

**Predrag Milidrag**

*KATERUS I DEKART O IDEJAMA,  
UZROKOVANJU I VEČNIM ISTINAMA\**

*APSTRAKT: U članku se analiziraju primedbe pisca Prvih primedaba na Meditacije J. Katerusa na Dekartovo razumevanje objektivne stvarnosti ideja, i Dekartovi Prvi odgovori. Katerusova kritika počiva na kasnosholastičkom razumevanju akta poimanja i njegove objektivne granice (terminus) i odatle dobijenih pojmova esse objectivum i realitas objectiva. Pošto se radi o spoljnim oznakama reprezentovane stvari, Katerus zaključuje da nema mesta za pitanje o njihovom uzroku. Uprkos vlastitom kasnosholastičkom zaleđu i ne znajući da Dekartovo učenje o stvorenosti večnih istina, on uviđa da je stupanj objektivne stvarnosti ideja za Dekarta unutrašnja oznaka suštine stvari koja zahteva delotvorno uzrokovanje, te da je to ekvivalentno sa stvaranjem večnih istina. Kasnosholastičkom razumevanju Dekart suprotstavlja svoju novu „ontologiju mogućeg“ prema kojoj u ljudskom razumu bivstvuju intramentalne suštine stvari, čije objektivno se bivstvovanje ne može svesti na spoljašnju oznaku, te da zahteva aktualno delotvorno uzrokovanje. Otud, on tvrdi da i sama pojmljivost i inteligibilnost suština mora imati aktualni delotvorni uzrok, što je ekvivalentno sa stvaranjem večnih istina.*

*KLJUČNE REČI: esse objectivum, esse cognitum, večne istine, inteligibilnost, non nihil, kasna sholastika, spoljna oznaka, realitas objectiva.*

Iako je reč o materijalu koji je za razumevanje Dekartovih ideja po važnosti barem u rangu Treće meditacije, Katerusove (Caterus) Prve primedbe na *Meditacije* i Dekartovi (Descartes) Prvi odgovori retko su bili predmet temeljnih analiza.<sup>1</sup> Glavni razlog zašto su ih istoričari filozofije redovno citirali ali ne i tumačili, nedostatak poznavanja kasnosholastičkih izvora Dekartove filozofije i posebno njegove teorije ideja, danas se polako otklanja, te smo u prilici da, zahvaljujući pre

\* Tekst je rađen u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije pod brojem 179049.

1 Teo Verbeek (Theo Verbeek) s punim pravom tvrdi da „[o]d svih primedaba na Dekartove *Meditacije*, nijedne nisu toliko potcenjivane kao Prve“, Verbeek 1995: 21. Verbeek navodi svega dve studije ikad napisane o njima, jedna je iz 1886, a druga iz 1941. Ovom treba dodati barem i radove D. Klemensona (Clemenson 2007) i N. Velsa (Wells), kao i neobjavlenu doktorsku disertaciju Vazquez-Amaral 1984.

svega radovima Normana Velsa i Dejvida Klemensona (Norman Wells, David Clemenson), Katerusove primedbe i Dekartove odgovore razumemo u njihovom izvornom kasnosholastičkom kontekstu; takođe, ova nam intelektualna razmena omogućava sagledavanje pomaka do kojih dolazi kod Dekartovih ideja u odnosu na kasnu sholastiku, ali i, zahvaljujući Katerusu, pruža jedinstveni uvid u povezanost Dekartovog razumevanja ideja i učenja o stvorenosti večnih istina.

Za razliku od nekih drugih autora Primedaba, Hobsa, Arnoa ili Gasendija (Hobbes, Arnauld, Gassendi), Katerus je u istoriji filozofije ostao zapamćen samo po svojim primedbama na *Meditacije*. Johannes Katerus ili Johan Kater ili de Kater (Johannes Catterus, Johann de Kater, 1590–1655) rođen je u Antverpenu, završio je studije teologije na prestižnom Katoličkom univerzitetu u Luvanu i stekao zvanje мастера. Nakon zaređenja prelazi u pretežno protestantski Amsterdam, gde gorljivo obavlja svešteničke dužnosti. Od 1632. do smrti 1655. bio je sveštenik, a od 1638. i protojerej pri crkvi svetog Lorenza u Alkmaru.<sup>2</sup>

Godine 1640. Dekart završava *Meditacije* i odlučuje da ih pre objavljivanja uputi učenim ljudima, s namerom da njihove primedbe i svoje odgovore na njih objavi zajedno s *Meditacijama*: „Biće mi drago ukoliko ljudi sastave onoliko primedaba koliko je to moguće, i to najjače koje mogu naći. Jer nadam se da će se time istina još bolje istaći“, pisao je Marenu Mersenu (Marin Mersenne) 28. januara 1641. (III 297). Iako je, u skladu sa svojim životnim motom *bene vixit qui bene latuit* (živi dobro samo onaj ko se dobro skriva), Dekart distribuciju *Meditacija* i sakupljanje prigovora poverio Mersenu, jedan je primerak poslao i svojim prijateljima, amsterdamskim sveštenicima Janu Albertu Baniusu (Jan Albert Bannius, 1597/8–1644) i Avgustinu Alstenijusu Blomertu (Augustinus Alstenius Blommert ili Bloemaert, 1585–1659). Pošto sami nisu bili teolozi, *Meditacije* su uputili svom prijatelju Katerusu. Zbog takvog posredovanja, Katerusove primedbe i Dekartovi odgovori imaju formu pisama.

Prve primedbe i Prvi odgovori prosleđeni su 1641. ostalim piscima primedaba zajedno s osnovnim tekstom *Meditacija*. Rezultat toga bile su, između ostalog, i izuzetno važne Četvrte primedbe u kojima Arno komentariše ne samo *Meditacije* već i Dekartove odgovore Katerusu.

Osim o idejama, „moćni protivnik“, kako ga naziva Dekart (I Odg: 101), upućuje prigovor i na pojam uzroka samog sebe kao određenja Boga do kojeg Dekart dolazi u Trećoj meditaciji,<sup>3</sup> ali, kao tomista,<sup>4</sup> i na Dekartov ontološki dokaz

2 Nešto više podataka o Katerusu može se naći u Verbeek 1995, Armogathe 1995, Ariew *et al.* (eds.) (2003): 47.

3 „Ali – doista, da sam po sebi... dao bih sebi sva ona savršenstva ... i tako bih sam bio Bog“ (M III 30: VII 48), „[B]udući posjeduje sposobnost da egzistira samo po sebi, ima nedvojbeno i snagu da posjeduje činom sva ona savršenstva ... za koja poimam da su u Bogu“ (M III 33: VII 49–50).

iz Pete meditacije, te završava nekim napomenama o Dekartovoj realnoj razlici između duše i tela.

### Katerusovo razumevanje Dekartovih ideja

Katerus je, to je sasvim očevidno, vrlo dobro shvatio šta Dekart tvrdi u Trećoj meditaciji, bolje od Arnoa i zasigurno daleko bolje od ogromne većine današnjih interpretatora: za Dekarta, uzrokovanje stupnjeva objektivne stvarnosti ideja jeste izvorno metafizički, a ne saznajni problem, i tesno je povezan s njegovim učenjem o stvorenosti večnih istina. Sam Katerus smatra da objektivna stvarnost jeste posledica sazajnog procesa, a ne odlika same reprezentovane suštine stvari, te Dekartovom razumevanju suprotstavlja jedno kasnosholastičko viđenje cele stvari. Nakon uobičajenog sumiranja stavova protivnika, Katerus prelazi na primedbe:

Kakav uzrok traži ideja? Zapravo, šta je ideja? To je sama mišljena stvar koja je objektivno u razumu. Međutim, šta je to 'biti objektivno u razumu'<sup>5</sup>? Po onome što sam učio, to je ograničavati sam akt razuma na način objekta. No, to je tek spoljna oznaka i nije ništa stvarno. Kao što 'biti viđen' nije ništa drugo do akt gledanja koji pripada meni samom, tako isto 'biti mišljen' ili imati objektivno bivstvovanje u razumu jeste misao duha koja se zaustavlja i okončava u sebi samoj. To se može zbiti bez pokreta i promene u stvari, pa čak i da ona uopšte ne egzistira. Dakle, zašto tražiti uzrok nečega što nije u aktu, što je puka oznaka i jedno ništa?

(I Prim: VII 92)<sup>6</sup>

Pod idejom Katerus misli na Dekartovu ideju u objektivnom smislu, što je vidno iz određenja „mišljena stvar“. Za Dekarta, izraz *idea* ima dva osnovna

- 4 Za Katerusov tomizam, vidi Armogathe 1995: posebno 42–43, Yolton 1984: 33, Grene 1985: 125; Stoun ga takođe određuje kao tomistu (Stone 2008: 18–19). Jedino R. Votson, bez navođenja izvora, kaže da je bio „jezuitski sveštenik“ (Watson 2002: 186), dok svi ostali o njemu govore kao o tomisti. No, „biti jezuita“ i „biti tomista“ ni u kom slučaju nije bilo međusobno oprečno; upravo suprotno.
- 5 „Ali, ma koliko bio nesavršen dotični modus bivstvovanja, kojim je stvar preko ideje objektivno u razumu, ipak nikako nije ništa, niti pak stoga može potjecati od ništa“, M III 14: VII 41 (Treća meditacija, pasus 14; iza dvotačke navedene su tom i stranica standardnog izdanja; isti način citiranja važi i za Prve primedbe i Odgovore); umesto *bitak* u prevodu je stavljeno *bivstvovanje*.
- 6 „Quam enim, quaeso, causam idea requirit? Aut fare quid idea sit. Est ipsa res cogitata, quatenus objective in intellectu. Sed quid est esse objective in intellectu? Olim didici: est ipsum actum intellectus per modum objecti terminare. Quod sane extrinseca denominatio est, & nihil rei. Sicut enim videri nihil aliud est quam actum visionis in me tendere, ita cogitari, aut objective esse in intellectu, est mentis cogitationem in se sistere & terminare; quod, re immota immutataque, quin & non existente, fieri potest. Quid ergo causam ejus inquiri, quod actu non est, quod nuda denominatio & nihil est?“

smisla.<sup>7</sup> Ideja u materijalnom smislu jeste strogi smisao ideje (M III 5: VII 36–37) i odnosi se na percepciju kao jedan modus misleće supstancije.<sup>8</sup> S druge strane, „ideja u objektivnom smislu“ spoljna je oznaka *samog objekta* reprezentacije koju on dobija zato što je reprezentovan percipiranjem.<sup>9</sup> Neka ideja sunca, na primer, uzeta materijalno jeste percipiranje kojim je sunce percipirano i reprezentovano, ali ideja sunca uzeta objektivno jeste samo sunce koje je reprezentovano tim percipiranjem i koje zbog toga dobija spoljnu oznaku „ideja uzeta objektivno“.<sup>10</sup>

Prepoznajući izvore Dekartove ideje uzete objektivno kao objekta reprezentacije,<sup>11</sup> Katerus polazi od dva kasnosholastička određenja tog objekta, kao mišljene stvari (*res cogitata*) i kao znane stvari (*res cognita*). Te oznake objekt reprezentacije dobija zato što je percipiranjem mišljen (jer je percipiranje mišljenje) i što je spoznat od duha, onakav kakav je reprezentovan. Za Katerusa „mišljena stvar“ ili „znana stvar“<sup>12</sup> nisu ništa više od jedne spoljne oznake objekta reprezentacije koja je proizvod samog akta razuma, naime percipiranja; da ne bude zabune, objekt reprezentacije ne mora biti proizvod razuma (npr. Bog, kamen, anđeo, Ja<sup>13</sup>), ali njegova spoljna oznaka *res cognita / res cogitata* uvek jeste to.

