

## Predrag Milidrag

### *FRANCISKO SUAREZ O PREDMETU METAFIZIKE*

*APSTRAKT: Za Suarezza predmet metafizike je biće ukoliko je realno biće (ens reale). Da bi se to objasnilo, na početku se analizira značenje formalnog i objektivnog koncepta. Suarez nalazi da je primarna karakteristika objektivnog koncepta bića njegovo jedinstvo, ali to ne implicira da je reč o univoknom pojmu, pošto se na svoja upojedinačenja primenjuje na različite načine. Kada razmatra šta je biće, Suarez pravi razliku između bića uzetog kao particip i kao imenica. Biće kao particip označava sve što egzistira aktualno, dok kao imenica odnosi se na sve što ima stvarnu suštinu, egzistiralo aktualno ili ne. Stvarnu suštinu određuje kao ono što se ne protivi aktualnom egzistiranju i što nije konstrukt duha. Objektivni koncept bića rezultat je precizirajuće apstrakcije i obuhvata sve stvarne suštine, aktualne ili neaktualne. Kao takav, on je predmet metafizike kao nauke.*

*KLJUČNE REČI: objektivni koncept, formalni koncept, biće kao imenica, biće kao particip, non repugnantia, stvarna suština, precizirajuća apstrakcija.*

## Uvod

Zasigurno najveći jezuitski teolog i filozof, Francisko Suarez (Francisco Suarez) rođen je 1548. u Granadi.<sup>1</sup> Godine 1561. poslat je na tada najprestižniji univerzitet na svetu, u Salamanki, na studije kanonskog prava. Godine 1564. u prvom pokušaju da se pridruži novoosnovanom katoličkom redu Društva Isusovog biva odbijen zbog, kako je procenjeno, nedovoljne inteligencije,<sup>2</sup> no nešto kasnije ipak biva primljen u novicijat. Studije je nastavio do 1571, a zaredio se naredne godine. Univerzitetska karijera predavača, započeta odmah po završetku studija, vodila ga je od Avile, Valjadolida i Segovije, preko Rimskog kolegijuma, do Alkale i Salamanke. Godine 1597. prihvatio je mesto glavnog profesora teologije na veoma uglednom i uticajnom Univerzitetu u Koimbri. Zahvaljujući uticaju i angažovanju u sporovima pre svega s protestantima, papa Pavle V (Paulus V) nazvao

1 Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja R. Srbije pod brojem 179049.

2 Noreña 1991: 267.

ga je *doctor eximius et pius*, izuzetnim i pobožnim doktorom crkve, od čega je i nastala njegova počasna titula *Doctor eximius*. Umro je 1617. i sahranjen je u lisabonskoj crkvi Svetog Roka; njegov je grob pravim čudom izbegao razaranje u katastrofalnom zemljotresu iz 1755.

Iako do 42. godine nije ništa objavio, Suarez je bio izuzetno plodan pisac: standardno izdanje njegovih dela<sup>3</sup> ima 28 tomova, svaki po 1.000 dvostubačnih stranica.<sup>4</sup> Naravno, glavnina radova imaju teološki i religijski karakter i jesu obrade pojedinačnih teoloških problema, komentari biblijskih knjiga ili je reč o polemičkim spisima. Ostatak je posvećen pravnoj filozofiji, međunarodnom pravu, kao i komentarima dela Tome Akvinskog (Thomas Aquinas).

Ipak, delo po kojem je upamćen u istoriji filozofije, i to ne bez razloga, jesu *Metafizičke rasprave* (*Disputationes metaphysicae*), objavljene 1597. u dva toma. Četiri su glavna razloga zašto su *Metafizičke rasprave* važno filozofsko delo. Prvo, reč je o prvom sholastičkom delu te veličine koje je potpuno posvećeno filozofiji. Do tog doba, metafizika je bila eksplicitno obrađivana usputno, u formi *opuscula* (malih dela)<sup>5</sup>, ili u formi komentara Aristotelovih (Ἀριστοτέλης) tekstova, no takav pristup očito nije više bio zadovoljavajući, kako zbog nekompletnosti tako i zbog tada već pravazidenog reda izlaganja.<sup>6</sup> Drugo, u *Raspravama* je metafizika izložena u visokoorganizovanoj i sistematskoj formi. Treće, *Rasprave* su sveobuhvatno delo; pokrile su sve tada poznate oblasti i probleme metafizike. Četvrto, njihov stil je istorijski bogat i filozofski strog.<sup>7</sup> *Rasprave*, njih ukupno 54, podeljene su na dva glavna dela koji odgovaraju dvama tomovima. U prvoj polovini obrađuje se biće uopšte, njegovi uzroci i transcendentalna svojstva bića, a u drugom beskonačno biće, a potom i svojstva konačnih bića.

- 3 Franciscus Suarez S.J. *Opera omnia*, Paris: Vives, 1856–1877. *Rasprave* će biti citirane prema rednom broju rasprave, odeljku i pasusu, a iza dvotačke navedeni su tom i stranica standardnog izdanja.
- 4 Tome treba dodati, po proceni istoričara, barem još četiri toma rukopisa koji još uvek nisu priređeni za štampu.
- 5 Pa tako imamo, na primer, *Opuscula philosophica* Tome Akvinskog (Akvinski 1995, 1996). Reč je, dakle, o delima koja su po karakteru *isključivo* filozofska, kao što je Akvinčevo delo *O biću i suštini*.
- 6 „Suarez je prvi evropski filozof koji je napisao sistematsku i sveobuhvatnu raspravu o metafizici koja je strukturno nezavisna od aristotelovskog modela“, Norena 1984: 20.
- 7 „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 [*Rasprave*] jeste kao da se prati Strašni sud četiri veka hrišćanske spekulacije od nepristrasnog suca“, Gilson, 1952: 99. U *Raspravama* se nalazi ukupno 7.709 citata od 245 različitih autora, na prvom mestu Aristotelovih (1.735), na drugom Tominih (1.008).

Kolika je bila potreba za jednim novim pristupom obradi metafizičkih tema nedvosmisleno govori podatak da su u prvih četrdeset godina od objavljivanja, *Metafizičke rasprave* imale čak 17 izdanja izvan Iberskog poluostrva,<sup>8</sup> te da su podjednako bile korišćene na katoličkim i protestantskim školama. Suarezov ugled bio je toliki da su ga na protestantskim fakultetima nazivali *omnium metaphysicorum Papa*.<sup>9</sup>

\* \* \*

Suarez je bio uveren da je metafizika neophodna zarad ovladavanja teologijom.<sup>10</sup> Više nego ijedno drugo područje ljudskog znanja, metafizika je povezana s teologijom i njen su predmet najuniverzalniji i vrhovni principi koji obuhvataju sve biće i koji su temelj sveg znanja: „Ali od svih prirodnih nauka, ona koja ima prvenstvo i koja je zadobila ime prve filozofije jeste najvrednija za unapređivanje svete i natprirodne teologije. ... Metafizički principi i istine tako su tesno isprepleteni s teološkim zaključcima i razmatranjima da ukoliko nedostaje znanje i potpuno razumevanje prvog, znanje o drugom mora nužnim načinom trpeti“ (DM, *Proemium*: 25, 1).<sup>11</sup>

Na samom početku *Metafizičkih rasprava Doctor eximius* kaže da je „adekvatni predmet metafizike biće ukoliko je realno biće“ (DM I, 1, 26: 25, 11)<sup>12</sup>, dodajući da je to i Aristotelovo mišljenje, kao i Tome Akvinskog, Duns Skota i Alberta Velikog (Duns Scotus, Albertus Magnus), ali i brojnih drugih sholastičkih filozofa. Njegov je cilj „pokazati da adekvatni predmet te nauke treba da uključuje Boga i druge nematerijalne supstancije, ali ne samo njih. On isto tako treba uključivati ne

8 Poređenja radi, za prvih 60 godina, Dekartove (Descartes) *Meditacije* (1641) imale su devet izdanja.

9 Norena 1984: 21.

10 „Nemoguće je da bilo ko postane kompetentan teolog, ukoliko ne gradi na čvrstom temelju metafizike (*Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae jecerit fundamenta*)“ (DM, *Ad lectorem*: 25, prva nepaginirana stranica).

11 „Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. ... Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit“. Naravno, pod prirodnom naukom Suarez misli na nauke koje se zasnivaju na prirodnom, od objave nepotpomognutom razumu.

12 „Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae“. U tekstu će izrazi *realno* i *stvarno* biti korišćeni u istom značenju; dvojnost postoji zbog već prihvaćenih prevoda: na primer, razlika je realna (*distinctio realis*), baš kao i akcidenције, ali je suština stvarna (*essentia realis*).

samo supstancije već i realne akcidencije, ali ne i bića razuma ili ono što je potpuno *per accidens*“ (DM I, 1, 26: 25, 11).<sup>13</sup> Za Suarez, dakle, adekvatni predmet metafizike uključuje sve realno biće, materijalno ili nematerijalno, Boga i stvorene stvari, supstancije, kao i realne akcidencije, bez obzira na razlike koje postoje između njih. Otud, pošto obrađuje celokupnu stvarnost, metafizika je najuniverzalnija nauka.

