jednotě intelektu. Přestože Barozzi

pojetí intelektu, na které naopak nava-
zoval a které se mohlo jevit z určitého
pohledu jako averroismu blízké.

42 Martin 2014, s. 45.

43 Ficino 2005, *Theol. platonica* XV, 19, = *Platonic Theology*, vol. V, s. 225: „Accipiamus ab Averroe capacem intellectum esse immortalem. Accipiamus ab Alexandro capaces intellectus esse vires quasdam animabus nostris naturaliter insitas, totidem numero quot sunt animae.“ Srv. Blum 2011, s. 288.

44 Blum 2011, s. 279.

45 O vlivu Ficinovy kritiky píše Randall 1961, s. 80. Randall také považuje Verniův averroismus za v podstatě tradiční, zatímco E. Mahoney si později u Vernii všímá i argumentací, kterými je tradiční averroismus rozvíjen, srv. Mahoney 1976. Srv. též Kraye 2000, s. 6–8.

39 Martin 2014, s. 43.

40 Ficino 2005.

41 Allen 2013, 81–97. Allen vysvětluje Ficinův neobvyklý zájem o kritiku Averroova monopsychismu snahou odmítnout jej jako „saturnského poltergeista“ a odlišit monopsychismus od Plátónova

nezmiňuje explicitně žádného současného averroistu, bezpochyby byl předmětem jeho útoku padovský filosof Nicoletto Vernia. Ten jako odpověď na odsouzení monopsychismu následně sepsal traktát *Proti zvrácené Averrově myšlence o jednotě intelektu*,⁴⁶ jehož název napovídá, že svůj původní averroistický přístup zásadně zrevidoval. Vernia zde tvrdí, že sice o Averroově monopsychismu přednášel, avšak pojímal to pouze jako dialektického cvičení a on sám monopsychismus nezastával. Ve svém novém traktátu pak nejenže odmítá averroistickou argumentaci, nýbrž se dokonce pokouší dokázat individualitu nesmrtelné lidské duše s odkazem na Avicennu, Themistia a Simplikia a svůj obrat později připsuje právě četbě těchto textů.⁴⁷

Krátce po vydání Barozziho dekretu (pravděpodobně v roce 1493) publikoval protiaverroistický traktát padovský františkán a scotista Antonio Trombetta (1436–1518).⁴⁸ Nicméně navzdory

antiaverroistickému zaměření spisu považuje Trombetta Averroovu tezi o nezničitelnosti duše za shodnou s Aristotelem i vírou. Jednota intelektu umožňuje zdůraznit nezávislost rozumového poznání na látce, je tedy třeba podle něj vysvětlit individuaci intelektu. Trombetta hodlá podržet jak věčnost intelektu, uchopujícího objektivní obecné pojmy, tak pluralitu rozumu,⁴⁹ tedy ve výsledku to, co hlásal Marsilio Ficino.

Je zjevné, že pro aristotelsky orientované myslitele bylo odmítnutí averroistické jednoty intelektu oříškem. Tak boloňský filosof Alessandro Achillini (zemř. 1512) ve svých *Quodlibeta de intelligentiis* z roku 1494, na jejichž základě byl označen za averroistu, stále považuje Averroovu interpretaci intelektu za správné uchopení Aristotelova problému. I když zdůrazňuje, že nauka o jednotě intelektu je v rozporu s vírou a musí být odmítnuta i filosofickými prostředky, předkládá pro averroistické argumenty: pokud by možný intelekt byl mnohý, nebylo by ho možné z důvodu jeho individuace odlišit od smyslového poznání, nebylo by možné poznání univerzálních forem, a také to, co by bylo poznáváno dvěma odlišnými individui, by byl jeden pojem, avšak numericky dva. Z těchto dvou pojmů by se mohl vyabstrahovat další pojem, který by zase byl jeden, avšak numericky dva, a tak by se mohly vytvářet pojmy až donekonečna.⁵⁰ Ar-

46 *Contra perversam Averrois opinionem de unitate intellectus et de animae felicitate quaestiones divinae*, práce údajně vznikla v roce 1492, tiskem byla však vydána až po Verniově smrti v rámci *Acutissimae quaestiones super libros de physica auscultatione ab Alberto de Saxonia editae*, Venetiis 1504. Srv. Mahoney 1976, s. 149nn.

