

ISTORIČARI FILOZOFIJE I KASNA SHOLASTIKA: SLUČAJ DEKARTOVE TEORIJE IDEJA

Rezime: Članak analizira razvoj istorijskofilozofskog istraživanja kasno-sholastičkih izvora Dekartove teorije ideja. U prvom delu analizira se dugo vremena dominantan stav među istoričarima filozofije da je Dekartova teorija ideja u biti epistemologija. Uzroci napuštanja takve, umnogome novokantovstvom uslovljene slike bili su pojava nove generacije istoričara filozofije koja je istraživala i nemetafizičke oblasti Dekartove misli, ali i rad na samoj kasnosholastičkoj filozofiji. U drugom delu pokazuje se zašto je za Dekarta relevantna kasna sholastika, a ne, na primer, Toma Akvinski i zašto se od kasnosholastičkih mislilaca po značaju posebno izdvaja Francisko Suarez.

Ključne reči: teorija ideja, kasna sholastika, Francisko Suarez, Norman J. Wells, conceptus formalis.

I

Bez i najmanje sumnje, Dekartova (Descartes) teorija ideja najpogrešnije je razumevana oblast njegove filozofije. I dok su neke njegove teme dugo bile zanemarivane, kao što su fizika ili filozofija nauke, a neke druge naprosto previđane, njegov Bog kao *causa sui*, dotle je u poslednjih pedesetak godina teorija ideja bila intenzivno obrađivana, a da su se, pritom, neznano kako, zaobilazila neka samoočigledna pitanja. Jedno od tih pitanja bilo je i koji su njeni istorijskofilozofski izvori.¹

¹ Naravno, rečeno nipošto ne važi za ipak najvećeg istoričara filozofije, Hegela (Hegel). On je sasvim jasno video šta je Dekartov izvor; up. Milidrag 2008. Inače, ovaj tekst je rađen u okviru naučnoistraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije pod brojem 149031.

Zaslepljeni vekovnom mantrom o Dekartu kao „ocu moderne filozofije“, i istoričari filozofije² posmatrali su ga kao čudesnog genija koji kao da je s neba pao u sedamnaesti vek, zaboravljajući da i otac mora imati oca, da je Dekartov *Bog*, a ne Dekart sam, uzrok samog sebe.

Drugim rečima, postupajući krajnje nefilozofski, istoričari filozofije nekritički su pristali uz sliku koju je moderno doba izgradilo o sebi samom kao o *novom* veku i o prethodećem istorijskom periodu kao o „mračnom srednjem veku“ koji nam ništa nije doneo osim lomača i zabrana te koji, stoga, što pre treba zaboraviti.³

Takvo samorazumljivo viđenje Dekarta i srednjeg veka istoričare je filozofije nužnim načinom oslepelo za kasnu sholastiku kao istorijskofilozofski izvor Dekartove misli. Umesto traganja po kasnosholastičkoj filozofiji, izvori su traženi na bukvalno svim drugim, pa i bizarnim mestima: u nauci, u društvenim i ekonomskim okolnostima, u Dekatovoj ličnosti i njegovoj ličnoj istoriji, u nepostojećem bezbožništvu, pa čak i u navodnim kontaktima s rozenkrojerima. Izvori se svakako moraju tražiti i u nefilozofskim sferama, ali to mogu biti samo spoljni momenti jer reč je o istoriji *filozofije*. Ako nam je u njoj stalo „do misli koje su ispoljene i samo ukoliko su ispoljene“, kako nas još uvek uči Hegel,⁴ besmisleno je njihov izvor tražiti *svagde drugde* osim u mislima samim, odnosno, kada je o Dekartu reč, u kasnoj sholastici.

Istraživanje uticaja kasnosholastičke misli na Dekartovu filozofiju nikad nije bilo naročito popularno, a njen uticaj na obrazovanje njegove teorije ideja do pre par decenija uopšte nije bilo ispitan. Prvi ikada objavljeni tekst o tome potiče iz 1929. godine,⁵ dok

² Iako se u ovom tekstu pre svega bavim istoričarima filozofije s anglo-američkog govornog područja, slična je situacija vladala i među francuskim i nemačkim istoričarima filozofije. Kod njih je svakako bilo više studija o Dekartu i kasnoj sholastici, kod Nemaca pogotovo (!), ali i kod njih reč je bila pre o izolovanim slučajevima.

³ Nažalost, malo se šta do dana današnjeg promenilo u ovoj slici o srednjem veku. Ne samo laici već, očigledno, i mnogi filozofi još uvek misle da je srednji vek bio doba u kojem je stalno padala kiša, gde su svi bili prljavi, odrpani i gladni, a inkvizicija jurila unaokolo tražeći koga će sledećeg da spali. Ali, inkvizicija u današnjem značenju nastala je tek 1542, tokom kontrareformacije!

⁴ Hegel 1983: I 72.

⁵ R. Dalbiez 1929. Pre toga, Etjen Žilson (Ethienne Gilson) je u delu *Index scholastico-cartesien* (1913) samo pobrojao neka relevantna mesta iz sholastičkih i kasnosholastičkih dela.

je prvu knjigu o tom problemu napisao jedan jezuita 1966. godine⁶, na engleskom jeziku,⁷ a u međuvremenu – ništa. Tužno je to što je Antoni Keni (Anthony Kenny), filozof s katoličkim obrazovanjem i odličnim poznavanjem sholastičke, ali i savremene analitičke filozofije, u vrlo uticajnoj knjizi o Dekartu iz 1968. mogao napisati da „reč *forma*“, koju Dekart koristi da bi objasnio ideje, „jeste deo sholastičkog žargona, ali čini se da nikakva sholastička teorija ovde nije upletena“.⁸ Za proučavanje sholastike i kasne sholastike kao izvora za Dekartovu misao ta je ocena imala katastrofalne posledice u narednim decenijama.

Takvo je preovlađujuće stanje počelo da se menja otprilike tokom osme decenije dvadesetog veka i to sa osnovna dva razloga.

Prvi razlog bila je pojava nove generacije istoričara filozofije (između ostalih, Desmond Klark, Danijel Garber, Geri Hetfield i Stiven Gaukroger (Desmond Clarke, Daniel Garber, Garry Hatfield, Stephen Gaukroger)). Oni su se okrenuli nemetafizičkim oblastima Dekartove misli, njegovoj fiziologiji, fizici i filozofiji nauke; time su, zapravo, prvi nakon Dekarta ozbiljno shvatili njegov savet upućen mladom studentu Fransu Burmanu (Frans Burman) 1648: „Ne bi trebalo da poklanjate takvu opsesivnu pažnju metafizičkim razmišljanjima (*meditationes*)“ (AT V 165).⁹

Paradoksalno je to što je rezultat rada upravo tih istoričara filozofije, koje Dekartova metafizika *uopšte* nije interesovala, bio najodlučnije potvrđivanje suštastveno metafizičkog karaktera celokupnog Dekartovog opusa. Zato se, na primer, knjiga koja je izvršila ogroman uticaj, knjiga Danijela Garbera zove *Dekartova metafizička fizika* (*Descartes' Metaphysical Physics*, 1992).