Osim toga, dodaje i sledeće dve napomene. Prvo, kada se za metafiziku kaže da se bavi bićem kao bićem, ne treba misliti da je biće uzeto kao potpuno odvojeno od svojih upojedinačenja, pošto formalni i aktualni karakter bića na neki način uključuje i svoja upojedinačenja (DM I, 2, 12: 25, 16). Takođe, mada se metafizičar pre svega interesuje za nematerijalno biće, toj se vrsti bića ne može posvetiti potrebna pažnja sve dok se ne ispita spoznaja koju imamo o materijalnoj supstanciji, kao i njeno štastvo. „U stvari, pošto nematerijalne stvari ne spoznajemo drugačije osim pomoću privacije, prvo treba spoznati šta materijalna supstancija ili materija jesu, pa na osnovu njihovog odsustva spoznati nematerijalnu supstanciju“ (DM I, 2, 5: 25, 13).<sup>14</sup> To je, zapravo, početak puta apstrakcije koji vodi do pojma bića kao bića. Fizika apstrahuje od individualnosti, ali ne i od materije, matematika apstrahuje od čulne, ali ne i od inteligibilne materije, a metafizika apstrahuje od obe „vrste“ materije, tako što se bavi svim opštim određenjima bića koja su zajednička za materijalno i nematerijalno biće, konačno i beskonačno biće, kao što su opšti pojmovi ili predikati supstancije i akcidencije ili uzroka bića (up. DM I, 2, 13: 25, 16–17).

Na početku Druge rasprave jezuita iz Granade naizgled nešto drugačije određuje predmet metafizike: „Glavni cilj ove Rasprave jeste da objasni objektivni koncept bića kao takav, u njegovoj potpunoj apstrakciji, u skladu s kojim smo rekli da je to predmet metafizike“ (DM II, 1, 1: 25, 65).<sup>15</sup> Međutim, u Prvoj raspravi

- 13 „Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accidens“. Suarez će ipak u poslednjoj, 54. raspravi razmatrati i bića razuma (*entia rationis*). Smatrao je da ona nisu istinska bića, već samo „senke bića“, jer nisu inteligibilna po sebi, već samo po analogiji i u odnosu prema istinskim bićima. On ih ipak razmatra u *Metafizičkim raspravama*, u 54. raspravi, „ne zbog njih samih već zbog neke sličnosti koju imaju sa realnim bićima, ... tako da se jasnije može videti šta među bićima ima entitet i stvarnost, a šta je tek privid toga (*non tamen per se, sed propter quamdam proportionalitatem quam habent cum entibus realibus ... et clarius concipiatur quid habeat in entibus entitatem et realitatem, quid vero non habeat nisi solam speciem eius*)“ (DM I, 1, 6: 25, 65).
- 14 „[C]um nos immaterialia non nisi ad modum privationum cognoscamus, prius oportet scire quid materialis substantia seu materia sit, ut per carentiam eius immaterialem substantiam apprehendamus“.
- 15 „In hac ergo disputatione praecipue intendimus explicare conceptum obiectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae obiectum“.

Suarez jeste rekao da predmet metafizike treba da bude uzet u najvećoj mogućoj apstrakciji, ali ga nije poistovetio s objektivnim konceptom bića, već s bićem ukoliko je realno biće. Navedene dve Suarezove tvrdnje *za nas*, danas, otvaraju sledeća pitanja i određuju sadržaj nastavka ovog teksta: šta je objektivni koncept bića, šta je biće ukoliko je realno biće i kakav je odnos između objektivnog koncepta bića i bića ukoliko je realno biće?

### Jedinstvo formalnog i objektivnog koncepta bića

U uvodu za Drugu raspravu, Suarez kaže da „moramo objasniti pitanje, naime šta je biće ukoliko je biće (*ens in quantum ens*), jer to da biće jeste znano je po sebi, tako da ne zahteva dokaz“ (DM II, Uvod: 25, 64).<sup>16</sup> Dakle, nema potrebe dokazivati nešto što se nalazi izvan duha zato što to da biće jeste znano je po sebi i otud je nedokazivo. No, nakon pitanja da li jedna stvar egzistira, pitanje *šta je stvar* dolazi pre svega ostalog (isto). Da bi objasnio nešto za šta je tako očigledno da jeste, naime biće, Suarez prvo ispituje koncept bića i to čini u kontekstu onovremene opšteprihvaćene razlike između pojmova „formalni koncept“ i „objektivni koncept“,<sup>17</sup> pošto je objektivni koncept bića nerazdvojno povezan s prirodom formalnog koncepta. *Conceptus formalis* za Suareza je

sam akt ili, što je isto, reč kojom razum poima neku stvar ili neki opšti pojam. On je zvan konceptom jer kao da je izdanak duha; nazvan je formalnim ili zato što je krajnja forma duha ili zato što u duhu formalno reprezentuje znanu stvar ili zato što je istinski i krajnji formalni ishod duhovnog obuhvatanja, čime se razlikuje od objektivnog koncepta. (DM II, 1, 1: 25, 64–65)<sup>18</sup>

16 „In praesenti ergo disputatione explicanda nobis est quaestio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat“.

17 Tu razliku karakteriše kao „distinctio vulgaris“ (DM II, 1, 1: 25, 64). Za razlikovanje formalnog i objektivnog koncepta kao opšteg mesta u kasnoj sholastici, vidi Milidrag 2010: 240–242 i tamo navedene autore.

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

Formalni koncept<sup>19</sup> uvek je istinska i pozitivna stvar,<sup>20</sup> pojedinačna i individualna,<sup>21</sup> jedna akcidenција duha,<sup>22</sup> modalno različita od njega, koja pripada kategoriji kvaliteta. Formalni koncept jeste, dakle, stvar (*res*) u duhu i *od* duha, i ima dva aspekta, entitativni i reprezentativni: on je jedno intramentalno biće (entitativni), i jeste *slika* neke stvari ili nekog aspekta neke stvari (reprezentativni), jer duh „formalnom reprezentacijom obrazuje jednu jedinstvenu reprezentujuću sliku ... koja slika jeste sam formalni koncept” (DM II, 1, 11: 25, 69).<sup>23</sup>

Suarez nam kaže da se formalni koncept naziva formalnim s tri osnovna razloga. Prvo, on je poimajuća aktivnost duha koja ga strukturira, dajući mu formalno kvalitativno određenje; duh je posmatran kao na početku formalno neodređen, ali ipak odrediv ili sposoban da bude specifikovan saznavnim procesom. Nadalje, *conceptus formalis* formalno reprezentuje<sup>24</sup> ili funkcioniše kao prirodni formalni znak stvari o kojoj je reč,<sup>25</sup> čime čini da dotična stvar bude znana za duh. Treće, ta duhovna aktivnost poimanja jeste vlastita formalna granica (*terminus*), ali

- 19 Zašto je formalni koncept – koncept? Odgovor na to pitanje u vezi je s konceptom kao izdankom ili porodom duha: „Kada razum razumeva nešto što nije on sam, stvar koja je razumevana jeste, tako reći, otac reči (*verbum*) koja je pojmljena u razumu, dok sam razum pre sliči majci čija je funkcija to da do začeca (*conceptio*) dolazi u njoj”, T. Akvinski, *Compendium theologiae* I 39 (Aquinas 1952: 36). S ovog razloga ne prevodim *conceptus* sa *pojma*. Uz *proles mentis*: „*Species expressa*, formiran unutrašnjim čulom ili razumevanjem, takođe je zvan konceptom, *conceptus*, zato što je rođen ili donet na svet unutar duha, upravo kao da je duh oploden ili specifikovan kroz delovanje jednog *species impressa* ... Na nivou koncepta, seksualna metafora je prikladna i više ne zavodi [kao kod *species impressa*]: koncept donosi na svet predmet u njegovom kompletnom bivstvovanju, njegovom bivstvovanju, tj. kao nezavisnog od fizičke egzistencije u okolnom ambijentu”, Deely 1994: 135. Uz formalni koncept kao *verbum*: „Pošto je intencionalna reprezentacija na razumskom nivou analogna s verbalnim označavanjem, istisnuti inteligibilni lik ili koncept takođe se naziva reč ili *verbum*”, Clemenson 2008: 32.
- 20 „Vera ac positiva res”, DM II, 1, 1: 25, 65.
- 21 „Res singularis, et individua”, isto.
- 22 Izraženo u današnjem uhu nešto bližem jeziku, Dekartovom, formalni koncept jeste modus duha.
- 23 „[M]ens format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentatem ... quae imago est ipsa conceptus formalis”. Up. „prosta slika koja prirodno reprezentuje” (DM II, 1, 13: 25, 69) ili „slika je sam akt kojim je predmet mišljen”, Suarez, *De anima*, d. 5, 25; cit. prema Vazquez-Amaral 1984: 127.
- 24 „Conceptus formalis, ut repraesentans”, DM VII, 4, 18: 25, 289. „Formalno“ na ovom mestu znači aktualno.
- 25 Za formalni znak, vidi Deely 1994: 138 i Deely 2008: 53–55.

ne i vlastita objektivna granica.<sup>26</sup> *Conceptus formalis* je po svojoj prirodi koncept jer je izdanak duha; to da je koncept jeste njegova unutrašnja oznaka.

