
ΦΙΛΟΘΕΟΣ

1 (2001)

PHILOTEOS

International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor
Bogoljub Šidaković



Beograd – Nikšić – Trebinje

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTEOS

Vol. 1 (2001) pp. 1–293

| | |
|---|-----|
| <i>Editorial</i> | 4 |
| Emerich Coreth: Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott . . . | 5 |
| Wolfgang Röd: Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? . . . | 17 |
| Sergey Horujy: Philosophy Versus Theology: New and Old Patterns of an Ancient Love-Hate | 30 |
| Georg Scherer: Sein und Gott | 43 |
| Jörg Splett: Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht | 54 |
| Oswald Bayer: Hermeneutische Theologie | 69 |
| Johannes Wirsching: Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen | 83 |
| Ulrich Wickert: Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums | 90 |
| Václav Ježek: How Original was Porphyry's Criticism of Christianity | 100 |
| Θεόφιλος Ἀμπατζίδης: Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης . . . | 110 |
| Nicholas Loudovikos: The Trinitarian Foundations and Anthropological Conse- quences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine "Mysticism" | 122 |
| Vladan Perishich: Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas . . . | 131 |
| Stavros Yangazoglou: The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Pala- mas | 137 |
| Georgi Kapriev: Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Pala- mas | 144 |
| Werner Beierwaltes: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nico- laus Cusanus | 150 |
| Predrag Milidrag: Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama | 177 |
| Friedo Ricken: John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft . . . | 205 |
| Predrag Čičovački: Suđenje čoveku i suđenje Bogu: Refleksija o Jovu i Veli- kom inkvizitoru | 225 |
| Theodor Schneider: Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung | 236 |
| Albrecht Dihle: Der sakrale und der säkulare Staat | 242 |
| Gerhard Podskalsky: Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? . . . | 255 |
| Theodor Nikolaou: Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext | 261 |
| Miroslav Simijonović: Die Entstehung der Ikonographie | 275 |
| Bogoljub Šijaković: On Sacrifice and Memory | 288 |

Predrag Milidrag

Beograd

*Francisko Suárez
o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama*

Poznosholastička filozofija je pastorče istorije filozofije: istoričari filozofije koji se bave srednjovekovnom filozofijom smatraju je pre delom renesansne ili rane moderne filozofije, dok oni koji se bave renesansnom ili ranom modernom, smatraju je delom srednjovekovne filozofije. Ovakav mačehinski odnos istoričara filozofije prema poznoj sholastici doveo je do toga da se ona premalo istražuje, da se o njoj daleko manje zna nego o ostalim periodima u istoriji filozofije, te da je, sledstveno, njen uticaj na ranu modernu filozofiju sasvim nepoznat u širim filozofskim krugovima. No, istini za volju, sve ovo delom jeste i posledica njene „prelazne prirode“: iako po svojim temeljnim odlikama pripada sholastici, ona je besumnje po svojim uvidima već proto-moderna.¹ Odatle, ukoliko želimo da razumemo (ranu) modernu filozofiju, moramo istraživati i poznju sholastiku.

Ovaj tekst biće posvećen trima međusobno povezanim filozofskim doktrinama ključne figure pozne sholastike — jezuite Franciska Suáreza (Franciscus Suárez, 1548–1617). To su: 1) struktura akta poimanja, 2) božanske ideje i odnos esencije i egzistencije u stvorenim bićima i 3) večne istine. Zašto baš ove doktrine? Pa, zato što nam upravo one omogućavaju da (bolje) razumemo onoga ko otvara puteve modernoj filozofiji — Dekarta. Zato, nakon izlaganja Suárezovog razumevanja, u četvrtom, zaključnom delu teksta, na primeru tri mesta iz Dekartove *III Meditacije* ćemo u najkraćim crtama pokazati kako upravo ove tri Suárezove doktrine pomažu da razumemo Mislioca puteva.

I Struktura akta poimanja

Akt poimanja po Suárezu sadrži dva momenta: formalni koncept (*conceptus formalis*) i objektivni koncept (*conceptus objectivus*).² Ovde je dakle reč o nivou jedne čisto duhovne radnje, što će reći da je ceo proces saznanja koji podrazumeva kretanje od čulnih utisaka do samog poimanja suštine stvari, ostavljen po strani. Suárez, naravno, i to razmatra, ali je to za razumevanje same strukture akta poimanja irelevantno. Za razlikovanje između formalnog i objektivnog koncepta, Suárez kaže da je filozofsko opšte mesto (*distinctio vulgaris*).³

¹ Vidi Jose Ferrater Mora, „Suárez and Modern Philosophy“. *The Journal of the History of Ideas* 14 (1963): 528–43.

² Smatrali smo da je bolje zadržati reč „koncept“, nego je prevoditi sa „pojam“, zbog mogućih kasnijih konotacija, koje ima ova druga reč.

³ Suárez, Franciscus S.J., *Disputationes metaphysicae* (1597), rasprava 2, sekcija 1, pasus 1: u *Opera Omnia*. tom. 25, Paris: Vives, 1856–77. Prilikom citiranja, ovo će delo biti označavano skraćenicom *DM* sa navedenim redom rasprave, sekcije, pasusa i iza dvotačke tomom i stranicom standardnog izdanja.

Formalni koncept on određuje na sledeći način:

Formalni koncept jeste sam akt ili, što je isto, reč kojom razum poima neku stvar ili opšti pojam. On je zvan konceptom, jer kao da je izdanak duha; zvan je formalnim ili zato što je krajnja forma duha, ili zato što duhu formalno reprezentuje znanu stvar ili zato što je istinski i krajnji formalni ishod duhovnog obuhvatanja, što ga razlikuje od objektivnog koncepta.⁴

Formalni koncept uvek jeste istinska i pozitivna stvar,⁵ pojedinačna i individualna,⁶ koja je modalno različita od duha i koja pripada kategoriji kvaliteta.

Dakle, formalni koncept jeste formalni zato što: a) on jeste poimajuća aktivnost koja strukturira duh ili mu pruža formalno kvalitativno određenje; duh je posmatran kao na početku formalno neodređen, ali ipak odredljiv ili sposoban da bude specifikovan saznavnim procesom; b) on formalno reprezentuje⁷ ili funkcioniše kao prirodni formalni *znak stvari* o kojoj je reč,⁸ čime čini da stvar bude znana za duh; c) ova duhovna aktivnost, aktivnost poimanja, jeste svoj sopstveni formalni ishod (*terminus*), ali ne i objektivni.

Ovaj proces poimanja (*conceptio*), Suárez određuje kao duhovnu reč (*verbum mentis*),⁹ dok reprezentativnu funkciju tog procesa posmatra kao proces zamišljanja, te ga imenuje kao sliku (*imago*)¹⁰ ili sličnost (*similitudo*).¹¹ S obzirom da duh zahteva da bude

⁴ „Conceptus formalis dicitur actus ipse seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis in quo differt a conceptu objectivo“, *DM* 2.1.1: 25, 64–5.

Uz *proles mentis*: „*Species expressa*, bilo da je formiran unutrašnjim čulom ili razumevanjem, takođe je zvan konceptom, *conceptus*, zato što je rođen ili donet na svet unutar duha, upravo kao da je duh oploden ili specifikovan kroz delovanje jednog *species impressa* ... Na nivou koncepta, seksualna metafora jeste prikladna i više ne zavodi [kao kod *species impressa*]: koncept donosi na svet objekat u njegovom kompletnom bivstvovanju, njegovom bivstvovanju, tj., kao nezavisnog od fizičke egzistencije u okolnom ambijentu“, John Deely, *New Beginnings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1994: 135. Po svom kvalitetu, prikaz nastanka i odnosa *species impressa* i *species expressa* izložen u ovoj knjizi, daleko nadmašuje sve drugo od pregledane literature; upor. Deely, *New Beginnings*: 126–39.

⁵ „Vera ac positiva res“, *DM* 2.1.1: 25, 65.

⁶ „Res singularis, et individua“, isto.

⁷ „Conceptus formalis, ut repraesentans“, *DM* 8.4.18: 25, 289.

⁸ Za formalni znak, vidi, Deely, *New Beginnings*: 138.

⁹ Doktrinom o Božjoj reči, „sveti Agustin je pokušao da pomiri platonizam i hrišćanstvo. Prema ovoj doktrini, Božja reč je identifikovana sa Drugom osobom Trojstva, te sa aktom proizvođenja Druge pomoću izricanja od strane Prve. Ovo izricanje (*utterance*) ne treba razumeti po analogiji sa izricanjem u govoru ili jeziku, već kao bezgovorno proizvođenje misli koja može, nakon toga, biti izražena rečima“, M. B. Foster, „Christian Theology and Modern Science of Nature, II“. *Mind* 45 (1936): 8–9. „U skladu sa metaforom rađanja, Avgustin može označiti duhovnu sopstvenu reprezentaciju ideje, kao jednu ‘reč’ koja je pojmljena. Ova upotreba izraza ‘reč’ bila je modelirana na tragu pojma u teologiji, koji je pomagao da se označi razlika između božanskih Osoba. Duhovna reč bila je jedna ‘slika’ ili ‘sličnost’ stvari, ono što su srednjovekovni, kao i moderni pisci, zvali koncept“, J. Owens u Kretzmann Norman, Kenny Anthony, Pinborg Jan (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982: 443. Za klasičan smisao reči kod Tome, vidi Vivian Boland O. P., *Ideas in God According to St. Thomas Aquinas*. Leiden, E. J. Brill, 1996: 235–48. Ukratkno, izraz pojmljene suštine jeste duhovna reč ili koncept.

¹⁰ Duh „formalnom reprezentacijom obrazuje jednu jedinstvenu reprezentujuću sliku ... koja slika jeste sam formalni koncept (*Mens format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentatem ... quae imago est ipsa conceptus formalis*)“, *DM* 2.1.1: 25, 69. Upor. i „imago Petri“, a u vezi sa „in conformitate immediata inter repraesentationem imaginis, et rem ipsam repraesentatam“, *DM* 8.13: 25, 276.

određen onim što je znano procesom poimanja, ovaj je proces označen i kao istisnuti lik (*species expressa*).¹² Duhovnu reč, sliku i istisnuti lik, Suárez posmatra tek kao različite aspekte jednog te istog akta duha, akta poimanja, te zato izjednačava aktivnost poimanja (*conceptio*) sa njenim proizvodom (*conceptus*).

Suárez, dakle, razliku između duhovne reči i akta poimanja razume tek kao razumu. U poznoj sholastici je postojala kontroverza oko toga da li su formalni koncept, istisnuti lik i duhovna reč, realno ili samo razumski različiti od akta poimanja. Po tomistima, akt saznanja se realno razlikuje od formalnog koncepta.¹³ Formalni koncept, istisnuti lik ili duhovna reč funkcionišu kao *similitudo* i *imago*, odnosno kao prirodni, formalni znak spoljnih, ekstramentalnih stvari (*res*). Po ne-tomistima, Suárezu,¹⁴ a u skotističkoj tradiciji, aktivnost saznanja, tj. akt poimanja preuzima ulogu *similitudo* i *imago*, te on kao takav jeste formalni, prirodni znak *intramentalnih*, ali *od ljudskog duha nezavisnih* stvari.

Povod za ovo drugo, i Suárezovo razumevanje, bilo je tumačenje Tomine tvrdnje iz *Sume protiv pagana*, o razlici između duhovne reči i akta poimanja: „Istina se odnosi na ono u umu što um izriče, a ne na radnju kojom to izriče“.¹⁵ Po Suárezu, negativni deo Tomine tvrdnje jeste to da istina ne pripada operaciji razumevanja kada je posmatrana *materijalno*, kao zavisna od duha i sadržana u njemu kao njegov kvalitet. Pozitivni deo Tomine tvrdnje, po Suárezu, jeste da se ta ista aktivnost razumevanja, posmatrana *formalno*, u strogo epistemološkom smislu, može razumeti ili kao ona koja reprezentuje stvar pasivnom razumu, koji je potom izražava (*dicit*) ili kao ona koja sadržava znanu stvar (*res cognita*) u bivstvovanju-kao-biti-reprezentovan, s obzirom da aktivnost kao poimajući proces jeste inteligibilna slika (*imago*).¹⁶

Conceptus objectivus za Suáreza jeste sledeće:

Objektivni koncept jeste ona stvar, ili pojam, koja je strogo i neposredno znana ili reprezentovana pomoću formalnog koncepta. Na primer, kada poimamo jednog čoveka, onaj akt u duhu koji proizvodimo da bi ga pojmlili, zove se formalni koncept, ali čovek koji je tako znan ili tim aktom reprezentovan, zove se objektivni koncept. On je imenovan konceptom po spoljnoj oznaci od formalnog koncepta, pomoću kojeg je objekt pojmljen; on je nazvan objektivnim, jer nije jedan koncept u smislu forme koja intrinzično ograničava poimanje,

¹¹ Za vezu *imago* i *similitudo*, upor. DM 8.1.6–7: 25, 277. Za ovu vezu sa *verbum mentis* kod Tome, Bolland, *Ideas in God*: 220 i dalje, posebno 237; Leen Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, volume one: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden: E. J. Brill, 1994: 160.

¹² DM 6.5.4: 25, 224–5.

¹³ Upor. Gabriel Nuchelmans, *Judgement and Proposition*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1982. 19–21

¹⁴ Pod „ne-tomistima“ se misli na one filozofe i teologe u poznoj sholastici, na koje je primetno uticao sholasticizam XIV veka, pre svega Duns Skot. Toma Akvinski je i dalje bio neprikosnoveni autoritet (njega su jezuiti odabrali za učitelja svoga reda), ali su ne-tomisti i samog Tomu interpretirali s obzirom na četrnaestovekovni sholasticizam.

¹⁵ Toma Akvinski, *Suma protiv pagana*, I 59 (*Suma protiv pogana*. Prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1993: 237).

¹⁶ Odnos aktivnosti kao znaka i reprezentacije, objašnjava Dž. Dojl: „Suárez na najvećem broju mesta, koje sam ja video, rezerviše jezik ‘označavanja’ (*significatio*) za spoljne, posebno hotimične znake, a ‘reprezentaciju’ (*repraesentatio*) koristi kada govori o unutrašnjem prirodnom znaku koji se javlja kod formalnog obuhvatanja“, John Doyle, „Suárez on Beings of Reason and Truth (1)“, *Vivarium* 25 (1987): 151–2.

već u smislu objekta i materije oko kojeg je formalni koncept razvijen i na koji [objekat] se oko duha direktno upravlja.¹⁷

Objektivni i formalni koncept se razlikuju u sledećem:

Formalni koncept jeste uvek istinska i pozitivna stvar i jeste jedan kvalitet u stvoreninama kojeg duh sadrži, ali objektivni koncept nije uvek istinska i pozitivna stvar, jer ponekad poimamo privacije i drugo što se zove bićima razuma, koja imaju samo objektivno bivstvovanje u razumu ... [što može biti i] nešto univerzalno ili konfuzno ili zajedničko, kao što je čovek, supstancija i slično.¹⁸

Objektivni koncept ne reprezentuje ništa, već je on sam reprezentovana stvar. „Stvar“ može biti vera ac positiva res tj. stvarna suština, ali može biti i stvar u supertranscendentalnom smislu,¹⁹ odnosno biće razuma. Stvar jeste objektivni ishod ili objektivna granica (terminus) formalnog koncepta²⁰ i zato je stvar u razumu na objektivna način. Sve što jeste objektivni koncept u razumu bivstvuje objektivno; na esse objectivum ćemo se kasnije vratiti.

