MŮŽEME MLUVIT O TOM, CO NENÍ?

AKTUALISMUS A POSIBILISMUS VE SCHOLASTICE A V ANALYTICKÉ FILOSOFII

Lukáš Novák

1. Úvod

Otázka položená v nadpisu může znít bizarně – zdá se totiž, že je takřka samozřejmé, že odpověď na ni musí být kladná – a to na základě jak apriorních, tak aposteriorních důvodů. Lze přece velmi snadno empiricky ověřit, že mluvit o neexistujících věcech *lze*: mnoho lidí dnes například bez problémů mluví o hobitech, a to i jmenovitě. A pokud jde o apriorní úvahu: je snad možné konsistentně říkat o tom, co neexistuje, že o tom nelze nic říci?

Navzdory tomu si můžeme povšimnout, že v obou velkých filosofických tradicích, které spojují metafyzické úvahy s logicko-sémantickými výzkumy, totiž v tradici vrcholné scholastiky a analytické filosofie, existují velmi významní autoři nebo i celé myšlenkové školy, v některých dobách i většinové, které zastávají pozici opačnou: totiž že o tom, co (v pravém slova smyslu) vůbec nijak není, nelze (v pravém slova smyslu) ani mluvit, tj. řekněme zatím velmi vágně, vztahovat se k tomu v rámci racionálního diskursu. Pro účely dalšího výkladu budu tuto tezi nazývat *principem reference*: „nelze referovat k tomu, co není".

Po některých úvodních vyjasněních hodlám ve svém příspěvku představit různé varianty uvedené pozice nejprve v rámci analytické filosofie a poté ve scholastice; následně vyložím opačný a do značné míry ojedinělý názor Dunse Scota. Takto nastíněný kontrast pozic bych nicméně rád využil k ještě k jinému účelu. Zdá se totiž, že vyjasnění problému, kterého lze takto dosáhnout, lze využít k přesnějšímu uchopení klasického filosofického sporu mezi aktualismem a posibilismem, resp. k rozlišení dvojího možného významu tohoto sporu, který, jak se zdá, v moderní analytické filosofii často splývá. K tomu se tedy dostanu v závěru.

2. Některá vyjasnění

Nyní slíbená vyjasnění. Předně: co vlastně míním obratem „mluvit o něčem"? Konkrétní významy tohoto obratu se doufám vyjasní v průběhu analýzy pozic jednotlivých autorů; pro předběžné porozumění však budiž uvedeno aspoň to, že obrat „možnost mluvit o něčem" pro nás bude v dalším minimálně obnášet možnost danou (neexistující) věc kognitivně či jazykově uchopit a vyčlenit jakožto individuum, tak, abychom o ji mohli učinit subjektem smysluplného výroku či soudu. Možnost „mluvit o něčem" tedy obnáší především možnost *reference* k dané věci; v silném slova smyslu bychom dokonce mohli říci, že to obnáší možnost *rigidní reference* (v Kripkeho smyslu) v modálním či obecně (hyper)-intenzionálním kontextu, tj. zhruba řečeno možnost vyčlenit dané individuum bez ohledu na způsob, jakým je uchopeno, napříč možnými světy a vytvářet o něm výroky *de re*.[1] Zatímco o tom, že *alespoň nějak, minimálně nepřímo* o neexistujících věcech nepochybně mluvit lze, je těžké pochybovat (důkazem toho je i tato věta),

[1] Výrok „Je nutné, že současný prezident je prezident" vypovídá nutnost *de dicto*; výrok „Současný prezident je nutně prezidentem" vypovídá nutnost *de re*. Že mají tyto výroky různý smysl, je zřejmé z toho, že první je pravdivý a druhý nepravdivý. Analogické rozlišení lze činit i v jiných (hyper)-intenzionálních kontextech. Každý, kdo zná Ústavu ČR, ví, že současný český prezident je vrchním velitelem ozbrojených sil (epistemický stav či propoziční postoj *de dicto*). Kdo ale neví, že současným českým prezidentem je Václav Klaus, ten neví *o současném českém prezitentovi* (totiž *o Václavu Klausovi*) že je vrchním velitelemo ozbrojených sil (postoj či stav *de re*). Ve výpovědích *de dicto* jde, zhruba řečeno, o vztah pojmů, bez ohledu na to, co pod ně spadá; ve výpovědích *de re* jde o vztah vlastnosti k nějakému individuu.

otázka, zda je možné *vyčlenit nějaké vůbec neexistující individuum* a smysluplně mu přisoudit nějakou vlastnost, již tak snadnou odpověď neskýtá.

Spor aktualismu a posibilismu v moderní analytické filosofii je spor o ontologický status toho, co je možné, ale nikoliv skutečné, spor o ontologický status neaktuálních možných světů neboli způsobů, jak by se věci mohly mít, avšak nemají. Na celý problém se podíváme podrovněji v závěru příspěvku; pro předběžné vyjasnění pouze uveďme, že aktualismus přiznává ontologický status pouze tomu, co je aktuální, a alternativní možné světy se pokouší „konstruovat" jakožto jiné možné konfigurace aktuálního, takže to, co je možné, závisí na tom, co je skutečné. Naproti tomu posibilismus chápe samotnou možnost jako určitý ontologický status, který je podmínkou skutečnosti, takže možné nezávisí na skutečném, ale naopak. Posibilisté tedy tvrdí, že neaktuální možnosti sice neexistují, ale *nějak jsou*; aktualisté oponují, že vše, co je, je aktuálně existující.

Abych se vyhnul přílišným komplikacím, omezím všechny následující úvahy o tom, co není, na oblast *možného*. Nechám tedy zcela stranou otázku, jak je to s věcmi, které nejen že nejsou, ale ani být nemohou, a naší možnosti o nich „jmenovitě" mluvit. A rovněž nechám pro stručnost zcela stranou otázku, jak samotnou možnost vlastně máme chápat – každý nechť si poslouží svojí vlastní intuicí.

