

## MYŠLENÍ, POJMY A VĚCI: WALTER BURLEY O VZNIKU POJMŮ A JEJICH REPREZENTAČNÍ FUNKCI

JAKUB VARGA

Katedra filozofie FF OU, Česká republika, jakub.varga2@gmail.com

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 11. 9. 2017 ▪ PŘIJATO: 5. 1. 2018

---

**Abstrakt:** Pozdně středověký filosof Walter Burley (cca 1275–1344) chápal myšlení jako určitý druh změny, konkrétně jako trpnost, přičemž každý tzv. akt myšlení má podle něho tři hlavní složky: myslící intelekt, pojem a myšlenou věc. Tato studie si dává za cíl prozkoumat, jak Burley pohlížel ve vztahu k myšlení zejména na poslední dvě z těchto složek. První část se pokusí odpovědět na otázku, jakým způsobem dochází ke vzniku pojmů. Druhá část se zaměří na problematiku intencionality našeho myšlení, tj. na otázku, jakým způsobem je podle Burleyho možné říci, že je naše myšlení o nějaké věci.

**Klíčová slova:** Walter Burley, intencionalita, myšlení, pojmy, reprezentace, středověká filozofie, vnímání

**Abstract:** Late medieval philosopher Walter Burley (c. 1275–1344) understood thinking as a kind of change, namely passion (as opposed to action). Each so-called act of thinking has three main components, according to Burley: a thinking intellect, a concept and a thing thought about. This study aims to explore how Burley understood the last two of these components in relation to thinking. The first part will try to answer the question of concept formation. The second part will focus on the question of the intentionality of our thinking, i.e. the question of how we can say that our thinking is about something.

**Keywords:** Walter Burley, concepts, intentionality, medieval philosophy, perception, representation, thinking

---

### Úvod

Takřka hned poté, co se objevily první latinské překlady Aristotelových psychologických děl, získali latinští středověcí filosofové nový a silný impuls zabývat se problematikou myšlení a poznání. Epistemologické a psychologické otázky se pak dostaly do popředí filosofického zájmu, jakmile se středověký západ seznámil s komentáři k Aristotelovým spisům z období antiky a ze středověkých arabských zdrojů. Tento zájem přetrvával také v první polovině 14. století, v době, kdy žil a intelektuálně působil Walter Burley, pozdně středověký filosof, logik a diplomat, známý obhájce realismu ve sporu o univerzálie a tzv. propozičního realismu.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Walter Burley se domníval, že vedle propozic psaných (např. „Sókratés běží“), mluvených a pojmových existuje ještě další druh propozic, které později označoval pomocí spojení „propositio in re“. O těchto

Jak si povšimli někteří badatelé posledních desetiletí, nominalisté odmítající extramentální existenci obecnin měli běžně velmi propracovanou epistemologii, zatímco pro jejich ontologii byl typický spíše minimalismus. V případě stoupců realismu byla situace obvykle opačná, neboť ontologický závazek týkající se reálné existence univerzálií vedl k mnohem rozsáhlejšímu a propracovanějšímu ontologickým koncepcím, na druhé straně však také k značnému zjednodušení epistemologických nauk.<sup>2</sup>

Situace nebyla příliš odlišná ani u Waltera Burleyho, jehož čistě psychologicko-epistemologická díla jsou charakteristická příklonem k dobově populárnějším teoriím přejícím realistickým názorům, zejména tzv. teoriím multiplikace species.<sup>3</sup> Nicméně Doctor planus et perspicuus byl nepochybně jedním z nejvýznamnějších logiků pozdního středověku. A jelikož byla logika ve středověku chápána mnohem širěji než dnes (její součástí byla např. i sémantika a epistemologie), je nutné zahrnout do úvah rovněž Burleyho psychologicko-epistemologické teorie.<sup>4</sup>

Východiskem tohoto článku bude teze, kterou Burley opakuje jak v raném, tak i ve svém pozdním komentáři k Aristotelovu *Peri hermeneias*. Konkrétně se jedná o jeho tvrzení, že tak jako se k sobě mají tři složky aktu signifikování (signifikující slovo, pojem, věc), tak se k sobě také mají tři složky aktu myšlení (myslící intelekt, pojem, věc). Tak jako pojem není tím, co je v aktu signifikování primárně signifikováno, ale pouze tím, prostřednictvím čeho je signifikována věc, tak v aktu myšlení není pojem tím, co je primárně myšleno, ale pouze tím, skrze co je myšlena věc (Burley 1972, 55–56; 1967, fol. k3 va).

Hlavní otázku této studie je možno zformulovat takto: co je podle Burleyho myšlení? Na tuto otázku lze odpovědět v souladu s aristotelskou dikcí, že myšlení je změna, podle Burleyho pak konkrétně trpnost.<sup>5</sup> Jelikož je však myšlení akt obsahující několik složek, konkrétně pojem / intenci / inteligibilní species / podoba věci / *passio animae*<sup>6</sup> na jedné straně a věc/jsoucno na straně druhé, zaměří se tento článek hlavně na dvě podotázky. Jeho první část se pokusí objasnit, jakým způsobem podle Burleyho dochází ke vzniku pojmu. Vzhledem k tomu, že myšlení je intencionální akt intelektu, pokusí se druhá část nastínit, jakým způsobem chápal Burley jednu z funkcí, již podle jeho názoru pojmy disponují: jejich schopnost reprezentovat intelektu věc či jsoucno.

### **Od věci k pojmu: proces abstrakce a impresse inteligibilní species**

Podobně jako většina myslitelů 13. a první poloviny 14. století se také Walter Burley domníval, že inteligibilní species stojí na samém konci kauzálního řetězce tzv. multiplikace species. Nauka o multiplikaci species, jejíž první důslednější rozpracování je připisováno

---

propozicích pak ve svých textech tvrdil, že v nich na místě subjektu a predikátu stojí reálně existující věci uchopené intelektem. K tomu viz např. Varga (2016) či Cesalli (2013).

<sup>2</sup> Srov. např. Spade (2007, 148–163), kde autor tuto tezi demonstruje na argumentační přestřelce mezi Vilémem Ockhamem a Walterem Burleyem.

<sup>3</sup> Jedná se zejména o jeho *De potentiis animae*, *Quaestiones super tertium de anima*, *De sensibus* a *Expositio libri De anima*.

<sup>4</sup> Srov. např. Dutilh-Novaes (2007, 1).

<sup>5</sup> Alespoň pokud jde o tzv. první akt myšlení, jímž je myšlení nekomplexního. Druhý a třetí akt, formování propozic a sylogistické usuzování, lze již charakterizovat jako činnost.

<sup>6</sup> Všechna tato označení používá Walter Burley ve svých textech jako označení volně zaměnitelná. Nebude-li řečeno jinak, budou takto volně používána i v této studii. Nutno poznamenat, že takto k daným termínům rozhodně nepřistupovali všichni. Pro různé koncepce týkající se inteligibilní species a vývoj tohoto pojmu viz L. Spruit (1994).

