# ZNANJE KAO NALAŽENJE EGZISTENCIJE[1]

**Ibrahim KALIN**

Definicija znanja kao 'modaliteta egzistencije' (*naḥw al-wujūd*) ukazuje na jedan drugi pravac u Ṣadrāovoj epistemologiji. Postavljajući znanje u pogledu egzistencije i njenih modaliteta, Ṣadrā pokušava postići nekoliko ciljeva. Prvi je izvući implikacije metafizike koja je zasnovana na središnjosti egzistencije. To čini svako filozofsko promišljanje aktivnošću u okviru ontologije. Drugi cilj je dvostruk, a to je prevazići subjektivističke tendencije mutakallimūnâ s jedne, i reprezentativne teorije znanja od Ibn Sīnāa s druge strane.

Započnimo s potonjim, Ṣadrāov prvi prigovor kalāmskom gledištu o znanju kao 'odnosu' (*iḍāfah*) jeste na to što svodi znanje na svojstvo znalca.1 Ṣadrā vjeruje da mutakallimūni pogrešno drže da je znanje 'kvalitet vezan za dušu (*kayfiyyah nafsāniyyah*).'[2] Ova definicija se protivi Ṣadrāovom konceptu znanja kao unifikaciji i sudjelovanju. Znanje kao odnos riskira da liši intelekciju bilo kojeg supstancijalnog sadržaja jer se 'odnos nalazi izvan suštine svake stvari'[3] i on je 'jedna od najslabijih akcidencija koja postoji; ustvari, on nema egzistenciju u vanjskom svijetu.'[4] Drugo, on pretpostavlja nekognitivni sadržaj za predmete znanja prije njihove intelekcije od strane uma, što se protivi definiciji egzistencije kao inherentno inteligibilne i aksiološke. Što se tiče reprezentativne teorije znanja, ona ne samo da ne oslovljava adekvatno pitanja kao što su samoznanje i Božije znanje o stvarima, nego ne predstavlja ni egzistencijalno-duhovnu dimenziju znanja.

Umjesto da se posluži vokabularom reprezentacije, impresije i odnosa, Ṣadrā definira znanje kao modalitet egzistencije: 'Znanje je svojevrsna egzistencija. Ustvari, znanje i egzistencija su jedna te ista stvar.'[5] Već smo vidjeli da je suštinski identitet egzistencije i znanja logičko proširenje Ṣadrāove aksiološke ontologije. Kao izvor svih vrijednosnih izraza, egzistencija je svijest i inteligibilnost *par excellence*. Etimologija riječi *wujūd* dodatno podupire ovakvo tumačenje. Riječ *wujūd* dolazi iz korijena glagola *'w-j-d,'* a znači 'pronalaženje'; njegova četvrta forma *awjada* znači 'biti nađen.' Perzijska riječ *yāftan*, što

1 Poglavlje iz knjige; Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy – Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition, Oxford University Press, New York, 2010., str. 227–46, bilješke 90–154.

znači 'pronaći,' koristi se kao sinonim za riječ *wujūd*.[6] U oba slučaja, 'pronalaženje' implicira svijest i svjesnost: čovjek mora imati svijest da bi mogao nešto pronaći. Štaviše, svijest, u huserlijanskom smislu te riječi, jeste uvijek svijest *o nečemu*, a to podrazumijeva 'otvorenost, usmjerenost na drugo i poricanje samoutemeljenja. Na taj način svijest naizgled nije čista unutarnjost, već se treba razumjeti kao izlazak iz sebe, kao eksistencija.'[7]

Riječ *wujūd* je povezana i s druga dva ključna pojma, *wajd* i *wijdān*. *Wajd* doslovno znači ekstaza, a ukazuje na pronalaženje Stvarnog (*al-ḥaqq*). Ibn al-'Arabī ide tako daleko da kaže kako je 'po mišljenju Odabrane skupine *wujūd* pronalaženje Stvarnog u ekstazi.'[8] *Wijdān* je poseban slučaj kako pronalaženja (*wujūd*) tako i ekstaze (*wajd*) jer ukazuje na 'neočekivano pojavljivanje Boga' i Njegove manifestacije.[9] Dok *wijdān* označava znanje i svijest, množina *wijdāniyyāt* ukazuje na dušu i njene unutarnje sposobnosti (*al-quwwah al-bāṭinah*) kada duša dostiže stanje čistog intelekta.[10] Postoji i riječ *ījād*, Božije darivanje egzistencije kontingentnim bićima, što sadrži ideju da stvari ne mogu biti lišene značenja, zato što ih je stvorio inteligentni agens sa svrhom. Ovdje Ṣadrā ujedinjuje argument o 'štastvu' (*mā-huwa*) s argumentom o 'zaštostvu' (*limā-huwa*), jer, biti u stanju ispravno reći *šta* neka stvar jeste, znači reći *zašto* jeste te potvrditi njen izvor.[11] Jaka veza između egzistencije i značenja nečega utvrđuje se suštinski inteligibilnom stvarnošću egzistencije.

Dok poistovjećivanje egzistencije i svijesti igra središnju ulogu u Ṣadrāovoj kosmologiji, ono ga također navodi da razvija ono što možemo nazvati doktrinom ontološkog vitalizma. Po tom gledištu, sve stvari, uključujući i nežive predmete, imaju određeni stepen svijesti na osnovu činjenice da postoje. Njega ne treba miješati s bergsonijanskim *élan vital*-om – pripisivanje svojevrsnog života i svijesti cjelokupnom kosmosu uključujući i nežive predmete je stara ideja u kosmološkom promišljanju.[12] Kod Ṣadrāa, ovo pitanje je potpuno ontološko, a počiva na jednom jednostavnom silogizmu: egzistencija sadrži svijest; egzistenti sudjeluju u nekom aspektu egzistencije; dakle, sve stvari imaju određeni stepen života i svijesti. Kada kaže: 'Šta god se uspostavlja u egzistenciji kadro je biti inteligibilno čak i potencijalno,'[13] Ṣadrā vjeruje da egzistencija i znanje prodiru u cjelokupnu skalu postojanja, ali 'većina inteligentnih ljudi nisu u stanju razumjeti prodiranje znanja, moći i volje u sve stvari uključujući i minerale te nežive predmete baš kao i prodiranje egzistencije u njih.'[14] Jednako kao što pojedinačni egzistenti sudjeluju u egzistenciji na različitim stepenima egzistencijacije, njihov

stepen vitalnosti i inteligencije ovisi o njihovom ontološkom intenzitetu. Ukratko, što je neka stvar 'ispunjenija bitkom,' posjeduje više života i svijesti. Sav kosmos je živ i ima svjesnost, insistira Ṣadrā, ali svako pojedinačno biće učestvuje u ovoj kosmičkoj vitalnosti na različitim nivoima. Tako se 'intelekt u čovjeku razlikuje od intelekta u drugim živim bićima.'[15] Sve je međupovezano posredstvom prodiranja i širenja egzistencije: 'Prebivalište egzistencije je jedno, a cijeli univerzum je veliko živo biće. Njegove dimenzije su međusobno povezane, ali ne u smislu povezanosti mjerenja i unifikacije površina i okolina. Umjesto toga, ono što se misli jeste da svaki stepen egzistencijalnog savršenstva mora biti blizu stepena koji mu dolikuje u (sličnom) egzistencijalnom savršenstvu.'[16]

