izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 165.641bn Sina

EMPIRIJA I METAFIZIKA; FUNDAMENTALNA RELACIJA U ZASNIVANJU FILOZOFIJE KAO NAUKE KOD IBN SĪNE

Vladimir LASICA
E-mail: lasoov@gmail.com

ABSTRACT

U ovom radu analiziram odnos između empirizma u Ibn Sīninoj *Kitāb al-burhān* i njegove ideje metafizike kako je opisana u *Kitāb al-šifā al-ilahiyyāt* i *Kitāb al-išārāt wa'l-tanbīhāt.* Osnovna ideja je da, iako pojmovi ‹indukcije› i ‹iskustva› igraju izuzetno važnu ulogu u filozofskom sistemu Ibn Sīne, oni nemaju važnost unutar metafizike kao nauke o biću kao biću. U stvari, metafizički principi koji su uspostavljeni na razmatranu bivstvivanja osiguravaju empirizam prirodnih nauka od bilo kojeg oblika skepticizma. Među ovim principima svakako je i princip uzročnosti, koji je impliciran *a priori* pojmom ‹bisvstvovanja› kao i najopštijom podjelom bivstvovanja na nužno i kontingentno. U ovom smislu metafizika nema potrebu za prirodnim naukama da bi ostvarila svoj konačni cilj – tj. dokazala postojanje Boga. Metafizika stupa u kooperaciju sa prirodnim naukama u svrhu objašnjavanja odnosa između svijeta i najvišeg uzroka postojanja. S druge strane prirodne nauke imaju potrebu da im metafizika osigura primarni predmet, tj. njihovo polazište. U svakom slučaju, metafizika i prirodne nauke se oslanjaju jedna na drugu u svrhu formiranja kompletne naučne slike o svijetu.

Ključne riječi: Ibn Sīnā, empirizam, iskustvo, metafizika, apriorizam, bitak

EMPIRICISM AND METAPHYSICS: A FUNDAMENTAL RELATION FOR FOUNDING PHILOSOPHY AS SCIENCE IN AVICENNA

In this paper I analyse the relationship between Avicenna's 'empiricism' in his *Kitāb al-Burhān* and his metaphysics as it is described in *Kitāb al-Shifā al-Ilahiyyāt* and in *Kitāb al-Ishārāt wa'l-Tanbīhāt.* My idea is that even if the notions of 'induction' and 'experience' play a very important role in Avicenna's philosophical system, these notions have no significance within metaphysics as science of being *qua* being. In fact, the metaphysical principles established on the consideration of existence secure empiricism in natural sciences from any sort of sceptical doubt. Amongst these principles the most important for natural sciences is the principle of causation, which is implied by the *a priori* notion of 'existence', and by its most general division between necessary and contingent. In this sense metaphysics is not in need for natural sciences in order to achieve its ultimate goal – to prove God's existence. Instead, metaphysics cooperates with natural sciences in order to explain the relationship between the world and its ultimate cause. Natural sciences, on the other hand, are in need of metaphysics to secure their subject matter. In any case, both metaphysics and natural sciences must rely on each other in order to provide the complete scientific picture of the world.

