ZASNIVANJE METAFIZIKE KAO NAUKE*

Amos BERTOLACCI

Uvod

Islamski filozofi u srednjem vijeku nisu dijelili radikalnu sumnju sa europskim filozofima moderne glede naučnog karaktera metafizike. Iako su često zauzimali stavove koji bi se danas mogli smatrati „empirijskim", te predvidjeli ključne sumnje takozvane „naučne revolucije" 16. stoljeća, a koja je u konačnici dovela do isključenja metafizike iz porodice egzaktnih nauka, islamski filozofi su smatrali metafiziku, u svakom smislu, istinskim naučnim poduhvatom. Bez imalo oklijevanja na metafiziku su ukazivali uobičajenim pojmom koji se koristio za „nauku" (ʿilm), te su je svrstavali kao dio sveukupne klasifikacije znanja zajedno sa disciplinama koje mi danas karakterišemo kao naučne; kao što su logika, filozofija prirode i matematika. Koji je uzrok njihovog optimizma? Kako to da je skepticizam prema naučnom karakteru metafizike, za koji su se tako uvjerljivo zalagali filozofi poput Kanta, islamskim srednjovjekovnim filozofima bio tako stran? Njihova samouvjerenost nije bila rezultat naslijeđenih stereotipa, kao što se još uvijek smatra u savremenim interpretacijama srednjovjekovne misli. Duga i prestižna filozofska tradicija, počevši od Platona i Aristotela, koja je uzimala metafiziku za vrhunac filozofskog kurikulama i to bez pravljenja razlika između filozofije i nauke, svakako je igrala ulogu u visokom postavljanju metafizike kod islamskih filozofa. Ipak, uvjerenje o metafizici kao nauci oni nisu samo naslijedili od svojih grčkih predhodnika, niti su je isključivo čuvali kao već uspostavljenu i kompletnu nauku, već su odlučno doprinosili transformaciji tradicionalne metafizike u, bar prema njihvom mišljenju, nauku u pravom smislu te riječi. Ova transformacija je bila moguća tek nakon što su se, prelazeći iz grčkog u arapsko kulturno okruženje, promišljanja o metafizici oslobodila prelaznih i konvencionalnih interpretacija, te nakon što se počelo eksperimentisati sa novim mogućnostima orginalnijih pristupa. Preoblikovanje grčkog nasljeđa koje je uslijedilo predstavlja svakako najveći doprinos islamske filozofije historiji metafizike.

* Izvorna verzija članka je objavljena u Routledge Companion to Islamic Philosophy, ed. R. C. Taylor, L. X. Lopez Farjeat, London-New York, 2015, pp. 185-196.

Prerađivanje metafizike u znanstveni okvir koji se odvijao u srednjovjekovnoj filozofiji temeljilo se na tri osnovne pretpostavke. Prva je ideja da Prva Analitika, tj. četvrti dio Aristotelovog Organona i dio logike u kojem Aristotel razjašnjava uslove naučnog istraživanja, treba pružiti model za svaku nauku uključujući i metafiziku. Drugo je da Aristotelov glavni tekst o metafizici, tj. istoimeno djelo poznato kao Metafizika, nije usaglašen sa kanonom i ne slijedi u potpunosti standarde postavljene u Drugoj Analitici; grčki komentatori koji su uslijedili, prema mišljenju srednjovjekovnih filozofa, takođe nisu uspjeli da ispune ove standarde. Treća je pretpostavka da je potrebno uložiti izuzetan napor u svrhu preobražaja disciplina sadržanih u Aristotelovoj Metafizici u skladu sa naučnim parametrima Druge Analitike. Kao duboki poznavaoci filozofije i vrsni u logici, islamski metafizičari su bili svjesni ograničenja, u smislu heurističke strogoće i ekspozicionalne neupitnosti, već prezentovane metafizike kao nauke, čak i nakon ranije spomenutih prepravki. Ipak, nivo zadobivene saglasnosti sa standardima Druge Analitike je za njih bila dovoljna da zadrže metafiziku unutar kruga filozofskih nauka. Prihvatanje Aristotelove naučne paradigme i fokus na njegova djela orjentisana na logiku i metafiziku ukazuju na to da je metafizika u arapskoj filozofiji smatrana uglavnom kao aristotelijanski produkt. Druga utjecajna metafizička djela na arapskom, poput Plotinove Theologia Aristotelis i Proklove Liber de causis koje su se kretale unutar filozofkih krugova kao pogrešno pripisane Aristotelu, su imala izuzetnu naučnu važnost – u toliko što su pomogle u upotpunjenju Metafizike sa nazorom o emanaciji univerzuma iz Jednog, što je bilo kompatibilnije sa kreacionizmom i islamskim monoteizmom od Aristotelove teorije o Nepokretnom Pokretaču i nebeskim inteligencijama. Ova djela, ipak, nisu važnije doprinijela nikakvm samom projektu baziranja metafizike na čvrstim naučnim temeljima, što je ostalo kao problem unutar korpusa Aristotelovih dijela i njima uzrokovane tradicije: Theologia Aristotelis nije svjedočila nikakvoj metodološkoj zabrinutosti, dok Liber de causis nudi određenu rigoroznost u primjeni aksiomatskog metoda Druge Analitike na metafiziku, ali nema nikakvog konkretnog utjecaja na transformaciju Aristotelovih spisa u jednu zrelu aristotelijansku nauku.

