

GORAN JAKOVLJEVIĆ  
DIE ZWEIFEL DES ARISTOTELES HINSICHTLICH DES  
GEGENSTANDES DER ERSTEN PHILOSOPHIE  
(Zusammenfassung)

In diesem Artikel werden die ersten vier Zweifel von Anfang an des sog. Aporienbuches der aristotelischen *Metaphysik* behandelt, in denen der Gegenstand der ersten Philosophie und deren Status in Frage gestellt worden sind. Weil die Antwort auf die vielbesprochene Frage, ob die erste Philosophie Theologie oder allgemeine Ontologie sei, am meisten von der Lösung des dritten und des vierten Zweifels abhängt, konzentriere ich mich im vorliegenden Artikel vorzüglich auf diese zwei Zweifel.

Da mit Hilfe der platonischen *Kath'-hen*-Relation die Vereinigung (1) der vier Typen der Ursache, (2) der zwei Typen des Prinzips, als auch (3) der drei Typen des Wesens und (4) der zehn Typen des Seienden nicht gelingen konnte, mußte Aristoteles eine neue Relation entdecken, um die Einheit des Gegenstandes der ersten Philosophie zu ermöglichen. Obwohl diese neue Relation – *Pros-hen*-Relation – als Aristoteles' Entdeckung und Novum bezeichnet werden kann, ist sie auf der Grundlage der platonisch-akademischen Elementen-Philosophie ausgebaut. Mittels dieser *Pros-hen*-Relation löst Aristoteles zwar den vierten Zweifel; um die Lösung jedoch des dritten Zweifels zu ermöglichen, war er genötigt, auch die innerakademische Alternative für die *Kath'-hen*-Relation zu verwenden: die Reihe, obgleich mit starker Umdeutung und Dequantifizierung dieser ursprünglich mathematischen Relation.

Die Hauptaufgabe dieser Untersuchung besteht indessen nicht in der Analyse der Struktur der Zweifel, sondern in der Vorbereitung und Prüfung der zu ihrer Lösung führenden Wege, obgleich man von der Lösung der Zweifel nicht ohne starke Zurückhaltung sprechen darf. Um die Lösung der Zweifel vorzubereiten, mußte ich, nach einigen einführenden Anmerkungen (1. Kapitel) und vorläufiger Betrachtung des Gehalts der betreffenden Zweifel (2. Kapitel), eine skizzenhafte Darstellung der aristotelischen Auffassung der Wissenschaft (3. Kapitel) und besonders der ersten Wissenschaft, der ersten Philosophie (4. Kapitel) ausarbeiten. Nachher habe ich im 5. Kapitel einige kurze Bemerkungen über Synonymie (Univokation), Paronymie und Homonymie (Äquivokation) gegeben und dann, im 6. und 7. Kapitel, eine nähere Bestimmung der *Pros-hei*-Relation sowie der aristotelischen Reihe – als zwei Grundmodi der Anordnung homonymer (gleichnamiger) Sachen – angedeutet, um mit Erschließung der Zauberformel "das Seiende als Seiendes" (in beiden letztgenannten Kapiteln, nämlich im 6. und 7.) diese Untersuchung zum Schluß zu bringen.

Originalni naučni rad  
UDK – 1(091) : Dekart

PREDRAG MILIDRAG

## IZVORNA DVOŽIČNOST DEKARTOVIH IDEJA

Odgovarajući na primedbu vezanu za objektivnu stvarnost ideje Boga, u Predgovoru upućenom čitaocu, Dekart (Descartes R.) na početku *Meditacija* piše: "U samoj reči 'ideja' postoji dvosmislenost: može se uzeti naime materijalno za delovanje razuma, u kojem smislu se ne može reći da je od mene savršenija, ili objektivno za stvar koja je predstavljena istim delovanjem i koja stvar, iako se ne pretpostavlja da ona egzistira izvan razuma, može biti od mene savršenija po svojoj suštini" (M, Predg. 4 : VII 8).<sup>1</sup> Ova "dvosmislenost" izražava dva osnovna značenja, dve žiže pojma "ideja" kod Dekarta: ideja kao akt predstavljanja i ideja kao predstavljeni objekat.<sup>2</sup>

Činjenica da Dekart jednim izrazom obuhvata dve tako različite stvari kao što su objekat i akt i da pri tom na najvećem broju mesta uopšte ne precizira

1 "Sed respondeo hic subesse equivocacionem in voce ideae: sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus, quo sensu me perfectior dici nequit, vel objective, pro re pre istam operationem repraesentata, quae res, esti non supponatur extra intellectum existere, potest tamen me esse perfectior ratione suae essentiae."

Dekartova dela biće citirana na sledeći način: za *Praktična i jasna pravila* = PP, redni broj i pasus, za *Reč o metodi* = RM, deo i pasus, za *Meditacije* = M, redni broj i pasus, za *Primedbe i Odgovore* = Prim. ili Odg., za *Principe filozofije* = PF, deo i članak, za *Strasti duše* = SD, članak. Nakon ove odrednice, iza dvotačke naveden je tom i stranica standardnog izdanja Dekartovih dela: C. Adam, P. Tannery (publ. par), *Oeuvres de Descartes*, 13. vols., Paris: Cerf, 1897-1913. Korišćeni prevodi: *Reč o metodi, Praktična i jasna pravila*, Valjevo, Beograd: KUIZ Estetika, 1990; *Meditacije o prvoj filozofiji*, u E. Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1975; *Osnovi filozofije*, Zagreb: Matica hrvatska, 1951. (ovo je prevod prvog dela Dekartovih *Principia Philosophiae*); *Strasti duše*, Beograd: Moderna, 1989. Radi jezičke preglednosti, a na sugestiju urednika, u navedenom prevodu *Meditacija T. Ladana* i *Principa filozofije V. Gortana*, izvršena je srpska redakтура. Sva podvlačenja u Dekartovim citatima su moja, osim ako nije drugačije naznačeno. Radi provere i veće sigurnosti, posebno bitni citati navodeni su i u originalu.

2 Pored ova dva, kod Dekarta se javljaju još dva značenja: ideja kao materijalna slika u mozgu (PP 12, 9: X 414; PP 14, 6: X 441; *Rasprava o čoveku*: XI 177) i ideja kao sposobnost ili dispozicija, tj. urođena ideja (III Odg: VII 189; *Primedbe na jedan program*: VIII 366).

o kojem se značenju radi, sama ta činjenica jeste dovoljna da bi se uvidelo koliko je težak lov na značenje ovog pojma kod Dekarta. Pri tome, stalno treba imati na umu da on od sholastike baštini svu silu pojmova i razlikovanja, prilagođavajući ih sebi. Nameravajući "jednom u životu sve iz temelja preokrenuti pa početi iznova" (M I 1: VII 17), u jednom trenutku Dekart je bio prisiljen da posegne za sholastikom, onom istom koju je ne jednom ismevao i kritikovao<sup>3</sup>, pri tom znajući dobro šta radi: "Ovde ću, ako mi dozvolite, slobodno upotrebiti školski način izražavanja" (RM IV 4: VI 34).<sup>4</sup> Moramo pitati: šta bi bilo sa novim početkom da mu to "nismo dozvolili"? Za ispitivanje koliko ima "starog" u "novom" odlično može poslužiti upravo Dekartova teorija ideja, kao možda najjače – a u *Meditacijama* sigurno prvo – "uporište" sholastike u njegovoj filozofiji. To je prvi razlog da se Dekartovim idejama posveti pažnja.

Drugi razlog jeste pre u vezi sa razumevanjem njegove filozofije kao takve. Prvi dokaz za egzistenciju Boga<sup>5</sup> suštinski zavisi od dva smisla pojma "ideja", a od tog dokaza u potpunosti zavisi Dekartovo *metafizičko* utemeljenje mogućnosti znanja. Bez razumevanja ideja uzaludni su pokušaji da se razume bilo šta nakon 12. pasusa III Meditacije.

Treći je razlog kao i prvi više istorijskofilozofske prirode. Naime, razlike u razumevanjima ideja kod kasnijih dokantovskih filozofa direktno slede iz narečene dvožičnosti. To je očigledno iz čuvenih polemika Arno – Malbranš (Arnauld A., Malebranche N.) i Malbranš – Lok (Locke J.) oko prirode ideja;<sup>6</sup>

- 3 Za sažet prikaz Dekartove zavisnosti od sholastike i njegovog ambivalentnog odnosa prema njoj, vidi: John Cottingham, "A New Start? Cartesian Metaphysics and the Emergence of Modern Philosophy" u Tom Sorell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford: Oxford University Press (Clarendon), 1993. str. 145-66; Roger Ariew, "Descartes and Scholasticism; The Intellectual Background to Descartes' Thought" u J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. str. 58-90. Za razliku od ovih, kao i mnogih sada već klasičnih, studija, Tom Sorell je danas jedan od retkih koji odlučno brani tezu da je Dekart i pored svega moderni mislilac *par excellence*, vidi: T. Sorell, "Morals and Modernity in Descartes" u T. Sorell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy*, str. 273-88; "Descartes's Modernity" u J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press (Clarendon), 1994. str. 29-46.
- 4 Upor. sličnu frazu na istom mestu, u *Meditacijama*: "– da tako kažem –", M III 13: VII 40.
- 5 Tj. obe varijante uzročnog dokaza u III Meditaciji. Za Dekarta su "svi ovi dokazi koji se zasnivaju na njegovim (Božjim, P.M.) učincima svodivi na jedan jedini" (Pismo Meslanu (Mesland D.) od 2. maja 1644: IV 212), pa se druga varijanta može posmatrati bilo kao nezavisni dokaz, bilo kao objašnjenje prvog (isto pismo) i "glavnog dokaza" (M. Pregl. 3: VII 14).
- 6 Za ove polemike vidi: Robert McRae, "'Idea' as Philosophical Term in the Seventeenth Century", *The Journal of the History of Ideas* 26 (1965), 2, posebno str. 175-82; Monte Cook, "Arnauld's Alleged Representationalism", *The Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), 1, str. 53-62; John W. Yolton, "Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy", *The Journal of the History of Philosophy* 13 (1975), 2, str. 153-61; Russell Wahl, "The Arnauld – Malebranche Controversy and Descartes' Ideas", *The Monist* 71 (1988), 4, str. 560-72; Monte Cook, "Malebranche versus Arnauld", *The Journal of the History of Philosophy* 29 (1991), 2, str. 183-99.

u ovim polemikama obe strane su se pozivale na Dekarta i njegovo razumevanje – i obe su bile u pravu. Takođe, Lajbnicova (Leibniz G.W.) rehabilitacija supstancijalnih formi, ideje kao percepcije, pa čak i nesvesne percepcije imaju svoj koren u Dekartovom razumevanju ideja. Na Spinozu (Spinoza B.) i na Loka ne treba ni trošiti reči. Berkli i Hjum (Berkeley G., Hume D.) “samo” su do kraja izveli konsekvence. Sve ovo povratno ukazuje na jednu osobinu celokupne Dekartove misli, koja se vrlo jasno vidi na ovom primeru: on, često i eksplicitno, potvrđuje oprečne stavove o istoj stvari i oba slede iz njegovih polaznih pozicija.<sup>7</sup>

Ovaj rad ima dva cilja. Prvi jeste pokušaj ocrtavanja osnovnih značenja reči “ideja” kod Dekarta, onako kako ih je on formulisao u Predgovoru. Radi se o “pokušaju ocrtavanja” kako zbog svih gorepomenutih problema, tako i zbog ograničenosti prostora. U skladu sa tim, ovde neće biti razmatrani problemi urođenih ideja i materijalne lažnosti ideja. Drugi je cilj ovog rada da posluži kao uvod u Dekartov prvi dokaz za Božju egzistenciju. Zato što je deo samog prvog dokaza, problem uzrokovanja ideja nije predmet rada i o tome neće biti reči.

Rad ima 3 dela: u prvom i drugom će se govoriti o dva značenja reči “ideja” i njihovom odnosu, dok će u trećem biti istražena objektivna stvarnost ideja kao takva što čini sponu ka dokazu, tako da prvi sledeći korak može biti pitanje uzrokovanja ideja. Zaključak će biti posvećen traganju za prirodom Dekartovih ideja.

## I. Ideje kao modusi i kao akti reprezentovanja

Dekart određuje ideju u materijalnom smislu kao delatnost razuma. Razum i volja jesu dve sposobnosti duha (M IV 8: VII 56). Svaka od ove dve sposobnosti ima sopstvenu delatnost: aktivnost razuma jeste percipiranje, aktivnost volje jeste htenje.<sup>8</sup> Percipiranje i htenje sačinjavaju mišljenje (*cogitatio*), a ono je suština duha. Sam duh je supstancija i to, s obzirom na suštinu, misaona supstancija. Duh uvek mora misliti, odnosno u njemu uvek mora biti na delu

- 7 Verovatno najteže pitanje koje istoričar filozofije pred sebe može postaviti jeste: kako interpretirati jednu filozofiju kod koje je izvesno da je u pitanju sama  *mogućnost* koherentne interpretacije? Klasična metafizička pretenzija da se otkrije Istina neke filozofije i da se pruži zaokružena i “dobro zaobljena” (Pamenid!) interpretacija u “slučaju Dekart” doživljava kompletni poraz. Kod Dekarta, to direktno vodi samooslepljivanju za sve druge, takođe autentično njegove,  *puteve* mišljenja,  *bili oni sledeni u filozofiji nakon njega ili ne*. Posledica samooslepljivanja je proglašavanje za “nesuštinско” svega onog što nije u skladu sa Istinom interpretacije, pronalaženje “nedoslednosti” ili čak “grešaka”. Žrtvovati bogatstvo misli zbog lenjosti mišljenja ili zarad ( *egocentrične*) pretenzije na Istinu ili koherentnost interpretacije? Ili možda suprotno: puno razvijanje svih mogućnosti neke filozofije, po cenu nekoherentnosti, zarad  *pokušaja razumevanja* (a ne pomirenja, uklanjanja) datih protivrečnosti? Sme li istoričar filozofije sebi dozvoliti “vođenje rata na svojoj zemlji”?
- 8 PF I 32: VIIIA 17. Same ove delatnosti imaju nadalje svoje specifične oblike: zamišljanje, opažanje, shvatanje ili sumnjenje, potvrđivanje, želja itd. Pošto u našem jeziku izraz “opažanje” znači “žulno opažanje” i pošto Dekart pod delatnošću razuma pre svega podrazumeva opažanje onoga što je u svesti, tj. objekata svesti, zadržan je tehnički termin “percepcija”.

neka misaona aktivnost. Kao stvoren, on je supstancija koja traje u vremenu i zbog brojnih uzroka njegova se aktivnost menja tokom vremena. Promena u aktivnosti označava granicu "odsečaka" mišljenja i te odsečke Dekart naziva mislima (*cogitationes*).<sup>9</sup> Celokupna misaona aktivnost duha iscrpljuje se u smeni pojedinačnih misli. Duh ne može biti bez misli, ali ni jedna od njih kao takva nije nužna; one su za duh nesuštinske u smislu da duh ni u jednom trenutku ne mora imati upravo ovu ili onu misao.<sup>10</sup> Stoga Dekart misli naziva akcidencijama (M, Pregl. 2: VII 14) – jer ni jedna misao za duh nije suštinska, ali i modusima (M III 1, 6, 13: VII 34, 37, 40) – jer su to konkretna uobličjenja suštine misaone supstancije. Iz perspektive duha kao supstancije, misli su modusi; iz perspektive mišljenja, misli su konkretna uobličjenja suštine misaone aktivnosti. U skladu sa podelom mišljenja na dve sposobnosti i misli se dele na percepcije i htenja.