Key words: Avicenna, empiricism, experience, metaphysics, apriorism, existence

1.0 Uvod

Aristotelova logika je zamišljena kao znanstveno oruđe koje se bazira na analizi odnosa između univerzalnog i partikularnog. Upravo zato, za razliku od moderne logike, Aristotelova logika itekako vodi računa o sadržaju zaključka. Sadržaj zaključka je važan koliko i proces njegovog iznalaženja, jer u koliko on predstavlja nešto što odgovara stanju stvari izvan njega onda je on istinit. Istina tako jest sadržaj zaključka, odnosno cilj saznanja. Upravo zato možemo reći da je osnovna svrha logike kod Aristotela spoznajno-teorijska. Ona je tu da riješi naučnu aporiju[1], odnosno da pruži naučno saznanje o stvarima – ono saznanje koje je univerzalno i nužno. To je moguće ukoliko pojam predstavlja objekt, odnosno ukoliko odnosi pojmova u sudu, tj. umu, predstavlja stanje stvari izvan uma. Osnovni princip logike, su tako ujedno i osnovi princip svijeta. Ovaj princip ogleda se u onome što Aristotel naziva „princip nekontradikcije" – princip da „jedna stvar ne može pripadati i ne pripadati istoj stvari u isto vrijeme i u istom pogledu."[2] Drugim riječima, to znači da nešto što je logički kontradiktorno ne može postojati. Ovo je za Aristotela najviši zakon, koji je prema tome nedokaziv; on predstavlja princip svih drugih aksioma. Princip nekontradikcije je ujedno logički i ontološki zakon, te su po njemu logičke formulacije ekvivalentne ontološkim (Łukasiewich, 1910, str. 131).[3] Upravo na osnovu ovoga je moguće izvjesno saznanje o svijetu, tj. saznanje koje je nužno, nepromjenjivo i koje ne može biti pogrešno.

Navedeni logički standardi se posebno tretiraju u *Drugoj analitici*

1 Detaljnije o ovom problemu vidjeti *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, u S. Mansion (ur.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, 1961,-19. Prevela Milena Marinić-Čuljak, *O aristotelovskom pojmu aporije*, u P. Gegorić i F. Grgić, *Aristotelova Metafizika, Zbirka rasprava*, Kruzak, Zagreb, 2003, str. 115-127.

2 Više u *Metaphysics and Logic*, u M. Matthen (ur.), *Aristotle Today*, Edmonton, 1987, 127-149. Preveo P. Gregorić, *Metafizika i logika*, u P. Gegorić i F. Grgić, *Aristotelova Metafizika, Zbirka rasprava,* Kruzak, Zagreb, 2003, str. 95-127.

3 U „Über den Satz des Widerspruches bei Aristoteles", Bulletin International de l'Academie de Cracovie, Cl. d'histoire et de philosophie, 1910. Peveo Filip Grgić, *O aristotelovskom pojmu aporije,* u P. Gegorić i F. Grgić, *Aristotelova Metafizika, Zbirka rasprava*, Kruzak, Zagreb, 2003, str. 129-148.

u sklopu Aristotelovog uspostavljanja rigoroznog metoda koji svaka nauka mora da slijedi ukoliko je nauka. Svaka nauka mora ispuniti četiri zahtjeva: (1) mora se baviti jasno određenim područjem djelovanja, tj. predmetom, (2) svojstva njenog predmeta moraju biti tretirana u skladu sa fundamentalnim principima *logosa* polazeći od sveopštih aksioma mišljenja, (3) mora biti uređena po demonstrativnom modelu baziranom na silogističkoj strukturi argumenta koji polazi od izvjesnih premisa i (4) nauka mora biti u određenom odnosu subordinacije, jednakosti ili superiornosti u odnosu na druge nauke (Bertolacci, 2016, str. 187-188). Pored ovoga, jedno od osnovnih pitanja koje Aristotel ističe u ovom djelu jeste kako se uopšte dolazi do prvih principa nauke? Odgovor koji Filozof nudi ukazuje na snažnu empirijsku tendenciju, koja ga bitno razlikuje od njegovog učitelja. Naglašavanje empirije i iskustva je evidentno, ne samo u *Drugoj analitici*, nego i kroz sva njegova djela, što je evidentno uticalo na misao filozofa i filozofskih pravaca koji će uslijediti.