47 Srv. Hasse 2011a, s. 166. Verniova vlastní revize averroismu je interpretována rozdílně, a to buď jako oportunismus, srv. Nardi 1958a, s. 101, nebo jako konsekventní vývoj myslitele, kterému jde o soulad filosofie a teologie, srv. Kessler 1994, s. 281.

48 Antonio Trombetta, *Tractatus singularis contra Averroistas de humanarum animarum plurificatione ad catholicae fidei obsequium*. Srv. di Napoli 1963, s. 195.

49 Blum 2011, s. 290–292.

50 Achillini, *Quodlibeta* III, 2, 3, 10rb: „secundo, si sic, procederetur in infinitum in conceptibus, quia conceptus essent

gumentací, která připomíná slavnou Platónovu námitku „třetí muž“ proti jeho vlastní teorii idejí, se Achillini hlásí k Averroovu druhému argumentu proti pluralitě možného intelektu. Achillini nakonec jednotu intelektu odmítá, avšak zdá se, že z filosofického hlediska ji považuje za pravděpodobnou a filosofické argumenty vznesené proti ní za ne zcela uspokojivé.⁵¹ Podobně proaverroisticky byl naladěn i Marcantonio Zimara (1475–1532), který k Averroovi a Aristotelovi vytvořil vlivné indexy.

Také Verniovi padovští žáci Agostino Nifo a Pietro Pomponazzi ve svých raných dílech přiznávají, že averroistický monopsychismus se jim jeví jako správná interpretace Aristotela a že je obtížné ji vyvrátit. Agostino Nifo (1473–1538) v komentáři k *De anima* (z konce 15. století, tiskem 1503) uchopuje Averroův monopsychismus v kosmologických pojmech: hovoří o nebeské sféře, kterou ztotožňuje s lidským intelektem, i když tuto nauku chápe jako nepřijatelnou pro křesťana. Ale již ve spise *De intellectu* z roku 1503 monopsychismus odmítá. Neopírá se však o psychologické a epistemologické protiargumenty, ty totiž neshledává za přesvědčivé, nýbrž formuluje námitky z oblasti morální filosofie a náboženství, neboť etické důsledky jednoty intelektu ohrožují morálku, a také přírodně filosofické,

respektive kosmologické. Problém spatřuje v chápání separovaného intelektu jako hybatele, který by měl hýbat mnohými pohybovanými a vyvolávat v různých pohybovaných rozdílné účinky.⁵²

I druhý jmenovaný Pietro Pomponazzi (1462–1525) ve svých raných, padovských komentářích k Aristotelovi považuje monopsychismus za legitimní interpretaci Aristotela. Reproduje Averroovu pozici a konfrontuje ji s výkladem Alexandra z Afrodisiady, tedy s pluralitou individuálních smrtelných intelektů. Averroovu nauku o duši shledává jako shodnou s Aristotelovou (např. v kvestii z roku 1504), avšak následovat ji nechce, neboť mu případně nesmyslná.⁵³ Alexandrova interpretace Aristotelova textu u Pomponazziho zvítězila až v jeho přednáškách z Boloni (1512–13, 1514–15),⁵⁴ v době, kdy do sporů o správný výklad Aristotela a o jednotu intelektu zasáhli účastníci pátého lateránského koncilu.

4. JEDNOTA INTELKTU PO APOSTOLICI REGIMINIS

Oscilace mnoha filosofů mezi averroistickým monopsychismem na straně

numero diversi et ab omni per se intelligibili numeraliter multiplicato abstrahibili est conceptus, ideo ab illis conceptibus essent alii conceptus abstrahibiles.“

51 Hasse 2011b, s. 139–141.

52 Hasse 2004, s. 455–460, srv. Hasse 2011a, s. 166–167.

53 Pomponazzi 1955, s. 93: „De opinione Averrois mihi videtur quod fuerit opinio Aristotelis, tamen nullo pacto possum illi adherere, et videtur mihi maxima fatuitas. Dicat autem quisque quidquid vult, ego magis abhorreo opinionem Aristotelis quam diabolum.“ Srv. Kraye 2000, s. 13.