Svaki objektivni koncept, bilo da je stvarna suština ili biće razuma, jeste *res repraesentata*, *res significata* ili *res cognita*, što su sve ekvivalentni izrazi.²¹ Suárez insistira da same ove spoljne oznake nisu identične sa formalnim konceptom, jer nisu unutrašnji for-

¹⁷ „Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae propriae et immediate per conceptum formalem cognoscitur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus quem in mente efficimus ad concipiendum hominem vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus objectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem objectum ejus concipi dicitur, et ideo recte dicitur objectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsec terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quem mentis acies directe tendit“, *DM* 2.2.1: 25, 65.

¹⁸ „[Conceptus] formalis semper est vera ac positiva res in creaturis qualitas menti inhaerens, objectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes, et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse objective in intellectu ... res universalis, vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similla“, isto.

¹⁹ Upor. Norman Wells „Descartes' Idea and Its Sources“. *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993): 525; „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, 1994: 142–3; John Doyle, „Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?“. *The Review of Metaphysics* 50 (1997): 783–815, posebno 800–13. Vels navodi Suáreza, *Disputationes*, 3, 2, 4. Ovaj smisao pojma stvari jeste zajednički za sve što je mislivo ukoliko je mislivo, to jest za sve inteligibilno. Kao takav on obuhvata kako bića (*ens*) sa stvarnom suštinom, tako i bića razuma. U slučaju stvarnih suština, njihova inteligibilnost potiče od njih samih (*verum*), to je njihova unutrašnja oznaka, dok kod bića razuma to jeste spoljna inteligibilnost, od samog razuma; bića razuma jesu inteligibilna zato što su objekti svesti, te na osnovu toga od razuma i dobijaju za njih spoljnu oznaku *res*. Na žalost, nisam uspeo da dođem do teksta Dž. Dojla: „Extrinsic Cognoscibility? A Seventeenth-Century Supertranscendental Notion“, *The Modern Schoolman* 68 (1990): 57–80. Mora se još dodati da je ovo tek krajnje uprošćena informacija o pojmovima „spoljna“ i „unutrašnja oznaka“. Za punu informaciju, vidi Doyle „Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez S.J.“. *Vivarium* 22: 121–60.

²⁰ „Formalni koncept jeste jedan akt duha“, koji je „aktualizovan kao pojedinačna misao, pomoću svoje specifične forme. Akt, nadalje, može biti određen preko svog ishoda (*end*); posebno onda kada je akt jedan transparentni akt poimanja, to šta je on, određeno je onim o čemu akt jeste. Ponajviše, uvođenje objektivnog koncepta naglašava da je intencionalni objekat ishod akta: 'oko kojeg je formalni koncept razvijen' ... možemo reći da ista stvar proizvodi poimanje sebe same kroz jednu vrstu transparentne replikacije u razumu“, Amy Morgan Schmitter, „Formal Causation and the Explanation of Intentionality in Descartes“. *The Monist* 79 (1996): 376, moje podvlačenje.

²¹ Ne: identični.

malni ishod sazajnog procesa, ali da potiču od njega, jer on je reprezentujući, on je znak i njime se saznaje objektivni koncept.

Od *neizmernog* je značaja ne prevideti da određenje reprezentovane stvari kao koncepta, jeste spoljna oznaka stvari,²² koja proizilazi iz njene veze sa duhom. Sa druge strane, njeno određenje kao *res cognita*, rezultat je naše refleksije o njoj. Stvar je, dakle, *res cognita* zato što je znana poimajućom aktivnošću, koja je ekvivalentna sa formalnim konceptom, i zato je i *res cognita* spoljna oznaka stvari u razumu, isto kao i *esse cognitum*.²³ Sam odnos između formalnog i objektivnog koncepta jeste odnos između reprezentujućeg i reprezentovanog, slike i oslikanog, znaka i označenog, znajućeg i znanog, forme i materije.

Kada je objektivni koncept *vera ac positiva res*, tada on podrazumeva i od duha nezavisnu stvarnost, koja je *označena* u relaciji prema onome što je njoj spoljno, naime prema formalnom aktu poimanja (*conceptio formalis*). *Res cognita* kao stvarna suština jeste od duha nezavisan ishod jednog sazajnog akta, koji je sam zavisen od duha. Odatle je za stvarnu suštinu *kao takvu*, akcidentalni kvalitet „biti objekt svesti“.²⁴

Sam pojam *vera ac positiva res*, onako kako ga Suárez razume, ima dva smisla. Kako je već ranije naglašeno, *vera* jeste istina u transcendentnom smislu. To je osobina realnog bivstvovanja, nezavisnog od razuma koji saznaje, pa čak i od božanskog razuma, po Suárezu. Drugim rečima, to je pozitivna i unutrašnja oznaka suštine, povezana sa praosnovnom inteligibilnošću bivstvovanja (*esse*) i bića (*ens*) u njima samima.²⁵

²² Suárezov objektivni koncept, T. Kronin razume kao reprezentaciju, „znani srednji pojam (*term*) između razuma i egzistirajuće stvari (Timothy Cronin S. J., *Objective Being in Descartes and in Suárez*. Analecta Gregoriana, vol. 154. Rome: Gregorian University Press, 1966: 78). Karakterizacija Suáreza kao reprezentacionaliste, jeste direktna posledica Kroninog previda da je *conceptus objectivus* kao koncept, spoljna oznaka stvari u razumu. Zato on može govoriti i o „reprezentativnoj suštini“, a da u tome ne vidi nikakav problem. Ali, baš ovaj izraz problematičnog smisla, ukazuje da Kronin, hteo-nehteo, svoju interpretaciju usmerava ka direktnom realizmu, jer ga na to nagoni sam Suárez, kod kojega nema ni traga od reprezentacionalizma. „Sholastičari su bili praktično jednoglasni u odbacivanju reprezentacionalizma. Oni su verovali da takvo gledište o saznanju jeste nespojivo sa izvesnošću o spoljnom svetu, jer, tvrdili su, ukoliko se naše saznanje okončava jedino u duhovnoj reprezentaciji spoljnog objekta, kako bismo ikada mogli da uporedimo ovu reprezentaciju sa spoljnim fizičkim objektom, da bi prosudili da li je tačna?“, David Clemenson, *Seventeenth-century Scholastics Philosophy of Cognition and Descartes' Causal Proof of God's Existence*. Doctoral Thesis. Cambridge, Massachusetts: Harvard University 1991: 188. Nema razloga zašto bi Suárez bio izuzetak, ne samo od pozne sholastike, već i od celokupne sholastičke tradicije, jer za njega, „saznanje (*cognition*) ... koje ne reprezentuje duhu direktno znani objekat, jeste protivrečje u pojmu“, Clemenson, isto delo: 85.

²³ „Biti znan“ jeste spoljna oznaka; upor. *DM* 54.2.6: 26, 1019. „Bivstvovati-kao-bitiznan jeste tek spoljna oznaka koja je prenetna sa njenog intramentalnog temelja, realne pozitivne sazajne aktivnosti, i spolja pripisana intramentalnom objektu te sazajne aktivnosti“, Norman Wells, „Descartes and Suárez on Secondary Qualities; A Tale of Two Readings“. *The Review of Metaphysics* 51 (1998): 584.

²⁴ Ono što je objektivno u razumu, ponekad u sebi samom ima, ili može imati, kaže Suárez, istinsko i realno bivstvovanje (*habet, vel potest habere in se verum esse reale*), koje se poklapa sa time da je objekat za razum i to mu bivstvovanje prosto i suštinski pripada (*quia hoc esse est quod simpliciter ac per se illi convenit*). Ali, biti objekat za razum, jeste spoljno i akcidentalno za njega (*objici autem rationi est illi extrinsecum et accidentale*); upor. *DM* 54.1.6: 26, 1016.

²⁵ Da ne bismo uistinu nepotrebno komplikovali izlaganje, u ovome smo radu istinu u transcendentnom smislu posmatrali uproščeno, ali ne i netačno, kao unutrašnju oznaku suštine stvari, odnosno bića (*ens*). Kao i druge dve transcendentne osobine bića, jedno i dobro, istina jeste zapravo spoljna oznaka, koja potiče od poimajućeg razuma, ali jeste *realna* spoljna oznaka, tj. utemeljena je u samoj suštini, označavajući njenu inteli-

Formalni smisao izraza *vera ac positiva res*, obuhvata, najprostije rečeno, formalne koncepte. On podrazumeva eksplicitno refleksivno saznanje o našem sopstvenom saznanju. Zbog toga je ovaj smisao intramentalni i od duha zavisao, jer formalni koncept jeste modus duha.²⁶

Objektivni smisao izraza *vera ac positiva res* obuhvata od duha nezavisne, ali ipak intramentalne stvarne suštine i obuhvata ekstramentalne aktualne suštine. Kao intramentalne, suštine zavise od poimajućeg akta duha, jer u suprotnom ne mogu biti intramentalne. Međutim, bilo da su u razumu ili su i van njega, suštine stvari svoje bivstvovanje ne dobijaju od tog poimajućeg akta, jer one nisu stvorene tim aktom, već su njime samo pojmljene.

Kada je, pak, duh svestan objektivnog koncepta, a nije svestan istinske i pozitivne stvari, objektivni koncept je tada spoljna oznaka jednog bića razuma (*ens rationis*). Dakle, kod bića razuma na delu je dvostruka spoljna oznaka, koja nije realna: jedna, da su stvari, druga da su koncepti. Zato što nemaju suštinu, kod bića razuma nema ni transcendentale istine,²⁷ tj. one ne mogu aktualno egzistirati.

Tek pošto je duh postao svestan da je objektivni koncept *vera ac positiva res*, tek nakon toga on može preći na razmatranje istine saznanja, kao istine i laži u sudu. Nas ov-

bilnost, *unutrašnju* inteligibilnost („... quia esse intelligibile, non est mera denominatio extrinseca“, *DM* 8.7.34: 25, 307). „Istina, strogo govoreći, jeste u ljudskom razumu, ali ona mora da se na neki način nalazi i u stvarima, iako je u stvarima jedino kao povezana sa razumom. I, primarno, ona mora biti u stvarima kao povezana sa božanskim razumom“, Ethienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1991²: 238 (za istoriju transcendentálnih pojmova do moderne filozofije, vidi Leo Elders S. V. D., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden: E. J. Brill, 1993: 33–77). Dakle, preciznije je reći kako je istina *spoljna realna oznaka* suština stvari, odnosno samih bića. Zato što je realna oznaka, *vera* se može sagledavati i kao predikat suštine i ne sme se sagledavati kao puko imenovanje. Sama suština ne dobija nikakvo novo savršenstvo ukoliko je posmatrana kao *vera*, već se njen karakter — inteligibilnost — bolje očituje kroz odnos prema saznanju (*cognitio*). Kako je ovaj odnos nešto što se dešava samoj suštini, nastavlja Suárez, i što je barem razumski gledano, različito od nje, iako uvek spojeno sa njom (ekvivalencija!), istina, koja je izražena priroda suštine, zove se njenim predikatom, odnosno, s obzirom na biće (*ens*), njegovim atributom ili svojstvom; upor. Doyle „Prolegomena“: 134–6.

²⁶ Upor. *DM* 8.4.2: 25, 290.

²⁷ „Biće razuma jeste ono što ima jedino objektivno bivstvovanje u razumu ili što je mišljeno razumom kao jedno biće, ako i nema entitet u samom sebi (*ens rationis esse illud, quod habet esse objective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat*)“, *DM* 54.1.6: 26, 1016. To jest, „ne može se reći da imaju suštinu (*nec dici possunt habere essentiam*)“, *DM* 54.10: 26, 1018. Ali, zašto je biće razuma mišljeno kao biće, kao stvar? „Jer, pošto je biće njegov adekvatni objekat, naš razum može pojmiti *ništa* jedino na način bića, i, prema tome, kada pokušava da pojmi privacije ili negacije, on ih poima kao bića i tako obrazuje bića razuma (*cum enim objectum adequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis*)“, *DM* 54.1.8: 26, 1017. Duh stvara bića razuma tako što uobličava samog sebe, dajući sebi sopstveno formalno određenje, odnosno proizvodi jedan formalni koncept: „Razum je delotvorni uzrok bića razuma. Ali, on ih proizvodi jedino proizvođenjem neke svoje misli ili koncepta (*intellectus est causa efficiens entium rationis; efficit autem illa, efficiendo solum aliquam cogitationem, vel conceptum suum*)“, *DM* 54.2.4: 26, 1019. Dakle, po Suárezu je jedina pozitivna realnost kod bića razuma, zapravo sam saznajni proces i on je osnova za spoljne oznake pripisive bićima razuma: biti biće, biti znan, objektivno bivstvovati, biti objekat, biti stvar, biti pojmljen kao pozitivna realnost. Po poznoj sholastici, ono što je pojmljeno ili reprezentovano formalnim konceptom jeste neka privacija, negacija, relacija itd, a *način* na koji je to pojmljeno jeste biće razuma, odnosno reprezentovano je kao pozitivna realnost: „Kada privacije poimamo kao pozitivnu realnost, poimamo ih kao 'kvalitet razuma', kao što to isto činimo kada poimamo oblik himere“, Wells, „Descartes and Suárez“: 582.

de interesuje prvi, predrasudivalački nivo razumskog saznanja. To je nivo prostog poimanja ili zahvatanja (*simplex conceptio seu apprehensio*),²⁸ na kojem mora postojati podudarnost između znajućeg razuma i znane stvari. Naime, formalni koncept ili reprezentuje nešto ili ne reprezentuje ništa. Ako ne reprezentuje ništa, ni reprezentovanje, niti obuhvatanje ne mogu biti lažni, jer nema prisutnog objekta, a time *ni njegovog formalnog koncepta* (tj. on uopšte nije u svesti). Ako nešto jeste reprezentovano formalnim konceptom, tada je na predrasudivalačkom nivou prostog poimanja moguće uočiti/konstatovati jedino saglasnost između reprezentacije i reprezentovanog, odnosno između formalnog i objektivnog koncepta. Reprezentujuća aktivnost jedino može da pokaže svoj objekat onakav kakav on jeste, bilo da je on stvarna suština ili biće razuma. Prema tome, na predrasudivalačkom nivou prostog poimanja, istinski se zna i zna se sa istinom ono što pripada istinskoj i pozitivnoj stvari.²⁹

* * *

Na kraju, zbog „*distinctio vulgaris*“ pogledajmo kako je Eustahije od Sen Pola (Eustachius de Sancto Paulo, †1640), toliko hvaljen od Dekarta, odredio formalni i objektivni koncept:

Koncept svake stvari može biti razumevan na dva načina, bilo formalno, bilo objektivno: strogo uzev, objektivni koncept naziva se konceptom jedino u analognom i denominativnom smislu, jer to je ono pojmljeno ili objekt poimanja. Ali, formalni koncept jeste aktualna sličnost stvari koja je razumevana razumom i koja je proizvedena zarad razumevanja te stvari. Na primer, kada razum percipira ljudsku prirodu, aktualna sličnost, koju on tada proizvodi s obzirom na ljudsku prirodu, jeste formalni koncept ove razumevane prirode. Kažem ‘aktualna sličnost’ da bi se formalni koncept razlikovao od inteligibilnog lika, koji jeste obična slika same stvari. Odavde, formalni koncept jeste istisnuti lik razumevane stvari, ili duhovna reč. Objektivni koncept ... jeste stvar koja je pomoću formalnog koncepta reprezentovana razumu; u gornjem primeru, aktualno znana ljudska priroda nazvana je objektivnim konceptom.³⁰

²⁸ „Ljudski je razum sposoban za tri osnovne vrste aktivnosti: prosto zahvatanje, suđenje i zaključivanje. Prosto zahvatanje jeste analogno čulnom saznanju: sastoji se od prostog ‘gledanja’ nekog inteligibilnog sadržaja, bez afirmacije ili negacije bilo čega o njemu“, Clemenson, *Seventeenth-Century*: 23.