U odjeljku djela *Asfār* naslovljenom 'O dokazu da su sve stvari zaljubljene u Uzvišenog Boga, da čeznu za susretom s Njim i kako dostižu prebivalište Njegove izdašnosti,' Ṣadrā objašnjava ontološki vitalizam stvarî te ga povezuje s kosmološkom ljubavlju. Ovdje ljubav ukazuje na unutarnju težnju stvari da dostignu svoje prirodno savršenstvo. Ovo savršenstvo se mijenja u svakom biću u zavisnosti od njegovog modaliteta i stanja egzistencije. Ipak, suštinska osobina ljubavi i žudnje za savršenstvom ostaje nepromijenjena jer 'nijedno prouzrokovano biće ne može opstati izuzev kroz svoj uzrok, jer je on njegovo savršenstvo i upotpunjenje.'[17] U hijerarhijskom poretku stvarî, sve stvari čeznu za svojim savršenstvom koje djeluje kao njihov savršeni oblik i krajnji *telos*. Ova hijerarhija 'postepenog upotpunjavanja' čini osnovu kosmološkog putovanja svih bića od mineralâ i životinja do odvojenih intelekata i melekâ. Tako se 'hylé upotpunjava pomoću svoje forme, forma putem svog formirajućeg agensa (*muṣawwir*), čulo posredstvom duše, duša kroz intelekt, a intelekt opstaje preko Nužnog Bítka.' Ṣadrāovim riječima kazano, 'ljubav (*al-'ishq*) prodire u sva bića' jer život prodire u sva bića uslijed prodiranja egzistencije u njih. Također, ranije smo kazali da je egzistencija, kao jedinstvena stvarnost, ista kao i znanje, moć i život. Egzistirajuće biće se općenito ne može zamisliti bez prirode egzistencije. Isto tako, za egzistirajuće biće se ne može pomisliti da nema znanja i djelovanja, a šta god zna i čini, bez obzira kako, ima život. Zaključno, prema mudracima (*al-'urafā'*) sve je živo. No, kada većina ljudi gleda na neku životinju, sve što vide jesu samo njena vanjska čula i njeno voljno kretanje s jednog mjesta na drugo. *Asfār*, III, 2, str. 150

Postoji jasno religijska komponenta u pripisivanju života svim stvarima. Qur'ān (17: 44) opisuje svijet prirode u vitalističkim

pojmovima kada, naprimjer, ukazuje na 'ono što je na nebesima i na Zemlji' kako hvali Boga i pada ničice pred Njim. Ukazujući na to, Ṣadrā kaže: 'Po našem mišljenju, egzistencija u generalnom smislu je identična znanju i svijesti općenito. Zbog toga, Božanski gnostici drže da su sva bića svjesna svoga Gospodara i da Mu ničice padaju.'[18] Odgovarajući na pitanje o tome kako životinje i biljke vrše određene radnje i zašto ne primjećujemo njihovu svijest, Ṣadrā izražava svoje neslaganje s gledištima 'filozofâ Perzije i mnogih drevnih' po ovom pitanju, pa u nastavku kaže: 'Mi tvrdimo da sve životinjske, biljne i nežive prirode posjeduju znanje i svijest same po sebi, putem neminovnostî njihovih suština i njihovih specifičnih posljedica radi njihova sudjelovanja u egzistenciji, zato što je egzistencija identična svjetlosti i ispoljavanju. Stoga se egzistencija ujedinjuje s kvalitetima savršenstva egzistencije u znanju, moći, volji, životu i slično.'[19] Nije iznenađujuće što Ṣadrā kritikuje Suhrawardīja jer smatra da 'nijedno tjelesno biće (*al-jism*) samo od sebe nije živo; svako tjelesno biće je po sebi mrtvo i tamno.'[20]

Ishod Ṣadrāovog kosmološkog vitalizma jeste izgradnja života i inteligibilnosti u vidu posljedice egzistencije. U procesima saznavanja putem intuicije, iskustva ili jednostavnog silogizma, mi odgovaramo na ovaj prodorni aspekt egzistencije i artikuliramo njene različite modalitete. Egzistencija kao egzistencija prethodi objektima a i njihovim značenjskim osobinama. Ṣadrā to shvaća u smislu da filozof mora otpočeti s egzistencijom te se vratiti različitim modalitetima spoznaje. Ovu projekciju naglašava preusmjeravanje spoznavanja, jednog od naših osnovnih načina interakcije sa svijetom, na jedan od modaliteta egzistencije. U tom okviru, svaki čin spoznavanja predstavlja korak ka raskrivanju određenog aspekta egzistencije. Istina, mi kreiramo mentalne príkaze stvarî kroz apstraktne i univerzalne koncepte. Mogli bismo čak slijediti Aristotela, pa protumačiti znanje kao poimanje univerzalnih obrazaca koji sačinjavaju svijet.[21] Međutim, naš primarni susret sa svijetom je konkretan i određen, pa se ne može svesti na apstrakcije. Razlog tome je taj što 'percepcija nije ništa drugo doli pozornost duše i posvjedočenje onoga što se percipira. [Ali], posvjedočenje se odvija putem univerzalne, a ne određene forme.'[22]

Na sličan način se egzistencija odupire konceptualizaciji jer se njen stalno rastući i dinamičan čin ne može zatočiti u apstraktne i diskurzivne iskaze uma. Zato 'koncept egzistencije u stvarima jeste nešto što ima egzistenciju, dočim je po sebi sâmâ egzistencija.'[23] U vidu drugorazrednog iskaza, ja mogu podijeliti aktualne entitete na

esenciju i egzistenciju te im dodijeliti apstraktno-univerzalne osobine. Ali egzistencija, onakva kakvu je percipiramo putem njenih određenih modaliteta, nije podesna za jednu takvu shematizaciju jer se 'stvarnost egzistencije ne može zadobiti u umu. Ono što se zadobija u umu vezano za egzistenciju jeste samo mentalno razmatranje [tj., koncept], a on[o] je jedan aspekt [egzistencije] među njenim aspektima. Istinsko znanje o egzistenciji se zasniva na posvjedočenju i prisutnosti.'[24] Opasnost brkanja *koncepta* egzistencije s njenom *stvarnošću* jeste pretvoriti je u objekat, a zatim govoriti o njoj kao da je *bila* objekat kojem se različita svojstva mogu dodijeliti *a posteriori*. Prema Ṣadrāu, ovo je osnovna greška Suhrawardījeve metafizike esencija kao i pogreška reprezentativne teorije znanja.