3. G. FREGE

Pokud jde o analytickou filosofii, můžeme říci, že jí byl princip reference, tj. přesvědčení, že o tom, co není, nelze (smysluplně) mluvit, takříkajíc vložen do vínku. Praotec analytické filosofie a otec moderní logiky G. Frege ve svých úvahách o existenci došel k závěru, že neexistuje takový pojem existence, který by bylo možné smysluplně vypovídat o individuích: máme-li existencí mínit něco netriviálního, musíme ji chápat nikoliv jako výpověď o individuu, ale jako výpověď o neprázdnosti rozsahu nějakého pojmu (která je v současné verzi formální logiky zachytitelná existenčním kvantifikátorem). Existence individuí je podle Fregeho *samozřejmým předpokladem*, který vyplývá z pravidel logiky: kdyby jména, která užíváme pro referenci k individuím, nic neoznačovala, ztratily by naše výpovědi smysl a proměnily by se v pouhou „hru se slovy". Všimněmě si dobře: předpoklad, že jména *něco označují*, tj. že nejde o prázdné zvuky, pro Fregeho automaticky znamená, že jména označují *něco existujícího*; to, co neexistuje, tedy nelze pojmenovat ani nějak označit. Frege v *Dialogu s Pünjerem* klade následující otázku, jistě míněnou pouze jako řečnickou: Můžete uvést příklad smysluplného výroku typu „*a* je B", kde *a* je nějaké jméno, a přitom není pravda, že existují nějaká B? V dialogi samém se už reakce oponenta nenachází, ale kdybychom se jako protipříklad pokusili uvést např. větu „Šmak je drak" (předpokládajíce samozřejmě, že žádní draci nejsou), Frege by podle svých předpokladů, vyjádřených v předchozím průběhu diskuse, byl nucen říci, že „nejde o skutečnou (tj. smysluplnou) větu". Tento protiintuitivní důsledek byl v pozdější fázi vývoje Fregeho myšlení poněkud zmírněn zavedením rozlišení mezi *Sinn* a *Bedeutung*, které umožnilo výrazům (včetně vět) je za určitých okolností přiřknout *Sinn*, přestože jim schází *Bedeutung*. Základní předpoklad své teorie, totiž že objekty, o nichž lze soudit, jsou samozřejmě pouze *existující* objekty, však Frege nikdy neopustil a nespatřoval na něm vůbec nic kontroverzního – právě naopak, považoval jej za tautologický, prázdný, neboť výraz *existující* aplikovaný na individua je podle něj zcela bezobsažný, a tedy neobnáší žádné rozsahové zúžení.

Na tuto Fregeho základní intuici poté navazuje silná myšlenková tradice klasiků analytické filosofie reprezentovaná postavami jako B. Russell, R. Carnap, W. V. O. Quine či P. F. Strawson (některým z nich se budeme věnovat). Ačkoliv jejich přístupy jsou často různé, nebo dokonce protichůdné, uvedená základní intuice hraje v jejich filosofii zásadní roli.

4. B. Russel a A. Meinong

K problému *bytí* či *existence*, který býval doménou metafyziků či ontologů, přistoupil Frege z hlediska logické sémantiky, neboť jej pokládal v zásadě za sémantický problém. Ovšem již objevitel a pokračovatel Fregeho díla Bertrand Russell se explicitně vrátil k metafyzické stránce celého problému, neboli k otázce, o čem vlastně můžeme říci, že to v nějakém slova smyslu *je*. Klasikou se v tomto ohledu stala jeho kritika A. Meinonga (1853–1920), kterou můžeme chápat jako první inkarnaci sporu aktualismus (Russell) vs. posibilismus (Meinong) v rámci analytické filosofie.

Meinongovu pozici je možné pochopit jako důsledné rozvinutí principu reference: každý skutečný soud musí být soudem *o něčem*, tedy zde musí být předem dán nějaký *objekt*. Zároveň ovšem Meinong v souladu s běžnou praxí neklade naprosto žádné meze tomu, o čem lze soudit, jeho „teorie objektů" tudíž předpokládá jako „objekty" nejen skutečně existující jsoucna (např. Václav Klaus), ale také jsoucna pouze možná (Frodo Pytlík), entity vnitřně rozporné (kulatý čtverec) či neúplné (člověk, který nemá žádnou konkrétní velikost), přičemž tento výčet ještě není zcela vyčerpávající. Všem objektům podle Meinonga pak náleží jistý na veškeré lidské kognitivní aktivitě nezávislý ontologický status, jakýsi minimální modus bytí, který nazývá *Außersein*. Meinong tudíž souhlasí s Fregem v tom, že jakýkoliv smysluplný výraz označuje *něco*, co *je*, pouze na rozdíl od Fregeho neztotožňuje toto „samozřejmé" bytí s se skutečnou existencí, ale zavádí pro ně pojem *Außersein*, který je, jak vidno, mnohem širší. Meinong tedy připouští, že můžeme mluvit o tom, co neexistuje, ovšem na základě principu reference dodává, že to, že něco neexistuje, ještě neznamená, že to *vůbec není*. Tím je ovšem veden k nutnosti zavést různé *typy* bytí.

Russellova kritika Meinonga má dvě stránky: logickou a metafyzickou. Po logické stránce Russell namítá, že Meinongova teorie je rozporná. Technické detaily této kritiky zde můžeme ponechat stranou, poznamenejme však, že o rozpornosti původní Meinongovy teorie v současnosti není pochyb, na druhou stranu ovšem byly vypracovány bezrozporné neo-meinongiánské systémy, které se technickým problémům původní Meinongovy teorie vyhýbají.

Metafyzická stránka Russellovy kritiky spočívá v silné Russellově intuici, kterou nazývá „robustním smyslem pro realitu". „Logika," říká Russell, „by neměla připuštět existenci jednorožců o nic více, než ji připouští zoologie;"[2] říkáme-li, že Hamlet má nějakou fiktivní existenci, nemyslíme tím nic jiného než to, že existují naše zcela reálné představy Hamleta či reálné myšlenky na něj. Fikce je fikcí právě proto, že jí *vůbec nic* neodpovídá – tedy ani nějaký objekt mající čiré *Außersein*. Je jen jedna realita, jenom jedno bytí, a to je skutečná existence.

Z uvedeného by se zdálo, že Russell musí odmítnout princip reference, neboť na jednu stranu připouští, že je možné přemýšlet o Hamletovi, na druhou stranu však popírá, že by mu kvůli tomu

[2] „It is argued, e.g. by Meinong, that we can speak about 'the golden mountain,' 'the round square,' and so on; we can make true propositions of which these are the subjects; hence they must have some kind of logical being, since otherwise the propositions in which they occur would be meaningless. In such theories, it seems to me, there is a failure of that feeling for reality which ought to be preserved even in the most abstract studies. Logic, I should maintain, must no more admit a unicorn than zoology can; for logic is concerned with the real world just as truly as zoology, though with its more abstract and general features. To say that unicorns have an existence in heraldry, or in literature, or in imagination, is a most pitiful and paltry evasion. What exists in heraldry is not an animal, made of flesh and blood, moving and breathing of its own initiative. What exists is a picture, or a description in words. Similarly, to maintain that Hamlet, for example, exists in his own world, namely, in the world of Shakespeare's imagination, just as truly as (say) Napoleon existed in the ordinary world, is to say something deliberately confusing, or else confused to a degree which is scarcely credible. There is only one world, the 'real' world: Shakespeare's imagination is part of it, and the thoughts that he had in writing Hamlet are real. So are the thoughts that we have in reading the play. But it is of the very essence of fiction that only the thoughts, feelings, etc., in Shakespeare and his readers are real, and that there is not, in addition to them, an objective Hamlet." – B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 2nd ed. (Allen&Unwin, 1920), 196.

muselo náležet jakékoliv bytí. Ve skutečnosti Russell ovšem princip reference nepokládá za o nic méně samozřejmý, než jeho učitel Frege. Proto pro něj vyvstává palčivý problém – v jeho očích (a očích jeho následovníků) možná jeden z nejzávažnějších problémů filosofie logiky, totiž jak (domněle samozřejmý) princip reference smířit s „robustním smyslem pro realitu".