²⁹ Problemu objektivnog koncepta, T. Kronin pristupa sa strane Suárezovog komentara Aristotelovog spisa *O duši* i objektivni koncept posmatra u kontekstu procesa ljudskog saznanja. I po Suárezu, proces saznanja praćen je uobičajenim sholastičkim „epistemološkim prtljagom“ (fantazam, utisnuti/istisnuti lik, aktivni/pasivni razum). Za Suáreza fantazam (*phantasmata*) jeste tek egzemplarni uzrok inteligibilnog lika (*species intelligibilis*) od strane aktivnog razuma (*intellectus agens*), odnosno egzemplarni uzrok (*causa exemplaris*) obrazovanja formalnog koncepta. To znači da *nema uzročne veze* između duhovnog i materijalnog, jer fantazam jeste materijalan, a duh nematerijalan, te uticaj ne može postojati, a i fantazam kao proizvod niže moći ne može delovati na višu moć duše. Kao egzemplarni uzrok, fantazam daje *povod* za operaciju duha, odnosno za proizvođenje inteligibilnog lika. „Suárezov opšti okvir teži da prenaglasí ulogu duha i da negira bilo kakvo direktno delovanje čulnih reprezentacija u proizvodnji saznanja“, L. Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, volume two: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*. Leiden: E. J. Brill, 1995: 330. A, „kakva je relacija između ovih dveju različitih moći [imaginacije i razuma]? Na ovoj tački, Suárez insistira da su fantazam i razum ukorenjeni u jednoj i istoj duši. Usled ovog identičnog korena, između ove dve moći postoji takav čudesan red i harmonija, da s obzirom na aktivnost razuma, imaginacija *eo ipso* stupa u delanje“. Cronin, *Objective being*: 83. Razum i fantazija imaju *istovremene i paralelne* akte. Lajbnic će nastaviti ovim putem i stići do prestabilirane harmonije.

³⁰ „[Conceptus] duplex igitur cuiusque rei assignatur, alter formalis, alter objectivus: ille proprie hic vero non nisi analogice et denominative conceptus dicitur: concepta sive objectum conceptus. Est autem formalis

Da je razlika između formalnog i objektivnog koncepta uistinu bila *distinctio vulgaris*, kako to Suárez tvrdi, dokazuju radovi drugih onovremenih filozofa: jezuiti Francisco Toledo (Franciscus Toletus),³¹ Antonio Ruvio (Antonius Rubius)³², Roderigo Ariaga (Roderigo de Arriaga),³³ Tomas Kompton Karlton (Thomas Compton Carleton)³⁴ koji, kao i Suárez, već koristi *idea* umesto *conceptus*;³⁵ tu su i tomista kardinal Kajetan (Thomas de Vio Caietanus),³⁶ Abra de Rakonis (Abra de Raconis),³⁷ Džon Noris (John Norris)³⁸ skotista Bartolomej Mastrije (Bartholomaeus Mastrius)³⁹ kao i M. Meris (M. Meurisse).⁴⁰ Noris ovo razlikovanje primenjuje kao i Dekart, na ljudske ideje.⁴¹ M. Meris takođe spominje kako objektivni koncept može biti posmatran na dva načina, kao stvar koja *može biti* poimana ili kao stvar koja *jeste* poimana.⁴²

II Božanske ideje

Ceo prethodni deo o strukturi akta poimanja, iako je bio posvećen poimanju u ljudskom duhu, nije jedino za njega relevantan. Naime, u poznoj sholastici kod ne-tomista, kod Suáreza, pojmovima *conceptus formalis* i *conceptus objectivus* objašnjavana je, sa jedne strane, Božja egzemplarna uzročnost, pošto su božanske ideje bile identifikovane sa formalnim konceptom, jer on jeste perceptualna ili konceptualna forma⁴³, a sa druge strane objašnjavana je *scientia* o stvorenim i stvorivim bićima (*ens*).

Šta je značenje te reči [biće]? Kao prvo, moramo razlikovati biće (*ens*) kao particip sadašnji od bića kao imenice. *Ens* (biće) jeste izvedeno od *sum* (jesam). *Sum* kao egzistiranje izvedeno je iz *Ja egzistiram*. Kao i samo *sum*, to je glagol koji uvek označava aktualnu egzistenciju i o kojem

conceptus actualis similitudo rei quae intelligitur ab intellectu, ad eam exprimendam producta: exempli gratia, cum intellectus percipit humanam naturam, actualis similitudo quam de natura humana exprimit est conceptus formalis huius naturae intellectae. Dicitur autem actualis similitudo, ut discernatur a specie intelligibili, quae est habitualis eiusdem rei imago. Ex quo intelligis formalem conceptum esse speciem expressam rei intellectae, seu verbum mentis. Objectivus autem ... est res quae per conceptum formalem intellectui representatur, ut in supra dicto exemplo, natura humanae actu cognita dicitur conceptus objectivus“, Eustachius de Sancto Paulo, *Summa Philosophiae Quadripartita* (1609); cit. prema Cronin, *Objective being*: 35.

³¹ Upor. citat u Cronin, isto delo: 34.

³² Upor. Clemenson, *Seventeenth-Century*: 181–2 i citat u E. J. Ashworth, „Do Words Signify Ideas or Things? The Scholastic Sources of Locke's Theory of Language“. *The Journal of the History of Philosophy* 19 (1981): 320.

³³ Upor. Clemenson, isto delo: 157–8.

³⁴ Upor. citat u Wells, „Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes and Suárez“: 155–6.

³⁵ Upor. citat u Wells, isto delo: 159.

³⁶ Upor. citat u Cronin, isto delo: 34–5.

³⁷ Upor. citat u Cronin, isto delo: 35–6.

³⁸ Upor. citat u Wells, isto delo: 162.

³⁹ Upor. citat u Wells, isto delo: 157–8.

⁴⁰ Upor. citat u Wells, isto delo: 158.

⁴¹ Upor. citat u Wells, isto delo: 162–3.

⁴² Upor. citat u Wells, „Descartes' *Idea*“: 531, nap. 87. Ovo je važno jer vodi razumevanju načina bivstvovanja Dekartovih urođenih ideja.

⁴³ „Egzemplar se formalno nalazi u razumu kao njegov formalni koncept (*exemplar inest formaliter intellectui tanquam conceptus formalis eius*)“, *DM* 25.1.26: 25, 906 (isto važi i za ljudsku egzemplarnu uzročnost). Ovo je direktno u suprotnosti sa tomističkim razumevanjem da su ideje *conceptus objectivus*; vidi Wells, „Descartes' *Idea*“: 514–19; i posebno Wells, „Javelli and Suárez on Eternal Truths“. *The Modern Schoolman*

se može reći da uvek podrazumeva svoj sopstveni particip sadašnji. *Sum* (jesam), uvek znači *sum ens* (jesam biće), baš kao što *quidam est* (neko jeste), zapravo znači *quidam est ens* (neko jeste biće). Zbog toga, u ovom primarnom smislu, reč *ens* (biće) čini se da označava bilo koju stvar koja je obdarena aktualnom egzistencijom, to jest upravo onom egzistencijom koju glagol *sum* (jesam) označava. Jedino zahvaljujući spontanom proširenju ovog primarnog značenja, *ens* je kasnije počelo da označava, osim takvih subjekata koji aktualno poseduju egzistenciju, i one koji su samo sposobni za to. Kada se razume u ovom drugom smislu, biće (*ens*) postaje imenica koja označava ono što sam Suárez naziva 'stvarnim suštinama' (*essentia realis*).⁴⁴

Predmet metafizike kao nauke (*scientia*) jeste stvarno biće, kako aktualno, tako i potencijalno egzistirajuće, odnosno to su stvarne suštine kao takve. Pošto je po Suárezu pojam bića univokan, nauka o stvarnom biću jeste jedna, te je i akt njegovog poimanja strukturalno isti u ljudskom i u božanskom duhu. Kako je Bog kreator svega, metafizika je primarno *scientia divina*, a sva stvorena bića i njihove suštine — bilo da aktualno egzistiraju ili ne — *prvotno* jesu objekti božanskog duha: Bog ih zna i Bog ih hoće. Dakle, zadržavajući metafiziku kao *scientiae*, moraju biti određeni odnosi stvorenoga bića i njegove suštine prema božanskom razumu i volji: postoji li išta u suštini što bi bilo nezavisno od Boga, kako Bog uzrokuje suštine, koji je odnos između suštine kao objekta božanske volje i suštine kao objekta božanskog razuma, po čemu su zapravo stvarna suština i stvarno biće stvarni, tj. da li se oni nekako razlikuju od bića razuma? Mora se postaviti još jedno pitanje: kakva je razlika između stvarne suštine kao egzistirajuće u božanskom duhu i te iste suštine kao egzistirajuće u biću čija je ona suština, odnosno, kakva je razlika između esencije i egzistencije stvorenog bića? Počecemo sa poslednjim pitanjem.

U srednjovekovnoj metafizici Suárez prepoznaje tri osnovna načina na koji je bio razumevan odnos esencije i egzistencije u stvorenim bićima. Prvi je da između njih postoji realna razlika, te da se o njima može govoriti kao o dvema stvarima (*res*); to je tomističko — ali ne i Tomino⁴⁵ — razumevanje i kao njegove zastupnike Suárez navodi Kapreola (Johanes Capreolus), kardinala Kajetana, Silvestera od Ferare (Sylvestrus de Ferrara), Hrizostoma Javelija (Chrysostomus Javellus) i Soncinija (Barbus Paulus Soncinias). Drugo je razumevanje bilo da je reč o „maloj realnoj razlici“,⁴⁶ tj. modalnoj razlici, gde je egzistencija shvatana kao *modus rei*. Suárez navodi Dunska Skota (Duns Scotus), Henriha od Genta (Henricus Gandavensis) i Dominika Sotoa (Dominicus Soto). Po trećem razumevanju, između esencije i egzistencije postoji aktualni i stvarni identitet, te je razlika između njih samo razumske prirode. Osim Skota i Henriha od Genta,⁴⁷ tu su još i Petar Au-

72 (1994): 35, nap. 152. Za ideje kao egzemplare kod filozofa Suárezovog vremena, vidi Roger Ariew, Marjorie Grene, „Ideas, In and Before Descartes“. *The Journal of the History of Ideas* 56 (1995): 87–106.

⁴⁴ E. Gilson, *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952: 97. Stvarne suštine jesu, dakle, one suštine koje jesu suštine aktualno egzistirajućih bića i onih bića koja mogu egzistirati u svetu.

⁴⁵ Suárez ovo jasno uočava, jer od starih tomista spominje Žila Rimskog (*DM* 31.12.35: 26, 293), iako navodi i mesta kod Tome koja daju osnovu za ovakvo tumačenje. Za Tomino razumevanje i istoriju razumevanja njegovog razumevanja vidi Cunningham, S. J. (1988), *Essence and Existence in Thomism; A Mental Vs. the „Real Distinction“*, Lanham: University Press of America, 1988, kao i Gilson, *Being and Some Philosophers*, praktično cela knjiga, a posebno str. 76–107.

⁴⁶ *DM* 31.6.20: 26, 244.

reoli (Petrus Aureolus), Durand od Sen Pursena (Durandus de Saint-Pourçain) i Pedro Fonseka (Pedro da Fonseca).

Sam Suárez ovu razliku razume kao razumsku (1):⁴⁸ aktualna egzistencija nekog bića (*ens*), nije ništa drugo do puna aktualizacija njegove esencije.⁴⁹ Za njega, razumska razlika ne može biti bilo kakva, već mora biti takva da se aktualna egzistencija može sa istinom odreći esenciji stvorene stvari.⁵⁰

Da bi se videlo koji status imaju suštine stvorenih bića u Božjem duhu, prvo se mora videti gde suštine sve mogu bivstvovati, tj. na koje sve načine one mogu biti aktualne. Najprostije rečeno, one su uvek aktualne u nečemu ili zahvaljujući nečemu. Tri su načina aktualnosti suština: van svojih uzroka (tj. kao aktualno egzistirajuća bića), u svojim uzrocima i u nekom razumu. U prvom slučaju, suština poseduje *intrinzičnu* aktualnu egzistenciju u sebi samoj (2), ali ne *od sebe*, već od Boga; „egzistencija“ jeste suština stvorene stvari, pojmljena *in actu extra causas* (3). Druga dva načina jesu ekvivalentna (ne: identična), ukoliko je uzrok razumske prirode, kakav Bog jeste, i suština tada poseduje *aktualnost u svome uzroku*, tj. razumu; to nije njena genuina aktualnost.⁵¹

Ukoliko nisu aktualne zahvaljujući delotvornom uzrokovanju Boga — dakle, kada nemaju aktualnu egzistenciju — već jesu aktualne u Božjem duhu, suštine stvorenih stvari jesu, kako Suárez kaže, *omnino nihil* (4). Nema *ničega* intrinzičnog ili pozitivnog u samim suštinama pre akta stvaranja (5). Pošto njihovo bivstvovanje u Božjem duhu nije realno — *ništa* intrinzičnog ili pozitivnog — moguće je reći da su, i po Suárezu, suštine stvari stvorene (6).⁵²

Međutim, objekat *divinae scientiae*⁵³ nikako ne može biti *nihil*. Zato, suštine stvorenih stvari nisu čisto ništa, *iako u sebi samima jesu omnino nihil* (7). Kada su u Božjem razumu, suštine poseduju *esse cognitum* ili *esse objectivum* ili *esse diminutum*, što su za Suáreza ekvivalentni izrazi: Bog ih zna kao objekte sopstvene svesti i utoliko suštine stvorenih stvari bivstvuju kao objekti Božje svesti. Ovo su dakle *spoljne oznake* koje suštine dobijaju zato što su objekti Božjeg saznanja.⁵⁴

⁴⁷ Razloge za dvostruko spominjanje ove dvojice, analizira N. Vels: „Descartes and the Scholastics Briefly Revisited“. *The New Scholasticism* 35 (1961): 172–90.