S druge strane, strogo govoreći, objektivni koncept (*conceptus objectivus*) uopšte nije koncept, *nije porod duha*, već ono u čemu se akt poimanja okončava, tj. on je objekat poimanja:

Objektivni koncept jeste ona stvar, ili pojam, koja je odgovarajuće i neposredno znana pomoću formalnog koncepta. Na primer, kada poimamo jednog čoveka, onaj akt u duhu koji proizvodimo da bismo ga pojмили zove se formalni koncept, ali čovek koji je tako znan ili tim aktom reprezentovan zove se objektivni koncept. On je imenovan konceptom po spoljašnjoj oznaci [koja pridolazi] od formalnog koncepta, pomoću kojeg je objekt pojmljen; on je nazvan objektivnim jer nije koncept u smislu forme koja intrinzično ograničava poimanje, već u smislu objekta i materije oko kojeg je formalni koncept razvijen i na koji [objekat] se oko duha direktno upravlja. (DM II, 2, 1: 25, 65)<sup>27</sup>

Objektivni koncept je, dakle, sama stvar, ali ne kakva je u sebi samoj već kakva je kao označena od razuma, spoljašnjom oznakom „objektivni koncept“, dakle kao mišljena od razuma. Kada je reč o čoveku u navedenom primeru, objektivni koncept čoveka jeste sam čovek, jedna stvar koju duh obuhvata pomoću formalnog koncepta koji ga u tom poimajućem duhu reprezentuje. Objektivni koncept jeste znana stvar, *ekstramentalna ili intramentalna*,<sup>28</sup> ili neki inteligibilni aspekt stvari na koji se duh usmerava. Otud, sam objektivni koncept nije po sebi samom u duhu,

26 „Okončanje spoznaje u predmetu ne treba razumeti materijalno kao što razumevamo da je linija okončana u tački; umesto toga, mora se razumeti u intencionalnom ili duhovnom smislu. Otud, okončanje spoznaje u stvari nije ništa drugo do misliti stvar, što se događa bila ona prisutna ili odsutna“, tj. aktualno egzistirala ili ne; Suarez, *De anima* d. 5, 5, 23; cit. prema Burlando 2004: 42.

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

28 „Čovek bez kvalifikacije može označavati egzistirajućeg čoveka ili čoveka koji je moguć. Koncept koji odgovara ovoj reči *čovek* jednako reprezentuje egzistirajućeg i mogućeg čoveka. Otud, to nije ekvivokan izraz niti ekvivokan koncept (*nam homo ex vi eiusdem impositionis significat hominem, sive actu existentem, sive possibilem; immo et simplex conceptus hominis, qui illi voci respondet, aequae repraesentat hominem existentem vel possibilem; non est ergo ibi significatio aequivoca*)“, DM II, 4, 8: 25, 90.

već je u njemu pomoću slike ili reprezentacije duha, tj. pomoću formalnog koncepta.<sup>29</sup> Objektivni i formalni koncept razlikuju se u sledećem:

[Formalni] koncept uvek je istinska i pozitivna stvar i jedan je kvalitet u stvoreninama koji duh sadrži, ali objektivni koncept nije uvek istinska i pozitivna stvar, jer ponekad poimamo privacije i drugo što se zove bićima razuma koja imaju samo objektivno bivstvovanje u razumu ... [a to može biti i] nešto univerzalno ili konfuzno ili zajedničko, kao što je čovek, supstancija i slično. (isto)<sup>30</sup>

Sam odnos između formalnog i objektivnog koncepta jeste odnos između reprezentujućeg i reprezentovanog, slike i oslikanog, znaka i označenog, znajućeg i znanog, forme i materije.

Dakle, ontološki gledano, formalni koncept određenog čoveka, na primer Pavla, jeste jedna pojedinačna akcendencija duha, jedna stvar modalno različita od samog tog duha. Epistemološki gledano, taj koncept jeste akt reprezentovanja tj. slika Pavla u duhu kojom duh poima Pavla. Ukoliko Pavle aktualno egzistira, njegov objektivni koncept jeste ekstramentalno egzistirajući Pavle koji dobija spoljašnju oznaku „objektivni koncept“ zato što je reprezentovan; dotični duh u kojem je Pavle reprezentovan nije uzrok Pavla, Pavle nije njegova akcendencija, kao što jeste uzrok formalnog koncepta Pavla. Ukoliko Pavle ne egzistira aktualno, ukoliko više ne egzistira ili je neki zamišljeni čovek, tada je reč o Pavlu kao *intramentalnoj stvari* koja je takođe reprezentovana formalnim konceptom i koja takođe od duha dobija njoj samoj spoljašnju oznaku „objektivni koncept“. Vrlo je važno uvideti da objektivni koncepti nisu samo ekstramentalne stvari; stvar uopšte ne mora aktualno egzistirati da bi bila objektivni koncept.<sup>31</sup> *Bila stvar aktualna ili samo u duhu*, njen formalni koncept podrazumeva i prisustvo jedne od duha nezavisne inteligibilnosti, tj. prisustvo same reprezentovane stvari kao takve koja je označena kao objektivni koncept u relaciji prema onom što joj je kao takvoj spoljno, naime prema formalnom konceptu.

Takođe, kada je duh svestan objektivnog koncepta, a nije svestan prisustva od njega nezavisne inteligibilnosti, tada je objektivni koncept spoljašnja oznaka nekog bića razuma. Kako nam kaže Suarez, objektivni koncept uopšte ne mora biti

29 To, naravno važi kada su objektivni koncepti ekstramentalne stvari. Za detaljniju analizu objektivnog koncepta kada je on neko biće razuma ili neka neaktualna suština stvari, vidi Milidrag 2010: 232–238.

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

31 Up. citat u nap. 28.



istinska stvar, već može biti i neko biće razuma ili neki aspekt stvari. Po čemu se, onda, razlikuju objektivni koncepti koji su bića razuma od objektivnih koncepata koji su „istinske i pozitivne stvari“? Vratićemo se ovome u narednom delu.

\* \* \*

Suarez namerava da u Drugoj raspravi objasni objektivni koncept bića, ali njega je teže objasniti nego formalni. Zato počinje formalnim „koji, tako nam se čini, može biti lakše spoznat“ (DM II, 1, 1: 25, 65).<sup>32</sup> Najistaknutija karakteristika formalnog koncepta bića jeste njegovo jedinstvo:

[M]ora se reći da odgovarajući i adekvatni formalni koncept bića kao takav jeste jedan, te da je u stvarnosti i po svome karakteru odvojen od formalnih koncepata drugih stvari i njihovih objekata. (DM II, 1, 9: 25, 68)<sup>33</sup>

Iako formalni koncept jeste proizvod ljudskog duha i čini se da nam je bolje poznat kroz iskustvo, ipak spoznaja njegovog jedinstva zavisi od jedinstva njegovog objekta, pošto svoje jedinstvo akt dobija iz jedinstva objekta. Postoji, dakle, jedan formalni koncept u duhu, *jedna* reprezentacija kojom je reprezentovan objektivni koncept bića.<sup>34</sup> Nešto dalje španski jezuita tvrdi da se za formalni koncept bića kaže da je realno različit od drugih koncepata zato što je realno različit od formalnih koncepata (reprezentacija) drugih stvari, supstancije kao takve, koncepata akcidencija, kvaliteta itd. (isto). Naime, ljudski razum deli stvari koje nisu razdvojene u stvarnosti, baš kao što i obrazuje koncepte unutar sebe koji su realno različiti jedan od drugog, već prema različitim stupnjevima apstrakcije. Na primer, formalni koncept božanske pravde i formalni koncept božanske milosti u nama su realno različiti, iako u Bogu pravda i milost nisu takve. Na sličan način, pošto, kada reprezentuje biće, apstrahuje od svih odgovarajućih aspekata supstancije, akcidencije i svih drugih, formalni koncept bića mora u samom sebi biti realno različit od odgovarajućih formalnih koncepata takvih priroda. Funkcija formalnog koncepta, osim da pravi razliku tamo gde je u stvarima nema, jeste i da spoji one stvari koje jesu različite.

Dakle, iako su različiti, formalni i objektivni koncept jesu povezani, pri čemu je formalni koncept bića kao takav različit od svih drugih formalnih koncepata u duhu.

32 „[Q]uia vero est valde difficilis, multumque pendens ex conceptione nostra, initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest“. Up. i DM II, 1, 9: 25, 68.

33 „His ergo distinctionibus praetermissis, dicendum est conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum.“

34 Još uvek ništa nismo rekli o tome šta je objektivni koncept bića.

Da bi dokazao poslednju tvrdnju, Suarez se poziva na iskustvo: „[N]a osnovu iskustva znamo da čuvši ime bića naš duh nije zbunjen niti se razdeljuje na nekoliko koncepata, već ih sve sabira u jedan, kao kada poima čoveka, životinju i slično“ (DM , 1, 9: 25, 68).<sup>35</sup> Drugo, dokaz sledi na osnovu materijalnog jedinstva reči *biće*:

Kao što je Aristotel rekao u prvom poglavlju dela *O tumačenju*, rečima izražavamo naše formalne koncepte. No, ova reč *biće* ne samo da je materijalno jedna već ima i jedno značenje od svoje najranije primene, po strogosti na osnovu koje ne označava neposredno neku prirodu pod određenim i odgovarajućim aspektom (*ratio*) pod kojim je razlikovana od drugih. Kao takva, ona ne označava mnoštvo kao mnoštvo, zato što ne označava mnoštvo s obzirom na to da se [pojedinačna bića] razlikuju među sobom, već pre s obzirom na to da se slažu ili da su slična. Otud, jedan formalni koncept u duhu odgovara toj reči, pomoću koje formalni koncept neposredno i adekvatno poima šta ta reč označava. (isto)<sup>36</sup>

Suarez kaže da se čini *per se* očiglednim da postoji jedan koncept bića kao takav: „Ne samo da ovaj formalni koncept bića jeste jedan, već je takođe i najprostiji, tako da se na kraju svi drugi mogu svesti na njega. Jer pomoću drugih koncepata poimamo ovo ili ono biće; no, u ovom formalnom konceptu bića ostavljamo po strani svaku kompoziciju ili određenje. Za ovaj formalni koncept bića obično se kaže da je po sebi samom prvi koji čovek obrazuje“ (DM II, 1, 9: 25, 68).<sup>37</sup>

Tri su načina na koji se formalni koncept može umnogostručiti: prvo, prema broju različitih subjekata koji ga spoznaju, drugo, u samom subjektu u različitim vremenima i, treći, s većom jasnoćom i s većom razgovetnošću u obuhvatanju

35 „Et probatur primo experientia; audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal, et similia“.