- 7 „U samoj riječi ideja postoji dvosmislenost: može se uzeti naime tvarno, za djelovanje razuma, u kojem smislu ne može se reći da je od mene savršenija, ili objektivno, za stvar koja je predstavljena istim djelovanjem, i koja stvar, iako se ne pretpostavlja da ona egzistira izvan razuma, može biti od mene savršenija po svojoj biti“, M, Predg. 4: VII 8.
- 8 Up. M III 6: VII 37, III Odg: VII 185, 188 i drugde.
- 9 Za to, vidi citat u nap. 7. Dekart eksplicitno koristi pojam spoljne i unutrašnje oznake; up. M VI 18: VII 85. Za suarezijanski izvor toga, vidi Doyle 1984. Katerus kaže „spoljna oznaka“ zato što postoje i unutrašnje oznake stvari koje proističu iz konstitucije njihovih suština, na primer: stvar (*res*), jedno, dobro, inteligibilnost ili istinitost; za istinitost tako shvaćenu kod Dekarta, vidi M V 6: VII 65, *Klerslijeu*, 23. april 1649: V 356, *Razgovor s Burmanom*: V 160. *Idea* je tako unutrašnja oznaka percipiranja (ideja u materijalnom smislu), ali je spoljna oznaka objekta reprezentacije (ideja u objektivnom smislu).
- 10 Osim ova „dva osnovna“ smisla, *idea* kod Dekarta ima i treći smisao, ideja uzeta formalno, kojim je označena epistemološka funkcija percipiranja, naime to da reprezentuje; samo se, dakle, percipiranje, jednom sagledava s obzirom na njegov ontološki status, modus duha (ideja uzeta materijalno), a drugi put s obzirom na svoju epistemološku funkciju, reprezentovanje (ideja uzeta formalno); za ideju u formalnom smislu, vidi IV Odg: VII 231, 232. Vidi i Dekartovu eksplicitnu upotrebu kasnosholastičkog pojma *conceptus formalis* koji je istorijskofilozofski izvor njegove ideje u formalnom smislu: M VI 10: VII 78; II Odg: VII 151.
- 11 Istorijskofilozofski izvor Dekartove ideje u objektivnom smislu kao spoljne oznake reprezentovane stvari jeste kasnosholastički pojam objektivnog koncepta (*conceptus objectivus*), dok ideja u formalnom smislu vuče koren iz kasnosholastičkog formalnog koncepta (*conceptus formalis*); za to, vidi Milidrag 2010a: 226–242.
- 12 Ovo su pojmovi podudarnih obima.
- 13 „Ne mora“, jer objekt reprezentacije mogu biti i bića razuma. Privacije, negacije, univerzalije takođe su reprezentovane svojim idejama, i za Dekarta (ideje himere ili hladnoće) i za kasnu sholastiku. Bića razuma ostavljamo po strani kao irelevantna za temu teksta.

„Objektivno bivstvovati u razumu” za Katerusa znači da je objekt reprezentacije objektivni ishod ili objektivna granica (*terminus*) jednog razumskog akta, jednog percipiranja: objekt daje formu nekom percipiranju i na taj način postaje njegova objektivna granica. Akt percipiranja intencionalno se ili *objektivno* okončava u svom objektu, tj. u onome što je percipiranjem percipirano, odnosno Katerusovim rečnikom – u znanoj stvari. To je smisao Katerusove tvrdnje da objektivno bivstvovanje jeste ograničavanje akta razuma na način jednog objekta.<sup>14</sup>

No, objekt reprezentacije nije samo objektivna granica sazajnog akta duha već je, istovremeno, kao reprezentovan tim aktom, i objekat svesti. Zato što je i objekat svesti, za objekat reprezentacije kaže se da objektivno bivstvuje u razumu, te, otud, za Katerusa *esse objectivum* jeste bivstvovanje-objekta-representacije-kao-objekta-svesti.<sup>15</sup> Ne sme se prevideti da, ovako shvaćeno, objektivno bivstvovanje nije nikakvo stvarno bivstvovanje, već samo još jedna spoljna oznaka objekta reprezentacije koju on dobija na osnovu odnosa prema spoznajućem duhu.<sup>16</sup>

Kako ih Katerus razume, objektivno bivstvovanje i znana stvar tek su spoljne oznake ekstramentalne stvari<sup>17</sup> i kao takvi u sebi nemaju ničeg stvarnog (oznaka „nije u aktu”, ne egzistira realno): kao što biti viđen jeste akt viđenja tako i biti mišljen jeste akt mišljenja, ništa više. Sama reprezentovana stvar, dakle, ne dobija nikakav novi atribut time što dobija dotičnu spoljnu oznaku, jer oznaka nema realnu egzistenciju (kakvu ima ekstramentalna stvar i njeni atributi).

Otud, *res cogitata* i *esse objectivum* za Katerusa su tek razumski različiti od samog akta poimanja duha. Objektivno bivstvovanje znane stvari kao objekta svesti nema uzrok jer nema onog čega bi uzrok mogao biti uzrok, nema realne egzistenci-

14 Generalno: „’Odrediti granicu’ akta gledanja (ili bilo kojeg drugog akta spoznaje (*cognition*)) jeste obično ekvivalentno sa ’biti objekat saznanja’, tj. to je naprosto biti ono što je znano aktom saznanja (*knowledge*)”, Clemenson 1991: 54, nap 87. Osim objektivne, postoji i materijalna granica percipiranja, to je sam duh čije je to percipiranje: „Način na koji je misao upravljena na predmet ne može se razumeti materijalno, na način na koji je tačka kraj linije; on se mora razumeti kao upravljenost u intencionalnom ili duhovnom smislu. Otud, za saznanje, okončanje (*terminus*) u stvari nije ništa više do misliti stvar što se događa bio predmet prisutan ili odsutan”, Suárez, *De anima*, d5, 25; cit. prema Vazquez-Amaral 1984: 127. Vidi i Clemenson 2007: 35 za tumačenje *terminusa* u *Koimbrijanskim komentarima*.

15 Ovaj smisao pojma *esse objectivum* Katerus baštini od sholastike i s njim su, uopšteno govoreći, istoznačni sholastički pojmovi *esse deminutum* (umanjeno bivstvovanje), *esse intentionale* (intencionalno bivstvovanje), *esse cognitum* (bivstvovati-kao-biti-znan) i *esse repraesentatum* (bivstvovati-kao-biti-representovan); za ovaj tekst nisu relevantne razlike između ovih određenja, niti njihova istorijskofilozofska analiza.

16 Još jednom: *res cogitata* / *res cognita* jesu spoljne oznake koje objekt reprezentacije dobija na osnovu odnosa prema percipiranju, a *esse objectivum* spoljna je oznaka koju dobija na osnovu odnosa prema svesti. I kasnosholastičko i Dekartovo razumevanje akta ljudskog poimanja prepuni su ovakvih aspekatskih razlika.

17 Da je reč o ekstramentalnoj stvari biće jasno iz Dekartovih odgovora.

je, pošto je ono tek drugo ime za intencionalnu granicu samog percipiranja, za jednu razumsku oznaku ekstramentalne stvari. Zato, oznaka „biti objektivno u razumu” nije neka osobina reprezentovanog objekta koju bi trebalo objašnjavati. Pošto nema realnu egzistenciju, ona ne zahteva delotvorno uzrokovanje, tvrdi Katerus, jer njen uzrok jeste sam spoznajni akt duha.

Celo prethodno objašnjenje Katerus navodi zato što ne vidi razlog za Dekartovo uvođenje uzročnosti kada je reč o stupnjevima objektivne stvarnosti: „A što pak ova ideja sadrži više ove ili one objektivne stvarnosti nego neka druga, to očito ima po nekom uzroku...” (M III 14: VII 41):

Naprotiv, to ne zahteva uzrok; naime, objektivna stvarnost jeste puka oznaka i nije ništa aktualno. Uzrok podaruje realni i aktualni uticaj; ono što nije aktualno ne može ništa primiti, i otud ne može trpeti niti zahtevati nikakav aktualni uzročni uticaj. Dakle, iako imam ideje, nemam njihove uzroke.

(I Prim: VII 92–93)<sup>18</sup>

U skladu s kasnoscholastičkim razumevanjem objektivnog bivstvovanja kao spoljne oznake reprezentovane stvari, Katerus i objektivnu stvarnost vidi na isti način, te smatra da nema potrebe tražiti njen delotvorni uzrok, jer i to je tek oznaka kojom spoznajući duh označava stvar („misao duha”). Za njega, izraz „objektivna stvarnost” ne može se istrgnuti iz konteksta pojma „objektivna stvarnost *misli*”, tj. percepcije;<sup>19</sup> stoga, nema ni razloga da se traži neki njen dodatni delotvorni uzrok povrh samog duha.

Uzrok zbog kojeg ideje sadrže objektivnu stvarnost kao spoljnu oznaku stvari jeste „nesavršenost našeg razuma koji nije beskonačan. Jer, budući da ne obuhvata totalitet odjednom i jednim jedinim zahvatom, što će reći sve odjednom, on ga razdeljuje ... i, pošto nije u stanju da proizvede totalitet, poima ga deo po deo ili, kako se kaže, neadekvatno“ (I Prim: VII 92). Dakle, pojam objektivne stvarnosti Katerus razume kao bivstvovanje-kao-objekt-svesti koje je, zbog nesavršenosti ljudskog duha, vremenski uslovljeno.