Metafizika kao aristotelijanska nauka: model Druge Analitike

Druga Analitika svakoj nauci postavlja četiri osnovna zahtjeva. (1) Prvo, svaka se nauka mora baviti dobro definisanim rodom stvari (ili, drugim riječima, ‹dijelom stvarnosti›) koji funkcioniše kao njen predmet (tj. njeno područje djelovanja). (2) Drugo, mora biti precizno organzovana i to prema trijadi odnosa predmet-svojstva-principi, tako da u koliko nauka dokazuje jedinstvene odlike ili svojstva onoga što je njen predmet oslanjajući se u osnovi na neke neosporne odgovarajuće principe (kao na primjer na premisu da je ‹cijelo veće od svoga dijela› u matematici) i sveopšte aksiome (da su dva logička principa, neprotivrječnosti i isključenja trećeg, validna za svaku nauku). (3) Treće, naučni argumenti moraju imati demonstrativan karakter koji je osiguran silogističkom formom i izvjesnošću njenih premisa. (4) U konačnici, nauka mora biti u oderđenom odnosu subordinacije, jednakosti ili superiornosti u odnosu na druge nauke.

Aristotelova Metafizika ima prividne nedostatke glede svih gore navedenih zahtjeva. (1) Vezano za primarni predmet ili polazište, Aristotel ne zastupa konzistentan nazor glede opsega istraživanja metafizike, već opisuje njene teme na različit i na donekle konfliktan način. Glede ovog problema mogu se razlikovati tri osnovne perspektive (I-III). Prvo, u knjizi A metafizika je prikazana kao (I) „mudrost“ koja se bavi prvim uzrocima i principima (A, 1, 981b28-29; A, 2, 982b9-10). Potom u knjizi Γ Aristotel ističe da (I) metafizika istražuje prve uzroke bića kao bića (Γ, 1, 1003a26-32), u toliko što je ona (II) univerzalna „nauka“ o „biću kao biću,“ čime se razlikuje od ostalih nauka (1003a20-26). Na kraju, u knjizi E Aristotel ponavlja da metafizika (I) istražuje principe i uzroke bića kao bića (E, 1, 1025b3-4) i da je ona (II) za razliku od ostalih nauka univerzalna nauka o „biću kao biću“ (1025b7-10); ali također dodaje da metafizika predstavlja (III) znanje onoga što je vječno, nepokrenuto i po sebi postojeće („izdvojeno“). Kao takav polazište metafizike je posebno i superiorno u odnosu na tipove bića koji se izučavaju u filozofiji prirode i matematici (E, 1, 1026a13-16); prema tome, metafizika je identificirana kao jedna „teološka filozofija“ koja se bavi božanskim (E, 1, 1026a16-23).

(2) Manje problematična nije ni organizacija, tj. struktura metafizike koja proizilazi iz Aristotelovog djela, koje je, uz to što je nepodudarno sa Aristotelovom Drugom Analitikom, usljed sadržajne nedosljednosti njegove interpretatore uvijek ostavljalo u nedoumici.

Editovana od strane Andronikosa sa Rodosa, Metafizika predstavlja kolekciju od četrnaest različitih knjiga, čiji je red i unutrašnja povezanost (te u nekim slučajevima i autentičnost) daleko od jasnog. Sama činjenica da Metafizika ima dvije „prve" knjige označene istim grčkim slovom (A i α) ukazuje na određeni nedostatak reda. U nekim knjigama (B, Δ) dolazi do prekida u kontinuitetu izlaganja, dok druge (K) predstavljaju ponavljanje prethodnih izlaganja. Idejni zaključak djela, tj. filozofska teologija u knjizi Λ, prate još dvije knjige (M-N) u kojima nema jasnog odnosa sa Λ. Poneki iskazi koje nalazimo u Metafizici koji ciljaju na povlačenje veza između pojedinih knjiga su u većini slučajeva kasniji „urednički" umetci, a imena i deskripcije metafizike koje koristi Aristotel mijenjaju se od knjige do knjige. (3) Na sličan način savremeni interpretatori Arisotela jednoglasno smatraju da metoda Metafizike i drugih djela nije demonstrativna (odnosno nije apodiktička ni aksiomatska), tj. ne odgovara metodu namijenjenom nauci kako je to objašnjeno u Drugoj Analitici. Ipak, komentatori se razilaze u razumijevanju metoda koji je korišten u Aristotelovim djelima, posebice da li je i u kojem slučaju, te u kolikoj mjeri, metoda dijalektička, tj. da li ona predstavlja metodu opisanu u Aristotelovoj Topici, ili ne. Vezano za ovaj problem, neki znanstvenici smatraju da je Aristotelov metod ili podložan običnoj dijalektici – način dolaženja do prvih principa istraživanja u svakom području otpočinje „uvriježenim mišljenjem" (endoxa) – ili višem obliku dijalektike, tj. mogućnošću formiranja apsolutno izvjesnog znanja na osnovu prvih principa oslanjajući se na posebne klase uvriježenih mišljenja, odnosno onih mišljenja bez kojih nije moguće bilo kakvo racionalno objašnjenje stvarnosti. Drugi autoriteti pak smatraju da metod uopšte ne počiva na dijalektici, budući da je ona uzeta od strane Aristotela kao silogistička disciplina, dok njegovi argumenti vrlo rijetko silogistički. Kako bilo da bilo, čini se da Metafizika i druga Aristotelova djela, suprotno kanonu Druge Analitike, počivaju na promjenjivoj metodologiji koja je poprilično daleko od stabilnosti, jasnoće i izvjesnosti demonstracije; naime metod je prije problemski usmjeren u toliko što se u glavnom sastoji od rasparčanih rješenja naučnih zagonetki putem argumentativnih procedura koje se mijenjaju od slučaja do slučaja. (4) I na kraju, veza metafizike sa ostalim naukama nije jasno objašnjena od strane Aristotela budući da se područje Metafizike preklapa sa područjima ostalih dijelova njegovog naučnog korpusa: na primjer djelimično se podudara sa Organonom (problemom supstancije se bave Kategorije kao i Metafizika Z) i Fizikom