Rogeru Baconovi (Tachau 1988, 4), se nejen snaží teoreticky založit intromisní podobu teorie smyslového vnímání, ale v mnoha podobách<sup>7</sup> také veškeré poznání, které je na smyslovém vnímání založené. Tato skutečnost pak činí danou teorii důležitější v případě Burleyho teorie poznání, v jejímž ústředí stojí aristotelská teze, že veškeré (lidské) poznání je založeno právě na smyslových vjemech (Burley 2009, 129; 2002, 266).<sup>8</sup>

Podle Baconovy teorie vnímání, která bere jako paradigmatický zrakový smysl, viditelný předmět multiplikuje (či generuje) species (označované také jako „formy“, „obrazy“, „podoby“) v přilehlém médiu, přičemž tato multiplikace pokračuje dále v paprscích mířících všemi směry ze všech bodů povrchu předmětu skrze médium až ke zrakovému orgánu, do něhož je vtisknuta (imprimována). Celý proces tím ovšem zakončen není. Naopak, species se dále multiplikuje v optických nervech až do mozku, v němž sídlí tzv. vnitřní smysly, čímž jim přináší informaci o vnějším předmětu. Jednotlivé vnitřní smysly, které plní různé funkce, pak dané informace dále zpracovávají. Bacon se zřejmě domníval, že multiplikace species pokračuje až k intelektivní mohutnosti.<sup>9</sup> Totožný proces je pak dle této teorie aplikovatelný také na všechny ostatní externí smysly (Tachau 1988, 6–11; Lička 2016, 9–15).

Walter Burley danou teorii přijal, nikoliv však zcela beze změn a jistých upřesnění. Na počátku vzniku pojmu či inteligibilní species stojí vždy předmět, zde konkrétně předmět reálně, extramentálně existující. Burley, jenž si zřejmě bere příklad z textů, které měl k dispozici, diskutuje (reálně, extramentálně existující) předměty kognitivních mohutností hlavně v souvislosti se zrakovým smyslem, zatímco ostatní vnější smysly takřka opomíjí.<sup>10</sup>

Na nejobecnější úrovni jsou předměty děleny na tzv. předměty vnímatelné *per se* a předměty vnímatelné *per accidens*. První z těchto skupin se pak dělí na předměty vlastní konkrétní smyslové mohutnosti, tj. takové, které mohou být vnímány pouze jednou mohutností, a předměty, které jsou společné více smyslům (Burley 1971, 90). Jak Burley jinde zdůrazňuje, *per se* jsou vnímány zejména akcidenty, např. barvy, zvuky atd., zatímco substance jsou vnímány pouze *per accidens*. Jelikož se zdá, že podle Burleyho smyslový vjem substance nevzniká na základě vtisknutí species substance ve smyslovém orgánu, lze se domnívat, že má jeho vznik na starosti některý z vnitřních smyslů, v němž jsou mechanicky zpracovávány údaje o akcidentálních vlastnostech subjektů, v nichž se dané akcidenty nacházejí (Burley 1966, 9).

Z dostupných textů, v nichž se Burley zabývá psychologií a epistemologií, je zřejmé, že mechanismus vzniku species a proces jejího šíření nepovažuje za problematický, neboť jej nezpochybňuje a spíše s ním v rámci svého výkladu pracuje. Z jedné poznámky v pojednání *De formis*, kde dokazuje, že dvě různé intence reálných forem téhož druhu mohou být zároveň na tomtéž místě, resp. v tomtéž subjektu, lze vyvodit, že každé smyslově vnímatelné jsoucno ve stvořeném světě produkuje intence, které jsou následně z každého bodu daného jsoucna vyzařovány všemi možnými směry. Tato species, nesoucí v jisté podobě informace o akcidentálních vlastnostech smyslově vnímatelných předmětů, putují skrze vhodné

<sup>7</sup> V mnoha podobách, neboť někteří středověcí filosofové (např. Jindřich z Gentu) sice přijali teorii multiplikace species jako pomůcku pro vysvětlení smyslového vnímání, ať už na úrovni smyslů vnějších či vnitřních, ale odmítali názor, že by multiplikace species pokračovala až na úroveň nemateriálního intelektu, resp. názor, že je nutné předpokládat tzv. inteligibilní species. Viz Tachau (1988, 28–38).

<sup>8</sup> Jako velmi obskurní se pak jeví jedna Burleyho teze z pojednání *O formách* (1970, 64). Když odpovídá na otázku, zda je *Homo metaphysicus* (člověk zbaven všech svých akcidentů) monstrum, tvrdí, že by takový člověk nemyslel skrze species získanou ze smyslů, ale skrze species imprimovanou od Boha. Poznáním této zázračné bytosti se však Burley dále nezabývá, neboť v ústředí jeho zájmu stojí pouze *Homo physicus* a jeho kognitivní schopnosti.

<sup>9</sup> Ke středověkým teoriím duševních mohutností viz např. D. Perler (2016, 97–139).

<sup>10</sup> Jak zmiňuje Tachau (1988, 105), takový přístup nebyl neobvyklý.

médium<sup>11</sup> ke smyslovému orgánu, do něhož jsou následně vtisknuta zároveň s onou podstatnou informací (Burley 1970, 20). Svět je tedy kromě materiálních předmětů zřejmě protkán také hustou sítí těchto species smyslově vnímatelných předmětů, které mají podle Burleyho navíc méně reálnou a spirituálnější existenci nežli předměty, které je generují (Burley 1971, 102).<sup>12</sup>

Okamžikem vtisknutí species v oku není zcela ukončeno kauzální působení předmětu. Je jím ovšem ukončena čistá pasivita lidských smyslových orgánů. Ve svém spisku *De sensibus* Burley uvádí šest názorů na to, jak vzniká zrakový vjem. Za nejpravděpodobnější pak označuje pátý z nich (Burley 1966, 8):

Pátý názor předpokládá, že pouze předmět vytváří species ve zraku a zrak spolu se species viditelného předmětu vytváří zrakový vjem, konkrétně akt vidění (Burley 1966, 7).<sup>13</sup>

Walter Burley si ale uvědomuje, že tato teorie vzniku zrakového vjemu jde proti Aristotelovu chápání vnějších smyslů jakožto pasivních mohutností,<sup>14</sup> a proto přichází s klasifikací toho, jak lze chápat činnost. Na nejvyšší úrovni zavádí distinkci mezi činnostmi imanentní a činnostmi transitivní. Burley se domnívá, že se Aristotelés svými tezemi o pasivitě smyslových mohutností pokusil vyloučit pouze extramisní teorie smyslového vnímání, čímž podle něho tvrdí, že smyslové mohutnosti nejsou činné transitivně, tj. tak, že by mohutnost prováděla nějakou činnost vycházející z ní do předmětu. Naopak, zraková mohutnost je v tomto smyslu skutečně pasivní, protože pouze přijímá species smyslově vnímatelných předmětů a do tohoto přijetí žádným způsobem nezasahuje. Činnost imanentní ovšem není podle jeho názoru vůbec v rozporu s intramisní teorií smyslového vnímání, a je tedy slučitelná s aristotelickou tezí o pasivitě smyslů. Burley pak přichází s názorem, že činitelů v procesu vzniku smyslového vnímání je hned několik: činitel principiální, jímž je samotný předmět generující species, tato species samotná, která je pasivně přijata smyslovým orgánem, poté dva činitelé instrumentální, konkrétně médium vnější a médium vnitřní (např. materiální část oka v případě zraku), a nakonec samotná smyslová mohutnost. Např. v případě zraku má tato mohutnost sídlit v přední části mozku, kde po přijetí species smyslově vnímatelného předmětu vzniká akt vidění (Burley 1966, 8).