Ukoliko se ipak insistira da bude pružen neki razlog (*rationem saltem assigna*, I Prim: VII 93) zbog kojeg neka ideja, sadrži ovu ili onu objektivnu stvarnost,<sup>20</sup> Katerus kaže (isto) kako on sve ideje razume onako kako Dekart razume ideju trougla, citirajući, pri tom, sledeće mesto iz Pete meditacije u vezi s idejom trougla: „Možda takav lik izvan moje svijesti nigdje u svijetu ne egzistira, niti je egzistirao,

18 „Imo a nulla: realitas enim objectiva pura denominatio est, actu non est. causa autem realem influxum donat & actualem; illam istud quod actu non est non recipit, ac proinde actualem causae effluxum non partitur, nedum requirit. Ergo ideas habeo, causam earum non habeo.”

19 „Tj. percepcije“ jer percepcija jeste vrsta misli, naime ona vrsta koja reprezentuje.

20 Za sadržavanje (*continere*) kod Dekartovih ideja (pojam ekvivalentan s reprezentovanjem), up. M III 14: VII 41. Vidi i I Odg: VII 104; II Odg: VII 162, 166. Za to, vidi i Wells 1990: 47, 56.

ipak je posve određena njegova narav, ili esencija, ili oblik, koji je nepromjenljiv i vječan” (M V 5: VII 64). Komentarišući ovo mesto, Katerus piše:

To je, naravno, jedna večna istina koja ne zahteva uzrok (*quae causam non postulat*).

(I Prim: VII 93)

Na koji je način ideja trougla večna istina i u kakvoj su vezi objektivna stvarnost ideja i večne istine?

Ideju trougla Katerus naziva večnom istinom, prvo, zato što za njega matematički objekti imaju suštinu, te se geometrija bavi suštinom geometrijskih objekata koji imaju potenciju za realno egzistiranje, tj. jesu suštine stvari<sup>21</sup> i, drugo, zato što večne istine jesu istine o suštinama stvari, tj. izražavaju odnose između njihovih predikata.<sup>22</sup> Otud, ideja trougla večna je istina u smislu da su u toj ideji sadržane istine o suštini jedne stvari koja je suština trougla.

Katerus vidi da Dekartov pojam uzrokovanja stupnjeva objektivne stvarnosti iz Treće meditacije stoji u vezi s intramentalnim sadržajem svesti koji nije zavisian od duha u kojem se nalazi, te da *njemu* Dekart pripisuje određena svojstva, između ostalog i stupanj objektivne stvarnosti, koja zahtevaju delotvorno uzrokovanje. Naime, Dekartovo traganje za uzrokom stupnja objektivne stvarnosti reprezentovane suštine implicira i uzrokovanje same suštine: pošto Dekart stupanj objektivne stvarnosti posmatra kao predikatsko određenje suštine<sup>23</sup> i pošto suštinu čine njeni predikati i njihovi odnosi, pitanje o uzroku nekog predikata ekvivalentno je s pitanjem o uzroku toga zašto suštine imaju one predikate koje imaju, a ne neke druge. Ukoliko od nekog uzroka zavisi koji će stupanj stvarnosti imati suština, a taj stupanj stvarnosti jeste njeno predikatsko određenje, onda od njega zavisi i kakva će to suština biti. Katerus, naravno, kao ni cela sholastika, ne smatra da postoji nešto kao uzrok suština.<sup>24</sup>

21 Dekart isto; up. M V 5: VII 64. Više o ovome u kasnoj sholastici u Dear, 1988: 65–68.

22 „Istina o suštini uistinu nije ništa drugo do sama suština”, kaže Suarez (Suárez) u *Metafizičkim raspravama* 31.12.43: 26, 296. Isto kaže i Dekart: „[O]ve suštine nisu ništa drugo do večne istine”, *Mersenu*, 27. 5. 1630: I 150.

23 Pitanje je fakticiteta (tj. delovanja nekog delotvornog uzroka) da li neka suština stvari bivstvuje samo u nekom razumu ili i u svetu kao jedna realno egzistirajuća stvar, ali pitanje je nužnosti da li može bivstvovati supstancijalno ili modalno. Prvo je modus stvarnosti, objektivni ili formalni, a drugo je stupanj stvarnosti (odnosno stupanj nezavisnosti mogućeg ili realnog egzistiranja), beskonačne supstancije, konačne supstancije ili modusa: sunce ima istu suštinu egzistiralo u svetu ili ne, ali ono *ne bi bilo ista suština* da umesto stupnja stvarnosti konačne supstancije ima stupanj stvarnosti modusa. Za razlikovanje između modusa stvarnosti i stupnjeva stvarnosti kod Dekarta, vidi Milidrag 2010a: 44–50, 96–98, 126–141.

24 Naprosto, ne postoji uzrok toga što su neki predikati međusobno saglasni, a neki nisu. Za to kod Suareza, vidi Milidrag 2006: 51–61. Za kasnosholastičku debatu u vezi s uzrokovanjem suština i večnih istina, vidi Coombs 2003.

Nadalje, pominjanje ideje trougla u ovom kontekstu svedoči da je Katerus savršeno jasno razvideo da se Dekartovo razumevanje uzrokovanja objektivne stvarnosti na direktan način odražava i na status večnih istina: ako uzrokovanje stupnjeva objektivne stvarnosti implicira uzrokovanje suštine i ako su večnim istinama izraženi odnosi između predikata suštine i njihovo nužno pripadanje toj suštini, onda pitanje o uzroku suština i njihovih predikata ekvivalentno je s pitanjem o uzroku večnih istina o tim suštinama. Pošto je kod stupnja stvarnosti reč o određenju egzistiranja, njegov uzrok mora biti delotvorni uzrok, pa otud i uzrok suština/večnih istina jeste delotvoran, baš kao što Dekart i eksplicitno tvrdi (*Mersenu*, 27. 5. 1630: I 151–152).

Katerus, međutim, ne vidi mesto na kome bi se takvo jedno uzrokovanje moglo uvesti s obzirom na objektivno bivstvovanje i objektivnu stvarnost kako ih on razume (spoljna oznaka). Naime, delotvorni uzrok zahteva se samo za aktualnost stvarnih suština u svetu, kao suština realno egzistirajućih stvari. Ako su večne istine nestvorene, onda i suštine stvari i sve u njima takođe moraju biti nestvoreni, te je Dekartovo pitanje o uzroku stupnjeva objektivne stvarnosti bespredmetno. Drugim rečima, sve i da jeste predikat suštine, stupanj objektivne stvarnosti nema uzrok.

Da bi pokazao neutemeljenost traganja za uzrokom stupnja objektivne stvarnosti, Katerus se okreće Dekartovoj tvrdnji da objektivno bivstvovanje „nije ništa“,<sup>25</sup> da nije svodivo na spoljnu oznaku, već da je svojstvo same reprezentovane suštine:

Ovde je prisutna dvosmislenost. Ako je, naime, *nihil* isto što i biće koje nije u aktu, ona [stvar u razumu] jeste potpuno ništa jer nije aktualna [tj. realno egzistirajuća], i otud, jeste od ničega, odnosno ni od kakvog uzroka. No, ako *nihil* znači nešto izmišljeno, što se obično naziva bićem razuma, tada ona [stvar u razumu] nije ništa, već je nešto realno, što je razgovetno pojmljeno. Pa ipak, iako može biti pojmljena, ona ne može imati uzrok jer ona je samo pojmljena i nije u aktu.

(I Prim: VII 93–94)<sup>26</sup>

Dvosmislenost u pojmu *nihil* o kojoj govori Katerus deo je kasnosholastičkog – i tomističkog i netomističkog – razumevanja pojma realnog bića: „Sledstveno, Kajetan ispravno kaže u [komentar na Tomino delo] *O biću i suštini*, pogl. 4, pit. 5, da realno biće može biti sagledavano na dva načina (*ens reale dupliciter accipi*): na jedan način, ono je razlikovano u suprotnosti prema bićima razuma koja su stvorena razumom (što je svojstveno biće razuma) i, na drugi način, kao razliko-

25 „Ali, ma koliko bio nesavršen dotični modus bivstvovanja kojim je stvar preko ideje objektivno u razumu, ipak nikako nije ništa (*non ... nihil est*), niti pak stoga može potjecati od ništa“ (M III 14: VII 41); up. i M V 5, 6: VII 64, 65.

26 „Aequivocatio est. si enim nihil idem est quod ens non actu, omnino nihil est, quia non est actu, atque ita a nihilo est, id est non a causa aliqua. Si vero nihil fictum quid dicit, quod vulgo ens rationis indigetant, non est nihil, sed reale aliquid quod distincte concipitur. Et tamen, quia solum concipitur & actu non est, concipi quidem, at causari minime potest.”



vano od nečega što ne egzistira u aktu. Dakle, suština stvorenine u sebi samoj jeste realno biće na prvi način, naime u potenciji, ali ne na drugi način i u aktu, što bi bilo svojstveno realno biće, kako je Kajetan napomenuo na istom mestu<sup>27</sup>.

Otud, u Katerusovoj primedbi, *nihil* u prvom smislu jeste *ništa* realno egzistirajućeg bića, dok u drugom smislu *nihil* jeste biće razuma. S obzirom na prvi smisao, *non nihil* kod Dekarta može da označava stvarno biće kao realno egzistirajuće koje, shodno tome, ima aktualni delotvorni uzrok, no to je u sadašnjem kontekstu potpuno irelevantno, jer nema nikakve veze s idejama i objektivnim bivstvovanjem. Kasnosholastičkim jezikom rečeno, *non nihil* ovde označava biće kao particip.<sup>28</sup> S obzirom na drugi smisao, *non nihil* označava suprotstavljenost prema bićima razuma, odnosno označava biće kao imenicu.<sup>29</sup> *Non nihil* tada jeste nenemoguće biće, te otud, jeste stvarno, ali biće koje ne mora da egzistira realno, već dovoljno je da je samo moguće.<sup>30</sup> Kao i Dekart, i Katerus *non nihil* u ovom smislu imenuje kao *reale aliquid*.<sup>31</sup> Zato što nije aktualna u svetu, stvarna suština jeste *non nihil* u drugom smislu, *ali je i dalje nihil* u prvom (ništa realne egzistencije). Otud, kao *nihil* u prvom smislu, stvarna suština i njeni predikati niti imaju, niti zahtevaju delotvorni uzrok. U odnosu na ideju trougla to znači da, pošto trougao nema uzrok, a jeste pojmljen, ni pojmljivost kao takva nema uzrok; ovo je važno istaći zbog Dekartovih odgovora.

## Dekartov odgovor

Na početku svog odgovora Dekart ističe po čemu se na principijelnom nivou njegovo stanovište razlikuje od Katerusovog:

‘Objektivno bivstvovanje’, kaže [Katerus], ‘jeste na način objekta ograničavati sam akt razuma. No, to je tek spoljna oznaka i nije nikakva stvar’. Treba obratiti pažnju da on ovde misli na samu stvar kao da se ona nalazi izvan razuma, i s obzirom na to, ‘biti objektivno u razumu’ doista jeste spoljna oznaka. Međutim, ja sam govorio o ideji

27 Suarez, *Disputationes metaphysicae* 31.2.10: 26, 232. Kardinal Kajetan (Cajetanus) bio je vodeći dominikanski, konzervativni tomista prethodne generacije i cele kasne sholastike.

