

# Centrum a periferie v historiografii filosofie: Petr Olivi a středověká nauka o duši

---

Lukáš Lička

[Publikováno in: Olech, A.; Otisk, M. (eds.), *Filosofie v provincii / Filozofia na prowincji*,  
Ostrava: Ostravská univerzita, 2016, s. 104–119.]

## Úvod

V pojednáních o dějinách středověké filosofie často není františkánskému mysliteli Petru Olivimu (1248/49 – 1298)<sup>1</sup> věnováno příliš mnoho prostoru. Pokud se zaměříme na literaturu dostupnou v češtině, potom ve dvou příručkách středověké filosofie je Olivi zmíněn jako pouhé jméno – je to představitel františkánské bonaventurovské školy a soupeř Tomáše Akvinského;<sup>2</sup> v dalších knihách není zmíněn vůbec.<sup>3</sup> Étienne Gilson pak ve svých slavných přednáškách Olivimu věnuje drobný odstavec a na jeho příkladu ilustruje údajný úpadek františkánské filosofie.<sup>4</sup>

Zdá se tedy, že Olivi je považován autory těchto pojednání za myslitele spíše *okrajového*. V tomto článku se pokusíme toto tvrzení zrevidovat. Zaměříme se na některé Oliviho postoje v kontextu středověké psychologie (či nauky o duši) a pokusíme se odpovědět na otázku, zda je opravdu vhodné považovat Oliviho za myslitele *okrajového*. Oliviho příklad nám také poskytne prostor k úvaze, proč máme některé postavy v dějinách filosofie sklon považovat za *okrajové*, co jsou centrum a periferie v historiografii filosofie a podle jakých kritérií mezi nimi můžeme rozlišovat.

Nejprve předložíme předběžnou odpověď na otázku, kdo je *okrajovým* myslitelem v rámci dějin (středověké) filosofie. Vyjdeme z předpokladu, že posoudit, zda je daný myslitel *okrajový*, můžeme jednoduše na základě *kánonu*. Jelikož podle tradičního kánonu středověké filosofie je za ústřední postavu této epochy považován Tomáš Akvinský, zdá se, že centrální naukou středověké filosofie byla nějaká varianta aristotelismu. Když však porovnáme Oliviho postoje v některých oblastech nauky o duši s postoji Akvinského, odhalíme, že jsou explicitně ne-

---

<sup>1</sup> Oliviho intelektuální biografii překládá BURR, David: *The Persecution of Peter Olivi*. Philadelphia 1976; jeho myšlení reflektuje KOBUSCH, Theo: *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Praha 2013, s. 376–396. Oliviho teorií vnímání, poznání a naukou o duši se zabývají TACHAU, Katherine H.: *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250 – 1345*. Leiden 1988, s. 39–54; PASNAU, Robert: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge 1997, s. 130–134, 168–181; TOIVANEN, Juhana: *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*. Leiden 2013.

<sup>2</sup> FLOSS, Pavel: *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha 2004, s. 283; HEINZMANN, Richard: *Středověká filosofie*. Olomouc 2000, s. 228.

<sup>3</sup> Oliviho bychom hledali marně v knize PIEPER, Josef: *Scholastika*. Praha 1993; dokonce i v monografii DE LIBERA, Alain: *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha 2001, přičemž u De Libery je jinak širší reflektovaných myslitelů účtyhodná.

<sup>4</sup> GILSON, Étienne: *Jednota filosofické zkušenosti*. Praha 2011, s. 49. Je však třeba poznamenat, že výše citovaná Kobuschova monografie Olivimu věnuje poměrně velký prostor a s vysokou mírou akribie rozebírá všechny zásadní oblasti jeho myšlení.

aristotelské. Ač tedy Oliviho úvahy mohou být originální a filosoficky zajímavé, zřejmě bychom jej měli považovat za okrajového myslitele, jelikož nebyl aristotelikem.

V následující části však poukážeme na to, že zvolit kánon jako kritérium pro odlišení centra a periferie v dějinách filosofie není vhodné. Kánon filosofických postav v dané epoše není ničím, co by bylo pevně dáno; je naopak do určité míry výrazem předporozumění historika. Znamená to však, že se kategorie významnosti či okrajovosti nějakého myslitele v dějinách filosofie musíme nutně vzdát? Domnívám se, že nikoliv: v závěru článku bude zaveden koncept *tradice*, který má (oproti kánonu) potenciál posloužit jako adekvátnější referenční rámec při připisování významnosti či okrajovosti myslitelům v dějinách filosofie. V závěru pak poukážeme na to, že Olivi byl ve skutečnosti významným myslitelem, byť v intelektuální tradici paralelní aristotelismu.

## Centrum, periferie a kánon

„Centrum“ a „periferie“ jsou výrazy, které dávají nejlepší smysl v geografickém významu. Pokud bychom je chápali takto, potom „okrajovým“ myslitelem by byl ten, který žil na periférii – daleko od intelektuálních center dané doby. V tomto článku však budeme tyto termíny chápat v jiném významu. Někakého myslitele můžeme označit za okrajového i z hlediska „doktrinního“ – zastával-li takové postoje, kladl si takové otázky, či užíval takové metody, které byly ve zkoumané době méně časté. Být okrajovým myslitelem by tedy znamenalo lišit se svými naukami i metodami od myslitelů ústředních – být „na periférii“ intelektuálního *milieu* dané doby.

Zdá se, že o okrajovosti zkoumaného myslitele by mohlo napovědět, srovnáme-li jej s mysliteli patřícími do filosofického *kánonu* dané doby. Koneckonců, když historikové filosofie chtějí představit nějaké období, často jim pro prvotní orientaci poslouží kánon, tedy souhrn filosoficky významných postav dané doby. (Kánon zde *předběžně* chápeme jako něco víceméně daného – je to seznam významných myslitelů, které zná každý, kdo se zajímá o dané období, a o kterých se učí na školách a píše v učebnicích. Tento pojem kánonu však v závěru článku zrevidujeme.) Pokud bychom přistoupili na tento předpoklad, potom bychom za okrajového myslitele mohli označit jednoduše toho, který zastává postoje odlišné od „kanonických“ myslitelů.

Jak tedy přistoupit k otázce, zda Petr Olivi byl okrajovým myslitelem? Co se týče kánonu středověké filosofie, pak pro vrcholný středověk (tedy 13. století jako dobu Oliviho života) je za ústředního myslitele tradičně označován Tomáš Akvinský. Akvinského filosofii a zvl. nauku o duši, která nás zde zajímá nejvíce, jistě můžeme označit za *aristotelskou* – Akvinský komentoval Aristotela, zastával některé aristotelské pozice, jeho celkový přístup v nauce o duši lze označit za aristotelský.<sup>5</sup> Otázka po okrajovosti se tedy nyní rozpadá do dvou podotázek: (1) Zastával Olivi aristotelské postoje v nauce o duši? A pokud ne, (2) vyplývá z toho, že byl „okrajový“ myslitel? Nejprve se zaměříme na první otázku a na několika vybraných tématech z jeho psychologie a teorie poznání ukážeme, že Oliviho za aristotelského myslitele označit nemůžeme.

---

<sup>5</sup> Jistěže *cum grano salis* – Akvinského náklonnost k Aristotelovi je založená na kritické reflexi a v porovnání s radikálními dobovými aristoteliky typu Sigeru z Brabantu zajisté umírněná.