(dokaz za postojanje Nepokretnog Pokretača je ponuđen u Fizici Θ i u Metafizici Λ). Ova preklapanja potiču savremene učenjake da govore o nedostatku „sistematizacije" unutar Aristotelovog korpusa, te da postavljaju pitanja u vezi s preciznim načinom (ako ga uopšte ima) prema kojem je Metafizika u odnosu sa ostalim Aristotelovim djelima. U svakom slučaju, Metafizika predstavlja jasan primjer nesavršenosti koje se mogu pripisati Aristotelovom pisanju, što predstavlja situaciju koja je opisana od strane učenjaka kao kontrast između „idealnog" i „postignutog" u Aristotelovoj filozofiji. Ovakav zaključak nije izmakao ni interpretatorima Metafizike u prošlosti, počevši od Aristotelovih prvih učenika. Islamski filozofi su svakako uspjeli u proširivanju okvira potrebnih poboljšanja preko granica lokalnih izmjena njihovih prethodnika, te u dovršetku parcijalnih i nedovršenih nacrta metafizike koje je Aristotel ponudio i to preradom Aristotelovih tekstova čineći ih usklađenim sa Drugom Analitikom.

Primjer na koji ćemo se fokusirati u narednim stranicama ovog teksta predstavlja radikalnu reviziju u pristupu Metafizici koji je tipičan za islamsku filozofiju, a tiče se rješenja problema o polazištu metafizike. Problem polazišta je od osnovnog značaja prilikom procjene naučnog profila metafizike uopšte. U toliko što je prvi i fundamentalni element trojedinstva materije-svojstava-principa kako je predočeno u Drugoj Analitici, primarni predmet, odnosno polazište je konačni nositelj apodiktičnosti ove discipline, te vodi više ili manje inkluzivnoj vezi između metafizike i ostalih nauka - zavisno od veće ili manje univerzalnosti samog polazišta. Problem koji je postavljen u tekstu Metafizike u ovom smislu je posebno izražen, budući da u ovom slučaju Aristotelov nazor nije isključivo fragmentaran i haotično opisan (kao što je slučaj sa strukturom metafizike), niti je neistražen i neinformativan (kao što je slučaj sa metodom), ili nesiguran i nejasan (kao veza između metafizike i ostalih nauka), već je dvosmislen i čak možda kontradiktoran. Čini se da navedene tri perspektive koje Aristotel odobrava kao alternativu u drugim dijelovima Metafizike nisu međusobno isključne. Tako perspektiva (I) i (II) dolaze do moguće sinteze u koncepciji metafizike kao nauka koja je univerzalna po svom opsegu, te konkretna u onome što je prvo (što je na primjer slučaj u Metafizici A, 2, 982a19-b10; Γ, 3, 1005a34-b1). Aristotel također izmiruje perspektive (I) i (III) tako što poistovjećuje prve uzroke i božansko (A, 2, 982b28-983a11) i obrnuto (E, 1, 1026a16-18). Također, ni perspektive (II) i (III) nisu međusobno isključne: s jedne strane Aristotel uviđa da je žarišno značenje „bića" usklađeno sa prvim pojmom, tj. supstancijom,

koja u hijerarhiji kulminira nekom vrstom prve supstancije (Γ, 2, 1003b5-19); s druge strane se ukazuje na metafiziku kao prvu nauku koja je takođe u stanju istražiti univerzalnost bića kao takvog, tj. kao studiju o nepokretnoj supstanciji (E, 1, 1026a23-32). Ipak, i pored svega što ukazuje na moguće izmirenje svih perspektiva unutar Metafizike i dalje nije jasno koja od njih je za Aristotela najfundamentalnija, te kako bi se njihovo objedinjavanje trebalo sprovesti. Aristotelova koncepcija polazišta metafizike tako i dalje ostaje vrlo problematična.