⁴⁸ Broj u zagradi označava citat iz *Metafizičkih rasprava*, koji je vezan za dotično mesto u našem izlaganju. Svi citati se nalaze na kraju teksta. Izlaganje koje sledi, moralo je biti krajnje komprimovano, a brojni bi citati razbili celinu argumentativnog toka i, smatramo, dekoncentrisali čitatelju ili čitatelja. Isto bi se desilo da su citati naprosto bili navedeni u napomenama: tada bi cele stranice bile napomene, s obzirom na neophodnost navođenja i originala.

⁴⁹ E. Žilson sa punim pravom primećuje da „u svom sopstvenom pojmu bića, Suárez nema mesta za egzistenciju kao takvu“, Gilson, *Being and Some philosophers*: 103.

⁵⁰ *DM* 31.6.20: 26, 249.

⁵¹ Kao što smo videli u prvom delu, to je *conceptus objectivus* kao *vera ac positiva res* i u ljudskom duhu.

⁵² Već sada moramo skrenuti pažnju da za Suáreza „stvorenost suštine“ ne znači isto što i za Dekarta. Malo kasnije ćemo eksplicirati razliku.

⁵³ „Za nauku (*scientia*) se kaže da se bavi univerzalijama, a ne pojedinačnostima, ne zato što se bavi imenima umesto pojedinačnostima, već zato što se bavi zajedničkim objektivnim konceptima, koji, iako u stvarnosti nisu različiti od pojedinačnosti, jesu ipak razlikovani razumom“, *DM* 6.5.3: 25, 283; cit. prema J.C. Doig, „Suárez, Descartes and the Objective Reality of Ideas“. *The New Scholasticism* 51 (1977): 353, bez uvida u original.

⁵⁴ *DM* 31.2.7: 26, 231. „Biti objektivno u razumu, nije biti, već biti mišljen ili zamišljan (*esse objective tantum in ratione non est esse, sed est cogitari aut fingi*)“, *DM* 54.1.10: 26, 1018. Za ekvivalenciju između *esse objectivum*, *esse diminutum* i *esse cognitum*, vidi J. Doyle, „Suárez on Beings of Reason and Truth (1)“: 53.

Utoliko što jesu objekti Božjeg znanja, one objektivno bivstvuju u njegovom razumu, i Suárez ih razumeva kao objektivne koncepte. Kakva je razlika između božanskih i ljudskih objektivnih koncepata? Ljudski objektivni koncepti, kao i božanski, mogu biti stvarne suštine i bića razuma. Međutim, ontološki status stvarnih suština i bića razuma kao objektivnih koncepata u ljudskom duhu jeste različit, dok u božanskom duhu nije. Naime, kada je neki objektivni koncept u ljudskom duhu — koncept stvarne suštine, on se realno razlikuje od odgovarajućeg formalnog koncepta; on jeste u duhu, ali nije od duha, kao što jeste formalni koncept: pojmljena suština sunca nije tvorevina duha, već je od duha samo pojmljena. Ali, kada je neki objektivni koncept biće razuma, ljudski duh jeste uzrok i formalnog koncepta i objektivnog koncepta i to tako što uzrokovanjem formalnog koncepta (poimanjem) uzrokuje i objektivni koncept (biće razuma).⁵⁵ *Na ontološkom nivou*, kod stvorenih suština kao objektivnih koncepata, postoje dve bivstvuvjuće stvari (*res*): formalni i objektivni koncept; kod bića razuma kao objektivnih koncepata, postoji samo jedna bivstvuvjuća stvar: formalni koncept. Upravo ovo što važi za bića razuma u ljudskom duhu, važi za *sve* objektivne koncepte u božanskom duhu: ontološki posmatrano, oni se ne razlikuju, tj. razlikuju se samo razumski, od božanske suštine. Drugim rečima, pre akta pridavanja aktualne egzistencije, stvorene suštine u božanskom duhu jesu tek bića razuma, odnosno formalni koncepti. *I zato su one omnino nihil*. Kada bi bile išta više od formalnih koncepata, stvarne suštine bi bile na neki način nezavisne od Boga, a to ograničava Božju svemoć i narušava njegovu prostotu.

Ekvivalentna spoljnim oznakama *esse objectivum*, tj. *cognitum*, tj. *diminitum*, jeste *spoljna oznaka esse potentiale objectivum*, tj. bivstvovati-kao-objekat-Božje-svemoći (8); iako je spoljna, ona jeste istinska oznaka (9). Kako smo rekli, u samim suštinama nema ničega pozitivnog, ali ima nečega „negativnog“. Srž suštine stvorenine, koja se suština nalazi u božanskom duhu, jeste *negacija sopstvene nemogućnosti*. Na strani Boga imamo njegovu svemoć, dok na strani suštine kao takve, to da je ona *non repugnantia* (10), *potentia logica* (11) ili, što je ekvivalentno, *non nihil*. Ovo dvostruko negativno određenje predstavlja osnovu kojoj Bog — svojom svemoći — pridaje različite predikate,⁵⁶ a rezultat jeste jedna stvarna suština.

Govoreći jezikom svoga protivnika, Kapreola, Suárez će reći da suštine stvorenih bića, pre akta Božjeg delotvornog uzrokovanja, poseduju stvarnu suštinu u potenciji, ali ta potencija nije njihova sopstvena unutrašnja oznaka (12), kao što Kapreol misli, već je spoljna oznaka od Božje svemoći, tj. jeste u potpunosti rezultat akta Božje volje. Previd, pogrešno razumevanje ove oznake kao unutrašnje, po Suárezu, vodi ka nezavisnosti suština u Bogu, od Boga samog.

⁵⁵ „Opšte mesto u poznosholastičkoj tradiciji, pa i kod Suáreza i Eustahija [od Sen Pola], bilo je da na predrasudivalačkom nivou prostog obuhvatanja, za jedan te isti saznavni proces, u jedno te isto vreme, može biti rečeno da egzistira u razumu i subjektivno (kao formalni koncept) i objektivno (kao biće razuma)“, Wells, „Descartes and Suarez“: 599.

⁵⁶ Evo je razlika u odnosu na Dekarta! Za Suáreza, ma koliko to bilo malo, ipak ima nečega što u jednoj suštini ne zavisi od Boga, to da suština koju on *stvara* svojom svemoći mora biti nesamoprotivrečna. *Sve ostalo* zavisi od njegove volje. Kod Dekarta, nema ni toga, te njegov Bog može stvarati i protivrečne stvari, brda bez dolina, na primer (*Arnou*, 29. 7. 1648: V 223–4). I kod jednog i kod drugog, tek nakon ovoga dolazi pridavanje aktualne egzistencije, takođe delotvornom uzročnošću.

Suárez, dakle, *dopušta i upotrebljava* i ovaj drugi, ne njegov način govora, ali sa jasnim upozorenjem da se mora znati šta se i o čemu govori. U sadašnjem kontekstu to znači da on dopušta da se govori kako suštine imaju realnost u Božjem duhu. Kao što je rečeno, „realno biće (*ens*)“ ima dva smisla: a) ono što je u suprotnosti prema bićima razuma i b) ono što aktualno egzistira (13). U prvom slučaju, realno biće, iako nije aktualno, jeste realno, jer je sposobno da bude realno biće u drugom smislu; temelj njegove realnosti jeste *non repugnantia*, upravo ono što bića razuma nemaju u sebi (14). Odavde sledi da je *omnino nihil* ekvivalentno sa *ništa*-aktualne-egzistencije-esencije, što ne uključuje negaciju njene moguće egzistencije, upravo zahvaljujući *non repugnantia*.

Utoliko što je *non repugnantia*, a ukoliko je *posmatrana* kao realno biće u Božjem duhu, suština ima *potentia objectiva*, što znači: kao objekat božanske svemoći, imati potenciju za aktualno egzistiranje. Još jednom, ovo je tek spoljna oznaka, od božanske svemoći. Upravo je *potentia objectiva* ono što razlikuje Boga od stvorenih bića. Naime, i Bog i stvorenine jesu *non repugnantia*, jer to je srž stvarnih suština (*essentia realis*).⁵⁷ Ali, jedino suštine stvorenina imaju *potentia objectiva*, jer to jeste potencija za egzistiranje van svojih uzroka, aktualno egzistiranje, što podrazumeva prisustvo pojma delotvorne uzročnosti u pojmu suštine stvorenine. Bog ne može imati *potentia objectiva*, jer nema uzrok (15), odnosno, jer on nužno aktualno egzistira. Suštine stvorenina ovo određenje — *potentia objectiva* — imaju kao svoj predikat, jer da bi i egzistirale van svojih uzroka, tj. van Boga, one zahtevaju njegovo delotvorno uzrokovanje (16). Drugačije rečeno, zato što je njihova aktualna egzistencija kontingentna, one imaju *potentia objectiva*. Pošto je upravo ovaj predikat izraz stvarnosti suština stvorenina, sledi da se one ne mogu adekvatno razumeti odvojeno od svog delotvornog uzroka (ukoliko egzistiraju aktualno) ili barem potencijalnog delotvornog uzroka (ukoliko su u svojim uzrocima) (17). Odvajanje razumevanja stvarnih suština i stvarnog bića od pojma delotvorne uzročnosti, direktno vodi mešanju sa bićima razuma (18).

Bitnost aktualnog delotvornog uzrokovanja *jedino* za aktualnu egzistenciju, ukazuje da je za razumevanje stvorenih suština, naprosto irelevantna njihova aktualna egzistencija. Da ne bude zabune: relevantno je znati šta je *može* uzrokovati, a ne *da li* je i uzrokuje. Ali, takođe da ne bude zabune, bez aktualnog delotvornog uzrokovanja, suštine stvorenina jesu *omnino nihil* i utoliko *suštine stvorenina imaju uzrok i to delotvorni*.⁵⁸ Prvo je isto što i drugo, ali prvo je Suárezovo razumevanje iskazano *jezikom* njegovih protivnika.

O suštinama stvorenih stvari se, dakle, sve može znati, a da se uopšte ne uzima u obzir da li one i egzistiraju aktualno. Suštine stvorenih stvari, ne-Suárezovim jezikom rečeno, jesu večne, nužne i nestvorene delotvornim uzrokom, dok je njihova aktualna egzistencija vremenita, kontingentna i stvorena Božjim delotvornim uzrokovanjem. To znači da je moguće apstrahovati suštine stvari od njihove aktualne egzistencije, a da pri tome

⁵⁷ „Srž realnosti puko moguće stvari, dakle, jeste njena ne-nemogućnost ili ne-samoprotivrečnost. Posedujući ovo unutrašnje, minimalno, 'kvazi-negativno' 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“, *The Modern Schoolman* 45 (1967): 38–9, cit. prema N. Wells, „Old Bottles and New Wine: A Rejoinder to J. C. Doig“, *The New Scholasticism* 53 (1979): 519, nap. 14

⁵⁸ Kada su u Bogu one jesu *omnino nihil* i nemaju uzrok, dočim kada su u svetu one jesu stvarne i imaju uzrok.

znanje o samoj suštini ne bude ni na koji način okrnjeno. Na osnovu same činjenice da je jedna stvar ili suština apstrahovana od svoje aktualne egzistencije, sledi da ovo njeno stanje, modus bivstvovanja, nije sadržan u objektivnom konceptu esencije stvorenine, te se sa istinom stvorenoj suštini može odreći aktualna egzistencija (19). Ovo omogućava da se, sa jedne strane, suština stvari poima kao moguća, stvoriva, tj. suština u svojim uzrocima i to bez ikakve unutrašnje, njoj samoj svojstvene realnosti (dakle, samo kao *non repugnancia*) (20), a da se, sa druge strane, ista ta suština može posmatrati i u aktu, kao egzistirajuća van svojih uzroka, pri čemu joj je egzistencija tako unutrašnja i svojstvena, da se suština može identifikovati sa sopstvenom egzistencijom.

Metafizički temelj za razumsku razliku jeste nesavršenstvo stvorenina, to da nemaju aktualnu egzistenciju u sebi, već je moraju primiti od nečega drugog (21). U ovom svetlu, gornje dvoaspektno posmatranje suštine stvorenine, sada se iskazuje tako da suštinu možemo posmatrati kao indiferentnu prema tome da li je u sebi aktualna ili nije.

Spomenuli smo apstrakciju, zahvaljujući kojoj suštinu možemo posmatrati kao jednu potenciju (22). Pošto postoje tri načina aktualnosti suština, postoje i tri načina sagledavanja suština pomoću apstrakcije. One se mogu sagledavati kao aktualne van svojih uzroka, u razumu i u svojim uzrocima. U prva dva slučaja, suštinama pridolazi nešto njima spoljno: u prvom slučaju aktualna egzistencija, u drugom *esse objectivum/esse cognitum*, u božanskom ili ljudskom razumu.⁵⁹ Kada apstrahujemo od suština stvari sve ono što im pridolazi spolja, a što ih ne konstituiše, naprosto ostavljajući sve to po strani,⁶⁰ suštine stvari jesu posmatrane na apsolutan način.⁶¹ Suština posmatrana isključivo kao objekt Božje svemoći, koja suština, kao takva, ima *esse potentiale objectivum*, jeste posmatrana apsolutno. Da ne bude zabune, znano bivstvovanje u božanskom duhu, *jeste ekvivalentno*, i nije identično sa bivstvovanjem-kao-objektom-božanske-svemoći; prvo je bivstvovanje u razumu, drugo je bivstvovanje u uzroku. Bez ekvivalencije, a sa identitetom, apstrakcija koja vodi do suština u apsolutnom smislu, bila bi nemoguća. Osim toga, i to je zapravo važno, nestala bi razlika između božanskog saznanja i svemoći (23).

Po Suárezu, upravo suštine stvorenina posmatrane apsolutno, jesu predmet božanskog znanja (*scientia*); znanje o aktualnoj egzistenciji to nije. Predmeti metafizike kao *scientiae* jesu, da kažemo, potencijalne stvarne suštine, tj. one koje su u razumu (24), a ne stvarne suštine koje egzistiraju aktualno, tj. u svetu, jer je ovo drugo za njih akcidentalno. Do apstrahovanja od *esse cognitum/esse objectivum* mora doći, jer bez toga nije vidljiva razlika u odnosu prema bićima razuma. Kada su posmatrane apsolutno, na videlo izlaze predikati suština i veze između njih (25). Još jednom: suštine jesu i objekti božanske svesti (*esse objectivum*) i objekti njegovog saznanja (*esse cognitum*), jesu u njegovom razumu, ali *divina scientia* nije znanje toga, već je znanje o onome šta suštine poseduju kao objekti božanske svemoći (*esse potentiale objectivum*), tj. koje predikate poseduju i *zašto* ih poseduju.