Jak se však zdá z mnoha Burleyho poznámek, skutečný smyslový vjem vzniká až jako výsledek operace jednoho z pěti vnitřních smyslů<sup>15</sup> – společného smyslu (*sensus communis*), což je patrné z jeho tvrzení, že právě skrze tuto mohutnost člověk vnímá, že něco vidí, a nikoli skrze zrakovou mohutnost (Burley 1971, 104). Tato mohutnost, sídlící rovněž v přední části mozku, v místě, kde se podle Burleyho sbíhají smyslové nervy vnějších smyslů, vykonává dvě činnosti: za prvé poznává (*cognoscit*) akt jednotlivých vnějších smyslů, za druhé pak rozeznává odlišnost mezi předměty těchto konkrétních smyslů. Tak zřejmě společný smysl utváří komplexní smyslový vjem na základě přijetí počitků v podobě species a své vlastní činnosti. Společný smysl je tak vždy závislý na species smyslově vnímatelných předmětů přijatých vnějšími smysly (Burley 1971, 104).<sup>16</sup>

Společný smysl je činný jen tehdy, pokud reálně existuje a je přítomen vnější předmět, jehož species je vtisknuto ve smyslovém orgánu. Situace je však odlišná u dalšího z vnitřních

<sup>11</sup> Otázce, jaký druh médií je vhodný pro šíření konkrétních species, věnuje Burley naopak poměrně velkou pozornost. Viz Burley (1971, 102–104).

<sup>12</sup> K problematice „spirituality“ species viz např. Feeley (1965, 191–225).

<sup>13</sup> „Quinta opinio ponit quod solum obiectum agit speciem suam in visum et visus cum specie visibili agit visionem: scilicet, actum videndi...“. Všechny zde uváděné české překlady Burleyho textů jsou mé vlastní.

<sup>14</sup> K tomu viz např. Tuominen (2014, 55–78).

<sup>15</sup> Ke středověkým teoriím týkajících se vnitřních smyslů viz např. Knuuttila–Kärkkäinen (2014, 131–145).

<sup>16</sup> Srov. také Burley (1966, 4).

smyslů – imaginativní mohutnosti či phantasie. Ta vykonává dvojí činnost. Za prvé, na základě species přijatých ze společného smyslu dříve vnímanou věc činí i v její absenci stále jakoby (quasi) přítomnou (Burley 1966, 4). Tuto činnost imaginativní mohutnosti Burley označuje za retenční – imaginace si totiž může uchovat species v nepřítomnosti věci, čímž je od species odtržena další z mnoha materiálních podmínek věci (conditiones materiae).<sup>17</sup> Jinými slovy, tentýž smyslový vjem, který vznikl ve společném smyslu za přítomnosti předmětu, může být prostřednictvím imaginace vyvolán (imaginari) i v jeho absenci (Burley 1971, 104). Species existující v imaginaci v nepřítomnosti předmětu pak Burley běžně označuje jako phantasma.

Druhou činností imaginativní mohutnosti<sup>18</sup> je, jak Burley tvrdí, spojování věcí, resp. obsahů species smyslově vnímatelných předmětů, které jsou s věcmi intencionálně spjaty. Nejde ovšem o „spojování věcí“ ve smyslu tvorby propozic, neboť tato činnost náleží pouze intelektu.<sup>19</sup> Jedná se spíše o tvorbu nových phantasm, jejichž obsahem je v realitě neexistující předmět, mající však inteligibilní či objektivní bytí.<sup>20</sup> To je zřejmé také z příkladu, který Burley uvádí: člověk na základě externích smyslů a činnosti společného smyslu získá species reprezentující zlato a species reprezentující stříbro. Tyto intence poté, co jsou uchopeny imaginativní mohutností, mohou být používány v absenci věci. Jedno z použití je pak to, že tato imaginativní mohutnost spojí zlato a horu a vytvoří phantasma nové – zlatou horu (Burley 1971, 104).

Po imaginaci Burley zmiňuje další z vnitřních smyslů – tzv. mohutnost estimativní/hodnotící (vis aestimativa). Tuto mohutnost mnozí středověcí myslitelé považovali za jistý druh přirozeného instinktu, který se objevuje především u zvířat, přičemž u lidí měla tuto funkci plnit mohutnost kogitativní.<sup>21</sup> Pomocí něho tak např. ovce, která spatří vlka, „usoudí“, že pro ni představuje nebezpečí, přičemž na základě tohoto svého instinktu jedná. Z Burleyho raných spisů věnujících se problematice duševních mohutností se zdá, že estimativní mohutnost přisuzuje všem živočichům včetně člověka. Existenci kogitativní mohutnosti ve svém výčtu vnitřních smyslů nejenže neuvádí, ale dokonce jí i odmítá.<sup>22</sup> Zdá se však, že v případě lidí propůjčuje estimativní mohutnosti mírně odlišný způsob fungování. Estimativní mohutnost podle jeho slov uchopuje „intentiones non sensatas“ (např. přátelství, nepřátelství atd.), u lidí ovšem pracuje na základě sběru individuálních intencí (collatio intentionum individualium). Toto „collatio“ pak zřejmě nejenže značí, že dochází k nějakému porovnání individuálních intencí, ale také k jejich sjednocování,<sup>23</sup> na základě čehož poté člověk posuzuje, co je pro

---

<sup>17</sup> Burley (1971, 89) tvrdí, že species smyslově vnímatelných věcí existující ve smyslech je nemateriální, existuje ale stále materiálním způsobem, protože reprezentuje věc tak, jak existuje v materiálních podmínkách.

<sup>18</sup> V *De potentiis animae* Burley chápe imaginaci a phantasii jako dvě odlišné smyslové mohutnosti, přičemž první ze zmíněných operací přisuzuje imaginaci, zatímco druhou phantasii. Viz Burley (1971, 104) O něco dále v tomtéž textu (105) však zmiňuje názor, že imaginace je identická s phantasii. V jiných spisech se však zřejmě přiklání k názoru, že jde o jednu jedinou mohutnost duše.

<sup>19</sup> Burley je stoupencem teorie reálných propozic (propositiones in re). Srov. pozn. č. 2 v tomto textu.

<sup>20</sup> Objektivní – tj. je obsahem nějakého kognitivního aktu, zde konkrétně aktu imaginativní mohutnosti. Podle Burleyho jde ovšem stále o jsoucno. O jsoucnech tohoto druhu Burley hovoří jako o „ens maxime transcendens“. Takové jsoucno je pak jsoucnelem inteligibilním, majícím své bytí v kognitivních mohutnostech jakožto jejich předmět. Viz Burley (1955, 59).

<sup>21</sup> Srov. např. Akvinský (1889, I, q. 78, a. 4). Viz také Knuuttila–Kärkkäinen (2014, 142–145).

<sup>22</sup> Činí tak např. v rámci třetí kvestie k *De anima* (1997, 117–120) zabývající se problematikou monopsychismu, když nejprve zmiňuje Averroův názor, že tzv. pasivní intelekt je kogitativní mohutnost, která v případě člověka plní funkci estimativní mohutnosti ostatních živočichů. Proti Averroovu názoru poté rozsáhle argumentuje.

Ačkoliv v těchto kvestiích Burley neuvádí žádný výčet mohutností, ve spisu *De potentiis animae* (1971, 104) z téhož období výčet uvádí: „Quinque sunt sensus interiores, scilicet sensus communis, virtus imaginativa, fantastica, aestimativa, et memorativa.“

<sup>23</sup> Srov. Schmidt (1966, 287).

něho vhodné či nevhodné. Záhy však bez dalšího vysvětlení dodává, že ačkoliv u ostatních živočichů nejde přímo o „collatio“, jedná se o něco „per modum collationis“. Tím zřejmě dává najevo, že nevidí důvod pro zavádění nějaké další, kogitativní, mohutnosti, která by byla specifická pro lidský druh (Burley 1971, 105).