54 Pluta 1986, s. 50; Van Dooren 1994, s. 309–318.

jedné a alexandrovským zdůrazněním plurality za cenu odmítnutí nesmrtnosti na straně druhé se stala jedním z témat pátého lateránského koncilu. Bulou papeže Lva X. nazvanou „Apostolici regimini“ z 19. prosince 1513 pak bylo zakázáno obhajovat jak averroistickou, tak alexandrovskou pozici, a to dokonce i pouze jako dialektické cvičení. Odsouzení byli ti, „kdo tvrdí, že rozumová duše je smrtelná, nebo že je jedna v mnohých lidech, a kdo pochybuje nejen o tom, že je pravdivě a bytostně formou lidského těla [...], ale i že je nesmrtelná, a že v mnohosti těl, v nichž se rozlévá, je jako jednotlivá množitelná, je zmnožena a má být zmnožena.“⁵⁵ Předmětem odsouzení tedy byl jak averroistický monopsychismus, tak alexandrovská interpretace Aristotela a kodifikován byl přístup Tomáše Akvinského.

Když pak v listopadu 1516 vydal Pietro Pomponazzi svůj *Traktát o nesmrtnosti duše*, vyvolal tento spis spor nikoli z důvodu příklonu k averroismu, nýbrž alexandristu. Pomponazzi averroistickou jednotu intelektu odmítá, argumentuje pro pluralitu duší, avšak připisuje jim pouze relativní nesmrtnost a absolutní smrtelnost. Klíčovým argumentem proti jednotě

intelektu je pro Pomponazziho teze, kterou přebírá z Aristotela, že činnost intelektu nemůže probíhat bez imaginace, a je tedy závislá na fantasmatech, na smyslových představách, jež jsou produktem smyslového vnímání. Podle Pomponazziho je-li intelekt závislý na těle ve své činnosti, je na něm závislý i ve svém bytí, tudíž je tělem individualizovaný.⁵⁶

Jednota intelektu, odsouzená koncilem, je nyní odmítnuta na základě filosofické argumentace prostřednictvím analýzy procesu poznání. Zároveň je Averroova nauka prezentována jako filosofie, která neodpovídá Aristotelovi. Zatímco v 15. století aristotelikové víceméně považovali Averroa za filosofa, který je s Aristotelem v souladu, pročez si také již ve 13. století vysloužil přezdívku „Komentátor“, nyní je Averroes „prznitelem“ (*perversor*) Aristotelovy nauky. Díky Pomponazzimu se diskuse následně přesouvají na jinou rovinu; téma pluralita versus jednota je nahrazeno tématem nesmrtnost versus smrtelnost. Pokud účastníci diskuse přece jen hovoří o jednotě intelektu, činí tak často již neaverroistickým způsobem, tzn. netematizují jednotu intelektu možného, ale jednotu intelektu činného. Sám Pomponazzi činný a možný intelekt od sebe odděluje a činný intelekt chápe jako nesmrtelnou separovanou substanci, která působí na možný intelekt, individualizovaný tělem, jako hybatel na pohybovaného.⁵⁷ Stejně

55 *Conciliorum oecumenicorum decreta*, sess. viii, s. 581: „damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus et haec in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, [...] verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit.“