Nova generacija istoričara filozofije pokazala je da se ni Dekartova metafizika, kao ni metafizika drugih ranih modernih filozofa sve do Hjuma (Hume) ne mogu svesti na novokantovsko tumačenje koje je u njima primarno videlo teoriju saznanja.¹⁰ Čini se da je

⁶ Cronin 1966.

⁷ Francuzima na čast!

⁸ Kenny 1968: 110.

⁹ Dekartova dela citirana su prema standardnom izdanju Adam et Tannery 1996, tom i stranica; ukoliko je citiran prevod, pre standardnog izdanja navedeni su naziv spisa, deo i pasus.

¹⁰ Za Dekarta, up. Kasirer 1998: 350–365. Isto važi i za Huserla, i za njega je Dekart prevashodno epistemolog, pa zato i može tvrditi da subjekat u ranoj modernoj

Gaukroger ponajbolje odredio rane moderne metafizike nazvavši ih „epistemologizovanim metafizikama“.¹¹ Naime, sve filozofije ranih modernih filozofa jesu u biti metafizike jer su se u okviru njih epistemološki problemi rešavali metafizičkim sredstvima. Oživljavanje dokaza za egzistenciju Boga neosporno svedoči o tome. Čak ni Hjum ne može bez metafizike jer ne može bez uzročnosti: njen izvor je preko navike smestio u ljudsku prirodu, jedan *par excellence* metafizički koncept.¹²

Pomenuti istoričari filozofije nisu se posebno bavili teorijom ideja, niti njenim izvorima, ali su svojim radom i uticajem opovrgli vrednost novokantovske tradicije tumačenja i time obezbedili legitimitet onim tumačenjima koja su tu teoriju videla kao metafizičku problematiku i koja su njene izvore tražila u metafizici.

Teško je preceniti značaj ovih istoričara filozofije za izučavanje rane moderne filozofije, pogotovo ako se ima u vidu da su pisali u okruženju i atmosferi koja je (bila) snažno određena antiistorijskofilozofskim i antimetafizičkim držanjem analitičke filozofije koja, takođe, kod Dekarta može videti samo epistemologiju. I ponovo da se slobodnije izrazimo, tim svojim radom oni su, zapravo, posle mnogo vekova metafiziku smestili tamo gde je i Dekart smatrao da joj je mesto: „Celina filozofije nalik je drvetu. Korenjenje je metafizika, stablo je fizika, a grane koje izrastaju iz njega jesu sve ostale nauke koje se mogu svesti na tri glavne: na medicinu, mehaniku i moral“, pisao je Dekart u francuskom predgovoru za *Principe filozofije* (AT IXB 14-15). Valjalo bi na ovom mestu ne prevideti da od epistemologije kao samostalne discipline nema ni traga ni glasa. Nje kao takve nema ni u *Meditacijama*. Naprosto, *Meditacije o prvoj filozofiji* jesu meditacije o *prvoj filozofiji*, a ne o saznanju.

Drugi razlog zašto su istoričari filozofije počeli da uviđaju relevantnost kasne sholastike kao izvora za Dekartovu metafiziku i teoriju ideja jeste to što su konačno počeli da čitaju kasnosholastičke

filozofiji jeste isključivo pasivan. Da je obratio pažnju na Dekartovu metafiziku pronašao bi jednog vrlo aktivnog subjekta, Boga; za analizu Huserlovog tumačenja, vidi Milidrag 2009.

¹¹ Gaukroger 1995: 321. Ili, još lepše: „Naša epistemološka 'kartezijanska' filozofija nije bila i Dekartova. Za njega je epistemologija bila u službi metafizike i ontologije“, Secada 2000: 49.

¹² Same osobine Hjumovog pojma ljudske prirode nalaze se na tragu Dekartovog pojma učenja prirode; za to, vidi Milidrag 2008a.

filozofe. Naravno, kasna sholastika oduvek je bila prisutna na katoličkim univerzitetima, ali ni tamo ne u kontekstu rane moderne filozofije i nije imala nikakvog ozbiljnijeg uticaja na rad u istoriji filozofije.

Uvid vodećeg postmetafizičkog istoričara filozofije i ujedno najvećeg živog stručnjaka za Dekarta, Žan-Lika Mariona (Jean-Luc Marion), objašnjava nam odnos rada na nemetafizičkim temama kod Dekarta i posvećivanja pažnje kasnoj sholastici: „Čim se bezuslovno prihvati njegov intrinzično metafizički karakter, celokupno Dekartovo delo poprima jednak teorijski značaj“.¹³ Odlučno potvrđivanje metafizičkog karaktera celokupne Dekartove misli otvorilo je mogućnost da se u novom svetlu sagleda i teorija ideja, da se istraži ima li u njoj još nečega osim teorije saznanja. Jednom otvorena, ta, sada legitimna mogućnost nužnim je načinom vodila kasnoj sholastici. Naprosto, istoričari filozofije više nisu mogli zatvarati oči pred Dekartovom belodanom upotrebom kasnosholastičkih pojmova, tim pre što je i on sam bio nedvosmislen u vezi s tim. Naime, u *Reči o metodi*, četvrti deo, četvrti pasus, pre nego što uvede pojam objektivne stvarnosti ideja, on čitaoca moli sledeće: „Ovde ću, ako mi dozvolite, slobodno upotrebiti školski način izražavanja“ (VI 34); vrlo se slično „nakašljavanje“ nalazi na tačno istom mestu u *Meditacijama*.¹⁴

Od istoričara filozofije značajnih za rad na kasnosholastičkim izvorima Dekartove teorije ideja posebno se izdvaja Norman Vels (Norman Wells) koji je bio profesor na Bostonskom koledžu, Čestnat Hil, SAD. Njegov višedecenijski rad na kasnoj sholastici kao takvoj i kao izvoru za Dekartovu teoriju ideja, koji je započet sedamdestih godina dvadesetog veka, pokazao je da je Dekartova metafizika, a time i teorija ideja, iznikla na zemlji sholastičke filozofije, u njoj ostaje ukorenjena i njome hranjena.

Naime, Vels je pokazao da se Dekartova teorija ideja čvrsto temelji na kasnosholastičkom učenju o ljudskom aktu poimanja i učenju o božanskim idejama, te da je integralni deo njegove metafizike. Velsov rad uspeo je da uzdrma sliku o Dekartu kao reprezentacionalisti, neosporno pokazavši da osnovne kategorije Dekartove teorije ideja, a to su tri smisla ideje i pojam stupnjeva objektivne stvarnosti, imaju istorijskofilozofski koren u kasnoj sholastici. Takođe, Vels je pokazao da postoji ekvivalencija između Dekartovog

¹³ Marion 1997: 158.