⁵⁹ Ne smeju se smesti sa uma razlike u smislu objektivnog koncepta i objektivnog bivstvovanja u ljudskom i u božanskom razumu.

⁶⁰ Na primer to da egzistiraju aktualno, da egzistiraju u ljudskom razumu, da su reprezentovane ili da su znane.

⁶¹ *DM* 31.13.12: 26, 302.

III Večne istine

Istine o suštinama stvorenih stvari, posmatranih na apsolutan način, jesu večne istine, i one su sastavni deo božanskog znanja. Kao što smo videli, po Suárezu Bog je tvorac suština i one ne egzistiraju osim kao aktualne. No, i pored toga, nauka o suštinama jeste moguća i postoji nezavisno od toga da li suštine egzistiraju aktualno; šta je ruža to znamo čak i u sred zime, kada ni jedna ruža ne egzistira. Istine o suštinama jesu večne, bilo da stvari koje poseduju dotične suštine egzistiraju ili ne. Odavde, pitanje o večnim istinama za Suáreza jeste postavljeno kao pitanje o tim istinama pre pridavanja aktualne egzistencije suštini stvari. Večne istine jesu istine o suštinama. Zašto su večne, zašto su nužne, zašto su istinite?

Po Suárezu, večne istine jesu bazirane na nekom načinu bivstvovanja suština stvorenih stvari. Na primer, tvrdnja „čovjek je životinja“, jeste jedna večna istina. Od toga kako se razume kopula „je“ u tvrdnji, zavisi i razumevanje prirode večnih istina. Dalje Suárez kaže: „Korišćeno kao imenica, *ens* označava ono što ima stvarnu suštinu, od čijeg je posmatranja odvojena aktualna egzistencija, što će reći da niti je isključena, niti negirana, već je jednostavno ostavljena po strani, pomoću jednog načina apstrahovanja (*praecisive tantum abstrahendo*); nasuprot tome, uzeto kao particip (naime, kao glagol) *ens* označava samo realno biće, tj. takvo biće koje ima i stvarnu suštinu i aktualnu egzistenciju i, u ovom smislu, označava biće kao ograničenije“.⁶²

Dakle, u našem, tj. Suárezovom primeru: *čovjek je životinja*, kopula „je“ može označavati aktualnu egzistenciju čoveka kao životinje, a može se odnositi i na suštinu čoveka, kao jednu *essentia realis*, koja ne mora aktualno egzistirati. Ekvivalencija sa pitanjem o kojoj se vrsti bivstvovanja radi, jeste očita. *U svakom slučaju*, kopula „je“ u večnoj istini ne izražava aktualno egzistirajuće stvari, jer bi tada večne istine bile „kontingentne večne istine“, što je protivrečnost (26), pošto je aktualno egzistiranje suština stvorenih stvari kontingentno. Prema tome, istinitost večnih istina ne zavisi od aktualne delotvorne uzročnosti Boga (27).

Dve su vrste večnih i nužnih istina.

Prva vrsta podrazumeva jedino bivstvovanje istine propozicije (*esse veritas propositionis*).⁶³ One ne zavise bilo od aktualne egzistencije stvari, bilo od delotvornog uzroka, potencijalnog ili aktualnog, već jedino od samog razuma, te utoliko počivaju jedino na *esse cognitum*. Takve su hipotetičke tvrdnje kako o mogućim, tako i o nemogućim stvarima: „ako je čovek životinja, on je sposoban da oseća“ ili „ako je kamen životinja, on je sposoban da oseća“. Ove su večne istine istinite, sve i da su čovek ili kamen nemoguća bića; zbog toga je istinito reći i da je slepilo privacija ili pak, da je himera izmišljeno čudovište. Istine ovog tipa, kao i svakog tipa, jesu večne jedino zato što ih Bog zna večno (28).

Druga vrsta večnih istina utemeljena je pre svega u božanskoj svemoći i odnosi se na stvarne suštine. Ni ovde kopula „je“ ne označava aktualno egzistiranje, niti označava neko bivstvovanje, koje bi suština imala u sebi samoj, nezavisno od Boga; kako smo rekli, u Božjem duhu, suštine jesu *omnino nihil*.

⁶² DM 2.4.8; cit. prema Gilson, *Being and Some Philosophers*: 98, bez uvida u original.

⁶³ DM 31.12.8: 26, 231. Upor. i 31.2.11: 26, 232: „Esse in veritate propositionis“.

Nužnost i istinitost večnih istina o suštinama stvari utemeljene su u suštinama stvorenina, kao egzistirajućim u svome uzroku. Suština stvorenine koja egzistira u svome uzroku, egzistira kao objekat božanske svemoći, jer božanska svemoć jeste njen uzrok i zato temelj večnih istina o suštinama stvorenina jeste *esse potentiale objectivum* (29), odnosno, u krajnjoj liniji *non repugnancia*. Kao utemeljene u *non repugnancia*, večne istine ne trebaju ni potencijalno, ni aktualno delotvorno uzrokovanje, jer nema uzroka za nešto takvo kao što je *non repugnancia*. Kao što smo rekli, i Bog i stvorenine jesu *non repugnancia*, *potentia logica* ili *possibile logicum*, dok su samo stvorenine i (konjunkcija!) *potentia objectiva*, zato što su uzrokovane. Kao *non repugnancia*, Bog i stvorenine padaju pod zajednički, konfuzni, neadekvatni i kvazi-univerzalni pojam bića kao imenice (*ens ut nomen*). S obzirom na koprisućnost božanskog unutar takvog pojma bića, ne može biti bilo kakve uzročne reference. Odavde i sam pojam *non repugnancia* jeste ambivalentan, jer je sa jedne strane bez uzročne reference, a sa druge strane, vezano za suštine stvorenina, jasno je vezan za delotvornu uzročnost.⁶⁴

Kopula „je“ u ovom slučaju izražava unutrašnju vezu između subjekta i predikata tvrdnje, odnosno unutrašnju vezu između suštine stvorenine i njenih predikata, *kao objektiva božanske svemoći*. To dalje znači da je nužnost veze između njih utemeljena na potencijalnom bivstvovanju suštine, odnosno na njenoj potenciji za aktualno egzistiranje. U skladu s tim, same večne istine moraju govoriti nešto o egzistiranju suština stvorenina. Pošto je reč o potencijalno aktualnom egzistiranju, sledi da je nužnost večnih istina *hipotetička nužnost*. Konkretno: „čovjek je životinja“ ekvivalentno je sa „ako postoji čovek, onda je on životinja“ (30). Dakle, večne istine o suštinama stvorenina jesu istinite zato što takve suštine mogu aktualno egzistirati.

Pošto su večne istine istinite tvrdnje, one se svakako nalaze u Božjem razumu, ali one *nisu od Božjeg razuma*, već jesu istine o njegovoj svemoći, jesu *od nje* (31) i zato jesu *deo divina scientia*. Za razliku od njih, večne istine o bićima razuma zavise samo od božanskog razuma (32). Bog razume svoju svemoć i odatle razume koje su suštine stvari, a koje su bića razuma, pa odatle i koje su koje večne istine.

Bog ne zna večnu, pozitivnu realnost suština kao takvih, te odatle ne zna niti bilo kakvu unutrašnju istinitost večnih istina, jer tako nešto po Suárezu ne postoji (33). Večne istine nisu to što jesu, zato što su nezavisne od Boga (jer nisu), niti zbog božanskog znanja budućih događaja, niti zato što su u Božjem razumu. Ono što Bog zna jeste hipotetički istinito *esse*, a zato što to zna večno, reč je o jednoj večnoj istini. On zna egzistenciju kakvu bi suština imala, *ako* bi bila stvorena, tj. aktualno egzistirala (34).

Pa ipak, u *krajnjoj instanci*, večne istine iako govore o *potentia objectiva*, nisu zavisne od Božje svemoći, kao što je jeste zavisna *potentia objectiva*, dakle nisu izraz spoljne oznake suština stvari, što *potentia objectiva* jeste. Jer, u srži večne istine jeste *non repugnancia* (35). Odatle, u *krajnjoj instanci*, ono što Bog zna jeste da ako bi veza izražena u večnoj istini aktualno egzistirala, ništa protivrečno odatle ne bi sledilo.⁶⁵

⁶⁴ Za ovo vidi Wells, „Javelli and Suarez“: 31.

⁶⁵ Za ambivalentnost u razumevanju *potentia objectiva* i *non repugnancia* kod Suáreza, vidi Wells, isti tekst: 31–3.

Sve u svemu: večne istine jesu večne zato što ih Bog zna večno, a jesu istine jer nisu protivrečne ili jer jesu *non repugnantia*.⁶⁶

IV Upućivanje: Suárez i Dekart

Pre nego što pređemo na *III Meditaciju*, spomenimo samo neka mesta na osnovu kojih je belodano da je izvor Dekartove metafizike pozna sholastika.⁶⁷ U odgovoru na Hobsove primedbe, Dekart piše: „Upotrebio sam ovu reč [ideja] zato što je obično već bila korišćena od filozofa za označavanje forme percipiranja božanskog duha, iako ne smatramo da Bog poseduje bilo kakvu imaginaciju i ni jednu prikladniju nisam našao“ (*III Odg*: VII 181).⁶⁸ Dakle, on koristi *filozofski* pojam ideje, koji je u sholastici bio isključivo rezervisan za *božanske* ideje, ne bi li objasnio *ljudske* ideje. Osim toga on koristi i klasične poznosholastičke pojmove *esse objectivum*, *conceptus formalis* (*M VI 10*: VII 78; *II Odg*: VII 151),⁶⁹ ali govori i o jasnom i razgovetnom poimanju (*claro et distincto conceptu*, *Primedbe na jedan program*: VIII B 362) ili, pak, o „ideji ili konceptu“ (*II Odg*: AT VII 166).

Pasus 5: ideje jesu *tanquam rerum imagines*

Sada je pak potrebno poći po redu, pa podijelivši prvo sve moje misli u stanovite redove, istražiti u kojima se od njih zapravo nahodi istina ili laž. Neke od njih su poput slika stvari i samo njima navlastito odgovara ime ideja: kao kada mislim o čovjeku, utvari, nebu, anđelu ili Bogu. Druge pak osim toga imaju drugačije oblike: kao kada hoću, kad se bojim, kad tvrdim, kad niječem.

(*M III 5*: VII 36–7)⁷⁰

⁶⁶ Očito je da se Suárezova metafizika okončava u logici. Lajbnic se naprosto nameće: moguće je sve što nije protivrečno.

⁶⁷ Istraživanje značaja kasnosholastičke misli za Dekartovu filozofiju, nikada nije bilo naročito popularno. U skladu sa tim, i problem uticaja kasnosholastičke misli na formiranje Dekartove metafizike, jedno je od najslabije obrađenih pitanja njegove filozofije. Osim dve ikada napisane knjige o ovom problemu (Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez*; Jorge Secada, *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastics Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000), dve doktorske disertacije koje se još uvek nisu pojavile u formi knjige (Clemenson, *Seventeenth-century Scholastics Philosophy of Cognition and Descartes' Causal Proof of God's Existence*; P. Vasquez-Amarel, *Descartes and Suárez: An Introduction to the Theory of Ideas*, Ph. D. diss., University of Pittsburgh, 1984) i tekstova nekoliko autora, sve ostalo jesu uglavnom uzgredna spominjanja. Neki autori traže izvore ili kod Skota i Okama ili, u kontekstu traženja izvora Dekartovih stavova u vezi sa ljudskim saznanjem, okreću se Tomi Akvinskom; to nije pogrešno, niti promašeno, ali je isuviše udaljeno od Dekarta (1274. Tomina smrt, 1641. *Meditacije*; više od 350 godina), da bi do njega moglo doći neposredovano tumačenjima njegovog sopstvenog vremena.

⁶⁸ „Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erata Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; & nullam aptius habebam“. *Za forma cogitationis/forma perceptionis* upor. i *II Odg*: VII 160; *III Odg*: VII 188. Dekartova dela biće citirana na sledeći način. *Za Meditacije* = M, redni broj i pasus; za *Odgovore na Primedbe* = Odg. i redni broj; nakon ovih odrednica, iza dvotačke naveden je tom i stranica standardnog izdanja Dekartovih dela: C. Adam et P. Tannery (publ. par), *Oeuvres de Descartes*, 11 vols, Paris: Vrin, 1996. Korišćeni prevodi: *Meditacije o prvoj filozofiji*, u E. Husserl, *Kartezijanske meditacije*, tom 1, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1975 „Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erata Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; & nullam aptius habebam“.

⁶⁹ Za sva spominjanja pojma *conceptus* kod Dekarta, vidi Gilson, *Index Scholastico-Cartesièni*. Paris: Alcan 1913: 48.

⁷⁰ „Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, & in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram. Quaedam ex his tanquam rerum imagines

Ovaj se citat mora vrlo pažljivo čitati, zbog opasnosti od kobnog previda. Dekart razvrstava misli, moduse duha, i tvrdi kako nekim mislima *svojstveno* pripada ime „ideja“.⁷¹ *Misli* koje su ideje jesu poput slika stvari. Kada mislim o čoveku, utvari, nebu ili Bogu, moje ideje jesu poput slika stvari; *nisu poput slika stvari* Bog, čovek, nebo ili utvara koji su u mojim idejama. Odatle sledi da, u svakom slučaju, Bogu, čoveku, utvari ili nebu, jednom rečju *onome* reprezentovanom, ne pripada svojstveno ime „ideja“; da li im pripada nesvojstveno (a pripada im kao spoljna oznaka), ovde nije relevantno.

Misli koje nisu ideje imaju (i) drugačije oblike (*forma*), odnosno kvalitet misaone aktivnosti kod njih, nije onaj koji je kod ideja.⁷² Kod misli koje su ideje, kvalitet misaone aktivnosti jeste percipiranje. Odatle, kao međuzaključak sledi da ime „ideja“ svojstveno pripada percipiranju. Međutim, kako percipiranje *nužnim načinom* jeste i reprezentujuće, sledi da ime „ideja“ svojstveno pripada reprezentujućem percipiranju.

Na osnovu rečenog, moguće je izvesti sledeće zaključivanje: a) misli koje su ideje jesu reprezentujuća percipiranja, b) misli koje su ideje jesu poput slika stvari, c) dakle, reprezentujuća percipiranja jesu poput slika stvari.