S obzirom na to da su ideje uzete materijalno delatnosti razuma, iz rečenog sledi da su ideje u materijalnom smislu percipiranje. One su istovremeno i misli i zato se i one moraju sagledavati iz dve perspektive: kao modusi i kao uobličjenja misaone aktivnosti.

a) IDEJA KAO MODUS MISAONE SUPSTANCIJE. U citiranom delu Predgovora upućenog čitaocu Dekart još dodaje da ideja uzeta materijalno nije savršenija od mene. Time je jasno ukazao na aspekt ideja koji je ovde u pitanju – one su modusi. Dekart govori o "materijalnom smislu" pošto govori o "materijalu" od kojeg su ideje sačinjene i kojeg su modusi, a to je duh. Kao modusi, one su pojedinačna, aktualno egzistirajuća bića, i od supstancije se razlikuju modalno. To je određenje *ontološkog* statusa ideja uzetih materijalno kao pojedinačnosti, za razliku od *ontološkog* statusa duha kao pojedinačnosti – supstancija.

Govor o idejama kao o manje savršenim "entitetima" od duha, deo je Dekartove opšte metafizičke teorije o postojanju stupnjeva stvarnosti. Naime, sve što egzistira ima određeni stupanj aktualne ili *formalne* stvarnosti (*realitas actualis sive formalis*). Ideje, htenja, kretanja, oblici – sve su to modusi i kao takvi imaju formalnu stvarnost modusa, isto kao što su duh i telo konačne supstancije, te je i njihova formalna stvarnost, stvarnost konačnih supstancija. "Ima različitih stupnjeva stvarnosti ili entiteta, jer supstancija ima više stvarnosti nego akcidencija ili modus, beskonačna više nego konačna" (II Odg. aks 6: VII 165).<sup>11</sup> Pojam stvarnosti Dekart izjednačava sa savršenstvom<sup>12</sup> ili sa nezavisnošću egzistencije.<sup>13</sup> Kada govori o stupnjevima stvarnosti Dekart pre svega misli na

9 Upor. M III 1, 5: VII 35, 36-37.

10 Upor. *Razgovor sa Burmanom* (Burman F.): V 150.

11 "Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis; nam substantia plus habet realitatis, quam accidens vel modus; & substantia infinita, quam finita."

12 VI Odg: VII 434. Pretpostavka ovog izjednačavanja jeste da je egzistencija neko savršenstvo, ona ista na kojoj Dekart zasniva "ontološki" dokaz za egzistenciju Boga u V Meditaciji.

13 Ovome odgovara određenje supstancije: "Pojam *supstancije* je upravo ovaj – da može postojati po sebi samoj, to jest bez pomoći bilo koje druge supstancije" (IV Odg: VII 226; Dekartovo podvlačenje). Upor. PF I 51: VIII A 24; II Odg. def. 5: VII 161.

stepen do kojeg je određeni entitet stvar (*res*): "Bio sam sasvim jasan oko toga kako stvarnost dopušta više ili manje. Tako naime, supstancija je više stvar od modusa; ako postoje realni kvaliteti ili nekompletne supstancije, one su stvari u većoj meri nego modusi, ali u manjoj meri nego kompletne supstancije; i na kraju, ako postoji beskonačna i nezavisna supstancija, ona je više stvar nego konačna i zavisna supstancija. Sve ovo je očigledno" (III Odg: VII 185).<sup>14</sup> Ideja Boga uzeta materijalno nije savršenija od mene, jer je *modus* misaone supstancije kao i svaki drugi dok sam ja stvorena misaona *supstancija*. Po svojoj formalnoj stvarnosti sve ideje uzete materijalno jednake su međusobno, kao i sa svim ostalim mislima: "Utoliko *ukoliko* su te ideje tek oblici (*modi*) mišljenja, ne razaznajem među njima nikakve nejednakosti i čini se da sve potiču od mene na isti način" (M III 13: VII 40).

b) IDEJA KAO FORMA AKTIVNOSTI RAZUMA/AKT REPREZENTOVANJA. Ono što ideje u materijalnom smislu razlikuje od ostalih modusa duha (od htenja) jeste to da one akti reprezentovanja objekata (u duhu: nešto je "predstavljeno istim delovanjem", delovanjem razuma koje jeste ideja uzeta materijalno. Reprezentovanje različitih objekata u duhu jeste *funkcija* ideja uzetih u materijalnom smislu. Ovde još uvek nema reči o objektima koji su reprezentovani, već isključivo o reprezentovanju kao takvom.

Bilo je rečeno da su ideje uzete materijalno percepiranje; sada se kaže da su one i akti reprezentovanja. Kakav je odnos između ova dva određenja? Za objašnjenje može poslužiti sledeći odlomak iz Dekartovog pisma Meslanu od 2. maja 1644: "Na razliku između duše i njenih ideja gledam kao na istu onu koja je između parčeta voska i različitih oblika koje on može poprimiti. Upravo kao što u vosku nije aktivnost, već je pasivnost to da poprima različite oblike, isto tako čini mi se da je pasivnost u duši da prima ovu ili onu ideju i jedino njena htenja jesu aktivnosti. Sve ideje ona prima delom od predmeta sa kojima dolazi u kontakt preko čula, delom od utisaka u mozgu, a delom od prethodnih dispozicija u duši i od pokreta volje" (IV, 113-14).<sup>15</sup> Percipirajući duh "prima" svoje ideje, ideje u objektivnom smislu, tj. same objekte.<sup>16</sup> Prema tome, kao vosak, duh u zavisnosti od objekta poprima različite oblike ili forme. To poprimanje forme/uobličavanje sazajne *aktivnosti* duha, mišljenja samog (pri percipiranju objekata), jeste njihovo reprezentovanje. Kada duh percipira objekte, on biva uobličavan od njih; poprimanjem njihove forme on ih reprezentuje, odnosno oni bivaju

14 "Satisque explicui quomodo realitas suscipiat plus & minus: ita nempe ut substantia sit magis res quam modus; atque si dentur qualitates reales, vel substantiae incompletae, sunt magis res quam modi, sed minus quam substantiae completae; ac denique, si detur substantia infinita & independens, est magis res quam finita & dependens. Haecque omnia per se sunt notissima."

15 Upor. Pisma Mersenu (Mersenne M.) od 16. okt. 1639: II 598 i Arnou od 29. jula 1648: V 221.

16 O ovome će biti reči u sledećem delu rada.



ne nalazi u eksplicitno samorefleksivnom stanju,<sup>25</sup> duh nije svestan ideja uzetih materijalno, već samo ideja uzetih objektivno; svest o delatnosti predstavljanja jeste posredna i postoji preko akta percipiranja.<sup>26</sup> Objekat svesti, ono što duh percipira, jeste objekat ideje, a ne percipiranje/predstavljanje samo. Ideja u formalnom smislu "predočava", "iznosi"<sup>27</sup> i "predstavlja"<sup>28</sup> objekte duhu.

Ideje u materijalnom smislu međusobno se razlikuju po onome šta predstavljaju: "Ukoliko jedna predstavlja jednu, a druga drugu stvar, očigledno je da se one veoma razlikuju međusobno" (M III 13: VII 40). Ovime prelazimo na drugu žižu Dekartovih ideja – ideje u objektivnom smislu.

## II. Ideje kao reprezentovani objekti

U Predgovoru upućenom čitaocu, kao drugo značenje reči "ideja", Dekart navodi da je to ideja uzeta objektivno, "za stvar koja je predstavljena istim delovanjem". Ako ideja uzeta objektivno jeste ono što je reprezentovano idejom uzetom materijalno, a reprezentovana je stvar, onda čini se da sledi kako je ideja uzeta objektivno sama (re)prezentovana stvar. Dekart naravno ne tvrdi da je na primer moja ideja sunca – sunce kakvo je na nebu. Šta je onda ono što je reprezentovano mojom idejom sunca?

Sunce se po Dekartu uistinu nalazi u mome duhu, ali način na koji sunce tada jeste, drugačiji je od načina na koji ono jeste kada je na nebu. Kada je predstavljeno idejom sunce ima "oblik bivstvovanja (*essendi modus*) kojim je stvar preko ideje objektivno u razumu" (M III 14: VII 41), dok sunce na nebu ima "formalni oblik bivstvovanja" (M III 15: VII 42). Postoje dakle dva načina na koje stvari mogu biti: one mogu formalno postojati (*modus essendi formalis*) ili mogu postojati objektivno (*modus essendi objectivus*).

U *Meditacijama* Dekart nije detaljnije izložio svoje razumevanje toga kako stvari (*res*) ili bilo šta drugo jeste objektivno u razumu. Tak kada je teolog Kater (Caterus J.) izneo svoje primedbe u vezi sa uzrokovanjem ideja, Dekart je ovu stvar malo bliže objasnio.

Kater pita: "Šta je ideja? To je mišljena stvar (*res cogitata*), koja ima objektivno bivstvovanje u razumu. Ali, šta je 'objektivno bivstvovanje u razumu'? Prema onome što su me učili ovo je naprosto određenje akta razuma pomoću

25 "Što se pak tiče ideja, posmatraju li se one same u sebi, bez odnosa prema ičemu drugom..." (M III 6: VII 37).

26 "Sa tačke gledišta duha, reprezentaciona relacija jeste stvar 'opažanja' ili 'kontempliranja' ili 'razumevanja (*intelligendi*)' ili 'intuitivnog sagledavanja' ili 'saznavanja (*cognoscendi*)' ili 'osećanja' ideja uzetih objektivno i svi ovi pojmovi označavaju svesne mentalne aktivnosti ili držanja dela duha", Vere Chappell, "The Theory of Ideas" u Amelie Oxenberg Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Los Angeles, Berkeley: University of California Press, 1986. str. 192.

27 *Exibere*; na prim. M III 13, 17, 25: VII 40, 42, 46.

28 *Repraesentare*; na prim. M III 13, 20: VII 40, 44.



predmeta. I ovo je samo spoljna oznaka koje ništa ne pridodaje samoj stvari" (I Prim: VII 92). Prema Kateru delatnost razuma koja je uobličena spoljnim predmetom jeste mišljena stvar; delatnost je "stvar" jer se radi o formi predmeta koju delatnost poprima. Odatle je "biti objektivno u razumu" samo naziv za intelektualnu delatnost: "Upravo kao što 'biti gledan' nije ništa drugo do akt gledanja koji je pripisiv meni samom, tako i 'biti mišljen' ili imati objektivno bivstvovanje u razumu jeste naprosto jedna misao duha, koja se u duhu zadržava i okončava" (isto). Kater dakle uopšte ne govori o predmetu koji je u duhu, koji bi imao ma kakav ontološki status i koji bi bio na bilo koji način različit od misaone aktivnosti; stvari jesu formalno van duha, a u duhu je samo misaona aktivnost.

Dekart se sa Katerom slaže da je ideja "sama mišljena stvar koja je objektivno u razumu" (I Odg: VII 102),<sup>29</sup> i da s obzirom na predmete van razuma to uistinu jeste njihova spoljna oznaka; opažanje ne aficira opaženi premet. Ali, "ja sam govorio o ideji koja nikada nije van razuma i u ovom smislu 'objektivno bivstvovanje' prosto znači biti u razumu na način na koji su predmeti obično tamo" (isto). Dekart ne govori o odnosu predmeta i razuma, već o odnosu *ideje* predmeta i razuma. Pitanje nije šta se događa suncu, već šta ideja sunca jeste i utoliko "biti objektivno u razumu" ne označava kako sunce deluje na mene, već se odnosi na bivstvovanje sunca/objekta u mom razumu.

Koji je to način na koji "stvari jesu obično u razumu"? Kako stvari uopšte mogu biti u njemu? Šta je objektivni modus bivstvovanja? Setimo se rečenog u prethodnom odeljku: objekat je reprezentovan time što je misaona aktivnost poprimila njegovu formu, što je njegovom formom uobličena; to je ideja u formalnom smislu. Sama je dakle forma tim i takvim uobličavanjem prisutna u duhu. Forma objekta prisutna je u duhu.<sup>30</sup> Ali, *šta* je reprezentovano takvim uobličavanjem misaone aktivnosti? Odgovor je upravo dat: reprezentovano je ono što je uobličava, *forma* objekta. Radi se o *reprezentovanju uobličavanjem*, o reprezentovanju (uobličavajuće) forme objekta, *ukoliko* uobličava misaonu aktivnost, tj. ukoliko je forma objekta sada forma same misaone aktivnosti.<sup>31</sup> *Upravo time* što je uobličila misaonu aktivnost, forma je njome reprezentovana.

