ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 1, številka 1, junij 1997 · ISSN 1408-2969

DIALOG

Bojan Borstner

O treh kardinalnih napakah in treh krucialnih zmotah

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Bojan Borstner, »O treh kardinalnih napakah in treh krucialnih zmotah«, *Analiza: časopis za kritično misel* 1, št. 1 (1997): 87–93.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Bojan Borstner
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

O TREH KARDINALNIH NAPAKAH IN TREH KRUCIALNIH ZMOTAH

Odgovor na nekatere teze Tineta Hribarja v tekstu POMEN OBJEKTIVNE REALNOSTI, ki je bil predstavljen na kongresu Slovenskega filozofskega društva 21. novembra 1996 v Ljubljani.

Pričujoči tekst je bil napisan zato, da bi se v Sloveniji končno začel odpirati prostor za filozofski dialog in seveda tudi zato, ker na samem Hribarjevem predavanju nisem bil navzoč in nisem mogel pojasniti in zagovarjati svoje pozicije.

Tine Hribar v tekstu POMEN OBJEKTIVNE REALNOSTI trdi, da so v odlomku mojega teksta "Descartes: Zakaj Bog ni goljuf?" (Borstner, 1995: 26):

"Kaže, da bi lahko Descartesovo vzročno načelo uporabili tudi, kjer bi ne zahtevali samo, da mora stvar, ki je vzrok neki drugi stvari, imeti vsaj toliko formalne dejanskosti, kot ima ta objektivne dejanskosti, ampak bi lahko govorili tudi o možnosti, da ena stvar (eminentno) vsebuje drugo. Obstaja torej možnost, da načelo eminentne vsebovanosti (vključenosti) nasprotuje načelu ex nihilo."

storjene tri kardinalne napake in da so prisotne tri krucialne zmote.

"a) Ne moremo govoriti o formalni dejanskosti, kajti formalna realnost ni dejanskost, temveč kot bitnost ali bistvo glede na dejansko bivanje zgolj in samo možnost." (Hribar, 1996: 2)

"b) Načelo eminentne vsebovanosti (vključenosti) ne obstaja; avtor je do formulacije tega načela očitno prišel na podlagi napačne zenačitve dveh povsem nasprotnih pojmov, pojma eminentnega in pojma imanentnega, eminentnosti in imanentnosti." (Hribar, 1996: 2)
"Eminentno ni imanentno, narobe, je presegajoče, segajoče čez, namreč čez mene: po Duns Scotu sem v odnosu do Boga kot Eminence eccessum, 'eksces'. Spinoza izraz eminentno nadomesti z izrazom transientno ter v 18. pravilu prve knjige Etike izrecno poudari: Bog je imanentni, ne pa transientni vzrok vseh stvari. To je seveda implicitna polemika z Descartesom, po katerem pa Bog je eminentni, tj. transientni vzrok vseh stvari in prav zato ne more biti njihov imanentni vzrok." (Hribar, 1996: 3)

"c) Pojem eminentnosti v Descartesovem pomenu namreč ne nasprotuje načelu ex nihilo, ampak ga naravnost terja: ravno zaradi eminentnosti Stvarnika v odnosu do

stvarstva, natačneje, z vidika ustvarjenih stvari, so te stvari od Boga in iz nič, ne pa iz Boga." (Hribar, 1996: 2)

Najprej si poglejmo, kaj trdi o teh zadevah Descartes sam.

"Ne le, da na primer kamen, ki ga prej ni bilo, ne more zdajle začeti bivati, če ga ne ustvari neka stvar, v kateri je bodisi formalno bodisi na eminenten način vse tisto, kar je položeno v kamen -" (Descartes, 1973: 71; Descartes VII, 1982-1991: 40)

"Dejstvo, da 'ni nič v posledici, kar ne bi bilo prej prisotno v vzroku bodisi v podobni (slični - B. B.) bodisi v višji obliki' je primarno pojmovanje, ... je enako kot običajno (skupno) pojmovanje 'Nič ne nastane iz nič'. Ker če dopustimo, da je nekaj v posledici, kar prej ni bilo v vzroku, potem bomo morali dopustiti, da je to nekaj nastalo iz nič(a). Razlog, zakaj nič ne more biti vzrok stvari, je enostavno to, da tak vzrok ne bi posedoval enakih značilnosti, kot so v posledici." (Descartes VII, 1982-1991: 135)