Prema tome, nije ideja tek kao misao, *kao modus duha*, poput slike stvari. Ideja kao reprezentujuće percipiranje ne uzima se materijalno, *in essendo*, već se uzima formalno, *in repraesentando*, kao okrenuta onome o čemu je ideja, ono što je znano/reprezentovano, a to su čovek, utvara, nebo, anđeo ili Bog. *Ideja posmatrana formalno, jeste poput slike stvari*.⁷³

„Zajedno sa izrazom *idea*, Dekart je nasledio i jezuitsku interpretaciju *idea* kao *conceptus formalis* i/ili *conceptio formalis*, pri čemu je sam poimajući proces bio identifikovan sa duhovnom rečju i istisnutim likom i sve ovo u direktnoj konfrontaciji sa ortodoksnom tomističkom tradicijom. Čineći to, Dekart je prigrio ovaj *proces poimanja kao jedan inteligibilni egzemplar ili formu koja reprezentuje svoj intramentalni inteligibilni parnjak ili objekt, tradicionalni conceptus objectivus*“.⁷⁴

Nije stvar (ideja uzeta objektivno) slika, stvar je stvar, a slika stvari može biti samo ono što reprezentuje stvar, jer to *slič*i stvari: ideja uzeta formalno.⁷⁵ Ideja uzeta formalno jeste poput slike reprezentovane stvari, jer je sam proces reprezentovanja razumevan kao oslikavanje stvari u razumu.⁷⁶

sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito. Aliae vero alias quasdam praetera formas habent: ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego“.

⁷¹ Ne sme se zaboraviti da su za Dekarta misli sve operacije duše (*Renjeriju za Poloa*, april ili maj 1638: II 36; *Klerslijeu* 12. I. 1646: IXA 208). Za ovo vidi moj tekst: „Prolegomena za istraživanje Dekartove metafizičke teorije ideja II: Od duha do ideja“, *Filozofski godišnjak* 13 (2000): 42–3.

⁷² Upor. moj tekst iz prethodne napomene, poglavlje 9.1, za značenje *formae* na ovom mestu.

⁷³ „Pošto su ideje forme (*formae*) i pošto nisu sastavljene od bilo kakve materije, ukoliko su posmatrane kao one koje nešto reprezentuju, one se uzimaju ne materijalno, već formalno. Međutim, ako su posmatrane ne kao one koje reprezentuju ovo ili ono, već naprosto kao delatnosti razuma, tada bi se moglo reći da su uzete materijalno.“ (*IV Odg.*: VII 232)

⁷⁴ Wells, „John Poinset on Created Eternal truths vs. Vasques, Suárez and Descartes“. *The American Catholic Philosophical Quarterly* 68 (1994): 445, moje podvlačenje.

⁷⁵ Ili, kako to pregnantno izražava N. Vels: „Kao jedna *imago*, ideja reprezentuje“, Wells, „Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suárez“. *The Journal of the History of Philosophy* 22 (1984): 39, nap. 75.

⁷⁶ U ovom kontekstu moramo spomenuti još jedno mesto iz *Meditacija*. Dekart bespogovorno poriče da ideja Boga ima ikakve veze sa bilo kakvom slikom, da je Bog nepredstavljiv slikom, za razliku od materijalnih

Pasus 14: pojava uzročnosti

Naravno, već po prirodnoj svetlosti je očito da u sveopćem djelotvornom uzroku (*causa efficiens et totalis*) treba biti barem toliko, koliko i u učinku istog uzroka.⁷⁷

(*M III* 14: VII 41)

Sam princip uzročnosti, na ovom mestu, Dekart kao da vadi iz šešira. *Deus ex machina*? Odakle mu princip uzročnosti? Zašto je on jasan „po prirodnoj svetlosti“? Kako to da se u njega ne sumnja, dok je sve ostalo podložno sumnji? Odakle Dekartu princip uzročnosti na ovom mestu *Meditacija*, i zašto je on van svake sumnje? Odgovori na *ovako* formulisana pitanja mogu biti da je princip uzročnosti on preuzeo iz tradicije, te da ga je nenamerno ili namerno izuzeo iz procesa sumnjanja. Prva mogućnost je nedostojna Dekarta: onaj koji je doveo u pitanje matematičke istine, da ne posumnja u princip uzročnosti? Druga je mogućnost nefilozofska,⁷⁸ a ukoliko se ipak pokuša uzeti kao filozofska, tada se u pitanje dovodi Dekartovo poštenje mišljenja.

Navedena dva pitanja svakako da nisu bez ikakve osnove, jer princip uzročnosti zaista kao da sa neba pada u četranesti pasus i to još kao nesumnjiv. Ali, problem očito postoji i u samim pitanjima, „očito“ zbog neprihvatljivosti mogućih odgovora.⁷⁹

stvari (upor. na prim. *III Odg*: VII 181, 183; *V Odg*: VII 385; *Mersenu*, jul 1641: III 393). Kako onda Dekart sebi može dopustiti da napiše sledeće: „Ideja Boga ... je slika istinske i nepromjenljive naravi (*imaginem verae et immutabilis naturae*)“ (*M V* 11: VII 68)? Tumačenje, po kojem je ideja uzeta objektivno slika stvari, ovo mesto ne može objasniti. Ovakvo bi razumevanje možda i moglo nekako da se „provuče“ da je Dekart ubacio i reč *tanquam*; no, on kao da namerno to nije uradio na ovom mestu. Za spomenuto razumevanje, i dalje vrlo živo među interpretatorima, ostaje potpuna misterija kako je to ideja Boga slika. Sam Dekart, očigledno, ovde nije video nikakav problem, a nije ga mogao videti jer on i ne postoji: slika Boga jeste ideja Boga uzeta formalno, reprezentacija Boga u ljudskom duhu. „Imati ideju anđela znači razumeti šta anđeo jeste, a ne imati mentalnu sliku plamena ili 'ljudskog deteta sa krilima', kako je to Hobs mislio. Duhovne stvari, kao neprotežne, uopšte ne mogu biti zamišljane; a, iako protežne stvari mogu biti i zamišljane i razumevane, ova dva procesa ne smeju biti pomešana“, E. J. Ashworth, „Descartes' Theory of Objective Reality“. *The New Scholasticism* 45 (1975): 333. Treba obratiti pažnju i na mesto iz *Principia filozofije*, gde Dekart, u paragrafu 17, piše kako stvar u svom uzroku mora biti „ne samo objektivno ili predodžbeno (*objective sive repraesentative*)“, već i formalno ili eminentno (VIII A 11). Ovo mesto, bez daljnjeg, znači da je „biti objektivno“ – „biti reprezentovan“, ali u kontekstu koji omogućava tu ekvivalenciju; to ipak i dalje ne znači da ideja uzeta objektivno reprezentuje. Dekart ovde ne govori naprosto o tome da neka stvar naprosto bivstvuje u duhu objektivno ili reprezentativno, već da objektivno ili reprezentativno bivstvuje u duhu *kao svome uzroku*; značenje ovoga razumljivo je na osnovu Sureza. Stvar koja bivstvuje u svome uzroku, koji je uzrok misleće prirode, u potpunosti zavisi od svog uzroka, jer njime je kreirana. Zato ona, kao bivstvujuća u svom uzroku, ne može imati nikakvo bivstvovanje koje bi bilo različito od bivstvovanja njenog uzroka, što će reći da između ideje u formalnom i objektivnom smislu postoji samo razumska razlika. Utoliko, stvar koja bivstvuje u duhu *kao u svome uzroku*, u njemu može bivstvovati jedino kao objekt njegove svesti. Ukoliko je stvar objekt svesti, njeno je bivstvovanje objektivno, na način znanog bivstvovanja, što je ekvivalentno sa bivstvovanjem-kao-biti-reprezentovan.

⁷⁷ Radi jezičkog ujednačavanja sa ostatkom rada, umesto tvorni uzrok, stavljeno je delotvorni uzrok (*causa efficiens*).

⁷⁸ Reč je o tzv. „pretvorničkoj hipotezi“, naime da je Dekart bio svestan propusta, ali da se nadao da će Crkva tolerisati heliocentrični sistem ukoliko on bude prezentovan u kombinaciji sa teološkom epistemologijom. Ovu tezu, zajedno sa pitanjima koje i mi ovde postavljamo, iznosi L. Loeb, „Was Descartes sincere in His Appeal to the Natural Light?“. *The Journal of the History of Philosophy* 26 (1988): 377–406. Na svu sreću, ona nije dobro prihvaćena kod istoričara filozofije.

⁷⁹ Da parafraziramo Hegela: na pitanja na koja istoričar filozofije nije odgovorio, treba tako odgovoriti da ih ne treba tako postaviti!

Pre svega ostalog, moramo utvrditi status principa uzročnosti. Za to će nam poslužiti sledeća zaključivanja.

Po prirodnoj svetlosti jasan nam je princip *ex nihilo nihil fit* (PFI 11, 18: VIII 8, 12).

Ex nihilo nihil fit jeste večna istina (PF I 49, 75: VIII 23, 38).

Dakle, po prirodnoj svetlosti su nam jasne večne istine.

Ex nihilo nihil fit jeste identično sa (*ab eo non differt*) principom uzročnosti (II Odg: VII 135).

Ex nihilo nihil fit jeste večna istina.

Dakle, princip uzročnosti jeste večna istina.

Priroda principa uzročnosti — večna istina — upućuje nas da odgovore na postavljena pitanja (i odgovore na pitanja o pitanjima), moramo tražiti u kontekstu razumevanja stvarnih suština. Ovaj uvid, kombinovan sa poznavanjem poznosholastičkih izvora Dekartove metafizike kod Suáreza, omogućuje nam da *po prvi put*⁸⁰ sagledamo kontekst javljanja principa uzročnosti u *III Meditaciji*.

U prethodnom, 13. pasusu Dekart je uveo pojam objektivne stvarnosti, čime je zapravo uveo tvrdnju da ideje reprezentuju suštine stvari.⁸¹ Istovremeno, to što govori o objektivnoj stvarnosti, svedoči da on stvarne suštine, čija je stvarnost *predikat*,⁸² (koji one imaju nezavisno od toga da li su reprezentovane) posmatra apstrahovano od činjenice da su one reprezentovane, tj. da ih posmatra na suarezijanski apsolutni način.

I, sada mu se odjednom na početku četrnaestog pasusa, javlja jedna večna istina, princip uzročnosti. Samim tim što je večna istina, princip uzročnosti govori nešto o stvarnim suštinama. U ovom trenutku moramo ostaviti po strani pitanje zašto je uzročnost *princip*, kako Dekart dolazi do toga; za sada ćemo posmatrati samo stvarnu suštinu i pokušati da u njoj nađemo uzročnost, a ne neki princip.

Gde je veza uzročnosti i stvarnih suština? Treba se priseliti Dekartove prve aksiome: „Nema ni jedne egzistirajuće stvari, o kojoj se ne bi moglo pitati šta je uzrok njene egzistencije“ (II Odg: VII 164). Zašto nema takve stvari? Pa, zato što bi takva stvar bila *protivrečna*, jer:

Egzistencija je posledica delovanja delotvornog uzroka (IV Odg: VII 232–45, pos. 243).

U pojmu svake stvari sadržana je egzistencija (II Odg: VII 166).

Dakle, u pojmu svake stvari sadržan je pojam uzroka njene egzistencije.

*Stvar*⁸³ nije stvar ako ne egzistira (potencijalno, aktualno, kontingentno, nužno, u razumu, u svetu), a ona ne može egzistirati, ako nema delotvorni uzrok, dakle, stvar nije stvar, ako nema delotvorni uzrok. Zato je protivrečno govoriti o stvari, negirajući prisustvo njenog delotvornog uzroka. Pojam uzroka egzistiranja stvarne suštine, uključen je u

⁸⁰ Kažem „po prvi put“ što znači ne samo da se to odnosi na mene lično, već, koliko je meni poznato i na celokupnu literaturu o ovom problemu. Jednostavno, ni interpretacija koja sledi, pa čak ni njeni elementi, ne mogu se naći u literaturi.

⁸¹ „Idea enim repraesentat rei essentiam“ (V Odg: VII 371). Upor. i *M V 5*: VII 64; *I Odg*: VII 115–16; *Pismo ****, 1645 ili 1646: IV 350: „Ako pod suštinom podrazumevamo stvar kakva je ona u razumu, a pod egzistencijom istu stvar ukoliko je izvan razuma...“.

⁸² Upor. moj tekst „Prolegomena I“: 5.1. i 5.2: 31–43.

⁸³ Za analizu pojma stvari upor. moj tekst iz prethodne napomene. Ovde neka bude rečeno samo to da je stvar (*res*) svaka suština koja poseduje predikat: mogućnost egzistiranja i van razuma.

*pojam stvarne suštine i to nužnim načinom, dakle, jeste njen predikat. Reč je o logičkoj nužnosti, jer iz suprotnog sledi protivrečnost.*⁸⁴

Dakle, delotvorna uzročnost se nalazi, *nađena je*, u samoj suštini stvari, *uvidom u njene predikate* (nužnost!). Zato se, kao večna istina, da formulišemo to ovako, može reći sledeće: svaka stvarna suština nužno ima aktualni delotvorni uzrok. Na osnovu ove večne istine, moguće je *izvršiti apstrahovanje* delotvornog uzrokovanja kao predikata stvarne suštine od same stvarne suštine, te delotvorno uzrokovanje *posmatrati* kao jednu samostalnu večnu istinu. To je princip uzročnosti. Princip uzročnosti, dakle, *a priori* važi za stvarne suštine kao takve.

Princip uzročnosti čini se kao da pada sa neba, samo zahvaljujući Dekartovom, *u odnosu na nas i za nas*, neodgovarajućem izlaganju materije. On naprosto nije izložio ceo jedan korak, da ne kažemo, propustio je da napiše jedan pasus između pasusa 13 i 14. Utoliko, na osnovu svega izloženog, mogli bi možda zaključiti da je „propust“ metodološke, a ne metafizičke prirode. Ipak, ne smemo zaboraviti da Dekart nije pisao za nas, već za svoje savremenike. Odavde gledano, pitanje: kako to da u sve sumnja, osim u princip uzročnosti, ispostavlja se kao pogrešno pitanje. Za njegovo postavljanje odgovornost snose istoričari filozofije, zato što ne poznaju poznosholastičko zaleđe Dekartove filozofije. Oni koji ga postavljaju, zapravo pitaju: zašto Dekart nije pisao tako da ga i mi, ljudi XXI veka, razumemo.

Pasus 16: alternative kao večne istine

A što te stvari duže i pomnije istražujem, sve jasnije i odjelitije spoznajem da su istinite. Ali što da iz toga zaključim? A k o je objektivna stvarnost neke od mojih ideja takva da sam siguran kako ona nije u meni ni formalno, ni eminentno, niti da ja sam mogu biti uzrokom te ideje, o n d a *neminovno slijedi* da nisam u svijetu ja sam, nego da egzistira i neka druga stvar, koja je uzrok dotične ideje. A k o pak u meni nema nikakve takve ideje, o n d a ne znam nikakva argumenta koji bi me uvjerio u egzistenciju bilo koje stvari različite od mene; sve sam pomno razmotrio, i nisam mogao dosad otkriti nikakva drugog.