56 Pomponazzi 2012, IV., s. 73–93.

57 Pomponazzi 2012, X., s. 173 „Aristotelés totiž na uvedeném místě říká, že

tak i Gasparo Contarini (1483–1542), jeden z Pomponazziho kritiků a obhájců nesmrtnosti individuální lidské duše, souhlasí s Pomponazzim nejen v odmítnutí averroistického monopsychismu, ale i v chápání činného intelektu jako separovaného od lidské duše.⁵⁸ Stejnou pozici, tedy na jednu stranu imanenci intelektu možného a na stranu druhou transcendenci intelektu činného, zastával později padovský filosof Cesare Cremonini (1550–1631), přičemž onen jednotný činný intelekt ztotožňoval s Bohem,⁵⁹ tak jak to činili již mnozí středověcí autoři, když téma činného a možného rozumu recipovali, nebo i v tomto smyslu augustinovsky laděný Pavel z Benátek. Cremonini se hlásil stejně jako Pomponazzi k Alexandru z Afrodisiady, podobně jako před ním Simone Porzio (1496–1554), pravděpodobně Pomponazziho žák, který však na rozdíl od Cremoniniho Alexan-

drovu identifikaci činného intelektu s Bohem odmítal.⁶⁰

Výjimku v diskusi daného období, v níž začíná převažovat antiaverroistický postoj, tvoří Luca Prassicio (zemř. 1533), který obhajoval Averroa jako zastánce nesmrtnosti duše jak proti Pomponazzimu, tak proti Nifovi, který Averroa podle něj desinterpretoval. Ve svém traktátu o nesmrtnosti duše⁶¹ se staví na stranu Averroovu jako na stranu nejlepšího obránce nesmrtnosti duše, totiž nejen intelektu činného, ale i intelektu možného. Problematicnost jednoty možného intelektu z hlediska křesťanství kupodivu u Prassicia ustupuje do pozadí ve prospěch obhajoby nesmrtnosti, zpochybněné Pomponazzim.⁶² Přestože je tedy Prassicio radikálním propagátorem Averroa, paradoxně i jeho přístup svědčí o přesunu diskusí od jednoty k nesmrtnosti.

Druhá polovina 16. století je tak obdobím úpadku nauky o jednotě intelektu a averroismu jako takového. Jedním z posledních filosofů, kteří přispěli k tématu averroistické jednoty intelektu, byl Francesco Vimerato (1512–1571), původem z Milána, avšak působící dlouho v Paříži. Vimerato si cenil Averroa především jako přírodního filosofa a ve svých spisech o duši dochází k jednotě činného i jednotě možného intelektu, i když opět, jako mnozí jeho předchůdci, tvrdí, že se jedná o nauku s křesťanstvím

pouze činný intelekt je vpravdě nesmrtný a stále je v uskutečnění, zatímco trpný nikoli, poněvadž někdy myslí a někdy nemyslí. A protože tedy nekoná setrvale, nemá ani setrvalou bytnost; proto je třeba na námitku říci, že možný intelekt je v jistém ohledu nesmrtný, avšak v pravdě nesmrtný je pouze intelekt činný, protože je jednou z inteligencí; a není nějakou součástí lidské duše, jak soudili Themistios a Averroes, nýbrž pouze hybatelem.“ (přel. M. Petříček)

58 Contarini 2014, s. 89: „[...] možný intelekt setrvává po smrti, byť mu nebyla dána nesmrtnost činného intelektu. Neboť i já souhlasím s Vaší Excelencí v tom, že činný intelekt, o němž se zmiňuje Aristotelés na tomto místě, není částí duše, nýbrž jakýmsi vyšším intelektem.“ (přel. J. Janoušek)

59 Kuhn 1996, s. 210–243.

60 Porzio 1551. Srv. Garin 2008, s. 360–363.

61 Prassicio 1520.

62 Hasse 2011b, s. 141–144.

neslučitelnou.⁶³ A snad úplně posledním zastáncem jednoty intelektu z přírodněfilosofického hlediska, byť také zdůrazňujícím jeho nepravdivost z hlediska pravdy křesťanství, byl Antonio Bernardi v roce 1562.⁶⁴