Grčka postaristotelijanska tradicija dodatno ukazuje i pojačava tu disonancu: pošto postojeći komentari Metafizike koji prethode usponu islamske filozofije (oni Aleksandra Afrodizijskog, Temistiusa, Sirianusa i Amoniusa prema izvještajima njegovog učenika Asklepiusa) predstavljaju biće kao biće kao polazište metafizike u skladu sa perspektivom (II), ili se uopšte ne dotiču ovog problema, osnove metafizike koje su opisane u klasifikaciji filozofskih nauka unutar Prolegomene (opšteg uvoda u filozofiju, ili posebice uvoda u Aristotelovu filozofiju, koja je smještena na početku neoplatonističkih komentara na Profirijeve Isagoge i Aristotelove Kategorije) odslikavaju perspektivu (III) te cjelokupnu klasifikaciju filozofskih nauka koju ona obuhvata. Uprkos tome, u postaristotelijanskoj grčkoj filozofiji veza između ove dvije perspektive – te posljedična suprotstavljenost između metafizike kao ontologije (perspektiva [II]) i filozofske teologije (perspektiva [III]) – nije smatrana problematičnom. Takvu problematiku ne nalazimo ni u „aporetičkom" Teofrastovom spisu o Metafizici, zatim u preradi Metafizike od strana Nikole Damašćanina u dijelu II i III njegove knjige Filozofija Aristotela (bar kako je suditi prema postojećim dijelovima ovog djela), u gore navedenim komentarima Metafizike, niti u Prolegomeni. Grčki komentatori Metafizike (bar oni koji prethode islamskim filozofima) čini se nisu smatrali važnim pitanje o polazištu metafizike. Prvi znakovi svjesnosti o antinomiji uzrokovanoj Aristotelovim stavovima o ontologiji i filozofskoj teologiji unutar Metafizike, te prvi konkretan pokušaj da se razjasni veza između ove dvije perspektive o metafizici odigrao se, kao što znamo, u islamskoj filozofiji.

Središnjost Ibn Sīninog shvatanja metafizike

Problem o primarnom predmetu metafizike u islamskoj filozofiji postaje od centralnog značaja budući da su dva glavna predstavnika njene rane faze razvoja, al-Kindī (umro nakon 870) i al-Fārābī (umro 950-951), naglašavali suprotstavljene poglede na gore navedeni problem, te je upravo suprotsavljenost njihovih stavova uzrokovala da pitanje o polazištu metafizike izbije u prvi plan. Al-Kindī interpretira metafiziku (u svome djelu o poretku Aristotelovog naučnog korpusa, kao i u svom orginalnom spisu o metafizici pod nazivom Knjiga o prvoj filozofiji, tj. Kitāb fī l-falsafa al-ūlā) kao esencijalno filozofsku teologiju, te se pri tom neposredno oslanja na klasifikaciju nauka u grčkoj kasnoj antici, te u konačnici i na Aristotelovu prespektivu (III), koju uzima izolovanu u odnosu na ostale. Al-Fārābī, nasuprot al-Kindīju, predlaže prihvatanje perspektive (I): povezujući se sa tradicijom komentara Aleksandra Afrodizijskog, Temistiusa i Ammoniusa, te posmatrajući sveukupnost Metafizike, u svome djelu o klasifikaciji nauka i u uvodu u Metafiziku pod nazivom O namjerama Mudraca [Aristotela] u svakom poglavlju knjige obilježene slovima [Metafizike] (Maqāla ... fī Aġrāḍ al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf), ističe da je metafizika u osnovi ontologija čiji se dijelovi podudaraju sa filozofskom teologijom. Pozadina ove čitave rasprave je uspostavljena na zasnivanju odnosa između filozofa i islama: dok al-Kindī favorizira teologijski element metafizike da bi mogao glatko uvesti Aristotelovu metafiziku (tj. grčku metafiziku uopšte) u svjetonazor islamske religije i teologije, al-Fārābī ističe razliku između metafizike i filozofske teologije tako što pripisuje širi djelokrug (te time i viši rang) prvoj u odnosu na potonju, te nije zainteresovan za usaglašavanje filozofije i religije. Ibn Sīnā (umro 1037) jasno prihvata al-Fārābījevo razumijevanje, ali i razvija ontološku perspektivu metafizike u koju potom inkorporira al-Kindījev teološki nazor. Na ovaj način Ibn Sīnin nazor predstavlja najpotpuniju i najrazrađeniju vezu između ontologije i filozofske teologije u historiji srednjovjekovne filozofije. Ovaj inkluzivni pristup najbolje je vidljiv u metafizičkom dijelu (Nauka o božanskim stvarima, Ilāhijjāt) njegove najobimnije i najuticajnije summe, tj. u filozofskoj enciklopediji od četiri dijela (logika, prirodna filozofija, matematika i metafizika, sa dodatkom o praktičnoj filozofiji) pod nazivom Knjiga izlječenja (Kitāb al Shifā).