"Kajti če ima, na primer, nekdo v sebi idejo kakega zelo umetelnega stroja, se lahko upravičeno vpraša, od kod jo ima: je bil nemara že kje videl tak stroj, ki ga je naredil nekdo drug; je morda sam tako vešč v mehanskih vedah; ali pa je zmožnost njegovega uma tolikšna, da je stroj lahko izumil sam, ne da bi ga prej kjerkoli videl? Celotna umetnina, ki je v oni ideji zaobsežena samo objektivno oziroma kot v kakšni sliki, mora biti namreč v njenem vzroku, kakršenkoli ta pač že je, zaobsežena ne samo objektivno oz. reprezentacijsko, temveč vsaj v prvem in najodličnejšem vzroku resnično formalno ali eminentno." (Descartes, 1989: I, 17; Descartes VIIIA, 1982-1991: 11)

Descartesovo pozicijo bomo interpretirali v kontekstu odgovora na Hribarjevo kritiko.

Ad. (a)

Ker gre v moji razpravi za status Boga in iz tega izpeljana vprašanja o dejanskem obstoju posamezne stvari, potem objektivna dejanskost posamezne stvari (na primer kamna, ki ga prej ni bilo in sedaj obstaja) v skladu z Descartesovim pojmovanjem odnosa formalno/objektivno predstavlja dejanskost, ki ima po naravi status možnosti (Dejanski obstoj posamezne stvari je po naravi zgolj kontingenten. To seveda velja tudi za mislečo in razsežno substanco, ki sta skladno s sholastično tradicijo, katere dedič je Descartes, stvar "*res*".). Njen dejanski obstoj je odvisen od Stvarnika (vsaj posredno), katerega obstoj je "popolnejši", ker je nujen (B nujno obstaja → B obstaja). Zato formalna dejanskost ne pomeni zgolj možnosti za obstoj, kot bi to interpretirali danes, na primer v okviru teorije možnih svetov, ampak je nujen obstoj. Nujen obstoj, ki je dejanski, zaobsega (naj)višjo stopnjo "popolnosti", ker tisto, kar je definirano kot zamisljivo najbolj popolno bitje, ne more ne imeti katerekoli popolnosti (v tem primeru nujnega dejanskega obstoja). V tej zvezi je potrebno opozoriti na dejstvo, da lahko pridemo do tega razlikovanja tudi, če korektno interpretiramo Descartesovo teorijo idej. Descartes pravi: "Red pa najbrž terja, da vse svoje misli razdelim na določene vrste in se vprašam, v kateri med njimi so nekakšne (podčrtal B. B.) podobe stvari