(M III 16: VII 42)

Dekart, znači, zaključuje sledeće: ako ja ne mogu biti uzrok svih svojih ideja, onda u svetu postoji još nešto; ako mogu biti uzrok svih svojih ideja, onda ja ne znam da li postoji još nešto u svetu.⁸⁵

U ovako formulisanim mogućnostima prepoznatljiva su tri elementa suarezijanskog razumevanja večnih istina:⁸⁶ hipotetička nužnost, delotvorna uzročnost i vezanost večnih istina za suštine stvari. Da bi pokazali prisustvo ovoga trećeg elementa, moramo prvo pokazati da se u pasusu 16 uopšte radi o večnim istinama.

U obe navedene mogućnosti, bazično pitanje jeste mogu li ja biti uzrok svih svojih ideja? Mora se obratiti pažnja na to da se Dekart ovde ne pita *a ma baš ništa* o Bogu, već

⁸⁴ „Egzistirajući kao uzrokovana, bića jesu očitovana kao bića strogo u onom stepenu u kojem se pojavljuju u svetlu — ili, pre, u senci — uzroka njihove egzistencije. Više suštinsko od *ens qua cogitatum*, *ens* je izneseno u svom bivstvovanju *qua causatum*“, Jean-Luc Marion, *On Descartes' Metaphysical Prism; The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*, translated by Jeffrey L. Kosky. Chicago and London: University of Chicago Press, 1999: 105.

⁸⁵ S obzirom na naše ciljeve, nepotrebno je detaljnije ispitivanje ovoga pasusa.

⁸⁶ Sa Suárezovim razumevanjem odnosa esencije i egzistencije kao zaledem.

da se pita o *sebi*, o onome Ja. Šta se pita? O tome Ja, on zna da jeste jedna aktualno egzistirajuća stvarna suština,⁸⁷ tj, što je po njemu isto, jedna misleća supstancija. U ovome svetlu, bazično pitanje znači da li Ja kao misleća supstancija ima sposobnost da uzrokuje sve svoje ideje? Pošto je i po Dekartu egzistencija predikat esencije, suština neke supstancije determiniše koje će sposobnosti ta supstancija imati; samu, pak, suštinu kao takvu, čine njeni predikati. U sadašnjem kontekstu to znači da od toga koje predikate suština misleće supstancije (mišljenje) poseduje, zavisi i to da li će sama misleća supstancija imati sposobnost uzrokovanja svih ideja. Iz samog teksta 16. pasusa vidi se da je reč o predikatu: najviši stupanj formalne stvarnosti. Ukoliko je „najviši stupanj formalne stvarnosti“ predikat moje suštine, ja ću moći uzrokovati sve svoje ideje, ukoliko nije — neću moći.

Prema tome, pitanje da li ja mogu biti uzrok svih svojih ideja *ekvivalentno* je (ne-identično) pitanju da li je predikat „najviši stupanj formalne stvarnosti“ predikat moje suštine. To se Dekart pita o sebi.

Odgovor na pitanje o mogućnosti uzrokovanja svih svojih ideja, za Dekarta može biti ili pozitivan ili negativan. Na osnovu pitanja i principa uzročnosti, koji je *večna istina*, on konstruiše dve hipotetičke nužnosti. Kako je njihova nužnost utemeljena na principu uzročnosti, one jesu dve večne istine.

Sada možemo uvesti Suáreza, te pogledati Dekartove dve mogućnosti u svetlu Suárezovog razumevanja večnih istina. To da Dekart ne zna može li biti uzrok svih svojih ideja, znači da on ne zna koja je od ove dve večne istine zasnovana na suštini stvorenine kao egzistirajuće u svom uzroku (dakle, *esse potentiale objectivum*, odnosno *esse potenti-ali*), a koja je zasnovana na bivstvovanju istine propozicije (dakle, *esse cognitum*). Drugim rečima, on ne zna koja je večna istina o njegovoj, tj. o jednoj *stvarnoj* suštini, a koja nije. Očito je da ne mogu obe biti iste vrste, jer ja ili mogu ili ne mogu biti uzrok svih svojih ideja, nema trećeg. Jedno od toga dvoga važi za moju suštinu, drugo ne, ali večne istine postoje i o nemogućim stvarima. Ovo možemo izraziti na sledeći način: pitanje je koja bi večna istina od ove dve, ukoliko bi izražavala aktualno egzistirajuću vezu, povlačila protivrečnost, a koja ne.

Na kraju smo dužni da pružimo i odgovor na pitanje zašto Dekart na ovom mestu ne može da zna koja od ove dve večne istine jeste istina o njegovoj suštini? Sposobnosti, bolje moći (*vis*) duha, njemu samom jesu poznate tek na osnovu delatnosti tih sposobnosti, on ih ne može a priori znati,⁸⁸ odnosno on ne može a priori znati koji su predikati — predikati njegove suštine. Da bi to saznao, da bi saznao koja od dve večne istine jeste večna istina o njegovoj suštini on mora sprovesti *empirijsko* ispitivanje svojih sposobnosti, koje će mu ispitivanje pružiti odgovor na pitanje može li on biti uzrok svih svojih ideja. U pasusima 17–22 *III Meditacije*, on se upušta u to ispitivanje. Zaključak da „Bog nužno egzistira“ (*M III 22: VII 45*), ujedno jeste i saznanje da je večna istina o njegovoj suštini, kao o stvarnoj suštini sledeća: ako nisam uzrok svih svojih ideja, onda nisam sam u svetu.

⁸⁷ Upor. *res vera et verae existens* (*M II 6: VII 27*). Za interpretaciju ovog izraza, vidi moj tekst „Prolegomena I“, odeljak 6: 43–50. Inače, pojam stvarne suštine (*essentia realis*) jeste Suárezov pojam; upor. *DM 2.4.6: 25, 89*

⁸⁸ Uvek smo svesni akata ili operacija našeg duha; nismo uvek svesni njegovih sposobnosti ili moći, osim potencijalno., (*IV Odg: VII 246*).

No, zanavek kao večna istina propozicije stoji sledeće: ako bih mogao biti uzrok svih svojih ideja, onda ništa van mene ne bi moralo egzistirati, *odnosno* bio bih Bog.

* * *

- (1) U stvoreninama, egzistencija i esencija se razlikuju ili kao bića u aktu od bića u potenciji, ili ako se obe [esencija i egzistencija] posmatraju u aktu, one se razlikuju jedino u razumu, sa nekom osnovom [razlike] u stvarnosti.⁸⁹
Bivstvovanje, prosto i supstantivirano uzeto, jeste isto što i egzistiranje ... dakle, esencija i egzistencija će biti isto i razlikovaće se jedino imenima.⁹⁰
- (2) Suština koja je biće u aktu, formalno i intrinzično uključuje egzistenciju.⁹¹
- (3) Biće u aktu i biće u potenciji, razlikuju se formalno i direktno, kao biće i nebiće, a ne kao dodavanje jednog bića drugom biću.⁹²
Biće u aktu i egzistiranje znači istu stvar.⁹³
- (4) Suština stvorenine ili sama stvorenina, pre nego što je od Boga načinjena, u sebi nema istinsko i realno bivstvovanje ... suština nije neka stvar, već je potpuno ništa.⁹⁴
- (5) Biće u potenciji kao takvo ne izražava pozitivno stanje, ni modus bića, već pre, uz dodatak oznake od moći delatnika, ono uključuje negaciju, naime, da ono još uvek nije iznešeno u akt iz takve potencije.⁹⁵
- (6) Jer Bog jedini stvara suštinu, bez pretpostavljanja [bilo koje druge] suštine i sledstveno, on jedini stvara direktno i suštinski stvorenu suštinu, onakvu kakva ona jeste.⁹⁶
- (7) Dakle, na strani stvorenina, jedino što stoji jeste ne-protivljenje da budu takvima stvorene, zato što u njima ne može biti tražena niti postavljena ikakva realnost.⁹⁷
- (8) Bivstvovanje u objektivnoj potenciji, nije ništa drugo do mogućnost bivstvovanja kao objekta neke moći.⁹⁸

⁸⁹ „In creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tanquam ens in actu et in potentia, aut si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliuo fundamento in re“, *DM* 31.5.13: 26, 246.

⁹⁰ „Esse enim simpliciter et substantive dicitum, idem est quod existere ... igitur etiam essentia et existentia idem erunt, solomque nominibus different“, *DM* 31.6.20: 26, 248.

⁹¹ „... quia essentia, quae est ens in actu, formaliter et intrinsece includit existentiam“, *DM* 31.3.5: 26, 234.

⁹² „Ens in actu et ens in potentia, distingui formaliter immediate tanquam ens et non ens, et non tanquam addens unum ens supra aliud ens“, *DM* 31.3.8: 26, 235.

⁹³ „Ens actu et existens, eadem rem ... significare“, *DM* 31.5.11: 26, 240.

⁹⁴ „Essentiam creaturae, seu creaturam de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale ... essentiam non esse rem aliuam, sed omnino esse nihil“, *DM* 31.2.1: 26, 229.

⁹⁵ „Ens in potentia ut sic, non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia“, *DM* 31.3.4: 26, 234.

⁹⁶ „Nam solus Deus facit essentiam, nulla praesupposita essentia, et consequenter solus ipse facit per se primo essentiam creatam, ut talis est“, *DM* 31.9.25: 26, 266.

⁹⁷ „Ex parte igitur creaturarum solum supponitur non repugnantia ut ita fiant, quia nihil rei in eis requiri aut supponi potest“, *DM* 31.3.3: 26, 233.

⁹⁸ „... potentia objectiva, nihil aliud est quam posse objici alicui potentiae“, *DM* 31.3.4: 26, 234.

- (9) Ako je [spoljna] oznaka uzeta od stvarne forme, samim tim ona egzistira u stvari-ma i, sledstveno, ne pripada bićima razuma.⁹⁹
- (10) Ova mogućnost [da prima entitet, tj. aktualnu egzistenciju od svog uzroka], na strani same suštine opisuje ne-protivljenje da bude proizvedena, ali na strani spoljnog uzroka ona opisuje moć za proizvođenje te suštine.¹⁰⁰
- [Jeste samo] objektivno potencijalno bivstvovanje ili pomoću spoljne oznake od potencije dobijene od Boga i jedno ne-protivljenje na strani stvorive suštine.¹⁰¹
- (11) ...entitet u potenciji koji istinski nije entitet, već ništa; i on opisuje jedino ne-protivljenje ili logičku potenciju na strani stvorive stvari.¹⁰²
- (12) Suština u potenciji nema entitet.¹⁰³
- (13) Sledstveno, Kajetan ispravno kaže u [komentaru Tominog] *O biću i suštini*, pogl. 4, pit. 5, da realno biće može biti sagledavano na dva načina: 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 razlikovano od nečega što ne egzistira u aktu. Dakle, suština stvorenine u sebi samoj jeste realno biće na prvi način, name u potenciji, ali ne na drugi način i u aktu, što bi bilo svojstveno realno biće, kako je Kajetan napomenuo na istom mestu.¹⁰⁴
- (14) Jer u ovome leži razlika između suština stvorenina i izmišljenih i nemogućih stvari, kakva je himera. U ovom se smislu za stvorenine kaže da imaju stvarnu suštinu, čak i ako ne egzistiraju; međutim, kaže se da poseduju stvarne suštine, ne u aktu, već u potenciji, ne pomoću unutrašnje potencije, već spoljne od tvorca; i, odatle se kaže da imaju stvarne suštine, ne u sebi, već u svojim uzrocima.¹⁰⁵
- (15) [Pošto je on] nužno biće, on ne može biti pojmljen na način potencijalnog bića, već samo na način aktualnog; bivstvovanje u aktu sa istinom se kaže o njegovoj sušti-

⁹⁹ „Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit, et consequenter non pertinet ad entia rationis“, *DM* 54.2.10: 26, 1020.

¹⁰⁰ „... quae possibilitas ex parte illius solum dicit non repugnantiam, ut fiat, ex parte vero extrinsecae causae dicit virtutem ad illa efficiendam“, *DM* 31.2.2: 26, 230.

¹⁰¹ „... esse potentiale objectivum, seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei, et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis“, *DM* 31.2.2: 26, 230.

¹⁰² „... de entitate in potentia, quae revera non est entitas, sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam, vel potentiam logicam“, *DM* 31.6.13: 26, 246.

¹⁰³ „... essentiam in potentia nihil habere entitatis“, *DM* 31.3.5: 26, 234.

¹⁰⁴ „Unde recte Cajetanus, de Ente et essentia, cap.4, quaest. 5, ait, ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie ens reale, ut ibidem Cajetanus notavit“, *DM* 31.2.10: 26, 232.

¹⁰⁵ „In hoc enim distinguuntur essentiae creaturarum a rebus fictitiis et impossibilibus ut chymera, et hos sensu dicuntur creaturae habere reales essentias, etiamsi non existant; dicuntur autem habere, non actu, set potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrinsecam creatoris, atque ita dicuntur habere non in se, sed in causa sua“, *DM* 31.2.2:26, 229.

ni, jer bivstvovanje u aktu njemu pripada nužno, kako u samoj stvari, tako i u svakom istinskom objektivnom konceptu božanskog.¹⁰⁶

[Razumska kompozicija bivstvovanja i esencije] uključuje nesavršenstvo, protivno Bogu koji je biće u aktu po esenciji i on nije, niti može biti, pojmljen kao potencijalno biće, zato što sama potencijalnost esencije jeste protivna Bogu, kao onom koji jeste Bog.¹⁰⁷

(16) Jer nema entiteta van Boga, osim pomoću njegove delotvorne uzročnosti.¹⁰⁸

Ali, stvorenina pomoću sopstvene prirode nema egzistenciju u aktu, [tj.] bez delotvornog uzrokovanja nečega drugog.¹⁰⁹

(17) Dakle, po nužnosti se mora priznati da kada se ukloni egzistencijalni entitet [entitet u egzistenciji], koji je pridat stvorenini nekim delovanjem, da je esencijalni entitet [entitet esencije], potpuno ništa.¹¹⁰

(18) On ... najsavršenije zna ova bića razuma i, sa ovog razloga, za bića ove vrste moguće je reći da poseduju neko bivstvovanje pomoću Božjeg saznanja. Jer, njihovo je bivstvovanje da budu objekti u razumu; ako su, međutim, znana od Boga, ona su objekti u božanskom razumu.¹¹¹

(19) Naš razum, koji može odvajati ono što u stvari nije odvojeno, može isto tako poimati stvorenine apstrahujući ih od aktualne egzistencije, jer, pošto one ne egzistiraju nužno, nije protivrečno da se njihove prirode pojme odvajanjem od delotvornog uzrokovanja i, sledstveno, od aktualne egzistencije.¹¹²

Na osnovu same činjenice da je stvar apstrahovana od egzistiranja u izvršenom aktu [od aktualnog egzistiranja], egzistencija [stvari] više nije pojmljena kao označena ovom rečju [egzistencija]. I, zato što ovo stanje ili izvršenje egzistiranja nije o konceptu suštine stvorenine ... ispravno je reći da egzistencija dodaje esenciji akt bivstvovanja van njenih uzroka. Ali, ovo stanje se ne razlikuje realno od samog aktualnog esencijalnog entiteta [aktualnog entiteta esencije].¹¹³

¹⁰⁶ „... ens ex se necessarium, concipi non potest per modum entis potentialis, sed actualis tantum, et ideo actu esse, vere dicitur de essentia ejus, quia actu esse illi necessario convenit, et in re ipsa, et in omni vero conceptu objectivo divinitatis“, *DM* 31.6.15: 26, 247.