Reprezentovana za koga? "Moji mentalni akti služe da reprezentuju stvari, ali oni ih reprezentuju *meni*".<sup>32</sup> Duh kada percipira objekat, ne percipira uobličenu misaonu aktivnost, već sam njen oblik kao takav, formu misaone

29 "Ideam esse ipsam rem cogitatum, quatenus est objective in intellectu".

30 Po Tomi Akvinskom (Thomas Aquinas), koji sledi Aristotela (Aristoteles) u spisu "O duši", ljudskom umu je "svojestveno spoznavati oblik što se pojedinjen nalazi u tjelesnoj materiji, a ne ukoliko se nalazi u toj materiji. Spoznavati pak ono što se nalazi u pojedinjenoj materiji, a ne ukoliko se nalazi u toj materiji, znači izdvajati oblik iz pojedinjene materije", *Suma teologije* I 85, 1; Izbor iz djela I, Zagreb: Naprijed, 1990. str. 150.

31 "Neposredno shvaćena istina u zbilji jeste sam um u zbilji, ukoliko je slika spoznate stvari oblik uma", T. Akvinski, *Suma teologije*, I 85, 2. str. 156. Zato što je forma objekta indiferentna prema materiji kojoj je forma, ona može uobličavati i misaonu aktivnost.

32 V. Chappell, "The Theory of Ideas", str. 191.

aktivnosti koja je forma objekta.<sup>33</sup> Ideja uzeta materijalno predstavlja, “*iznosi duhu* ne sebe samu, već svoju formu. Ta uobličavajuća forma posmatrana kao takva, jeste “stvar u razumu”. Ona je *objekat* percepcije i zato ona *objektivno* egzistira. *Stvari su u razumu na način svoje forme*, one iste forme koju imaju ukoliko formalno egzistiraju. Odatle, objektivni modus bivstvovanja predmeta jeste *modus bivstvovanja forme* predmeta ukoliko je u razumu, tj. ukoliko je forma predmeta – forma misaone aktivnosti,<sup>34</sup> tj. ukoliko je predmet predstavljen svojom idejom uzetom materijalno, tj. ukoliko je predmet (stvar) objekat. Prema tome, i za Dekarta se u duhu nalazi samo misaona aktivnost, ali on nju, za razliku od Katera, posmatra sa dva aspekta: jednom kao ono uobličavano (misaona aktivnost) – ideje uzete materijalno, drugi put kao ono uobličavajuće (forma) – ideja uzeta objektivno,<sup>35</sup> sa sopstvenim ontološkim statusom.

- 33 “Svaka se naime spoznaja događa po sličnosti spoznatog u spoznavajućem”, T. Akvinski, *Suma protiv pogana* II 77, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993. str. 725, kao i: “Shvaća onaj što ima um, a biva shvaćeno ono čija se misaona slika združuje sa umom”, II 59, str. 605; upor. i I 53. str. 217-19.
- 34 “Što u nečemu biva primljeno u njemu postoji na način primatelja”, T. Akvinski, *Suma protiv pogana* II 75, str. 699. Kod Tome takode postoji teza o dva modusa bivstvovanja: “Osjetilo prima lik bez stvari, jer lik ima drugačiji način bivstvovanja u osjetilu nego u osjetilnom predmetu. Doista, u osjetilnom predmetu ima prirodni bitak, dok u osjetilu ima bitak intencionalni ili duhovni (*esse intentionale et spirituale*)”, *Komentar Aristotelovog spisa ‘O duši’*, I, II sect. 24, u izd. Pirota, br. 553; cit. prema *Suma protiv pogana*, str. 215, nap. 294. Upor. i *Sumu teologije* I 81, I, str. 151. “Akvinski ne kaže da na prim. krava na livadi vodi dvostruki život i da ima drugo *esse* u mome duhu; ili da ja, kada mislim o kravi postajem nekako identičan sa njom. Ove načine govora (proističuće, pretpostavljam, iz uzimanja za suviše ozbiljno notorno opsenarskog izraza ‘u duhu’) Akvinski izričito odbacuje ... Postoji jedna individualizovana forma u kamenu i druga individualizovana forma u duhu čoveka koji misli o njemu; obe ove individualizovane forme jesu pojavljivanja jedne iste forme, ali se razlikuju u načinu svoga *esse*; niti se kamen niti se njegova individualizovana forma mogu naći u mom duhu”, P. T. Geach, “Matter and Form”, u Anthony Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London, Melborurne: Macmillan, 1969. str. 52. Rečeno za Tomu, u potpunosti se odnosi i na Dekarta. Sažet prikaz aspekata Tominog razumevanja procesa saznanja koji su relevantni za Dekarta daje P. Hofman: Paul Hofman, “Descartes on Misrepresentation”, *The Journal of the History of Philosophy* 34 (1996), 3, str. 364-69.
- 35 Dekart i Kater se u stvari slažu u više tačaka nego što to na prvi pogled može izgledati. Najbitnija je svakako ta što je i po Kateru razum određen pomoću spoljnog predmeta. Kater spori da, Dekartovim jezikom rečeno, ideja uzeta materijalno traži spoljni uzrok i Dekart se tu sa njim slaže: delotvorni uzrok (*causa efficiens*) ideje uzete materijalno jeste sama misaona supstancija (M III 14: VII 41). Nerazumevanje između njih povećano je time što Kater uzima kao primer za neuzrokovost ideja, ideju trougla – koja je po sholastičkom shvatanju primer nestvorene i večne istine – ne znajući za Dekartovo stanovište da su i večne istine, baš kao i sve ostalo, uzrokovane od Boga. I jedan i drugi svoje razumevanje objektivnog bivstvovanja, kao i Dekart svoje razlikovanje dva smisla ideje, baštine od sholastike, pre svega od Suareza (Suarez F.); vidi Norman J. Wells, “Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suarez”, *The Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), 1, str. 33-61. Inače, problem objektivnog bivstvovanja u srednjem veku bio je povezan sa statusom stvorenina u božanskom umu pre stvaranja i statusom bića razuma (*ens rationis*); za kratku istoriju ovog pojma sve do Dekarta vidi Stephen Read, “The Objective Being of Ockham’s

Tako "ideja sunca jeste samo sunce koje egzistira u razumu – naravno ne formalno egzistirajuće kao što je na nebu, već objektivno egzistirajuće, tj. na onaj način na koji su predmeti obično u razumu" (I Odg: VII 102). "Naravno ne formalno egzistirajuće" jer je sunce na nebu forma neke materije, a nje u duhu ne može biti. Zato njenu "ulogu" "preuzima" misaona aktivnost koja je uobličena tom formom; objektivno egzistiranje predmeta jeste egzistiranje njegove forme koje je forma misaone aktivnosti = "materije"<sup>36</sup>. Kada opažam sunce, moja misaona aktivnost biva uobličena formom sunca. Ideja sunca jeste samo sunce i ono egzistira objektivno, (forma sunca) kao objekat moje percepcije; ideja sunca uzeta formalno jeste formom sunca uobličena misaona aktivnost, dok je ideja sunca uzeta materijalno jedan modus misaone supstancije, koji egzistira formalno. Dakle, kada Dekart kaže za ideje "ukoliko jedna predstavlja jednu, a druga drugu stvar, očigledno je da se one veoma razlikuju međusobno", on kaže da se ideje uzete materijalno razlikuju po svojim formama.<sup>37</sup>

Na ovom mestu mora biti skrenuta pažnja na sledeće. Neretko se Dekartove ideje u objektivnom smislu razumevaju na način kao da su *one* ideje objekta, a ne objekti sami, odnosno da duh opaža ne samo sunce, već ideju sunca. Posledica toga jeste pripisivanje reprezentativne funkcije ideji uzetoj objektivno, u smislu da ona reprezentuje objekat koji egzistira formalno.<sup>38</sup> Ali, percepcija nije percepcija ideja, već percepcija objekta. Da ideje u objektivnom smislu ne reprezentuju ništa, jasno je već odatle što su one forme objekata. Niti forma može nešto reprezentovati, niti ima smisla reći da ona reprezentuje samu sebe; *ona uobličava*, nije ona uobličena. Isto tako besmisleno je reći da jedan modus bivstvovanja reprezentuje drugi. Kako je rečeno, funkcija reprezentovanja svojstveno pripada idejama uzetim materijalno; *one* reprezentuju forme objekata ukoliko su forme misaone aktivnosti. Same "ideje uzete objektivno za Dekarta nemaju objekat; one *jesu* objekti koji mogu biti reprezentovani idejama uzetim formalno";<sup>39</sup> reč je o direktnoj prisutnosti objekata u razumu. Ono što je zajedničko ideji uzetoj materijalno i ideji uzetoj objektivno jeste ideja uzeta formalno, kao ona koja reprezentuje formu (ideju uzetu objektivno) tako što je u tu formu "stavljena" misaona aktivnost. Tako, kada kažem "imam ideju sunca" to znači

*Ficta*", *The Philosophical Quarterly*, 27 (1977), 106, str. 16-26. Osim Okama (Ockham W.) i Suareza, od posebnog je značaja i Duns Skot (Duns Scotus), vidi Frederik Koplston, *Istorija filozofije II*, Beograd: BIGZ, 1989. str. 491-98; Calvin Normore, "Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources" u A. O. Rorty (ed.), *Essays*, str. 231-37.

- 36 Zbog ovoga Dekart i govori o ideji uzetoj materijalno (misaona aktivnost kao materija), o njenoj funkciji kao o ideji uzetoj formalno ("uformljena" misaona aktivnost) i o ideji uzetoj objektivno (sama forma misaone aktivnosti kao objekat percepcije).
- 37 Prema onome što Aristotel kaže u spisu "O duši" (429a 13-14) "*mišljenje je neka trpnja. No sama trpnja primatelja postaje višestruka prema raznim likovima ili vrstama djelatnih činitelja*", T. Akvinski, *Suma protiv pogana II 73*, str. 679.
- 38 U vezi sa prvim dokazom u III Meditaciji obično se kaže da objektivna stvarnost ideje reprezentuje formalnu stvarnost objekta.
- 39 N. Wells, "Objective Reality", str. 36.

isto što i "opažam sunce", jer je ideja sunca sunce samo i ja opažam ideju uzetu objektivno, tj. samo objektivno egzistirajuće sunce. Ali kada kažem "opažam ideju sunca" to ne znači "opažam sunce", jer opažajući ideju sunca opažam ideju, uzetu formalno, koja reprezentuje sunce. Takođe, "opažam ideju sunca" ne znači "imam ideju sunca" jer sam u prvom slučaju svestan ideje uzete formalno, a u drugom ideje uzete objektivno. Kada bi ideje u objektivnom smislu bile reprezentujuće, tada bi: 1a) ideja uzeta materijalno reprezentovala ideju uzetu objektivno koja bi reprezentovala sunce, čime bi funkcija reprezentovanja bila razdeljena, 1b) percipirale bi se ideje uzete materijalno, a ne objektivno, 2) razum bi imao dve delatnosti, percipiranje ideja i reprezentovanje stvari, umesto dva vida jedne, i kao najbitnije 3) između duha i objekta bila bi umetnuta treća stvar, posebni entitet – ideja. Dakle stvari nisu u razumu preko svoje forme, ne predstavlja forma stvari stvar; stvari su u razumu preko ideja u materijalnom smislu, odnosno objektivno egzistirajuća forma stvari, predstavljena je u duhu idejama uzetim formalno.

Objektivni modus bivstvovanja imaju samo oni predmeti koji postoje u razumu i to je jedini način na koji predmeti u razumu mogu biti; pri tome nebitno je da li oni formalno postoje. Po tome što imaju objektivni modus bivstvovanja svi objekti ideja jesu jednaki.<sup>40</sup> i sunce i Bog i duh i htenje i kretanje ukoliko su predstavljeni idejom egzistiraju objektivno. Dva su razloga za ovo početno niviranje razlika između objekata ideja, odnosno za pridavanje ontološkog statusa predmetima u razumu i oba proističu iz radikalne sumnje. Prvo, do zaključka 1. varijante dokaza za egzistenciju Boga u III Meditaciji (M III 22: VII 45), Dekart ne zna postoji li išta van duha, odnosno postoje li formalno egzistirajući parnjaci van duha i uzroci bilo koje ideje uzete objektivno. Drugo, zna se da dve ideje mogu imati jedan formalno egzistirajući parnjak – ideje sunca (M III 11: VII 39), da neke ideje takav parnjak uopšte nemaju – večne istine (PF I 48: VIIIA 22) ili brojevi i univerzalni pojmovi (PF I 58-59: VIIIA 27-28), kao i to da se za neke ideje zna da ih je stvorio sam duh – sirene, himere, astronomska ideja sunca (Pismo Mersenu od 16. jula 1641: III 383). S obzirom na njih, ideja uzeta objektivno ili ne može biti ili se ne zna da li jeste "spoljna oznaka" stvari, a pri tome se svi predmeti duhu pojavljuju na isti način – kao objekti njegovih ideja. Zato se do 1. dokaza sa izvesnošću može tvrditi jedino da su svi predmeti objekti mojih ideja i da stoga imaju objektivni modus bivstvovanja, bez ikakve reference prema spoljnim stvarima; time je izbegnuta "glavna greška" (M III 6: VII 37) *pretpostavljanje* da su ideje slične stvarima.