V textech z pozdějšího období Burley nicméně s kogitativní mohutností zřejmě počítá. V *De sensibus* se omezuje na její zmínku a krátké shrnutí její funkce, která spočívá v rozlišování mezi akcidenty a jejich subjekty a mezi různými akcidenty téhož subjektu, a dodává, že se tento vnitřní smysl nachází pouze v člověku (Burley 1966, 4). Z tohoto popisu funkce lze usuzovat, že *vis cogitativa* nemá v člověku nahrazovat mohutnost estimativní. Naopak, jako jediná smyslová mohutnost zřejmě vykonává jistou racionální funkci, přičemž nějakým způsobem připravuje phantasmata pro následné uchopení intelektem.

V Burleyho posledním komentáři k Aristotelovu *De anima*, který je značně ovlivněn Averroovým výkladem Aristotelovy psychologie, se kogitativní mohutnosti dostává význačnějšího postavení. Pravděpodobně i proto, že se Walter Burley nejspíše přiklonil ke kontroverzní nauce o monopsychismu a v kogitativní mohutnosti, která je materiální, spatřuje východisko v řešení otázky principu individuace u lidských bytostí.<sup>24</sup> Právě *vis cogitativa* se stává tím, v čem se jednotlivé lidské bytosti navzájem od sebe liší. Naopak, tzv. činný ani materiální intelekt tuto funkci plnit nemohou, protože jak materiální, tak i činný intelekt je entitou společnou pro všechny lidské bytosti (Burley 1316, fol. 23ra).<sup>25</sup> Kromě toho, *vis cogitativa* patří mezi ty mohutnosti, které mohou uchopovat jednotliviny v jejich nepřítomnosti (Burley 2009, 24). A jelikož Burley v tomto komentáři trvá na tom, že materiální ani činný intelekt nemůže myslet jednotliviny přímo (tj. skrze vlastní inteligibilní species reprezentující jednotlivinu), ale pouze prostřednictvím určité reflexe, je to právě tato mohutnost, které je myšlení jednotlivin připsáno (Burley 2009, 63). Na rozdíl od předchozích textů je tak kogitativní mohutnosti připsána schopnost myslet, ačkoliv pouze ve smyslu omezujícím se na singulární entity. Z toho důvodu je skutečné vědění v aristotelském smyslu, které je charakterizováno univerzálností, vyhrazeno pouze pro intelekt.

Poslední mohutnost duše, tzv. mohutnost memorativní (virtus memorativa), je podle Burleyho zřejmě nejméně problematická, neboť jí věnuje nejméně prostoru. Tato mohutnost slouží jako uložič smyslově vnímatelných species a intencí, které jsou zpracovávány či přijímány estimativní mohutností (Burley 1971, 105). Jinde jí však Burley připisuje i jistou činnost, když tvrdí, že uchopuje dříve smyslově vnímané singulární věci jakožto minulé (Burley 1966, 4).

Celý proces smyslového vnímání a „cestu“ species skrze smyslové mohutnosti chápe Burley jako proces postupné abstrakce. Abstrakci pak definuje takto:

Je třeba vědět, že abstrahovat znamená poznat něco či učinit něco poznaným bez toho, s čím je to ve svém bytí spojeno (Burley 1971, 110).<sup>26</sup>

K abstrakci tohoto druhu dochází dokonce na úrovni vnějších smyslů. Zrak např. vnímá bělost sněhu bez toho, aby vnímal jeho teplotu. Obecně však u všech těchto smyslů dochází k takové

---

<sup>24</sup> Burleyho příklon k averroismu však není jednoznačný, neboť autorství zmíněného komentáře k *De anima* lze zpochybnit. K tomu viz dále pozn. č. 28. Pro Burleyho teorii individuace viz např. Boh (1944, 347–372).

<sup>25</sup> „Ad argumentum, quando dicitur quod unus homo ab alio distinguitur per suum intellectum dico, quod hoc est verum accipiendo intellectum pro cogitativa virtute, sed accipiendo intellectum vere, scilicet pro intellectu materiali vel agente, sic dico quod unus homo non distinguitur ab alio per intellectum.“

<sup>26</sup> „Sciendum quod abstrahere est cognoscere aliquid vel facere aliquid cognitum absque lilo cui tamen est in esse conjunctum.“ S podobnými definicemi se lze setkat i v jiných spisech. Viz např. Burley (1997, 100; 2009, 91).

abstrakci, že svůj předmět vždy vnímají bez látky. Species smyslově vnímatelných předmětů tak podle Burleyho přijímají podobným způsobem, jako přijímá vosk formu pečetního prstenu bez jeho látky (Burley 1971, 106). Stejný způsob abstrakce se pak týká také společného smyslu, který pouze zpracovává počitky přijaté vnějšími smysly. Přestože jsou však přijaté informace zbaveny látky přijímaného, jedná se stále o abstrakci nedokonalou, neboť jsou v nich stále přítomny materiální podmínky předmětu.

Vyššího stupně abstrakce je schopna imaginace, protože jde o první ze smyslových mohutností, která nevyžaduje aktuální existenci předmětu, tj. v případě species v imaginaci není vyžadováno, aby forma, která je touto intencí reprezentována, existovala *in re*. S dalším stupněm abstrakce se setkáváme u estimativní mohutnosti, jenž je vysvětlen tím, že tato mohutnost přijímá „intentiones non sensatas“. Ze všech smyslových mohutností je pak abstrakce nejdokonalejší v případě mohutnosti memorativní, prostřednictvím které můžeme vnímat minulé předměty jakožto minulé (Burley 1971, 106–107).

V případě lidských bytostí však proces abstrakce není zakončen činností memorativní mohutnosti. I ta stále uchopuje předmět v materiálních podmínkách, neboť ho uchopuje jakožto singulární. Burley se ovšem domnívá, že kromě individuálních předmětů kognitivních mohutností existují ve věcech reálně také univerzální quiddity, které mohou být uchopeny intelektem. Ten sice může uchopovat také jednotliviny,<sup>27</sup> univerzálie jsou však tím, co z něj činí něco výjimečného – jak totiž na mnoha místech svých děl dodává, myšlení obecnin je výsadou intelektu (Burley 1971, 111). Zde však nastává problém – tzv. phantasmata (tj. species smyslově vnímatelných předmětů jsoucí v imaginativní mohutnosti) nemohou být samostatně účinnou příčinou vzniku inteligibilních species v možném intelektu, protože phantasmata reprezentují předmět materiálně a v materiálních podmínkách, které Burley přirovnává k absenci světla v případě vidění. Tak jako nedostatek světla zakrývá zrakovému