28 Up. *Disputationes* 2.4.3: 25, 88; vidi i 31.3.4: 26, 234.

29 Isto.

30 „Dakle, srž realnosti puko moguće stvari jeste njena nenemogućnost ili nesamoprotivrečnost. Posедуjući ovo unutrašnje, minimalno, ‘kvazinegativno’ određenje, stvar potpada pod zajednički pojam bića kao imenice. U ovome, ona je nalik aktualnim stvoreninama, pa čak i samom Bogu koji oboje jesu nesamoprotivrečni”, J. Doyle, „Suárez on the Reality of the Possibles”, cit. prema Wells 1979: 519, nap. 14; ubrzo ćemo objasniti šta je biće kao imenica (*ens ut nomen*).

31 I Odg: VII 103; za to, vidi i M IV 17: VII 62, M V 6:VII 65.

koja nikad nije izvan razuma, i s obzirom na to, 'objektivno bivstvovanje' ne znači ništa drugo do bivstvovanje u razumu na način na koji objekti obično jesu u njemu.

(I Odg: VII 102)<sup>32</sup>

Dekartovo razumevanje Katerusa otkriva nam tomizam ovog drugog; on se ogleda u odnosu objektivnog bivstvovanja – kako ga Katerus razume – prema ekstramentalnoj stvari. Dok je kod onovremenih tomista ekstramentalna stvar poređena s onim što se nalazi u svesti, dotle je kod jezuita *intramentalna* stvar poređena sa sadržajem svesti,<sup>33</sup> odnosno sa samim aktom poimanja kojim je i reprezentovana, a od kojeg i dobija spoljne oznake *esse objectivum* i *res cognita*.

Valja primetiti da se Dekart s Katerusom slaže u razumevanju objektivnog bivstvovanja kao spoljne oznake, ali zbog sasvim drugih razloga od onih Katerusovih, razloga koji će i dovesti do „ontologizacije“ tog pojma kod njega. Za Katerusa, objektivno bivstvovanje *rei cogitatae* jeste ili spoljna oznaka spoljne stvari ili uopšte nije: pojmovi „objektivno bivstvovanje kao spoljna oznaka“ i „objektivno bivstvovanje kao spoljna oznaka spoljne stvari“ za Katerusa imaju isto značenje. Za Dekarta pak objektivno bivstvovanje *rei cogitatae* spoljna je oznaka *svake* stvari koja je reprezentovana percipiranjem bila ona ekstramentalna ili intramentalna. No, objektivno bivstvovanje za Dekarta nije samo to.

Naime, kao razliku u odnosu na Katerusovo razumevanje Dekart ističe da govori o ideji koja nikada nije izvan razuma. Ideja izvan razuma?<sup>34</sup> Koja ideja? U objektivnom smislu, naravno, sama suština stvari. Za razliku od Katerusa, Dekart govori o suštini stvari koja *bivstvuje u razumu i na osnovu toga* spoljnom oznakom označenoj kao „ideja uzeta objektivno“. S obzirom na to, Dekart tvrdi sledeće: samo ukoliko je intramentalna, suština stvari ima spoljnu oznaku „objektivno bivstvovanje“, tj. suština stvari nikada nema objektivno bivstvovanje *ukoliko ne bivstvuje u razumu*.<sup>35</sup> Naravno da je reč o tautologiji u okviru Dekartove postavke

32 „*Esse, inquit, objective in intellectu, est ipsum actum intellectus per modum objecti terminare, quod tantum extrinseca denominatio est, & nihil rei, & c. Ubi advertendum, illum respicere ad rem ipsam tanquam extra intellectum positam, ratione cujus est sane extrinseca denominatio quod sit objective in intellectu; me autem loqui de idea quae nunquam est extra intellectum, & ratione cujus esse objective non aliud significat quam esse in intellectu eo modo quo objecta in illo esse solent.*” Podvučeni delovi, jesu Katerusove reči.

33 Up. Wells 1994b: 140 i 1993: 528–529. Za tomističku poziciju, vidi Kajetanov *Komentar na 'O biću i suštini's. Tome Akvinskog* I 14 (Cajetan 1964: 67–68).

34 I na drugim mestima Dekart upotrebljava ovakvu terminologiju: mišljenje „prima moduse“ (*Arnou*, 29. 6. 1648: V 221), duša „prima ovu ili onu ideju“ (*Meslanu*, 2. 5. 1644: V 113–114) ili „[k]ada deluju na čula, spoljni predmeti utiskuju u njih svoju ideju ili figuru“ (*Razgovor s Burmanom*: V 162).

35 Up. i Dekartovo određenje ideje, zabeleženo na margini njegovog latinskog primerka *Reči o metodi*: „Reč *ideja* generalno je korišćena za svaku mišljenu stvar koja ima samo izvesno objektivno bivstvovanje u razumu. (*Nomen ideae generaliter sumi pro omni re cogitata*

stvari, ali u okviru Katerusove to naprosto ne stoji jer za njega nema intramentalnih suština.

Sada je očita priroda razlike između Dekartovog i Katerusovog razumevanja: to je razlika u ontologijama, jer za Dekarta postoji modus bivstvovanja suština kojeg za Katerusa nema, naime bivstvovanje u razumu. Za razliku od bivstvovanja-objekta-reprezentacije-kao-objekta-svesti, intramentalno bivstvovanje suštine jeste modus njenog istinskog bivstvovanja koji počiva na njenoj inteligibilnosti.<sup>36</sup> Zato što je inteligibilna, suština stvari može bivstvovati i u ljudskom razumu, a zato što bivstvuje u njemu može biti objekt svesti te dobiti spoljnu oznaku „objektivno bivstvovanje“. Ovaj genuini modus bivstvovanja suštine Dekart takode imenuje kao *esse objectivum* (M III 14: VII 42; I Odg: VII 102), ali ga imenuje i kao *esse potentiali*<sup>37</sup> stavljajući ga nasuprot *esse formali sive actuali*, odnosno nasuprot njenom formalnom bivstvovanju kao suštine jedne realno egzistirajuće stvari (M III 27: VII 47). Iako je dvostrukost smisla *esse objectivum* nasledio od kasne sholastike,<sup>38</sup> sam Dekart je doprineo nerazlikovanju spoljne oznake bivstvovanje-kao-objekt-svesti od intramentalnog modusa bivstvovanja suštine, time što je i ovaj drugi nazvao objektivnim. On ipak pravi razliku između njih, te kada govori o genuinom modusu bivstvovanja govori o bivstvovanju suštine u razumu (M V 5, 11: VII 64, 68; I Odg: VII 103, 105; III Odg: VII 189; *Primedbe na jedan program*: VIII B 361), a ne o bivstvovanju „preko ideje ... u razumu“ (M III 14: VII 41) što implicira posmatranje suštine kao objekta reprezentacije, a time i bivstvovanje-kao-objekt-svesti (spoljna oznaka).<sup>39</sup> Dakle, ukoliko je reprezentovana nekom idejom, suština stvari u razumu ima spoljnu oznaku bivstvovati-kao-objekt-svesti, ali ona istovremeno bivstvuje i intramentalno u vlastitom, genuinom modusu bivstvovanja

*quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu*)“, VI 559; za analizu, vidi Milidrag 2010a: 308–314.

36 Za inteligibilnost kao unutrašnju oznaku suštine vidi nap. 9.

37 Suarez isto, up. *Disputationes* 31.2.2: 26, 230; 54.2.10: 26, 1020.

38 Tačno istu dvosmislenost nalazimo u Suarezovom pojmu „biti znan“: „Jer 'biti znan' može biti ono bivstvovanje koje je znano i koje je svojstveno objektivno u razumu. Ili, 'biti znan' može biti ono bivstvovanje za koje se kaže da ga stvar ima upravo utoliko ukoliko je znana i koje zahvaljujući direktnoj spoznaji nije objektivno u razumu već je pre formalno, od akta pomoću kojeg je stvar znana (*Potest enim vocari esse cognitum, illud esse quod cognoscitur, quodque proprie est obiective in intellectu; vel potest vocari esse cognitum, illudmet esse quod res habere dicitur; ex eo praecise quod cognoscitur; quod ex vi cognitionis directae non est obiective in intellectu, sed potius est formaliter ab actu quo res cognoscitur*)“, *Disputationes* 52.2.13: 26, 1021. Za to, vidi i Wells 1990: 50, Wells 1994b, Doyle 1987: 54–55.

39 Za to, vidi Menn 1998: 277, 280; McRae 1965: 181. Razliku, naravno na osnovu kasne sholastike, jasno prave N. Vels i T. Kronin (Cronin 1966). Vidi i citat Ž.L. Mariona (Marion) u nap. 58. Ovaj genuini modus bivstvovanja suština u razumu ontološka je osnova urođenih ideja kod Dekarta; za to, vidi Milidrag 2010a: 126–133.

koji se takođe naziva objektivnim.<sup>40</sup> Ukoliko je intramentalna, suština stvari mora bivstvovati u genuinom objektivnom modusu bivstvovanja, ali ne mora biti i reprezentovana idejom, tj. ljudski duh uopšte ne mora znati da je ona u njegovom razumu;<sup>41</sup> to su urođene ideje.<sup>42</sup> No, ne važi i obrnuto, ona ne može posedovati samo spoljnu oznaku bivstvovati-kao-objekt-svesti, a ne bivstvovati u genuinom modusu objektivnog bivstvovanja, jer tada je u pitanju neko biće razuma.

Sasvim je netomističko Dekartovo označavanje intramentalne stvari spoljnom oznakom *res cognita*. Razlika između Dekarta i Katerusa možda bi se ponajbolje mogla izraziti na sledeći način i to u Dekartovom jeziku. Za Katerusa, objektivno bivstvovanje ima svoj izvor u aktu razuma, u percipiranju (ideja uzeta materijalno), i zato je ono isključivo objektivno bivstvovanje kao razumska spoljna oznaka spoljne stvari (bivstvovati-kao-objekt-svesti). Dekart to prihvata i dodaje: ali povrh toga postoji genuino intramentalno bivstvovanje same suštine čiji je izvor suštinina inteligibilnost. Takođe, za Katerusa objektivna stvarnost jeste stvarnost objekta percepcije kao *objekta percepcije* i zato je spoljna oznaka koja se jednako pripisuje i suštinama i bićima razuma; za Dekarta je objektivna stvarnost – stvarnost *suštine stvari*, predikatsko određenje njenog egzistiranja koje suština poseduje bila percipirana ili ne, a koju bića razuma nemaju jer nisu suštine stvari. Sve do sada rečeno Dekart pokazuje na primeru ideje sunca:

Tako, na primer, ako se neko pita šta se događa suncu kao posledica toga što je u mom razumu, najbolji je odgovor da se njemu samom ništa ne događa, osim što dobija spoljnu oznaku: na način objekta ograničavati sam akt razuma. No, ako se pita šta je ideja sunca i ako se odgovori kako je to mišljena stvar koja je objektivno u razumu, niko neće razumeti da je to samo sunce utoliko ukoliko je kao spoljna oznaka u njemu. Objektivno bivstvovanje tada neće označavati operaciju razuma kao ograničenu od objekta, već će označavati objektivno bivstvovanje u razumu na način na koji objekti obično jesu u njemu; tada je ideja sunca samo u razumu egzistirajuće sunce, ne formalno, kao na nebu, već objektivno, tj. na način na koji objekti obično jesu u razumu. Taj modus bivstvovanja jeste puno nesavršeniji od onoga u kojem stvari egzistiraju van razuma, ali on zbog toga nije potpuno ništa, kao što sam napisao.