Postupné mizení averroistické pozice v druhé polovině 16. století však zároveň neznamená, že by se k ní filosofové přestali obracet jako k předmětu kritiky. Například jezuité z Coimby, kteří na sklonku 16. století vytvářeli komentáře k Aristotelovým spisům, tzv. Conimbricenses, jednoznačně považují Averroův monopsychismus za nauku, která je v rozporu jak s Aristotelem, tak s pravým učením.⁶⁵ Stejně tak i římský jezuita Francisco de Toledo (1532–1596) napadá jednotu intelektu jako odporující pravé filosofii a rozumu. Důkladnou protiaverroistickou argumentaci rozvíjí ve stejné době padovský filosof Jacopo Zabarella (1533–1589), například ve svém spise *De mente humana*.⁶⁶ U Zabarely i jezuitských autorů je nicméně kritika monopsychismu již využita spíše pouze jako odrazový můstek pro formulování vlastní, odlišné koncepce rozumového poznání, než že by představovala útok na reálného protivníka. Důvodem pro opuštění averroistických pozic bylo podle Daga Hasseho zřejmě právě toto rozvíjení alternativních, aristotelsky založených teorií intelektuálního poznání, a to jak v lutheránském Německu Filipem

Melanchthonem, tak v jezuitské scholastice, již reprezentuje Francisco Suárez, či v rámci „padovského“ aristotelismu, jehož vrcholnou postavou je zmiňovaný Jacopo Zabarella.⁶⁷

Zabarella ve svém spise *De mente agente* považuje činný intelekt za separovanou substanci, kterou ztotožňuje s Bohem, který iluminuje lidskou mysl.⁶⁸ Trpný intelekt (*intellectus patibilis*) je pak pro něj (oproti Averroovu pojetí) právě tou schopností, která abstrahuje pojmy z fantasmat.⁶⁹ Francisco Suárez přistupuje k tématu zcela jinak. Činný i možný intelekt nejsou pro něj oddělené substance, u kterých bychom pak museli zvažovat jejich ontologický status, nýbrž dvě síly (*vis*) intelektivní schopnosti duše.⁷⁰ Zabarella i Pomponazzi se soustředí na problematiku abstrakce a vztahu intelektivních schopností a fantasmie spíše v návaznosti na Pomponazziho výklad než na averroistické pozice. Asi poslední vážně míněný útok na averroistický monopsychismus formulují v 17. století cambridgeští platonikové, především Henry More,

67 Hasse 2011a, s. 169; Hasse 2004, s. 468.

68 Zabarella 1966, s. 1031: „Maxime autem omnium intelligibilis Deus est et est primum in genere intelligibilium; ergo nil aliud statui potest intellectus agens nisi solus Deus. Hoc fuit argumentum efficacissimum Alexandri.“

69 Zabarella 1966, s. 1020: „Septima est: officium abstrahendi non est intellectus agentis, sed est proprium intellectus patibilis.“

70 Francisco Suárez se věnuje kritice averroismu v první knize spisu *De anima* (I, 12, 12–13, s. 557–559), svou teorii rozumového poznání pak formuluje v knize čtvrté (*De potentia intellectiva*). K Suárezovi srv. např. Heider 2011.

63 Hasse 2004, s. 462–465.

64 Hasse 2004, s. 466; Hasse 2011a, s. 168.

65 Salatowski, s. 204.

66 Salatowski, s. 206–209.

ovšem v tomto případě se jedná o kritiku vedenou z pozice platonismu.⁷¹

5. ZÁVĚR

Jednota intelektu, především v její silné formě jako monopsychismus, tedy jako jednota možného rozumu, patřila v 15. a 16. století mezi klíčová filosofická témata. Dějinně-filosofický výzkum, který jsme v této studii naznačili, umožňuje identifikovat několik základních přístupů k tématu.

1. Pokud byl Averroův monopsychismus považován za odůvodněný z hlediska filosofické argumentace, dostával se do konfliktu s křesťanskou představou o individuální nesmrtelné lidské duši, s níž nebyl kompatibilní. Tento rozpor tak vedl k hledání vztahu mezi racionálním zdůvodňováním a vírou, která tak vznáší nároky na pravdivost jiného typu než filosofie (např. Pavel z Benátek). Diskuse o monopsychismu spolu se sporem o nesmrtelnost lidské duše, s nímž tematicky souvisí, vedly postupně k oddělení filosofie od teologie.