### III. Objektivna stvarnost

No, vratimo se sada, poslednji put, na citirano mesto iz Predgovora *Meditacijama*. Predstavljena stvar "iako se ne pretpostavlja da ona egzistira

40 Razlika između njih jeste u posedovanju i neposedovanju objektivne stvarnosti i u njenim stupnjevima. O tome će biti reči u sledećem delu rada.

izvan razuma, može biti od mene *savršenija* po svojoj *suštini*". Ako ja bez odnosa prema čemu izvan duha samog mogu saznati da je dati objekat ideje savršeniji od mene po svojoj suštini, odatle nužnim načinom slede dva zaključka: a) objekat ideje mora biti neka "suština", "priroda" ili "forma"<sup>41</sup> i b) postoje različiti stupnjevi savršenosti suština.

a) OBJEKAT IDEJE KAO SUŠTINA. Ovo je jasno, ako se na umu ima da se radi o formi koja je predstavljena idejom, i aristotelovsko-sholastičko učenje da je suština stvari, njihovo štastvo (*quidditas*)<sup>42</sup> ili priroda kod nematerijalnih bića sama forma, a kod materijalnih forma i odgovarajuća vrsta materije. Kako je za Dekarta materija jednovrsna i kako je izjednačena sa prirodnom prostorom<sup>43</sup> – te je odatle "predmet čiste matematike" (M V 16: VII 71)<sup>44</sup> – to se opet iz forme/oblika datog predmeta da zaključiti o njegovoj suštini. Kada su stvari posmatrane samo kao objekti ideja, bez odnosa prema njihovom mogućem formalnom egzistiranju, one su posmatrane i kao suštine: "Ideja naime reprezentuje suštinu stvari" (V Odg: VII 371).<sup>45</sup> Ideje uzete objektivno jesu i ljudski koncepti stvari u kojem smislu predstavljaju njihovu suštinu.<sup>46</sup> To važi za sve objekte ideja ukoliko su u idejama: za istinske i nepromenljive prirode kakva je predstavljena idejom trougla (M V 6: VII 64), za izmišljene suštine kakva je u ideji himere (M III 7: VII 37), ali i za večne istine koje su takode suštine.<sup>47</sup> Prema

- 41 Upor. M V 5: VII 64; I Odg: VII 115-16. Ni jednog jedinog trenutka nipošto se ne sme izgubiti iz vida da kada se govori o objektu ideje kao suštini ili o objektu ideje kao formi ili o objektu ideje kao stvari koja je u razumu, da su u pitanju samo *različiti vidovi* jedne te iste ideje uzete objektivno, da ni jedan aspekt nije bitniji od druga dva i da su uvek sva tri prisutna.
- 42 Upor. T. Akvinski, *O biću i biti*, 1, 3.
- 43 Upor. PF II 11, 16: VIII 46, 49.
- 44 Do kakve promene dolazi na ovom mestu ponajbolje se vidi iz direktne suprotstavljenosti Tominom stavu: "Definicija pak prirodnih supstancija sadržava ne samo oblik nego i materiju. Inače se naše prirodne definicije ne bi razlikovale od matematičkih", T. Akvinski, *O biću i biti*, 2, 5; Izbor iz djela I, str. 6. Za Dekartovo razumevanje odnosa matematike i fizike, upor. *Razgovor sa Burmanom*: V 161.
- 45 "Idea enim representat rei essentiam", kao i: "Ako pod suštinom razumevamo stvar onakvu kakva je objektivno u razumu, a pod egzistencijom istu stvar ukoliko je van razuma, jasno je da se njih dve realno razlikuju" tj. suština i egzistencija (Pismo \*\*\*, 1645. ili 1646: IV 350).
- 46 Dekart često sinonimno upotrebljava ideju i koncept; upor. aksiomu 10, citiranu u sledećem pasusu, I Odg: VII 116 ili *Primedbe na jedan program*: VIII B 358. On u pojmu ideje ujedinjuje ono što je kod Tome strogo razdvojeno: "Um, oblikovan slikom stvari, dok shvaća stvari u sebi neki pojam shvaćene stvari, koji je njezin bitni sadržaj, koji označuje definicija", *Suma protiv pogana* I 53, str. 217. Za ideje kao koncepte kod Dekarta, vidi Anthony Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York: Random House 1968. str. 108-09, i Wells, "Objective Reality", str. 44-45.
- 47 Upor. Pismo Mersenu od 27. maja 1630: I 152; VI Odg: VII 430. U sholastici su pojmovi "večne istine" i "suštine stvari" bili ekvivalentni, jer su večne istine – istine o suštinama stvari. O odnosu večnih istina i suština kod Suareza vidi Gary Hatfield, "Reason, Nature and God in Descartes" u Stephen Woss (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of Rene*

tome, objekti ukoliko su u razumu, posmatrani su kao suštine i suštine imaju objektivni modus bivstvovanja.

“Sve što je predmet naše percepcije posmatramo ili kao stvari i njihova svojstva ili kao večne istine” (PF I 48: VIIIA 22). Razlika između suština-stvari (*res*) i suština-večnih istina jeste u tome što ove druge “postoje samo u našem mišljenju” (isto),<sup>48</sup> jer formalno mogu egzistirati samo pojedinačnosti, tj. konkretni entiteti, a to su stvari i njihova stanja. Svaka ideja stvari jeste ideja jednog entiteta koji može formalno egzistirati: “Egzistencija je sadržana u ideji ili konceptu svake pojedinačne stvari, pošto je ne možemo shvatiti drugačije nego kao egzistirajuću”, i uz to: “Moguća ili slučajna egzistencija sadržana je u konceptu ograničene stvari, dok je nužna i savršena egzistencija sadržana u konceptu najsavršenijeg bića” (II Odg. aks. 10: VII 166).<sup>49</sup> Zato što se forma stvari uvek nalazi spojena sa nekom materijom, o stvari se može misliti samo kao o postojećoj; kada bi mogli “shvatiti” formu bez materije, stvar bi mogli zamisliti kao nepostojeću, ali tada bi i Boga mogli shvatiti. Ako je ideja stvari ujedno ideja suštine stvari, onda je moguća egzistencija jedna od savršenosti suštine stvorenih stvari,<sup>50</sup> isto kao što je nužna egzistencija jedna od savršenosti suštine nestvorene stvari,<sup>51</sup> koja jeste Bog. Ovo važi za sve suštine ukoliko su jasno i razgovetno opažene, pa i za one koje je sam duh načinio (I Odg: VII 119). Radi se o neprotivrečnom konceptu stvari, odnosno o logičkoj mogućnosti egzistiranja date suštine.

Takve suštine su u kasnoj sholastici nazivane stvarnim suštinama<sup>52</sup> i u okviru njih pravljena je razlika između mogućih i aktualnih suština. Aktualna suština jeste suština egzistirajuće stvari, tj. egzistirajuća suština i ona postoji dok postoji data stvar. Moguća suština strogo govoreći uopšte ne egzistira, ona je čista mogućnost.<sup>53</sup> Ipak, ona ima objektivno bivstvovanje na način “biti objekat

*Descartes*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1993. str. 269-75; Edwin Curley, “Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, *The Philosophical Review* 93 (1984), 4, str. 584-88. Da je Dekart u svesnoj kontrapoziciji prema Suarezu pokazuje T. J. Cronin, S. J., “Eternal Truths in the Thought of Descartes and of His Adversary”, *The Journal of the History of Ideas* 21 (1960), 4, str. 553-59.

- 48 Odavde, suvišno je reći da večne istine i univerzalni pojmovi objektivno egzistiraju, pošto je to i jedini način na koji oni jesu.
- 49 “In omnibus rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria & perfecta in conceptu entis summe perfecti”. Upor. † Odg: VII 116-17. Naravno, moguća egzistencija sadržana je samo u jasnim i razgovetnim idejama, I Odg: VII 116; II Odg: VII 152.
- 50 Što Dekart i kaže: V Odg: VII 383.
- 51 Za Boga kao stvar, vidi *res infinita*, I Odg: VII 113, kao i citirano mesto iz III Odgovora: VII 185 (nap. 14). Stvar ne znači “biti stvoren”.
- 52 Za ovaj pojam vidi G. Hatfield, “Reason, Nature and God”, str. 269; J. Cottingham, *The Rationalists*, Oxford: Oxford University Press, 1988. str. 76.
- 53 Za Suarezovo shvatanje vidi F. Koplston, *Istorija filozofije III*, Beograd: BIGZ, 1994. str. 382-84; Wells, “Objective Reality”, str. 43, 49.

Božje svesti".<sup>54</sup> Bog je opaža kao suštinu kojoj može podariti egzistenciju/aktualnost – čime postaje aktualna suština – pa je znanje o mogućoj suštini znanje o mogućoj stvari. Kada se o ovakvoj suštini misli, o njoj se mora misliti kao o egzistirajućoj stvari.<sup>55</sup>

Zato Dekart kaže da ma koliko bio nesavršen objektivni modus bivstvovanja kojim je stvar (kao forma, kao suština!) u razumu, on "ipak nikako nije ništa, niti pak stoga može poticati od ništa" (M III 14: VII 41).<sup>56</sup> Objektivno postojanje (suštine) stvari jeste nesavršeno u poređenju sa aktualnom suštinom, ali iako jeste ništa-aktualno, ono nije ništa, nije *ens rationis*,<sup>57</sup> jer je stvarna suština logički moguća suština. Ona je stvarna, ali nije aktualna i kao takva – a s obzirom na Dekartovo učenje o stvorenosti suština – potrebuje uzročno objašnjenje i svoga objektivnog postojanja.

b) STUPNJEVI STVARNOSTI. Prvo razlikovanje suština jeste već načinjeno: ideje ne-stvari manje su savršene od ideja stvari, jer ove druge sadržavaju moguću (ili nužnu) egzistenciju kao savršenstvo. Drugo razlikovanje po savršenosti jeste unutar ideja stvari – sam Dekart na citiranom mestu Predgovora govori o *stvari* koja je savršenija po svojoj suštini od mene, koji sam takode stvar. Ovo razlikovanje opaženo je u suštinama, ukoliko su u razumu. Kako i kakva razlika? Za objašnjenje može se iskoristiti jedan Dekartov primer:<sup>58</sup> može se imati ideja tela koje se kreće i može se imati ideja istog tela koje miruje, ali se ideja kretanja (tog ili bilo kog drugog) ne može imati bez nečega što se kreće, odnosno bez ideje tela. Utoliko je priroda predstavljena idejom tela savršenija od prirode predstavljene idejom kretanja, jer ova druga zavisi od prve i bez nje se ne može shvatiti. Jasno je po čemu se ove dve ideje razlikuju: ideja tela je ideja o nekoj supstanciji, dok je ideja kretanja ideja modusa. Tako je uspostavljena ona ista hijerarhija u savršenosti, odnosno stvarnosti, koja je prisutna u formalnoj stvarnosti. Pošto se ovde radi o stvarima ukoliko imaju objektivni modus bivstvovanja, to će i njihova stvarnost biti objektivna (*realitas objectiva*): ideje

54 "Tako Bog spoznaje nebića (tj. ono što ne egzistira, P. M.) ukoliko na neki način imaju svoj bitak (*esse*) ... Stoga ih ne spoznaje kao bića koja nekako postoje u sebi, nego kao postojeća samo u Božjoj moći", T. Akvinski, *Suma protiv pogana* I 66, str. 261. Za Skota, F. Koplston, *Istorija filozofije* II, str. 497-98.

55 "A biće koje umski dohvaća stvar, dohvaća je ne samo ukoliko je u njemu nego ukoliko je i u vlastitoj naravi, jer spoznajemo ne samo da stvar shvaćamo, tj. da je ona u umu, nego također da ona postoji ili je postojala ili će postojati u vlastitoj naravi. Prema tome, premda ta stvar postoji samo u nosiocu spoznaje ipak se odnos koji sledi iz umskog dohvaćanja proteže na nju ne ukoliko je u nosiocu spoznaje, nego ukoliko je u vlastitoj naravi, koju nositelj umskog dohvaćanja dohvaća", T. Akvinski, *Suma protiv pogana*, I 79. str. 309.

56 "Non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest". Upor. M V 6: VII 65; I Odg: VII 103.

57 *Ens rationis* u smislu koncepata privacija ili onih koji sadrže kontradikciju, ali ne u smislu logički mogućih koncepata koje je sačinio duh, pošto je i sve jasno i razgovetno u himeri istinska i nepromenljiva priroda (*Razgovor sa Burmanom*: V 160). Za ovu razliku u *ens rationis* vidi I Prim: VII 93-94; Wells, "Objective Reality", str. 53-54.

58 PF I 61: VIII 29-30; I Odg: VII 120-21.

“koje mi iznose supstancije nešto su mnogo više i – da tako kažem – sadržavaju sebi više objektivne stvarnosti od onih koje predstavljaju tek moduse ili akcidenacije”, a ideja Boga “ima u sebi više objektivne stvarnosti negoli one po kojima se pokazuju konačne supstancije” (M III 13: VII 40). Princip razlikovanja više nije kao u sholastici po vrstama stvari, niti je po izvoru ideja, kakvo je razlikovanje pokušano da se upotrebi na ovom mestu ranije u III Meditaciji (M III 7: VII 37). Nakon početne podele ideja na ideje stvari i ne-stvari (M III 5: VII 37), princip razlikovanja prvih jeste *ontološka (ne)zavisnost suština stvari*,<sup>59</sup> ma čega da su to ideje i ma kakav da je njihov izvor.

Dakle kod stupnjevanja objektivne stvarnosti radi se o ontološkoj zavisnosti pojedinih priroda koje mogu i formalno egzistirati. Iako objektivna stvarnost objekata ideja zavisi uzročno od neke (objektive ili neke druge, više) formalne stvarnosti,<sup>60</sup> *moglo* bi se reći da je u *izvesnom* smislu ono što nosi objektivna stvarnost “bitnije”.<sup>61</sup> Pošto je objektivna stvarnost stupanj zavisnosti određene suštine i “budući da egzistencija nije ništa drugo nego egzistirajuća esencija” (*Razgovor sa Burmanom*: V 164),<sup>62</sup> to sledi da se zavisnost suština ispoljava kao zavisnost formalnog egzistiranja predmeta, odnosno da je stupanj formalne stvarnosti stvari *logička* posledica stupnja ontološke zavisnosti njihove suštine.<sup>63</sup> Zato što priroda koja je kretanje zavisi od prirode koja je telo,<sup>64</sup> kretanje ne može postojati bez tela. Ovde se ne govori o prirodi *ukoliko* je u ideji (ukoliko ima *objektivnu* stvarnost), već u prirodi *koja je* u ideji, prirodi koja ima određenu

59 “Objektivna stvarnost ideja nazvana je ‘objektivnom’ zato što takav izraz ističe stanje u kojem suština ili entitet jeste ne-aktualan (bilo pomoću aktualnosti subjekta ili u samom sebi van subjekta), ali je ipak stvarna stvar ili entitet; kao takva ona (objektivna stvarnost, P. M.) jeste smeštena u susretanje subjekta i objekta i jeste unutar subjekta ali na strani znane stvari, suštine, ili objekta”, T. J. Cronin, S. J., “Objective Reality of Ideas in Human Thought: Descartes and Suarez” u *Wisdom in Depth: Essays in Honor of Henri Renard*, S. J., eds. V. F. Daves, S. J., M. R. Halloway, S. J., L. Sweeney, S. J., Milwaukee: Bruce Publishing, 1966. str. 75-76, cit. prema Wells, “Objective Reality”, str. 54.