## Mechanismus vnímání: Olivi proti aristotelskému přístupu

Jako první z těchto témat poslouží problematika vnímání a vzniku percepčního aktu. Jaké jsou hlavní rysy teorie vnímání v aristotelském pojetí? V odpovědi na tuto otázku nám poslouží právě Akvinský.<sup>6</sup> Ve svém komentáři k Aristotelově spisu *O duši* Akvinský uvádí, že (zrakové) vnímání spočívá v nějaké změně (*immutatio*) způsobené ve smyslovém orgánu vnějšími vnímatelnými předměty (*a sensibili exteriori*).<sup>7</sup> Toto tvrzení vypovídá o tradičním realistickém chápání vnímání – existují vnější předměty nezávislé na pozorovateli, ty působí na jeho smyslové orgány a výsledná změna vytvořená v orgánech je víceméně ztotožněna s vnímáním.

Vnímání je tedy popsitelné fyzikálně (ve smyslu: terminologií aristotelské fyziky). Jeho podstatou je nějaký kauzální vztah mezi činitelem (*agens*) a recipientem (*patiens*), resp. příjemcem kauzálního působení. Kauzální působení pak ve středověku bylo chápáno jako událost, při níž činitel předává recipientovi či „vtiskne“ do něj svou formu či podobnost (*species* či *similitudo*), recipient tuto podobnost přijímá a na základě ní se připodobní činiteli. Když např. oheň způsobuje, že okolní vzduch se oteplí, pro středověkého filosofa to znamená, že oheň jakožto činitel předává okolnímu vzduchu svou akcidentální formu (teplo), vzduch tuto formu recipuje a na základě toho se připodobňuje ohni tím, že se oteplí. Podobně smyslové vnímání je pro Akvinského změnou v kategorii kvality. Vnější vnímatelný předmět jako např. červený kabát figuruje při vnímání jako činná entita, předává zraku pozorovatele svou formu (*species* červené barvy), zrak tuto formu recipuje a v důsledku toho vnímá červenou barvu.<sup>8</sup>

Akvinský tedy zastává (aristotelskou) kauzální teorii vnímání – mechanismus vzniku percepčního aktu je víceméně redukovatelný na kauzální působení vnímatelného předmětu na smyslový orgán. Smysly jsou potom čistě pasivními recipienty tohoto působení a nijak při něm s vnějšími předměty nekooperují.<sup>9</sup>

Teorie vnímání, kterou podal Petr Olivi, je však od té aristotelské zřetelně odlišná.<sup>10</sup> Olivi odmítá aristotelskou kauzální teorii vnímání ze dvou hlavních důvodů: podle jeho soudu aristo-

<sup>6</sup> Obecný výklad o Akvinského teorii vnímání podává PASNAU, Robert: *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*. Cambridge 2002, s. 171–199; otázkou pasivity či aktivity smyslů u Akvinského se zabývá PASNAU, Robert: *Theories of Cognition*, s. 126–130, 134–146.

<sup>7</sup> „[...] *actio visus* [...] *consistit in immutatione organi a sensibili exteriori* [...]“ – Akvinský, *In De an.* III, lect. 2, §588, 148.

<sup>8</sup> Akvinský, *Quodl.* VIII, q. 2, a. 1, 160b: „[...] *similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente* [...]“; viz také Akvinský, *In De an.* II, lect. 12, §382, 98. Naskýtá se otázka, proč se oko po přijetí *species* červené barvy samo nezbarví. Akvinský poukazuje na to, že na rozdíl od předání tepla ohněm, vyvolává působení barvy ve smyslu pouze intencionální či imateriální změnu. Jinými slovy, oko ne recipuje samotnou barvu jakožto nový akcident kvality, ale spíše nějakou percepční informaci, kterou dále zpracuje. Podrobněji viz PASNAU, Robert: *Theories of Cognition*, s. 33–47.

<sup>9</sup> Akvinský, *Quodl.* VIII, q. 2, a. 1, 161a: „[...] *res quae sunt extra animam* [...] *ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum*.“

<sup>10</sup> V porovnání s Akvinským věnoval Olivi teorii vnímání mnohem větší prostor – vnímáním se zabývá v několika rozsáhlých kvestích – viz zvl. *Sent.* II, q. 58, II, 437–515) a q. 72–73, III, 1–106). Podstatná část daného úseku 58. kvestie a celá 72. kvestie pak obsahují přímo kritiku pasivních teorií vnímání. Rozbor Oliviho kritiky podávají např. PASNAU, Robert: *Theories of Cognition*, s. 130–134 či TOIVANEN, Juhana: *Perception and the Internal Senses*, s. 119–135.

telská teorie v důsledku jednak popírá nadřazenost duše nad tělem, jednak není schopna vysvětlit naši vnitřní zkušenost pozornosti.

Co se týče prvního směru kritiky aristotelských teorií vnímání, Olivi nejprve poukazuje na to, že pojetí kauzality jako přenos formy činitele na recipienta je provázáno s předpokladem, že činitel si recipienta nějak „podmaňuje“, svou formu mu vtiskne a připodobňuje jej tím k sobě. Takto chápaná kauzalita pak předpokládá, že příčina je dominantní a nadřazená recipientovi svého účinku.<sup>11</sup> Z aristotelské kauzální teorie vnímání by však vyplývalo, že vnější předmět (jakožto příčina) by měl být *metafyzicky nadřazený* smyslu jakožto duševní potenci, v níž by vytvářel percepční akt. Jinými slovy, materiální jednotlivina by byla nadřazena duševní schopnosti. Podle Oliviho však taková teorie vede k popření toho, že duše je nadřazená tělesnému světu – a tento hierarchický pohled na svět je něčím, co Olivi (a nejen on, nýbrž většina středověkých filosofů) považuje za nezpochybnitelný fakt.<sup>12</sup>

Druhý směr Oliviho kritiky aristotelismu v teorii vnímání se týká fenoménu pozornosti. Pokud by smysl byl při vnímání opravdu pasivní, potom by naše vnímání bylo *kauzálně determinované* – předmět, který by působil na naše smysly, bychom nutně vnímali. Přesto však lze poukázat na různé situace, kdy sice je v našich smyslech recipován účinek předmětu, k vnímání však nedojde. Lze si např. představit spícího člověka, který má nezakryté uši, případně dokonce otevřené oči – i když na jeho smyslové orgány působí vnější předměty a předávají jim své podobnosti (*species*), přesto nelze říci, že by řečený spáč tyto předměty vnímal.<sup>13</sup> Spící člověk není při vědomí a jeho pozornost je stáhnuta z vnějších smyslů do těch vnitřních (tj. zvl. do fantazie; proto se také spícímu člověku zdají sny).<sup>14</sup>

Oliviho přístup k vnímání je tedy radikálně odlišný od toho aristotelského. Z uvedených důvodů nemůže být smysl při vnímání pouhým trpným recipientem kauzálního účinku. Podle Oliviho je vnímání naopak nějaká činnost, která musí vycházet ze smyslu samotného. Aby to dokázal, poukazuje Olivi na vnitřní zkušenost – tedy to, co zakoušíme, když vnímáme. Ze všech rysů vědomé zkušenosti se pak zaměřuje především na fenomén *pozornosti*.<sup>15</sup> Poukazuje na to, že pozornost zakoušíme jako určité napínání smyslové schopnosti směrem k objektu či jako dů-

---

<sup>11</sup> Sent. II, q. 111, III, 273–274: „[...] unus [modus efficiendi] est per conversionem et erectionem virtutis activae in patiens, ita quod aspectu dominativo fertur in illud. Et hoc modo sol agit in inferiora et cetera agentia quae imprimunt suas species in alia.“ Stojí za to poznamenat, že také Akvinský by souhlasil s tezí, že v kauzálním vztahu je činitel nadřazen recipientovi: „Movens enim et agens est praestantius patiente [...]“ – ST II-1, q. 9, a. 2, arg. 1; viz také Akvinský, *De verit.*, q. 26, a. 1, I, 480b.