36 „Secundo, quia ut Aristoteles dixit, I de Interpret., per voces exprimimus nostros formales conceptus; sed vox *ens* non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cuius non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius ut inter se conveniunt, vel similia sunt; ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur. Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo concipiendi res uno conceptu, talis nominis impositionem processisse“.

37 „Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum; per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur“.

jednog te istog formalnog karaktera samog bića. (isto). No, koncept bića kao takav ne može se umnogostručavati pomoću veće ili manje određenosti svog predmeta, jer to ne pripada zajedničkom poimanju bića kao takvog, već poimanju ovog ili onog bića. Iako se zasigurno može umnogostručiti, formalni koncept bića ni u kom slučaju ne može biti ništa više do jedan. Kada neko poima bića s većom jasnoćom i razgovetnošću, on ne obrazuje nekakav drugi, novi formalni koncept bića, već samo stiže tačniju reprezentaciju bića. Kada pak formalnih koncepata ima više od jednog, oni se zasigurno ne odnose na biće kao takvo, već na biće plus supstanciju ili akcidenciju i slično (isto).

Formalni koncept bića mora imati nekakav adekvatan objekat i on je jedan i mora biti jedan na osnovu neke sličnosti koja postoji među svim bićima.<sup>38</sup> U jednoj reprezentativnoj slici on ujedinjuje one stvari koje u ekstramentalnoj stvarnosti mogu biti različite i to čini utoliko ukoliko su slične; kada je reč o biću, ono po čemu stvari jesu slične jeste činjenica da jesu, te utoliko padaju pod aspekt bića (DM II, 1, 11: 25, 69). Formalni koncept bića reprezentuje realne stvari u tačno onoj meri u kojoj su one slične u biću. Ukoliko svoje jedinstvo formalni koncept bića izvodi iz svog objekta, tada, očito, njegov objekat, objektivni koncept bića, mora biti jedan (isto).

Suarez insistira na jedinstvu objektivnog koncepta bića: „[S]va realna bića istinski imaju nekakvu sličnost i zajedničkost pod aspektom bivstvovanja; otud, mogu se pojmiti i predstaviti upravo pod tim aspektom pod kojim su okupljena; otud, pod istim aspektom mogu konstituisati jedan objektivni koncept; dakle, to je objektivni koncept bića“ (DM II, 2, 14: 25, 74).<sup>39</sup> On naglašava jedinstvo objektivnog koncepta bića, ovog puta s obzirom na ono što je spoznato, i zato jedan formalni koncept bića odgovara jednom objektivnom konceptu bića:

Zato, kažem, na prvom mestu, da formalnom konceptu bića odgovara jedan adekvatan i neposredan objektivni koncept koji ne označava eksplicitno ni supstanciju, ni akcidenciju, ni Boga, ni stvorevinu, već sve njih pod vidom jedinstva, to jest, utoliko ukoliko su svi oni međusobno nalik i padaju pod aspekt bivstvovanja. (DM II, 2, 8: 25, 72)<sup>40</sup>

38 U narednom delu videćemo u čemu se sastoji ta sličnost, tj. šta je objektivni koncept bića.

39 „[O]mnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis“.

40 „Dico ergo primo conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo“.

Suarez ne želi da jedinstvo objektivnog koncepta bića bude razumevano numerički ili entitativno; nije sve što potpada pod naziv bića jedno biće. Umesto toga, on hoće da kaže da postoji nešto zajedničko svim bićima, na osnovu čega su sva ona i nazvana bićima i to zajedničko jeste činjenica da jesu.<sup>41</sup> Razmatrani upravo pod aspektom bivstvovanja (*esse*), stvari čine zajednički, konfuzni, kvaziunivokni ili univerzalni objektivni koncept bića kao takvog koji Suarez naziva objektom metafizike: metafizika kao nauka bavi se realnim stvarima u tačno onoj meri u kojoj su one slične u biću i znane i reprezentovane jednim formalnim konceptom bića.<sup>42</sup> Da bi se otkrilo ikakvo jedinstvo u bivstvovanju između akcencije i supstancije, stvorenih stvari i nestvorenog bića, neophodno je odvojiti se od njihove aktualnosti i razmatrati ih samo kako oni jesu reprezentovani u razumu. Pomoću objektivnog koncepta, metafizika, ili bilo koja druga nauka, zadobija univerzalnu tačku gledišta na predmet kojim se bavi.<sup>43</sup>

\* \* \*

Za razumevanje Suareza ključno je ne prevideti da reč *biće* označava neposredno samo *intramentalni objektivni koncept bića kao takav*,<sup>44</sup> iako on pretpostavlja realno slaganje stvari.<sup>45</sup> Pre operacije razuma ne postoji neki odvojen *ratio* bića

41 „[P]od tim [objektivnim] konceptom, stvorenina nije pojmljena kao konačno biće i kao ograničeno, već je potpuno apstrahovana i pojmljena samo konfuzno pod karakterom egzistiranja izvan *nihil* (*sub eo conceptu non concipiatur creatura ut ens finitum et limitatum est, sed omnino abstrahatur et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil*)“, DM XXVIII, 3, 16: 26, 19.

42 Objektivni koncept bića nije univokni pojam bića. Suarez ne prihvata da je pojam bića univokan, kao što je to tvrdio Skot, pošto se na podređene instance primenjuje na različite načine. No, s druge strane, kod njega, sasvim očito, postoji jaka tendencija ka univoknosti tog pojma. Za taj problem i različita tumačenja, up. Hoeres 1965, Doyle 1969. i Heider 2007.

43 „Za nauku se kaže da se bavi univerzalijama, a ne pojedinačnostima, ne zato što se bavi imenima umesto pojedinačnostima već zato što se bavi zajedničkim objektivnim konceptima koji, iako u stvarnosti nisu različiti od pojedinačnosti, jesu ipak razlikovani razumom (*Et hoc modo dicitur esse scientia de universalibus et non de singularibus, non quia sit de nominibus communibus, sed quia est de conceptibus obiectivis communibus, qui, licet in re ipsa non distinguantur a singularibus, distinguuntur tamen ratione*)“, DM VI, 5, 3: 25, 283.

44 Za raspravu da li to znači da je Suarezova metafizika „mentalistička“, vidi Gracia 1991a i Wells 1993.

45 „[S]vi ti atributi na određen način izražavaju poredak razuma, ali su utemeljeni u samim stvarima, ne u smislu da u njima priroda ima neku univerzalnost, već u smislu da u samim individuumima postoji slaganje i sličnost u suštini i njenim svojstvima, i u unutrašnjoj povezanosti koju suština i njena svojstva međusobno imaju, pomoću čega su apstrahovani zajednički objektivni koncepti (*omnia illa attributa dicere aliquo modo ordinem ad intellectum; fundantur autem in rebus ipsis, non quatenus in ipsis natura habet aliquam universalitatem,*

zajednički svim bićima. Posredno, međutim, *biće* može označavati i svoja upojedinačenja, kao što reč *čovjek* neposredno označava čoveka, a posredno Pavla u kojem se *ratio* čoveka nalazi u ekstramentalnoj stvarnosti (up. DM II, 2, 22: 25, 77):

Kako nas iskustvo uči, kada čujemo reč *biće* mi poimamo nešto, ali to nije ni supstancija ni akcidenција. Onaj ko zna značenje izraza *biće* obrazuje različit koncept od onog ko ne zna njegovo značenje. Ovaj drugi poima reč i tu se zaustavlja ili se pita šta je označeno njome. Prvi, osim reči, poima i označenu stvar [objektivni koncept], bez ikakve sumnje u njeno označavanje, a ipak ne poima ni supstanciju ni akcidenciju. (DM II, 2, 25: 25, 79)<sup>46</sup>

Suarez insistira da pošto *biće* znamo pomoću formalnih koncepata, tada i samo *biće* kao takvo mora sadržavati jedan *ratio* koji odgovara njegovom formalnom konceptu i da ako se taj formalni koncept u nama javlja kao jedan, s prostim i upojedinjenim sadržajem, onda mora slediti da nekako mora postojati jedan stvarni *ratio* bića koji je na isti način jedan.

Da rezimiramo, formalni koncept bića, jedan akcidentalni kvalitet duha, ujediniuje u jednoj reprezentativnoj slici (koja jeste on sam) stvari koje u ekstramentalnoj i intramentalnoj stvarnosti mogu biti različite i to čini s obzirom na neku sličnost koje sve one međusobno dele. Taj aspekt koji je zajednički za sve stvari, a koji je reprezentovan formalnim konceptom bića, jeste objektivni koncept bića. Koji je to aspekt, šta ga čini?

### Štastvenost objektivnog koncepta bića

Nakon ispitivanja formalnog i objektivnog koncepta bića kao takvih, te formalnog koncepta bića, Suarez se okreće pitanju šta jeste objektivni koncept bića, odnosno po čemu su stvari slične i šta imaju zajedničko kada se posmatraju pod aspektom bivstvovanja. Dakle, *biće*

ponekad se uzima kao particip glagola *jesam* i kao takvo označava akt bivstvovanja kao izvršen i jeste isto što i aktualno egzistiranje; no, ponekad je uzeto kao imenica, označavajući formalno suštinu svoje stvari koja ima ili

*sed quatenus in ipsis individuis est convenientia et similitudo in essentia et proprietatibus eius et in intrinseca connexione quam inter se habent essentia et proprietates, ratione cuius abstrahuntur conceptus communes obiectivi*)<sup>46</sup>, DM VI, 5, 3: 25, 233.