Poznavajući stvari, mi smo u interakciji sa svijetom, ali ova interakcija ne počinje niti se završava umom. Niti se ovo iskustvo može prenijeti na objekte kao objekte. Radije, ono s čime smo u interakciji jeste mnoštvo modalitetâ, stanjâ, stepeni i odnosâ egzistencije. Poznavajući i artikulirajući stvari posredstvom drugorazrednih koncepata, odgovaramo na nešto što nismo mi, odnosno, naša subjektivna razmatranja o svijetu, već na domen egzistencije čiji smo mi dio. Upravo sveuključiva i 'dinamična' stvarnost egzistencije nam obezbjeđuje ovaj kontekst. Da bi objasnio kako egzistencija prodire u sve stvari ostajući pri tome glavna referentna tačka u njima, Ṣadrā preuzima nekoliko ključnih pojmova od Ibn al-'Arabīja uključujući 'tôk egzistencije' (*sarayān al-wujūd*),[25] 'šireća egzistencija' (*al-wujūd al-munbasiṭ*)[26] i 'Dah Svemilosnog' (*nafas al-raḥmān*).[27] Svaki od njih označava određeni 'čin' egzistencije te ukazuje na različite modalitete i kontekste unutar kojih egzistencija kao pojedinačna stvarnost postaje posebna. Njena 'enkapsulacija' (*shumūl*) svih stvari je isto tako poseban čin egzistencije koji se ne smije miješati s općenitošću neke univerzalije: 'Egzistencijska enkapsulacija stvarî nije poput univerzalijske enkapsulacije partikularija, već putem širenja (*inbisāṭ*) i tôka (*sarayān*) u hramovima esencija na takav način da se ne može dati njen potpuni opis.'[28] Zato se egzistencija ne može ograničiti ni na jedan od njenih modaliteta:

Čvrsto je utvrđeno da je Nužni Bitak sam po sebi nužan sa svih tačaka gledišta. Ne postoji kontingencija u njegovoj sveuključivoj esenciji. On se nalazi u svim bićima bez ograničenja i mnogostrukosti. Dakle, on je u svemu i nije ni u čemu, u svakom trenutku, a nije u vremenu, na svakom mjestu i ni na jednom mjestu; on jeste sve stvari, a nije nijedna od njih. *Asfār*, III, 2, str. 332[29]

Ovdje Ṣadrā dijeli egzistenciju u tri kategorije: stvari pripadaju 'čistoj egzistenciji' (*al-wujūd al-ṣirf*), ili 'povezanoj egzistenciji' (*al-wujūd al-muta'alliq*), ili 'širećoj egzistenciji' (*al-wujūd al-munbasiṭ*):

Postoje tri nivoa stvari u njihovoj egzistencijaciji (*al-mawjūdiyyah*):

Prvi je čista egzistencija čija se egzistencija ne miješa ni s čim drugim. Egzistenciju koja ničim nije uslovljena mudraci (*al-'urafā'*) nazivaju Nevidljivim Identitetom, Apsolutno Nevidljivim i Apsolutnim. On nema ime niti atribut i nikakvo znanje odnosno percepcija se ne veže za [tj., ne shvaća] nj. Sve što mu se pripisuje kao ime i reprezentacija jeste samo koncept koji postoji u umu i/li procjenjivanju.... Stvari koje su vezane za Njegovu Esenciju su uvjeti Njegove manifestacije, a ne uzroci Njegove egzistencije...

Drugi nivo je egzistent koji je povezan s drugim stvarima. On je uslovljena egzistencija s jednim dodatnim atributom [vezanim za njega] te je uvjetovan ograničenim uslovima kao što su umovi, duše, nebeske sfere, elementi i druga složena bića uključujući i čovjeka, životinje, drveće, nežive predmete te druga posebna bića. *Asfār*, I, 2, str. 327

Ova dva nivoa egzistencije pripadaju Apsolutnoj Egzistenciji, a to je u osnovi Bog, odnosno svijetu kontingentnih supstancija. Da bi povezao ova dva nivoa stvarnosti, Ṣadrā uvodi treću kategoriju, 'šireću egzistenciju,' koja prodire u cjelokupnu egzistenciju i čini stvari onakvim kakve jesu sama ostajući nepromijenjena i nedirnuta.

Treći nivo je apsolutno šireća egzistencija čija se sveobuhvatnost (*'umūm*) ne temelji na apstraktnoj univerzalnosti (*kulliyyah*) već na jednom drukčijem modalitetu. Egzistencija je čisto ostvarenje i aktualitet dočim je univerzalija (*kullī*), bilo prirodna ili intelektualna, dvosmislena te joj je potrebno dodavanje nečega zbog njenog ostvarenja i egzistencije. Jedinstvo šireće egzistencije nije numeričko (*'adadī*), što je početak brojeva. Ona je stvarnost koja se širi u hramovima (*hayākil*) kontingentnih bića i pločama kviditetâ. Ne ograničava se na jedan partikularni atribut niti na određenu definiciju kao što su vječnost i vremensko stvaranje, prioritet i posterioritet, savršenstvo i pomanjkanje, uzrok i posljedica, supstancijalnost i akcidentalnost, bestjelesnost i tjelesnost.

Umjesto toga, postaje određena samom sobom bez dodavanja nečega drugog sa svim egzistencijalnim odrednicama i vanjskim

ostvarenjima. Bolje je kazati da se vanjski realiteti generiraju iz nivoâ njene esencije te modalitetâ njenih odrednica i stanjâ. Ona je načelo kosmosa, sfera života, Prijestolje Milostivog, Stvarni posredstvom kojeg se odvija stvaranje (*al-ḥaqq al-makhlūq bihi*)[30] u tradiciji sufija i istinama svih istina. U samom njenom jedinstvu, ona postaje mnoštvo s mnogostrukošću egzistenata ujedinjenih s kviditetima. Tako postaje vječna uz vječnô, vremenski stvorena uz vremenski stvorenô, inteligibilna uz inteligibilnô i osjetilna uz osjetilnô. U tom smislu, ljudi misle da je univerzalna, ali nije. Izrazi koji se koriste kako bi se objasnilo njeno širenje na kviditete i njeno obuhvaćanje egzistenata su manjkavi znaci [pa se ona može izraziti] samo posredstvom simbola i poređenja. *Asfār*, I, 2, str. 328

Govoreći o akcidenciji kao onome čija egzistencija ovisi o nečemu drugom, Ṣadrā tvrdi da 'ne možemo zamisliti neovisnost nečega o egzistenciji u svojoj opstojnosti i ostvarenju.'[31] Ustvari, ništa ne izmiče prodiranju egzistencije uključujući i nebitak, zato što je egzistencija 'najobuhvatnija od svih stvari zbog svoje uključivosti i prodiranja u kviditete dotle da se predicira čak i konceptu apsolutnog nebítka (*al-'adam al-muṭlaq*), dodavanja, potencijaliteta, kapaciteta, oskudnosti i drugim konceptima nebítka.'[32]