2. Přesvědčení o správnosti Averroovy monopsychické interpretace Aristotela však vedle toho vyústilo i v odmítnutí aristotelismu jako takového pro jeho neslučitelnost s křesťanstvím (Bessarion, Ficino). Tato pozice jde ruku v ruce s obnovou platonismu v 15. století a zároveň potencovala výše uvedené vymezování kompetencí přirozeného rozumu a víry.

3. Pokud byl monopsychismus shledán jako neadekvátní interpretace

Aristotela, bylo třeba proti němu postavit alternativní aristotelský výklad. Odmítnutí monopsychismu v 16. století, také v kontextu přesunu těžiště filosofických diskusí z problému jednoty a plurality na problém nesmrtelnosti, vedlo k formulaci nových koncepcí rozumového poznání. Tradiční tomistická kritika byla často považována za útok, který byl veden z pozic víceméně teologických (a není předmětem tohoto článku posoudit, zda oprávněně, či neoprávněně), což bylo podpořeno i koncilním zásahem, a tak jako filosoficky plausibilní byl shledáván výklad Alexandra z Afrodisiady, který se však také, byť z jiných důvodů, dostával do konfliktu s věroukou a vedl k rozlišení filosofie a víry (Pomponazzi). Proto pro alternativní teorie rozumového poznání, čerpající z aristotelské tradice, které vznikaly ve druhé polovině 16. století (Zabarella, Suárez), zůstává vyrovnání se s monopsychickou argumentací úkolem v kontextu problému nesmrtelnosti duše, navozeném sporem o Pomponazziho výklad. I pro ně je jednota intelektu nadále teorií, vůči níž bylo třeba se vymezovat, byť averroistickou pozici v té době, zdá se, již nikdo nezastával.

I když na poli renesančních bádání zůstává i vzhledem k recepci monopsychismu množství nevyřešených otázek, v každém případě délka životnosti nauky o jednotě intelektu v renesanci ukazuje na významnou dějinnou roli, kterou averroismus sehrál nejen ve středověku, ale i tomto období.

71 Hutton 2013, s. 197–212.

BIBLIOGRAFIE

- Achillini, A. (1494). *Quodlibeta de intelligentiis*. Bologna: Benedictus Hectoris Failli.
- Allen, M. J. B. (2013). „Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes“. In: A. Akasoy, G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer, s. 81–97.
- Averroes Cordubensis (1953). *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima libros* (ed. F. S. Crawford). Cambridge: The Mediaeval Academy of America.
- Band K. P. (1995). „Elijah Del Medigo, Unicity of Intellect, and Immortality of Soul“. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 61, s. 1–22.
- Blum, P. R. (2011). „Nesmrtelnost duše“. In: J. Hankins (ed.), *Renesanční filosofie*, Praha: OIKOYMENH, s. 279–309.
- Blumenthal, H. J. (1996). *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De Anima*. Ithaca: Cornell University Press.
- Brentano, F. (1967). *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom NOUS POIHTIKOS. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes*. Mainz 1867, přetisk Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Conciliorum oecumenicorum decreta* (eds. J. Alberigo, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi) (1962). Basileae: Herder.
- Contarini, G. (2014). *O nesmrtelnosti duše* (eds. P. R. Blum, T. Nejeschleba). Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Conti, A. D. (1992). „Il problema della conoscibilità del singolare nella gnoseologia di Paolo Veneto“. *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano* 98, s. 323–82.
- Conti, A. D. (2012). „Paul of Venice“. In: E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/paul-venice/>.
- Davidson, H. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on the Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press.