---

<sup>27</sup> Otázkou však je, zda přímo či nepřímo. Z textů Waltera Burleyho se zdá, že se jeho názor v průběhu jeho kariéry měnil. Ve svých nejranějších spisech Burley intelektuální poznání singulárního neproblematizuje a tvrdí, že intelekt se vyznačuje tím, že jeho předmětem se může stát každé jsoucno, zatímco předmětem smyslů může být pouze singulární. Na tomtéž místě přitom trvá na tom, že možný intelekt (*intellectus possibilis*) může přijmout species jakéhokoli jsoucna. Viz Burley (1971, 111). V komentáři k *De anima* z roku 1316 se problematikou intelektuálního poznání singulárních entit zabývá mnohem důkladněji. V kwestii zabývající se touto otázkou dochází k názoru, že intelekt sice může myslet singulární, ovšem činí tak pouze nepřímo a v odvozeném smyslu (*indirecte et ex consequenti*) prostřednictvím toho, že jsou inteligibilní species reprezentující univerzální quiddity věcí abstrahovány z phantasmat, nikoliv prostřednictvím přijetí vlastních species reprezentujících singulární. Viz Burley (2009, 61–66). O necelých deset let později však ve svém pojednání *De formis* opět jasně tvrdí, že intelekt poznává singulární přímo skrze vlastní rozlišenou intenci singulárního (*per distinctam intentionem singularem*). V souladu s nejranějším tvrzením pak zastává názor, že intelekt může přímo uchopovat každé jsoucno (*ens in maxima sua communitate*). Viz Burley (1970, 23–24). Jak ve své studii ukazuje A. D. Conti (2013, 233–241), Burley rozsáhle argumentuje pro přímé a rozlišené poznání singulárního rovněž ve svém posledním komentáři k *Fyzice*, jenž vznikl zhruba v téže době jako traktát *De formis*. Zajímavou skutečností je, že podobným vývojem prošel také Burleyho postoj k některým kontroverzním averroistickým naukám. Zatímco v raných i pozdějších textech Burley jasně odmítá např. nauku o monopsychismu a intelektivní duši považuje za individuální, nesmrtelnou součást duše, pouze v komentáři k *De anima* se k této nauce bez váhání hlásí. K tomu viz Kuksewicz (1981, 341–377). Pro rozsáhlou studii zabývající se hlavně problematikou inteligibility singulárních entit u Burleyho viz Conti (2013, 225–245). Faktem je, že R. Wood (1988, 235) ve své rešerši, shrnující sekundární literaturu věnující se W. Burleymu z let 1968–1988, uvádí zmíněný Burleyho komentář k *De anima* v sekci „Doubtful and Spurious Works“. Činí tak ovšem bez udání jediného důvodu. Kromě výše zmíněných proměn v Burleyho naukách by proti jeho autorství daného komentáře mohlo svědčit také v textu zmíněné řešení kwestie „Utrum compositio et divisio sint operationes intellectus materialis“ (Burley 2009, 125–126). Zatímco Burley ve všech relevantních dílech zastává takřka identickou teorii týkající se konečného signifikátu všech proposic, jimž je tzv. *propositio in re*, tj. *propositio*, která má na místě subjektu a predikátu objektivně existující věci, ve sporném komentáři k *De anima* tvrdí, že intelekt spojuje pouze intence věci, přičemž tato složenina se nachází v intelektu pouze subjektivně. O tzv. reálných *propositio*ch majících objektivní bytí v duši se přitom Burley nezmiňuje.

smyslu předmět, tak materiální podmínky reprezentované věci brání možnému intelektu „spatřit“ quidditu věci. Proto je nutný jistý činitel, který dokáže tuto quidditu z phantasmat abstrahovat. V souladu s tradiční teorií pak Burley tvrdí, že tuto činnost vykonává činný intelekt (*intellectus agens*).<sup>28</sup> Na vzniku inteligibilní species a jejím vtisknutí se ovšem nepodílí sám. Činný intelekt, který disponuje jistým spirituálním světlem (*lumen spirituale*), osvítl (*illuminare*) phantasma jsoucí v imaginaci. Takto osvětlená phantasma pak spolu s činným intelektem vtisknou species do možného intelektu jakožto dvě částečné příčiny (Burley 1971, 109–110).<sup>29</sup> Tuto aktivitu činného intelektu Burley označuje jako abstrakci – činný intelekt spolu s phantasmaty, která jsou inteligibilní v možnosti, činí z těch phantasmat, které jsou myšleny v možnosti, skutečně myšlené entity. Myšlení, které je první operací možného intelektu, je tak identifikováno s vtisknutím inteligibilní species do možného intelektu (Burley 1971, 110).<sup>30</sup>

Z této teze by se mohlo zdát, že je myšlení čistě pasivní událostí. I v tomto případě platí, že Burleyho názor je odlišný v raných pojednáních než v pozdějším komentáři k *De anima*. Ve všech těchto textech je tzv. první akt intelektu (tj. uchopení, *apprehensio*) skutečně popsán jako přijetí či vtisknutí inteligibilní species v materiálním/možném intelektu. V dílech z dřívějšího období Burleyho literární kariéry je ovšem jasně řečeno, že můžeme myslet, kdykoliv chceme – aktivita činného intelektu, který je součástí esence naší duše, je tedy závislá na naší vůli (Burley 1997, 120).

V komentáři k *De anima* je však situace jiná. Jelikož je činný intelekt, stejně jako materiální intelekt, také odloučen od lidské duše a není její součástí, první akt intelektu, jímž je přijetí či uchopení nekomplexní entity, je zcela nezávislý na naší vůli. Jakmile však intelekt přijme inteligibilní species/pojem, čímž vznikne tzv. „*intellectus speculativus*“ (agregát z materiálního intelektu a species), je již naše další myšlení rovněž závislé na vůli. V případě raných i pozdějších textů pak platí, že tzv. druhá a třetí operace intelektu (myšlení komplexního, tj. vytváření propozic, a také sylogistické usuzování) závisí čistě na vůli, máme-li již k dispozici inteligibilní species, s nimiž poté můžeme operovat, kdykoliv chceme (Burley 2009, 29).

### **Reprezentace: podobnost věci, kauzalita a signifikace**

Jak bylo zmíněno v úvodu této studie, podle Burleyho vznik myšlení jakožto intencionální operace intelektu vyžaduje ještě jednu entitu – věc či jsoucno, které je v tomto aktu myšlení nějakým způsobem uchopeno a daným pojmem reprezentováno. Tato část si dává za cíl ukázat, jakým způsobem je podle Burleyho myšlení spojeno s věcí, tj. jak je možné, že je nějaká věc v aktu myšlení reprezentována.

Jak ve svém článku ukazuje P. King (2007, 82), středověcí křesťanští stoupenci Aristotelovy filosofie měli následující čtyři možnosti, jak vysvětlit reprezentační funkci pojmů (či jiných reprezentujících entit):

- 1) Konformita: reprezentace sdílí stejnou formu s reprezentovanou věcí.
- 2) Podobnost: reprezentace je určitým druhem podobnosti věci.

---

<sup>28</sup> K tomu viz např. Holopainen (2014, 263–279).

<sup>29</sup> Srov. Akvinský (1889, I, q. 85), kde autor prezentuje velmi podobnou teorii.

<sup>30</sup> Jak ukazuje A. D. Conti (2013, 240), přinejmenším v posledním komentáři k *Fyzice* Burley svůj pohled na aktivitu činného intelektu změnil. Úkolem činného rozumu tak už podle něho není odstranění materiálních podmínek z phantasmatu, ale pouze to, že převádí možný intelekt z čistě možnosti ke skutečnému myšlení. Tento akt totiž není v moci samotného phantasmatu. Conti ovšem nepoznamenává, že ve svém traktátu *De universalibus* Burley (1999, 20) opět přichází s tezí, že univerzální je abstrahováno z phantasmat.



- 3) Kauzalita: reprezentující entita reprezentuje věc, pokud je touto věcí způsobena.
- 4) Signifikace: reprezentující entita reprezentuje věc, pokud tuto věc signifikuje, tj. je-li znakem této věci.<sup>31</sup>

Při prvním přiblížení se Burleyho dílům se může zdát, že se v jeho vlastním pojetí reprezentační funkce pojmů všechna tato možná vysvětlení propojují.<sup>32</sup> V *De sensibus* např. označuje (nekomplexní) mentální reprezentaci hned několik slovy, vedle obligátních „species“ a „intentio“ jde o „similitudo“ a „ymago obiecti“ (Burley 1966, 6). Jinde se lze zase setkat s jinak u Burleyho nepříliš častým tvrzením, že smysly i intelekt uchopují formy věcí (Burley 1971, 88). Pro uznání třetí možnosti může svědčit výše popsany proces vzniku pojmu či inteligibilní species, kdy Burley až do posledního kroku, jímž je vtisknutí species do možného intelektu, trvá na kauzálním působení samotného předmětu tak, že v tomto kroku je jednou z příčin vtisknutí inteligibilní samotné phantasma jsoucí v imaginaci, přičemž vytrvale brání tezi, že činný intelekt v tomto procesu do phantasmatu nijak nezasahuje. Poslední varianta je pak ospravedlnitelná Burleyho tvrzením, že každý pojem je znakem nějaké věci (Burley 1972, 56–57).