Pored divljenja Aristotelovom formulacijom naučnog metoda, ono što je Ibn Sīnā odmah primijetio jeste da Aristotelov korpus ne slijedi strogo gore naglašena mjerila. Upravo zbog toga Ibn Sīnā postavlja sebi zadatak da unaprijedi aristotelijansku nauku u skladu sa strogim metodološkim mjerilima, koje također nadopunjava, i to pod uticajem svog velikog prethodnika Abu Nasra al-Fārābija, kao i stoičke modalne silogistike. Svjesnost naizglednih nedoslijednosti unutar Aristotelovih djela evidentno postoji ne samo kod njegovih komentatora, nego i kod islamskih filozofa, posebice kod Ibn Sīne. Jedno od najvažnijih pitanja koje je proizašlo iz takvog kritičkog osvrta, pored određenja same naučne metode, jeste i specifičnost i potreba metafizike, formulacija njene metode, te njen odnos spram ostalih nauka. U pokušaju da riješi ova pitanja, Ibn Sīnā proširuje Aristotelovu maksimu da suštinsko polazište nauke mora biti pretpostavljeno, tj. da ono ne može biti izvedeno putem dedukcije (*Druga analitika*, I, 10, 78a, 31-36), na to da se njeno značenje više ne odnosi samo na primarne logičke principe već i na *a priori* koncepte uma, koji čine osnovu svakog znanja i poimanja. Svakako, slijedeći aristotelijanski empirizam, Ibn Sīnā se drži postavke da se do određenog koncepta dolazi putem apstrakcije sadržaja senzualne percepcije,[4] te da nakon apstrakcije senzibilije

4 Prema Ibn Sininoj psihologiji, postoje dvije vrste percepcije, vanjska, tj. senzualna i unutrašnja.

dobivaju imena koja su uslovljena jezičkim kontekstom. Međutim, taj epistemološko-psihološki fenomen se ne tiče porijekla primarnih, najprimitivnijih pojmova, čije porijeklo ne može biti apstrakcija, već jedno „utisnuće" od strane Aktivnog intelekta, tj. desete emanacije iz Boga, u ljudsku dušu. Najprimarniji i najopštiji koncept, koncept „bića" (*mawǧūd*), tako stoji u osnovi svih ostalih pojmova, što je jasno iz činjenice da sve što se uopšte može pojmiti, na neki način „jeste", odnosno „biva." Ovakva onto-psihološka pretpostavka stoji u osnovi Ibn Sīninog zasnivanja nauke metafizike, te predstavlja najopštiji uslov svakog naučnog saznanja, uključujući i primarne principe logike, budući da se sâm logički princip identiteta zasniva na poimanju „da nešto jest" pa stoga mora biti identično sâmo sebi.

Cilj ovoga rada jeste obrazložiti uticaj Aristotelove ideje nauke na Ibn Sīnu, ali i rasvijetliti tačno mjesto gdje islamski filozof raskida sa aristotelijanskom tradicijom[5] i to prije svega u svrhu unaprijeđenja upravo Aristotelovih ideja, a koje se sastojalo u krčenju puta za jednu novu aristotelijansku filozofsku teologiju.

2.0 Empirijsko zasnivanje aristotelijanske nauke

Prema Aristotelu, objekat znanstvenog ispitivanja je potencijalno poznat, ali je aktualno nepoznat. To znači da da bi ispitivanje uopšte otpočelo mora se znati šta se traži, odnosno mora se znati u kojem smijeru ide istraživanje. S druge strane, ono što se istražuje nije aktualno poznato, u suprotnom bi znanje bilo samo sjećanje (za šta se zalagao Platon u svome *Menonu*). U tom smislu znanje je put od poznatog ka nepoznatom. Taj proces Aristotel je smatrao demontrativnim rezonovanjem. Znanje počinje pitanjem koje otvara problem i predstavlja izraz čovjekove znatiželje, odnosno njegove želje za spoznajom kao jednom od osnovnih karakteristika čovjeka kao čovjeka. U svojoj *Drugoj analitici* Aristotel ističe da postoje neke stvari koje su poznate prije nego se uopšte otpočne sa istraživanjem: sami principi mišljenja, odnosno logike, bez kojih nije moguće ništa pouzdano znati (kao npr. da je cjelina veća od bilo kojeg njenog dijela,

5 Pod „raskidanjem sa aristotelijanskom tradicijom" mislim na raskidanje sa striktnim slijeđenjem Aristotela. Ibn Sīnā unatoč svim neslaganjima ostaje Aristotelov slijedbenik u istom smislu u kojem je to npr. Toma Akvinski.