Ovo nas dovodi do onoga što bi mogli nazvati 'metafizika odnosâ': sve u svom suštinskom sastavu je povezano s većom stvarnošću egzistencije. Ṣadrā ide tako daleko da kaže kako kontingentna bića *vis-à-vis* Nužnog Bića nisu ništa drugo doli 'čisti odnos' (*rawābiṭ maḥḍah*).[33] Ṣadrāova metafizika odnosâ stavlja značenje u kontekst ontološke gradacije: stvari imaju inteligibilnost proporcionalno njihovom stanju egzistencije. Značenje se otkriva unutar većeg okvira egzistencije i njenih modaliteta. Izraz 'odnosna egzistencija' (*al-wujūd al-rābiṭī i al-wujūd al-ta'alluqī*) čini osnovu ovog pitanja i ukazuje na egzistenciju u vidu posebnih primjera njenog samoograničenja (*ta'ayyun*),[34] za razliku od 'apsolutne egzistencije' (*al-wujūd al-muṭlaq*), koja ukazuje na egzistenciju kao egzistenciju (*wujūd bimā huwa wujūd*).[35] Zato Ṣadrā insistira na utvrđivanju ontološkog položaja stvari kao slabih ili čvrstih, prioritetnih ili posterioritetnih, aktualnih ili potencijalnih i savršenih ili nesavršenih kako bi otkrio njihovo značenje i inteligibilnost. Ovo nas još jednom dovodi do praga definiranja znanja kao raskrivanja egzistencije. U jednom prilično lucidnom odlomku, Ṣadrā komentira čovjekovo mjesto u univerzumu kao čin raskrivanja te spaja mikrokosmos i makrokosmos u jednu jedinstvenu cjelinu:

Cjelokupna egzistencija od najvišeg do najnižeg i od najnižeg do najvišeg nivoa jeste [ujedinjena] u jedinstvenoj povezanosti kojom su neki njeni dijelovi vezani za neke druge. Sve su stvari ujedinjene uprkos njihovoj vanjskoj raznolikosti. Njihovo jedinstvo nije poput spajanja korporealnih tijela, pri čemu su njihove aspiracije sjedinjene, a površine im spojene. Radije, sav univerzum je jedno jedinstveno živo biće (*ḥayawān wāḥid*) baš kao i jedinstvena duša, a njegove aktivne moći su poput inteligencija, duša i slično u vidu moćî jedinstvene duše... čovjek je posljednje biće kojim je svijet prirode zapečaćen...u čovjeku su sabrane istine viših i nižih svjetova, pa je on taj koji doda ukupnoj istini svijeta istine Istinitog (*al-Ḥaqq*) od Njegovih Imena i Svojstava kojima je čovjekovo veliko namjesništvo u makrokosmosu potvrđeno po njegovom manjem namjesništvu u svijetu prirode. *Asfār*, II, 2, str. 349–350

Budući da nisu odvojenê i atomističke jedinice, stvari, kako žive tako i nežive, povezane su s 'odnosnom egzistencijom' s jedne, i 'apsolutnom egzistencijom' s druge strane. Po ovome gledištu, svijet više nije zbir pojedinačnih entiteta i kolekcija neovisnih objekata koji su u konfrontaciji sa spoznavajućim subjektom što njima rukovodi. Umjesto toga, ovi ontološki odnosi sačinjavaju samu stvarnost.[36]

Važan zaključak kojeg možemo izvući iz premise da je neposredni predmet znanja 'odnosna egzistencija' jeste da se sada značenje rekonstruira kao 'stanje' koje se odvija u različitim modalitetima egzistencije. Kada percipiram drvo ispred sebe i analiziram njegova svojstva, ja ne samo da razmatram neki fizički predmet, već i otkrivam određeni aspekt egzistencije, jer je povezan s ovim konkretnim predmetom u obliku relativne i ograničene egzistencije. Splet ontoloških odnosa određuje kontekst unutar kojeg se otkriva određeni aspekt egzistencije, a ovo se primjenjuje *mutatis mutandis* na proces spoznavanja: spoznavajući subjekt ne stupa u interakciju sa svijetom kao *tabula rasa* lišen odnosâ i značenjâ. Umjesto toga, on se susreće sa svijetom koji je ionako izvedenica odnosne egzistencije. Iako je odnosnost suštinska uloga određenih objekata, ona je također sveprisutna komponenta načina na koji percipiramo stvari. Pošto je egzistencija uključena u svaki čin percepcije kao širećа, ograničena ili odnosna egzistencija, ne možemo percipirati određene objekte potpuno izolovano od skupova odnosâ unutar kojih ih nalazimo.

Prirodno, ovo gledište ruši konvencionalnu prepreku između 'percipiranja pomoću partikularija' i 'promišljanja putem

univerzalija.'[37] Naprimjer, ja ne mogu misliti o nekom drvetu kao posebnom objektu, a da ne znam šta znači nazvati neku stvar 'drvo' i 'posebni objekt.' Isto tako, ne mogu misliti o posebnim objektima, a da ih ne postavim u jedan veći kontekst odnosâ unutar kojeg se zadobija značenje bivanja 'posebnim objektom.' Ukratko, vraćamo se na svojevrsnu 'aporetičku ontologiju' pri čemu percipiramo jedinke kao jedinke te kao primjere cjeline, tj., istovremeno i kao posebne i kao dio univerzalnog.[38] Ovo pruža potporu Ṣadrāovoj tvrdnji da nam je svijet dat kao izvorno strukturiran i prožet univerzalnim obrascima, atributima i vezama. Nasuprot radikalnoj razlici između 'činjenica' i 'vrednota,' upravo razjašnjavanjem ovih struktura i odnosâ znalac može shvatiti realnost stvari *onakvima kakve jesu*, time prevazilazeći svako radikalno razgraničenje između 'golih činjenica,' za koje Ṣadrā nema riječî u svome vokabularu, i značenjâ. S obzirom na ekstremni značaj ove metafizike odnosâ, možemo vidjeti zašto Ṣadrā neumoljivo razmatra povezanost između kontingentnog i nužnog, nižeg i višeg, tijela i duše, duše i inteligibilnog svijeta, te na koncu inteligibilnog svijeta i Boga.

Već smo vidjeli da nam osjetilna percepcija pruža neobrađenu građu inteligibilnosti, a um proučava svijet posredstvom te građe. Ako je to tačno, onda ne možemo biti u poziciji da svijet percipiramo kao 'prazan,' odnosno kao ništa više od onoga što je Galileo nazvao 'primarnim kvalitetima.' Za razliku od epistemološkog subjektivizma koji tvrdi da sve što možemo znati u osjetilnoj percepciji jesu naša vlastita 'stanja uma,' odnosno 'ideje' u lokovskom smislu te riječi, Ṣadrāov epistemološki realizam ne bi dozvolio takav radikalan rascjep između percepcije i stvarnosti. Radije, on bi se zalagao za ono što Mandelbaum naziva 'naivni realizam' koji drži da se 'aktualni kvaliteti takvih [fizičkih] predmeta ne razlikuju od onih koje im pripisujemo na osnovu osjetilne percepcije.'[39] Ovo izrazito predmoderno gledište je u skladu sa stanovištem da su egzistencija i njeni partikularni modaliteti zasićeni značenjem još i *prije* negoli se obrađuju u osjetilnoj percepciji.