in samo njim pravzaprav pritiče ime 'ideja' ..." (Descartes, 1973: 67; Descartes VII, 1982-1991: 37) Toda to ne pomeni, da Descartes sprejema podobnost med "podobo" in "idejo". V pismu Mersennu (julij 1641) (Descartes III, 1982-1991: 392-393) to eksplicitno zanika: "On (Gassendi - B. B.) ravno pravi, da ni vedel, kaj je razumljeno z idejo teh stvari. Toda če je imel kakršen koli pojem, ki ustreza tem izrazom, kar nedvoumno je imel, je vedel, kaj je bilo razumljeno z idejo - nič več kot ravno koncepcija, ki jo je imel sam. Ker z "idejo" ne mislim zgolj podobe, upodobljene v fantaziji/domišljiji/ [*fantaisie*]; seveda, tako dolgo, dokler so te podobe v telesni fantaziji/domišljiji/, sploh ne uporabljam tega izraza zanje. Namesto z izrazom "ideja" mislim na sploh vse, kar je v našem duhu, ko si zamišljamo nekaj, ne glede na to, kako si to zamišljamo." Kako je lahko ideja hkrati "nekakšna" podoba in glede vrste različna od vsega v fantaziji/domišljiji/? Opozoriti je potrebno na Descartesove sholastične predhodnike. Francesco Suarez trdi, da "podoba vključuje dva odnosa, eden je podobnost in drugi je tisti, ki je proizveden s to podobnostjo." (De Mysterio Trinitas, knjiga 9, poglavje 9 - za ta navedek se zahvaljujem W. Gomboczu) Tako sedaj ni več težav z interpretacijo. Descartesove "podobe" so hkrati podobne in vzročno povezane s tistim, česar podobe so. Descartesove ideje, ki so "nekakšne" podobe, so ravno tako hkrati podobne (slične) in vzročno povezane s tistim, česar ideje so. Na tej točki postane jasna dvojna vloga Descartesovih idej: zato ker so vzročno povezane s svojimi objekti, so o teh objektih (imajo referenco). Ker pa so ideje podobne (slične) svojim objektom, pomeni imeti idejo, imeti informacijo o objektu. Če je torej ideja o nekem objektu (neki stvari), potem je: "Eksistenca vsebovana v ideji ali konceptu vsake posamezne stvari, ker si ne moremo zamisliti nekaj razen kot eksistirajoče. Možna ali kontingentna eksistenca je vsebovana v konceptu omejene stvari, medtem ko je nujna in popolna eksistenca vsebovana v konceptu najbolj popolnega bitja." (Drugi odgovori, Descartes VII, 1982-1991: 166) Iz tega pa sledi, da je objektivna realnost ideje povezana z objektivno eksistenco [*esse objectivum*] njenega objekta in objektivna eksistenca objekta je možna eksistenca tega objekta (razen v primeru Boga). Objektivna realnost ideje o nečem je torej ravno možna eksistenca te stvari (razen v primeru Boga seveda).

Ad (b)

O zamenjavi imanentnega z eminentnim je v kontekstu moje interpretacije Descartesove pozicije neupravičeno govoriti. Če že obstaja taka zamenjava, kar pa je zelo neverjetno, potem je pravi naslovnik za kritiko Descartes sam.

"Dejstvo, da 'ni nič v učinku, kar ni bilo prej v vzroku v podobni ali višji obliki', je primarni izraz, ki je tako jasen kot katerikoli drug, ki ga imamo; je enak, kot je običajen izraz 'Nič ne nastane iz niča'. Ker če dopustimo, da je nekaj v učinku, kar ni bilo prej v vzroku, potem moramo tudi dopustiti, da je to nekaj proizvedeno iz nič(a). ... razlog, zakaj nič ne more biti vzrok stvari, je kratko malo to, da tak vzrok ne bi vseboval enakih potez, kot so najdene v učinku." (Drugi odgovori, Descartes VII, 1982-1991: 135)

"Aksiom III: Nobena stvar in nobena aktualno bivajoča popolnost stvari ne moreta imeti za vzrok svojega bivanja niča, nebivajoče stvari.

Aksiom IV: Vsa realnost ali popolnost, ki je v kaki stvari, je navzoča formalno ali eminentno v njenem prvem in adekvatnem vzroku." (Drugi odgovori, Descartes VII, 1982-1991: 165)

"... ne le, da na primer kamen, ki ga prej ni bilo, ne more zdajle začeti bivati, če ga ne ustvari neka stvar, v kateri je bodisi formalno bodisi na eminenten način [*formaliter vel eminenter*] vse tisto, kar je položeno v kamen. [V sebi bo vsebovala enake stvari, kot so v kamnu ali druge bolj odlične /popolne?/ stvari.] (dodatek v francoski izdaji, op. B. B.)" (Descartes, 1973: 71)

Imeti nekaj eminentno bi lahko tako definirali:

(E) *x je (ima) L (lastnost) eminentno* =def. *x ni L, vendar x je zmožen proizvesti nekaj, kar je L.*

Imeti nekaj formalno:

(F) *x je (ima) L* =def. *x je L.*

Poglejmo si to na primeru razsežne substance. Ugotovimo, da imamo idejo o razsežni substanci. Predpostavimo, da Bog ni ustvaril razsežne substance. Ali bi naša ideja o razsežni substanci imela objektivno realnost, čeprav ne bi bilo nobene dejansko razsežne stvari, ki bi lahko povzročila to idejo? V tem primeru bi razsežna substanca obstajala eminentno v Bogu, vendar pa ne bi obstajala formalno, ker se za to predpostavlja podobnost (in v skrajni točki identičnost). Sam pojem eminence je tako pri Descartesu tesno povezan s pojmom o stopnjah popolnosti (perfekcije). To lahko ponazorimo z analogijo. Gregor Cankar je sposoben skočiti osem metrov v daljino. Cankar ima tako tudi sposobnost, da skoči pet metrov v daljino. Sposobnost skočiti pet metrov se dejansko v tem primeru ne razlikuje od sposobnosti skočiti osem metrov. Če bi bilo možno tako razlikovanje, potem bi Bog lahko ohranil sposobnost skočiti osem metrov, medtem ko bi uničil sposobnost skočiti pet metrov, kar pa je nemogoče. Sposobnost skočiti pet metrov je eminentno vsebovana v sposobnosti skočiti osem metrov, ker takrat, ko nekdo je skočil osem metrov, je skočil pet metrov in še nekaj. Ta analogija je uporabna le ob hkratnem predstavljanju predmeta kot zbirke lastnosti, značilnosti, ki tako kot ontološka neodvisnost, prihajajo v stopnjah. Nekaj, kar ima določeno lastnost, značilnost, ima le to tudi v manjši stopnji popolnosti. Nekaj, kar pa ima vsako od množic lastnosti, značilnosti do stopnje, ki je večja od npr. n, s tem vsebuje eminentno tisto, kar ima esencialno samo te lastnosti, značilnosti in vsako od njih do stopnje, ki je manjša od n.

Bog da vsaki ustvarjeni stvari vsako lastnost, značilnost, ki jo ima (esencialno). Ker nič ne more dati tistega, kar nima, mora biti vsaka lastnost, značilnost, ki jo ima ustvarjena stvar (esencialno), lastnost, značilnost, ki jo ima Bog, ali pa mora biti na nek način zvedljiva na lastnosti, značilnost, ki jih ima Bog vsaj v enaki stopnji, kot jih ima ustvarjena stvar. Danes bi rekli, da so vse ustvarjene stvari supervenientne na Bogu. V descartovskem stilu pa bi to propozicijo izrazili s stavkom: Bog ima vsako ustvarjeno zbirko lastnosti, značilnosti ali formalno ali eminentno [*formaliter vel eminenter*]. Poglejmo si to na primeru Descartesovega pojmovanja vsemočnosti: "Zakaj ni dvoma, da je Bog zmožen ustvariti vse, kar sem

jaz zmožen doumeti, in samo tedaj sem sodil, da česa ne more ustvariti, če bi bilo v nasprotju s tem, da bi jaz to spoznal razločno." (Descartes, 1973: 101) Na ta način lahko skladno z Descartesom definiramo vsemočnost kot:

(V) *x je vsemočen* =def. *Je nekaj, kar je x zmožen storiti in za katerokoli dejanje D, če propozicija "x stori D" ni samoprotislovna, potem x je zmožen storiti D.*

Predpostavimo, da x (Bog) je vsemočen. Potem je za katerokoli bitnost x in za katerokoli lastnost L dokazljivo, če x je vsemočen in je logično možno, da x povzroči, da nekaj je L, potem x je (ima) L ali formalno ali eminentno.

1. x je vsemočen.
2. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je L, potem x je zmožen, da povzroči, da nekaj je L. (Iz 1 in (V)).
3. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je L, potem:
   (i) x je zmožen, da povzroči, da nekaj je L in
   (ii) x ni L. (Iz 2)
4. Če x je zmožen, da povzroči, da nekaj je L, in če x ni L, potem x je (ima) eminentno L. (Iz (E))
5. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je L in x ni L, potem x je (ima) L eminentno. (Iz 3 in 4)
6. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je L in x je L, potem x je L formalno. (Tavtologija, F)

Torej:

7. Če je možno, da x povzroči, da nekaj je (ima) L, potem x je (ima) L ali formalno ali eminentno. (Iz 5 in 6).