Řešením problému je Russellova slavná „teorie deskripcí", předložená v článku „On Denoting" z r. 1905, ve spojení s jeho deskriptivní teorií vlastních jmen. Pro Russella nejsou problémem obecné termíny (např. „jednorožec") neboť ty, v souladu s fregovskou koncepcí, označují nikoliv individua, nýbrž množiny či vlastnosti, a množiny mohou být i prázdné, resp. vlastnosti neexemplifikované. Problémem jsou výlučně singulární termíny, pomocí nichž, jak se zdá, referujeme k individuím – ovšem často k individuím, která neexistují.

Singulární termíny v přirozeném jazyce jsou podle Russella dvojího druhu: jednak vlastní jména („Hamlet"), a jednak určité (tj. jedinečné) deskripce („největší prvočíslo", „současný francouzský král").

Pokud jde o *určité deskripce*, Russellovo řešení spočívá v popření toho, že jde z logického hlediska o singulární termíny schopné referovat k individuím. Výroky, v nichž se určité deskripce vyskytují, mají podle Russella hloubkovou logickou formu odlišnou od gramatické formy v přirozeném jazyce, takže např. výrok

Současný francouzský král je plešatý.

ve skutečnosti *nehovoří* o (neexistujícím) současném francouzském králi, kterému by přisuzoval vlastnost *být plešatý*, ale má ve skutečnosti tuto formu:

Nějaké x je současný francouzský král, kdokoli je současný francouzský král, je totožný s x, a x je plešatý.

Zde již nedochází ani ke zdánlivé referenci k žádnému neexistujícímu individuu – nejde totiž vůbec o singulární výrok, ale jedná se o tvrzení, že extenze určitého průniku vlastností (totiž „být současným francouzským králem", „být totožný s každým, kdo je současný francouzský král" a „být plešatý") je neprázdná. Tezí, že *toto* je „skutečná" logická forma vět obsahujících určité deskripce se tedy Russell vyhnul nutnosti připustit, že v takových větách referujeme k neexistujícím entitám; zároveň ovšem podle Russella takovýmto zdánlivě referenčním užitím deskripce *implicitně tvrdíme* existenci jejího denotátu, tj. existenci něčeho, co splňuje onu konjunkci vlastností, do níž byla deskripce transformována. Takto tvrzená existence tedy není existence nějakého individua – ta zůstává pro Russella triviální stejně jako pro Fregeho – nýbrž existence jakožto exemplifikovanost vlastnosti, neprázdnost množiny, či vlastnost propoziční funkce být pravdivá na některých argumentech.

Pokud jde o *vlastní jména*, to jsou podle Russella skutečné referující termíny, a jako takové podléhají principu reference, tj. *vyžadují* existenci svého referenta – jinak nemohou v jazyce existovat. Takovýchto „pravých" vlastních jmen je ovšem velmi málo – podle Russella je existence předmětu zaručena vlastně jen v případě ukazovacích zájmen „this" a „that", pokud jich používáme k referenci k něčemu, co právě bezprostředně vnímáme. Ostatní výrazy, které běžně pokládáme za vlastní jména, jsou ve skutečnosti zkratkami za nějaké určité deskripce a lze je tedy eliminovat výše popsaným způsobem.

U Russella a Meinonga tedy vidíme, že ačkoliv zastávají vzájemně protikladné metafyzické pozice, jejich teoretický zdroj je ve skutečnosti tentýž: totiž princip reference. Oba dva autoři předpokládají, že o tom, co vůbec není, nelze přesně vzato mluvit; Meinonga však tento předpoklad vede k tezi, že věci, které neexistují, přece jen nějak jsou (vždyť o nich mluvíme), kdežto „robustního realistu" Russella naopak k závěru, že o věcech, které neexistují, vlastně nemůžeme ani mluvit – tj. nemůžeme k nim referovat jako k subjektu singulárního výroku.

5. W. V. O. Quine a P. F. Strawson

Russellovo řešení konfliktu mezi principem reference a jeho „robustním realismem", tj. vlastně aktualismem, se dostalo v rámci empiristicky orientovaného hlavního proudu analytické filosofie v první polovině 20. století širokého přijetí, a jeho vnitřní logika a důsledky byly dále rozvíjeny např. R. Carnapem a především jeho žákem W. V. O. Quinem. Teprve v roce 1950 se objevil článek P. F. Strawsona „On Referring", zásadně zpochybňující předpoklady Russellovy teorie deskripcí, a od 60. let začala získávat na síle tzv. „New Theory of Reference", spojená především se jménem S. Kripkeho a radikálně odmítající Russellovu deskriptivní teorii vlastních jmen. Podívejme se na závěr části mého příspěvku věnované analytické filosofii na to, jak princip reference nese jak Quinovo rozvinutí a transformaci Russellovy koncepce, tak její kritiku formulovanou Strawsonem.

Quine ve svém článku „On what there is" z r. 1948 především pregnantně shrnuje Russellovu pozici, přičemž mimo jiné znovu s výsměchem odmítá meinongianismus, podtrhuje russellovskou tezi, že existence je pouze jedna, a explicitně provádí syntézu mezi Russellovou teorií deskripcí a deskriptivní teorií vlastních jmen (která u Russella byla spíše jen naznačena). V tomto bodě však Quine činí jednu nenápadnou, avšak velmi důležitou změnu: zcela vypouští zmínku o „pravých" vlastních jménech, a víceméně předpokládá, že *všechna* jména jsou zkratky za deskripce. Tím v jeho koncepci jazyk přichází o jakýkoliv výraz schopný jedinečně referovat ke konkrétnímu individuu, a jako individuové výrazy tak zůstávají už pouze individuové proměnné. Dá se tedy říci, že podle Quina nejen že nemůžeme hovořit o tom, co není, ale vlastně nemůžeme přímo a jmenovitě hovořit ani o individuích, která reálně jsou – výrazem toho je například skutečnost, že Quine odmítá nejen „možné entity", ale *de re* modality vůbec.

Dá se však říci, že princip reference i pro Quina stále platí, byť v odmetafyzičtěné, modifikované formě. Zatímco Russell v rámci svého „robustního realismu" interpretoval tento princip *normativně*, tj. jako požadavek, aby individuové konstanty jazyka (v přirozeném jazyce figurující jako vlastní jména) měly zaručenu referenci k tomu, co Russell pokládal za reálné věci, a aby individuové proměnné měly předem daný obor své proměnnosti v rámci reálných věcí (a nikoliv např. pohádkových bytostí jako jsou jednorožci), pro Quina jde o čistě *deskriptivní* princip, který říká, existenci jakých entit *předpokládá* ta která teorie: totiž těch, které se mohou stát hodnotami vázaných proměnných v rámci dané teorie. Jinými slovy, jedná se o Quinovo slavné kritérium „ontologického závazku" teorie. Ten je díky eliminací veškerých přímo referujících jazykových výrazů z jazyka zbaven jakékoliv apriorní vazby na realitu a stává se namísto toho věcí pragmatické volby. Přes tento pragmatický obrat ovšem zůstává jádro principu reference nezměněno: předpoklad (byť pragmaticky přijatý), že se nějaká entita může stát hodnotou vázané proměnné v mé teorii, se podle Quina rovná předpokladu, že tato entita *existuje*; není možné kvantifikovat přes nějaké entity a *nepředpokládat eo ipso jejich existenci*. Řečeno ještě přesněji: podle Quina pojem „existence" prostě *znamená* schopnost stát se hodnotou vázané proměnné. Předpokládáme-li existenci něčeho, nepředpokládáme nic více a nic méně.