Aristotelijanski hilomorfizam, koji je bio osnova srednjovjekovnog realizma, pruža potporu ovakvom zaključku. Ako je 'osjet odvajanje forme od materije'[40] a forma ono što daje značenje i strukturu stvarima,[41] onda svojevrsna inteligibilnost mora biti operativna u osjetilnoj percepciji pomoću koje opažamo ono što Locke naziva 'golim činjenicama' svijeta. Nemoguće je zamisliti stvar kao što je 'čista materija,' jer se svako iskustvo posreduje kroz intelekciju, memoriju, sjećanje, procjenjivanje i tako dalje. Ovo ukazuje na to da nam se svijet

predstavlja posredstvom formi koje su i same strukture značenja, a ove strukture se prvo percipiraju i obrađuju u osjetilnoj percepciji. Time se ne želi reći da sâmâ osjetila kreiraju značenje, Ṣadrāov platonski konceptualizam to ne bi dozvolio. Kao što tvrdi Platon, 'percepcija... nikada ne može biti ista kao i znanje.'[42] Čula prenose jedinice i skupove značenja sadržanih u osjetilnim predmetima, a da ih zapravo ne *poznaju*: 'Sva vanjska čula su poput glasnika koji prenosi svoju poruku ne shvaćajući da prenosi poruku. Čulo vida nosi poruku o formi boja te ih prenosi. Ali on ne percipira ni *značenje* boje niti činjenicu da ga prenosi' (kurziv dodan).[43] Stoga se kaže da 'ko god izgubi čulo, izgubio je znanje.'[44]

Ovdje se suočavamo s najvećim skeptičkim izazovom: ako um može samo percipirati univerzalije (tj., kviditete), a čula ne mogu znati šta percipiraju (tj., fizičke predmete), onda, kako znamo da ono što poznajemo kao svijet u našem umu jeste isto kao i sâm svijet? Ukoliko, kako kaže Hume, 'ništa ne može biti prisutno u umu izuzev slike odnosno percepcije, a...osjetila su samo ulazi kroz koje se prenose ove slike, bez mogućnosti da razvije bilo kakav neposredan odnos između uma i predmeta,'[45] onda um može jedino znati sam sebe odnosno svoja unutarnja stanja, a ne fizički svijet. Izgleda da al-Fārābī nije imao nikakvih problema s tim kada kaže: 'Ukratko, osjetilni predmeti se ne mogu poznati, a senzibilije su poređenja za ono što se poznaje' i 'poređenje se razlikuje od onoga o čemu je poređenje.'[46] Ako je tako, onda, kako možemo biti sigurni da ono što percipiramo u osjetilnoj percepciji nisu unutarnja stanja našeg uma, već svijet neovisan o nama?

Skepticizam nikada nije bio raširen u islamu. Muslimanski filozofi su jedva ozbiljno shvaćali skeptikova pitanja da bi zaslužila veći dio filozofskog razmatranja. Ibn Sīnā je poznat po tome što je predlagao da se skeptik baci u hladne vode rijeke kako bi shvatio svoju nepromišljenost. Ṣadrāov savjet skeptiku jeste da posjeti ljekara prije negoli u filozofiji napravi još grešaka.[47] Wittgenstein se izgleda slaže nešto blažim tonom: 'Sumnja bez kraja i nije sumnja.'[48] Ovo se može pripisati uvjerenosti srednjovjekovnog realizma koji ne samo da je vjerovao u stvarnost svijeta neovisnu o našem umu, već je i insistirao da je svijet suštinski inteligibilan, jer se u krajnjem izvodi iz egzistencije. Ovakav srednjovjekovni optimizam je bio povezan i s religijskim nazorom ibrahimovskog monoteizma koji je poimao svijet kao teleološko umjetničko djelo jednog dobrohotnog i inteligentnog Majstora.

Međutim, Ibn Sīnā oslovljava upravo ovo pitanje koje postavlja skeptik, pa priznaje poteškoće u prevazilaženju razlike između onoga što um percipira kao koncept, a to je sve što može učiniti, i onoga kakav je svijet sam po sebi. On na početku ponavlja općenito prihvaćeno gledište da ono što je obuhvaćeno percepcijom nije sami fizički predmet, već njegova reprezentacija (*tamthīl*)[49] u umu zbog 'nemogućnosti premještanja samih [tjelesnih] priroda s jedne materije na drugu.'[50] Ja mogu opažati neko drvo samo u vidu reprezentacije, a ne kao fizički predmet unutar moga uma. Kada kažemo: 'Opazio sam jedan izvanjski predmet,' ono što mislimo jeste da se 'njegova forma reprezentira u mojemu osjetu.'[51] Ono što sam kadar prenijeti posredstvom svojih čula nije fizički predmet, već njegova apstraktna forma. Ibn Sīnā priznaje da je 'zbog toga teško potvrditi egzistenciju osjetilnih kvaliteta u fizičkim entitetima.' On čak navodi Demokrita i njegove učenike koji 'ne prihvatiše egzistenciju ovih kvaliteta' u fizičkim entitetima, već su, umjesto toga, razlike u osjetilnoj percepciji preusmjerili na razlike koje prouzrokuju 'oblici' (*ashkāl*) atomâ.

To ukazuje da smo zarobljeni u unutarnjim stanjima našeg uma, pa ne možemo dokazati da je ono što percipiramo zapravo sami svijet, a ne neki podražaji odnosno osjetilne datosti koje on uzrokuje. Ibn Sīnāov odgovor je kratak, a na prvu izgleda loše formuliran. On razrađuje ono što je naizgled jedna umjerena verzija uzročne teorije percepcije, pa kaže da 'sa sigurnošću znamo' kako različiti predmeti u nama uzrokuju različite utiske. To znači da se osjetilni kvaliteti ne mogu pripisati samo mom čulnom opažaju istih. Čak i ako prihvatimo Demokritov stav, mi bi i dalje potvrđivali neovisnu egzistenciju osjetilnih kvaliteta, jer ne možemo empirijski dokazati da su ovi 'oblici,' koji bi trebali razjasniti različite tipove čulnih opažaja kao što su viđenje, mirisanje i slušanje, umetnûti između fizičkih predmeta i moje percepcije istih.[52] Atomistički pogled na percepciju može biti tačan samo za čulo dodira pri čemu dodirujemo različite konfiguracije atomâ na koje ukazuje Demokrit. No, kao što Ibn Sīnā upozorava, demokritovsko gledište se ne može prihvatiti, a da se ne svede 'svaki čulni opažaj na dodir.'[53]