<sup>12</sup> Viz Olivi, Sent. II, q. 58, II, 437–461; q. 72, III, 18–27. Podobný směr úvah je běžný u středověkých myslitelů 13. století ovlivněných Augustinem – viz SILVA, José Filipe: *Medieval Theories of Active Perception: An Overview*. In: SILVA, José Filipe; YRJÖNSUURI, Mikko (eds.): *Active Perception in the History of Philosophy: From Plato to Modern Philosophy*. Dordrecht 2014, s. 117–146.

<sup>13</sup> Sent. II, q. 73, III, 89: „Constat enim quod dormiens, auribus apertis et naribus et tactu praesente vestibis sibi iunctis, habebunt fluere species a praesentibus obiectis in aperta organa sensuum; et tamen non sufficit ad videndum et audiendum vel ad sensum odoratus et tactus, nisi actualis aspectus sensuum pervigiliter ibi intendat.“

<sup>14</sup> Olivi, *De locut. angel.*, §17: „[...] in inicio ingressus in sompnum sentimus intenciones sensuum interiorum et exteriorum retrahi ad interiora, in hora vero excitacionis sentimus eas virtualiter protrahi ad exteriora.“

<sup>15</sup> Pro pozornost Olivi užívá termíny *aspectus*, *intentio* či *attentio*. Roli pozornosti v Oliviho teorii vnímání dobře dokumentuje TOIVANEN, Juhana: *Perception and the Internal Senses*, s. 163–191.

raznou snahu dosáhnout vnímání. Kdyby však k vnímání postačovala prostá recepce *species*, proč bychom jej zakoušeli jako spojené s tímto napínáním pozornosti?<sup>16</sup>

Olivi odkazuje také na zkušenost dnes známou jako selektivní pozornost. Jedná se o situaci, kdy jsme např. natolik zamyšleni, že vůbec nepostřehneme, že na nás někdo volá. Olivi poukazuje na to, že v takovém případě jsou sice smysly zcela otevřené a přístupné pro působení příslušných objektů, ale naše vnitřní pozornost je obrácena a zcela napjata k něčemu jinému. V důsledku toho nevnímáme nic z vnějších podnětů (neslyšíme, že nás někdo volá) a dokonce si na takovou situaci ani nepamatujeme.<sup>17</sup>

Právě takové zkušenosti vedou Oliviho k závěru, že tou zásadní složkou vnímání je nikoliv kauzalita vnějšího předmětu jako u aristoteliků, nýbrž právě pozornost samotného smyslu. Proto ji označuje za nutnou podmínku toho, aby k percepčnímu aktu vůbec došlo.<sup>18</sup>

Jak vidíme, pro Oliviho je při budování teorie vnímání důležitější to, čemu dnes říkáme „femenologie“ – tedy to, co zakoušíme z hlediska první osoby. Menší roli má pro něj „fyzika“ – tedy procesy, které jsou pozorovatelné z hlediska třetí osoby. Proto se také ve své teorii vnímání více zaměřuje na pozornost než na kauzalitu. Tento přístup je však znatelně vzdálen přístupu, který by k problematice vnímání zaujal středověký filosof aristotelského ražení.<sup>19</sup>

## Olivi jako oponent aristotelské nauky o duši: další doklady

Kromě teorie vnímání, resp. problematiky mechanismu vzniku percepčního aktu, se Petr Olivi neshodne s aristoteliky v řadě dalších otázek spadajících do oblasti psychologie (resp. nauky o duši). Z rozdílů mezi Oliviho a aristotelskou psychologií stručně představíme tři následující.<sup>20</sup>

Pokud ještě setrváme v oblasti smyslů, zřejmý je rozdíl v případě předmětu hmatu. U Akvinského (a aristoteliků obecně) jsou všechny vnější smysly chápány jako nástroje, jimiž uchopujeme a postihujeme vlastnosti předmětů vnějšího světa. Proto i předměty hmatu – hmatné kvality – uchopujeme jakožto vlastnosti vnějších předmětů. Na námitku, že v případě

---

<sup>16</sup> Sent. II, q. 58, II, 466: „[...] *si actus non est aliquo modo a potentia nostra tanquam a principio effectivo, sed solum ab ipsis speciebus: ad quid igitur requiritur semper actualis aspectus et quaedam virtualis protensio ipsius potentiae ad obiectum et quidam vehemens conatus ipsius ad intentius et efficacius intelligendum vel sentiendum?*“ Viz také *ibid.*, q. 72, III, 24.

<sup>17</sup> Olivi, Quodl. I, q. 7, 26: „[...] *cum nostra interior intentio totaliter ad aliqua est intenta et conuersa, tunc nostri sensus particulares etiam suis obiectis patuli et aperti nihil penitus de illis percipiunt quod nos sciamus. Vnde nec de illis postmodum recordamur nisi alias uiderimus aut senserimus illa.*“ Viz také Sent. II, q. 73, III, 89.

<sup>18</sup> Sent. II, q. 72, III, 9: „[...] *potentia cognitiva [...] non potest in actionem cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conuersus et directus in illud.*“ Viz také *ibid.*, q. 59, II, 552: „[...] *aspectus necessario praeexigatur ad actum apprehensionis [...]*“

<sup>19</sup> Naopak se blíží přístupům, které k otázkám ohledně mysli a mentálních procesů zaujímal novověcí filosofové. Důraz na perspektivu první osoby pro pochopení toho, co je percepce, je znatelný např. u Johna Locka – LOCKE, John: *Esej o lidském chápání*. Praha 2012, II, 9, §2–4, s. 139–140. Locke také – podobně jako Olivi – odkazuje na selektivní pozornost.