ili da jedna stvar ne može u isto vrijeme i u istom kontekstu i biti i ne biti) (*Druga analitika*, II, 19, 99b, 20-21), zatim da postoji na neki način nešto od onoga za čim tragamo, inače bi samo pitanje o tome bilo nemoguće, što također ukazuje i na znanje nominalne definicije onoga što se traži. Sve ovo skupa čini principe demonstracije, koji omogućavaju formiranje silogizma. Prvi principi demonstrativnog dokazivanja su, po Aristotelu, intuitivno jasni sami po sebi, tj. ne mogu biti predmet dokazivanja. Oni su osnova od koje polazi demonstrativni silogizam čiji je ključni segment ono na šta ukazuje srednji (tj. zajednički) pojam, te je to ono za čime se u znanstvenom istraživanju traga.

Naučnim se ne može smatrati svako pitanje, već je to ono pitanje koje u svojoj osnovi traga za razlogom, tj. ono koje omogućavaju naučni odgovor, ili demonstrativno rješenje. Naučno pitanje tako predstavlja potragu za razlogom, koji je „posrednik" ili „medium demonstracije." Jedna nauka kao takva zapravo predstavlja potragu za mediumom demonstracije, koji nakon što je shvaćen, može biti i dât odgovor na naučno pitanje. U skladu s tim, postoje četiri stvari koje se mogu znati, tj. četiri vrste znanstvenih pitanja: šta nešto jeste, zašto nešto jeste, da li nešto jeste i kako nešto jeste (*Druga analitika*, II, 1, 89b, 23). U odgovoru na ova pitanja sadržani su svi odgovori koji se uopšte tiču nauke. Svako od ovih pitanja predstavlja potragu za srednjim pojmom, jer je upravo srednji pojam uzrok odgovora na naučno pitanje (*ibid*., II, 3, 90b). Nauka predstavlja potragu za istinskom prirodom stvari, u kojoj se nalazi odgovor na pitanje zašto ta stvar jeste, zašto je ona baš takva i zašto se ponaša baš tako kako se ponaša, a ta priroda se intelektualno obuhvata definicijom stvari. Priroda stvari u sebi sadržava najviše uzroke stvari, te je njihovo objašnjenje primarna ambicija nauke. Spoznata priroda stvari se određuje definicijom, koja je "u sebi implicirana demonstracija" ili zaključak demonstracije (*ibid*., II, 10, 94a, 10-15). Nakon što je putem definicije određeno šta nešto jeste, pronađen je srednji pojam, te se tada može preći na naučno objašnjenje fenomena putem silogizma. Tako silogizam predstavlja metod kojim se dolazi do izvjesnosti da je saznanje validno, odnosno da saznanje odgovara stvarnom stanju stvari. Prema tome, silogizam nije prema Aristotelu metod kojim se dolazi do naučnog otkrića, nego metod kojim se utvrđuje njegova logička validnost ili nevalidnost (Weisheipl, 1958, str. 43). Demonstrativni silogizam je onaj koji se sastoji iz premise koje su istinite, izvorne, neposredne, te koje su uzrok zaključka i prema tome primarne u odnosu na zaključak.

Ukratko, neko ko tvrdi da ima naučno saznanje o nekoj činjenici, tvrdi da zna razloge zašto ta činjenica jeste, tj. uzroke i objašnjenja te činjenice. Samo za demonstrativno znanje se može reći da je naučno izvjesno, znanje do kojeg se dolazi na neki drugi način može biti samo vjerovatno, dijalektičko ili privremeno. Nauka se bavi samo nužnim iskazima – onim iskazima čiji predikat pripada subjektu suštinski i univerzalno u svakoj njegovoj instanci.