Ibn Sīnā ne gubi previše vrijeme dokazujući pogrešnost epistemičkog subjektivizma, jer on, kao i Ṣadrā, vjeruje da ne postoji stvar kao što je 'čisto iskustvo' koje je dostupno osjetilnoj percepciji. Oba filozofa implicitno odbacuju empiristički mit o Danom da se čulni opažaj zasniva na neobrađenoj građi iskustva neizmjenjenoj i nepromijenjenoj *a priori* procesima mišljenja, intelekcije, uređivanja,

procjenjivanja i tako dalje. Osjetilne datosti koje primamo iz vanjskog svijeta nisu samo 'utisci' lišeni kontekstâ inteligibilnosti. Za razliku od Lockeovih 'jednostavnih ideja'[54] i Humeovih 'utisaka,' osjetilne datosti ne ulaze u um kao 'neobrađena građa' svijeta, koja nam tada omogućava formirati *ideju* o njemu. Kao što će Kant tvrditi posredstvom svoje 'transcendentalne dedukcije,' ove jednostavne ideje odnosno utisci *o* svijetu dolaze nam kao strukturirane jedinice unutar koordinata vremena i prostora.[55] Kantova maksima: 'Mîsli bez sadržaja su prazne, intuicije bez koncepata su slijepe'[56] naglašava istu poentu: ne možemo misliti o svijetu kao 'pûkoj činjenici' pomoću neke vrste pûkog osjeta.

Ṣadrā odbacuje skeptikov epistemički napad pokrećući svoj platonski konceptualizam. Prema njemu, ni naša subjektivnost *vis-à-vis* svijeta niti sveuključiva i prodorna stvarnost egzistencije ne bi dopustila mogućnost gledanja svijeta kao svojevrsnog pûkog osjeta u empirističkom smislu te riječi. Pitanje da li ćemo ikada premostiti jaz između onoga što percipiram kroz osjetilne datosti i onoga što je svijet sam po sebi nikada mu nije na um padalo. On insistira da 'intelektivne forme supstancija koje zapravo egzistiraju u vanjskome svijetu jesu sâmâ značenja ovih realiteta i njihovih suština.'[57] On ide tako daleko da izjednačava peripatetički koncept forme (*ṣūrah*) s egzistencijom (*wujūd*), tako prevazilazeći hilomorfnu dvojnost materije i forme.[58] Prema tome, 'značenje' (*maʿnā*) i 'osjetilna forma' (*ṣūrah maḥsūsah*) fizičkih predmeta ne mogu biti dvije odvojene ontološke stvarnosti, već dva različita aspekta tjelesnih bića u mjeri u kojoj ih percipiramo. Ukratko, skeptikovo pitanje je loše formulirano, zato što se *već* osjetilna percepcija odvija unutar većeg konteksta odnosâ i struktura značenja. Da bi ovo objasnio, Ṣadrā uvodi koncept 'prosvjetljujuće i perceptivne forme' koju daruje 'davalac formî' (*wāhib al-ṣuwar*), čija je uloga posredovanje između 'svijeta' i 'uma':

> Čulno opažanje (*iḥsās*) se odvija posredstvom emanacije prosvjetljujuće i perceptivne forme od Davaoca (*al-wāhib*)[59] pomoću kojeg je omogućena percepcija i saznanje. Stoga, prije opažanja (*ḥāss*) u aktualitetu i opažajnog u aktualitetu nema ni opažajućeg niti opažajnog [predmeta] izuzev potencijalno. Što se tiče egzistencije forme u određenoj materiji, riječ je o pripremnim uvjetima (*al-muʿiddāt*) za osvit ove forme koja je opažajnô i opažač u aktualitetu. Argument da ova forma biva opažaj, opažanje i opažajnô jeste isti kao argument da intelektivna forma biva intelekt, intelektor i inteligibilnô. *Asfār*, I, 3, str. 317

Sve ovo ukazuje na to da susrećemo svijet prožet značenjem već na nivou osjetilne percepcije, jer ne možemo percipirati fizičke predmete bez njihovih osjetilnih formi, a ove forme su same po sebi strukture značenja. Što je još važnije, razlika između ova dva modaliteta egzistencije, osjetilno-materijalnog i intelektualnog, nije u kategoriji već u stepenu.[60] Ṣadrā navodi jedan zanimljiv odlomak iz *Aristotelove Teologije*, u kojem se kaže da su 'ta osjetila slabi umovi a ti umovi jaka osjetila,' koji podrazumijeva jednu strogu hijerarhiju u sposobnostima spoznavanja.[61] Ṣadrā koristi peripatetički jezik 'kapaciteta' (*isti'dād*) kako bi iznio svoje stajalište:

> Nema sumnje da čulne percepcije zahtijevaju djelovanje osjetilnih organa i sticanje osjetilnih formi bilo u samim osjetilnim organima, kao što je jednoglasno prihvaćeno, ili u duši posredstvom njihove manifestacije, što je ispravno gledište. To se odvija zahvaljujući kapacitetu osjeta. Naprimjer, pomoću dodirivanja naših ruku se osjeća toplota i ona na njega djeluje zbog kapaciteta u njemu. Čulno opažanje se odvija tokom gledanja posredstvom forme onoga što se gleda zahvaljujući kapacitetu u njemu. Slično tome, zvuk se pojavljuje u uhu zahvaljujući kapacitetu u njemu. Osjetilni organi nemaju ništa osim osjeta, a razlog tome je javljanje osjetilne forme u njima odnosno u duši zbog njihova djelovanja. Osjetilni organi odnosno osjetilna duša, u mjeri u kojoj su osjetilni organi, ne mogu znati da osjetilnô ima vlastitu egzistenciju u vanjskom svijetu. To se samo može poznavati kroz iskustvo. Stoga je to uloga intelekta odnosno promišljajućeg sopstva, a ne osjeta ili imaginacije [da poznaje neovisnu egzistenciju stvarî izvan uma]. *Asfār*, I, 3, str. 498

U ovom kontekstu, svaki čin spoznavanja predviđa prethodno utemeljenje stvarî u egzistenciji, a to nas dovodi do jednog drugog ključnog aspekta Ṣadrāove filozofije. Za razliku od Dekarta koji bi smjestio um kao 'čistu supstanciju koja misli' nasuprot svijetu čiste materije, Ṣadrā smatra naš osnovni način bivanja u interakciji sa stvarima 'pronalaženjem egzistencije,' tj., raskrivanjem egzistencije u njenim različitim manifestacijama. Zato poznavanje svijeta kao koncepta odnosno kao iskustva ne može izbjeći pitanje prodiranja egzistencije jer je 'egzistencija ono što sačinjava stvari. Kada ne bi bilo egzistencije, ne bi bilo ništa u umu odnosno u vanjskom svijetu.'[62] Shodno tome, Ṣadrā se slaže s Dāwūd al-Qayṣarījevim objašnjenjem toga kako je egzistencija vezana za znanje:

Pojavljivanje znanja u svakom spoznavajućem subjektu zbiva se samo pomoću nje (tj., egzistencije). U tome, ona zahtijeva pravo prvenstva nad svim drugim. Nadalje, egzistencija je ta koja zahtijeva svako savršenstvo i kroz koju se pojavljuju kvaliteti kao što su život, znanje, volja, moć, sluh, vid i slično. I ona je živa, znajuća, slobodna po svom izboru, moćna, čujuća i videća samostalno a ne pomoću nečega drugog. Stoga sve dobija svoje savršenstvo posredstvom nje. Dāwūd al-Qayṣarī, *Muqaddimāt*, str. 31