Zahloubáme-li se však do jeho textů více, vyjde jasně najevo, že přinejmenším některé z těchto možností jsou pro Burleyho nepřijatelné, zatímco jiné jsou buď akceptovatelné jen v určité podobě, nebo jsou v jeho spisech obsaženy pouze implicitně. Do první z těchto skupin zřejmě spadá první varianta, neboť Burley na mnoha místech svých děl dává do jasného protikladu species/intence a reálné formy. Tato skutečnost je pak nejvýraznější v jeho traktátu *De formis*, kde se danou problematikou přímo zabývá. Intence, jakožto entity mající spirituálnější bytí než reálné formy, jsou charakteristické tím, že jim nestojí v cestě jistá omezení, která se týkají reálných forem (Burley 1970, 17–32). Kromě toho, Walter Burley explicitně uvádí tezi, že intence formy se od reálné formy liší, neboť intence je pouze entita reprezentující tuto formu (Burley 1970, 26). V závěru tohoto textu pak přichází s definicí intence:

Je třeba vědět, že intence věci, jak je obecně přijímána jakožto společná vzhledem k intenci v médiu, intenci ve smyslu a v intelektu, může být popsána takto: intence je podoba, která přirozeně reprezentuje věc, aniž by byla mohutností, která skrze ni věc poznává, sama přímo reprezentována (Burley 1970, 71).<sup>33</sup>

První variantu vysvětlení reprezentační funkce pojmů tedy Burley jasně odmítá.<sup>34</sup> Jak je to však v případě varianty druhé? Z dané definice, podobně jako z mnoha jiných míst Burleyho děl, je zřejmé, že chápe pojem (resp. species obecně) v návaznosti na Aristotela jako podobu věci (similitudo rei). Existují přitom dvě možnosti, jak lze pohlížet na podobnost či zpodobnění. První lze označit za kvalitativní interpretaci, druhou za interpretaci obrazovou.<sup>35</sup>

Pokud jde o první možnost, Burley definuje podobnost jako druh relace, který má dva subjekty (tj. dvě v něčem se podobající se entity) a jeden základ, jímž je nějaká kvalita, ve které se tyto dvě věci podobají, např. barva. Podobnost pak lze chápat jako kvalitativní

<sup>31</sup> Pro další zajímavé poznámky týkající se zejména čtvrté varianty viz také Read (2014, 9–28).

<sup>32</sup> King ostatně na tomtéž místě píše, že tímto způsobem filosofové pozdního středověku běžně k danému problému nekriticky přistupovali a daná řešení spojovali.

<sup>33</sup> „Intelligendum est quod intentio rei, ut communiter accipitur prout est communis ad intentionem in medio et ad intentionem in sensu et intellectu, potest sic describi: intentio est similitudo rei representans rem naturaliter et non directe representata potentie cognoscenti rem per illam.“ Intence není kognitivní mohutností reprezentována přímo, ale pouze skrze reflexi. Tak např. prostřednictvím zraku nevidíme samotné species smyslově vnímatelného předmětu, ale pouze předmět sám.

<sup>34</sup> A rozhodně nebyl sám. S podobným přístupem se lze setkat také u Dunse Scota. Viz např. Pini (2014, 100–102).

<sup>35</sup> Srov. King (2007, 88).

identitu.<sup>36</sup> To ovšem pro teorii reprezentace představuje značný problém. V případě smyslových reprezentací by to totiž znamenalo, že daná reprezentace jakožto podoba věci by musela mít doslova totožnou kvalitu jako to, čemu se podobá. Naše smyslové mohutnosti, které by přijímaly různé kvality, by se ochlazovaly a oteplovaly při přijetí species, měnily by svou barvu atp. Kromě toho, jak by se dal tímto způsobem vysvětlit mentální pojem reprezentující univerzální quidditu věci? Jelikož je intelekt jakožto subjekt inteligibilních species nemateriální, lze si jen těžko představit, jak by v něm mohla být univerzální entita reprezentována prostřednictvím kvalitativní podobnosti. V posledních několika odstavcích svého *De sensibus* Burley takovou představu přímo odmítá (Burley 1966, 10).

Druhá možná interpretace podobnosti spočívá v tvrzení, že species reprezentuje věc tím, že tuto věc kognitivní mohutnosti „vykreslí“. Jak ukazuje ve své studii P. King (2007, 91–92), i zde mohou být dvě možnosti: buď můžeme toto vykreslení chápat doslova, tj. že smyslově vnímáme i myslíme prostřednictvím jistých obrazů, nebo ho vzít méně striktně, konkrétně, že reprezentace reprezentuje nějakou věc na základě toho, že má vlastnosti, které systematicky korespondují s vlastnostmi reprezentovaného předmětu. Naše kognitivní mohutnosti by tak musely disponovat jistými transformačními pravidly, na jejichž základě by byl ze species mechanicky „dekódován“ reprezentovaný předmět.

Možnost, že by byl pojem „obrazem“ v doslovném smyslu, Burley zamítá, a to jak v raných, tak i v pozdních dílech (Burley 1972, 53–55; 1970, 31–32). Přesto na mnoha místech jasně hovoří o species jako o podobě věci. Jelikož se ovšem spokojuje s přijetím tohoto pojmenování a nikde pozitivně ho v kontextu řešení problematiky reprezentace nerozebírá, lze se s přihlédnutím k jasnému zamítnutí dvou podobnostních variant vysvětlení reprezentační funkce pojmů pouze domnívat, že nějakým způsobem přijal variantu třetí, aniž by se však pokusil o vysvětlení zmíněného mechanismu.

Přestože je zřejmé, že Burleyho teorie reprezentace je stále založena na tradiční nauce o species jakožto jistého druhu zpodobnění věci, z mnoha jeho tezí lze dojít k závěru, že se v jeho spisech přinejmenším v implicitní podobě nachází teorie stojící na třetí a čtvrté variantě. Jeden z těchto spisů, Burleyho komentář k Aristotelovu *O sofistických důkazech*, dává reprezentaci do souvislosti se signifikací, konkrétně v definici signifikace. Podle Burleyho „signifikovat něco“ = „reprezentovat to pod vlastním pojmem (sub propria ratione)“ (Burley 2003, 162). L. Cessali (2013, 95) toto vymezení signifikace označil bez jakéhokoli zdůvodnění za kvazi-definici, pravděpodobně s ohledem na užití nejednoznačného termínu „ratio“. Burleyho pojednání *De formis* nám však může jasně ukázat, že zde Burley „ratio“ chápe skutečně jako pojem. V úseku, kde je dokazováno, že intelekt může přímo poznávat singulární, píše autor následující:

...intelekt poznává singulární pod vlastním pojmem singulárního,<sup>37</sup> a v důsledku toho skrze vlastní intenci individuálního (Burley 1970, 23).<sup>38</sup>

Jak už ale víme z dřívějšíka, (inteligibilní) intence je pro Burleyho jiné označení pro pojem. Pojem je pak to, prostřednictvím čeho poznáváme či myslíme věc. Pojem je však zároveň i tím, prostřednictvím čeho je mluveným či psaným výrazem signifikována věc. Při aktu signifikování tak zřejmě dochází k témuž způsobu reprezentování jako při aktu myšlení/poznání. Zatímco mluvený výraz signifikuje intelektu nějakou věc prostřednictvím

<sup>36</sup> Podobnost se tak liší od stejnosti, která je identitou mezi podstatami, a rovností, která je identitou mezi kvantitami. Viz Burley (2011, 64).