60 Upor. M III 14: VII 41-42.

61 Naravno, radi se i o primarnosti u redu saznanja u *Meditacijama*, pošto je objektivna stvarnost saznata pre znanja da išta van duha postoji. Takođe, u II Odgovorima pojam formalne stvarnosti definisan je preko objektivne (def. 3: VII 161).

62 “Cum existentia nihil sit aliud quam essentia existens”

63 “Svaka pojedinačna stvar ima svoj bitak (*esse*) na osnovi svojega lika”, T. Akvinski, *Suma protiv pogana*, II 73, str. 671. I kod Tome (odnosno: i kod Dekarta) egzistencija “proizilazi” iz suštine i po suštini nešto egzistirajuće ima biće. Naravno, ova uzročnost suštine delatna je ako je aktivan i drugi, delotvorni uzrok (*causa efficiens*) koji podaruje/održava egzistenciju. O Tominom razumevanju odnosa esencije i egzistencije, pored spisa *O biću i biti*, vidi i F. Koplston, *Istorija filozofije* II, str. 332-35. Cilj ovog pasusa rada jeste da ukaže na metafizičke (i) sholastičke pretpostavke Dekartovog razumevanja, jer je očito da se ovde radi o formalnom uzroku (*causa formalis*), iako on generalno teži uklanjanju četvorovrsnosti uzročnosti, svodeći svu uzročnost na delotvornu.

64 Dekart govori o modusima i supstancijama kao različitim prirodama; upor. *Primedbe na jedan program*: VIII 352.



stvarnost/zavisnost; za nju kao takvu jeste nebitno što je u ideji,<sup>65</sup> bitno je za nas da bi razumeli šta je u ideji. Recimo ovako: u našim idejama koje su – po formalnoj uzročnosti – posledice formalne stvarnosti objekata, predstavljen je (= egzistira objektivno) uzrok same formalne stvarnosti, forma/suština stvari; suština nije uzrok *ukoliko* je u našoj ideji, već je uzrok ukoliko je suština koja je naprosto reprezentovana našom idejom i u tom smislu moglo bi se reći da je “bitnija”.

Da bi se razumelo o čemu se radi o odakle suština stvari u idejama, moramo se vratiti samom izrazu “ideja”: “Upotrebio sam ovu reč zato što je to bio opštekorisćeni filozofski termin koji se obično odnosio na forme percepcije koje pripadaju božanskom duhu, premda ne uvidamo da Bog poseduje bilo kakvu materijalnu imaginaciju i ni jedan prikladniji nisam imao na raspolaganju” (III Odg: VII 181).<sup>66</sup> Dekart je na primeru voska u II Meditaciji odvojio imaginaciju i opažanje od razuma, tako da ideje više nisu mogle biti slike materijalnih predmeta sa sedištem u imaginaciji,<sup>67</sup> slike koje bi predmetima bile uzrokovane i zato slične sa njima. Pošto je Božje mišljenje bez imaginacije i slika, Dekart koristi izraz “ideja” kako bi izrazio činjenicu da je takvo i ljudsko mišljenje, bez slika,<sup>68</sup> *odnosno* da je duh realno različit od tela. Druga, ovde bitnija, osobina

- 65 “Moje mišljenje ne nameće nikakvu nužnost stvarima” M V 9: VII 66. Ovo Dekart kaže u vezi sa “ontološkim” dokazom, ali radi se o istome; mišljenje predstavlja, a ne određuje – suština stvari određuje mišljenje samo. Inače, u idejama kao suštinama stvari krije se i sama osnova Dekartovog “ontološkog” dokaza, jer ono što je sadržano u ideji stvari sadržano je u i u toj stvari, zato što su ideje stvari i stvari identični; upor. Dekartovu premisu za ovaj dokaz: I Odg: VII 115-16, II Odg: VII 149-50, II Odg. propoz. 1: VII 166-67.
- 66 “Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; & nullum aptus habebam”.
- 67 “Ukoliko su ove slike u materijalnoj imaginaciji, tj. ukoliko su oslikane u nekom delu mozga, ja njih uopšte ne zovem ‘ideje’; zovem ih ideje jedino ukoliko samom duhu daju formu, kada je on usmeren prema tom delu mozga” (II Odg. def. 2: VII 160-61). Zbog ovoga, na početku III Meditacije (M III 3: VII 35) Dekart više ne govori o slikama stvari (kao na M I 6 i II 7: VII 20, 28), nego o idejama stvari. Ovde se krije osnova Dekartovog tvrđenja da su u izvesnom smislu sve ideje urodene: “Sve one koje ne uključuju afirmaciju ili negaciju jesu ‘urodene’ u nama; jer čulni ograni nam ne pribavljaju ništa što je slično ideji koja nastaje u nama prilikom njihovog nadraživanja i zato ova ideja mora da je u nama bila i ranije”, Pismo Mersenu od 22. jula 1641: III 418; upor. *Primedbe na jedan program*: VIII B 358-59.
- 68 U već citiranom tekstu Norman Vels (N. Wells, “Objective Reality”) ubedljivo pokazuje da se izraz “slika” kojim Dekart karakteriše ideje stvari (ideje su “poput slika stvari”, *tanquam rerum imagines*, M III 5: VII 37), odnosi ne na ideje uzete objektivno, već na ideje uzete formalno. On to pokazuje tumačenjem Dekartovih tekstova na osnovu brojnih mesta :z. Suareza, ukazujući na transformacije u razumevanju do kojih dolazi: kod Suareza je ono što Dekart naziva “ideja uzeta formalno” a Suarez *conceptus formalis* karakterizirano kao *imago* ili *similitudo*. Vels tvrdi da, na osnovu Suareza, kod Dekarta nije reprezentovana stvar “poput slike”, već je poput slike sama reprezentujuća/uobličena misaona aktivnost, tj. ideja uzeta formalno. Pored drugih mesta Vels navodi mesto iz V Meditacije (M V 11: VII 68), gde Dekart govori o slici istinske i nepromenljive prirode, o slici Boga, bez ikakvog “poput”,

ideja jeste da su one bile egzemplarne forme na osnovu kojih Bog stvara stvari, pa su zato Božje ideje i stvari bile istovrsne.<sup>69</sup> Božje znanje bilo je teorijsko – jer on preko svojih ideja zna stvari s obzirom na suštinu (objektivno egzistirajuću u njegovoj svesti), ali i praktično – jer su ideje egzemplari. Preuzimajući reč “ideja” Dekart preuzima to da su one forme sazajne aktivnosti, da je u njima sadržana suština stvari i da su sa stvarima istovrsne ali ne i to da su egzemplari.<sup>70</sup> Pošto ljudski duh nije božanski, ideje gube odliku egzemplarnosti (u smislu *creatio ex nihilo*), a *zadobijaju odliku reprezentativnosti*. Stvar se okreće, pa istovrsnost sa stvarima počiva na tome što su one posledica “uzročnog delovanja” spoljnih stvari. Međutim, ostaje logička zavisnost egzistencije stvari od njihove suštine, koja se u slučaju Boga poklapa sa uzročnom zavisnošću, a u slučaju čoveka od suštine koja je tek predstavljena u ideji. Dok su u Bogu ideje bile imitacije njegove suštine, u čoveku one su reprezentacije (suština) stvari.<sup>71</sup>

što ni pod kojim uslovom ne bi smeo reći, s obzirom na tvrdnje da u duhu nema slika i da se radi o Bogu za kojeg Dekart i eksplicitno kaže da nemamo njegovu sliku (III Odg: VII 181); osim toga, tu je i Dekartov primer sa hiljaduugaonikom: možemo stvari osхватiti, ali ne i zamisliti (M VI 2: VII 72) (upor. i Velsov tekst “Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez”, *The Journal of the History of Philosophy* 22 (1984), 1, str. 26-27, 33). Velsovu interpretaciju potvrđuje i do sada rečeno u ovom radu: forma stvari (ideja uzeta objektivno) nije slika, nije stvar slika, stvar je stvar, a poput slike jedino može biti uobličena misaona aktivnost. Zanimljivo je da ovi Velsovi tekstovi nisu imali nikakvog odjeka u literaturi. Do istog zaključka – da ideje ne mogu biti slike – samo na osnovu analize Dekartovih tekstova, dolazi i M. Kosta (Michael J. Costa) u svom instruktivnom tekstu “What Cartesian Ideas are Not”, *The Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), 4, str. 537-49.

- 69 O idejama kod Tome vidi: Mark D. Jordan, “The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas”, *Review of Metaphysics* 38 (1984), 3, str. 17-32. Za odnos ideja i stvari u sholastici s obzirom na Dekarta, C. Normore, “Meaning and Objective Being”, str. 235-37.
- 70 Sada je jasan smisao ranije citiranog Dekartovog upozorenja da govori o ideji “koja nikada nije van razuma” (I Odg: VII 102). Naizgled potpuno izlišno upozorenje, jer kako bi ideja uopšte mogla drugačije biti? *Dekartova* ideja nikako. Međutim, ideja “van razuma” može biti platonovska i/ili ideja u Božjem duhu, dakle: može biti egzemplar. Dekartove reči nedvosmisleno svedoče da je on potpuno svestan toga da napušta tradicionalno, skoro 2000 godina izgrađivano i do tada bazično značenje pojma “ideja” u filozofiji, značenje koje je i u Dekartovo vreme bilo – malo je reći – opšteprihvaćeno. Dekartovo svesno napuštanje egzemplarizma ideja jeste jedna od odlučujućih i najdalekožežnijih tačaka njegovog raskida sa tradicijom.
- 71 I tako, božanska forma percepcije postala je (i) ljudska. To znači da je sada sve ljudsko znanje introspektivno: kao što Bog znajući sebe zna sve ostalo, isto tako i čovek znajući sebe zna ceo svet. Ipak, koren epohalne mene krije se drugde u Dekartovim idejama, naime u tome što kod Dekarta ideje postaju ono što nikada pre nisu bile, niti su mogle biti, a što su kod njega morale postati – ideja kao reprezentacija stvari. Da bi za mene uopšte bilo, *sve što jeste* mora biti predstavljeno mome duhu i u mome duhu, i sve što jeste za mene jeste kao predstavljeno. Ako je percepcija/ideja mišljenje, i ako je percepcija/ideja reprezentovanje, onda je samo mišljenje predstavljanje. Utoliko je mišljenje kao predstavljanje uvek i sebesamog-predstavljanje. Tek pošto je iz samog Dekarta pokazan put, sledi čitanje: stav *cogito, ergo sum* “kazuje o povezanosti između *cogito* i *sum*. On kazuje da ja jesam kao onaj koji predstavlja, da nije samo *moje* bivstvovanje (*Sein*) bitno određeno ovim predstavljanjem, nego da moje predstavljanje kao merodavni *re-praesentatio* odlučuje o prezenciji svakog

Isto se u razumevanju objektivne stvarnosti pravi greška, pa se tvrdi da je ideja ta koja ima formalnu i objektivnu stvarnost.<sup>72</sup> Ideja kao takva ima samo i jedino formalnu stvarnost, kao i bilo šta drugo što formalno egzistira: to je ideja kao modus misaone supstancije. Objekat, dakle stvar ukoliko je u ideji uzetom materijalno, što će reći stvar ukoliko je reprezentovana idejom, ima objektivnu stvarnost zato što je u ideji. Objektivnu stvarnost ima sunce ukoliko je u razumu tj. ukoliko je reprezentovano idejom sunca, ne ideja sunca. Drugim rečima, ideja sunca je objektivno egzistiranje forme sunca, koja je uobičajeno misaone aktivnosti i to uobičajeno (ideja uzeta materijalno, misao) ima formalnu stvarnost modusa duha. Opet su u pitanju isti aspekti: jednom se na ideju gleda sa aspekta *forme* (misaone aktivnosti), a drugi put sa aspekta (forme) *misaone aktivnosti*. Kada bi ideja imala objektivnu stvarnost (a ne bila objekat druge ideje), tada bi moje opažanje objektivne stvarnosti ideje sunca bilo *opažanje ideje* sunca. Time bi (ponovo) bila pripisana reprezentativna uloga ideji uzetom objektivno. Pažljivije čitanje<sup>73</sup> pokazuje da ideja nema, već *sadrži* (*continere*) objektivnu stvarnost, te je jasno da se ovde radi o funkciji ideje uzete materijalno – o ideji uzetom formalno. Jasan je i Dekart: “Pod objektivnom stvarnošću ideje razumem *sve što jeste* jedne stvari reprezentovane idejom, koje je (*sve što jeste*) u ideji” (II Odg. def. 3: VII 160).<sup>74</sup>

Iz rečenog sledi da se mora praviti razlika između objektivnog bivstvovanja i objektivne stvarnosti, isto kao i između formalnog bivstvovanja i formalne stvarnosti, razlika koja se inače redovno previda.<sup>75</sup> Objektivni “modus bivstvovanja jeste naravno puno manje savršen od onog kojeg poseduju stvari koje postoje izvan razuma” (I Odg: VII 103).<sup>76</sup> *Modus bivstvovanja* je ovde

predstavljenog, tj. o prisutnosti onoga što se u njemu mniva, tj. o istom bivstvovanju kao jednom bivstvujućem (*Seiendes*). Stav kaže: pred-stavljanje, koje je samom sebi u biti pred-stavljeno, postavlja bivstvovanje kao pred-stavljenost, a istinu kao izvesnost ... *Sum res cogitans* dakle ne znači: ja sam stvar koja je opremljena svojstvom mišljenja, nego: ja sam bivstvujuće čiji se način bivstvovanja sastoji u predstavljanju, tako da ovo predstavljanje samog onog koji pred-stavlja takođe stavlja u predstavljenost”, M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, str. 162, 164. Kratak prikaz dela o Dekartu ovog Hajdegerovog teksta, može se naći u knjizi Hotimira Burgera, *Subjekt i subjektivnost*, Zagreb: Globus 1990, str. 125-40.