(I Odg: VII 102–103)<sup>43</sup>

40 Suarez isto; up. *Disputationes* 54.1.6: 26, 1016. Za analizu dva smisla objektivnog bivstvovanja kod Dekarta, vidi Milidrag 2011.

41 „[I] nije nužno da se ikad upustim u bilo koju misao o Bogu” (M V: VII 67), čija ideja zasigurno jeste u mom duhu, i to nužnim načinom.

42 Za to, vidi Milidrag 2011.

43 „Ita, exempli gratia, si quis quaerat quid Soli accidat ex eo quod sit objective in meo intellectu, optime respondetur nihil ei accidere nisi extrinsecam denominationem, quod nempe operationem intellectus per modum objecti terminet. Si autem de idea Solis quaeratur quid sit, &

Sada bi trebalo da je već jasno zašto za Dekarta bivstvovanje suštine u razumu „nije ništa“: a) ako suština stvari jeste u razumu i b) ako *svaka* egzistencija mora imati uzrok<sup>44</sup>, onda c) i bivstvovanje stvari u razumu mora imati uzrok i ne biti tek spoljna oznaka. „U sebi *otkrivam* nebrojene ideje o stanovitim stvarima za koje se, premda, možda izvan mene nigdje ne egzistiraju, ipak ne može reći da su ništa (*non ... nihil esse*)“, na primer trougao, a koje „imaju svoje istinske i nepromjenljive prirode“ (M V 5: VII 64; moje podvl.).<sup>45</sup> Taj modus bivstvovanja jeste „puno nesavršeniji“ zato što je zavisniji nego bivstvovanje u formalnom modusu (kao realno egzistirajuća stvar), jer zavisi od egzistencije ljudskog duha koja zavisi od božje delotvorne uzročnosti (dok realno egzistirajuća stvar zavisi samo od božje delotvorne uzročnosti), ali on i dalje *jeste* bivstvovanje suštine, te zahteva delotvorni uzrok. Otud, izrazom *non nihil* Dekart ne tvrdi ništa drugo do onoga što je tvrdio od samog početka: *sve što bivstvuje, u razumu ili i u svetu, zahteva aktualni delotvorni uzrok*.<sup>46</sup> „Aktualni“, što će reći aktualno delujući.

No, o kojoj ideji sunca Dekart govori u citatu, o pridošloj ili o astronomskoj? U prvoj rečenici Dekart iskazuje slaganje s Katerusom. Kako smo videli, za Katerusa, spoljnu oznaku *res cogitata* dobija ekstramentalna stvar (sunce na nebu), koja određuje akt razuma kojim je i percipirana. Utoliko, u prvoj rečenici Dekart misli na pridošlu ideju sunca, pridošlu preko čula, kojom je sunce reprezentovano kao mali žuti, blještav okrugli predmet na nebu koji je izvor toplote. Već samo to što kod pridošle ideje sunca nema pomena Dekartove *res in intellectu*,<sup>47</sup> govori da ova

responderatur illam esse rem cogitatum, quatenus est objective in intellectu, nemo intelliget illam esse ipsum solem quatenus in eo extrinseca ista denominatio est; neque ibi, objective esse in intellectu, significabit ejus operationem per modum objecti terminare, sed in intellectu eo modo esse quo solent ejus objecta, adeo ut idea solis sit sol ipse in intellectu existens, non quidem formaliter, ut in coelo, sed objective, hoc est eo modo quo objecta in intellectu esse solent; qui sane essendi modus longe imperfeior est quam ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est, ut jam ante scripsi.”

44 „Nemoguće je da *nihil*, niti neka neegzistirajuća stvar bude uzrok egzistencije ičega ili ikakvog aktualnog savršenstva ičega“, II Odg, aksioma 3: VII 165.

45 Up. i sledeće mesto „Svi su ti [geometrijski] likovi zaista istiniti, kad ih jasno spoznajem, te su stoga nešto, a ne jednostavno ništa (*aliquid sunt, non merum nihil*); bjelodano je – naime – sve ono što je istinito jest nešto (*omne quod verum est esse aliquid*)“, M V 6: VII 65.

46 Izraz *non nihil* ima još neka značenja kod Dekarta, irelevantna za temu ovog teksta; za to i za kasnosholastičke izvore, vidi Milidrag 2010a: 185–189.

47 Nema spomena, jer je pridošla ideja sunca materijalno lažna ideja, jedno biće razuma. Zvezda zvana Sunce *nije* onakvo kakvim mi ga reprezentuje ova ideja, ali jeste kakvim mi ga reprezentuje astronomska ideja sunca; za to, vidi Wells 1998a: 592–593, nap. 72. O materijalnoj lažnosti ideja kod Dekarta pisano je mnogo, ali pažnju zavređuju samo oni autori koji uzimaju u obzir kasnosholastičko zaleđe, pošto se sam Dekart u Četvrtim odgovorima eksplicitno poziva na Suareza i tvrdi da je njegovo razumevanje materijalne lažnosti identično sa Suarezovim (VII 235); od malobrojnih autora svakako su najznačajniji Wells 1984, 1998a, 1998b i

ideja sunca nema veze s objektivnim bivstvovanjem kako ga Dekart shvata. To je očito iz naredne rečenice u kojoj Dekart s pitanja šta se događa suncu prelazi na pitanje *šta jeste* ideja sunca (uzeta objektivno); samo pitanje jasno ukazuje da sada govori o astronomskoj ideji sunca, kao samoj reprezentovanoj suštini sunca, koja je dobijena *razumevanjem*,<sup>48</sup> a ne opažanjem. Otud, u nastavku citata (od: „Ako se pita”) Dekart govori o astronomskoj ideji sunca uzetoj objektivno: sadržaj te ideje jeste jedno u razumu objektivno egzistirajuće sunce. U nastavku analize, pod idejom sunca biće podrazumevana astronomska ideja.

Na pitanje šta je ideja sunca, Dekart odgovara da je to samo sunce u razumu koje je spolja, od razuma označeno oznakama *idea* i *res cogitata*; „sunce u razumu“ što će reći intramentalna suština sunca. Kao *res cogitata*, „sunce u razumu“ jeste objektivna granica percipiranja, ali kao *res in intellectu* suština sunca je naprosto intramentalno bivstvjuća (nezavisno od toga da li je istovremeno i *res cogitata*, tj. da li je i percipirano). Prvo je bivstvovati-kao-bitireprezentovan, drugo je bivstvovati-kao-bitinteligibilan ili bivstvovati-kao-bitiu-razumu, a toga kod Katerusa nema.

Nakon ovoga, u vezi s dvosmislenošću izraza *nihil*, Dekart kaže da je Katerus „dopustio sve što sam ja prihvatio”, da stvar u razumu nije ništa aktualno. Dekart će se složiti čak i s Katerusovom tvrdnjom da iako može biti pojmljena, stvar ni na koji način ne može biti uzrokovana,

ali [ona] upravo zahteva uzrok da bi bila pojmljena i pitanje se tiče jedino tog problema.

(I Odg: VII 103)<sup>49</sup>

Šta ovo znači? Citat je moguće čitati na dva načina: „uzrok da bi bila pojmljena u nekom vremenu” i „uzrok da bi uopšte bila pojmljena”. Kao što je vidno već iz Katerusovih primedaba, prvo je tumačenje promašeno. Dekart ovde ne postavlja epistemološko pitanje o uzrocima koji dovode do toga da neka suština stvari bude pojmljena (reprezentovana) u neko vreme. On se ne kreće od empirijskog prisustva neke suštine u svesti, od činjenice pojmljenosti ka pitanju o uzrocima te činjenice. To je pre Katerusovo stanovište, jer upravo činjenica pojmljenosti povlači znano bivstvovanje *rei cogitatae*; no, Katerus prepoznaje da to stanovište nije i Dekartovo, te, utoliko, ni njega ni Dekarta *uopšte ne interesuje* šta je uzrok toga da je ijedna stvar, trougao, konj, kamen ili Bog, reprezentovana nekom idejom u neko

Wee 2006.

48 Ona se „temelji na astronomskim razlozima“, za razliku od pridošle ideje (M III 11: VII 39). Primer dve ideje sunca koriste još Koimbrijanci u raspravi o znacima; up. *The Conimbrienses* 2000: 121 (I q, 4a, 1). U jednom pismu, Dekart se priseća da je ih je čitao, mada ne znamo šta tačno; up. *Mersenu*, 30. septembar 1640: III 185.

49 „Quod fateor, sed sane indiget causa ut concipiatur & de hoc sola quaestio est.”

određeno vreme. To je epistemološki problem, o kojem Dekart ne govori u Trećoj meditaciji (već u Šestoj), i Katerus to zna.

Postaće jasno o čemu je ovde reč ukoliko pogledamo nastavak Dekartovog odgovora. Da bi potvrdio svoju argumentaciju o tome da stvarna suština u razumu *nije ništa* i da, u skladu s prvom i trećom aksiomom,<sup>50</sup> ne može poticati od ništa, Dekart prelazi s nivoa spekulativnog znanja, astronomske ideje sunca, na nivo praktičkog znanja, navodeći primer ideje neke veštačke i vrlo komplikovane mašine. Kod nje, objekt reprezentacije kao suština stvari jeste kreacija ljudskog duha. Sasvim je smisljeno pitanje šta je uzrok ideje te mašine u objektivnom smislu, a prihvatljiv odgovor ne može biti onaj Katerusov, da, pošto nije van razuma, ta ideja uzeta objektivno, tj. ta suština ne može biti uzrokovana već jedino pojmljena:

Jer, ovde se ne pita ništa drugo do to šta je uzrok toga da je ona pojmljena. Štaviše, ne zadovoljava ni da se kaže kako je sam razum njen uzrok na način uzroka svoje operacije, jer ovde nije reč o tome već o uzroku objektivne komplikovanosti koja je u ideji, pošto, da bi ideja mašine sadržavala takvu objektivnu komplikovanost, ona to zaista mora dugovati nekom uzroku.