Znati šta nešto jeste znači po Aristotelu znati njegove uzroke i definiciju. To znači poznavati sve četiri vrste uzroka (materijalni, formalni, eficijentni i finalni), te shvatati zašto je nešto baš takvo kakvo jeste, odnosno zašto ono ne može biti drugačije nego što jeste. Problem koji se nameće Aristotelu, a koji je tretiran i u filozofiji islamske civilizacije, jeste kako doći do definicije nečega i do spoznaje uzročno-posljedične veze koja ga određuje. Prema Aristotelu, svaka definicija se sastoji od roda i diferencije. Nešto se definira tako što mu se odredi neposredni rod i njegova specifična razlika. Međutim, suštinska priroda fizikalnog svijeta nije evidentna po sebi, nego se spoznaje putem senzualnog iskustva koje otpočinje percepcijom. Neposredni rod se spoznaje kroz percepciju zajedničkih atributa, dok specifične razlike fizikalnih fenomena zahtijeva mnogo iscrpnije ispitivanje. Fenomen je potrebno podvrgnuti detaljnom ispitivanju njegovih akcidenata, oblika, veličine, težine, broja dijelova isl. Ono što čini specifičnu razliku fizikalnih fenomena jesu jedinstvene kombinacije tih perceptivnih svojstava. Do definicije u prirodnim naukama se tako dolazi putem komparacije i uočavanja sličnosti između perceptivnih fenomena. Cilj nauke je upravo da ustanovi zašto određena svojstva pripadaju određenim stvarima, odnosno da otkrije uzroke koji stoje u osnovi veze između stvari i njihovih specifičnih svojstava. Sva svojstva su uvijek na neki način uzrokovana subjektom kojem pripadaju, te proizilaze iz njegovih materijalnih ili formalnih principa.

Za Aristotela, kao i za Platona, najvišu formu saznanja predstavlja neposredno, intuitivno shvaćanje po sebi evidentnih principa. Prilikom ovakvog saznanja jedinstvo subjekta i predikata je evidentno po sebi, te ne potrebuje neki posredni pojam. Svaka nauka mora prihvatiti osnovne nedokazive principe. Ti principi, kao „jedna stvar ne može u isto vrijeme i u istom kontekstu i biti i ne biti“ su principi zajednički svima naukama, te predstavljaju polazište metafizike, koja za svoj primarni predmet ima biće kao takvo. Ipak, kada prirodne nauke prihvate ovaj princip, pojam „biti“ ovdje ima

značenje fizikalne, odnosno opažljive egzistencije, a ne bivstvovanja kao takvog u metafizičkom smislu. Univerzalna priroda takvih stvari može biti znana samo putem senzualnog iskustva. Aristotel tako pravi jasnu razliku između znanja univerzalnog i znanja partikularnog, odnosno znanja onoga što je domen metafizike i onoga što spada u područje fizike. Na osnovu te razlike možemo zaključiti da se partikularno saznaje putem metode koja je bitno drugačija od pristupa univerzalnom: „Na neki način indukcija (*epagôgê*), je suprotna silogizmu (*sillogismos*); ovo potonje putem srednjeg pojma dokazuje da viši pojam pripada trećem, dok prvo dokazuje da viši pojam pripada srednjem putem trećeg pojma. Po prirodnom slijedu silogizam koji se oslanja na srednji pojam je primarniji i bolje znan, ali je silogizam kroz indukciju jasniji" (*Prva analitika*, II, 68b, 30-36).

Aristotel zasigurno nije prvi mislilac koji je istakao indukciju kao metod naučnog rezonovanja, kako i sam priznaje u svojoj *Metafizici*: "Dvije stvari se mogu s pravom pripisati Sokratu; induktivni argument i univerzalna definicija, od kojih obje predstavljaju polazište nauke" (XIII, 4). Ipak, Aristotel je vjerovatno prvi mislilac koji je sistematskoj analizi podvrgao ne samo indukciju kao metodu spoznaje, već cjelokupno naučna saznanje. Na početku Druge analitike postavlja pitanje: kako dolazimo do prvih principa nauke (*Druga analitika*, II, 19, 99b, 18)? Njegov odgovor je eksplicitan: "tako je jasno da je nužno za nas da postajemo svjesni prvih principa putem indukcije (*epagôgê*), jer je to način na koji percepcija pruža univerzalno" (*ibid*., 100b, 4).