<sup>20</sup> Je nutno poznamenat, že tento stručný přehled redukuje často velmi obsáhlé diskuse na velmi jednoduchá tvrzení. Je tedy zřejmé, že zde hrozí určitá míra zkreslení. Jedná se mi však především o to ukázat, že Oliviho pozice jednoduše nejsou aristotelské.

hmatu není přítomno žádné prostředí, jímž by se šířil kauzální účinek hmatné kvality (podobně jako *species* barvy se šíří vzduchem), Akvinský odpovídá, že v případě hmatu jakožto prostředí figuruje samotné maso našeho těla – přičemž orgán hmatu je situován do oblasti kolem srdce.<sup>21</sup>

Oliviho chápání hmatu je značně odlišné.<sup>22</sup> Olivi především zpochybňuje základní aristotelské přesvědčení, že společným znakem všech smyslů je to, že uchopují vlastnosti *vnějších* předmětů. Toto platí pouze pro čtyři z pěti smyslů – zrak uchopuje barvy, sluch zvuky, čich pachy a chuť to, zda je předmět slaný či sladký. Předmět hmatu má však jinou povahu – není to kvalita vnějšího předmětu, nýbrž stav vlastního orgánu. Hmat – na rozdíl od všech ostatních vnějších smyslů – je tedy schopen vnímání sebe sama<sup>23</sup> a navíc i určitého hodnocení, který stav orgánu našemu tělu prospívá a který ne. Předmětem hmatu je tedy celý soubor kvalit, které mohou příznivě nebo nepříznivě ovlivnit náš tělesný stav.<sup>24</sup> Oliviho pojetí hmatu se tedy spíše než aristotelskému pojetí blíží tomu, co dnes nazýváme propriocepcí.<sup>25</sup>

Další rozdíl mezi Olivim a aristoteliky se projevuje v otázce, jak funguje intelekt – a to zvláště tehdy, zaměříme-li se na způsob, jakým rozumová část duše poznává sebe samotnou. Akvinský v této otázce rozvíjí aristotelské tvrzení, že intelekt poznává sám sebe stejně, jako poznává ostatní věci.<sup>26</sup> Rozumové poznání vnějších věcí však předpokládá tělesnost a činnost smyslů. Jelikož však poznání rozumové duše z principu nemůže zahrnovat její předběžné uchopení smysly, nechápe Akvinský aristotelské tvrzení tak, že bychom svůj intelekt uchopovali nějakým zvláštním aktem (analogickým těm aktům, jimiž uchopujeme vnější předměty). Sebe-poznání našeho intelektu je spíše *nepřímé*. Přímo poznáváme vnější věci – a tím, že je poznáváme a provádíme tedy rozumové operace, si zároveň uvědomujeme, že máme intelekt.<sup>27</sup>

Olivi na jednom místě svého díla zkoumá otázku fungování intelektu přímo v opozici proti aristotelikům.<sup>28</sup> Nejprve poukazuje na to, že aristotelská nauka o duši a poznání se zakládá

---

<sup>21</sup> Akvinský, *In De sensu* I, lect. 5, §75, 24: „[...] sicut alii sensus fiunt per medium extrinsecum, ita tactus et gustus per medium intrinsecum, quod est caro. Et sicut visivum principium non est in superficie oculi, sed intrinsecus; ita etiam principium tactivum est intrinsecus circa cor.“ Podrobněji viz Aristotelés, *De an.* II, 11, 422b–424a; Akvinský, *In De an.* II, lect. 22, §525, 131 – lect. 23, §547, 136.

<sup>22</sup> Hlavním pramenem je v této problematice Olivi, *Sent.* II, q. 61, II, 574–585.

<sup>23</sup> U aristoteliků byla schopnost sebe-reflexe připisována pouze intelektu na základě jeho imateriality – viz např. Akvinský, *Sent.* I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3, 406.

<sup>24</sup> *Sent.* II, q. 61, II, 585: „[...] obiectum tactus est totum illud genus formarum ex quo corporis animalium debita vel indebita consistentia constitui potest. Et si vis hoc ad tactum humanum specificare, obiectum tactus humani est totum genus formarum ex quo consistentia corporis humani perfici vel destitui potest.“

<sup>25</sup> Ke středověkým teoriím hmatu viz HASSE, Dag Nikolaus: *The soul's faculties*. In: PASNAU, Robert; VAN DYKE, Christina (eds.): *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Svazek 1. Cambridge 2010, s. 310–312; pojetí hmatu u Akvinského a Oliviho srovnává podrobněji YRJÖNSUURI, Mikko: *Types of Self-Awareness in Medieval Thought*. In: HIRVONEN, Vesa; HOLOPAINEN, Toivo J.; TUOMINEN, Miira (eds.): *Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*. Leiden 2006, s. 155–161.

<sup>26</sup> Aristotelés, *De an.* III, 4, 430a, v Akvinského citaci „*intellectus intelligit seipsum sicut et alia*“ (*ST* I, q. 87, sed contra).

<sup>27</sup> K tématu viz zvl. *ST* I, q. 87; podrobněji o něm pojednává PASNAU, Robert: *Thomas Aquinas on Human Nature*, kap. 11.

<sup>28</sup> Konkrétním terčem Oliviho kritiky je františkán Arnaud Gaillard (latinsky Arnaldus Galliardus). O této postavě není známo o mnoho více než jméno; je však jisté, že neshody obou františkánů přerostly do většího sboru. Olivi i Gaillard sepsali theologické i filosofické teze toho druhého, o nichž se domnívali, že by mohly vést k bludu a

na předpokladu, že k rozumovému poznání dochází vždy skrze fantasma – pro činnost rozumu je tedy nutná činnost vnitřních smyslů a v důsledku toho tělesných orgánů.<sup>29</sup> Tento aristotelský předpoklad však Olivi odmítá, a to nejprve odkazem na Augustina: podle něj je totiž duše s to chápat sebe samou, své mohutnosti i své akty beze vší pomoci smyslů a imaginace.<sup>30</sup>

Následně předkládá vlastní argumentaci proti tomuto pojetí činnosti intelektu. Především poukazuje na to, že pokud by intelekt fungoval vždy pouze v návaznosti na činnost smyslů, nebyla by možná introspekce – intelekt by se nemohl obrátit k sobě samému a zaměřit svou pozornost na sebe; a pokud přesto mohl, nebylo by takové poznání bezprostřední, ale nutně zprostředkované.<sup>31</sup> Jelikož by však sebe-poznání bylo zprostředkované, bylo by náchylné k omylu a určitě by nevykazovalo jistotu.<sup>32</sup>

Olivi je však přesvědčen, že introspekce možná je a že jsme dokonce schopni vlastní intelekt poznat s nezpochybnitelnou jistotou (*certitudo infallibilis*).<sup>33</sup> Metaforicky tento typ poznání popisuje jako situaci, kdy zakoušíme vlastní mysl jako by hmatem. Když duše zaměří svou pozornost sama na sebe a na své akty, bezprostředně a nezpochybnitelně vnímá, že existuje, žije, myslí, chce, vidí, slyší a hýbe tělem – a že je příčinou a subjektem všech těchto aktů.<sup>34</sup>

Proto – uzavírá Olivi – chápání intelektu, které předložil Aristotelés (ale i Tomáš Akvinský) je nevhodné v tom, že se tito myslitelé příliš zaměřili na rozumové poznání smyslově vnímatelných věcí. Jistě platí, že pokud chceme rozumem poznat materiální jednotliviny, je nutná předchozí činnost smyslů.<sup>35</sup> Intelekt je však schopen uchopovat i nevnímatelné věci (např. sám se

---

poslali generálovi františkánského řádu. Výsledkem těchto půtek bylo, že některé Oliviho teze byly jeho řádem odsouzeny v r. 1283. Spor popisuje BURR, David: *The Persecution of Peter Olivi*, s. 38-39; nová fakta přináší PIRON, Sylvain. *Franciscan Quodlibeta in Southern Studies and at Paris, 1280–1300*. In: SCHABEL, Chris (ed.): *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*. Leiden 2006, s. 411-413. Dokladem sporu je Oliviho spis z r. 1282 zvaný „Útok na některé články Arnauda Gaillarda“ (*Impugnatio quorundam articulorum Arnaldi Galliardii*). Co se týče filosofického rozměru celého sporu, zdá se, že Gaillard zastával stanoviska aristotelského myslitele; je možné, že byl ovlivněn přímo Akvinským.