Strawson v článku „On Referring" kritizuje Russellův sémantický přístup v mnoha ohledech; především však odmítá jeho revizionismus, pokud jde o přirozený jazyk. Podle Strawsona Russellem navržené „logické formy" vět v přirozeném jazyce jednoduše neodpovídají tomu, jak přirozený jazyk, tj. v našem případě angličtina, *de facto* funguje. Konkrétně Strawson poukazuje na empirický fakt, že určité deskripce v přirozeném jazyce přinejmenším někdy *používáme* k tomu, abychom pomocí nich referovali k nějakému individuu, nebo se o to alespoň pokusili. Podle Strawsona dále neplatí, že tvrzením věty typu „Současný francouzský král je holohlavý" *tvrdíme* (byť pouze implicitně) existenci současného francouzského krále. Existence referentu takto použité deskripce podle Strawsona totiž není *tvrzena*,

nýbrž *předpokládána*, „*presuponována*“. „Presupozicí“ přitom Strawson míní podmínku, která musí být splněna, aby daná věta měla vůbec nějakou pravdivostní hodnotu. V případě, že existenční presupozice splněna není, dochází k tzv. „selhání reference“, což má za důsledek to, že daná věta, *přestože je smysluplná*, není ani pravdivá, ani nepravdivá.

Na Strawsonově kritice Russella si můžeme opět povšimnout implicitní přítomnosti principu reference. Ač Strawson jinak Russella kritizuje téměř ve všem, na jednom elementárním předpokladu se s ním přece jen shodne – totiž že *reference k tomu, co není, se nemůže zdařit*. Rozdíl mezi Strawsonem a Russellem spočívá pouze v tom, jak reagují na situaci nastolenou tímto předpokladem: zatímco Russell podniká dalekosáhlý pokus o reformu jazyka, která by případy selhání reference vyloučila (prezentovaný jako hledání „skutečné“ logické formy), Strawson jednoduše popíše, kdy k selhání dojde a jaké má (podle něj) důsledky. Samotný předpoklad však ani u Russella, ani u Strawsona zpochybněn nebyl.

6. SCHOLASTICKÝ POSIBILISMUS

Probrali jsme několik velmi významných postav analytické tradice konce 19. a první poloviny 20. století, u kterých je přesvědčení, které jsme nazvali „principem reference“, prakticky univerzálně sdíleno. S výjimkou pozice A. Meinonga jsme si také mohli všimnout, že analytické autory vede tento princip nikoliv k expanzi sféry bytí, nýbrž k redukci možností reference – což je dáno jednak opovržením, do něhož na dlouho upadla meinongiánská pozice v důsledku Russellovy kritiky, a jednak nepochybně i celkově antimetafyzickou a empiristickou orientací rané analytické filosofie.

Ve scholastice byl princip reference rovněž často zastáván, byť zřejmě ne v takto drtivé většině. V metafyzicky orientovaném scholastickém myšlení se však obvykle pojil nikoliv s aktualismem a redukcí možností reference, ale naopak s posibilistickým přiznáním ontologického statusu možným jsoucnům.[3] Tato pozice byla typicky hájena v rámci augustinsky orientované „františkánské školy“, k níž ovšem počítáme i sekulárního pařížského mistra Jindřicha z Gentu (cca. 1217–1293). Ten, ač sám františkánem nebyl, mnoho typicky františkánských pozic zastával a františkáni (zejména Duns Scotus) na něj dále navazovali. Právě Jindřich byl původcem typické formy scholastického posibilismu, který staví především na pojmu *esse essentiae*, neboli bytí, které náleží esenci (resp. je totožné s esencí) bez ohledu na to, zda existuje (má *esse existentiae*), či ne. Právě tuto verzi posibilismu kritizoval Duns Scotus, ovšem Scotovi žáci se namnoze vrátili zpět k nějaké verzi Jindřichovy pozice, a až do doby, než se konstituoval scotismus jako relativně disciplinovaná „škola“ (k čemuž došlo teprve koncem 15. století), byla nauka o *esse essentiae* v realistických kruzích podle všeho celkem rozšířená. Pro účely tohoto výkladu jsem zvolil právě pozici jednoho z přímých Scotových žáků odmítajících jeho kritiku Jindřicha, totiž nauku vlivného myslitele Františka Mayronise, kterou vyložil zejména ve svém traktátu *De esse essentiae et existentiae*.[4]

---

[3] Mimořádně spletitý problém možnosti reference k *nemožným* jsoucnům ve scholastice nechávám, jak už bylo avizováno, stranou.

[4] Francouzský františkán Franciscus de Mayronis/Meyronnes (cca. 1288–1328) byl bezprostředním, nikoliv však věrným žákem Jana Dunse Scota. V letech 1320–1321 komentoval na teologické fakultě v Paříži Sentence Petra Lombarda, známá je jeho disputace o Nejsvětější trojici s Pierrem Rogerem, budoucím papežem Klementem VI. V roce 1323 dosáhl titulu mistra teologie a byl poté zvolen provinciálem svého řádu. Později působil na papežském dvoře; Klementova předchůdce papeže Jana XXII podporoval v jeho zápasu s Ludvíkem IV. Bavorem. Ve své době byl považován za velmi významného filosofa a theologa, dostalo se mu čestných titulů „Doctor illuminatus“ a „Doctor abstractionum“. Z patnáctého století se dochovala zpráva, že po Scotově smrti se jeho žáci rozdělili na „bonetisty“ (stoupence Scotova žáka Mikuláše Boneta), „mayronisty“ (stoupence Františka Mayronise) a „čisté scotisty“. Teprve koncem 15. století, po vzniku scotistické školy v přesném slova smyslu, byl Mayronis Scotem definitivně zastíněn. Přesto ještě na přelomu 15. a 16. století zůstával hojně čteným a ceněným autorem, až poté jeho věhlas postupně slábl. Zvláštní zájem o Mayronisovo dílo projevila v polovině 15. století po husitských

U Jindřicha z Gentu je *esse essentiae* spojen s Avicennovskou „esencí uvažovanou absolutně“, tj. esencí uvažovanou bez ohledu na to, zda se nachází ve stavu individualizovanosti v realitě, anebo ve stavu zobecnění v rozumu. František Mayronis však už *esse essentiae* chápe jednoznačně jako bytí *reálné esence*, tj. esence nějaké *jednotliviny*, k níž samozřejmě patří i individualita. Esenciální bytí každého jsoucna je tedy jakýsi stupeň stupeň reality, který mu náleží díky jeho esenciálním predikátům. K esenciálnímu bytí Sókrata tedy náleží např. „být člověk“ nebo „být substance“.