Postoje različite interpretacije šta je Aristotel smatrao pod indukcijom. Prema Rossu indukcija je za Aristotela process zaključivanja koji se "kreće od pojedinačnog ka sudu o opštem" (Ross, 1949, str. 48), što je u skladu sa onim kako se definiše indukciju u *Topici* (105a, 10-14). Ross dalje pojašnjava da Aristotel nije imao jedinstven koncept indukcije. Po njemu indukcija se u Aristotelovom korpusu pojavljuje u tri smisla: 1) kao dijelektička indukcija, koja predstavlja zaključak koji polazeći od pojedinačnih slučajeva formira neko vjerovanje u opšte principe 2) intuitivna indukcija, odnosno uvid kojim polazi od znanja o pojedinačnom ka znanju opšteg i 3) savršena indukcija, koja predstavlja validan argument od pojedinačnog ka univerzalnom. Prema Harari, pojam *epagôgê* se u Aristotelovom korpusu se koristi u dva smisla. Prvi se može nazvati „argumentativni" smisao, o kojem se u glavnom raspravlja u Topici, drugi je „kognitivni" smisao o kojem se govori u *Prvoj* (II.21) i *Drugoj analitici* (I.1.). Argumentativna indukcija vodi ka ubjeđenju, dok

kognitivna vodi od spoznaje materije ka spoznaji forme (Harari, 2004, str.5). Drugim riječima, prema Harari indukcija kod Aristotela prije ima ulogu kao preduslov za učenje, nego za uspostavljanje nekakvog empirijskog temelja saznanja. Tako se može reći da indukcija kako je opisana u *Drugoj analitici,* II. 19 ima za cilj da dovede do opštih pojmova, a ne po sebi evidentnih propozicija (ibid.).

U svakom slučaju, Aristotelovo naglašavanje empirije i iskustva je evidentno kroz sva njegova djela, što je svakako ostavilo dubok trag na misao islamskih filozofa, prije svega Ibn Sīne. U *Metafizici*, I. 1 Aristotel kaže: „A iz memorije u čovjeku se rađa iskustvo; jer mnoštvo memorije o istoj stvari u konačnici proizvodi sposobnost za neko iskustvo. Iskustvo se čini vrlo sličnim znanju i umijeću, ali zapravo znanje i umijeće dolaze čovjeku kroz iskustvo“ (980b 28-981a 5). Mogli bismo reći da se iskustvo sastoji iz mnoštva sudova o pojedinačnim stvarima, dok se univerzalni sudovi bave vrstama i rodovima stvari. Orna Harari iz toga izvlači zaključak da iskustvo prema tome nije generalizacija onoga što se čuva u memoriji, već sveukupnost te memorije, koja, kako je vidljivo iz *Metafizike* I.1 i *Druge analitike* II. 19 predstavlja proces koji, iako ne vodi direktno do prvih principa znanja, ipak pruža material za njihovo formulisanje. Upravo zato Aristotel u *Metafizici* I.1 i *Drugoj analitici* II. 19 ustrajava na tome da se univerzalni sudovi formiraju kroz iskustvo, odnosno da principi znanja proizilaze iz iskustva. Znanje je znanje opšteg, a ono se sastoji u intelektualnom obuhvaćanju forme koja je zajednička jednoj vrsti pojedinačnih stvari. Indukcija nije identična sa procesom koji počinje percepcijom a završava iskustvom. Ona je metod koji služi za neposredno shvatanje suština odnosno formi, koje se javlja na samom početku puta od onoga što opažamo ka iskustvu. Takvo shvatanje ne prepostavlja sakupljanje pojedinačnih instanci, njen cilj nije da uspostavi saznanje niti da pruži nekakvo naučno opravdanje (Harari, 2004, str 35-36). Indukcija je medijator između dva kognitivna stanja: senzacije i percepcije, koja vodi od senzualnog obuhvatanja materijalnog ka shvatanju formi, odnosno suština stvari. (*ibid*., str 144), te kao što indukcija vodi od senzualnog ka shvatanju suština, tako i demonstracija vodi od opažajnog ka konceptualnom shvatanju (*ibid*., str 145).