(I Odg: VII 103–104)<sup>51</sup>

Uzroci dotične ideje, nastavlja Dekart, mogu biti raznoliki: neka već postojeća takva mašina s kojom smo se ranije sreli, podrobno poznavanje mehanike ili naprosto velika domišljatost. „No, treba zapaziti da sva komplikovanost koja se nalazi tek objektivno u ideji, nužnim se načinom mora nalaziti u njenom uzroku formalno ili eminentno, ma koji on bio” (I Odg: VII 104): ideja te mašine uzeta objektivno, sama njena reprezentovana suština mora imati aktualni delotvorni uzrok. Ukoliko se ima u vidu da je njena suština pojmljena, da se do nje došlo razumevanjem, a ne opažanjem ili sećanjem, sledi da i sama njena pojmljenost mora imati uzrok. Rečeno Dekart potom primenjuje na Katerusov argument da je uzrok objektivne stvarnosti ideja nesavršenost ljudskog duha i kao primer uzima ideju Boga:

Jer zasigurno ništa nije verovatnije da je nesavršenost našeg razuma razlog zbog kojeg u nama postoji ideja Boga, nego da je pomanjkanje iskustva u mehanici uzrok toga da zamišljamo neku veoma komplikovanu mašinu a ne neku manje savršenu.

(I Odg: VII 105)<sup>52</sup>

50 Up. II Odg: VII 164–165.

51 „Nihil enim aliud hic quaeritur quam quae sit causa quare concipiatur. Neque etiam satisfaciet qui dicet intellectum ipsum esse ejus causam, nempe ut suae operationis; de hac enim re non dubitatur, sed tantum de causa artificii objectivi quod in ea est. Nam quod haec machinae tale artificium objectivum contineat potius quam aliud, hoc profecto habere debet ab aliqua causa.” Ovaj primer Dekart kasnije navodi i u *Principima filozofije*, prvi deo, paragraf 17 (VIII A 11).

52 „Neque enim profecto magis probabile est causam cur idea Dei sit in nobis, esse imperfectionem intellectus nostril, quam imperitiam artis mechanicae esse causam cur machinam aliquam valde artificiosam potius quam aliam imperfectionem imaginemur.”

Rečeno govori o tome da se, pitajući se o uzroku suštine mašine, Dekart pita o tome šta je uzrok toga da suština *uopšte može* biti pojmljena, dakle o uzroku *pojmljivosti*,<sup>53</sup> te otud i inteligibilnosti suština.

Kako bi kasna sholastika odgovorila na to pitanje? Pojednostavljeno, i Katerus i Suarez i cela sholastika rekli bi kako je uzrok pojmljivosti jedne suštine to da ona ne sadrži logičku protivrečnost, da su njeni predikati međusobno saglasni. Pošto neprotivrečnost nema uzrok – nema ga ni pojmljivost; to je Katerusovo „iako može biti pojmljena [pojmljiva je!], ona nema uzrok”. Dekartovo pitanje Katerus teško da može smatrati smislenim zato što za njega uzrokovanje stoji u vezi ili sa suštinom realnom egzistencijom ili s epistemološkim pitanjem zašto je neka suština pojmljena u neko vreme.

Dekart negira postojanje ikakvog sadržaja koji bi bio intrinzičan suštinama stvari pre akta stvaranja (= kreacija suštine ili i pridavanje realne egzistencije<sup>54</sup>), pa čak ni same neprotivrečnosti,<sup>55</sup> zato Bog može stvarati i protivrečne suštine.<sup>56</sup> Za Dekarta, inteligibilnost suština stvari apsolutno je zavisna od božjeg aktualnog delotvornog uzrokovanja (*Mersenu*, 27. 5. 1630: I 151–152; VI Odg: VII 436). Zašto? Zato što „svako jasno i odjelito poimanje nedvojbeno jeste nešto (*aliquid*) i stoga ne može biti od ništa” (M IV 17: VII 62).<sup>57</sup> Pojmljivost suština nije zavisna od činjenice da su pojmljene/percipirane i zato pitanje o uzroku pojmljivosti stoji nezavisno od njihove pojmljenosti.

S obzirom na rečeno, to da svaka stvar u razumu „zahteva uzrok da bi bila pojmljena” znači sledeće. Prvo, to da svaka suština stvari ima aktualni delotvorni uzrok znači da ne samo što je Bog „nekada” bio stvorio suštinu već i to da on svaku suštinu stvari delotvorno uzrokuje *u svakom trenutku njenog bivstvovanja*, bilo ono objektivno ili i formalno, to jest, rečnikom sholastike koji Dekart koristi u Petim odgovorima (V Odg: VII 369), Bog je i uzrok bivstvovanja i uzrok dovođenja u

53 „*Idea* kao objektivna stvarnost kod Dekarta ne sme biti sagledavana kao bivstvovanje-kao-biti-znan, niti bivstvovanje-kao-biti-objekt [svesti] ... Dekartova doktrina operiše s bivstvovanjem-kao-biti-inteligibilan ili bivstvovanjem-kao-biti-pojmljiv”, Wells, 1982: 190. U našoj interpretaciji u stopu pratimo N. Velsa. Za njegovu interpretaciju, vidi još i Wells, 1961, 1979, 1990, 1994c. Vasquez-Amaral takođe smatra da Dekart traga i za uzrokom pojmljivosti; up. Vazquez-Amaral 1984: 178.

54 „Kako je dakle jedino Bog pravi uzrok svega, što jeste i što može biti...”, *Principi filozofije* I 24: VIIIA 14.

55 Za neprotivrečnost kao stvorenu večnu istinu kod Dekarta, vidi Milidrag 2010b.

56 Up. *Razgovor s Burmanom*: V 160; *Arnou*, 29. 7. 1648: V 224; *Mersenu* 27. 5. 1630: I 152; VI Odg: VII 432, 435–436; *Meslanu*, 5. 2. 1644: IV 118–119; *Moru*, 5. 2. 1649: V 273.

57 Up. i *Klerslijeu* 23. april 1649: V 356: „Istina se sastoji od *bivstvovanja*, a lažnost jedino od *nebivstvovanja*” (Dekartovo podvlačenje). Ne treba prevideti ni izuzetno jaku tvrdnju u *Razgovoru sa Burmanom* o tome da je objekat matematike istinsko i stvarno biće koje ima istinsku i stvarnu prirodu (*verum et reale ens, et habet veram ac realem naturam*) (V 160).



bivstvovanje suština stvari. Drugo, nijedna suština stvari ne može biti pojmljena ukoliko nije poznat aktualni delotvorni uzrok njenog bivstvovanja.

Utoliko, svaka suština stvari kao takva, bivstvovala intramentalno ili i ekstramentalno, prvotno upućuje na svog tvorca, jer svaka suština jeste *apsolutno* zavisna od njega i nimalo nije zavisna od svog bivstvovanja u svetu ili ljudskom razumu.<sup>58</sup> Metafizika, ne epistemologija, Treća, a ne Šesta meditacija! Suština koja je u ljudskom razumu, a nije od razuma (nije *ens rationis*), od tog razuma ima nezavisnu inteligibilnost, ali se po sopstvenom pojmu pokazuje kao od Boga apsolutno zavisna inteligibilnost. Zato Dekart odbacuje Katerusovo objašnjenje svih ideja na osnovu ideje trougla, naime da ona ne zahteva uzrok:

Ako priroda trougla i jeste večna i nepromenljiva, ipak zbog toga nije ništa manje primereno pitati zašto postoji njegova ideja [uzeta objektivno] u nama.

(I Odg: VII 104)<sup>59</sup>

Pita li Dekart zašto je priroda trougla reprezentovana, zašto je trougao u nekoj ideji, u neko vreme? Ne, već pita zašto je ona *u* nama, zašto je *u razumu* (ne u ideji), što ne implicira da je nužnim načinom i reprezentovana (npr. urođene ideje jesu u razumu, ali ne moraju biti i reprezentovane idejom). Pitanje se tiče uzroka svojstva same suštine trougla („nije ništa“), koje mu omogućava da bude „u nama“, naime uzroka njene inteligibilnosti/pojmljivosti.

Dakle, šta je za Dekarta uzrok pojmljivosti suština stvari? Isto što je uzrok i večnih istina. U skladu s *njegovim* razumevanjem božje svemoći, odgovor jeste da ih je Bog naprosto stvorio kao pojmljive za čoveka. To je datost. Proširenjem božje svemoći i na polje večnih istina kod Dekarta dolazi do obrnuto proporcionalnog smanjenja zahteva koji moraju biti ispunjeni da bi suština stvari bila pojmljiva. Pošto je Božja moć postala uistinu „neizmerna“ (I Odg: VII 111), ti zahtevi zapravo uopšte više ni ne postoje.<sup>60</sup> Kriterijum pojmljivosti postala je sama pojmljivost kao datost, što više i nije kriterijum. Da je hteo, Bog je mogao učiniti pojmljivima za

58 „Egzistirajući kao uzrokovana, bića se manifestuju kao bića strogo u onoj meri u kojoj se pojavljuju u svetlu – ili pre u senci – uzroka svoje egzistencije. Suštastvenije od *ens qua cogitatum*, *ens* je postavljeno u svoje bivstvovanje *qua causatum*”, Marion, 1999: 105. Drugačije rečeno, za Dekarta je uzrokovanost predikat suština stvari; za to, vidi Milidrag 2006: 92–98.

59 „Esti enim natura trianguli sit immutabilis & aeterna, non tamen ideo minus quaerere licet cur ejus idea sit in nobis.”

60 Treba zapaziti koliko jake izraze Dekart koristi kada govori o božjoj moći: ona je beskonačna (III Odg: VII 220; *Principi* III 1: VIIIA 80; *Moru*, 5. 2. 1649: V 272; *Elizabeti*, 3. 11 1645: IV 332; *Elizabeti*, 6. 10. 1635: IV 315; *Arnou*, 28. 7. 1648: V 223; *Šaniju*, 1. 2. 1647: IV 608), nepojmljiva (I Odg: VII 110), nadvladavajuća (I Odg: VII 112), nadilazeća (IV Odg: VII 235), neiscrpna (*Meslanu*, 2. 5. 1644: V 119), vrhunska (*Mersenu*, 4. 3. 1641: III 329), bez ikakvih granica (*Mersenu*, 6. 5. 1630: I 151; *Meslanu*, 2. 5. 1644: V 118).

ljudski duh i protivrečne suštine. Zašto nije, tj. zašto ljudski duh Bog nije stvorio takvim da ih može pojmiti – ne znamo (up. *Meslanu*, 2. 5. 1644: IV 118; *Moru*, 5. 2. 1649: V 273).