46 „Ultimo accedit experientia saepe tacta, quia audito nomine entis aliquid concipimus, et non substantiam, neque accidens. Dicit enim non potest (ut aliqui significant) tunc nos sistere in conceptu vocis, quia id est contra experientiam; alium enim conceptum format qui scit vocis *ens* significationem, quam qui ignorat; hic enim concipit vocem et ibi sistit, vel dubitat quid ea voce significetur; ille vero praeter vocem concipit rem significatam et de significatione nullo modo dubitat, et tamen non concipit substantiam neque accidens“.

može imati bivstvovanje ne kao izvršeno u aktu, već u potenciji ili sposobnosti, baš kao što življenje kao particip označava aktualno ispoljavanje života, a kao imenica [život] označava samo ono što ima prirodu koja može biti princip životnih operacija. (DM II, 4, 3: 25, 88)<sup>47</sup>

Razlika između koncepta bića kao participa i bića kao imenice zauzima centralno mesto u razumevanju Suarezovog učenja o biću i njegovog objektivnog koncepta. Razmotrićemo oba smisla, a potom i odnose između njih.

Osnova za biće kao particip jeste strogo korišćenje glagola *biti* koji u apsolutnim kategorijama označava aktualnu egzistenciju, odnosno aktualni čin egzistiranja stvorenih stvari i Boga. Otud, biće kao particip odnosi se na sve stvari koje aktualno egzistiraju: u poretku aktualne stvarnosti *biće* označava samo individualne stvari koje egzistiraju izvan svojih uzroka. No, to je „spoljašnje“ objašnjenje značenja bića, pošto se tiče samo spoljašnjeg razloga (uzroka aktualne egzistencije) zašto nešto jeste stvarno kao aktualno. Suarez pak smatra da mora postojati i „unutrašnji razlog“; drugim rečima, „iako je biće pripisano analogno Bogu i stvorevinama, ono im je intrinzično pripisano. ... Ono što je stvarno mora biti takvo na stvaran i formalan način, pomoću vlastitog entiteta koji je identičan s njim i od njega neodvojiv, čak i kada je sve drugo odvojeno od njega“ (DM II, 2, 18: 25, 76).<sup>48</sup> Taj „unutrašnji razlog“ jeste ontološka *dispozicija* sadržaja suštine *za aktualnu egzistenciju* koja ne zavisi od aktualizacije te dispozicije i koja je izražena drugim značenjem bića, bićem uzetim kao imenica.

Bićem kao imenicom označavaju se suštine stvari, egzistirale aktualno ili ne i to je, kako kaže Suarez, „način na koji metafizika razmatra biće“.<sup>49</sup> Kod bića kao imenice, *biće* ne zadržava strogost participa, pošto particip uvek ima i konotaciju

47 „Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi *sum*, et ut sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine, sicut *vivens*, ut est participium, significat actualem usum vitae, ut vero est nomen significat solum id quod habet naturam quae potest esse vitalis operationis principium“.

48 „[E]ns, licet analogice dicatur de Deo et creaturis, intrinsece de illis dici ...; necesse est ergo ut quod est ens reale, sit tale realiter ac formaliter per suam intrinsecam entitatem, quae est idem cum ipso, et inseparabilis ab ipso, etiam si reliqua omnia ab eo praescindi vel separari intelligantur“.

49 „[B]iće, dakle ... nije pripisano samo [aktualno] egzistirajućim stvarima već i stvarnim prirodoma posmatranim u sebi samima, egzistirale one ili ne. To je način na koji metafizika razmatra biće i na taj je način biće razdeljeno u deset kategorija (*Rursus constat ex communi usu ens ... non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non; quomodo metaphysica considerat ens, et hoc modo ens in decem praedicamenta dividitur*)“ (DM II, 4, 3: 25, 88).

vremena i aktualne egzistencije.<sup>50</sup> U ovoj drugoj upotrebi, *biće* znači ono što ili *može* egzistirati ili aktualno *egzistira*. No, šta je „ono što“ može egzistirati? To je stvarna suština (*essentia realis*): „Pošto je suština ono na osnovu čega je stvar nazvana ili označena kao biće ... pojam realnog bića ne može se objasniti bez razumevanja pojma stvarne suštine“ (DM II, 4, 6: 25, 89).<sup>51</sup>

Šta je stvarna suština za Suareza? Da bi odgovorio na to pitanje Suarez pojam stvarne suštine objašnjava u dve faze, prvo u kategorijama suštine, a potom i u kategorijama njene stvarnosti.

[Suštinu] ne možemo objasniti drugačije osim s obzirom na posledice ili attribute stvari, ili s obzirom na naš način mišljenja i govorenja. U odnosu na prvo, suština stvari jeste prvi osnovni i unutrašnji princip svih radnji i svojstava; to mislimo pod „prirodom stvari“. ... S obzirom na drugo, suština stvari učinjena je eksplicitnom putem svoje definicije ... i ovde je suština ono što se prvo spoznaje o stvari. Kažem „prvo“ ne u vremenskom smislu... već u smislu u kojem je suština temeljan i primaran predmet [našeg razuma]. Jer suštini stvari pripada da ... primarno i intrinzično konstituiše njeno bivstvovanje; u tom smislu takođe govorimo o suštinama koristeći izraz štastvo pošto suština daje odgovor na pitanje šta je stvar. (isto)<sup>52</sup>

Za španskog jezuitu postoje tri načina za sagledavanje karaktera suštine: prvo, kao prirode stvari, tj. kao unutrašnjeg korenskog principa svih delatnosti i svojstava

- 50 „No, biće u ovoj oznaci [kao imenica] ne zadržava snagu participa, zato što particip saoznačava vreme i otud označava aktualnu izvršenost bivstvovanja ili egzistiranja. Otud, ova reč *egzistira-juće* nikad se ne može reći u vezi s onim što ne egzistira aktualno, zato što uvek zadržava snagu participa reči *egzistirati* (*Sed ens in hac significatione non retinet vim participii, quia participium consignificat tempus, et ita significat actuale exercitium essendi seu existendi, et ideo haec vox, existens nunquam dici potest de re quae actu non existat, quia semper retinet vim participii verbi existo*)“ (isto).
- 51 „[N]am cum essentia sit secundum quam res dicitur seu denominatur ens ... ideo non potest satis explicari in quo consistat ratio entis realis, nisi intelligatur in quo consistat essentia realis“. Razlika u odnosu na Tomu ne može biti veća! Ukratko, dok je za Tomu nešto biće zato što bivstvuje (*esse*) (npr. *Raspravljena pitanja o istini*, a. 1, resp. (Akviski 2001: 241)), za Suareza je zato što ima stvarnu suštinu.
- 52 „Primum non potest a nobis exponi, nisi vel in ordine ad effectus vel passiones rei, vel in ordine ad nostrum modum concipiendi et loquendi. Primo modo dicimus, essentiam rei esse id quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur natura uniuscuiusque rei ... Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse quae per definitionem explicatur ... et sic etiam dici solet illud esse essentiam rei quod primo concipitur de re; primo (inquam) non ordine originis ... sed ordine notabilitatis potius et primitatis obiecti; nam id est de essentia rei, quod concipimus primo illi convenire et primo constitui intrinsece in esse rei vel talis rei, et hoc modo etiam vocatur essentia quidditas in ordine ad locutiones nostras, quia est id per quod respondemus ad quaestionem quid sit res“.

stvari. U tom smislu, suština je posmatrana dinamički. Drugi način za sagledavanje suštine jeste njeno mesto u poretku ljudskog saznanja. U tom smislu, suština je ono što je najspoznatljivije o jednoj stvari i naziva se štastvo stvari.<sup>53</sup> Na treći se način suština sagledava u poretku bića; suština je ono što je prvo razumevano o aktu bivstvovanja (isto).

To šta za suštinu znači da je stvarna moguće je objasniti ili na negativan ili na pozitivan način. Na prvi način kažemo da je suština stvarna zato što ne sadrži protivljenje [*non repugnantia*, aktualnom egzistiranju], niti je napravljena od duha. S obzirom na posledice kažemo da je stvarna suština princip ili koren stvarnih operacija i posledica ... ne može biti stvarne suštine koja ne bi mogla imati stvarne posledice ili stvarna svojstva. S obzirom na spoljašnje uzroke, stvarna suština može biti proizvedena od Boga i otud konstituisana u pravom smislu. (DM II, 4, 7: 25, 89)<sup>54</sup>

Dva su, dakle, temeljna kvaliteta stvarne suštine kao stvarne: a) u sebi ne sadržava nikakvo protivljenje aktualnom egzistiranju,<sup>55</sup> b) nije konstrukt duha, u smislu izmišljenih i nemogućih bića.<sup>56</sup>

Ono što čini zajednički objektivni koncept bića kao imenice jeste na strani suštine stvari, stvorene ili nestvorene, neprotivljenje mogućnosti aktualnog egzistiranja i ništa više. I Bog i stvorenine jesu *non repugnantia* jer su suštine koje barem mogu aktualno egzistirati (nužno ili nenužno),<sup>57</sup> i zato padaju pod zajednički, konfuzni i kvaziunivokni objektivni koncept bića (kao imenice, naravno). *Non repugnantia* ne znači tek logičku neprotivrečnost, mnoga bića razuma jesu logički

53 Ponovo, Toma sasvim suprotno: „Svaka stvar naime posjeduje toliko spoznatljivosti koliko posjeduje bivstvovanja“, *Suma protiv pagana* I 71 (Akvinski 1993: 289).