72 Na prim. J. Yolton, “Ideas and Knowledge”, str. 152 i sledstveno ovome pridaje objektivnoj stvarnosti reprezentativnu ulogu.

73 Mesta: M III 13, 14, 25: VII 40, 41, 46; I Odg: VII 104.

74 “Per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea”.

75 Na prim. C. Normore, “Meaning and Objective Being”, str. 288; E. Curley, *Descartes Against the Skeptics*, London: Basil Blackwell, 1978, str. 129; Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth: Penguin, 1978, str. 135; Lilli Alanen, “Sensory Ideas, Objective Reality and Material Falsity” u J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation*, str. 233; Theo Verbeek, “The First Objections” u Roger Ariew and Marjorie Grene (eds.), *Descartes and His Contemporaries*, Chicago, London: University of Chicago Press, 1995, str. 27.

76 “Qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt”.

manje savršen, ne stvarnost; u poređenju sa formalnim modusom on je nesavršeniji, ne u poređenju sa formalnom stvarnošću. Nešto ili jeste ili nije (bilo objektivno, bilo formalno), ali stvarnost dopušta stupnjevanje. Pojam stvarnosti pretpostavlja pojam bivstvovanja, ali ne i obratno: večne istine jesu objektivno, ali nemaju objektivnu stvarnost (jer su ne-stvari), kao i ideje senzacija (IV Odg: VII 233). Bez ovog razlikovanja lako se može dogoditi<sup>77</sup> da se gorenavedene Dekartove reči shvate kao da se radi o stvarnosti, pa da se objektivno bivstvovanje priključi lestvici formalne stvarnosti, negde ispod stvarnosti modusa. Posledice toga bile bi za Dekarta katastrofalne: tada bi po Dekartovom uzročnom principu za ideje<sup>78</sup> modusi supstancije mogli biti uzroci ideja supstancije, a od dokaza za Božju egzistenciju ne bi bilo ništa. Nije formalna stvarnost sunca savršenija od njegove objektivne stvarnosti, obe su jednako savršene – stvarnost konačne supstancije; nejednak je modus bivstvovanja te stvarnosti. Ovo je jasno ako se na umu ima da je ideja uzeta objektivno suština stvari, ona ista suština koju ima predmet van duha i da odatle ona mora imati onaj stupanj stvarnosti koji ima, a on može biti samo jedan, bila ona u duhu ili ne.

Dakle, jedno je govoriti o savršenosti bivstvovanja, a nešto sasvim drugo o stupnju stvarnosti kao savršenosti. Objektivno bivstvovanje manje je savršeno jer je zavisnije nego formalno: da bi stvar objektivno bila ona mora biti objekat svesti, te zavisi od duha koji zavisi od Boga; formalno egzistirajuća stvar zavisi samo od Boga. Govori se o načinu egzistiranja stvari, tj. suštine, i način je više ili manje savršen. Sa druge strane, kada se govori o stupnjevima objektivne stvarnosti govori se o savršenosti same suštine, odnosno o stupnju jedne osobine suštine stvari, naime o njenoj nezavisnosti (mogućeg formalnog egzistiranja). To svojstvo suštine Dekart razumeva kao njeno savršenstvo. Reč je o atributivnom savršenstvu suštine i u okviru njega o stupnjevima.<sup>79</sup> Dok je kod bivstvovanja reč o načinu egzistiranja suštine, kod stvarnosti se radi o stupnju načina egzistiranja suštine, o stupnju svojstva načina. Sam stupanj stvarnosti kao takav ne zavisi od modusa bivstvovanja, već od Boga koji je određenu

77 Kao što se događa L. Beku; upor. L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes*, Oxford: Oxford University Press (Clarendon), 1965. str. 159, za kojega inače I Odgovori "are not very interesting" (str. 40).

78 Upor. M III 14: VII 41.

79 "Izgleda da postoje barem 4 načina na koja Dekart shvata savršenstvo i nije očito da su svi oni ekvivalentni. Prvo, tu je koncepcija "stupnjevanja stvarnosti" povezana sa principom: ono što je savršenije bukvalno jeste i stvarnije. Drugo, Dekart uvodi pojam savršenstava u množini: jedna stvar može posedovati različita savršenstva. Treće, tu je poznatiji pojam atributivnog savršenstva: s obzirom na dato svojstvo jedna stvar može biti savršena ili nesavršena. I na kraju, tu je pojam apsolutnog savršenstva povezan sa idejom Boga. Tokom III Meditacije Dekart bez ustezanja govori o savršenstvu u sva četiri smisla i nikada ne pokazuje bilo kakvu sumnju oko toga da li je pojam savršenstva jednoznačan", Carol Rovane, "God Without Cause", u J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation*, str. 95. Očito je da se prvi i treći smisao prepliću. Za značenja savršenstva vidi i A. Kenny, *Descartes*, str. 134-35.

suštinu stvorio sa određenom osobinom – stvarnošću – i toj suštini pripisao određeni stupanj te osobine.<sup>80</sup> Od modusa bivstvovanja zavisi samo to da li će stvarnost biti formalna ili objektivna, a ne i kolika će biti. U zavisnosti od toga jesu li stvari i njihova stanja – odnosno supstancije i modusi<sup>81</sup> – formalno ili objektivno, i njihova će stvarnost biti formalna ili objektivna. Stvarnost je jedna jedina i ima dva modusa,<sup>82</sup> jer je bivstvovanje jedno sa dva modusa.<sup>83</sup> Prema tome, u izrazu “formalna/objektivna stvarnost”, reč “formalna/objektivna” odnosi se na način egzistiranja stvari, dok se “stvarnost” odnosi na stupanj nezavisnosti ili suštine (kada je stvar objektivno) ili aktualnog egzistiranja (kada je stvar formalno).

- 80 Da je hteo Bog je mogao i brojevima ili univerzalijama ili većim istinama pridati osobinu formalne/objektivne stvarnosti, kao što je mogao nekoj suštini pridati neki drugi stupanj stvarnosti, na primer kretanju stvarnost supstancije. Čovek ne može shvatiti kako bi to moglo biti i zato je to za njega protivrečno, ali “nesmotrena drskost bi bila, ako bi tvrdili da se naša mašta proteže tako daleko koliko njegova moć”, Pismo Mersenu od 15. aprila 1630: I 146.
- 81 Mora se obratiti pažnja na to da Dekart počev od 13. pasusa III Meditacije uz termin “stvar” počinje da upotrebljava i tehnički termin “supstancija”; do tog mesta on se javlja samo u Pregledu *Meditacija* (M, Pregl. 2: VII 13, 14). Stvar i supstancija jesu uopšteno govoreći sinonimi za Dekarta, ali, za razliku od stvari, pojam supstancije povlači pojam modusa i time stupnjevanje stvarnosti, bez čega nema 1. dokaza koji i započinje 13. pasusom. Za pojam supstancije vidi J. Cottingham, *The Rationalists*, str. 75-114, posebno 78-87; Peter Markie, “Descartes’s Concepts of Substance” u J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation*, str. 63-88; A. Kenny, *Descartes*, str. 65-67. Za odnos pojмова “stvar” i “supstancija” kod Dekarta i u odnosu na sholastiku vidi Stephen Menn, “The Greatest Stumbling Block: Descartes’ Denial of Real Qualities” u R. Ariew, M. Grene (eds.), *Descartes and His Contemporaries*, str. 187-207.
- 82 Na ovo prilično jasno ukazuje sledeće mesto iz već citiranog Dekartovog pisma: “Kada mislim o suštini trougla i o egzistenciji istog tog trougla, ove dve misli, kao misli, čak i uzete objektivno, razlikuju se modalno u stroгом smislu reči ‘modus’”, Pismo \*\*\*, 1645 ili 1646: IV 350.
- 83 U svom tekstu Vir Čepel (V. Chappell, “The Theory of Ideas”) pravi razliku između stvarnosti i bivstvovanja (str. 190). Ipak, zbog neuzimanja u obzir (neuvidanja?) da je objekat ideje u stvari forma predmeta, kao i zbog neuvidanja da je stvarnost jedna sa dva modusa zato što je bivstvovanje takvo, on stiče do zaključka da postoje dva objekta misli, jedno “objektivno” i jedno “formalno” sunce, tj. da postoje “unutrašnji” i “spoljašnji” (?) objekat misli (iako je vidno da ni on sam nije ovim zadovoljan). Stoga je za njega problem govor o dva modusa egzistiranja sunca (str. 188), a govor o suncu u mom duhu jeste “čudnovat” (str. 185). Ali kako Entoni Keni kaže: “Kada gledam sunce, sunce je gledano od mene. Ako počnem da mislim o suncu, tada u isto vreme sunce počinje da ima novo svojstvo, naime svojstvo da je mišljeno od mene. Sunce, mogli bi sasvim prirodno reći, dospeva u moj duh. Možemo osećati da ovo nije neko vrlo važno svojstvo sunca, niti da je sa njim posebno blisko povezano; ali ipak to je genuino svojstvo stvarnog sunca: odnos između njega i moga duha” (A. Kenny, *Descartes*, str. 114). Problem ontološkog statusa objekta ideje nije rešiv njegovim preskakanjem kao što to čini autor, govorom o suncu u duhu i na nebu jednostavno kao o “pamjacima” (str. 188).

#### IV. (Među)zaključak

Zapanjujuća je mnogostrukost značenja ideje kod Dekarta. Sumirajmo. Ideja u zavisnosti od aspekta jeste ideja u materijalnom i ideja u objektivnom smislu. Ideja u materijalnom smislu u zavisnosti od aspekta jeste modus, misaona aktivnost i percepcija i uz to i ideja uzeta formalno, tj. reprezentacija. Ideja u objektivnom smislu još jednom u zavisnosti od aspekta, jeste stvar (*res*) i ne-stvar. jeste forma i jeste suština; kao ne-stvar ona ima i propozicionalni karakter (večne istine), kao suština ona jeste i koncept, a kao suština stvari ima i objektivnu stvarnost. Dva osnovna aspekta javljaju se istovremeno, ali čega su to aspekti? Nakon pređenog puta možemo se suočiti sa pitanjem: šta jeste Dekartova ideja? Modus? Percepcija? Reprezentacija? Akt? Pojava? Entitet?

Dekartova ideja se može odrediti kao *percepcija objekta*. Ipak, ovo određenje nije potpuno jer neopravdano stavlja naglasak samo na jednu žižu, na ideju u materijalnom smislu. Ideja jeste i objekat pa odatle – kao ravnopravno – nužno sledi jedno prilično različito određenje: ideja kao *objekat percepcije*, pri čemu i ono sadrži ograničenje u naglašavanju, sada druge žiže. Ova dva određenja Dekartove ideje jesu *komplementarna* i *elementarna*. Kod Dekarta ne radi se o izboru između njih, štaviše promašeno je uopšte tragati za nekakvim "središtem" ili "kamenom mudrosti" Dekartovih ideja, jer one ne poseduju tako nešto. Iako ideja jeste jedno jedinstveno biće, ona nema jedinstveni izvor; uzrok ideje uzete materijalno uopšte ne mora biti uzrok ideje uzete objektivno i to je *dokazano* 1. dokazom za Božju egzistenciju. Zato, kada se pokušava razumeti priroda Dekartovih ideja mora se opstajati u "dvojnomoj sistemu" ravnopravnih određenja i u napetosti koja postoji između njih, odupirući se pri tom (metafizičkim) *sirenskim* pozivima na traženje središnje "formule" iz koje bi se moglo dedukovati *sve* Dekartovih ideja. U tome što su one nesvodive na jednu žižu, jedan izvor, jedan temelj – u samoj toj dvožičnosti kao takvoj treba tražiti njihovu suštinu i osobenost: Dekartove ideje jesu izvorno dvojstvo. Ali, dvojstvo čega?

Do sada je bilo reči o različitim aspektima ideje i čini se prirodnim da ona bude određena kao dvojstvo aspekata. Međutim, aspektat je uvek aspektat *nečega* i aspektat za *nekoga*. S obzirom na ideje, to bi značilo da ideja ima nešto podležće koje se u zavisnosti od aspekta *nama* pokazuje kao ideja u materijalnom i ideja u objektivnom smislu. Ovakva interpretacija bila bi primer još uvek čestog upadanja u zamku jednog načina tumačenja filozofije 17. veka koji je neprodan i istorijsko-filozofski naprosto promašen. Tim tumačenjem cela se stvar postavlja na glavu, jer se metafizika izvodi iz gnoseologije. Dekart nije bio gnoseolog; Dekart je bio metafizičar i zato kod njega, kao i u celoj filozofiji 17. veka, sve proističe iz metafizike<sup>84</sup> – i gnoseologija i etika i fizika i politička

84 Direktna posledica ovog uvida – čije je osnove svakako postavio Hajdeger – jeste to da su se u poslednjih 20 godina istoričari filozofije okrenuli sistematskom istraživanju nemetafizičkih oblasti Dekartovog rada, koje su do tada bile samo *pro forme* obrađivane. To

filozofija. Stoga, ideje ne mogu biti aspekti, jer se ne radi o našem saznanju ideja, pa da nam se one pokazuju čas ovakvima čas onakvima, a da pri tom i dalje nemamo pojma šta je to što nam se pokazuje; radi se o tome šta ideje jesu. Temeljno određenje filozofije 17. veka kao gnoseologije vodi u čorsokak. Gnoseologija jedino može biti *put do metafizičkog izvora filozofije* ovog perioda, nikako izvor sam. Jer, kako se vidi na primeru Dekartovih ideja, kada se to desi izgleda da je agnostički zaključak sledeći korak.