<sup>29</sup> Olivi, *Impugnatio*, a. 19, 453: „[...] *modus scientie huius vite est quod fiat mediante fantasmate [...] anima [...] ad actum intelligendi requirit debitam dispositionem organorum ymaginationis et estimative pro eo quod non intelligit sine fantasmate sicut dicitur III<sup>o</sup> De anima.*“

<sup>30</sup> *Ibid.*: „*Hoc est contra doctrinam Augustini qui in multis locis vult quod anima tam seipsam quam suas potentias et suos actus internos intelligat absque adiutorio sensus et imaginationis [...]*“ Olivi odkazuje na Augustinův spis *O Trojici* – konkrétně na Augustina, *De Trin.* X, 3-12, 317-332 a IX, 3, 295-296.

<sup>31</sup> Olivi, *Impugnatio*, a. 19, 455: „*Si enim mens nostra non potest aliquid intelligere nisi per intermedia fantasmata ad que inspicienda convertitur, ergo nunquam potest immediate reflectere et convertere se super se; aut si hoc potest, ergo immediate aspiciet seipsam tamquam obiectum suum intimum et immediatum.*“

<sup>32</sup> *Ibid.*, 457: „*Si autem homo non sciret se esse et vivere nisi per fantasmata, posset inde non immerito dubitatio suboriri, cum illa non possint hoc representare directe et uniformiter, sed valde indirecte et difformiter, nec possint hoc per se et primo, sed solum per multiplicem collationem et ratiocinationem.*“

<sup>33</sup> *Ibid.*: „*Scit enim homo se esse et vivere sic infallibiliter quod de hoc dubitare non potest.*“

<sup>34</sup> Olivi, *Sent.* II, q. 76, III, 146: „[...] *sciendum quod anima scit se vel potest scire [...] per modum sensus experimentalis et quasi tactualis. Et hoc modo indubitabiliter sentit se esse et vivere et cogitare et velle et videre et audire et se movere corpus et sic de aliis actibus suis quorum scit et sentit se esse principium et subiectum. [...] Hanc autem scientiam sui habet anima per immediatam conversionem sui intellectualis aspectus super se et super suos actus.*“

<sup>35</sup> Olivi, *Impugnatio*, a. 19, 461-62: „*Quia autem iste [scil. Galliardus] cum Thoma Aristoteli in hoc innitur, concedo ipsum in hac parte errasse [...], quamvis quoad maiorem partem dictorum suorum posset dici quod ipse loquitur*

be), a proto pokud vytváříme teorii rozumového poznání, rozhodně bychom podle Olivioho neměli zapomínat na zkušenost introspekce – ba měli bychom se spíše v první řadě zaměřit na ni. Olivioho pojetí rozumového poznání se tedy – oproti tomu aristotelskému – mnohem více zaměřuje na zkušenost introspekce.<sup>36</sup>

Konečně zatřetí se Olivi od aristoteliků odlišuje svým pojetím duše samotné. Akvinský chápe člověka jako jednotlivinu a v aristotelském duchu soudí, že každá jednotlivina je složena z látky a jedné substanciální formy. Formu člověka pak ztotožňuje s rozumovou duší – rozumová duše přímo formuje lidské tělo jakožto materiální konstituent lidské bytosti. Naopak Olivioho přístup je více augustinovský a v konečném důsledku dualistický. Člověka Olivi chápe jako jednotu dvou odlišných entit – těla a duše; duši pak považuje v augustinovském duchu za samostatnou substanci. Jako substance pak musí být duše sama složena z látky a formy, přičemž jako materiální konstituent v případě duše slouží tzv. spirituální látka. Olivioho pojetí lidské duše je tedy kombinací dvou nauk, které lze považovat za nearistotelské, avšak typické především pro františkánské myslitele – univerzálního hylemorfismu (podle nějž každá entita – a to včetně těch zcela duchovních – musí být složena z formy a nějaké látky, byť spirituální) a plurality forem (podle nějž každá část lidské duše je samostatnou formou). Jednotlivé formy jsou sjednoceny tím, že všechny formují tutéž spirituální látku; jednota lidské bytosti je pak zajištěna tím, že některé nižší formy (vegetativní a smyslová) zároveň formují tělesnou látku, tj. lidské tělo.<sup>37</sup>

Z těchto náčrtů některých Olivioho pozic a přístupu v oblasti nauky o duši lze odvodit, že Olivioho psychologie je zřetelně nearistotelská a zároveň filosoficky zajímavá. Oproti aristotelismu více zdůrazňuje reflexivní akty naší mysli – a to na smyslové i rozumové úrovni. Hmat chápe především jako evaluativní smysl, který uchopuje a hodnotí stavy našeho vlastního těla; také obhájí existenci introspekce jako kognitivního mechanismu, který nám přináší neomylné poznání naší duše. Důraz na introspekci a perspektivu první osobu je také znatelný v jeho teorii vnímání. Konečně lidskou duši chápe spíše jako samostatnou entitu, která je subjektem našich kognitivních aktů.

Olivioho tedy nemůžeme označit za *aristotelského* myslitele. Kromě uvedených doktrinálních rozdílů můžeme poukázat také na určitou averzi, kterou Olivi zjevně pociťoval nejen vůči Aristotelovi samotnému, ale především vůči těm ze svých současníků, kteří k němu zaujali nekritický obdiv a bez hlubšího zamyšlení přejímali jeho postoje. Olivi se proto o Aristotelovi a jeho

---

*respectu obiectorum sensibilium. Verum est enim quod intellectus noster non potest intelligere sensibilia sine intermedio actu imaginationis seu sensus communis [...]*“

<sup>36</sup> K problematice sebe-poznání, reflexivních aktů a vědomí viz např. TOIVANEN, Juhana: *Animal Consciousness. Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul*. Jyväskylä 2009, kap. 20 či BROWER-TOLAND, Susan: *Olivi on Consciousness and Self-Knowledge*. In: PASNAU, Robert (ed.): *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 1. Oxford 2013, s. 136-171.

<sup>37</sup> Srovnání Akvinského a Olivioho nauky o povaze duše podává YRJÖNSUURI, Mikko: *The Soul as an Entity: Dante, Aquinas, and Olivi*. In: LAGERLUND, Henrik (ed.): *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. Dordrecht 2007, s. 59-92. Olivioho nauku pak detailně rozebírá TOIVANEN, Juhana: *Perception and the Internal Senses*, kap. 1-2.

„uctívačích“ (*cultores Aristotelis*) vyjadřuje velmi nevybíravě.<sup>38</sup> Aristotelés byl podle Olivioho pohan a modloslužebník (*paganus et idolatra*),<sup>39</sup> jeho filosofie je prázdná a klamná a je třeba se jí vyhybat<sup>40</sup> – a je mu jedno, co si Aristotelés myslel.<sup>41</sup> Olivioho však znepokojuje tak vysoká míra uznání, jehož se však Aristotelovi mezi současnými mysliteli dostává<sup>42</sup> – i když Aristotelés své teze nezdůvodňuje patřičnými argumenty, přesto „se mu věří jako bohu tohoto století“!<sup>43</sup>

## Role kánonu a tradice v historiografii filosofie

Jak jsme ukázali, Olivi jistě není aristotelikem. Znamená to však, že je v rámci středověké filosofie okrajovým filosofem? V této části se pokusím dokázat, že nikoliv; zároveň tato část obsahuje úvahu o historiografii středověké filosofie, roli kánonu a tradice.