54 „Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum. Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori per hoc quod sit principium vel radix realium operationum vel effectuum ... sic enim nulla est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem. A priori vero potest explicari per causam extrinsecam ... quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis“.

55 „[J]er suština, naprosto rečeno, izražava odnos prema bivstvovanju ili kapacitet za njega (*essentia, simpliciter dicta, dicit habitudinem ad esse, seu capacitatem eius*)“, DM LIV, 1, 10: 26, 1018; up. DM XXXI, 2, 10: 26, 232.

56 „... stvarno biće, to jest ne izmišljeno niti himeričko biće“, DM VIII, 7, 2: 25, 295.

57 „Dakle, srž realnosti puko moguće stvari jeste njena nenemogućnost ili nesamoprotivrečnost. Posedujući ovo unutrašnje, minimalno, ‘kvazinegativno’ određenje, stvar potpada pod zajednički pojam bića kao imenice. U ovome, ona je nalik aktualnim stvoreninama, pa čak i samom Bogu koji oboje jesu nesamoprotivrečni“, Doyle 1967: 42.



neprotivrečna, već neprotivljenje aktualnom egzistiranju.<sup>58</sup> Za suštine stvorenih stvari reč je o čisto negativnom određenju.<sup>59</sup> To je negativni aspekt realne suštine. (Za potpunu mogućnost traži se dodatak moći Boga, tj. da suština stvorene stvari bude i predmet božanske volje.<sup>60</sup>) Zato što nemaju odliku *non repugnantia*, bićima razuma nije moguće da aktualno egzistiraju.

Po tome što njihovi objektivni koncepti sadrže i *non repugnantia*, objektivni koncepti stvari razlikuju se od objektivnih koncepata nestvari (bića razuma) i to određenje, zajedničko za sve stvarne suštine, kao takvo čini objektivni koncept bića kao imenice: sve stvarne suštine jesu suštine barem mogućih bića, a od njih neka i aktualno egzistiraju, sva nenužno osim jednog. Zato što sadrže *non repugnantia*, stvarne suštine nisu „porod duha“, duh nije uzrok njihove mogućnosti i neprotivrečnosti; još jednom, to što su neke intramentalno bivstvjuće ne znači da su od duha u kojem bivstvjuju.<sup>61</sup>

Posmatrajući je pozitivno, suština je princip ili koren realnih operacija ili posledica, bilo delotvornog, formalnog ili materijalnog uzroka.

\* \* \*

Koncept bića kao imenice poima aktualnu suštinu u logičkoj potenciji ili kao nešto moguće; pritom se uopšte ne negira da stvar koja je tako pojmljena može biti aktualno egzistirajuća suština. To da li egzistira aktualno ili ne naprosto se ostavlja po strani, jer zavisi od suštini nečeg spoljašnjeg, tj. od prisustva božje delotvorne uzročnosti. Ovakvu vrstu apstrahovanja suštine od njene aktualne egzistencije Suarez naziva precizirajućom apstrakcijom, čiji je rezultat biće kao imenica:

58 Za odnos neprotivrečnosti i *non repugnantiae*, up. DM XXX, 17: 26, 7–12.

59 „Dakle, na strani stvorenina, jedino što stoji jeste neprotivljenje da budu takvima stvorene, zato što u njima ne može biti tražena niti postavljena nikakva realnost“ (DM XXXI, 3, 3: 26, 233); up. i DM XXXI, 6, 13: 26, 246: „[E]ntitet u potenciji koji istinski nije entitet, već ništa; i on opisuje jedino neprotivljenje ili logičku potenciju na strani stvorive stvari“.

60 „Ta mogućnost [da prima aktualnu egzistenciju od svog uzroka] na strani same suštine opisuje neprotivljenje da bude proizvedena, ali na strani spoljašnjeg uzroka ona opisuje moć za proizvođenje te suštine (*quae possibilitas ex parte illius solum dicit non repugnantiam, ut fiat, ex parte vero extrinsecae causae dicit virtutem ad illa efficiendam*)“, DM XXXI, 2, 2: 26, 230. Za status suština stvorenih stvari pre akta stvaranja i njihov odnos prema božanskom razumu i božanskoj volji, up. Milidrag 2010: 255–262; za ambivalentnost u Suarezovom razumevanju odnosa *non repugnantia* i uzročnosti, up. Milidrag 2006: 48–61.

61 „Ako je biće pojmljeno kao imenica tada se njegov smisao sastoji u tome da ima stvarnu suštinu, tj. ne izmišljenu niti imaginarnu, već istinsku i sposobnu da egzistira (*eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum*)“, DM II, 2, 5: 25, 89–90.

Upotrebljavano kao imenica, *biće* označava ono što ima stvarnu suštinu od čijeg je posmatranja odvojena aktualna egzistencija, što će reći da niti je isključena niti negirana, već je apstrahovana na precizirajući način; uzeto kao particip, *biće* označava samo stvarno *biće*, tj. takvo koje ima stvarnu suštinu i aktualnu egzistenciju, i u tom smislu označava *biće* kao ograničenije. (DM II, 4, 9: 25, 90)<sup>62</sup>

Suarez naglašava da se mora sagledati da *biće* (kao imenica) nije isto što i potencijalno *biće*, privativno ili negativno suprotstavljeno *biću* u aktu. *Biće* uzeto kao imenica označava samo ono što ima stvarnu suštinu, apstrahovano od aktualne egzistencije, *ali bez njenog negiranja* i zato *biće* kao imenica nije *ens in potentia*: „*Biće* kao imenica zajedničko je Bogu i stvoreninama i može biti s istinom pripisano Bogu; no, *biće* u potenciji ne može ni na koji način biti pripisano Bogu; zapravo, ono ne može biti ni aktualno egzistirajuće u stvoreninama kao takvim, jer one tada nisu u potenciji već u aktu. Međutim, *biće* se o njima može reći i kao particip i kao imenica, jer iako poseduju aktualnu egzistenciju, s istinom se o njima može reći da poseduju stvarnu suštinu, odvojeno od aktualne egzistencije, *ali bez njenog negiranja*“ (DM II, 4, 11: 25, 91).<sup>63</sup>

Dok je *biće* kao imenica rezultat precizirajuće apstrakcije, *ostavljanja po strani* aktualnog egzistiranja suštine, potencijalno *biće* je rezultat negativne apstrakcije, o njemu je akt egzistencije *negiran*: to je „stvarno *biće* utoliko ukoliko ima stvarnu suštinu, kontrahovanu i određenu ne nečim pozitivnim već privacijom aktualne egzistencije“ (DM II, 4, 12: 25, 91).<sup>64</sup> Dok je *biće* kao imenica zajedničko za Boga i stvorene stvari, jer se s istinom može pripisati svemu što ima neprotivrečnu suštinu, *biće* u potenciji nije pripisivo Bogu, pošto on ni na koji način nije u potenciji. Ukoliko bismo ga mislili kao *biće* u potenciji, to više ne bio bio pojam Boga.

62 „*Ens enim in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo; ens vero ut participium est, significat ipsum ens reale seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum*“. Treba imati u vidu da je ono što je Suarez zvao precizirajućom apstrakcijom Toma nazivao neprecizirajućom. Tominu precizirajuću Suarez i cela kasna sholastika nazivali su negativnom; za precizirajuću i neprecizirajuću apstrakciju kod Tome, up. *O biću i suštini*, pogl. 2 i 3 (Akvinski 1996: 276–300).

63 „*Quod inde etiam manifeste patet, nam ens in vi nominis sumptum commune est Deo et creaturis, et de Deo affirmari vere potest; ens autem in potentia nullo modo potest praedicari de Deo; immo nec de creaturis existentibus ut sic proprie dicitur, quia iam non sunt in potentia sed in actu; cum tamen de illis dici possit ens, tam ut participium quam ut nomen, quia, licet habeant actualem existentiam, vere etiam de illis dicitur quod habent essentiam realem, praescindendo et non negando actualem existentiam*“ (moje podvlačenje).

64 „*Ens autem in potentia dicit etiam reale ens, quantum ad realem essentiam, contractum et determinatum non per aliquid positivum, sed per privationem actualis existentiae*“.

Biće se može pripisati aktualno egzistirajućim stvarima i kao particip i kao imenica, zato što iako imaju aktualnu egzistenciju, o njima se s istinom može reći da imaju stvarnu suštinu, precizirajućim apstrahovanjem nje od aktualne egzistencije. Otud je jasno da razlika između bića kao participa i bića kao imenice za Suareza jeste samo stupanj apstrakcije. Biće kao particip je specijalan slučaj bića kao imenice i njime se označavaju samo aktualne suštine, dok se bićem kao imenicom označavaju i aktualne i moguće.

S obzirom na biće kao imenicu, biće u smislu participa može se odrediti kao stvarna suština koja poseduje aktualnost, nužnu ili nenužnu. Drugim rečima, kao particip, biće označava jedan poseban slučaj „bića-uopšte“, partikularnu aktualizaciju neke stvarne suštine. Ključno je, dakle, da oba smisla bića označavaju isti koncept bića: ili neprecizno (imenica) ili određeno s obzirom na aktualnu egzistenciju (particip), pri čemu je to određenje suštastveno za Boga (jer nužno aktualno egzistira) ili spoljašnje za suštinu stvorenina (jer kontingentno aktualno egzistiraju).