Pojem esenciálního bytí není nutně spjat s posibilismem. I Duns Scotus, jak uvidíme, používá tento termín a přiznává esenciální bytí (vedle bytí existenčního) aktuálně existujícím jsoucnům. To, co rozlišuje scholastické aktualisty od scholastických posibilistů, je odpověď na otázku, zda jsoucnům náleží esenciální bytí *i za předpokladu, že neexistují* (tj. podle scholastického způsobu vyjadřování „před stvořením“) a zda si i v tomto čirém esenciálním bytí jsoucna uchovají dostatečnou odlišnost jak od Boha, tak od nicoty. Mayronis na všechny tyto otázky odpovídá kladně, přičemž důležitým motivem jeho opovědí je právě jistá verze principu reference, respektive obecnější princip, jehož je princip reference konkrétním případem.

Použití tohoto principu můžeme u Mayronise zaznamenat již v prvním artikulu traktátu, kde obhajuje samotný pojem esenciálního bytí proti jeho popíračům. Popírat esenciální bytí by totiž podle Mayronise znamenalo popírat každou definici a tedy i každý vědecký důkaz, což by vedlo k absolutní skepsi. Mayronis tedy sice nehovoří o bytí jako podmínce možnosti *reference*, přijímá však obdobný předpoklad o bytí jakožto podmínce *definování* a *argumentace*.

Tento přístup Mayronis dále rozvíjí, když ve 2. artikulu dokazuje nezávislost esenciálního bytí na kontingentním aktu stvoření: pravdy vyjadřující esenciální bytí (tj. např. že každý člověk je živočich) jsou *nutné* pravdy, ale žádná nutná pravda nemůže záviset na něčem nahodilém, takže nutné pravdy nemohou záviset na stvoření. Nutné a neměnné pravdy ovšem vyžadují svůj nutný a neměnný předmět, vůči němuž jsou adekvátní; esenciální bytí jakožto předmět nutných pravd tedy musí být také nutné a neměnné, indiferentní vůči stvoření. Výše jsme viděli, jak Russell popřel naši možnost vypovídat o neexistujících jsoucnech, aby se vyhnul nutnosti upřít takovýmto výpovědím pravdivostní hodnotu, a jak Strawson možnost smysluplných pokusů o výpověď o tom, co neexistuje, sice připustil, ale na základě stejných elementárních předpokladů takovým výpovědím pravdivostní hodnotu upřel. Podle analogického principu uvažuje i Mayronis: protože však pokládá za nepopiratelné, že o neexistujících jsoucnech existují nejen *smysluplné*, ale též *pravdivé* výpovědi, musí připustit pro taková jsoucna i nějaký typ bytí.

Potřetí a nejzřetelněji pak Mayronis princip uplatňuje, když v 6. artikulu dokazuje, že esence ve stavu čirého esenciálního bytí nejsou pouhé nic. Zde uvádí čtyři strukturně shodné argumenty, z nichž každý dovozuje ne-nicotnost esencí v esenciálním bytí na základě toho, že tyto esence jsou předmětem jistého vztahu: jsou předmětem Boží schopnosti tvořit, tj. „něco stvořitelného“ (a „něco“ není „nic“), jsou Bohem poznatelné a poznané (ale kdo poznává, poznává něco, nikoliv nic), jsou možným předmětem Boží vůle (kdo chce, chce něco, ne nic), a jsou obrazem Božích idejí-vzorů (a vzor je vždy vzorem něčeho). Ve svém shrnutí těchto argumentů Mayronis uvádí obecný princip, o který se opírá: *každý předmět nějakého vztahu musí mít bytí v tom ohledu, v němž je předmětem*. Tento princip je vlastně zobecněním principu reference na jakýkoliv vztah vůbec; princip reference je jeho speciálním případem, aplikací na vztah reference. Podle Mayronise tedy o tom, co nijak není, nejen že není možné mluvit, ale není možné se

válkách obnovená pražská utrakvistická univerzita, pro kterou Mayronisovy silně realistické, nicméně katolicky pravověrné pozice představovaly vítanou alternativu k tehdy již politicky nepřijatelnému viklefismu. Mayronisova obhajoba posibilismu se nachází v jeho traktátu *De esse eseentiae et existentiae*, zvaném též *Vinculum*, který existuje též jako 8. kvestie jeho *Kvodlibetu*.

k tomu ani vůbec jakýmkoli způsobem vztahovat. Tato intuice, ať už správná či mylná, se zdá být nejhlubším kořenem Mayronisova possibilismu.

7. JAN DUNS SCOTUS

Přejděme nyní od Mayronise k jeho učiteli Scotovi a jeho nauce, tak obtížně pochopitelné a přijatelné i pro jeho žáky.

Scotovu pozici můžeme jednoduše charakterizovat jako *důsledné popření principu reference*, respektive i jeho zobecněné formy, kterou jsme odhalili u Mayronise. Podle něj jednoduše není nutné, aby předměty jakéhokoliv intencionálního vztahu, ať už je to vztah poznávajícího k poznanému, chtějícího k chtěnému, stvořitele ke stvořitelnému, či vzoru k obrazu, měly jakýkoliv ontologický status, jakékoliv „*esse verum*". Ony predikáty jako „být poznán" („*esse cognitum*", „*esse intelligibile*") , „být obrazem" („*esse exemplatum*"), „být reprezentován" („*esse repraesentatum*") atd., o které se opírá ve své argumentaci Mayronis, podle Scota neobnášejí bytí, které by bylo v jakékoliv míře reálné. Scotus zde sice hovoří o „*esse deminutum*", velmi důrazně však upozorňuje na to, že toto „zmenšené bytí" je bytím pouze „*secundum quid*", v nevlastním smyslu. Kdo by chtěl například u předmětu intelekce hledat nějaké reálné bytí, které mu náleží nakolik je takovým předmětem, *nenajde žádné*. Jediné reálné bytí, kterého se zde lze dopátrat, je reálné bytí samotné intelekce, na které se *esse deminutum* jejího předmětu redukuje. Jinými slovy: pokud bychom prováděli cosi jako „inventuru reality", žádné předměty mající pouhé *esse deminutum* bychom nenalezli. Hovoříme-li o předmětech v inteligibilním bytí, nepřijímáme žádný jiný ontologický závazek (řečeno Quinovými slovy), než závazek k existenci intelekcí, které se k těmto předmětům vztahují.