¹⁴ „[D]a tako kažem“, Treća meditacija 13: AT VII 40.

učenja o stvorenosti večnih istina i učenja o uzrokovanju stupnjeva objektivne stvarnosti ideja, odnosno, drugim rečima, da je Dekartova teorija ideja jedna *metafizička*, a ne epistemološka teorija.

Naravno, uz Velsa, ogroman doprinos izučavanju kasne sholastike dali su i drugi istoričari filozofije koji su, kao i on pripadali Društvu Isusovom ili su, na ovaj ili onaj način, bili u vezi s katoličkim naučnim institucijama u Severnoj Americi (Džon Dojl, Dženifer Ešvort, Horhe Grasija, Etjen Žilson (John P. Doyle, Jeniffer E. Ashworth, Jorge Gracia)). Sav taj rad na kasnoj sholastici konačno je počeo da daje rezultate u drugoj polovini devedesetih godina prošlog veka kada su počele da se pojavljuju studije i doktorske disertacije koje su se bavile upravo pitanjima uticaja kasne sholastike na Dekarta.

Nemaran odnos istoričara filozofije prema Dekartovim kasnosholastičkim izvorima umnogome je bio olakšan time što je kasnosholastička filozofija sve do skora bila pravo pastorče istorije filozofije: oni koji se bave srednjovekovnom filozofijom posmatrali su je kao deo novovekovne, dok je za one koji se bave novovekovnom ona bila deo srednjovekovne. Bez sumnje, svaki je čitalac ovog teksta čuo za Avgustina, Boetija, Tomu Akvinskog, Skota ili Okama (Augustine, Boethius, Thomas Aquinas, Scotus, Ockham); no, ko je još čuo za Suáreza, kardinala Kajetana, Soncinija ili Kapreola, tog „princa svih tomista“ kako je glasila njegova počasna titula (Suárez, Cajetan, Soncinas, Capreolus).

Istoričari filozofije teškom su mukom pristali da čitaju kasnu sholastiku. Posledica nezainteresovanosti za taj period bila je more tekstova koji se vrte u ćorsokaku Dekartovih citata, pokušavajući da samo na osnovu njih, u epistemološkom ključu protumače njegove ideje ili da upotrebom kategorija savremene filozofije, pa čak i formulama pokažu i dokažu svoje teze; naravno, takav pristup nije pogrešan, on samo nije istorijskofilozofski. Čak i Dekartovo eksplicitno pozivanje na *Metafizičke rasprave* Franciska Suareza pri objašnjavanju materijalne lažnosti ideja nailazilo je na zid nezainteresovanosti; naprosto, niko nije otvorio *Metafizičke rasprave* da bi video šta tamo piše.

Umesto da se čita kasna sholastika, makar u prevodima,¹⁵ mnogo je bilo lakše kriviti Dekarta za sopstvenu lenjost, optužujući ga da je „sholastički žargon koristio na nasumičan i nekonzistentan“,

¹⁵ Za koje su se pobrinuli Vels, Džon Dojl i Horhe Grasija.

pa čak i „hazarderski“ način¹⁶, da se „služio trikovima za koje se nadao da će proći neopaženi“;¹⁷ da mu je cilj bio, kako je neko negde zapisao, da „impresionira Arnoa svojim poznavanjem sholastike“, da reč *ideja* koristi „na nekonzistentan način“¹⁸, da je objektivna stvarnost ideja „bizarni konstrukt“, a zamisao stupnjevanja stvarnosti jedna „misteriozna ideja“¹⁹, te da bismo mu ipak „mogli oprostiti“²⁰ to što je na mnogim mestima bio „nepažljiv“.²¹ Imajući sve te ocene u vidu, a reč je samo o reprezentativnim, možemo se upitati komentarišemo li radove jednog školarca; ili, možda, čitamo radove školaraca.

Takođe, ako se pogleda sekundarna literatura o Dekartovoj teoriji ideja od sedamdesetih godina naovamo, uočiće se, slobodno možemo to reći, sistematsko zaobilazjenje Velsovih radova, kao i svih ostalih radova koji se bave kasnom sholastikom; Norman Vels objavljivao je u vrhunskim filozofskim časopisima (*The Journal of the History of Philosophy*, *The Modern Schoolman*, *The New Scholasticism* kasnije *American Catholic Philosophical Quarterly*), njegovi tekstovi pokazuju uistinu impresivno poznavanje i kasne sholastike i Dekarta, jasno su pisani, ali sve to nije bilo dovoljno da budu i čitani. Naravno da nisu bili čitani, jer su insistirali na metafizičkom zaleđu Dekartove teorije ideja u kontekstu perioda istorije filozofije o kome niko ništa nije znao. Osim toga, Velsovi su tekstovi zahtevali i jednu strogost mišljenja svojstvenu sholastici, a tako nesvojstvenu današnjoj filozofiji. Sholastička filozofija nije „sholastička“ tek zato što se naučavala u školama već pre svega zato što je po svojoj prirodi školska filozofija (dakle, nije svetska): ona je rezultat komentara i komentara na komentare, Aristotela, Biblije, crkvenih otaca, *Sentencija* Petra Lombarđanina (Petrus Lombardus) i Tominih *suma*, da spomenemo samo najvažnije. Takva je filozofija podrazumevala pregršti određenja, pojmova, odnosa, distinkcija i preciziranja. Pošto je ona u svome kasnosholastičkom izdanju izvor Dekartovih ideja i samo Dekartovo razumevanje, ma koliko se razlikovalo od kasnosholastičkog, zadržalo je prirodu svog izvora, odnosno i ono ima

¹⁶ Jolley 1990: 170, 17.

¹⁷ Ashworth 1975: 339.

¹⁸ Nadler 2006: 89.

¹⁹ Secada 2006: 111 i 2000: 81.

²⁰ Hight 2008: 53.

²¹ Isto, 44.

prirodu školske filozofije; to je očigledno već na nivou terminologije. Nijedna školska filozofija naprosto ne dopušta lenjost mišljenja; takvu lenjost ne dopušta ni Dekart.

Dve navedene promene u pristupu interpretaciji Dekarta, obrada nemetafizičkih aspekata njegove filozofije i čitanje kasne sholastike, dovele su do odlučujuće mene u tumačenju Dekartove teorije ideja. Kao što smo rekli, ona je sve do sredine devedesetih godina dvadesetog veka, skoro isključivo bila tumačena u epistemološkom ključu; kažemo „skoro isključivo“ što će reći da se, osim Velsovih tekstova, ostali mogu nabrojiti na prste.²²

Epistemološko čitanje Dekartove teorije ideja najsnažniji izraz nalazilo je u karakterizaciji te teorije kao reprezentacionalističke: ideje (u objektivnom smislu) razumevane su kao reprezentacije, kopije ili slike spoljnih stvari; duh percipira te reprezentacije i tako saznaje o svetu; drugim rečima, Dekart je čitan kao da je Malbranš (Malebranche).