Především je třeba odmítnout úvodní předběžný předpoklad, že významnost či okrajovost nějakého filosofa lze posoudit podle toho, zda zastával podobné postoje jako kanonické postavy. Tento předpoklad se ukazuje jako chybný ze dvou důvodů. Zaprvé, není rozumné chápat středověkou filosofii (ani filosofii 13. století) jako homogenní aristotelismus. Jednak zde existovalo množství myslitelů nedůvěřivých vůči aristotelické filosofii, resp. k představě, že by měla hrát hlavní roli ve filosofickém poznávání světa (např. Bonaventura, ale i mnozí jiní, zvl. františkánští myslitelé). Výrazem této nedůvěřivosti je ostatně několik univerzitních odsouzení aristotelských spisů (zvl. přírodovědných). Jednak si ani středověký aristotelismus samotný nelze představovat jako homogenní hnutí: vedle Akvinského jako umírněného aristotelika zde byli radikální aristotelikové či averroisté typu Sigera z Brabantu; na druhou stranu u mnoha myslitelů této doby byl obraz Aristotela silně ovlivněn platonizujícími tendencemi.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Olivioho výroky o Aristotelovi shromáždil a interpretoval David Burr ve své slavné studii o Olivioho vztahu k (pohanské) filosofii – viz BURR, David: *Peter John Olivi and the Philosophers*. Franciscan Studies 31, 1971, s. 58. Za Olivioho averzi k Aristotelovi a aristotelikům zjevně stály i osobní spory s Arnaudem Gaillardem; možná i určité předsudky vůči Aristotelovi a Tomáši Akvinskému, které byly rozšířené mezi františkány. Olivi např. v 90. letech četl *Correctorium fratris Thomae* františkána Viléma de la Mare, který v tomto textu shromáždil to, co z díla Akvinského považoval za pochybné. Viz také PIRON, Sylvain: *The Formation of Olivi's Intellectual Project*. Olivia-na 1, 2003, §3. Dostupné z WWW: <<http://oliviana.revues.org/8>>.

<sup>39</sup> Sent. II, q. 57, II, 341.

<sup>40</sup> Sent. II, q. 16, I, 355: „[...] *inanis et fallax philosophia Aristotelis et sequacium eius* [...] *evitetur* [...]“

<sup>41</sup> Sent. II, q. 16, I, 337: „[...] *mihi non sit cura quid hic vel alibi senserit; eius enim auctoritas et cuiuslibet infidelis et idolatrae mihi est nulla* [...]“

<sup>42</sup> Sent. II, q. 31, I, 548: „[...] *eius auctoritas mihi valde displiceat* [...]“; viz také *ibid.*, 551.

<sup>43</sup> Sent. II, q. 58, II, 482: „[...] *Aristoteles nulla sufficienti ratione, immo fere nulla ratione probat suum dictum, sed absque ratione creditur sibi tanquam deo huius saeculi*.“

<sup>44</sup> Obojí shrnuje DE LIBERA, Alain: *Středověká filosofie*, s. 360–364. Platonizující tendence jsou např. přítomny v Avicennově psychologii: ač je do jisté míry budována na aristoteliském základě, je v ní mnohem více přítomen důraz na sebe-reflexivitu lidské duše. Latinští myslitelé na něj navazující by tedy byli mnohem více nakloněni psychologii Olivioho typu. Pro vliv Avicenny na latinskou psychologii 13. stol. viz HASSE, Dag Nikolaus: *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300*. London 2000. Avicennův důraz na sebe-reflexi je dobře vyjádřen v jeho slavném myšlenkovém experimentu „vznášejícího se člověka“ – viz *ibid.*, s. 80–92 a TOIVANEN, Juhana: *The Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment*. In: PASNAU, Robert (ed.): *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 3. Oxford 2015, s. 64–98; stručně viz také KOBUSCH, Theo: *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 242–244.

Druhým důvodem, proč „okraj“ či periferii v historiografii filosofie neurčovat pomocí kánonu, je to, že samotný pojem kánonu, jak byl předběžně zaveden v úvodu, je nevhodný. Kánon myslitelů přece není něco pevně daného a neměnného, nýbrž je naopak zkonstruovaný historiiky předchozích generací a „zděděný“ po nich. Pro tuto svou nahodilost také nikdy není definitivní a podléhá revizi. Kánon jakožto soupis zásadních myslitelů je vždy zaměřen pouze na určité problémy: podle toho jsou vybráni příslušní myslitelé považováni za „ústřední“ a zároveň jiní jsou pasováni do role „okrajových“. Pokud se však zaměříme na jinou problematiku než na tu, kolem které se ustanovil kánon, není nutné (a dokonce ani rozumné) se tohoto kánonu držet – mohli bychom upadnout do doxografie.<sup>45</sup>

Znamená to, že kánon je zcela subjektivní a nahodilý – a jako takového bychom se ho měli rovnou vzdát? Takový postoj by byl příliš radikální. Domnívám se, že kánon je vhodné představit si jako *mapu*. Mapa nám pomáhá orientovat se v terénu, který nejsme sami schopni obsáhnout v celku – podobně jako kánon nám podává určitý souhrnný obraz jedné historické epochy, např. středověké filosofie. Mapa i kánon pak postihují pouze určité rysy, kdežto některé věci nechávají stranou: stejně jako se z turistické mapy nedozvíme mnoho o geologickém složení podloží krajiny, ve které se nacházíme, tak se z běžného kánonu středověké filosofie nedozvíme moc o středověkých autorech zkoumajících optiku. A konečně stejně jako mapa je i kánon lidským artefaktem: mapa byla vytvořena kartografy za určitým účelem (např. aby se turisté neztratili v přírodě) a kánon byl vytvořen historiiky. Na rozdíl od mapy však u kánonu nejsou cíle, za jakými byl vytvořen, dostatečně zjevné.

Jak je tomu tedy s cíli, za nimiž byl vytvořen kánon středověké filosofie? Jak se zdá, tradiční kánon, jehož ústřední postavou je Tomáš Akvinský, je dílem katolických intelektuálů 19. století a vyplývá ze zaměření se na určité problémy.<sup>46</sup> V tomto kontextu nebylo formování kánonu ani tak prací historickou, jako spíše filosoficko-theologickou. Rekonstrukce středověké filosofie byla řečenými konzervativními intelektuály užita jako součást církevní agendy – jako nástroj v boji proti modernismu, novověkému idealismu a skepticismu. Tito myslitelé ve středověké filosofii hledali to, co bylo nejpalčivějším problémem jejich vlastní současnosti – rozpracování otázky vztahu mezi vírou a rozumem, mezi pravdou zjevenou Bohem a lidskou racionalitou. Jelikož dobře o řečeném vztahu pojednal Tomáš Akvinský, byl pochopen jako nejdůležitější středověký myslitel a stal se měřítkem pro posuzování filosofů ostatních. V důsledku toho je tradiční kánon středověké filosofie modelován teleologicky jako cesta od Augustina přes Anselma k Akvinskému a jako následný úpadek jím provedené syntézy u Scota a Ockhama.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Tento pragmatický pohled na kánon je inspirován Rortym – viz např. RORTY, Richard: *The historiography of philosophy: four genres*. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (eds.): *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge 1984, s. 49-75.