U pitanju su, dakle, dve oznake, a ne dva koncepta: *koncept je jedan, ali manje ili više precizan*.<sup>65</sup> I na osnovu ovoga se vidi da pojam bića nije rezultat metafizičke analize nekakve unutrašnje strukture koju bi posedovala egzistirajuća aktualna suština, već je analiza i poređenje različitih koncepata te egzistirajuće suštine, odnosno rezultat je apstrakcije. Struktura koja se pojavljuje iz poređenja različitih koncepata egzistirajućih suština pripisana je onom egzistirajućem spoljašnjom oznakom od tih koncepata i to je objektivni koncept bića.

Suarez pravi i terminološku razliku između dva načina poimanja bića. Kao particip, biće je shvaćeno kao *verum ens reale* i suprotstavljeno je puko mogućem (up. DM VIII, 7, 2: 25, 295); no, kao imenica, ono je shvaćeno kao *ens reale* i protivstavljeno je nemogućem i bićima razuma: iako nije aktualno egzistirajuće (*verum ens reale*), biće kao imenica jeste realno (*ens reale*) zato što je *sposobno* da bude stvarno biće u prvom smislu:

Sledstveno, Kajetan ispravno kaže u [komentar na Tomino delo] *O biću i suštini*, pogl. 4, pit. 5, da realno biće može biti sagledavano na dva načina: na jedan način, ono je razlikovano u suprotnosti prema bićima razuma koja su stvorena razumom (što je biće razuma u strogom smislu<sup>66</sup>) i na drugi način kao razlikovano od nečega što ne egzistira aktualno. Dakle, suština stvorene

65 „[B]iće ne označava koncept koji je zajednički za biće uzeto nominalno i uzeto participativno, već neposredno ima dvostruko značenje, pri čemu označava ili biće koje je odvojeno od aktualne egzistencije ili aktualno egzistirajuće biće (*ens non significat conceptum aliquem communem enti nominaliter et participialiter sumpto, sed immediate habet duplicem significationem, qua significat vel ens praescindendo ab actuali existentia vel ens actu existens*)“, DM II, 4, 9: 25, 90.

66 „U strogom smislu“, što će reći privacije, negacije, različite univerzalije. U nestrogom smislu bića razuma su aspekti realnog bića ili mogući konstrukti duha.

stvari u sebi samoj jeste realno biće na prvi način, naime u potenciji, ali ne na drugi način i u aktu, što bi bilo pravo realno biće, kako je Kajetan napomenuo na istom mestu. (DM XXXI, 2, 10: 26, 232)<sup>67</sup>

*Ens* korišćeno kao imenica, može biti razdeljeno na *ens* u aktu i *ens* u potenciji. *Ens* u aktu je isto što i *ens* uzeto kao particip (DM II, 4, 12: 25, 91). Ovo nije u suprotnosti s tvrdnjom da biće uzeto kao imenica nije isto što i „potencijalno biće“; da podsetimo, „potencijalno biće“ je rezultat negativne apstrakcije, „odsecanja“ aktualne egzistencije od suštine i nije pripisivo Bogu, a sada govorimo o „biću u potenciji“ koje je jedan smisao bića kao imenice, što je rezultat precizirajuće apstrakcije, i koje je pripisivo i Bogu i stvorenim stvarima. Biće kao particip određeniji i adekvatniji koncept onog egzistirajućeg i kada se ono uporedi s nejasnijim, konfuznijim i neadekvatnijim konceptom toga što egzistira (tj. s bićem kao imenicom), prvo izgleda kao da ograničava drugo tako da je prema njemu poređeno kao akt prema potenciji; reč je, dakle, samo o načinu posmatranja.

Suarez će govoriti i o biću u potenciji i nazivaće ga stvarnim bićem, utoliko ukoliko ima stvarnu suštinu kao određenu ne nečim pozitivnim, već privacijom aktualne egzistencije.<sup>68</sup> Takvo je stanje suština stvorenina u božjem duhu pre akta stvaranja i samo u tom kontekstu on će upotrebljavati ovaj izraz. Tako pojmljeno, biće je uvek označeno kompleksnim terminom kao što je *ens possibile* ili *ens in potentia* i slično (isto).

## Zaključci

Pomoću objektivnog koncepta bića kao imenice, metafizika zadobija svoju naj-univerzalniju tačku gledišta, onu koja obuhvata sve stvari, od puko mogućih do Boga samog. Metafizika je nauka i kao svaka nauka mora apstrahovati od egzistencije kakva je pripisana pojedinačnim stvarima u vremenu (DM I, 5, 40: 25, 49).<sup>69</sup>

67 „Unde recte Caietanus, de *Ente et essentia*, c. 4, q. 5, ait ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale, ut ibidem Caietanus notavit“.

68 „Biće u potenciji kao takvo ne izražava pozitivno stanje, ni modus bića, već pre, uz dodatak oznake od moći delatnika, ono uključuje negaciju, naime da ono još uvek nije izneseno u akt iz takve potencije (*ens in potentia ut sic, non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia*)”, DM XXXI, 3, 4: 26, 234).

69 „Nauke koje razmatraju stvari apstrahovanjem od egzistencije ne bave se bićima razuma, već stvarnim bićima, zato što razmatraju stvarne suštine ne u pojmovima njihovog statusa koje one

Apstrakcija je postignuta pomoću zajedničkog objektivnog koncepta kojim je obuhvaćena mnoštvenost svih stvari koje se slažu u osnovnoj činjenici da jesu (*non repugnantia*).

Na pitanje da li je biće esencijalni predikat, Suarez odgovara još jednim pozivanjem na razliku između dva smisla bića. Kao imenica, biće jeste esencijalni predikat i štastveno je pripisivo stvorenim stvarima, no kao particip, označavajući aktualnu egzistenciju, biće je suštastveno pripisivo samo Bogu (DM II, 4, 13: 25, 91). To podrazumeva neku vrstu razlikovanja između suštine i egzistencije u stvorenim stvarima.<sup>70</sup> Ma kako da su suština i egzistencija različite u stvorenim stvarima, *biti* ne pripada suštini stvorenine, jer joj egzistencija može biti pripisana ili joj biti određena, te utoliko nema nužne povezanosti nje sa suštinom stvorenih stvari (isto). No, pošto posedovanje stvarne suštine suštinski pripada svakoj stvarini, a pojam bića za njega jeste štastven, Suarez tvrdi da *ens* jeste suštinski predikat, jer „biti biće na ovaj način pripada stvorenini čak iako ne egzistira“ (DM II, 4, 14: 25, 91–92).<sup>71</sup>

Suarez još dodaje da pošto se biće kao imenica i *stvar* (*res*) razlikuju samo etimološki, i pošto se *res* može pripisati suštinski svakom biću, *stvar* treba koristiti da bi se izrazilo ono što je označeno terminom *biće* korišćenim kao imenica. *Res* treba da označava ili da implicira aktualnu egzistenciju (pa bila ona i samo moguća) i obrnuto (DM II, 4, 15: 25, 92). Otud, *res* ima samo jedno značenje za Suareza: stvarna suština, egzistirala aktualno ili ne.

\* \* \*

Zajedno s celokupnom kasnosholastičkom filozofijom, Suarezova misao vekovima je bila pastorče istorije filozofije: istoričari koji su se bavili srednjovekovnom filozofijom posmatrali su je kao deo kasnijeg perioda, renesansnog ili ranog modernog, dočim oni koji su se bavili ranom modernom filozofijom posmatrali su je kao deo srednjovekovne. Sa narastanjem interesovanja za njegovu misao u drugoj polovini dvadesetog veka, ta se slika počela menjati. Suarez kao teolog i kao teoretičar prava bio je, naravno, oduvek dobro izučavan, ali njegov filozofski značaj ostajao je u senci.

imaju objektivno u razumu već u njima samima, tj. ukoliko su one sposobne za egzistiranje s takvim prirodama ili svojstvima [kakva imaju] (*Scientiae, quae considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent objective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus natuis vel proprietatibus*)”, DM XXXI, 2, 10: 26, 232.

70 Taj odnos tema je XXXI rasprave.

71 „[E]sse ens hoc modo convenit creaturae, etiamsi non existat“.

Zaključak ovog teksta zasigurno nije prilika za razmatranje opravdanosti različitih ocena o njegovom mestu u istoriji filozofije. *Doctor eximius* zasigurno nije bio utemeljivač moderne filozofije,<sup>72</sup> no, takođe sigurno, nećemo pogrešiti ako budemo govorili o njegovoj protomodernosti,<sup>73</sup> o tome da su već kod njega prisutni motivi i problemi, te da se naziru putevi njihovog razumevanja koje će rana moderna filozofija osvestiti. Ukoliko se ima u vidu Suarezov uticaj na ranu modernu filozofiju, teško je ne složiti se s ocenom A. Maurera (Maurer) da je on „glavni kanal preko kojeg je sholasticizam postao poznat modernim klasičnim filozofima”.<sup>74</sup>

Navedimo neke, najvažnije momente kod Sureza u kojima je to moguće videti. Prvo, tu je već pomenuti način izlaganja, daleko bliži modernom duhu od teoloških suma ili komentara na Aristotela, Akvinca ili Petra Lombardanina (Petrus Lombardus). Drugo, on jedno stanje duha, *reprezentaciju*, uzima kao meru na osnovu koje sudi o jedinstvu objektivnog koncepta bića, jer je stanje duha nama „*bolje poznato*“. Na taj je način intramentalno postalo kriterijum za razlučivanje onog ekstramentalnog. Kao posledica toga, treće, i on koristi kao kriterijum za izvesnost „*distincte et clare rem conceptam*“ (DM VIII, 3, 18: 25, 288) i smatra da je za izvesnost nužno eliminisati mogućnost *angelusa malusa*,<sup>75</sup> pozivajući se, doduše, na objavljenu istinu kao garant toga da Bog nije prevaran.<sup>76</sup>