Za Descartesa (in za večino zagovornikov teizma) je "x je najbolj popoln" definirano tako, da najvišja popolnost vključuje vsemočnost. Torej bi bilo nujno resnično, da če neko bitje je najbolj popolno, potem, če je za katerokoli lastnost L logično možno, da to bitje povzroči, da nekaj je (ima) L, to bitje je (ima) L formalno ali eminentno.

Videti je, da kritik:

- ali ni prebral kritiziranega teksta dovolj natančno

- ali pa je bral Descartesa v nasprotju z Descartesom samim, kar sicer res ni kardinalna napaka, vendar le v primeru, če se to (da se Descartesa bere (interpretira) v nasprotju z njim samim) eksplicitno pove.

Ad (c)

Najprej moram ugotoviti, da Hribar meša *ex nihilo* in načelo (princip) *ex nihilo*. V tekstu ne zanikam možnosti (po Hribarju je to celo nujno), da bi Bog ustvarjal iz nič, ampak samo trdim, da bi to dejstvo - ustvarjanje iz nič, ki je (možna) posledi-

ca eminentne vzročnosti (vsebovanosti), nasprotovala načelu *ex nihilo* (namreč *ex nihilo nihil fit*). O težavi eminentne vzročnosti pa pravim v tekstu (ki je nadaljevanje po Hribarju citiranega inkriminiranega odlomka) takole:

"(i) Bog ustvari razsežnost (ali to pomeni, da je Bog razsežen?!);

(ii) Bog vsebuje razsežnost eminentno;

(iii) razsežnost tako ni njegova lastnost - ni opredeljen z njo;

(iv) če velja (iii), potem Bog ne vsebuje razsežnosti formalno;

(v) ker Bog ustvari razsežnost(i) in ker Bog ne vsebuje razsežnosti formalno (iv), ne more ustvariti razsežnosti drugače kot *ex nihilo*." (Borstner, 1995: 26)

Kako je možno Descartesa braniti, če se ga interpretira dobronamerno, pred tako implikacijo, pa je pojasnjeno v nadaljevanju inkriminiranega teksta in je to na tem mestu nesmiselno ponavljati.

P.s.: Zanimivo je, da se je Descartes sam znašel v podobni situaciji 30. junija in 1. julija 1640, ko je profesor oče Pierre Bourdin, jezuit, imel javno disputacijo, v kateri je njegov študent Charles Potier zagovarjal med drugim nekatere Descartesove teze. Bourdin je napisal uvod k disputaciji - *velitatio*, ki jo je tudi sam predstavil. Marin Mersenne je bil navzoč pri tej disputaciji in je zagovarjal Descartesa. Pri tem je kritiziral Bourdina, ker je javno napadel Descartesa, ne da bi mu predtem poslal svoje pripombe in nasprotovanja. Mersenne je nato poslal Descartesu *velitatio* in tri odlomke, ki so zadevali njegovo (Descartesovo) pozicijo, kot da bi prišli od Bourdina samega (primerjaj A. Baillet La Vie de M. Des-Cartes II, 73). Descartes je Mersenna večkrat prosil, da mu pojasni, ali mu je *velitatio* res poslal sam Bourdin, saj bo lahko le na ta način spoznal, če je Bourdin deloval dobronamerno (Descartes III, 1982-1991: 162), ker je iz samega teksta napada ugotavljal, da je bil *velitatio* napisan "z namenom, da bi zatemnil namesto razsvetlil resnico." (Descartes III, 1982-1991: 94)

Literatura:

Borstner, B. (1995). “Descartes: Zakaj Bog ni goljuf?”. *Filozofija na maturi*, Ljubljana, 2-3.

Descartes, R. (1973). *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Descartes, R. (1989). *Principi filozofije*, Prvi del, v: *Razpol 5, Problemi-Razprave*, Ljubljana, 27 (5/1989).

Descartes, R. (1982-1991). *Oeuvres de Descartes*. (ur. Charles Adam & Paul Tannery). Paris: Vrin.

Hribar, T. (1996). “Pomen objektivne realnosti”, tipkopis.