Očigledno, skoro nikom nije palo na pamet jedno prosto pitanje: ako su sholastička i kasnosholastička filozofija direktno realističke, a jesu, odakle onda Dekartu reprezentacionalizam jer, kako ističe Dejvid Klemenson, „sholastičari su praktično bili jednoglasni u odbacivanju reprezentacionalizma. Oni su verovali da je takvo gledište o saznanju nespojivo s izvesnošću o spoljnom svetu, jer, tvrdili su oni, ukoliko se naše saznanje okončava jedino u duhovnoj reprezentaciji spoljnog objekta kako bismo ikada mogli uporediti tu reprezentaciju sa spoljnim fizičkim predmetom, e da bi prosudili da li je tačna“.²³

II

Sam Dekart bio je svestan vrednosti kasne sholastike. Na pitanje poznanika koju bi školu preporučio za njegovog sina, Dekart je bez razmišljanja naveo školu koju je i sam pohađao, jezuitski La Fleš: „Moram reći da se nigde na svetu filozofija ne predaje bolje nego na La Flešu“, pisao je Dekart, posebno hvaleći „jednakost koju jezuiti sprovode između sebe, odnoseći se prema onom ko je plemenitog

²² O'Toole 1997, Clemenson 1991, Schmitter 1996, Huemmer, Lennon 1974, Costa 1983 i, naravno, Vels.

²³ Clemenson 1991: 188.

roda skoro jednako kao prema onom najnižeg“ (*Debunu*, 12. 9. 1638: AT II 378). Ove pohvale ne bi trebalo da čude ukoliko se ima u vidu da su jezuitske škole po kvalitetu nastave i pedagoškim metodama prednjačile u ondašnjoj Evropi, da su vodeći jezuiti Kolegijumja romanuma podržavali Galileja sve do osude, da su izvodili eksperimente i bili vodeća intelektualna snaga kontrareformacije.²⁴ Usput, Umberto Eko (Umberto Eco) u knjizi *Ostrvo dana predašnjeg* sjajno opisuje jednog sedamnaestovekovnog jezuitu naučnika. Prema tome, Dekart jeste imao krupne zamerke na sholastički način mišljenja, na njegova objašnjenja koja ništa nisu objašnjavala, na srednjovekovnu sliku sveta zasnovanu na Bibliji, na četvorovrsnost uzroka, na teoriju o četiri gradivna elementa, na supstancijalne forme, na realne akcidence, ali je, takođe, vrlo dobro znao da iskoristi učenost i znanje koje je stekao zahvaljujući školovanju na La Flešu: „Da bi se postalo mudriji u [filozofiji u] pravom smislu, izuzetno je korisno celokupni filozofski *curriculum* izučavati na način na koji se on predaje u jezuitskim institucijama, pre nego što se dopusti duhu da se uzdigne iznad cepidlačenja“, pisao je Dekart u navedenom pismu.

Na ovom je mestu neophodno objasniti zašto se insistira na tome da je reč o *kasnosholastičkim* izvorima Dekartove teorije ideja, tim pre što u pismu ocu Mersenu (Mersenne) od 25. decembra 1639. (AT II 628) Dekart navodi da uz sebe stalno ima Bibliju i *Sumu teologije* Tome Akvinskog. Zašto izvore ne tražiti u Tomi Akvinskom ili kod drugih velikih muževa sholastičke filozofije? Zar, eto, Akvincac nije imao vrlo razrađenu teoriju saznanja i metafiziku, zašto Dekarta ne tumačiti na osnovu njega? Takvih je pokušaja bilo u sekundarnoj literaturi, ali su svi oni patili od istog nedostatka. Naime, takva tumačenja nisu uspevala da objasne kategorije Dekartove teorije ideja na osnovu Tomine filozofije,²⁵ već su samo ukazivala na sličnosti između Dekarta i Tome. No, takve se sličnosti mogu naći i s drugim srednjovekovnim filozofima.

Dva su istorijskofilozofska razloga zašto Toma Akvinski, Duns Skot, Okam ili bilo koji drugi klasičnosholastički mislilac može biti važan, ali nikako i neposredan izvor Dekartove teorije ideja.

²⁴ Za sveobuhvatan pregled uticaja i aktivnosti jezuita u evropskoj intelektualnoj zajednici početka sedamnaestog veka, vidi Feingold 2003.

²⁵ Carriero 1990; O'Neill 1974. Pol Hofman (Hoffman 2002: 166) govori čak o „tomističko-kartezijanskoj teoriji saznanja“, što je konstrukcija bez mnogo smisla.

Na prvi nam razlog ukazuje jedna činjenica: Toma Akvinski umro je 1274. godine, Dekart je *Meditacije* objavio 1641. Dakle, između njih nalazi se više od tri i po veka. S obzirom na to da je Tomina filozofija brzo postala veoma uticajna i detaljno tumačena, jasno je da do Dekarta ona nije mogla stići neposredovana troipovekovnom interpretativnom tradicijom. O uticaju Tomine filozofije u srednjovekovnoj misli slikovito govore i sledeći podaci: samo pedeset godina nakon smrti, Akvinac je proglašen za sveca, a 1567. i za učitelja crkve; tokom Sabora u Trentu (1559–1563), *Suma teologije* bila je postavljena na oltar pored Biblije kao najviši autoritet pri odlučivanju. Dekart, prema tome, nije mogao čitati Tomu izvan konteksta tradicije i to, još preciznije, izvan konteksta baš jezuitske interpretativne tradicije. Naime, ne samo da je Dekart bio jezuitski đak već su jezuiti upravo Tomu Akvinskog odabrali za zvaničnog učitelja svog reda.

Rečeno je važno imati na umu pošto su u kasnoj sholastici, dakle od ranog 16. veka, postojale dve glavne filozofske struje. Uopšteno govoreći, jedna se poprilično strogo držala Tome Akvinskog; predstavnici te struje bili su uglavnom konzervativni dominikanci s kardinalom Kajetanom na čelu; od istaknutijih, tu su još i Kapreol, Soncini, Hrizostom Javeli i Francisko de Vitorija (Chrysostomus Javellus, Francisco de Vitoria). Drugu struju činili su jezuitski filozofi i teolozi. Pod uticajem četrnaestovekovnog skotizma, jezuiti su u bitnom preobrazili tomistička učenja, konkretno ona o procesu poimanja kod čoveka, ali i o odnosu suštine i egzistencije u stvorenim bićima, kao i o božanskim idejama; prominentna imena te struje bila su Francisko Suárez, Pedro Fonseka, Dominik Soto, Antonio Rubio (Pedro da Fonseca, Dominicus Soto, Antonio Rubio) i *Koimbrijanski komentari*, to jest veoma uticajna jezuitska zbirka komentara na Aristotela, sačinjena na Univerzitetu u Koimbri skraj 16. veka.²⁶

Odličan primer jezuitskog sasvim netomističkog tumačenja Tome Akvinskog jeste Suarezovo razumevanje sledećeg mesta iz *Sume protiv pagana*: „Istina se odnosi na ono u umu što um izriče, a ne na radnju kojom to izriče“.²⁷ Prema Suarezovom tumačenju, ta Akvinčeva tvrdnja ima dva aspekta. Prvi, negativni deo Tomine

²⁶ Za više informacija o dvema strujama, vidi Stone 2006, 2008.