- di Napoli, Giovanni (1963). *L'immortalità dell'anima nel rinascimento*. Torino: Società editrice internazionale.
- Dulles, A. (1941). *Princeps concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ficino, M. (2005). *Platonic theology*, vol. 5, books xv–xvi (transl. M. J. B. Allen, ed. James Hankins). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Flasch, K. (1989). *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz: Dieterich.
- Gaetano da Thiene (1493). *Super libros de anima*. Venetiis: Bonetus Locatellus pour Octavianus Scotus.
- Garin, E. (2008). *History of Italian Philosophy*. Amsterdam; New York: Rodopi.
- Gerson, L. P. (2004). „The Unity of Intellect in Aristotele's *De anima*“. *Phronesis* 49(4), s. 348–373.
- Hasse, D. N. (2004). „Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolo Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato“. In: J. van Aertsen, M. Pickavé (eds.), *„Herbs des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin: Walter de Gruyter, s. 451–453.
- Hasse, D. N. (2011a). „Arabská filosofie a averroismus“. In: J. Hankins (ed.), *Renesanční filosofie*, Praha: OIKOYMENH, s. 156–185.
- Hasse, D. N. (2011b). „The Attraction of Averroism in the Renaissance: Vernia, Achillini, Prassicio“. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 47, s. 131–147.
- Heider, D. (2011). „Reifikace hylemorfických principů. Substanciální jednota člověka a nesmrtelnost lidské duše ve filosofii F. Suáreze“. In: T. Nejeschleba, V. Němec, M. Recinová (eds.), *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filosofie. I. Od antiky po renesanci*, Brno: CDK, s. 139–152.
- Horn, H.-J. (1994). *Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift De anima*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Hutton, S. (2013). „The Cambridge Platonists and Averroes“. In: A. Akasoy, G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer, s. 197–212.
- Imbach, R. (1991). „L'Averroïsme latin du XIII^e siècle“. In: R. Imbach, A. Maierù (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novocento. Contributo a un bilancio storiografico*, Rome: Edizioni di storia e letteratura, s. 191–208.
- Kessler, E. (1994). „Nicoletto Vernia oder die Rettung eines Averroisten“. In: F. Niewöhner, L. Sturlese (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich: Spur, s. 269–290.
- Kessler, E. (2007). „The intellectual soul“. In: Ch. B. Schmitt et al. (eds.), *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 485–534.
- Kessler, E. (2008). *Die Philosophie der Renaissance. Das 15. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Kraye, J. (2000). „The Immortality of the Soul in the Renaissance between Natural Philosophy and Theology“. *Signatures* 1, ch. 2, s. 1–22.
- Kristeller, P. O. (1979). *Renaissance Thought and its Sources*, New York: Columbia University Press.
- Kuhn, H. C. (1996). *Venetischer Aristotelismus im Ende der aristotelischen Welt. Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini (1550–1631)*. Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag.
- Kuksewicz, Z. (1983). „Paul de Venise et sa théorie de l'âme“. In: L. Olivieri (ed.), *Aristotelismo veneto e scienza moderna: atti del 25^o anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, I–II, Padua: Antenore, s. 130–164.
- Kusánský, M. (2001). *Idiota de mente*. In: P. Floss, J. Patočka (eds.), *Mikuláš Kusánský, život a dílo renesančního filozofa, matematika a politika*, Praha: Vyšehrad, s. 195–243.
- Mahoney, E. P. (1970). „Agostino Nifo's Early Views on Immortality“. *Journal of the History of Philosophy* 8, s. 451–460.