Važno je napomenuti da sva gore navedena djela o metafizici napisana od strane al Kindīja, al-Fārābīja i Ibn Sīne nisu nikakavi komentari na Metafiziku; al-Kindī nikada nije napisao komentar na Aristotelova djela; al-Fārābī možda nije napisao doslovni komentar na Metafiziku; Ibn Sīnini komentari Metafizike su izgubljeni ili sačuvani indirektno u fragmentima. Ovaj prijelaz sa komentara u strogom smislu te riječi (bez obzira da li je riječ o doslovnim komentarima ili parafrazama) ka ličnom i slobodnom nazoru je jedna od najevidntnijih obilježja u raskidu kontinuiteta između islamske filozofije i grčke tradicije. U al-Kindījevom spisu O prvoj filozofiji možemo pronaći eksplicitno priznavanje Aristotelovog autoriteta, ali pozivanje na sâm tekst Metafizike je oskudno (zapravo je limitirano na knjigu Alfa elatton [A] – tj. prvu knjigu tog djela u arapskoj tradiciji – i Lambda [Λ] – tj. dvanaestu knjigu koja sadrži Aristotelovu filozofsku teologiju), pa ipak, još ne prevedena Druga analitika je kao takva bitno zanemarena, izuzev nekih indirektnih ukaza na nju. Al-Fārābījevo djelo O ciljevima mudraca se sastoji iz dva osnovna dijela, od kojih prvi nudi prikaz metafizike prema principima Druge analitike, dok drugi predstavlja kratak pregled sadržaja svake njemu poznate knjige Metafizike. Ta dva dijela, tj. projekt naučne metafizike i sveobuhvatni opis teksta Metafizike ipak nažalost ostaju nepovezani. Metafizika al-Fārābījeve summe o političkoj filozofiji ne prevazilazi ovaj jaz budući da je više bazirana na Platonu nego na Aristotelu, te nije povezana sa Aristotelovom epistemologijom. Ibn Sīnā ispravlja epistemološku nepreciznost al-Fārābījevog modela (kod al-Fārābīja se može naći kolebanje između više striktnog koncepta ‹primarnog predmeta› metafizike i njegovog šireg značenja, kojeg povremeno koristi i u množini) i u potpunosti implementira kontekst filozofske enciklopedije unutar kojeg serija filozofskih nauka započinje logikom i završava metafizikom, te u kojem nauk Druge analitike koegzistira sa onim iz Metafizike, bivajući tako ne samo teoretski, već i supstancijalno povezan sa njim.

Ibn Sīnā polazištu metafizike dodjeljuje uzvišeno mjesto unutar Nauke o božanskim stvarima, unutar kojeg se u prva dva poglavlja bavi eksplicitno ovim problemom, dodajući pri tom primarni predmet (mawḍūʿ) listi preliminarnih pitanja o kojima se tradicionalno raspravljali Aristotelovi komentatori na početku njihove egzegeze Filozofovih dijela. Štaviše, na početku poglavlja I, 1, Ibn Sīnā predstavlja problem o polazištu metafizike u vidu pitanja o kojem treba raspraviti. Na ovaj način on, čini se, postaje prvi mislilac

u historiji filozofije koji ovaj problem tretira zasebno, pa je tako njegov doprinos u prva dva poglavlja al-Ilāhijjāt (I, 1-2) s pravom privukao pažnju učenjaka. U Ibn Sīninoj sintezi Aristotelove različite perspektive postaju razjašnjenje i usklađene. Česte reference na Drugu analitiku (preciznije dio Knjige izliječenja koji korespondira sa Drugom analitikom) – bilo da su eksplicitne, implicitne ili dvosmislene – ukazuje na vjernost Ibn Sīnine pozicije kanonu Aristotelove teorije nauke. Ibn Sīnin diskurs može biti predočen kao sistem sačinjen od pet komplementarnih elemenata. On otpočinje sa klasifikacijom dijelova filozofije po kojim je – na tragu grčke prolegomenske literature – pojam metafizike baziran na zajedničkoj perspektivi (III) i (I), tj. na ideji da se metafizika bavi nematerijalnim stvarima, prvim uzrocima i apsolutnim Prvim Uzrokom, tj. Bogom. Nakon toga slijedi uvod u problem i principe njegovog razrješenja, tj. trostruka distinkcija preuzeta iz Druge analitike o polazištu, svojstvima i principima nauke. Ibn Sīnā se fokusira na prva dva elementa ove trijade, odnosno govori o „primarnom predmetu" i „traženim stvarima" (maṭālib, sg. maṭlūb) u nauci. Nastavljajući raspravu, on ove polaritete kvalifikuje u skladu sa pojmovima koji podsjećaju na Drugu analitiku, tj. u skladu sa idejom da svaka nauka pretpostavlja postojanje svog polazišta bez da ga dokazuje; polazište nauke je zajednički označitelj svih stvari za kojima se u toj nauci traga, te stoga u svakoj nauci ono može biti samo jedno. Na osnovu ovih pravila Ibn Sīnā perspektive (III) i (I) kao neindikativne u kontekstu polazišta metafizike: Bog ne može biti primarni predmet ove nauke budući da je ona okvalifikovana za dokazivanje Božje egzistencije, a ne za njeno postuliranje. Također, četiri ultimativna uzroka ne mogu biti polazište metafizike, budući da se ova nauka njima bavi kao postojećim, pa je stoga bitak (tj. pojam na kojem se u konačnici i temelji polazište metafizike) fundamentalniji pojam od uzročnosti. Potraga za polazištem metafizike vodi Ibn Sīnu do odbacivanja ove dvije perspektive, te do proklamacije perspektive (II) kao jedine prihvatljive: „biće kao biće", umjesto Boga i prvih uzroka, je polazište metafizike, budući da se sve stvari koje ova nauka istražuje ultimativno ukazuju na ovaj pojam, bilo kao vrsta bitka (ako uzmemo ideju kategorija kao vrste bića kao bića u širem smislu, budući da je Ibn Sīnā svjestan da biće nije rod, te nema u pravom smislu „vrste") ili kao njegovih svojstava (tj. niza pojmova koji uključuju „jedno" i „mnoštvo", „potenciju" i „akt", „univerzalno" i „partikularno" itd.). Štaviše, bitak je tako fundamentalan pojam da njegova egzistencija i esencija ne mogu biti dokazivani, čak ni u