²⁷ *Suma* I 59 (Akvinski 1993: 237). Za to, vidi Perler 2000: 114.

tvrdnje kaže da istina ne pripada operaciji razumevanja kada je posmatrana *materijalno* i koja je, tako posmatrana, samo modalno različita od razuma i u njemu sadržana kao njegov akcidentalni kvalitet. Drugi, pozitivni deo tvrdnje jeste da se ta ista aktivnost razumevanja, posmatrana sada *formalno*, u strogo epistemološkom smislu, može razumeti ili kao ona koja reprezentuje stvar pasivnom razumu koji je potom izražava (*dicit*) ili kao ona koja sadržava znanu stvar (*res cognita*) u reprezentativnom bivstvovanju, s obzirom da aktivnost kao poimajući proces jeste inteligibilna slika (*imago*). Toma Akvinski ne poznaje takvo razlikovanje aspekata jedne operacije razumevanja, a upravo je ono temelj i Dekartovih ideja u materijalnom smislu (što su modusi misleće supstancije) i u formalnom smislu (što je njihova epistemološka funkcija). Dakle, takvu jednu temeljnu razliku unutar Dekartovih ideja ne bismo mogli razvideti bez *kasno-sholastičkog* zaleđa i zato je Toma Akvinski naprosto nedovoljan.

Mi danas ne znamo iz kojih je knjiga Dekart učio filozofiju na La Flešu; naprosto, nisu sačuvani podaci o školskom programu.²⁸ Međutim, to bi bio ozbiljan problem samo ukoliko bi postojale velike razlike između onovremenih jezuitskih tekstova u vezi s problemima kognitivne filozofije. No, takvih razlika nema. Kako je nedavno pokazao Dejvid Klemenson analizirajući vodeće jezuitske mislioce onog doba,²⁹ svi su oni izrazito uniformni u razumevanju ontološke prirode akta poimanja i direktno percipiranog objekta. Inače, Klemensonova knjiga prva je ikad urađena sveobuhvatna analiza kasno-sholastičkih tekstova za koje se s velikom verovatnoćom može tvrditi da ih je Dekart čitao na La Flešu.

Dekart nam ne pomaže mnogo u pokušaju da otkrijemo ko je uticao na njega; on je poznat po tome što u delima i prepisci izuzetno retko pominje svoje prethodnike. Ipak, u jednom pismu³⁰ priseća se da je čitao dela poznih sholastičara Antonija Rubija, Franciska Toletusa (Francisco Toletus) i „Koimbrijance“. Takođe, odgovarajući na primedbe na *Meditacije* koje mu je uputio Antoan Arno (Antoine Arnauld), Dekart se, baš u vezi s idejama, eksplicitno poziva na Franciska Suareza (1549–1617).

²⁸ Za sačuvane informacije o tome, vidi Brockliss 1987: pogl. 4 i 1995, kao i Clemenson 2008: posebno pogl. 1.

²⁹ Clemenson 2008.

³⁰ *Mersenu*, 30. 9. 1640: AT III 185.

Sam Suarez bio je najznačajniji i najuticajniji kasnosholastički jezuitski filozof i teolog. Njegovo glavno filozofsko delo *Disputationes metaphysicae* (1597) odstupa od dotadašnjeg načina pisanja filozofskih rasprava u vidu suma ili komentara i okreće se samostalnom i sveobuhvatnom razmatranju svih područja metafizike, strukturalno i terminološki nezavisnom od aristotelovskog modela. Do kraja 17. veka, *Metafizičke rasprave* doživele su dvadesetak izdanja i bile su čitane i uvažavane kako na katoličkim tako i na protestantskim univerzitetima na kojima je Suarez, jedan od vodećih mislilaca *katoličke* kontrareformacije, bio nazivan „papom svih metafizičara“ *omnium metaphysicorum Papa*,³¹ što rečito govori o njegovom uticaju. Sedamnaestom veku Suarez je ponudio sveobuhvatni i objektivni pregled srednjovekovne spekulacije: „Suarez ima takvo poznavanje srednjovekovne filozofije kakvim bi postideo bilo kojeg modernog istoričara srednjovekovne misli. O svakom pitanju odreda čini se da zna sve i svakoga, a čitati njegovu knjigu jeste kao da se prati strašni sud četiri veka hrišćanske spekulacije od strane nepristrasnog suca“, zaključuje Etjen Žilson.³² Osim u filozofiji, Suarez je bio izuzetno uticajan i svojim teorijama iz oblasti međunarodnog prava, pogotovo onih o konceptu pravednog rata. Usput, kako to inače biva s velikim misliocima, malo je nedostajalo da filozofija ostane bez *doctora eximiusa*; naime, prvi put kada je kao šesnaestogodišnjak hteo da pristupi Društvu Isusovom, jezuiti su ga odbili jer je, prema oceni ispitivača, pokazao nedostatak inteligencije.

Na primeru Suarezova možda se ponajbolje vidi unutrašnji razlog zašto je kasna sholastika vekovima bila na marginama interesovanja istoričara filozofije. Problem je, zapravo, bila njena protomodernost.³³ Sa Suarezovim uvidima sholastika nije znala šta bi radila, jer to više nisu bili njeni uvidi, a novi vek ih nije prepoznao kao nesholastičke jer su izneti u kontekstu sholastičkog načina mišljenja i izlaganja. Izdvojmo tri važna Suarezova protomoderna uvida. Suočen s osnovnim problemom metafizike, da li je koncept bića jedan ili mnogostruk, tj. da li se biće pripisuje jednoznačno ili višeznačno svesmu što jeste, bez ijednog sholastičkog prethodnika Suarez se opredelio da stanje duha (*conceptus formalis entis*) učini kriterijumom za

³¹ Noreña 1984: 21.

³² Gilson 1952: 99.