Sa svešću o ovome možemo ponovo razmotriti dvoaspektnost Dekartovih ideja. Upotrebimo gnoseološku interpretaciju kao put i pokušajmo odrediti šta bi po njoj moglo biti podležeće ideja. Sama od sebe odmah se nameće mogućnost da je to iz misaona aktivnost ili objekat u razumu, pošto te stvari *egzistiraju* kada egzistira ideja; naravno, ni jedno od ova dva određenja ne stoji jer ne obuhvata ravnopravno oba smisla ideje. Ovo je krajnja tačka do koje se gnoseologijom može stići u određenju ideje, krajnja kako zbog svog antinomičnog karaktera, tako i zato što nije u stanju pokazati na čemu počiva jedinstveno biće ideje. Ipak, oba ova određenja podležećeg otvaraju put do onog bitnog: u oboma je kao podležeće uzet jedan aspekt. Gnoseološka interpretacija kao takva završava u za nju nužnoj cirkularnosti i upravo time – što podležeće ideja može odrediti samo kao aspekt – direktno raskriva suštinu ideje: ideju čine "aspekti". Nisu aspekti – aspekti ideje, već "aspekti" *jesu* ideja. Pojam nečega specifično podležećeg ideje jeste suvišan, jer ona već ima svoje podležeće – duh. Sada se vidi

se pre svega odnosi na njegovu fiziku (kojoj je i posvećena najveća pažnja), a zatim i na Dekartovu filozofiju nauke, matematiku, logiku i medicinu. "To povećanje interesovanja lako je objasniti: čim bez rezervi dopustimo njegovu suštinski metafizičku prirodu, celo Dekartovo delo zadobija teorijski dignitet, koji je u principu jednak" (Jean-Luc Marion, "Une metaphisique a revoir", *Magazine litteraire*, 342, april 1996; cit. prema J.-L. Marion, "Vpogled v metafiziko", *Phainomena* 5 (1996), 17-18, str. 66). Danas, upravo oni istoričari filozofije koji se bave ovim ne strogo filozofskim temama kod Dekarta, na osnovu sopstvenih uvida eksplicitno potvrđuju jedinstvo Dekartove misli i metafizičke temelje celokupnog njegovog rada. S obzirom na odnos gnoseologije i metafizike kod Dekarta, možda je najbolje određenje dao S. Gaukroger, da se radi o "epistemologizovanoj metafizici": "Dekart ne preuzima jednostavno tradicionalni epistemološki problem, radikalizujući ga i nalazeći novo rešenje. On postavlja novi epistemološki problem, sasvim drugačiji od bilo čega ranijeg, problem čija originalna motivacija nastaje u kontekstu koji je više metafizički nego epistemološki. Postoje tri moguća odnosa između tri supstancije koje su uvedene u *Meditacijama* – Boga, duha i materije – i Dekart istražuje sva tri. Odnos između Boga i materijalne prirode kao i odnos između duha i materijalne prirode otvoreno su istraživani u metafizičkim kategorijama. Ali treći odnos, između duha i Boga, jeste problematičniji. Ipak, ovde, a ne u odnosu duha i prirode, nastaju epistemološka pitanja" (Stephen Gaukroger, *Descartes: an Intellectual Biography*, Oxford: Oxford University Press 1995, str. 339; upor. i 5-6, 317-21). Ovome možemo dodati da su sami razlozi za postavljanje tih pitanja kao odgovori na njih – metafizičke prirode i zato gnoseologija izvire iz metafizike i uvire u nju. Gnoseološka pitanja (inspirisana metafizičkom pretpostavkom mogućnosti postojanja zloduha) o izvesnosti znanja i putevima njegovog sticanja zavise u celosti od odgovora na pitanje da li Bog egzistira (*nikako*: može li se saznati egzistencija Boga), a to je već čista metafizika. Znanje o spoljnim stvarima počiva na čisto *metafizičkom* dokazu postojanja neprevarnog Boga.

još jedna neosveščena pretpostavka izvođenja metafizike iz gnoseologije: ideja je sagledavana kao samostalan entitet. Dekart je oko ovoga nedvosmislen: ideja se modalno razlikuje od duha, što će reći da niti može postojati, niti se može shvatiti bez odnosa prema duhu. Sam duh pak nije samo supstancija već je i samosvest, odnosno za Dekarta, u svakom-trenutku-svest-o-trenutačnim sadržajima svesti i o sopstvenoj trenutačnoj aktivnosti.<sup>85</sup> Da bi u duhu egzistirala ideja nečega, pored reprezentujuće aktivnosti razuma i (forme/suštine) objekta, nužna je i samosvest.

Kod ideja Dekart najtešnje povezuje samosvet i percepciju. Moglo bi se reći da su svest o sadržajima svesti i percepcija/reprezentacija, pojmovi jednakih i podudarnih obima.<sup>86</sup> Ideju je Dekart odredio kao "formu svake misli, po čijoj sam neposrednoj percepciji svestan upravo te misli". Ideja je forma nekog "odsečka" misaone aktivnosti (ona ga konstituiše), a to forma može biti ako i samo ako jeste aktualna forma, ako u ovom trenutku uobličava misaonu aktivnost. Samo uobličenje jeste rezultat *reprezentujuće aktivnosti* duha, koje je duh po definiciji uvek svestan kada je ona na delu.<sup>87</sup> To znači da svest o aktivnosti reprezentovanja ujedno jeste i svest o reprezentovanom objektu.<sup>88</sup> Ova jedna i jedinstvena svest, s obzirom na aktivnost duha jeste percepcija/reprezentacija, a s obzirom na formu aktivnosti – objekat. Percepcija mora biti "neposredna", tj. i istovremena jer se radi o ideji kao formi, i direktna jer se objekat nalazi u duhu. Ideja postoji samo onda kada duh percipira objekat: forma misli ne može biti aktualna a nepercipirana, zato što je percipiranje kao takvo izraz svesti o reprezentujućoj aktivnosti, a tu aktivnost – aktualnost forme pretpostavlja. Zato je ideja percepcija i zato za Dekarta nema ideje nečega do aktualne/egzistirajuće ideje toga, odnosno sada-percipiranog/reprezentovanog objekta; za Dekartovu ideju bukvalno važi *esse est percipi*. Po Dekartu niti postoji u duhu skladište gotovih ideja, niti ima *ideja* kao dispozicija: ja *nemam* ideju palate "Beogradaanka" kada ne mislim o njoj (ne opažam je, ne zamišljam je, ne sećam je se);<sup>89</sup> moja jučerašnja i moja današnja ideja Beogradaanke jesu dve ideje, (vrlo) slične ali ne iste. Njihovi formalni i delotvorni uzroci mogu biti isti, ali njihov materijalni

85 Upor. I Odg: VII 107; IV Odg: VII 246-47.

86 Upor. III Odg: VII 176, gde Dekart izjednačava misao, percepciju i svesnost, kao i pismo Žibeuv (Gibeuf G.) od 19. jan. 1642: III 474.

87 Problem odnosa samosvesti prema kompleksu ideja – misao jeste još jedna preporna tačka (i samostalni problem) Dekartove filozofije. Za ovo vidi Daisie Radner, "Thought and Consciousness in Descartes", *The Journal of the History of Philosophy* 26 (1988), 3, str. 439-52; A. Kenny, *Descartes*, 70-78; J. Cottingham, "Descartes on Thought", *The Philosophical Quarterly* 28 (1978), 112, str. 208-14.

88 Za jedinstvo svesti o predmetu i svesti o svesti o predmetu upor. VII Odg: 559; *Razgovor sa Burmanom*: V 149.

89 Na tragu ovoga, u skladu sa svojim sistemom Spinoza radikalizuje stvar, pa tvrdi da ja uopšte ne mogu imati ideju predmeta koji ne egzistira (*Etika*, II, post. VII, izv. stav; post. XI, dokaz). Lok isto čini, u drugom pravcu: ideja nepostojeće stvari jeste ideja, ali ne reprezentuje ništa (*Ogled o ljudskom razumu*, 2, 2, 5-25).



uzrok zasigurno nije isti: jučerašnja misaona aktivnost nije današnja. Barem na ovom mestu, za Dekarta je (kao za Tomu) materija princip individuacije.

(Na ovom mestu mora se nakratko zastati, da bi se neke stvari makar *nabacile*. Za Dekarta nema skladišta ideja, nema ideja kao dispozicija. Međutim, to ništa ne sprečava da forma bude potencijalno prisutna u duhu. Da tako i jeste, prilično jasno ukazuje i to što Dekart uvodi pojam čisto intelektualne memorije,<sup>90</sup> što bi bilo mesto gde se nalaze potencijalne forme misli. Ono što formu dovodi do aktualnosti, što *proizvodi ideju*, može jedino biti volja kao aktivni princip u duhu. Njen izraz jeste upravljenost duha kao samosvesti na ovaj ili onaj objekat svesti – pažnja.<sup>91</sup> Delotvorni uzrok ideje (u materijalnom smislu) jeste duh, što prema definiciji ove uzročnosti, znači da ideja kao akt reprezentovanja postoji *dok deluje* uzrok koji je stvar a održava u egzistenciji, drugim rečima, koji formu održava u aktualnosti. Takav delo-tvoran uzrok u ljudskom duhu, baš kao u božanskom, jeste volja. Samo utoliko što je posledica delovanja volje na razum, reprezentujuća aktivnost se može nazvati delatnošću razuma. Formalni uzrok ideje jeste predmet, ali on ne može delovati bez su-delovanja volje kao pažnje, koja (ne) dopušta da misaona aktivnost bude uobličena shodno datoj formi time što će “oštricu duha” usmeriti na određeni sadržaj svesti (koji tim usmeravanjem zapravo tek postaje sadržaj svesti). Pomeranjem pažnje, misaona aktivnost zadobija drugu formu, nastaje druga ideja. Možemo reći: za Dekarta *nema svesti bez samosvesti*. Pošto između duha i tela postoji realna razlika,<sup>92</sup> to sledi da su sve forme misli koje se ikada mogu javiti i biti percipirane – već potencijalno prisutne u duhu, da su “urođene” (i sledstveno, da je saznanje sećanje). Tu mogućnost razvija Lajbnc svojom teorijom monada; posledica je

90 Na prim. u pismima: Mersenu, 11. jun 1640: III 84; Hajgensu (Huygens Con.), 10. okt. 1642: III 598-99; Meslanu, 2. maj 1644: IV 114.

91 Lajbnc samo mišljenje određuje kao “usmerenost prema nečemu što je u nama”, *Novi ogledi o ljudskom razumu*, Predgovor, Sarajevo: Veselin Masleča 1986, str. 9. Lajbnc će ulogu volje u saznanju “ozvaničiti” uvođenjem pojma *conatus*-a.

92 Barem na području saznanja Dekart zatiče bitno oslabljenu povezanost između duha i tela u odnosu na sholastiku i to se ogleda u smanjivanju zavisnosti saznanja od telesnog/čulnog momenta. Ovo je otvorilo put ka tezi o realnoj razlici koja – kako će za Dekarta biti očigledno – ne da onemogućuje, već upravo suprotno, ona je pretpostavka metafizičkog a time i sveg ostalog saznanja (upor. II Ođg: VII 131). Jedna opšitja posledica svega ovoga bilo je to da istina više nije mogla biti određivana kao korespondencija ideja i stvari, već se sada morala (jer se jedino mogla) temeljiti na idejama kao takvim – jasnost i razgovetnost. Spinoza nastavlja ovim putem, razvijajući svoje razumevanje istine kao koherencije. Tvrdi: Dekart da jasne i razgovetne ideje uistinu predstavljaju stvari onakve kakve su one van duha, ali da bi to *mogao* tvrditi on je *morao* uvesti Boga kao garanta istinitosti principa jasnosti i razgovetnosti, što *de facto* znači da je (istina kao) korespondencija ideja i stvari *idealna*; ona je idealna jer je razlika duh–telo *realna*. Ovaj će idealitet korespondencije kod Lajbnica naći svoje mesto i izraz u prestabiliranoj harmoniji, kao što će, komplementarno, realna razlika dovesti do koncepcije monada *bez prozora*.

radikalno drugačije određenje ideje: ona nije akt, forma, već je dispozicija,<sup>93</sup> za koju se zna da se može aktualizovati/misliti o njoj, kada se za to ukaže prilika. Na tragu ovog daju se razumeti i Dekartove urođene ideje. Sve ovo konkretno znači da je priroda saznajne aktivnosti duha – volitivna. Ni na ovom mestu (uostalom kao ni nigde drugde), u srcu Dekartove “gnoseologije”, od *prevlasti* razuma – ni traga ni glasa.<sup>94</sup>)

U konstituisanju jedne ideje deluju 3 uzroka: 1) *Formalni* – forma stvari ukoliko je forma u duhu. Posledica ovoga uzroka jeste ideja u objektivnom smislu. 2) *Materijalni* – sama misaona aktivnost (duh kao supstancija). Njegova posledica jeste ideja u materijalnom smislu; iz (1) i (2) nastaje ideja u formalnom smislu kao reprezentujuća/uformljena misaona aktivnost. 3) *Delotvorni* – volja preko pažnje, odnosno proizvođenje sadržaja svesti u svest, tj. njihovo dovođenje pred samosvest. Posledica učinskog uzroka jeste percepcija. Zbog vezanosti percepcije i reprezentacije može se reći da posledice (2) i (3) čine ideju uzetu materijalno u širem smislu. Isprepletenost ovih uzroka je ranije pokazana, tako da se ovakvo razlikovanje između njih može načiniti samo u analitičke svrhe.

Tek će Lajbnic pokazati postojanje razlike između samosvesti i percepcije. I za njega nema percepcije bez reprezentacije, ali nije nužna samosvest da bi postojala percepcija i da bi objekat bio reprezentovan – nesvesna percepcija. Za Dekarta bi pojam nesvesne percepcije bio kontradiktoran pojam: ako nisam svestan da nešto percipiram, ja ga ne percipiram jer ga ne predstavljam! Sa druge strane, upravo uvođenjem nesvesnih percepcija Lajbnic potvrđuje Dekartovo razumevanje ideje: *nema ideje bez samosvesti*,<sup>95</sup> što znači da je pojam percepcije šireg obima od pojma ideje;<sup>96</sup> šireg je obima zato što je svest osamostaljena u odnosu na samosvest.

Ovime stižemo do srži. Pri upravljenošću na određeni predmet, duh je svestan reprezentovanog objekta i svestan je svoje aktivnosti reprezentovanja.

93 “Tako su nam ideje i istine urođene, kao sklonosti, predispozicije, navike pak prirodne potencije, a ne kao djelovanje”, *Novi ogledi*, isto; moje podvlačenje. Upor. i *Raspravu o metafizi*, 26.