¹⁰⁷ „... includit imperfectionem repugnantem Deo, qui est ens actu per essentiam, et neque est, neque concipi potest ut ens potenziale, quia ipsa potentialitas essentiae, Deo, ut Deus est, repugnat“, *DM* 31.13.10: 26, 301.

¹⁰⁸ „... nulla enim entitas extra Deum est nisi per efficientiam Dei“, *DM* 31.6.13: 26, 246.

¹⁰⁹ „Creatura vero ex vi suae naturae non habet actu existere absque efficientia alterius“, *DM* 31.6.14: 26, 246.

¹¹⁰ „Fatendum ergo necessario est seclusa entitate existentiae, quae per effectiorem aliquam communicatur creaturae, ipsam entitatem essentiae omnino nihil esse“, *DM* 31.2.5:26, 230.

¹¹¹ „Deus ... perfectissime cognoscere ipsa entia reationis, et ea ratione dici posse hujusmodi entia habere aliquod esse ex vi divinae cognitionis. Quia esse eorum est esse objective in intellectu; si autem a Deo cognoscuntur, sunt objective in intellectu divino“, *DM* 54.2.23: 26, 1025.

¹¹² „Intellectus noster, qui potest praescindere ea quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia, quia, cum non necessario existant, non repugnat concipere earum naturas praescindendo ab efficientia, et consequenter ab actuali existentia“, *DM* 31.6.15: 26, 246.

¹¹³ „Unde hoc ipso quod res abstrahatur ab existendo in actu exercito, jam non concipitur existentia prout hac voce significatur. Et quia hic status, seu hoc exercitium existendi, non est de conceptu essentiae creaturae

- (20) Bivstvovanje u objektivnoj potenciji ne izražava nekakvu stvarnu i pozitivnu potenciju, koja bi bila u aktu.¹¹⁴
- [Suština stvorevine] nije u sebi, već je objektivno u razumu. Ipak, ta se priroda zove stvorivom ili mogućom, utoliko što u sebi samoj jeste stvarna i sposobna za egzistiranje. Na isti način, ona može imati stvarni egzemplar u Bogu.¹¹⁵
- (21) Ovaj spoj [bivstvovanja i suštine] jeste po prirodi stvorenog bića, ne ukoliko je on kompletiran ili mišljen od razuma, već na osnovu onoga čega ima u samom stvorenom biću. Ali, ovaj osnov nije ništa drugo do toga da stvorevina nema po sebi samoj egzistiranje u aktu, jer ona je samo potencijalno biće, koje može deliti bivstvovanje drugoga.¹¹⁶
- Ali, to je nesavršenost stvorevine, koja, na osnovu same činjenice da nema po sebi samoj bivstvovanje i da može da ga primi od drugoga, pruža priliku za ovo naše poimanje [tj. razumsku razliku].¹¹⁷
- (22) ... zovemo egzistencija, koju, iako nije u samoj stvari ništa drugo do sam esencijalni entitet, mi ipak poimamo pod različitim aspektom i opisom; ovo je dovoljno za razumsku razliku. Ali, osnova za ovu razliku jeste to što stvorene stvari nemaju bivstvovanje u sebi samima i mogu ponekad ne biti. Jer, zbog ovoga se događa da poimamo suštinu stvorevine kao indiferentnu prema bivstvovanju ili nebivstvovanju u aktu. Ova indiferencija nije na način negativne, već precizivne apstrakcije.¹¹⁸
- (23) Suštine stvorevina na ovaj način jedino imaju bivstvovanje u svojim uzrocima ili u razumu. Jedina razlika koja se može uspostaviti ... jeste zato što bivstvovanje u istini propozicije nema mesto samo u stvarnim suštinama, već takođe i u bićima razuma i u izmišljenim bićima.¹¹⁹
- (24) Nauke koje razmatraju stvari apstrahovanjem od egzistencije, ne bave se bićima razuma, već stvarnim bićima, zato što one razmatraju stvarne suštine, ne u pojmovima nji-

... ideo recte dicitur existentiam addere essentiae actum essendi extra causas suas; hic tamen status in re non differt ab ipsa entitate actuali essentiae“, *DM* 31.6.21: 26, 249.

¹¹⁴ „Esse in potentia objectiva nullam dicit potentiam realem et positivam, quae actu sit“, *DM* 31.3.3: 26, 233.

¹¹⁵ „... quia non est in se, sed objective in intellectu. Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est, et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar“, *DM* 31.2.10: 26, 232.

¹¹⁶ „... haec compositio esse de ratione entis creati, non quatenus ab intellectu completur vel cogitatur, sed secundum fundamentum quod in ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud, nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potenziale, quod ab alio potest esse participare“, *DM* 31.13.9: 26, 301.

¹¹⁷ „... sed imperfectio creaturae, quae, hoc ipso quod ex se non habet esse, et aliud potest ab alio recipere, occasionem praebet huic nostrae conceptioni“, *DM* 31.6.23: 26, 250.

¹¹⁸ „... apellamus existentiam, quod licet in re non sit aliud ab ipsamet entitate essentiae, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur, quod ad distinctionem rationis sufficit. Hujus autem distinctionis fundamentum est, quod res creatae de se non habent esse, et possunt interdum non esse. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus, ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non este per modum abstractionis negativae, se precisivae“, *DM* 31.6.23: 26, 250.

¹¹⁹ „... essentiae creaturam hoc modo tantum habent esse vel in causa vel objective in intellectu. Solum potest constitui differentia ... quod esse veritate propositionis non solum habent locum in essentiis realibus, sed etiam in entibus rationis et fictitiis“, *DM* 31.2.11: 26, 232.

h ovog statusa koje one imaju objektivno u razumu, već u njima samima, tj. ukoliko su one sposobne za egzistiranje sa takvim prirodama ili svojstvima [kakva imaju].¹²⁰

- (25) Po ovom načinu poimanja koji imamo, u tako poimanoj stvari — pomoću odvajanja od aktualnog entiteta — nešto će biti razmatrano kao potpuno unutrašnje i nužno i, da tako kažemo, kao primarni konstituent te stvari, koja je objekt takvog poimanja. Ovo zovemo suštinom stvari, jer bez toga ona ne može biti pojmljena. Za predikate koji su otuda navedeni, kaže se da joj pripadaju sa apsolutnom nužnošću i suštinski, jer bez njih, niti bi ona bila, niti bi bila pojmljena.¹²¹
- (26) Sve istine koje se tiču stvorenina, bile bi kontingentne, te dakle ne bi bilo znanja o stvoreninama, jer ono jeste samo o nužnim istinama.¹²²
- (27) Ali tada propozicije jesu istinite u drugom smislu, čak iako termini ne egzistiraju; i u istom smislu one imaju nužnu i vekovečnu istinitost, jer, pošto kopula *je* ... ne izražava egzistenciju, ona nije pripisana aktualnoj stvarnosti samih termina.¹²³
- (28) [Večne istine, tj.] ove izreke nisu istinite u sebi samima, već u božanskom razumu. Jer na ovaj način, večnu istinu u božanskom razumu imaju ne samo izreke u kojima su pripisana suštinska svojstva, već takođe i sve akcidentalne ili kontingentne koje su istinite.¹²⁴
- (29) Ova veza [između *čovjek* i *racionalna životinja*] nije zasnovana na aktualnom bivstvovanju, već na bivstvovanju u potenciji.¹²⁵
- (30) [Znanje] uključuje uslovnu nužnost, jer, zasigurno, ako bi čovek bio stvoren, on bi, po nužnosti bio racionalna životinja. Ova nužnost nije ništa drugo do određen objektivni identitet čoveka i životinje; ovaj identitet Bog zna najprostije, a mi, međutim, pomoću spajanja koje označava reč „je“, kada kažem da je čovek od večnosti racionalna životinja.¹²⁶

¹²⁰ „Scientiae, quae considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de rebus, quae considerant essentias reales, non secundum statum quem habent objective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus natuis vel proprietatibus“, *DM* 31.2.10: 26, 232.

¹²¹ „Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit, ut in re sic concepta, praescindendo ab actuali entitate, aliquid considerentur tanquam omnino intrisecum et necessarium, et quasi primum constitutum illius rei, quae tali conceptioni objicitur; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa nec concipi potest; et praedicata, quae inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessario et essentialiter convinere, quia sine illis neque esse, neque concipi potest“, *DM* 31.6.15: 26, 246.

¹²² „Quia alias omnes veritates circa creaturas essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia haec solum est de veritatibus necessariis“, *DM* 31.12.38: 26, 294.

¹²³ „At vero in alio sensu propositione sunt verae, etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessarie ac perpetuae veritatis, quia cum copula *est* ... non significat existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis“, *DM* 31.12.45: 26, 297.

¹²⁴ „... has enuntiationes esse veras, non in se, sed in intellectu divino. Quia hoc modo non solum hujusmodi enuntiationes, in quibus attributa essentialia praedicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes, quae verae sunt, habent veritatem perpetuam in intellectu divino“, *DM* 31.12.40: 26, 294–5.

¹²⁵ „Haec autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potenciali“, *DM* 31.2.8: 26, 231.

¹²⁶ „... includit tamen necessitatem conditionalem, quia nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quae necessitas nil aliud est quam identitas quaedam objectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem, quam significat verbum *est*, quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale“, *DM*, 31.2.8: 26, 231.

Propozicije u ovom smislu jesu redukovane na hipotetički ili uslovni smisao. Jer, kada kažemo da je čovek životinja, apstrahujući od vremena, mi ne kažemo ništa drugo do da je to priroda čoveka, da je za njega nemoguće da počne postojati, a da ne bude životinja. Sledstveno, kao što je ova uslovna propozicija vekovečna: *Ako čovek jeste, onda postoji* ili *Ako trči, kreće se*, isto je tako vekovečno i: *Čovek je životinja* i *Trčanje je kretanje*. Iz ovoga takođe sledi da ove veze, u ovom smislu, nemaju delotvorni uzrok, jer je sva delotvornost okončana u aktualnoj egzistenciji, od koje su navedene propozicije, u ovom smislu, apstrahovane ... u ovom istom smislu, ne samo da ove veze ne zahtevaju delotvorni uzrok u aktu, već one ne potrebuju ni delotvorni uzrok u potenciji.¹²⁷

- (31) Ponovo, ove izreke nisu istinite zato što ih Bog zna, već su, dakle, od Boga znane, zato što su istinite; drugačije, nema razloga zašto bi Bog nužno znao da su istinite.¹²⁸
- (32) ... valja da primenimo razliku između nužnih veza, pojmljenih i izrečenih, [tj.] između mogućih stvari ili stvarnih suština i imaginarnih stvari ili bića razuma, tako da je u prvima veza nužna na takav način u smislu unutrašnjeg odnosa termina koji su apstrahovani od egzistencije, da je veza još uvek moguća u odnosu na aktualnu egzistenciju ... pa kada se kaže: *Čovek je razumska životinja*, to označava da čovek ima stvarnu suštinu tako odredljivu ili (što je isto) da je čovek takvo biće koje nije izmišljeno, već je realno ili barem moguće. S obzirom na ovo, istina ovakvih izreka zavisi od uzroka sposobnog da proizvede egzistenciju termina. Ali, u slučaju izmišljenih bića, [veze] jedino nastaju bez odnosa, čak i prema mogućem egzistiranju, već tek s odnosom prema imaginaciji ili funkciji duha.¹²⁹
- (33) Nema istine od večnosti u onim tvrdnjama, osim ukoliko su objektivno u božanskom duhu, jer subjektivno ili realno, one nisu u sebi samima, niti su objektivno u drugom razumu. Jer da bi znanje kojim Bog od večnosti zna da je čovek racionalna životinja bilo istinito, nije nužno da stvarna suština čoveka ima neko realno bivstvovanje u aktu od večnosti, jer takvo bivstvovanje [*jeste racionalna životinja*] ne

¹²⁷ „Quia propositiones ... reducuntur ad sensum hypoteticum seu conditionatum; cum enim dicimus hominem esse animal, abstracto a tempore, nihil aliud dicimus, nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde sicut haec conditionalis est perpetua, *Si est homo, est animal*, vel *Si currit, moventur*, ita haec perpetua *Homo est animal*, vel, *Cursus est motus*. Atque hinc etiam fit ut hae connexiones in hoc sensu non habeat causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam, a quia dictae propositiones in hoc sensu abstrahuunt ... in hoc eodem sensu non solum non requirunt hae connexiones causam efficientem in actu, verum etiam neque in potentia videntur illam postulare“, *DM* 31.12.45: 26, 297.

¹²⁸ „Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio cur Deus necessario cognosceret illas esse veras“, *DM* 31.12.40: 26, 295.

¹²⁹ „... in hoc possumus discrimen assignare inter connexiones necessarias, conceptas et enunciatas inter res possibles seu essentias reales, et inter res fictitias vel entia rationis, quod in illis ita est connexio necessaria secundum intrinsecam habitudinem extremorum abstractentium ab actuali existentia, ut tamen sit possibilis in ordine ad actualem existentiam ... cum dicitur, *Homo est animal rationale*, significetur, hominem habere essentiam realem sic definibilem, seu (quod idem est) esse tale end quod non est fictum, sed reale, saltem possibile; et quoad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremorum. At vero in entibus fictitiis, solum fiunt connexiones necessariae sine habitudine etiam de possibili, ad existendum, sed solum per ordinem per imaginationem sed fictionem mentis“, *DM* 31.12.45: 26, 297.

označava aktualno i realno bivstvovanje, već jedino unutrašnju vezu između takvih termina.¹³⁰

- (34) ... ako, *per impossibile* nema takvog uzroka, ovakve bi izreke još uvek bile istinite, baš kao što je ovo istinito: *Himera je himera* i slično.¹³¹
- (35) Nužnost proističe iz samog objekta [koji zavisi od božanske volje], a ne od božanskog egzemplara [koji je u božanskom razumu].¹³²

¹³⁰ „... ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant objective in mente divina, quia subjective seu realiter non erant in se, neque objective in alio intellectu. Ut autem vera esset scientia quia Deus ab aeterno cognovit, hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquod esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum“, *DM* 31.2.8: 26, 231.

¹³¹ „... si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus ille enuntiatio vera esset, sicut haec est vera, Chymera est chymera, vel similis“, *DM* 31.12.45: 26, 297.

¹³² „Ex objecto ipso et non ex exemplari divino provenit haec necessitas“, *DM* 31.12.46: 26, 298.