Suarezovo razumevanje objekta metafizike *kao takvo* nije imalo većeg uticaja na ranu modernu filozofiju, jer sam problem objekta metafizike za filozofe XVII veka više nije bio relevantan. No, njegovi momenti sasvim su jasno uticali na racionaliste, svakako najjače na Dekartovu metafiziku. Pojmovi objektivnog i formalnog koncepta kod Dekarta su bili preobraženi u tri smisla ideje: ideje u materijalnom i u formalnom smislu proizašle su iz dva aspekta formalnog koncepta, entitativnog i reprezentativnog, dok je ideja u objektivnom smislu proishodila iz objektivnog koncepta.<sup>77</sup> Usput, Dekart se eksplicitno poziva na Suarezovo razu-

72 Ovakav nekritički stav *de facto* zastupa H. Pereira (Pereira 2007).

73 Kao što čini H.F. Mora (Mora 1953). Za prikaz i analizu različitih teza o Suarezu kao osnivaču modernosti, vidi Miner 2001. Pritom ne sme se izgubiti iz vida ni izuzetno važno mesto pripadnika jezuitskog reda u ondašnjoj nauci; za to, up. Mordekaj 2012. Mora je na dobar način izrazio zašto ni jezuitski naučnici, niti sam Suarez nisu moderni: „Njihova je greška – ako ima grešaka u istoriji – bilo to što su sipali novo vino u stare boce. Ukoliko želite da istorijski trijumfujete u vremenima krize čini se mnogo boljim da budete oprezni s bocama i da se ne brinete previše za samo vino“ (535).

74 Maurer 1962: 14.

75 DM IX, 2, 7; 25, 323.

76 Isto.

77 Za tri smisla ideje, up. AT VII 8, 232, za *conceptus formalis* VII 78. Za detaljnu analizu uticaja Sureza na Dekartovo razumevanje ideja, up. Milidrag 2010: 225–306.

mevanje materijalne lažnosti ideja.<sup>78</sup> Nadalje, sasvim je jasno da je i za njega pojam bića šastven,<sup>79</sup> zajedno s dva smisla *nihil* (ništa aktualno i ništa kao biće razuma),<sup>80</sup> a razlika između suštine i egzistencije u stvorenim stvarima jeste razumska.<sup>81</sup> Tome treba dodati da od Suareza Dekart baštini i razumevanje odnosa večnih istina i suština stvari.<sup>82</sup>

Surezovo stanovište jeste na polovini puta između Tominog sholasticizma i modernog doba. Ukoliko je Suarez uistinu posrednik kojim je srednjovekovna sholastika doprla do novog veka, tada, ako ništa drugo, a ono zarad razumevanja novovekovnih filozofa, vredi izučavati njegovu metafiziku.

Predrag Milidrag  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju  
Univerzitet u Beogradu

## Literatura

### a) Originalna dela

Adam P., Tannery C. (publ. par) (AT) *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.

—(2001) *Pariške rasprave Tome Akvinskoga*, prev. Augustin Pavlović O.P., Zagreb: Demetra.

Suarez, Franciscus S.J. (1856–1877). *Disputationes metaphysicae*. U *Opera omnia*, tomovi 25, 26. Paris: Vives.

—(1983) *On the Essence of Finite Being As Such, On the Existence of That Essence And Their Distinction, Metaphysical Disputation XXXI*, Translated from the Latin With an Introduction by Norman J. Wells. Milwaukee: Marquette University Press.

78 AT VII 235.

79 Na to jasno ukazuje stvar koja je „preko ideje objektivno u razumu“ (AT VII 41) ili suarezijan-ski pojam *non nihil* (VII 41, 64, 65), tj. *reale aliquid* (VII 103), ili govor o Bogu kao mogućem biću (VII 119, 152, 163).

80 AT VII 193–194.

81 Up. AT IV 350 ili V 164.

82 Up. AT I 152.

——(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.

## b) Sekundarna literatura

Burlando, Giannina (2004) „Suárez on Intrinsic Representationalism“, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60: 31–46.

Clemenson, David (2007) *Descartes' Theory of Ideas*, London, Continuum.

Cronin, Timothy, S.J. (1966) *Objective Being in Descartes and in Suárez*, *Analecta Gregoriana*, vol. 154. Rome, Gregorian University Press.

Daniel, Stephen H. (2000) „Berkeley, Suarez And the *Esse–Existere* Distinction“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 74: 621–636.

Deely, John (1994) *New Beginnings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*, Toronto, University of Toronto Press.

——(2008) *Descartes & Poinset. The Crossroad of Signs and Ideas*, Scranton, London, University of Scranton Press.

Doyle, John P. (1967) „Suárez on the Reality of the Possibles“, *The Modern Schoolman* 45: 29–48.

——(1969) „on the Analogy of Being“, *The Modern Schoolman* 46: 219–249, 323–341.

——(2010) *Collected Studies on Francisco Suarez*, edited by Victor M. Salas, Leuven: Leuven University Press.

Ewbank, Michael B. (1987) „The Road to Substance in Suarez's *Disputationes Metaphysicae*“, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 61: 98–111.

Feingold, Mordekaj (prir.) (2012) *Jezuitska nauka i zajednica učenih rane moderne Evrope*, Službeni glasnik, Beograd.

Gracia, Jorge J.E. (1991a) „Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65: 287–309.

——(1991b) „Francisco Suárez: The Man in History“, *The American Catholic Philosophical Quarterly* 65: 259–266.

Heider, Daniel (2007) „Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal?“, *The American Catholic Philosophical Quarterly* 81: 21–4.

Hoeres, Walter (1965) „Francis Suarez And the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio Entis*“, u John K Ryan, Bernardine M. Bonansea (eds.), *John Duns Scotus 1265–1965*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, str. 263–290.

Honnenfelder, Ludger (2003) “Metaphysics as a Discipline: from the ‘Transcendental Philosophy of the Ancients’ to ‘Kant's Notion of Transcendental Philosophy’”, u R. L. Friedman, L. O. Nielsen (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, str. 53–74.

Kainz, Howard (1970) „The Suarezian Position on Being and the Real Distinction: an Analytic and Comparative Study“, *The Thomist* 34: 289–305.



- Lohr, Charles (2002) „Possibility and Reality in Suárez’s *Disputationes metaphysicae*“, u Eckhard Kessler, Ian Maclean (hrsg.), *Res et Verba in der Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, str. 272–285.
- Maurer, Armand (1962) *Medieval Philosophy*, New York, Random House.
- Milidrag, Predrag (2010) „Poput slika stvari“: *Temelji Dekatove metafizičke teorije ideja*, Beograd Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP „Filip Višnjić“.
- Miner, Robert C. (2001) „Suarez as Founder of Modernity: Reflections on a Topos in Recent Historiography“, *History of Philosophy Quarterly* 18: 17–36.
- Mora, Ferrater Jose (1953) „Suárez and Modern Philosophy“, *The Journal of the History of Ideas* 14: 528–543.
- Noreña, Carlos G. (1984) „Suárez on Metaphysics“, *Revista de estudios hispánicos* 18: 19–32.
- (1991) „Suárez and the Jesuits“, *The American Catholic Philosophical Quarterly* : 267–.
- Owens, Joseph (1957) „The number of terms in the Suárezian discussion on essence and being“, *The Modern Schoolman* 34: 147–191.
- Pereira, José (2007) *Suárez Between Scholasticism and Modernity*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Renemann, Michael (2010) „The Mind’s Focus as an Efficient Cause: Francisco Suárez’s Re-interpretation of the Traditional Understanding of the Idea“, *American Catholic Philosophical Quarterly* : 693–.
- Vazquez-Amaral, Jorge (1984) *Descartes and Suárez: An Introduction to the Theory of Ideas*, Ph. D. Dissertation, Pittsburgh, University of Pittsburgh, USA.
- Wells, Norman (1955) *Distinction of Essence and Existence in the Philosophy of Francis Suarez*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, Canada.
- (1966) „Existence: History and Problematic“, *The Monist* 50: 34–43.
- (1962) „Suarez, Historian and Critic of the Modal Distinction Between Essential Being and Existential Being“, *The New Scholasticism* 36: 419–44.
- (1993) „*Esse cognitum* and Suarez Revisited“, *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 339–348.
- (1994) „*Esse Cognitum* and Suárez Revisited“, *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 339–348.
- Ziemiański, Stanisław S.J. (2009) „Was Suarez Essentialist?“, *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 28: 9–23.

Predrag Milidrag

### **Francisco Suárez on the Object of the Metaphysics**

(Summary)

For Suárez, the object of the metaphysics is being insofar as it is real being (*ens reale*). In order to explain this, the author analyzes Suárez's notions of formal and objective concept (*conceptus formalis*, *conceptus objectivus*). Suárez finds that the primary feature of the objective concept of being is its unity; nevertheless that does not imply the univocal concept of being because the objective concept of being is applied on its instances on diverse ways. When considering what is being (*ens*), Suárez makes the difference between being taken as a noun and being taken as a participle. The later one signifies everything actually existing; being as a noun signifies everything which have the real essence (*essentia realis*), with actual existence or without it. The real essence he defines as something that is not repugnant to actual existence and which is not a figment of mind. The objective concept of being is a result of precise abstraction and encompass all real essences, actual as well as non-actual. As such, for Suárez, it is the object of the metaphysics as a science.

KEY WORDS: *conceptus objectivus*, *conceptus formalis*, being as a noun, being as a participle, *non repugnantia*, *essentia realis*, precise abstraction.