metafizici kao najvišoj od svih nauka. U trećem koraku Ibn Sīnā dovodi u jedinstvo perspektivu (II) i (III) upravo putem svojstvenosti pojma „bitka", po kojem je ovaj koncept nematerijalan u koliko se ne odnosi samo na materijalne stvari. Shvaćeno kao nematerijalno, „bitak" je ono zajedničko svim objektima istraživanja metafizike, uključujući i nepromjenjivi božanski svijet. Na isti način Ibn Sīnā postiže sintezu između perspektive (II) i (I), ističući da su prvi uzroci i Bog dio „bitka" koji predstavljaju principe uzrokovanog „bitka". Na kraju, Ibn Sīnā ističe da prvi uzroci i Bog, pored toga što ne predstavljaju polazište metafizike, ipak imaju fundamentalno mjesto unutar ove discipline: one među stvarima za kojima se traga u metafizici predstavljaju njen „cilj" (ġaraḍ), tj. ono što se nastoji saznati. Ako prihvatimo metaforu koju Ibn Sīnā primjenjuje na metafiziku u svojim drugim djelima, mogli bi reći da, po njemu, izučavanje „bića kao bića" predstavlja „korijen" metafizike, dok je izučavanje prvih uzroka i Boga „plod". Na ovaj način Ibn Sīnā pokazuje da je metafizika, u drugom smislu, izučavanje prvih uzroka i Boga, koje među „traženim stvarima" ove discipline predstavljaju njen cilj (perspektiva [I]), izučavanje „bitka" koje je njeno polazište (perspektiva [II]) i izučavanje nematerijalnih i nepokretnih stvari, u koliko su one u jednom smislu prvi uzroci i Bog, a u drugom „biće kao biće" (perspektiva [III]). U svjetlu svoje jasnoće i razumljivosti, Ibn Sīnin nauk je jedan od najkoherentnijih i najsistematičnijih objašnjenja Aristotelovog kriptičnog i naizgled nekonzistentnog stava o primarnom predmetu metafizike koji je ikada uspostavljen u historiji aristotelijanizma.

Isti takav „naučni spin" se može opaziti i na ostalim značajnim epistemološkim aspektima metafizike. Tako Ibn Sīnā sistematski revidira strukturu metafizike upravo tako što odbacuje nekonsekventan poredak knjiga Metafizike, te uređuje ovu disciplinu u skladu sa preciznim epistemološkim obrascem ustanovljenim na vrstama, svojstvima i principima „bića" koji su u Aristotelovoj filozofiji samo skicirani. Također, Ibn Sīnā dorađuje metod metafizike, uključujući njeno korištenje demonstracijama i terminološkim distinkcijama, uvodeći novi metod argumentiranja (kao dokazi putem divizije i klasifikacije), te umanjujući značaj procedura srodnih dijalektici (kao što je kritika prethodnika i rasprava o aporijama) koje su jasno vidljive u Metafizici (dovoljno je uzeti u obzir polemički karakter knjiga Alfa mezion, Mu i Nu, te aporetičku prirodu knjige Beta). Na kraju, Ibn Sīnā objašnjava odnos metafizike i ostalih filozofskih disciplina, prije svega logike (tj. oruđa svakog saznanja), prirodne

filozofije i matematike (koje predstavljaju dvije branše teorijske filozofije) i praktične filozofije (kojom se bavi kratko na koncu Nauke o božanskim stvarima): ukratko, on uzima metafiziku kao višu nauku u odnosu na spomenute, kojima ona pruža epistemološke temelje putem određivanja fundamentalnih pojmova, osnovnih pravila mišljenja u ultimativne stvarnosti koja prevazilazi doseg njihovog istraživanja. Upravo zbog takve temeljite reorganizacije epistemologije unutar Metafizike, kao i zbog širokog raspona izvora koje uključuje, nije isključeno uzeti Nauku o božanskim stvarima kao neku vrstu „drugog izdanja" Metafizike, tj. izdanja nakon kanonske edicije corpus aristotelicum Andronikusa sa Rodosa u prvom stoljeću nove ere, ili kao „drugi početak" Zapadne metafizičke spekulacije.

Uspjeh Ibn Sīninog modela

Orginalsnost i snaga Ibn Sīnine doktrine o polazištu metafizike je vidljiva i po reakciji jednog od najvećih njegovih kritičara unutar arapske filozofije, andaluzijskog pravnika, teologa i komentatora Aristotela, Ibn Rušda (umro 1198). Ibn Rušdov stav prema Ibn Sīninoj teoriji je uveliko ambivalentan, kao što je vidljivo iz njegovih komentara na Aristotelova djela u kojima jasno i otvoreno odbacuje određene dijelove na jednim, a prešutno prihvata iste na drugim mjestima. Ova oscilacija ukazuje da Ibn Rušd shvata Ibn Sīnin stav kao radikalnu inovaciju u odnosu na Aristotelov autoritet, te stoga i kao doktrinu koju treba otvoreno kritikovati. Pa ipak, budući da Ibn Sīnina doktrina predstavlja poziciju prethodnika koja je kao takva prihvatljiva usljed svoje unutrašnje konzistencije, ona također zaslužuje tolerantan pristup i prešutno odobravanje. Ibn Rušdov dvostruki stav ukazuje na to da je Ibn Sīnino polazište dovoljno snažno da odoli većini najznačajnijih primjedbi i napada budući da je oblikovano tako da postane glavna pozicija u kasnijoj islamskoj filozofiji. U takozvanom „Velikom komentaru" na Aristotelovu Fiziku, sačuvanom u latinskom srednjovjekovnom prevodu, Ibn Rušd za Ibn Sīninu doktrinu o polazištu metafizike, te ideju da metafizike dokazuje Božiju (Prvi princip) egzistenciju, rezervira jedan od svojih izuzetno podcjenjivačkih napada na perzijskog mudraca:

„Ko god tvrdi da prva filozofija nastoji da pokaže postojanje izdvjoenog bića je u krivu. Ovakva bića su polazište prve filozofije, te

kako je ukazano u Drugoj analitici ni jedna nauka ne može dokazivati postojanje svog sopstvenog polazišta, već ga uzima kao dato, što zbog toga što je ono po sebi evidentno, što zbog njegove dokazanosti u drugoj nauci. Prema tome Ibn Sīnā je napravio veliku grešku kada je izjavio da metafizičar demonstrira egzistenciju Prvog principa. Glede ovog problema, u njegovoj knjizi o božanskoj nauci, on nastavlja u skladu sa metodom koju smatra nužnim i esencijalnim za ovu nauku. Njegova greška je, pak, evidentna, budući da ono što on smatra najizvjesnijim stavom kojeg koristi [u ovom slučaju] ne prevazilazi instancu samo vjerovatnog iskaza" (pasaž je uzet iz sekcije 83 komentara na prvu knjigu Fizike).

U navedenom tekstu Ibn Rušd ističe stav koji je suprotan Ibn Sīni: posebna vrsta bića, tj. izdvojena biće (uključujući i Boga), su, umjesto bića kao bića, polazište metafizike, tako da metafizika ne može dokazivati Božiju egzistenciju te ga umjesto toga preuzima iz fizike. Ibn Rušdov ukaz na Drugu analitiku ovdje otkriva njegovu namjeru da porazi Ibn Sīnu na njegovom terenu; epistemološka paradigma je ista, ali ispod zajedničkog aristotelijanskog okvira cjelokupni poredak se urušava budući da Bog, pored Ibn Sīninog veta, biva zamijenjen bićem kao bićem kao polazištem metafizike. Pa ipak, na drugim mjestima istog komentara na Fiziku može se naići i na nepolemičke odlomke u kojima, iako se Ibn Sīnā ne spominje, aviceniansko polazište o biću kao biću kao polazištu metafizike biva de facto odobravano. Isti oblik ovakvih oscilacija je vidljiv i u aristotelijanskim komentarim Ibn Rušda koji prethode Komentaru na Fiziku, kao u Sadržaju Metafizike, ili u Velikom komentaru na Drugu analitiku (koji je nastao istovremeno sa Komentarom na Fiziku). Veliki komentar na Metafiziku, koji bi trebao da tretira ovo pitanje ex professo ostaje nažalost nijem pred problemom: na ovaj način se njime ili potvrđuje prešućivanje Ibn Sīnine pozicije, ili se neupadljivo prikazuje nazor po kojem antinomija postepeno isčezava u toliko što biće kao biće u konačnici podudara sa božanskim u smislu sukcesivne „žarišne redukcije" – od bića kao bića ka supstanciji, od supstancije ka formi, od forme ka Bogu kao Prvoj formi.

Filozofi latinske Europe su, čini se, bili svjesni, prelazeći od Velikog komentara na Fiziku ka Velikom komentaru na Metafiziku, da se udaljenost Ibn Rušdove pozicije o polazištu metafizike u odnosu na Ibn Sīnu umanjuje, te da stajališta ove dvojice autora u konačnici konvergiraju. Ibn Sīnin nazor o polazištu metafizike, iako ne uvijek

isključivo, je zasigurno najviše prihvaćen među latinskim filozofima, te anti-avicenijanska pozicija, kao što je Ibn Rušdova u Velikom komentaru na Fiziku, u glavnom nije dobila podršku. Teolog i filozof Albert Veliki (Albert od Lauingena, umro 1280), koji je pisao komentare na cjelokupan aristotelijanski korpus držeći se Ibn Sīninih i Ibn Rušdovih interpretacija (u onolikoj mjeri koliko mu je bilo dostupno u latinskom prijevodu), te koji je bio na strani Ibn Sīne glede polazišta metafizike, predstavlja povlaštenog svjedoka situacije: dok u svome Komentaru na Fiziku on brani Ibn Sīnu od Ibn Rušdovih napada, koje smatra pogrešnim i nepravednim, u Komentaru na Metafiziku predlaže pomirljiviju perspektivu prema kojoj Ibn Sīnā i Ibn Rušd, bez da protuslove jedan drugome, doprinose cjelokupnom konsenzusu peripatetičke škole. Tome u prilog Albert Veliki kaže: „Prema tome, zajednički sa svim peripateticima koji ispoljavaju istinu čini se pravo smatrati da je biće kao biće polazište [metafizike]“ (citat jepreuzet iz drugog poglavlja komentara).