Toto platí podle Scota nejen pro lidské kognitivní akty, které se mají ke svým předmětům jako k „měřítku", a tudíž se k nim vztahují reálně, ale i pro kognitivní akty Boží, u kterých je tomu naopak: ony jsou naopak měřítkem svých předmětů; předměty se tedy vztahují k nim, kdežto samy intelekce (ostatně totožné s Boží esencí) mají absolutní, nerelativní povahu. I takovéto absolutní kognitivní akty „produkují" u svých předmětů *esse intellectum*, neboť navzdory absolutní, na předmětech nezávislé a k předmětům nevztažené povaze Božího poznání platí, že *předmět je poznán Bohem*.

Nezávislost Božího aktu poznání na předmětu (a naopak závislost předmětu na aktu poznání) má však ještě jeden důsledek: zatímco podmínkou aktuální *poznanosti* nějakého předmětu člověkem je jeho předchozí *poznatelnost*, Boží poznání nemůže být závislé na předběžné poznatelnosti předmětů. Boží úkon poznání tedy nejen že dává předmětům jejich *poznanost*, ale také jejich *poznatelnost*: nejen *esse intellectum*, ale též *esse intelligibile*. A je to právě tato poznatelnost, udělená předmětům Božím rozumem, která umožňuje lidské poznání předmětů *bez ohledu na to, zda mají jakékoliv reálné bytí.*

Jinými slovy: princip reference podle Scota neplatí proto, že pro lidskou schopnost reference k neexistujícím předmětům dostačuje jejich *poznatelnost*. Tuto poznatelnost mají předměty díky tomu, že jsou poznávány absolutním Božím rozumem, přičemž Boží poznání v předmětech žádné bytí ani nepředpokládá (jinak by nebylo na předmětech nezávislé), ani do nich žádné bytí neklade – protože poznání obecně je imanentní činnost, jejíž výsledek zůstává zcela v jejím subjektu. Tím je tedy podle Scota vysvětlena nezávislost reference na jakémkoliv reálném bytí předmětu.

8. DVOJÍ AKTUALISMUS A DVOJÍ POSIBILISMUS

Quinovo kritérium ontologického závazku, které, jak jsme viděli, není ničím jiným než transformovaným principem reference, v analytické filosofii zdomácnělo jako již téměř samozřejmý

konceptuální nástroj. Přijetí tohoto kritéria má ovšem určité netriviální důsledky, které se mimo jiné projevují ve způsobu, jímž je chápán spor mezi aktualismem a posibilismem.

Je-li ontologický závazek nějaké teorie dán oborem proměnnosti vázaných proměnných, které se v ní vyskytují, pak z toho vyplývá, že metafyzická otázka

(i) *mají neexistující možné věci nějaký ontologický status?*

splývá se sémantickou otázkou

(ii) *mohou se neexistující možná individua stát hodnotou vázaných proměnných naší teorie?*

To vede k tomu, že teorie, které umožňují, aby proměnné nabývaly jako své hodnoty neexistující individua, jsou automaticky chápány jako posibilistické, takže ti, kdo s Quinem sdílejí jeho odpor k přelidněnému meinongiánskému universu, se cítí nuceni konstruovat své teorie tak, aby v nich byla možná reference pouze k aktuálně existujícím entitám – což vede ke značným technickým obtížím.[5]

Mám za to, že Scotova pozice nám umožňuje nahlédnout nesamozřejmost tohoto běžného předpokladu. Abychom dokázali popsat Scotovu pozici, musíme totiž rozlišit *dvojí* aktualismus a *dvojí* posibilismus, podle toho, které ze dvou výše uvedených otázek se týká. Můžeme mluvit na jedné straně o *metafyzickém posibilismu* jako o teorii, která přisuzuje neexistujícím možným věcem nějaký typ reálného bytí, a o *metafyzickém aktualismu*, který neexistujícím posibiliím jakékoliv reálné bytí popírá. Na druhé straně pak o *sémantickém posibilismu*, který připouští možnost referovat k neexistujícím možným věcem a dosazovat je jako hodnoty vázaných proměnných našich teorií, a o *sémantickém aktualismu*, který toto popírá.

Meinonga a Mayronise vedl princip reference k tomu, že ze sémantického posibilismu vyvodili metafyzický posibilismus; fregovsko-russellovskou tradici vedl princip reference k tomu, že z metafyzického aktualismu vyvodila sémantický aktualismus. Duns Scotus se nám však snaží ukázat, že je možné zastávat *sémantický posibilismus* a přesto zůstat *metafyzickým aktualistou*. Že můžeme mluvit o tom, co není, aniž bychom proměnili naše univerzum v onen přelidněný slum, kterému se vysmívá Quine. Myslím, že stojí za to, jeho návrh zvážit.

[5] Nejznámnější je tzv. *Barcanové formule*, což je vysoce neintuitivní důsledek odvoditelný v „neošetřených" systémech, který říká asi toto: *Pokud může existovat nějaké x, které je F, tak nějaké aktuálně existující x může být F*. Například: pokud může existovat hobit, pak některé aktuálně existující individuum může být hobitem. Formální zápis: $\Diamond\exists x(Fx) \rightarrow \exists x\Diamond(Fx)$.

Můžeme mluvit o tom, co není?

Possibilismus a aktualismus ve scholastice a analytické filosofii

Lukáš Novák

TEXTY A HLAVNÍ BODY

GOTTLOB FREGE

- Existence jako predikát o individuích je *samozřejmá*.

„Dialog mit Pünjer über Existenz" (mezi 1879 a 1884), in *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie: Aus dem Nachlass* (Meiner Verlag 2001), 99, str. 11–12:

> Hierauf würde ich sagen: Wenn „Sachse existiert" heißen soll „Das Wort 'Sachse' ist nicht ein leerer Schall, sondern bezeichnet etwas", so ist es richtig, daß die Bedingung „Sachce existiert" erfüllt sein muß. Dies ist aber keine neue Prämisse, sondern die selbstverstänmdige Voraussetzung bei allen unseren Worten. Die Regeln der Logik setzen immer voraus, daß die gebrauchten Worte nicht leer sind, daß die Sätze Ausdrücke von Urteilen sind, daß man nicht mit bloßen Worten spiele. Sobald „Sachse ist ein Mensch" ein wirkliches Urteil ist, muß das Wort „Sachse" etwas bezeichnen und dann gebrauche ich eine weitere Prämisse nicht, um daraus zu schliesen, „Es gibt Menschen". Die Prämisse „Sachse existiert" ist überflüssig, wenn sie ⟨nichts⟩ {etwas} anderes bedeuten soll, als jene selbstverständige Voraussetzung bei allem unserem Denken. Können Sie ein Beispiel angeben, wo ein Satz von der Form „A ist ein *B*" einen Sinn hat und wahr ist, [in dem] *A* der Name eines Einzelnen ist, während „es gibt *B*'s" falsch ist?