³³ Karakterizacija koju daje Hoze Ferater Mora (Mora 1950).

jedinstveni smisao, zato što nam je ono poznatije (*notior*) jer je proizvedeno u nama i za nas.³⁴ Zaista, niko pre njega nije istinu ekstramentalne stvarnosti načinio zavisnom od jednog intramentalnog koncepta. Nadalje, već se kod Suareza nalaze kriterijumi izvesnosti koji su barem nalik onim Dekartovim: „Jasno, razgovetno, evidentno, savršeno“³⁵, a tu je i zahtev da se otkloni mogućnost prevare zloduha.³⁶ Takođe, za Suareza ne postoji uzročna veza između duhovne i materijalne sfere u saznanju, već samo postoji egzemplarna uzročnost: čulni fantazam (*phantasmata*) daje *povod* za operaciju duha, odnosno za provođenje inteligibilnog lika (*species intelligibilis*). Pošto su ukorenjeni u istoj duši, između razuma i fantazije postoji čudesan red i harmonija, tako da s obzirom na aktivnost razuma imaginacija *eo ipso* stupa u delanje.³⁷ Razum i fantazija, imaju istovremene i *paralelne* akte. Reč je, dakle, o okazionalnom uzrokovanju (ne o okazionalizmu).³⁸ To je bio put koji je vodio do Dekartovog dualizma, ali i, direktno, do Lajbnicove prestabilirane harmonije.

I danas neprikosnoveni autoritet za sholastičku filozofiju, Etjen Žilson ocenjuje da je „za Dekarta, sholastička filozofija bio Suarez“. „On sam“, piše Žilson o Dekartu, „učenik jezuita, učio je metafiziku prema Suárezu i, mada se ne bih kladio da je pročitao cele *Disputationes Metaphysicae*, postoje dobri razlozi da se bude siguran da je poznao ovo delo i verujem da je, barem neko vreme, lično posedovao njihov primerak“. ³⁹ Nažalost, Žilson nikad nije analizirao mogući uticaj Suareza na Dekarta.

Sam nam Dekart nudi drugi razlog zašto je kasna sholastika ključna za njegovu teoriju ideja. Na prvom mestu, baš kao i Suarez, i on upotrebljava pojmove *conceptus formalis* i *esse objectivum*⁴⁰ što

³⁴ Na ovo, kao i na ostale momente navedene ovde, pažnju skreće Hoze Pereira (Pereira 2008: 21, 31) u svojoj, nažalost, dosta zbrkanoj knjizi.

³⁵ *Disputationes* 8.3.18: XXV 288; i Suareza citiramo po standardnom izdanju, tom i stranica.

³⁶ *Disputationes* 9.2.7: XXV 313.

³⁷ Up. Cronin 1966: 83. Za detalje Suarezovog objašnjenja, vidi Vazquez-Amaral 1984: 13–15, 22–26.

³⁸ Za razliku, vidi Nadler 1994.

³⁹ Gilson 1952: 109. Takođe, drugo veliko ime među istoričarima sholastičke filozofije, Arman Maurer misli da je Dekart „dobio znanje najvažnijeg Suarezovog dela *Disputationes metaphysicae* iz prve ruke“ (Maurer 1962: 14).

⁴⁰ Šesta meditacija 10: AT VII 78; Drugi odgovori: AT VII 151.

su kategorije korišćene u kasnosholastičkom objašnjavanju procesa ljudskog poimanja. Njegova tri smisla ideje, kao što smo rekli, neposredno se temelje na kasnosholastičkim pojmovima *conceptus formalis* i *conceptus objectivus*.

Nadalje, odgovarajući na Hobsove (Hobbes) primedbe na *Meditacije*, Dekart piše: „Upotrebio sam tu reč [ideja] zato što su je filozofi obično već koristili za označavanje forme percepcije božanskog duha ... i nijednu prikladniju nisam našao“ (Treći odgovori: VII 181). Vrlo je važna ova Dekartova izjava jer nesumnjivo ukazuje na to da se njegov pojam ideje, osim na razumevanje akta ljudskog poimanja, oslanja i na kasnosholastičko razumevanje božanskih ideja i, samim tim, bez razumevanja odnosa Boga prema onom stvorenom, a to je već metafizika.

I ovde moramo objasniti zašto u odgovoru Hobsu Dekart zasigurno ne misli na smisao ideje kod Tome Akvinskog. Još od Avgustinovog smeštanja platoničkih ideja u božanski duh, problemi Božje egzemplarne uzročnosti i njegovih ideja, odnosno statusa onog stvorenog u božanskom duhu pre akta stvaranja sveta, čine jednu od glavnih tema hrišćanske sholastičke misli.⁴¹ Tumačenje Tome Akvinskog,⁴² grubo govoreći, da su božanske ideje konačnih stvari parcijalne imitacije Božje suštine bilo je i ostalo opšteprihvaćeno, ali je, zato, njegovo razumevanje tih ideja kao prevashodno objekata božanskog razuma doživelo važne promene u kasnoj sholastici kod jezuitskih filozofa.⁴³

Naime, problem božanskih ideja u sebi sadrži nekoliko međusobno povezanih i ekvivalentnih problema. Prvo, tu je pitanje kakav je ontološki status stvorenih stvari pre akta njihovog stvaranja u svetu, dakle šta jesu stvorene stvari kao božanske ideje. Odgovor na to pitanje u bitnome se promenio od doba Tome Akvinskog. Pod uticajem četrnaestovekovnog skotizma (pre svih, Dunska Skota, Henrika od Genta i Petra Oriola (Henricus Gandavensis, Peter Aureoli)), u

⁴¹ Za širi kontekst odnosa platoničkih ideja i hrišćanske filozofije, vidi Dohterty 1960/1961, Foster 1934, Miller 1926 i Wolfson 1961.

⁴² Za Tomu, vidi *Sumu protiv pagana* I 54 (Akvinski 1993: 219–223). Za njegovo tumačenje i nedoumice, vidi različite studije Boland 1996, Jordan 1984, Doolan 2008; vidi i Koplston 1989: 357–359.

⁴³ Za Skota i skotiste u vezi s božanskim idejama i statusom stvorenina u božanskom duhu, vidi Coombs 1993, 2003; Koplston 1989: 517; Gilson 1952: 84–96; Perler 1994, 1996; Normore 1986; Cronin 1966: 187–199.

kasnoj je sholastici postao opšteprihvaćen koncept da iako nemaju nikakvu intrinzičnu stvarnost, jer su imitacije božanske suštine, stvorenine u božanskom duhu ipak imaju jedan način bivstvovanja kao objekti božanske svesti i božanskog razuma i taj način bivstvovanja imenovan je kao objektivno bivstvovanje (*esse obiectivum*) ili znano bivstvovanje (*esse cognitum*) ili umanjeno bivstvovanje (*esse diminutum*). Istovremeno, takav način bivstvovanja bio je pripisivan i sadržaju ljudskih koncepata. Naravno da i Tomin Bog zna stvorenine kao objekte svog razuma, ali Toma tim stvoreninama nikad nije pripisivao nikakvu vrstu bivstvovanja. Drugo, kao problem javlja se i odnos suštine i egzistencije u konačnim bićima, pošto stvari u božanskom duhu jesu suštine stvari bez realne egzistencije, dočim stvari u svetu jesu te iste suštine s realnom egzistencijom. Dok je razlika između suštine i egzistencije kod tomista bila shvatana kao realna, dakle kao da su suština i egzistencija dve stvari (*res*), Suarez je smatrao da između suštine i egzistencije postoji samo razumska razlika, odnosno da je egzistencija samo predikat suštine. Treći problem odnosio se na to da li su stvorene stvari u božanskom duhu prevashodno objekti Božje volje ili njegovog razuma. Za Tomu Akinskog, stvorene stvari pre akta stvaranja primarno jesu predmeti božanskog razuma, dok su za Suareza predmeti božanske svemoći i volje; to je otvorilo put koji je vodio Dekartovom učenju o stvorenosti večnih istina.⁴⁴