94 Jedno pitanje: postoji li veza između izvođenja metafizike iz gnoseologije i tvrdnji da kod Dekarta razum ima autonomiju i prednost u odnosu na volju?

95 Nema protivrečnosti između ovoga i onog što je rečeno u pasusu u zagradi. Ideja kao dispozicija je *moćnost* ideje ne njena aktualnost, ne stvarna ideja. Kod Dekarta potencijalna forma postaje aktualna ideja, dok kod Lajbnica potencijalna ideja postaje aktualna. Razmatranje punog smisla ove razlike na žalost prevazilazi okvire teme rada.

96 Samo na prvi pogled može izgledati da je Lajbnic, zbog “oduhovljavanja” svega, “radikalni nekartezijski” (J. Cottingham, *The Rationalists*, str. 150). Tačno je da uvođenjem nesvesnih percepcija on odriče *duhovima* ekskluzivitet percipiranja, čime uklanja oštre granice između svesnog, nesvesnog i samosvesnog, duhovnog i “materijalnog”, organskog i neorganskog, čoveka i svega ostalog. Sve je ovo vrlo ne/anti-kartezijski, ali *moglo* bi se – posmatrano sa jednog izvornijeg nivoa – reći da nikada nije bilo radikalnijeg kartezijsanca od Lajbnica, radikalnijeg i od Dekarta samog. Odatle što a) Lajbnic supstanciju definiše kao “biće sposobno za delatnost” (*Načela prirode i milosti*, 1; Izabrani spisi, str. 247), koja je delatnost – delatnost percipiranja (*Načela*, 2), b) uvođenjem nesvesnih percepcija, percepciju vezuje za

Kako je objekat *nužno* objekat percepcije a percepcija *nužno* percepcija objekta, to sledi da svest o objektu percepcije jeste istom i svest o percepciji objekta. Radi se o dijadnom odnosu duha kao samosvesti prema reprezentovanom-objektu i bez tog odnosa nema Dekartove ideje (već samo Lajbnicove nesvesne percepcije). Razlika između dvojstava ovog dijadnog odnosa jeste u tome prema čemu se duh u ovom času prvenstveno odnosi: da li prema svojoj percepciji objekta ili prema objektu svoje percepcije. Ta razlika jeste, kako bi Dekart rekao, samo razumska razlika *ratiocinatae*, tj. razumska razlika koja ima svoj temelj u stvarnosti; *nju izražavaju dva smisla reči "ideja"*.

"Dvoaspektnost" ideje jeste u stvari ovaj dijadni odnos duha i on jeste "štastvo" Dekartovih ideja. Njegov status jeste status aristotelovske kategorije odnosa, koja ulazi u određenje jedne prirode, naime ideje. Ideja je dakle dijadno odnošenje duha prema dva elementa: prema sopstvenoj reprezentujućoj aktivnosti i prema objektu i to kao odnos prema aktivnosti kroz odnos prema objektu. Kao odnošenje duha prema reprezentovanom objektu ideja je objekat percepcije, čime je i odnošenje duha prema sopstvenoj reprezentujućoj aktivnosti – percepcija objekta.

Tek na ovom mestu ima smisla govoriti o odnosima duha kao aspektima, tj. o perspektivama *duha samog* prilikom percipiranja objekta, pa u zavisnosti od aspekta (razumevanja?) objekat je za duh jednom forma, drugi *put* (ka razumevanju ideja kao) suština, treći *put* koncept, a četvrti sam predmet ili je misaona aktivnost jednom modus, drugi *put* percepcija, treći *put* reprezentacija. Dva smisla ideje jesu dve žiže jedinstvenog odnosa duha prema sebi, žiže u kojima je sabrana sva *njegova* mnogovrsnost. Mnogovrsnost odnosa ili mnogovrsnost duha? Ima li jedne bez druge?

### **Ka idejama**

Stajalo ili ne ono što je napred rečeno, neke stvari oko Dekartovih ideja isterane su na čistac. I zato, tek sada može početi istinski lov na njih, ali ne

svest (a ne kao Dekart za samosvest) i c) što svim monadama pripisuje određeni stepen svesti, dakle iz svega ovoga sledi da je kod Lajbnica (za stvorene supstancije) "biti" jednako "percipirati". Kako uz to od Dekarta nasleđuje razumevanje percepcije kao reprezentacije (*Načela*, 2; *Monadologija* 14), nužnim načinom proizlazi da je za njega "biti" jednako "predstavljati"! Dok je kod Dekarta to važilo samo za stvorenu *res cogitans*, dotle kod Lajbnica važi za sve stvoreno; radikalniji od ovoga ne može se biti. I kamen i biljka i životinja i čovek *jesu* tako što predstavljaju u sebi ceo univerzum; to da li monada predstavlja *sebi* univerzum, da li je su-postavljena u predstavljanju, tj. ima li samosvest, za Lajbnica je drugo pitanje. Inače sam Lajbnic na jednom mestu kaže da, po njegovom mišljenju, on ne čini ništa više osim što Dekartov koncept duha (čoveka) dopunjuje konceptom nesvesne percepcije. Posledica toga – da bi se duh razdvojio od duša i ostalih nižih monada – jeste da je kod Lajbnica jako naglašen karakter *ideja* kao koncepata stvari. Sam pojam ideje time je počeo da se menja, ona se dakle već ovde polako "prazni" od empirijskih/čulnih sadržaja, da bi kod Kanta (Kant I.) taj proces bio dovršen u ideji kao čistom pojmu uma.

više kao potera kroz džunglu pojmova i značenja, već kao safari na celoj zemlji Dekartove filozofije. Dakle:

1. U francuskom izdanju *Meditacija* (1647) Dekart u 14. pasusu III *Meditacije* dodaje u određenju modusa bivstvovanja "kojim je stvar objektivno ili reprezentativno u razumu" (M III 14: IX 33). Šta znači ovo: da ideja uzeta objektivno nešto reprezentuje ili da misaona aktivnost reprezentuje ideju uzetu objektivno? Zašto je uopšte ovo dodavao? Kako se stvar pojašnjava, ako se veznikom "ili" povezuju dva smisla ideje?

2. Zašto govori o mašini tj. stvari "koja je uključena u toj ideji objektivno ili kao u nekoj slici" dodajući da stvar u svom uzroku mora biti "ne samo objektivno ili reprezentativno" (PF I 17: VIII A 11)? Zar otkrivanjem uzroka ideje uzete objektivno nije otkriven i uzrok ideje uzete formalno? Ako jeste zašto ih odvaja, uz istu dopunu kao pod (1)? Ako nije zašto ovde spominje ideju uzetu formalno i koji je njen uzrok? Ako je ideja uzeta formalno slika, a ideja uzeta objektivno ono naslikano, gde je razlika između slike i naslikanog ukoliko je naslikano?

3. Ako je trougao istinska i nepromenljiva priroda, i ako je u himeri isto takvo sve ono što je jasno i razgovetno opaženo, kako onda za himere "nikako ne može biti pretpostavljeno da imaju egzistenciju" (V Odg: VII 383)? Zašto trougao ima, a himere nemaju savršenost mogućee egzistencije; zašto to čak ne može biti ni *pretpostavljeno*? 3a) Ako je zato što priroda himere u celini nije jasno i razgovetno opažena, sledi li da su sve ideje prirodnih vrsta – čoveka, biljaka, životinja – takode nejasne i nerazgovetne: u razmatranje "neću sada uključiti lava i konja, pošto njihove prirode nama nisu sasvim jasne" (I Odg: VII 117). Ima li čovek uopšte onda jasne i razgovetne ideje, osim ideja matematičkih stvari? (Kako onda ideja Boga može biti "najjasnija i najrazgovetnija", M III 25: VII 46?) Dekart bi rekao: ne nema i zato je saznanje o prirodi isključivo saznanje kvantiteta. Koliko onda ideje reprezentuju suštine stvari? Šta je sa konjstvom konja i čoveštvom čoveka? Šta bi u Dekartovoj filozofiji uopšte bila "priroda" konja ili čoveka? Znači li to da i za sve ove stvari "ne možemo pretpostaviti da egzistiraju"? 3b) Da li se za himeru ne može načiniti takva pretpostavka zato što se radi o kompozitnoj ideji? Ali i svi ljudski proizvodi su prvo takve ideje, a ipak nema prepreke da im se pripíše moguća egzistencija. Trougao upisan u krug i jeste (I Odg: VII 117) i nije kompozitna ideja (I Odg: VII 118). Ako himeru ili letećeg konja *možemo shvatiti samo kao* egzistirajuće, kako im ne možemo pripisati moguću egzistenciju? Za himeru se još možda i može reći da ona aktualno egzistira tako što egzistira u našem duhu, te da kod nje nema razlike formalno – objektivno egzistiranje; ali Dekart tvrdi da ovakva razlika ne postoji samo za materijalno lažne ideje. Da li se onda može reći i za večne istine da imaju formalnu egzistenciju (i stvarnost), pošto je za njih izvesno da ne egzistiraju van duha? Šta raditi sa letećim konjima: njihova formalna egzistencija zasigurno ne može biti njihova egzistencija u duhu, jer ta ideja eksplicitno podrazumeva *res extensa*-u. Ako su to stvari (*res*) kako ne mogu i formalno egzistirati? Ako jesu šta ostaje od Dekartove 10. aksiome? Ako nisu, šta biva sa

pojmom objektivne stvarnosti, sadržavaju li je ili ne sadržavaju sve ideje stvari? Ako je sadržavaju samo jasne i razgovetne ideje, tj. ideje o fizičkim stvarima (kao predmeti čiste geometrije), šta ostaje od dokaza za egzistenciju Boga?

4. Ako ideje privacije "iznose tako malo stvarnosti, da ih ne mogu razlikovati od ne-stvari" (M III 20: VII 44), da li to znači da na lestvici stvarnosti postoji i 4. stupanj, ispod modusa? Znači li to da i privacije imaju stvarnost? Šta je ideja privacije ako nije ideja ne-stvari? Postoje li različiti stupnjevi stvarnosti i pored toga različiti stupnjevi entiteta? "Ne mogu ih razlikovati od ne-stvari", po čemu?, po stvarnosti? Imaju li i ne-stvari "malo" stvarnosti? Ako je pak ideja privacije, hladnoća, u stvari jedna senzacija (IV Odg: VII 233), da li je ne hladnoća, već senzacija objektivno u razumu i ima li sada ona "tako malo stvarnosti"? Pored ideje Boga u duhu se pojavljuje i "ideja o ništa ... određena negativna ideja" (M IV: VII 54) i ona teško može biti nazvana idejom (*Razgovor sa Burmanom*: V 153). Dekart ne naznačava da se radi o materijalno lažnoj ideji. *Kako* je ništa predstavljeno idejom i *šta* je predstavljeno idejom o ništa? Ako baš ništa nije predstavljeno tom idejom u kojem se smislu uopšte može govoriti o ideji o ništa? Takođe se, sasvim opravdano, može postaviti pitanje: šta je reprezentovano idejom Boga: suština Boga, "forma" Boga, Bog kao objektivno egzistirajući u razumu "na način na koji su predmeti obično tamo"?

5. Objektivni modus bivstvovanja *manje je savršen* od formalnog, jer je zavisniji. Nije li onda ipak za stvar nešto više/savršenije da postoji i u razumu i u stvarnosti, nego da postoji samo u razumu? Stiže li se do jedne od *premissa* Anselmovog (Anselm of C.) dokaza? Ako pak savršenstvo načina egzistiranja nema veze sa savršenstvom suštine, tj. sa stvarnošću, kako *možemo znati* i kako se u slučaju najsavršenije suštine, Boga, stvarnost preobraća u određenje načina egzistiranja – nužni način? Ako koncepti himere ili letećeg konja ne sadrže nikakvu kontradikciju (ili barem mi to ne znamo), a opet im je *neprisipiva* egzistencija – što će reći ako "moguća egzistencija" nije jednako "logički neprotivrečna suština stvari" – kako za Boga znamo da je moguće biće? Samo zato što je neprotivrečna naša ideja o njemu? Ali ako je ideja Boga zasigurno ideja jedne moguće egzistirajuće stvari, jer je neprotivrečna (II Odg: VII 150-51), onda su zasigurno mogući i leteći konji. Dekart tvrdi da što se tiče naših koncepata nema ničega nemogućeg u prirodi Boga, čak je protivrečno da svi Božji atributi njemu ne pripadaju (VII 151). Ali, zar pojam *causa sui* kojim Dekart određuje egzistirajućeg Boga (pored druga dva glavna pojma – beskonačno i najsavršenije biće) ne nosi u sebi očitu kontradikciju, što i Dekart priznaje (IV Odg: VII 240)? Da, ali Bog je izuzetak! Možda je to objašnjenje. A možda je ovaj rad promašio i stvar i zemlju?

12. 10. 1997.

Institut za filozofiju, Filozofski fakultet, Beograd

PREDRAG MILIDRAG  
THE GENUINE BIFOCALITY OF DESCARTES' IDEAS  
(Summary)

In this paper, two meanings of the notion of "idea" are analyzed, as Descartes defined them in the Preface to *Meditations* (AT VII 8): idea in the material sense (idea as a mode of the thinking substance, representational activity and perception) and idea in the objective sense (idea as thing represented in the intellect, as form, essence and concept of the thing). In connection with the idea taken objectively there is the notion of the degrees of the objective reality, by which the ontological dependence of the essences represented by idea is expressed, the essences which have a perfection of possible formal existence. The objective reality differs from objective being: the former is a degree of perfection of essence, the latter is the way of existence of that essence. On the basis of these two meanings of idea cited above, Descartes' idea can be defined as perception of the object and as object of perception too; these characterisations are complementary and elementary as well. They express the always actual dyadic relation at the selfconscious mind toward itself and toward the object in the consciousness. Therefore, it could be said that Descartes' idea has relational nature. All other meanings of the idea taken materially or objectively are the ways in which the mind alone understands these two elementary relations. In Descartes' notion of "idea" three kinds of causality are clearly recognizable: formal, material and efficient. Besides these, and some other scholastics sources, Descartes radically breaks with traditional platonic and scholastic basic characterisation of idea as exemplar; in his philosophy, the essential feature of idea is its representativeness.