Nema ništa revolucionarno u vezi s idejom da stvari moraju egzistirati na neki način *prije* negoli ih mognemo spoznati. Međutim, postavljanje egzistencije uvjetom svake spoznaje prevazilazi zdravorazumski realizam i podvodi svo znanje pod egzistenciju, a to je ono što je Ṣadrā nastojao postići. Ovo možemo iskazati na sljedeći način: shvatiti stvarnost X-a znači biti u određenoj kognitivnoj vezi s *egzistencijom* X-a, što je na koncu egzistencija partikularizirana u *formi* X-a. Znanje nije toliko svojevrsna spoznaja, mada je i to, kao što je susret s egzistencijom putem posvjedočenja, viđenja, otkrovenja i prisutnosti. Primarnost egzistencije što je razvijena u epistemologiju, sprječava Ṣadrāa od opasnosti da uobliči 'subjektivizirajuću ontologiju,' te predupređuje mogućnost da se predstavlja odvojeni subjekat koji može biti u interakciji sa svijetom kao 'čista supstancija,' bez da sama biva dio njega. Preokretanje ovog procesa jeste pravac moderne filozofije od Dekarta, a dovodi do onoga što Charles Taylor naziva 'ontologiziranje racionalne procedure.' Definiranje egzistencije u pogledu toga kako poznajemo svijet imalo je za posljedicu ontologiju subjektivizma gdje se '...ono što se bilo smatralo odgovarajućim procedurama racionalnog mišljenja učitalo u sâmû konstituciju uma, postalo je dijelom njegove same strukture.'[63] Kao rezultat toga, pokušaj pružanja epistemološkog temelja za ideje bez prethodnog ontološkog utemeljenja nužno dovodi do filozofije subjektivizma, koja predstavlja spoznavajući subjekt kao 'objektivizirani' kriterij spoljne stvarnosti.[64]

Zaključno, Ṣadrāov ambiciozni pokušaj da definira znanje kao modalitet egzistencije omogućava mu da podvede noetiku pod ontologiju te sprječava da se njegova epistemologija stropošta na filozofiju subjektivizma. To Ṣadrā postiže čvrsto se držeći svoje gradacijske ontologije. Umjesto da definira egzistenciju kao nešto spojeno s 'inteligibilnošću,' on preokreće sliku i postavlja intelekt kao nešto ispunjeno 'egzistencijom,' jer upravo sveuključiva stvarnost egzistencije generira svijet korporealnih tijela s jedne, i svijet čistih inteligibilija s druge strane. Kada 'egzistencija dostigne nivo

jednostavnog intelekta potpuno odvojena od svijeta fizičkih predmeta i kvantitetâ, ona postaje sve inteligibilije i sve stvari na način koji je superiorniji i plemenitiji od njenog prethodnog stanja.'[65] Upravo ovaj aspekt egzistencije pretvara znanje u jedan vid raskrivanja egzistencije u njenim nebrojenim modalitetima. To predstavlja znanje činom sudjelovanja radije negoli reprezentacijom, iskustvom posvjedočenja, a ne apstrakcijom. A ovo još jednom potvrđuje da nema fajde od epistemologije bez odgovarajuće ontologije.

## BILJEŠKE

1. Usp. *Asfār*, I, 3, str. 376 gdje Ṣadrā odgovara na Fakhr al-Dīn al-Rāzījevo gledište o 'znanju kao odnosu' (*ḥālah iḍāfiyyah*).

2. *Asfār*, I, 3, str. 311.

3. *Kāshāniyyah* u: *Majmū'ah*, str. 130–131.

4. *Shawāhid*, str. 243.

5. *Asfār*, III, 1, str. 150; također I, 3, str. 291.

6. Usp. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy*, str. 42–43.

7. Joseph J. Kockelmans, 'Some Fundamental Themes of Husserl's Phenomenology' u: *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, uredio Joseph J. Kockelmans (New York; Anchor Books, 1967), str. 36.

8. Navedeno u: Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, str. 212. Vidjeti i: Sajjad H. Rizvi, 'Mysticism and Philosophy: Ibn 'Arabī and Mullā Ṣadrā' u: Peter Adamson i Richard Taylor (ur.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), str. 224–246.

9. Muḥammad 'Alī ibn Muḥammad al-Tahānawī, *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, (Bejrut, Liban: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), vol. 4, str. 292. Riječi 'egzistencija' i 'ekstaza' u evropskim jezicima imaju sličnu etimološku historiju. Latinski *existere* znači 'izdvojiti se.' Ako egzistencija označava 'eksistenciju,' odnosno, 'izlazak iz' neegzistencije, ekstaza označava izlazak iz obične svijesti. Heidegger razmatra ovo značenje egzistencije u svome djelu *Letter on Humanism*.

10. al-Tahānawī, *Kashshāf*, str. 293.

11. Ṣadrāovo tumačenje sure *al-Sajdah* u: *Tafsīr*, vol. 6, str. 45.

12. Međutim, poznato je da se Aristotel suprotstavlja pripisivanju bilo kakve inteligencije životinjama. Usp. *De Anima*, 404b, 433a i *Metafizika*, 980b. Za historijski razvoj ove teme u zapadnoj filozofiji, vidjeti: Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*: *The Origins of the Western Debate* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), posebno str. 12–16.

13. *Ittiḥād* u: *Majmūʻah*, str. 71.

14. *Asfār*, III, 1, str. 335–336.

15. *Shawāhid*, str. 176.

16. *Asfār*, II, 2, str. 342.

17. *Asfār*, III, 2, str. 149.

18. *Asfār*, IV, 1, str. 164.

19. *Kāshāniyyah* u: *Majmūʻah*, str. 137.

20. *Asfār*, IV, 1, str. 26.

21. Usp. Goodman, *Avicenna*, str. 136.

22. *Asfār*, III, 1, str. 162; također str. 250–251.

23. *Asfār*, I, 1, str. 41.

24. *Asfār*, I, 1, str. 61. Vidjeti isto tako: *Asfār*, I, 1, str. 412–413; I, 3, str. 388 i II, 1, str. 230.

25. Usp. *Asfār*, I, 1, str. 67, 146, 381 i I, 2, str. 327.

26. *Asfār*, I, 2, str. 328, 331–333 i III, 2, str. 10–11.

27. *Asfār*, 3, II, str. 5; I, 1, str. 47, 164 i 381. Izraz 'Dah Svemilosnog' koristi Ibn al-'Arabī kako bi objasnio stvaranje i opstojanje univerzuma pomoću Božijeg 'daha.' Vidjeti: Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, str. 127–130 i *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany: State University of New York Press,

1998), str. 69–70.

28. *Maẓāhir*, str. 26–27.