## Zaključak

Dijalog s Katerusom jasno je ocrtao i Dekartovo oslanjanje na kasnosholastičku tradiciju razumevanja ideja i njegovo odstupanje od nje i u celokupnom Dekartovom opusu nema mesta na kojem bi se to moglo jasnije videti.

Generalno govoreći, sagovornici se nimalo ne razilaze u tumačenju ljudskih ideja u strogom smislu. Doduše, Katerus i sholastika prednost su davali terminu koncept (*conceptus*)<sup>61</sup> i poimanje (*conceptio*) kada su govorili o ljudskom duhu, ali je već u Dekartovo vreme izraz *idea* počeo da se koristi i za označavanje radnji ljudskog razuma,<sup>62</sup> no, taj pomak u terminologiji, barem kada je o „ocu moderne filozofije“ reč, više najavljuje promene u razumevanju ljudskih ideja nego što ih oličava. Možemo nagađati zašto je Dekart ostavio po strani dobar deo kasnosholastičke terminologije. Jedan uzrok toga zasigurno jeste razumevanje ljudskih ideja po ugledu na božanske<sup>63</sup>; drugi bi se mogao tražiti ne u svesnom naporu da se napravi odmak od sholastike već u tome što je bila reč o onovremenom opštem mestu za koje je Dekart smatrao da ga ne treba posebno objašnjavati.<sup>64</sup>

Katerus i Dekart ideje u strogom smislu razumevaju na isti način: prvi će govoriti o aktu razuma, drugi o ideji u materijalnom smislu i o reprezentujućem percipiranju. Oni, takođe, na isti način razumevaju i ideju u objektivnom smislu kao spoljnu oznaku objekta reprezentacije; Katerus govori o mišljenoj stvari,

61 Ne treba *conceptus* prevoditi kao pojam. *Conceptus* čuva izvorni odnos prema ljudskom duhu, kao njegov izdanak ili porod: „Kada razum razumeva nešto što nije on sam, stvar koja je razumevana jeste, tako reći, otac reči (*verbum*) koja je pojmljena u razumu, dok sam razum pre slični majci čija je funkcija to da do začeca (*conceptio*) dolazi u njoj”, T. Akvinski, *Compendium theologiae* I 39 (Aquinas 1952: 36).

62 „Dok je Dekart neveran izabranom izrazu *idea*, te se vraća na tradicionalniji *conceptus*, neki sholastičari [Suarez, T.K. Karlton (T.C. Carlton)], posvećeni korišćenju *conceptusa*, spontano prelaze na korišćenje izraza *idea*”, Wells 1993: 516. Za upotrebu pojma *idea* pre Dekarta, vidi Blake 1939.

63 To je jedna od posledica Dekartovog razumevanja ljudskih ideja po ugledu na božanske: „Upotrebio sam tu reč [ideja] zato što su je filozofi obično već koristili za označavanje forme percepcije božanskog duha ... i nijednu prikladniju nisam našao”, III Odg: VII 181. Za Suarezovo razumevanje božanskih ideja, vidi Milidrag 2010a: 252–269; kod Dekarta, str. 130–132, 288–290.

64 Još je Suarez govorio o razlici između formalnog i objektivnog koncepta (*conceptus formalis*, *conceptus objectivus*), što je inače osnova za Dekartova tri smisla ideje, kao o *distinctio vulgaris* (*Disputationes* 2.1.1: 25, 64).

Dekart takođe; *esse objectivum* i za jednog i za drugog jeste spoljna oznaka bivstvovati-kao-objekt svesti. Razlike između njihovih razumevanja javljaju kada se tek nakon te tačke, odnosno kada Dekart uvede intramentalne suštine u ljudski razum, što je već razlika u metafizici.

Veliku hvalu Katerus zaslužuje zato što je, čitajući rukopis *Meditacija*, shvatio šta Dekart zapravo tvrdi kada govori o uzrokovanju stupnjeva objektivne stvarnosti ideja. Katerusa odlikuje to što je, uprkos sopstvenom razumevanju objektivne stvarnosti i objektivnog bivstvovanja uspeo da dovidi da je stupanj objektivne stvarnosti za Dekarta *unutrašnja* oznaka suštine stvari koja zahteva delotvorno uzrokovanje; to je ono novo kod Dekarta što je promaklo i Arnou i mnogobrojnim današnjim interpretatorima.<sup>65</sup> Iako za njega ne postoje intramentalne suštine,<sup>66</sup> Katerus jasno prepoznaje da je kod Dekarta baš o njima reč, te da taj novi element proizvodi dalekosežne metafizičke posledice koje se očituju u potrebi za uzrokoivanjem stupnjeva objektivne stvarnosti i u drugačijem statusu večnih istina. Otud, suštastvena vrednost njegovih primedaba jeste to što je ukazao na ekvivalenciju problema Dekartovog pojma stupnja objektivne stvarnosti i njegovog razumevanja stvorenosti večnih istina. Istoričarima filozofije trebalo je 350 godina da dođu do istog uvida:

Ako postoji saglasnost oko toga da je Dekartovo stanovište u vezi s večnim istinama originalno i neortodoksno gledište – s čime bi se, mislim, složila većina istoričara – tada bi, čini mi se, i njegovo stanovište o ‘objektivnoj stvarnosti’ ideja moralo biti razmatrano na isti način. Jer, stanovišta o ‘objektivnoj stvarnosti’ ideja i ‘večnim istinama’ jesu u saglasju. Ono što karakteriše jedno jednako pogađa i ono drugo. Upravo kao što je Dekart usvojio kasnosholastičko učenje o ‘večnim istinama’ kao večnim, nužnim, esencijalnim istinama, insistirajući da su one zavisne od stvaralačkog delotvornog uzroka, isto je tako prigrlio i kasnosholastičku perspektivu ‘stvarne suštine’ i ‘objektivne stvarnosti’ ideja, insistirajući da su one takođe zavisne od stvaralačkog delotvornog uzroka.<sup>67</sup>

*Ne znajući za Dekartovo učenje o stvorenosti večnih istina*,<sup>68</sup> na osnovu mesta iz Pete meditacije Katerus očito sa simpatijom zaključuje da su i za Dekarta suštine

65 „[R]eći da je stvar objektivno u našem duhu ... i reći da je znana od duha znači reći istu stvar na različite načine”, *O istinitim i lažnim idejama*, pogl. 4 (Arnauld 1990: 14); za analizu Arnoovog stanovišta koje ostaje na kasnosholastičkim pozicijama, vidi Wells 1994b.

66 Katerusovu poziciju morali smo pojednostaviti da bismo Dekartovu učinili jasnijom; i Katerus, zapravo, dopušta intramentalnost, ali samo intramentalnost jedne logičke mogućnosti, a ne suštine.

67 Wells 1990: 61.

68 Ovo je učenje Dekart prvi put izložio u pismima Mersenu iz 1630. godine, ali ga je javno izneo tek u Petim i Šestim odgovorima (VII 360, 423).

stvari i večne istine o njima nestvorene;<sup>69</sup> ako su nestvorene, one nemaju uzrok, pa je nemaju ni ideje suština stvari uzete objektivno. Objektivna stvarnost ideje trougla za njega jeste trougao kao znana stvar, *kao objektivna granica* percipiranja trougla i ništa više. Otud, s obzirom na Dekartov primer s trouglom iz Pete meditacije, mora biti da je Katerusa poprilično zbunjivalo zašto Dekart u Trećoj meditaciji traga za uzrokom stupnjeva objektivne stvarnosti i time se *de facto* pita šta je uzrok večnih istina, dok u Petoj tvrdi da su suštine večne i nepromenljive, dakle, kako to Katerus razume, bez uzroka.

Kasnosholastičkom razumevanju Dekart suprotstavlja svoju novu „ontologiju mogućeg“<sup>70</sup> prema kojoj u ljudskom razumu bivstvuju suštine stvari koje nisu od razuma, te koje, otud, on ni ne održava u intramentalnom bivstvovanju. Dekart se slaže sa sholastikom da svako bivstvovanje zahteva aktualno delotvorno uzrokovanje, samo što, zbog razlike u ontologiji, za njega se to odnosi i na bivstvovanje suština u razumu; no, ako se odnosi na njih, onda večne istine moraju biti uzrokovane! Bez dualizma *Meditacije* ne bi imale smisla, ali bez učenja o stvorenosti večnih istina ne bi bilo prvog dokaza.

Problem uzrokovanja bivstvovanja Dekart obrađuje u Trećoj meditaciji, razvijajući dva uzročna dokaza za egzistenciju Boga. U okviru prvog dokaza Dekart je pokazao da Bog održava intramentalno bivstvovanje suština, dok u drugom, na primeru egzistencije meditativnog subjekta, ali i Boga (M III 33: VII 49–50), pokazuje da Bog održava njihovo bivstvovanje i u formalnom modusu, tj. stvarima u svetu pridaje realnu egzistenciju. Zbog toga on može reći da se drugi dokaz može shvatiti i samo kao objašnjenje prvog, odnosno da su svi uzročni dokazi svodivi na jedan jedini (*Meslanu*, 2. 5. 1644: IV 112); da upotrebimo Dekartovu terminologiju, razlika između njih jeste samo razumska, jer na ontološkom planu reč je o jednom te istom, o bivstvovanju i njegovom uzroku.

Koncept intramentalne suštine stvari nakon Dekarta ubrzo je nestao iz filozofije. Stvarna suština, sa svime što je prati (uzročnost kao predikat, stupnjevi stvarnosti, modusi stvarnosti i modusi bivstvovanja), bila je deo kasnosholastičkog nasleđa s kojim se naprosto ništa nije moglo u novoj nauci jednog Galileja (Galilei) i Dekarta. Koncept stvarne suštine veoma se teško uklapao u novovekovne epistemologizovane metafizike. Problem je bilo to što zadržavanje jednog metafizičkog

69 Jer Dekart u Petoj meditaciji govori o „istinskim i *nepromenljivim* naravima“, o „nepromenljivim i *večnim*“ suštinama (podv. P.M.). Na isti će način Dekarta razumeti i Gasendi (V Odg: VII 319).

70 „Kao uslovljena isključivo Božjom delotvornom uzročnošću, Dekartova 'nova ontologija mogućeg' mora biti razumevana kao metafizika stvorene, stvarne intramentalne mogućnosti. Ovo stoji u kontrastu prema kasnosholastičkoj metafizici logičke mogućnosti, jednako intramentalne, ali nezavisne od Boga, duha i aktualne stvari u svetu“, Wells 1990: 60.

koncepta, stvarne suštine, nije bilo praćeno zadržavanjem nekih drugih podupirućih metafizičkih konceptata, na primer principa individuacije i pre svega relevantnosti razlike između suštine i egzistencije. Bez njih, stvarna suština ostaje da „visi”, neutemeljena u novim koncepcijama i bez podrške starih. Ona u novim okvirima nije posedovala eksplanatornu vrednost.