<sup>37</sup> Srov. také Boh (1994, 364), kde autor překládá dané spojení totožně.

<sup>38</sup> „...intellectus cognoscit singulare sub propria ratione singularis et per consequens per propriam intentionem individuum.“

pojmu, tj. reprezentuje tuto věc pod tímto pojmem, intelekt myslí nějakou věc prostřednictvím pojmu, tj. je mu reprezentována tato věc pod tímto pojmem. Vezmeme-li v potaz „klasickou“ definici signifikace, která chápe signifikaci jako stanovení či vznik rozumění/myšlení (*constituere/generare intellectum*), je možné říci, že při myšlení dochází k těmto. S tím rozdílem, že v aktu signifikace je hybným prvkem mluvené nebo psané slovo, které stanoví myšlení prostřednictvím pojmu. Jak se ukázalo výše, v případě aktu myšlení jsou činitelé dva: intelekt a phantasma, které jakožto dvě příčiny vtisknou pojem do materiálního intelektu, čímž ustanoví rozumění/myšlení. Tím dojde k aktu myšlení, který však vzniká „per incognitum“, protože jak Burley tvrdí, tento pojem sám v aktu myšlení poznán není (Burley 1970, 31–32).

Toto vysvětlení je pak ještě silnější, propojíme-li jej s kauzálním působením, které stojí za vznikem pojmů. Pojmy reprezentují věc právě díky tomu, že jsou jejím znakem. Psané a mluvené znaky jsou také znakem věcí. Jedná se však o znaky konvenční, neboť tuto svou funkci získaly na základě ustanovení (*impositio*). Toto ustanovení či zavedení do jazyka je tedy příčinou jejich signifikativní funkce. Jiné, čistě nelingvistické znaky jsou také obvykle něčím zapříčiněné. Tak např. kouř může sloužit jako znak toho, že se někde v dále nachází oheň, který je obvykle příčinou kouře. Burley se domníval, že pojmy jsou přirozenými znaky věcí, na základě čehož je jim uděleno to, co S. Meier-Oeser (2014, 287–291) označil jako intersubjektivní stejnost mentálních pojmů. Přirozenými znaky věcí jsou pak mimo jiné proto, že jsou kauzálně způsobeny svým předmětem. Jejich vznik tedy nezávisí na vůli jedince a případném aktu ustanovení. Reprezentační funkce pojmů tak může být vysvětlena čistě na základě signifikace, signifikace zase na základě kauzality.<sup>39</sup>

## Závěr

Jak bylo řečeno již v úvodu této studie, *Doctor planus et perspicuus* chápe myšlení jako určitý druh změny, konkrétně jako trpnost. Myšlení vzniká tak, že činný intelekt vtiskuje prostřednictvím svého spirituálního světla za pomoci činnosti phantasmatu tzv. inteligibilní *species* či pojem do možného/materiálního intelektu. Jelikož se však Burley domnívá, že veškeré lidské poznání je založeno na smyslech, je nutné před tímto aktem počítat s celým procesem vzniku této *species*, jenž je popsán na základě perspektivistické teorie šíření či multiplikace *species*.

*Species* jakožto entita mající spirituálnější bytí než reálná forma, jejíž je reprezentací, je „vysílána“ všemi možnými směry z každého bodu předmětu skrze médium jsoucí mezi předmětem a smyslovým orgánem, do něhož je poté vtisknuto. Tím vzniká počitek informující smyslovou mohutnost o konkrétní akcidentální vlastnosti předmětu. Tato *species* smyslově vnímatelného předmětu je dále zpracováváno společným smyslem, v němž vzniká komplexní smyslový vjem. Proces multiplikace *species* pokračuje v dalších tzv. vnitřních smyslech, které plní své konkrétní úkoly a postupně připravují *species* pro finální krok abstrakce, v němž je z této *species* či phantasmatu za pomoci světla činného rozumu získána inteligibilní *species*.

Výsledný pojem, jenž je vtisknut do možného intelektu, pak ale není tím, co je intelektem primárně myšleno. Podobně jako *species* smyslově vnímatelného předmětu je také pojem pouze tím, co reprezentuje věc, ale sám není kognitivní mohutností reprezentován (*representativum quod solum representat et non representatur*). Inteligibilní *species* je tedy spíše tím, co nějakým způsobem přináší extramentálně existující věc či jsoucno do intelektu.

---

<sup>39</sup> P. King (2007, 96) o spojení těchto dvou variant vysvětlení (mentální) reprezentace hovoří jako o středověké verzi moderního funkcionalismu. Reprezentace je definována na základě vstupů a výstupů.

Burley se zřejmě domnívá, že tato skutečnost mu umožňuje říci, že intelekt skutečně myslí věci (mající objektivní bytí v mysli) a provádí s nimi různé operace, jako je např. jejich spojování do propozičních komplexů a následné užívání těchto komplexů při sylogistickém usuzování.

Pokud jde o intencionalitu našeho myšlení, ta je zajištěna právě reprezentační funkcí pojmů. Jak bylo ukázáno, Burley jasně odmítá jedno z možných vysvětlení této funkce, zakládající se na tvrzení o konformitě mentální reprezentace s předmětem. Nepřípustné jsou pro něj také dvě varianty tzv. podobnostního vysvětlení, konkrétně varianta, která chápe pojem doslova jako kvalitativní zpodobnění, a také teorie, která bere pojmy jako obrazy věcí. Jelikož ale takřka ve všech relevantních textech konzistentně používá spojení „similitudo rei“ jako výraz ekvivalentní s termínem „pojem“, je nutné předpokládat, že intencionalitu kognitivních reprezentací přesto zakládal na určitém druhu podobnostní teorie, jenž je ovšem odlišný od dvou výše zmíněných.

Nicméně v Burleyho spisech můžeme nalézt jisté náznaky svědčící o tom, že přijal i další dvě možná vysvětlení reprezentační funkce species. Za prvé, jeho připodobnění aktu signifikace k aktu myšlení a definice signifikace samotné mohou svědčit o tom, že podle Burleyho pojem reprezentuje nějakou věc jednoduše proto, že tentýž pojem slouží jako přirozený znak dané věci. Za druhé, pojmy slouží jako přirozený znak věcí z toho důvodu, že jsou věcmi kauzálně způsobeny, tj. samotné předměty našeho intelektu jsou jednou z příčin jejich vzniku.

Tento implicitní, ale přesto zřejmý postupný příklon k těmto dvěma způsobům smýšlení o reprezentační funkci pojmů může nasvědčovat tomu, že si Walter Burley uvědomoval mnohé obtíže, které byly spojeny s dvěma tradičnějšími variantami. V souladu s tradicí sice o pojmech hovoří jako o podobě věcí, jeho jasné odmítnutí dvou možných vysvětlení reprezentační funkce na základě podobnosti a neochota vysvětlit tento termín jiným způsobem může naznačovat, že jde z Burleyho strany o pouhé opakování zaběhlé fráze. S takovým přístupem se lze setkat také u jeho mladšího současníka a intelektuálního rivala Viléma Ockhama (King 2007, 94).