Ove tri grupe problema najbolje ćemo razumeti ukoliko navedemo pitanja koja oni pokreću. Postoji li nešto u suštinama stvorenina što bi bilo nezavisno od Boga? Da li su te suštine nužne i šta Bog uzrokuje u njima? Može li Bog stvoriti protivrečne suštine? Kojom vrstom uzročnosti to on čini, delotvornom ili formalnom? Kako se suštine odnose prema božanskom razumu a kako prema njegovoj volji? Po čemu se suštine stvari razlikuju od bića razuma? Kakva je razlika između suštine u božanskom duhu i te iste suštine u onome čega je ona suština, odnosno kakva je razlika između suštine i egzistencije u stvorenom biću?

Ne navodimo ova pitanja da bismo na njih dali odgovore u ovom tekstu⁴⁵ već da bismo ukazali na to da problem božanskih ideja

⁴⁴ Za to kod Suareza i Dekarta, vidi Milidrag 2006b: 48–72, 224–238.

⁴⁵ Odgovori na njih ponuđeni su na drugom mestu. Up. Milidrag 2010: Božanske ideje i večne istine kod Suareza.

i odnosa suštine i egzistencije nije epistemološki već metafizički problem. Samim tim, ni Dekartova primena razumevanja božanskih ideja na ljudske nije mogla da umakne metafizičkim pretpostavkama i posledicama toga.

Dakle, u svom razumevanju ljudskih ideja Dekart koristi dva momenta kasnosholastičkog zaleđa: prvi je razumevanje akta poimanja u ljudskom duhu, a drugi je razumevanje božanskih ideja. Pošto su i u jednom i u drugom bile korišćene iste kategorije (objektivni koncept, formalni koncept, objektivno bivstvovanje), jasno je da je reč o dva aspekta jednog te istog razumevanja.

Svi pobrojani momenti polako su počeli da izlaze na videlo zahvaljujući radu istoričara filozofije tokom poslednjih nekoliko decenija. Kako nam Suarez pomaže da razvidimo i bolje razumemo Dekartove ideje ali i, na primer, njegove večne istine, stvorene i nestvorene koje se jasno pojavljuju u Trećoj meditaciji, pokazaćemo u narednom tekstu.

Primljeno: 10. januar 2010.

Prihvaćeno: 1. mart 2010.

Primarna literatura

Adam Paul, Tannery Charles (publ. par). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.

Aquinas, Thomas (1952). *Compendium of Theology*. Translated by Cyril Vollert, S.F., S.T. B. New York: Herder Book Co. (latinski tekst spisa u Leonininom izdanju, tom 49 (*Opera omnia iussu Leonis XIII P. M.* edita), može se naći na internet-adresi <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>).

—(1993). *Suma protiv pogana*. Prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Dekart Rene, *Reč o metodi, Praktična i jasna pravila*. Prevod Radmila Šajković i Dušan Nedeljković. Valjevo, Beograd: KUIZ Estetika, 1990.

—(1975). *Meditacije o prvoj filozofiji*. Prevod Tomislav Ladan. U E. Husserl, *Kartezijanske meditacije I*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost.

—(1951). *Riječ o metodi, Praktična i jasna pravila, Osnovi filozofije*. Prevod Veljko Gortan. Zagreb: Matica hrvatska.

- Hegel, G.V.F. (1983). *Istorija filozofije*, tom I. Beograd: BIGZ.
- Suarez, Franciscus S.J. (1856–1877). *Disputationes metaphysicae*. U *Opera Omnia*, tomovi 25, 26. Paris: Vives.
- (1995). *On Beings of Reason, Metaphysical Disputation LIV*, Translated from the Latin with an Introduction and Notes by John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press.

Sekundarna literatura

- Ashworth, E.J. (1975). „Descartes’ Theory of Objective Reality“. *The New Scholasticism* 45: 331–340.
- Boland, Vivian O.P. (1996). *Ideas in God According to St. Thomas Aquinas*. Leiden, E.J. Brill.
- Brockliss, L.W.B. (1987). *French Higher Education in Seventeenth and Eighteenth Centuries; A Cultural History*. Oxford, Oxford University Press (Clarendon).
- (1995). „Discoursing on Method in the University World of Descartes’s France“. *The British Journal for the History of Philosophy* 3: 3–28.
- Carriero, John (1990). *Descartes and the Autonomy of Human Understanding*. New York, Garland.
- Clemenson, David (1991). *Seventeenth-century Scholastics Philosophy of Cognition and Descartes’ Causal Proof of God’s Existence*. Doctoral Thesis. Cambridge, Massachusetts, Harvard University.
- (2007). *Descartes’ Theory of Ideas*. London, Continuum.
- Coombs, Jeffrey (1993). „The Possibility of Created Entities in Seventeenth-Century Scotism“. *Philosophical Quarterly* 43: 447–159.
- (2003). „The Ontological Source of Logical Possibility in Catholic Second Scholasticism“. U Friedman, Nielsen (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers: 191–229.
- Costa, Michael (1983). „What Cartesian Ideas Are Not“. *The Journal of the History of Philosophy* 21: 537–549.
- Cronin, Timothy, S.J. (1966). *Objective Being in Descartes and in Suárez*. *Analecta Gregoriana*, vol. 154. Rome, Gregorian University Press.
- Dalbiez, R. (1929). „Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l’être objectif (à propos du Descartes de M. Gilson)“, *Revue d’histoire de la philosophie* 3: 464–472.
- Doherty, Kevin F., S.J. (1960/1961). „The Location of the Platonic Ideas“. *Review of Metaphysics* 14: 57–72.
- Doolan, Gregory T. (2008). *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington D.C., The Catholic University of America Press.