<sup>46</sup> Výbornou monografii o proměnách historiografie středověké filosofie je INGLIS, John: *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*. Leiden 1998.

<sup>47</sup> Tento způsob chápání středověké filosofie (a příslušná podoba jejího kánonu) se vynořuje někdy kolem poloviny 19. stol. v dílech dvou německých myslitelů – jezuitů Josepha Kleutgena (o němž se tradičně soudí, že sepsal koncept slavné papežské encykliky *Aeterni patris*, která vyzývá k obrodě tomismu – byť jeho autorství není zcela doložené – viz *ibid.*, s. 155-161) a theologa Alberta Stöckla. V hrubých obrysech se pak objevuje i u významných historiků první poloviny 20. století – Belgičana Maurice De Wulfa či Francouze Étienna Gilsona. K tématu podrobněji viz *ibid.*, s. 9-13; 62-214.

Pokud nás však spíše než vztah víry a rozumu zajímá středověká psychologie či teorie poznání, je třeba navrhnout jiný seznam myslitelů. Stejně jako užíváme různé mapy za různými účely a považovali bychom za hloupé hledat tramvajové linky v katastrální mapě města; tak je také vhodné užívat různé typy kánonů středověké filosofie podle toho, jaké filosofické otázky zkoumáme.<sup>48</sup>

Můžeme kánon užít pro posouzení významnosti nějakého myslitele? (Připomeňme, že významnost chápeme jednoduše jako rozšířenost nějaké nauky, postoje, metody. Čím více myslitelů nějaký postoj zastává, tím více je tento postoj významný. Okrajovost nějakého myslitele je pak nepřímou úměrná tomu, jak blízko má k tomuto intelektuálnímu mainstreamu.) Kánon je však – jak jsme právě ukázali – spíše pragmatickým nástrojem historika, který mu umožňuje vyznat se v členitém terénu středověké filosofie. Nemůžeme ho tedy zjevně užít jako referenční rámec pro hodnocení významnosti či okrajovosti konkrétního myslitele. Je proto třeba, aby se historikové filosofie kategorie významnosti zcela vzdali? Opět se domnívám, že takové radikální stanovisko není nevyhnutelné. Významnost je však třeba posuzovat podle referenčního rámce, který není vytvořen historikem, ale je více vlastní samotným historickým postavám. Domnívám se, že takovým rámcem by mohla být *tradice*.

Tradicí zde rozumím určitý intelektuální a společenský útvar, který je v rámci nějakého časového období víceméně konstantní (nebo se vyvíjí jen pomalu). Filosofická tradice zahrnuje určité základní postoje, důraz na nějakou problematiku a přijímá určité typy argumentace, přičemž všechny tyto prvky jsou sdruženy v rámci „autority“ – tedy intelektuálního vzoru, skrze nějž se myslitelé s nějakou tradicí identifikují a skrze nějž často poměřují své filosofické úsilí.<sup>49</sup> Identifikovat se s nějakou filosofickou tradicí pak pro myslitele znamená považovat za *důležité* určité otázky; za *rozumné* určité filosofické postoje a za *přesvědčivé* určité typy *argumentů*.

Lze říci, že v latinské filosofii 13. století existovala výrazná *augustinovská* tradice. K této tradici patřili především františkánští myslitelé (např. Bonaventura, Jan Peckham, Matyáš z Aquasparty, Roger Marston), ale i lze k ní řadit i některé další filosofy (např. Jindřich z Gentu). Např. v teorii vnímání jsou typickými znaky této tradice důraz na nadřazenost duše nad tělem (který problematizuje kauzální působení předmětů na smysly) a na naši vnitřní zkušenost, zvl. fenomén pozornosti.<sup>50</sup>

Oliviho příslušnost k této tradici je zjevná – Augustina si vážil jako málokterého jiného myslitele, prokazuje dobrou znalost jeho děl, z nichž často cituje i obsáhlé pasáže; své názory občas prezentuje jako rozpracování augustinovských myšlenek. Přesto Oliviho náklonnost k Augustinovi není nekritická – dobrá znalost jeho děl mu např. umožňuje poukázat na fakt, že Augustin je někdy nekoherentní, že je na pochybách, nebo že v určitém bodě není třeba násle-

---

<sup>48</sup> Příkladem formování kánonu podle zvolené problematiky (a nikoliv naopak) může být monografie TACHAU, Katherine H.: *Vision and Certitude in the Age of Ockham*. Autorka této práce o epistemologii mezi polovinou 13. a polovinou 14. století jako ústřední postavy svého výkladu volí Rogera Bacona, Petra Oliviho, Dunse Scota, Petra Auriola a Viléma Ockhama; přičemž Akvinskému se nevěnuje vůbec.

<sup>49</sup> Není však samozřejmě nutné, aby tuto autoritu slepě následovali; mohou k ní samozřejmě přistupovat kriticky a pracovat na revizi některých tradičních stanovisek.

<sup>50</sup> Viz SILVA, José Filipe: *Medieval Theories of Active Perception*.

dovat jeho autoritu, protože se nezakládá na Písmu, ale přejímá svůj postoj z antických filosofů.<sup>51</sup>

Na počátku tohoto článku jsme okrajového myslitele pochopili jako takového, jehož postoje a metody byly s ohledem na nějaký referenční rámec méně časté až raritní. Pokud však jako referenční rámec použijeme augustinovskou tradici, potom můžeme bez obav říci, že Olivi není myslitelem okrajovým, nýbrž ústředním. Jeho postoje v teorii vnímání a nauce o duši nejsou okrajové (navzdory originalitě závěrů, ke kterým dochází), ale naopak rozvíjejí společné intelektuální dědictví augustinovské tradice.

## Závěr

V tomto článku jsme se pokusili zrevidovat stanovisko tradiční historiografie středověké filosofie, podle kterého je Petr Olivi v kontextu středověké filosofie myslitelem okrajovým. Je pravda, že pokud vyjdeme z tradičního kánonu středověké filosofie, snadno získáme dojem, že dominantním filosofickým postojem byl aristotelismus. Zároveň je třeba konstatovat, že Oliviho nauka o duši je jasně ne-aristotelická. Např. v teorii vnímání Olivi trvá na tom, že aktivitu při vzniku kognitivního percepčního aktu je třeba připisovat smyslům a nikoliv vnějším předmětům, protože při výkladu vnímání má větší roli pozornost než kauzalita jako u aristoteliků. Důraz na vědomou složku naší kognitivní zkušenosti se projevuje také v tom, že klade větší důraz na sebe-reflexivní akty než aristotelikové.

Avšak posuzovat okrajovost či významnost nějakého myslitele podle kánonu je nevhodná – kánon je patřičněji chápat pragmaticky jako určitý nástroj vytvořený historiky, který z principu může (ba dokonce má) podléhat revizi. Vhodnější referenční rámec pro hodnocení významnosti nějakého myslitele proto spatřujeme v konceptu intelektuální tradice – už jen proto, že s nějakou tradicí se středověcí myslitelé většinou identifikovali. Lze tedy uzavřít, že i když z hlediska tradičního kánonu středověké filosofie je Olivi spíše okrajovým myslitelem, v rámci augustinovské tradice 13. století má nezanedbatelné postavení.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Olivi, *Sent.* II, q. 58, II, 482-484; Oliviho postoj k Augustinovi dobře shrnuje TOIVANEN, Juhana: *Peter of John Olivi*. In: POLLMANN, Karla; OTTEN, Willemien (eds.): *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. 3 sv. Oxford 2013, sv. 3, s. 976-78.