***Ibid.*, str. 20–21:**

> Wenn man dem Worte „Sein" einen Inhalt geben will, so, daß der Satz „A ist" nicht überflüssig und selbstverständlich ist, wird man dazu genötigt, zuzugeben, daß die Verneinung des Satzes „A ist" unter Umständen möglich ist; d. h. daß es Subjekte gibt, denen das Sein abgesprochen werden muß. Dann aber ist der Begriff des „Seins" nicht mehr allgemein geeignet, zur Erklärung des „es gibt" zu dienen in der Weise, daß „es gibt *B*'s" gleichbedeutend ist mit „Einiges Seiende fällt unter den Begriff *B*"; denn wenden wir diese Erklärung an auf den Satz „Es gibt Subjekte, denen das Sein abgesprochen werden muß", so erhalten wir „Einiges Seiende fällt unter den Begriff des Nichtseienden" oder „Einiges Seiende ist nicht". Darüber ist in keiner Weise hinwegzukommen, sobald man dem Begriff des Seienden irgendwelchen Inhalt, sei es welchen es sei, geben will. Es ist eben nötig, wenn die Erklärung „es gibt *B*'s" ist gleichbedeutend mit „Einiges Seiende ist *B*", richtig sein soll, daß unter Sein etwas volkommen Selbstverständliches verstanden wird.

BERTRAND RUSSELL

- O individuích mluvíme pomocí vlastních jmen nebo deskripcí.
- Užitím deskripce automaticky *tvrdíme* existenci předmětu (ale nereferujeme k němu).
- Běžná vlastní jména jsou zkratky za deskripce.
- Pravá vlastní jména, která k jednotlivinám referují, mohou existovat jen pro bezprostředně smyslově vnímatelné (a tedy existující) jednotliviny: „this“ a „that“.

„On Denoting“ (1905):

It remains to interpret phrases containing *the*. These are by far the most interesting and difficult of denoting phrases. Take as an instance 'the father of Charles II was executed'. This asserts that there was an *x* who was the father of Charles II and was executed. Now *the,* when it is strictly used, involves uniqueness; we do, it is true, speak of '*the* son of So-and-so' even when So-and-so has several sons, but it would be more correct to say '*a* son of So-and-so'. Thus for our purposes we take *the* as involving uniqueness. Thus when we say '*x* was *the* father of Charles II' we not only assert that *x* had a certain relation to Charles II, but also that nothing else had this relation. The relation in question, without the assumption of uniqueness, and without any denoting phrases, is expressed by '*x* begat Charles II'. To get an equivalent of '*x* was the father of Charles II', we must add 'If *y* is other than *x, y* did not beget Charles II', or, what is equivalent, 'If *y* begat Charles II, *y* is identical with *x*'. Hence '*x* is the father of Charles II' becomes: '*x* begat Charles II; and "If *y* begat Charles II, *y* is identical with *x*" is always true of *y*'.

Thus 'the father of Charles II was executed' becomes: It is not always false of *x* that *x* begat Charles II and that *x* was executed and that "if *y* begat Charles II, *y* is identical with *x*" is always true of *y*'.

***The Philosophy of Logical Atomism* (1924; 6. vyd. Open Court 1996), str. 62:**

What pass for names in language, like 'Socrates', 'Plato', and so forth, were originally intended to fulfil this function of standing for particulars, and we do accept, in ordinary daily life, as particulars all sorts of things that really are not so. The names that we commonly use, like 'Socrates', are really abbreviations for descriptions; not only that, but what they describe are not particulars but complicated systems of classes or series. A name, in the narrow logical sense of a word whose meaning is a particular, can only be applied to a particular with which the speaker is acquainted, because you cannot name anything you are not acquainted with. You remember, when Adam named the beasts, they came before him one by one, and he became acquainted with them and named them. We are not acquainted with Socrates, and therefore cannot name him. When we use the word 'Socrates', we are really using a description. Our thought may be rendered by some such phrase as, 'The Mastero f Plato', or 'The philosopher who drank the hemlock', or 'The person whom logicians assert to be mortal', but we certainly do not use the name as a name in the proper sense of the word.

That makes it very difficult to get any instance of a name at all in the proper strict logical sense of the word. The only words one does use as names in the logical sense are words like 'this' or 'that'.

WILLARD VAN ORMAN QUINE

- Je jen jeden pojem existence.
- Možná individua neexistují, proto o nich nelze mluvit. Modality jsou pouze *de dicto*.
- Singulární výrazy jsou smysluplné, i když nereferují
- Referují pouze proměnné; „ontologie“ je definována *a priori* pragmatickou volbou konceptuálního schématu.

„On What There Is“ (1948, repr. in *From a Logical Point of View*, 1980), str. 4:

> Wyman's overpopulated universe is in many ways unlovely. It offends the aesthetic sense of us who have a taste for desert landscapes, but this is not the worst of it. Wyman's slum of possibles is a breeding ground for disorderly elements. Take, for instance, the possible fat man in that doorway; and, again, the possible bald man in that doorway. Are they the same possible man, or two possible men? How do we decide? How many possible men are there in that doorway? Are there more possible thin ones than fat ones? How many of them are alike? Or would their being alike make them one? Are no two possible things alike? Is this the same as saying that it is impossible for two things to be alike? Or, finally, is the concept of identity simply inapplicable to unactualized possibles? But what sense can be found in talking of entities which cannot meaningfully be said to be identical with themselves and distinct from one another? These elements are well-nigh incorrigible. By a Fregean therapy of individual concepts, some effort might be made at rehabilitation; but I feel we'd do better simply to clear Wyman's slum and be done with it.
>
> Possibility along with the other modalities of necessity and impossibility and contingency, raises problems upon which I do not mean to imply that we should turn our backs. But we can at least limit modalities to whole statements. We may impose the adverb 'possibly' upon a statement as a whole, and we may well worry about the semantical analysis of such usage; but little real advance in such analysis is to be hoped for in expanding our universe to include so-called *possible entities*. I suspect that the main motive for this expansion is simply the old notion that Pegasus, for example, must be because otherwise it would be nonsense to say even that he is not.

***Ibid.*, str. 13:**

> To be assumed as an entity is, purely and simply, tobe reckoned as the value of a variable.

FRANTIŠEK MAYRONIS (c. 1280–1328)

- O neexistujících jsoucnech nejen mluvíme, ale je o nich věda, Bůh je poznává, atd., tedy nejsou pouhé nic.
- Individuální possibilia mají *esse essentiae* i ve stavu možnosti (před stvořením)

***De esse essentiae et existentiae*, a. 1:**

Sed oritur difficultas, quia dicunt aliqui, quod non est dare aliquod esse essentiae tale, sicut infertur. Isti autem negant omnem diffinitionem et per consequens omnem demonstrationem propter quid, cum istud esse essentiae non sit nisi esse quiditativum, et qui negant quiditates, habent omnia negare.

***De esse essentiae et existentiae*, a. 2:**

Secundus articulus est, si quiditates creabilium ante suam creationem habent esse essentiae.

Dicit autem commune vulgus theologorum, quod non, quia quiditates creabilium ante suam creationem sunt mere nihil, cum creatio sit de nihilo productio. Si autem creabilia illa habeant quiditatem ante suam creationem, quomodo de nihilo producuntur?