No, temeljan razlog za napuštanje koncepta stvarnih suština ponudio je sam Dekart, pokušavajući da ih najdoslednije utemelji u Bogu. Za sholastičare i za Lajbnica (Leibniz), u srži stvarnih suština nalazila se neprotivrečnost. Dekart je svojim učenjem o stvorenosti večnih istina, potkopavanjem metafizičkog sidrišta stvarnih suština u neprotivrečnosti, razbio temeljnu ekvivalenciju koja je u srednjovekovnoj filozofiji postojala između pojmova „inteligibilnost”, „pojmljivost”, „neprotivrečnost” i „neuzrokovanost”: suština stvari je neprotivrečna, a kao neprotivrečna ona je neuzrokovana; na neprotivrečnosti počiva njena inteligibilnost, a posledica toga jeste njena pojmljivost za ljudski duh.<sup>71</sup> Suštine stvari i dalje jesu pojmljive zato što nisu protivrečne, ali one su neprotivrečne zahvaljujući božjoj odluci: saglasnost između predikata unutar jedne suštine rezultat je delovanja božje moći. Pojmljivost i neprotivrečnost kod Dekarta metafizički su međusobno nezavisne i jedino od Boga zavisne.

Odbacivanje koncepta intramentalnih suština stvari značilo je i odbacivanje Dekartove teorije ideja, jer ona je, kako je to Katerus lepo pokazao, modus Dekartove metafizike. Utoliko, kretanje rane moderne filozofije može se okarakterisati kao proces deontologizacije ideja.<sup>72</sup> Lajbnicova kritika Dekartovog ontološkog dokaza, Lokova (Locke) kritika urođenih ideja i mogućnosti posedovanja ideja stvarnih suština supstancija, Berklijeva (Berkeley) metafizika zasnovana na *res cogitata* i *esse cognitum*, te Hjumova (Hume) kritika znanja o nužnosti uzročnog odnosa vodile su Kantovoj (Kant) koncepciji regulativne funkcije ideja.

Predrag Milidrag  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Beograd

71 Govoriće Suarez o tome da Bog uzrokuje suštinu (npr. *Disputationes* 31.9.25: 26, 266), ali će takođe tvrditi da je sama neprotivrečnost koja je srž svake suštine stvari neuzrokovana (31.2.2: 26, 230; 31.3.3: 26, 233). Na istoj je poziciji i Katerus.

72 Ovo vrlo dobro određenje dao je Dž. Jolton (Yolton 1984: 221).

## Literatura

### a) Dekartova dela

- Adam Paul, Tannery Charles (publ. par). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.
- Descartes Rene, *Meditacije o prvoj filozofiji*. Prevod Tomislav Ladan. U E. Husserl, *Kartezijanske meditacije I*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1975.
- Descartes Rene, *Riječ o metodi, Praktična i jasna pravila, Osnovi filozofije*. Prevod Veljko Gortan. Zagreb: Matica hrvatska, 1951.
- Dekart Rene, *Reč o metodi, Praktična i jasna pravila*. Prevod Radmila Šajković i Dušan Nedeljković. Valjevo, Beograd: KUIZ Estetika, 1990.

### b) Sekundarna literatura

- Aquinas, Thomas (1952). *Compendium of Theology*. Translated by Cyril Vollert, S.F., S.T. B. New York: Herder Book Co. (latinski tekst spisa u Leoninim izdanju, tom 49 (*Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*), može se naći na internet-adresi <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>).
- Ariew, Roger *et al.* (eds.) (2003). *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham, Maryland and Oxford, The Scarecrow Press Inc.
- Armogathe, Jean-Robert (1995). „Caterus’ Objections to God”. U R. Ariew, M. Grene (eds.), *Descartes and His Contemporaries*. Chicago, London, University of Chicago Press, str. 34–43.
- Arnauld, Antoine (1990). *On True and False Ideas*, Translated, with an Introduction by Elmar J. Kremer. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Blake, Ralph M. (1939). „Note on the Use of Term *Idee* Prior to Descartes”. *The Philosophical Review* 48: 532–535.
- Cajetan (1964). *Commentary on Being and Essence (In De Ente et Essentia d. Thomas Aquinatis)*. Translated from the Latin With an Introduction by Lottie H. Kendzierski, Francis C. Wade, S.J. Milwaukee, Marquette University Press.
- Clemenson, David (1991). *Seventeenth-century Scholastics Philosophy of Cognition and Descartes’ Causal Proof of God’s Existence*. Doctoral Thesis. Cambridge, Massachusetts, Harvard University.
- (2007). *Descartes’ Theory of Ideas*. London, Continuum.
- Coombs, Jeffrey (2003). „The Ontological Source of Logical Possibility in Catholic Second Scholasticism”. U R.L. Friedman, L.O. Nielsen (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, str. 191–229.
- Cronin, Timothy, S.J. (1966). *Objective Being in Descartes and in Suárez*. Analecta Gregoriana, vol. 154. Rome, Gregorian University Press.
- Dear, Peter (1988). *Mersenne and the Learning of the Schools*. Ithaca and London, Cornell University Press.

- Doyle, John (1984). „Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suárez S.J.”. *Vivarium* 22: 121–160.
- (1987). „Suárez on Beings of Reason and Truth (1)”. *Vivarium* 25: 47–75.
- (1988). „Suárez on Beings of Reason and Truth (2)”. *Vivarium* 26: 51–72.
- Marion, Jean-Luc (1995). „The Place of the *Objections* in the Development of Cartesian Metaphysics”. U R. Ariew, M. Grene (eds.), *Descartes and His Contemporaries*. Chicago, London, University of Chicago Press: 7–20.
- (1999). *On Descartes' Metaphysical Prism; The Constitution and the Limits of Onto-theology in Cartesian Thought*. Translated by Jeffrey L. Kosky. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Milidrag, Predrag (2006). *Samosvest i moć: Dekartov Bog kao causa sui*. Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Okean.
- (2010a). „Poput slika stvari“: *Temelji Dekartove metafizičke teorije ideja*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjić.
- (2010b). „Princip neprotivrečnosti i Dekartov Bog“. *Theoria* 53 (4): 15–33.
- (2011) „Dekart o *esse objectivum* i urođenim idejama“, *Filozofski godšnjak* 24: 173–194.
- Perler, Dominik (2000). „Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives”. *Topoi* 19: 111–122
- Stone, M.W.F. (2008). „Aristotelianism and Scholasticism in Early Modern Philosophy”. U S. Nadler (ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford, Blackwell Publishing: 7–24.
- Suarez, Franciscus S.J. (1856–1877). *Disputationes metaphysicae*. U *Opera Omnia*, tomovi 25, 26. Paris: Vives.
- (1983). *On the Essence of Finite Being As Such, On the Existence of That Essence And Their Distinction, Metaphysical Disputation XXXI*, Translated from the Latin With an Introduction by Norman J. Wells. Milwaukee: Marquette University Press.
- (1995). *On Beings of Reason, Metaphysical Disputation LIV*, Translated from the Latin with an Introduction and Notes by John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press.
- The Conimbrienses. Some Questions on Signs* (2001). Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee, Marquette University Press.
- Vazquez-Amaral, Jorge (1984). *Descartes and Suárez: An Introduction to the Theory of Ideas*. Ph. D. diss. Pittsburgh, University of Pittsburgh.
- Verbeek, Theo (1995). „The First Objections”. U Ariew, Grene (eds.), *Descartes and His Contemporaries*. Chicago, London, University of Chicago Press: 21–33.
- Watson, Richard (2002). *Cogito, ergo sum, The Life of Rene Descartes*. Boston, David R. Godine.
- Wee, Cecilia (2006). *Material Falsity and Error in Descartes' Meditations*. London and New York, Routledge.
- Wells, Norman (1961). „Descartes and the Scholastics Briefly Revisited”. *The New Scholasticism* 35: 172–190.

- (1979). „Old Bottles and New Wine: A Rejoinder to J.C. Doig”. *The New Scholasticism* 53: 515–523.
- (1982). „Descartes’ Uncreated Eternal Truths”. *The New Scholasticism* 56: 185–199.
- (1984). „Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suárez”. *The Journal of the History of Philosophy* 22: 25–50.
- (1990). „Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez”. *The Journal of the History of Philosophy* 28: 33–61.
- (1993). „Descartes’ *Idea* and Its Sources”. *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 513–535.
- (1994b). „*Esse Cognitum* and Suárez Revisited”. *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 339–348.
- (1994b). „Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes and Suárez“. U Kremer (ed.), *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*. Toronto, University of Toronto Press: 138–183.
- (1994c). „John Poinsett on Created Eternal truths vs. Vasques, Suárez and Descartes”. *The American Catholic Philosophical Quarterly* 68: 424–447.
- (1998a). „Descartes and Suárez on Secondary Qualities; A Tale of Two Readings”. *The Review of Metaphysics* 51: 565–604.
- (1998b). „Suárez on Material Falsity”. U S. Brown (ed.). *Meeting Of the Minds; The Relations Between Medieval And Classical Modern European Philosophy*. Acts of the International Colloquium held at Boston college June 14–16, 1996, organized by the Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale. Brepols, Brepols Publishers, str. 1–26.
- Yolton, John (1984). *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. London, Basil Blackwell.

Predrag Milidrag

### **Caterus and Descartes on Ideas, Causality and Eternal Truths**

(Summary)

The article analyzes the objections of Johannes Caterus, the author of the First objections on *Meditations*, concerning Descartes’ understanding of the objective reality of ideas, as well as Descartes’ First replies. Caterus’ critique rests on late Scholastics understanding of the act of conceiving and its objective terminus, and subsequent notions *esse objectivum* and *realitas objectiva*. Since they are extrinsic denominations of extramental represented



thing, Caterus concludes that there is no room for the question about their cause. Despite his late Scholastics background, and without knowing for Descartes' doctrine about the creation external truths, Caterus realized that for Descartes the degree of the objective reality of ideas is intrinsic denomination of the essence of thing, that requires efficient cause and that is equivalent with the creation of eternal truths. In his response, Descartes contrasts late Scholastics understanding with his new "ontology of the possible" according to which there are intramental essences of things, with objective being (*esse objectivum*) which cannot be reduced to extrinsic denomination ("*non nihil*") and which requires actual efficient cause. From that he concludes that very conceivability and intelligibility of essences requires efficient cause.

KEY WORDS: *esse objectivum*, *esse cognitum*, eternal truths, intelligibility, *non nihil*, late Scholastics, extrinsic denomination, *realitas objectiva*.