Ibn Sīnino razumijevanje indukcije kod Aristotela je, kako ćemo vidjeti, mnogo jednostavnije. Međutim, njegovo shvatanje važnosti empirije u nauci, koje je uzrokovano Aristotelovim djelima, je potpuno

kao i njegova posvećenost prirodnim naukama. Unatoč tome, mjesto metafizike u njegovom filozofskom sistemu je iznimno, što je nužno da bi specijalne nauke imale svoju zajedničku opštu odrednicu i spoznajni cilj, te temelj na kojem će bazirati svoja polazišta.

3.0 Ibn Sīnino razumijevanje empirije

Za razliku od Kanta, Ibn Sīnā nije smatrao da se sa Aristotelom završio razvoj logike, već je slijedeći nauk Stoika, u svojoj *Prvoj analitici* (*Kitab al-kījās*) doprinijeo, pored ostalog, i razvoju modalne silogistike, odnosno podvrgao logičkoj analizi i razne vrste hipotetičkih sudova. Kako u svom radu argumentuje Allan Bäck, Ibn Sinino *Izlječenje* (*al-Šifā*)[6] se može uzeti i kao komentar na Aristotela. Ipak, primjećije Bäck, to nije komentar u uobičajenom smislu te riječi, budući da djelo sadrži mnoge sumnje o Aristotelovoj filozofiji, na mnogim mjestima se slaže sa Aristotelom, a na mnogim se udaljava od njega. Ibn Sīnā „komentira u smislu da slijedi poredak Aristotelovog teksta, te komentira o onome što je predmet rasprave" (Allan Bäck, 2008, str. 46.). U svakom slučaju, jedan od bitnih segmenata po kojem Ibn Sīnā djelimično slijedi Aristotela, dok ga u isto vrijeme kritikuje jeste njegova spoznajna teorija iznesena u djelu koje je poznato kao Ibn Sinina *Druga analitika*, odnosno *Kitab al-burhân*, ili *O demonstraciji*[7].

6 Ibn Sinino *Izliječenje* ili *Kitab al-Šifā* predstavlja njegov magnum opus, koji je napisan po uzoru na Aristotelova djela, a sastoji se od četiri dijela (logike, fizike, matematike i metafizike) podijeljenih u knjige: Uvod u logiku (*al-Madhāl*), Kategorije (*al-Maqulāt*), O tumačenju (*al-'Ibāra*), Prva analitika *(al-Kijās*), Druga analitika (*al-Burhān*), Topika *(al-Dzadal*), O sofističkim pobijanjima (*al-Safsata*), Retorika (*al-Hatāba*), Poetika (*aš-Šiir*), Fizika (*as-Simā'u t-Tabi'i*), O nebu i svijetu (*fi's-Semā ve'l-Ā'lem*), O nastajanju i propadanju (*al-Kevn ve'l-Fesād*), O djelovanju i trpljenjui (*al-Ef'ālu ve'l-Infiālāt*), Minerologija i meteorologija (*al-Maādin ve'l-Āsāru'l-Ulvijje*), Psihologija (*Kitābu'n-Nefs)*, Botanika (*Kitābu'n-Nebāt*), Zoologija (*Kitābu'l-Hajavān*), Geometrija (*Usūlu'l-Hendese*), Aritmetika (*al-Hesāb*), O muzici (*Dzevāmiu Ilmi'l-Mūsikī*), Astronomija *(Ilmu'l-Hej'et*) i Metafizika (*al-Ilāhijāt*).

7 O arapskim prijevodima Aristotelove *Druge analitike*, kao i o Ibn Sīninom korištenju istih vidjeti *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. Catarina Dutilh Novaes i Stephen Read, Cambridge University Press, 2016. i *Avicenna's Use of the Arabic Translations of the Posterior Analytics and the Ancient Commentary Tradition*, Ricardo Strobino, Oriens, 40, 2012, str. 335-389.