- Mahoney, E. P. (1976). „Nicoletto Vernia on the Soul and Immortality“. In: E. P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism, Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. New York: Columbia University Press, s. 145–149.
- Mahoney, E. P. (2000). *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*. Aldershot: Ashgate/Variorum.
- Marenbon, J. (2013). „Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation“. In: A. Akasoy, G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer, s. 273–284.
- Führer, M. (2014). *Echoes of Aquinas in Cusanus's Vision of Man*. Lanham: Lexington Books.
- Martin, C. (2013). „Humanism and the Assessment of Averroes in the Renaissance“. In: A. Akasoy, G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Dordrecht: Springer, s. 65–80.
- Martin, C. (2014). *Subverting Aristotle. Religion, History and Philosophy in Early Modern Science*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Matula, J. (2009). „Antiaverroismus v díle Tomáše Akvinského“. *Aither* 1, s. 52–61.
- Monfasani, J. (1993). „The Averroism of John Argyropoulos and His ‚Quaestio utrum intellectus humanus sit perpetuus‘“. *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 5, s. 157–208.
- Nardi, B. (1958a). „La miscredenza e il carattere morale di Nicoletto Vernia. Ancora qualche notizia e aneddoto su Nicoletto Vernia“. In: B. Nardi (ed.), *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze: Sansoni, s. 95–126.
- Nardi, B. (1958b). *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*. Firenze: Sansoni.
- Nardi, B. (1958c). „Paolo Veneto e l'averroismo padovano“. In: B. Nardi (ed.), *Saggi sull'averroismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florence: Sansoni, s. 75–93.

- Paulus Venetus (1481). *Scriptum super librum de anima*. Venetiis.
- Paulus Venetus (1503). *Summa naturalis philosophiae*. Venetiis.
- Paulus Venetus (1504). *Scriptum super libros De anima*. Venetiis.
- Pico della Mirandola, G. (1998). *Conclusiones*. In: S. A. Farmer (ed.), *Syncretism in the West: Pico's 900 these (1486): the evolution of traditional, religious, and philosophical systems: with text, translation, and commentary*. Tempe: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Pluta, O. (1986). *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Pomponazzi, P. (1955). *Quaestio de immortalitate animae* (1504). In: P. O. Kristeller (ed.), „Two unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi“. *Medievalia et Humanistica* 8, s. 76–101.
- Pomponazzi, P. (2012). *Pojednání o nesmrtelnosti duše / Tractatus de immortalitate animae*. Praha: OIKOYMENH.
- Porzio, S. (1551). *De mente humana disputatio*. Florentiae: Apud Laurentium Torrentinum.
- Prassicio, L. (1520). *Quaestio de immortalitate animae intellectivae secundum mentem Aristotelis a nemine verius quam ab Averroi interpretati*. Napoli.
- Putallaz, F. X., Imbach, R. (2005). *Povoláním filosof*. Praha: OIKOYMENH.
- Randall, J. H. (1961). „The Place of Pomponazzi in the Padua Tradition“. In: J. H. Randall (ed.), *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova: Ed. Antenore, s. 70–114.
- Renan, E. (1852). *Averroes et l'Averroïsme*. Paris: Auguste Durand.
- Ross, W. D. (ed.) (1924). *Aristotle, Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Severa, M. (2015). „*Sed nihil ad nos de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus*“. *Heterodoxní mistři svobodných umění a jejich diskuse s Tomášem Akvinským*. Disertační práce, FF UK Praha 2015.

- Still, C. N. (2008). „Pico’s Quest for All Knowledge“. In: M. V. Dougherty (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 179–201.
- Suárez, F. (1856). *De anima*. In: F. Suárez, *Opera omnia*, vol. 3, Paris.
- Themistius (1899). *In libros Aristotelis de anima paraphrasis* (ed. R. Heinze). Berlin: Reimer.
- Tignosi, N. (1551). *In libros Aristotelis de anima commentarii*. Firenze.
- Tomáš Akvinský (1976). *De unitate intellectus*. In: Sanctio Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita (editio Leonina)*, vol. 43, Editori di San Tommaso, Roma.
- Van Dooren, W. (1994). „Pomponazzi und Averroes“. In: F. Niewohner, L. Sturlese (eds.), *Averroismus im Mittelaler und in der Renaissance*. Zürich: Spur, s. 309–318.
- Vernia, N. (1504). *Acutissimae qaestiones super libros de physica auscultatione ab Alberto de Saxonia editae*. Venetiis.
- Zabarella, J. (1966). *De mente agente*. In: J. Zabarella, *De rebus naturalibus libri 30*. Frankfurt a. M. 1606/1607, reprint Frankfurt a. M., s. 1007–1042.