- Feingold, Mordechai (ed.) (2003). *Jesuit Science and the Republic of Letters*. Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press (prevod: Beograd: Fedon, u pripremi).
- Foster, M.B. (1934). „The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science“. *Mind* 43: 446–468.
- Gaukroger, Stephen (1995). *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford, Oxford University Press.
- Gilson, Etienne (1913). *Index Scholastico-Cartesién*. Paris, Alcan.
- (1952). *Being and Some Philosophers*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Hegel, G.V.F. (1983). *Istorija filozofije*, tom I. Beograd: BIGZ.
- Hight, Marc A. (2008). *Idea and Ontology. An Essay in Early Modern Metaphysics of Ideas*. University Park, The Pennsylvania State University Press.
- Hoffman, Paul (2002). „Direct Realism, Intentionality, And The Objective Being Of Ideas“. *Pacific Philosophical Quarterly* 83: 163–179.
- Huemer, Michael. „On Objective Being in the Intellect“. <http://home.sprynet.com/~ow11/descart2.htm> (pristupljeno 21. jula 2009).
- Jolley, Nicholas (1990). *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. Oxford, Oxford University Press (Clarendon).
- Jordan, Mark (1984). „The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas“. *Review of Metaphysics* 38: 17–32.
- Kasirer, Ernst (1997). *Problem saznanja u nauci novijeg doba I*. Novi Sad, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića.
- Kenny, Anthony (1968). *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York, Random House.
- Koplston, Frederik (1989). *Istorija filozofije*, tom 2. Beograd, BIGZ.
- Lennon, Thomas (1974). „The Inherence Pattern and Descartes' Ideas“. *The Journal of the History of Philosophy* 35: 43–52.
- Marion, Žan-Lik (1997). „Metafizika koju treba ispitati“. *Theoria* 40 (4): 157–160.
- Maurer, Armand (1962). *Medieval Philosophy*. New York, Random House.
- Milidrag, Predrag (2001). „Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama“. *Philoteos* 1: 177–204.
- (2006a). „O mogućnosti(ma) istorije filozofije danas“. *Theoria* 49 (1–2): 81–95.
- (2006b). *Samosvest i moć: Dekartov Bog kao causa sui*. Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Okean.
- (2008a). „Učenje prirode i volja kod Dekarta“, *Theoria* 51 (2): 79–98.

- (2008b). „Refleksije o povratnom zaključivanju u istoriji filozofije“. *Filozofski godišnjak* 21: 45–60.
- (2009). „Neki aspekti Huserlovog razumevanja Dekartove filozofije u *Krizi*“. *Filozofski godišnjak* 22: 5–19.
- (2010). „*Poput slika stvari*“: *Temelji Dekartove teorije ideja*. Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjić (u štampi).
- Miller, Johns Roger (1926). „The Ideas as Thoughts of God“. *Classical Philosophy* 21: 317–326.
- Mora, Ferrater Jose (1953). „Suárez and Modern Philosophy“. *The Journal of the History of Ideas* 14: 528–543.
- Nadler, Steven (1994). „Descartes on Occasional Causation“. *The British Journal for the History of Philosophy* 2: 35–54.
- (2006). „The Doctrine of Ideas“. U Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Oxford, Blackwell Publishing, str. 86–103.
- Noreña, Carlos G. (1984). „Suárez on Metaphysics“. *Revista de estudios hispánicos* 18: 19–32.
- (1991). „Suárez and the Jesuits“. *American Catholic Philosophical Quarterly* 65: 267–286.
- Normore, Calvin (1986). „Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources“. U A.O. Rorty (ed.), *Essays in Descartes' Meditations*. Los Angeles, Berkeley, University of California Press: 223–242.
- O'Neil, Brian (1974). *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- O'Toole, Frederick (1997). „Descartes' Problematic Causal Principle of Ideas“. U Chappell (ed.), *Descartes' Meditations: Critical Essays*. Lanham, Oxford, Rowman & Littlefield: 103–128.
- Pereira, José (2007). *Suarez Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee, Marquette University Press
- Perler, Dominik (1994). „What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects“. *Vivarium* 32: 72–89.
- (1996). „Things in the Mind: Fourteenth-Century Controversies over 'Intelligible Species'“. *Vivarium* 34: 251–263.
- (2000). „Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives“. *Topoi* 19: 111–122.
- Rodis-Lewis, Genevieve (1998). *Descartes: His Life and Thought*, Translated by Jane Marie Todd. Ithaca, Cornell University Press.
- Schmitter, Amy Morgan (1996). „Formal Causation and the Explanation of Intentionality in Descartes“. *The Monist* 79: 368–387.

- Secada, Jorge (2000). *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastics Origins of Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (2006). „The Doctrine of Substance“. U Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Oxford, Blackwell Publishing: 67–85.
- Vazquez-Amaral, Jorge (1984). *Descartes and Suárez: An Introduction to the Theory of Ideas*. Ph. D. diss. Pittsburgh, University of Pittsburgh.
- Wells, Norman (1961). „Descartes and the Scholastics Briefly Revisited“. *The New Scholasticism* 35: 172–190.
- (1983b). „Translator's Introduction“. U Suarez, *On the Essence of Finite Being As Such, On the Existence of That Essence And Their Distinction, Metaphysical Disputation XXXI*, Translated from the Latin With an Introduction by Norman J. Wells. Milwaukee, Marquette University Press.
- (1984). „Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suárez“. *The Journal of the History of Philosophy* 22: 25–50.
- (1990). „Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez“. *The Journal of the History of Philosophy* 28: 33–61.
- (1993). „Descartes' Idea and Its Sources“. *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 513–535.
- (1994b). „Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes and Suárez“. U Kremer (ed.), *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*. Toronto, University of Toronto Press: 138–183.
- (1998a). „Descartes and Suárez on Secondary Qualities; A Tale of Two Readings“. *The Review of Metaphysics* 51: 565–604.
- (1998b). „Suárez on Material Falsity“. U Brown (ed.), *Meeting Of the Minds; The Relations Between Medieval And Classical Modern European Philosophy*. Acts of the International Colloquium held at Boston college June 14–16, 1996, organized by the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Brepols, Brepols Publishers, str. 1–26.
- Wolfson, Harry A. (1961). „Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas“. *Journal of the History of Ideas* 22: 3–32.

Predrag Milidrag

THE HISTORIANS OF PHILOSOPHY
AND LATE SCHOLASTICS:
THE CASE OF DESCARTES' THEORY OF IDEAS

Summary

The article analyzes the development of the research of late scholastics sources of Descartes' theory of ideas. In the first part, it analyzes long time dominant opinion among the historians of philosophy that Descartes' theory of ideas is an epistemology in its essence. The reasons for abandoning of such, mainly neokantian image were the appearance of the new generation of the historians of philosophy that investigated the non-metaphysical areas of Descartes' thought, as well as the new interpretations of the very late scholastics philosophy. In second part of the essay, it is shown why late scholastics is relevant for Descartes, and not, for example, Tomas Aquinas and why Francisco Suárez is especially important in the context of Descartes theory of ideas.

Key words: theory of ideas, late scholastics, Francisco Suárez, Norman J. Wells, conceptus formalis.