Sed contra illud arguitur quadrupliciter:

Primo, quia nullum necessarium potest accipere esse per contingens, cum omnino dependens a contingente necessario sit contingens. Sed creatio est actio contingens, ut docet fides catholica, et esse essentiae est necessarium, cum omnis propositio de esse tali sit in naturali materia, quae distinguatur contra contingentem. Igitur ante creationem habent quiditates tale esse.

Secundo, quia nullum certum et per se notum in notitia abstractiva potest esse per actum contingentem. Sed veritates de illo esse sunt certae et per se notae, quia in primo vel in secundo modo dicendi per se. Ergo non sunt per creationem. Et sic antecedens maior probatur, quia species repraesentans quiditatem obiecti non repraesentat evidenter, nisi illa, quae insunt obiecto necessarie. Alioquin, si contingenter, deciperet, cum variatione facta in obiecto, quoad talia species non varietur, sed uniformiter repraesentet.

Tertio, quia quiditates creabiles ante suam creationem fuerunt in potentia obiectiva. Sed ens in potentia obiectiva et in actu sunt in eodem genere. Et illud esse essentiae pertinet ad esse in genere. Ergo in illa potentia habent esse essentiae. Quod autem sunt in eodem genere, probatur: quia esse in genere non est contingens, ut patuit.'

Quarto, quia illae quiditates creabiles in potentia tali et in actu habent eandem penitus diffinitionem. Quia sicut angelus in actu est substantia spiritualis, ita etiam in potentia. Et tamen, quod in actu esse non sit de quiditate angeli, patet, quia non est necesse esse per fidem, et per consequens nec esse in potentia. Et sic remanet diffinitio penitus una.

Ideo dico, quod quiditates creabiles ante suam creationem habent esse essentiae, quidquid sit illud esse. Quia ante suam creationem sunt entia in potentia, et actus et potentia non diversificant essentiam. Sic confitentur philosophi et constat, quod essentia et esse essentiae sunt idem.

***De esse essentiae et existentiae*, a. 5:**

Productio non largitur multitudinem, sed perfectionem – scilicet modi.

***De esse essentiae et existentiae*, a. 6:**

Sextus articulus est, si illae quiditates in tali esse essentiae puro sunt vere nihil.

Dicunt autem quod sic, quia ante omnem creationem non est aliquid dare secundum fidem nisi Deum, non aliquid autem et nihil aequipollent. Et ideo omnia alia sunt vere nihil.

Sed contra istud arguitur quadrupliciter:

Primo, quia Deus ab aeterno habuit potentiam creativam. Omnis autem potentia productiva est productiva alicuius producibilis. Et sic fuit ab aeterno aliquid producibile sibi correspondens, et quod est aliquid, non est omnino nihil.

Secundo, quia omnis operatio intellectiva habet aliquod obiectum ad quod terminatur utpote obiectum, quod per ipsam intelligitur. Divina autem intellectio ab aeterno intelligebat omnia creabilia. Ergo ipsa erant aliquid, cum essent a Deo intellecta.

Tertio, quia actus voluntatis semper habet obiectum. Divina autem volitio ferebatur ante creationem super ista creabilia. Et sic non erant omnino nihil, cum haberent rationem obiecti.

Quarto, quia in Deo ante omnem creationem fuerunt ideae omnium creabilium secundum beatum Augustinum *83. q.*, et illa sunt exemplaria. Sed omne exemplar inquantum tale respicit exemplatum. Ergo quiditates istorum creabilium fuerunt tunc exemplatae, et non in esse existentiae. Et sic consequenter in esse essentiae.

– Není nutné aby něco bylo, abychom o tom mohli mluvit

→ Metafyzický aktualismus je slučitelný se sémantickým possibilismem.

***Ord.* I, dist. 35, q. un., n. 27 (ed. Vat. VI, 256):**

[R]elationes tertii modi differunt per se ab aliis aliorum duorum modorum, quia in tertio modo non est mutuitas sicut in aliis duobus modis, – et ex hoc sequitur… quod terminus relationis est absolutum quid, ut absolutum. Sicut ergo obiectum intellectionis nostrae terminat relationem ipsius in quantum mere absolutum est, et sic ipsa est mensurata per ipsum, ita – videtur – cum intellectio divina simpliciter sit mensura omnium aliorum a se intellectorum, sequitur quod alia praecise referantur ad intellectionem divinam, et ipsa terminabit relationem istam sub ratione mere absoluti; … Non opportet ergo propter intellectionem alicuius obiecti praecise, quaerere relationem.

***Ord.* I, dist. 35, q. un., n. 32 (ed. Vat. VI, 258)**

Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sud nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis ut intellecti ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem cuasatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem-tamquam prior lapide-ut obiectum, immo ipsa ut causata est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa ut cognita, quia in quarto instanti

***Ord.* I, dist. 36, q. un., n. 44 (ed. Vat. VI, 288)**

(I) Editio Vaticana:

Ad secundum dico quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, – et non est relationis tantum, sed et fundamenti; non quidem secundum esse essentiae vel existentiae, sed secundum esse deminutum (quod est ‘esse’ verum), quod esse est esse secundum quid etiam entis absoluti, quod tamen ‘ens absolutum’ secundum istud esse deminutum concomitatur relatio rationis.

(II) Opraveno podle Σ:

Ad secundum dico quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, – et non est relationis tantum, sed et fundamenti; non quidem secundum esse essentiae vel existentiae (quod est esse verum), sed secundum esse deminutum, quod esse est esse secundum quid etiam entis absoluti, quod tamen ens absolutum secundum istud esse deminutum concomitatur relatio rationis.

***Ord.* I, dist. 36, q. un., n. 46 (ed. Vat. VI, 289)**

(I) Editio Vaticana:

Et si velis quaerere aliquod esse verum huius obiecti ut sic, nullum est quaerere nisi ‘secundum quid’, nisi quod istud ‘esse secundum quid’ reducitur ad aliquod esse simpliciter, quod est esse ipsius intellectionis; sed istud ‘esse simpliciter’ non est formaliter esse eius quod dicitur ‘esse secundum quid’, sed est eius terminative vel principiative, ita quod ad istud ‘verum esse secundum quid’ reducitur sic quod sine isto vero esse istius non esset illud ‘esse secundum quid’ illius.

(II) Opravena zavádějící interpunkce, doplněny slova pro srozumitelnost:

Et si velis quaerere aliquod ‘esse verum’ huius obiecti ut sic, nullum est quaerere nisi ‘[esse] secundum quid’; nisi quod istud ‘esse secundum quid’ reducitur ad aliquod ‘esse simpliciter’, quod est esse ipsius intellectionis. Sed istud ‘esse simpliciter’ non est formaliter esse eius quod dicitur esse secundum quid, sed est eius terminative vel principiative; ita quod ad istud ‘verum esse’ ‘[esse] secundum quid’ reducitur, sic quod sine isto ‘vero esse’ istius non esset illud ‘esse secundum quid’ illius.