Na rozdíl od něho sice Burley neodmítl nauku o inteligibilních species ve prospěch přímého realismu, byl ovšem připraven odpovědět na jeho námitky namířené proti podobnostní teorii reprezentace. Jak totiž ukázal Ockham, „obrazy“, ať už je „vykreslení“ předmětu chápáno jakkoli, nemohou vysvětlit tzv. singulární myšlení (King 2007, 93–94). Burley si byl této skutečnosti zřejmě vědom, když ve svém traktátu *De formis* upozornil na to, že obrazy jakožto reprezentace k tomu, aby mohla být identifikována reprezentovaná věc, vyžadují na straně duševních mohutností jisté racionální zpracování. Poznat věc reprezentovanou obrazovou reprezentací tak může podle něho pouze intelekt, a to prostřednictvím rozvažování (Burley 1970, 32). Toto jeho tvrzení jasně poukazuje na to, že byl připraven námitkám tohoto druhu čelit odmítnutím podobnostní teorie a příklonem k vysvětlení reprezentace na základě kauzality a signifikace.<sup>40</sup>

## Literatura

Akvinský, T. (1889): *Summa Theologiae*, in *Corpus Thomisticum* [online], [cit. 2017-9-3], dostupné z: < <http://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html> >.

Boh, I. (1994): Walter Burley, in Gracia, J. J. E. (ed.) *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150–1650)*, State University of New York Press, 347–372.

---

<sup>40</sup> Studie vznikla v rámci projektu SGS15/FF/2016-2017 – Realita a skutečnost ve středověku.

- Burley, W. (1316): *Expositio libri De anima*, Civitas Vaticana, Bibl. Apost. Vat., MS Vat. Lat. 2151, fols. 1ra–88rb.
- Burley, W. (1497): *Expositio super Artem Veterem Porphyrii et Aristotelis*, Benátky (přetištěno ve Frankfurtu: 1967).
- Burley, W. (1955): *De puritate artis logicae: Tractatus longior. With a Revisited Edition of the Tractatus Brevior*, Boehner, P. (ed.), The Franciscan Institute.
- Burley, W. (1966): De sensibus, in Shapiro, H. – Scott, F. (eds.) *Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München* 13, [cit. 2017-8-7], dostupné z: < <http://www.staff.uni-giessen.de/gloning/tx/wburl-ds.htm> >.
- Burley, W. (1970): *Tractatus de formis*, Scott, J. D. (ed.), Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Burley, W. (1971): De potentiis animae, in Kitchel, M. J. (ed.) *Medieval Studies* 54, 88–113.
- Burley, W. (1972): Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis (Commentarius medius), in Brown, S. F. (ed.) *Franciscan Studies* 33, 45–134.
- Burley, W. (1997): Quaestiones super tertium De anima, in Synan, E. A. (ed.) *Questions on the De anima of Aristotle by magister Adam Burley and dominus Walter Burley*, Leiden, 76–156.
- Burley, W. (1999): *Tractatus de universalibus*, Wöhler, H.-U. (ed.), Hirzel S. Verlag.
- Burley, W. (2002): Expositio super librum Posteriorum, in von Perger, M. (ed.) *Walter Burley Über das Vorwissen des Schlusswissens. Eine provisorische Edition von Prolog und Kap. 1 der Expositio super librorum posteriorum*, *Traditio* 57 (2002), 262–288.
- Burley, W. (2003): Quaestiones super Sophisticos Elenchos, in Ebbesen, S. (ed.) *Burley on Equivocation in his Companion to a Tractatus Fallaciarum and his Questions on the Elenchi*, *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec Et Latin* 74 (2003), 158–196.
- Burley, W. (2009): *Commentarium in Aristotelis De anima. Librum tertium* [online], Tanelotto, M. (ed.), [cit. 2017-9-11], Dostupné z: < [http://www.mariotanelotto.com/BURLEY\\_IT/BURLEY/TH/Txt/EdCri/Fichier/CouvBur.htm](http://www.mariotanelotto.com/BURLEY_IT/BURLEY/TH/Txt/EdCri/Fichier/CouvBur.htm) >.
- Burley, W. (2011): *Tractatus super librum Predicamentorum*, Conti, A. D. (ed.), [cit. 2017-9-3], dostupné z: < [http://www-static.cc.univaq.it/diri/lettere/docenti/conti/Allegati/WB\\_praedicamenta.pdf](http://www-static.cc.univaq.it/diri/lettere/docenti/conti/Allegati/WB_praedicamenta.pdf) >.
- Cesalli, L. (2013): Meaning and Truth, in Conti, A. D. (ed.) *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, 87–133.
- Conti, A. D. (2013): Knowledge, in Conti, A. D. (ed.) *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, 225–245.
- Dutilh Novaes, C. (2007): *Formalizing Medieval Logical Theories: Suppositio, Consequentiae and Obligationes*, Springer.
- Feeley, T. (1965): „Spirituality“ and sensation, *Laval théologique et philosophique* 21(2), 191–225.

- Holopainen, T. J. (2014): Concepts and Concept Formation in Medieval Philosophy, in Knuuttila, S. – Sihvola, J. (eds.) *Sourcebook for the History of Philosophy of Mind*, Springer, 263–279.
- King, P. (2007): Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation, in Lagerlund, H. (ed.) *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate Publishing Limited, 81–100.
- Knuuttila, S – Kärkkäinen, P. (2014): Medieval Theories of Internal Senses, in Knuuttila, S., Sihvola, J. (eds.) *Sourcebook for the History of Philosophy of Mind*, Springer, 131–143.
- Kuksewicz, Z. (1981): The problem of Walter Burley's Averroism, in Maierù, A. – Paravicini Bagliani, A. (eds.) *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Edizioni Di Storia e Letteratura, 341–377.
- Lička, L. (2016): Vnímání, kauzalita a pozornost. Roger Bacon a Petr Olivi, *Studia Neoaristotelica* 13, 3–38.
- Meier-Oeser, S. (2014): The intersubjective Sameness of Mental Concepts in Late Scholastic Thought, in Klima G. (ed.) *Intentionality, Cognition, and mental representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, 287–322.
- Perler, D. (2015): Faculties in Medieval Philosophy, in Perler, D. (ed.) *Faculties*, Oxford University Press, 97–139.
- Pini, G. (2014): Two Models of Thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Occurrent Thoughts, in Klima, G. (ed.) *Intentionality, Cognition, and mental representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, 81–103.
- Read, S. (2014): Concepts and Meaning in Medieval Philosophy, in Klima G. (ed.) *Intentionality, Cognition, and mental representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, 9–28.
- Schmidt, R. W. (1966): *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, Springer.
- Spade, P. V. (2007): *Thoughts, Words and things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory* [online], [cit. 2017-7-12], dostupné z: < <http://pvspade.com/Logic/index.html> >.
- Spruit, L. (1994): *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge, vol. 1: Classical Roots and Medieval Discussions*, Brill.
- Tachau, K. H. (1988): *Vision and Certitudine in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics, 1250–1345*, Brill.
- Tuominen, M. (2014): On Activity and Passivity in Perception: Aristotle, Philoponus, and Pseudo-Simplicius, in Silva, J. F. – Yrjönsuuri, M (eds.) *Active Perception in the History of Philosophy: From Plato to Modern Philosophy*, Springer, 55–78.
- Varga, J. (2016): Propoziční sémantika Waltera Burleyho, *Filozofia* 71, 474–486.
- Wood, R. (1988): Studies on Walter Burley 1968–1988, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 30, 233–250.