29. Ṣadrā na sličan način podržava transcendentno jedinstvo egzistencije kada kaže da je 'sebstvo (*inniyyah*) Njega Uzvišenog esencija (*māhiyyah*) Njega Uzvišenog, a egzistencija Njega Uzvišenog je egzistencija svega. Njegova egzistencija je istina egzistencije, a da u njoj ne postoji ni mrlja neegzistencije i mnoštva.' *Maẓāhir*, str. 24–25.

30. Za ovaj izraz kod Ibn al-'Arabīja, vidjeti: Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, str. 133.

31. *Asfār*, I, 1, str. 258.

32. *Asfār*, I, 1, str. 260.

33. Usp. *Asfār*, I, 3, str. 37 gdje Ṣadrā razmatra ontološki položaj odnosnih bića (*al-iḍāfāt*) kao potpuno ovisnih o Nužnom Bítku.

34. Usporedite sljedeća opažanja Dāwūd al-Qayṣarīja: 'Egzistencija, u mjeri u kojoj je biće, predicira se svim odnosnim bićima (*al-wujūdāt al-muḍāfah*) jer kažemo: [ovo konkretno] biće egzistira. I štagod se predicira stvarima mora imati odnos jedinstva i različitosti prema njima. U slučaju egzistencije [kada se predicira stvarima], ono što ujedinjuje [tj., načelo jedinstva] nije ništa drugo doli egzistencija, a ono što diferencira [tj., načelo različitosti] je također sâmâ egzistencija.' *Muqaddimāt*, str. 36.

35. Usp. *Asfār*, I, 1, str. 141, 291, 327; I, 3, str. 249; II, 1, str. 217. Dāwūd al-Qayṣarī ima sljedeću opasku o ovom aspektu egzistencije: 'Znaj da egzistencija u onoj mjeri u kojoj je egzistencija, odnosno, egzistencija kao egzistencija (*min ḥaythu huwa*), razlikuje se od vanjske i mentalne egzistencije. Svaki od ovih (modaliteta) je njena vrsta. Stoga, egzistencija u mjeri u kojoj je egzistencija, odnosno egzistencija koja nije ničim uvjetovana (*lā bi-sharṭ shay'*) nije ograničena apsolutnošću i omeđavanjem. [U tom smislu], nije ni univerzalna niti partikularna, ni općenita niti posebna, a nije ni jedna s [brojčanim] jedinstvom dodanim njenoj esenciji [*a posteriori* i izvana] niti mnogobrojna. Naprotiv, ona zahtijeva ove stvari [tj., ove kvalitete] u skladu sa stepenima i fazama na koje Bog ukazuje kao 'On je taj koji podiže deredže i posjeduje Prijestolje.'

I ona postaje apsolutna, uvjetovana, univerzalna, partikularna, općenita, posebna, jedna i mnogostruka bez ikakve promjene u njenoj esenciji i stvarnosti.' *Muqaddimāt*, str. 29.

36. Usp. *Asfār*, III, 2, str. 113–114 gdje Ṣadrā isto tako daje jedno kratko obrazloženje da je ovaj svijet najbolji od svih mogućih svjetova.

37. Za odbranu ovog gledišta, vidjeti: Brian John Martine, 'Relations, Indeterminacy, and Intelligibility' u: R. C. Neville (ur.), *New Essays in Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1987), str. 237–252. Vidjeti također njegovo djelo: *Individuals and Individuality* (Albany: State University of New York Press, 1984).

38. Booth, *Aristotelian Aporetic Ontology*, str. 5.

39. Maurice Mandelbaum, *Philosophy, Science, and Sense Perception* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966), str. 118.

40. *Shawāhid*, str. 208.

41. Usp. *Asfār*, I, 3, str. 313–314.

42. *Teetet*, 184–187.

43. *Kāshāniyyah* u: *Majmū'ah*, str. 132. Usp. *Avicenna's Psychology,* str. 43 gdje Ibn Sīnā izražava istu ideju na mnogo kraći način.

44. *Kāshāniyyah* u: *Majmū'ah*, str. 134.

45. Navedeno u: Mandelbaum, *Philosophy, Science, and Sense Perception*, str. 124

46. al-Fārābī, *Jawābāt*, str. 104.

47. *Asfār*, I, 3, str. 445.

48. L. Wittgenstein, *On Certainty* (New York: Harper Torchbooks, 1969), paragraf 625.

49. Usp. *Asfār*, I, 3, str. 360.

50. *Asfār*, I, 3, str. 316.

51. *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, str. 62.

52. Ovaj prigovor je iznesen protiv uzročne teorije percepcije koju su branili Russell i Price. Vidjeti: Winston Barnes, 'The Myth of Sense-Data' u: R. J. Swartz, *Perceiving, Sensing, and Knowing* (Berkeley: University of California Press, 1965), str. 143–145.

53. *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, str. 63.

54. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ur. Peter H. Nidditch (Oxford, UK: Oxford University Press, 1975), knjiga II, poglavlje 2, 1–3.

55. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, pr. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1973), dio I, knjiga I, poglavlje II, 22–23. Usp. i Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, (Cambridge: Harvard University Press, 1995), str. 71–72. Ovo gledište će se kasnije nazivati *intencionalnost.*

56. Kant definira intuicije kao 'krhotine iskustvenog unosa,' što su naši putovi znanja do fizičkog svijeta. U modernoj filozofiji, ovo je dovelo do dobro poznatog 'dualizma sheme i datog' (odnosno sadržaja). Usp. John McDowell, *Mind and World* (Harvard University Press, 1994), str. 4–7.

57. *Asfār*, I, 3, str. 306.

58. *Ittiḥād* u: *Majmū'ah*, str. 90.

59. *al-Wāhib* ukazuje na *wāhib al-ṣuwar*, davaoca formi, što je u krajnjemu Bog i što opskrbljuje stvari njihovim inteligibilnim formama te ontološkim značenjima. Usp. *Shawāhid*, str. 242.

60. Usp. *Asfār*, I, 3, str. 298–299. Ṣadrāov pogled na dušu kao 'tjelesnu u svom nastanku, duhovnu u svom opstanku' se podudara s njegovim pokušajem definiranja materijalnih i nematerijalnih (tj., mentalnih) stanja u vidu modalitetâ egzistencije: 'U svojoj primordijalnoj dispoziciji (*fiṭrah*), ljudska duša je na samome kraju tjelesnog svijeta u smislu osjetilnog savršenstva, a na početku duhovnog svijeta u pogledu intelektivnog savršenstva.' *Shawāhid*, str. 204. Ṣadrā dalje razrađuje istu temu u djelu *Mafātiḥ*, vol. II, str. 622–623, pa kaže da je 'duša kao most koji se proteže između dva svijeta (tjelesne i duhovne egzistencije).'

61. *Shawāhid*, str. 167.

62. *Asfār*, I, 1, str. 260.

63. Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, str. 61.

64. Usp. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, str. 58.

65. *Asfār*, I, 3, str. 373.

S engleskog preveo: Haris Dubravac