ZAKLJUČAK

Prezentujući sopstvenu Metafiziku po modelu Druge analitike kao sintetički uređen izvještaj koji ukazuje na ključne probleme koji se tiču polazišta i cilja metafizike, Ibn Sīnā formira objašnjenje koje ide daleko više od grčkih komentatora i koje odgovara na probleme koje postavljaju al-Kindī i al-Fārābī. U formiranju sistematske revizije strukture al-Kindījevog i al-Fārābījevog nazora, Ibn Sīnā je proizveo novi metodološki pristup metafizici i iznio objašnjenje koje rasvijetljava vezu između ove discipline i drugih teorijskih i praktičkih nauka. Takva je bila neospornost rezultata njegovog sistematskog filozofskog napora, da se većina kasnijih mislilaca islamske tradicije nije vraćala na Aristotelova djela, već na Ibn Sīnu kao temelj i polazišnu tačku svakog budućeg filozofskog napredovanja. Latinski prijevodi Ibn Sīninih dijela bili su jedno od najvažnijih osnova metafizičke i teološke spekulacije među srednjovjekovnim europskim misliocima. Poznate ličnosti poput Akvinskog, njegovog učitelja Alberta Velikog, Duns Škota, kao i mnogi drugi, koriste Ibn Sīninu Metafiziku, njegove metode i rezonovanja, te ih postavljaju u sami centar filozofskih i teoloških diskusija na Zapadu.

REFERENCE

Albert the Great (1960) Metaphysica, libri quinque priores, B. Geyer (ed.), Münster: Aschendorff; (1964) Metaphysica, libri VI-XIII, B. Geyer (ed.), Münster: Aschendorff.

—. (1987) Physica, Pars I, libri 1-4, P. Hossfeld (ed.), Münster: Aschendorff; (1993) Physica, Pars II, libri 5-8, P. Hossfeld (ed.), Münster: Aschendorff.

al-Fārābī (1890) Maqāla [...] fī aġrāḍ al-ḥakīm fī kulli maqāla min al-Kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf, in Alfārābī's Philosophische Abhandlungen, F. Dieterici (ed.), Leiden: Brill,

pp. 34-38.

—. (1982) "Le traité d'al-Fārābī sur les buts de la Métaphysique d'Aristote," T-A.

Druart (trans.), Bulletin de Philosophie Médiévale 24: 38-43.

al-Kindī (1950) Kitāb al-Kindī ilā l-Mu'taṣim bi-llāh fī l-falsafa al-ūlā, in Rasā'il alKindī al-falsafiyya, vol. I, M. 'A. Abū Rīda (ed.), Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, pp. 97- 162.

—. (1974) Al-Kindī's Metaphysics. A Translation of Ya'qūb al-Kindī's Treatise "On First Philosophy" (fī al-Falsafah al-ūlā), A. Ivry (trans.), Albany: State University of New York Press.

—. (1998) Œuvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindī. Volume II. Métaphysique

et Cosmologie, R. Rashed & J. Jolivet (eds.), Leiden, Boston & Köln: Brill, pp. 1-117.

—. (2012) The Philosophical Works of Al-Kindī, P. Adamson & P. Pormann (eds.),

Oxford University Press: Oxford, pp. 3-57.

Averroes (1962) Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Venetiis apud Iunctas 1562, repr. Frankfurt am Main: Minerva.

—. (1984) Šarḥ al-Burhān li-Arisṭū wa-Talḫīṣ al-Burhān, ʿA. Badawī (ed.), Kuwayt: alMaǧlis al-Waṭanī li-l-ṯaqāfa wa-l-funūn wa-l-adab.

—. (2010) On Aristotle's "Metaphysics." An Annotated Translation of the So-called "Epitome," R. Arnzen (ed.), Berlin & New York: De Gruyter.

Avicenna (2005) The Metaphysics of The Healing, M. Marmura (ed. and trans.), Provo,

Utah: Brigham Young University Press.

Daljnje čitanje

Aertsen, J. A. (2008) "Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and its Impact on Medieval Philosophy," in Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber, A. Akasoy & W. Raven (ed.), Leiden: Brill, pp. 21-42.

Bertolacci, A. (2006) The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-

Šifāʾ: A Milestone of Western Metaphysical Thought, Leiden & Boston: Brill.

—. (2007) "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the SubjectMatter of Metaphysics," Medioevo 32: 61-97.

—. (2011) "The 'Ontologization' of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the Organon," in Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West 500-1500, M. Cameron & J. Marenbon (eds.), Leiden & Boston: Brill, pp. 27-51.

—. (2012) "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context," in Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas, F. Opwis & D. C. Reisman (eds.), Leiden: Brill, pp. 257-288.

—. (2012) "Arabic and Islamic Metaphysics," Stanford Encyclopedia of Philosophy (on-line), first published Thu Jul 5, 2012 (plato.stanford.edu/entries/arabic-islamicmetaphysics/). Castelli, L. M. (2011) "Greek, Arab and Latin Commentators on per se accidents of being qua being and the place of Aristotle, Met. Iota," Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 22: 153-208.

Gutas, D. (1988) Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden, New York, København & Köln: Brill.

S engleskog jezika preveo: Vladimir Lasica