<sup>52</sup> Tato studie vznikla v rámci grantového projektu SGS15/FF/2016-2017 (FF OU) *Realita a skutečnost ve středověku*.

## Literatura

- ARISTOTELÉS: *Opera omnia*. 5 sv. Ed. I. Bekker. Berlin 1831-1870.
- ARISTOTELÉS: O duši. In: ARISTOTELÉS: Člověk a příroda. Praha 1984, s. 197-314.
- AUGUSTIN: *De trinitate libri XV*. Ed. W. J. Mountain. Turnhout 1968. [= *De Trin.*]
- LOCKE, John: *Esej o lidském chápání*. Praha 2012.
- PETR OLIVI: *Impugnatio quorundam articulorum Arnaldi Galliardi, articulus 19*. Ed. Sylvain Piron. In: KÖNIG-PRALONG, Catherine; RIBORDY, Olivier; SUAREZ-NANI, Tiziana (eds.): Pierre de Jean Olivi – philosophe et théologien. Berlin – New York 2010, s. 451-462. [= *Impugnatio*]
- PETR OLIVI: *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Ed. Bernardus Jansen. 3 sv. Quaracchi 1922-26. [= *Sent. II*]
- PETR OLIVI: *Quaestio de locutionibus angelorum*. Ed. Sylvain Piron. Oliviana 1, 2003. Dostupné z WWW: <<http://oliviana.revues.org/18>>. [= *De locut. angel.*]
- PETR OLIVI: *Quodlibeta quinque*. Ed. Stephanus Defraia. Grottaferrata 2002. [= *Quodl.*]
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Aristotelis librum De anima commentarium*. Ed. A. M. Pirotta. Turin 1959. [= *In De an.*]
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In librum De sensu et sensato Aristotelis*. Ed. R. M. Spiazzi. Turin 1949. [= *In De sensu*]
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Quaestiones quodlibetales*. Ed. R. M. Spiazzi. Turin 1956. [= *Quodl.*]
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Scriptum super libros Sententiarum I-IV*. Ed. R. P. Mandonnet; M. F. Moos. 4 sv. Paris 1929-1947. [= *Sent.*]
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae*. In: TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Opera Omnia*. Iussu impensaue Leonis XIII, P. M. edita. Vatican 1888-1906. [= *ST*]
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Quaestiones disputatae de veritate*. In: TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Quaestiones disputatae*. 2 sv. Ed. R. M. Spiazzi. Turin 1953, sv. 1, s. 1-407. [= *De verit.*]
- BROWER-TOLAND, Susan: *Olivi on Consciousness and Self-Knowledge*. In: PASNAU, Robert (ed.): *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 1. Oxford 2013, s. 136-171.
- BURR, David: *The Persecution of Peter Olivi*. Philadelphia 1976.
- BURR, David: *Peter John Olivi and the Philosophers*. *Franciscan Studies* 31, 1971, s. 41-71.
- DE LIBERA, Alain: *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha 2001.
- FLOSS, Pavel: *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha 2004.
- GILSON, Étienne: *Jednota filosofické zkušenosti*. Praha 2011.
- HASSE, Dag Nikolaus: *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*. London 2000.
- HASSE, Dag Nikolaus: *The soul's faculties*. In: PASNAU, Robert; VAN DYKE, Christina (eds.): *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Svazek 1. Cambridge 2010, s. 305-319.
- HEINZMANN, Richard: *Středověká filosofie*. Olomouc 2000.

- INGLIS, John: *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*. Leiden 1998.
- KOBUSCH, Theo: *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Praha 2013.
- PASNAU, Robert: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge 1997.
- PASNAU, Robert: *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*. Cambridge 2002.
- PIEPER, Josef: *Scholastika*. Praha 1993.
- PIRON, Sylvain. *Franciscan Quodlibeta in Southern Studia and at Paris, 1280–1300*. In: SCHABEL, Chris (ed.): *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*. Leiden 2006, s. 403–438.
- PIRON, Sylvain: *The Formation of Olivi's Intellectual Project*. *Oliviana* 1, 2003. Dostupné z WWW: <<http://oliviana.revues.org/8>>.
- RORTY, Richard: *The historiography of philosophy: four genres*. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Quentin (eds.): *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge 1984, s. 49–75.
- SILVA, José Filipe: *Medieval Theories of Active Perception: An Overview*. In: SILVA, José Filipe; YRJÖNSUURI, Mikko (eds.): *Active Perception in the History of Philosophy: From Plato to Modern Philosophy*. Dordrecht 2014, s. 117–146.
- TACHAU, Katherine H.: *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250 – 1345*. Leiden 1988.
- TOIVANEN, Juhana: *Animal Consciousness. Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul*. Jyväskylä 2009.
- TOIVANEN, Juhana: *The Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment*. In: PASNAU, Robert (ed.): *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 3. Oxford 2015, s. 64–98.
- TOIVANEN, Juhana: *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*. Leiden 2013.
- TOIVANEN, Juhana: *Peter of John Olivi*. In: POLLMANN, Karla; OTTEN, Willemien (eds.): *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*. 3 sv. Oxford 2013, sv. 3, s. 976–78.
- YRJÖNSUURI, Mikko: *Types of Self-Awareness in Medieval Thought*. In: HIRVONEN, Vesa; HOLOPAINEN, Toivo J.; TUOMINEN, Miira (eds.): *Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*. Leiden 2006, s. 153–69.
- YRJÖNSUURI, Mikko: *The Soul as an Entity: Dante, Aquinas, and Olivi*. In: LAGERLUND, Henrik (ed.): *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. Dordrecht 2007, s. 59–92.

## Abstract

### *Centre and Periphery in the Historiography of Philosophy: Peter Olivi and Medieval Psychology*

The paper inquires into the (historiographical) question what does it mean to be a “marginal thinker” in the context of the medieval philosophy. The question is investigated on the example of Franciscan philosopher and theologian Peter Olivi (1248/49–1298) and his philosophical psychology. First, a preliminary option is introduced: for a thinker, being “marginal” depends on his relation to who is considered to be canonical. Since the most famous thinker of the Middle Ages is Thomas Aquinas (at least according to the traditional canon of medieval philosophy), Olivi’s positions in psychology are compared with these of Aquinas. It is revealed that Olivi’s psychology is very different from the Aquinas’ one. (E.g. Olivi stresses the activity of perception, proprioceptual nature of the sense of touch, and direct access of the intellect to its own acts.) Moreover, Olivi is very critical towards the Aristotelian philosophy as is done by some thinkers of his time. Nevertheless, it does not follow that Olivi is a marginal thinker only because of his dissimilarity from the more Aristotelian-minded ones. It is argued that “centre” and “periphery” in the history of medieval philosophy depends not on the canon (which is rather a historians’ construct and instrument), but rather on the tradition. Hence, although Olivi can be considered as a marginal thinker if we take into the account the Aristotelian tradition of medieval philosophy, he is definitely a central and important thinker, if considered as a member of the Augustinian tradition.