Metod dolaženja do izvjesne spoznaje kod Ibn Sīne, kao i kod Aristotela, jeste demonstracija (*burhān*). Kako Ibn Sīnā objašnjava, demonstracija je metod koji čini evidentnim nužnu i univerzalnu vezu između subjekta i predikata koji su povezani srednjim pojmom u sudu koji predstavlja zaključni sud demonstracije – spoznati putem demonstracije znači spoznati preko srednjeg pojma. Demonstracija je silogizam kojim se dolazi do izvjesnosti, tj. dedukcija koja polazi od izvjesnih premise iz kojih proizilazi zaključni sud koji mora biti istinit i nužan (*al-Burhān*., I.7, 31; 78). Demonstracija je tako osnovni metod nauke, budući da je njena bit da pokaže istinitost i nužnost svojih objašnjenja (*ibid*., I.7 30–31; 76), ona ne ukazuje samo na neku činjenicu, već pruža i univerzalno objašnjenje te činjenice. Na početku svoje *al-Burhān* Ibn Sīnā u potpunosti slijedi Aristotela; premise demonstracije traba da budu univerzalne, vječne i nužne, dok je idealni primjer silogističke forme onaj prvog modusa prve figure. Demonstracija se dijeli na *propter quid* (*burhān lima*) i *quia* (*burhān inna*). Prva ukazuje na uzrok stvari koja se dokazuje, dok se druga odnosi na ukazivanje da nešto jeste slučaj. Budući da *propter quid* demonstracija objašnjava kauzalni odnosi među stvarima, ona se smatra demonstracijom u pravom smislu te riječi.

Kauzalna struktura svijeta može biti otkrivena upravo zbog kauzalne strukture uma, budući da i jedna i druga ovise o Aktivnom Intelektu, tj. desetoj emanaciji iz Boga čiji je jedini akt uspostavljanje formi materijalnog svijeta. Upravo zato kauzalni odnosi mogu biti otkriveni usljed logičke analize empirijskih činjenica, koja uključuje pronalaženje srednjeg pojma zajedničkog premisama i zaključnom sudu. U tom smislu Ibn Sīnā nesumnjivo slijedi Aristotela: kauzalno objašnjenje koje se traži u različitim naukama predstavlja srednji pojam u logici (McGinnis, 2008, str. 137-138). Spoznati kauzalne odnose među bićima u svijetu podrazumijeva spoznaju biti bića koje opažamo, tj. esencije koje su kao konkretno aktualizirane i kao takve konceptualizirane, u tom smislu esencije mogu biti razumljene u tri smisla, (1) kao ono što jeste konkretno u svijetu, (2) kao ono što jeste konkretno u mišljenju i (3) kao esencije po sebi (*al-Ilahijjāt,* I, 2, (15)), koje predstavljaju apsolutnu mogućnost određene vrste bića da egzistira kao pojedinačna stvar. Ta apsolutna mogućnost - koja je vječna, u smislu da ono što je esencijalno za neku stvar da bude baš ta stvar uvijek je bilo i uvijek će biti esencijalno – predstavlja ono zajedničko mišljenju i stvarima.

Zajednička postavka Aristotelove i Ibn Sīnine epistemologije jeste da svo demonstrativno znanje proizilazi iz nekog prethodnog znanja koje nije demonstrativno (*Druga analitika* I, 1; *al-Burhān* I, 3). Ovo znanje je sadržano u polazištu, ili primarnom predmetu nauke, te čini prvi princip koji se ne dokazuje u toj nauci već u nekoj drugoj, koja se upravo zbog toga smatra "višom" u hijerarhiji nauka. Međutim, problem koji se nameće jeste kako doći do evidentnog opšteg, odnosno nužnog saznanja kada nema srednjeg pojma koji povezuje subjekt i predikat, te dali je u tom slučaju uopšte moguće doći do saznanja?

Ibn Sinina *O demonstraciji* ili *al-Burhān*, predstavlja djelo u kojem on iznosi svoju spoznajnu teoriju po uzoru na Aristotelovu *Drugu analitiku*. Ibn Sīnā problem otvara pitanjem: „Kako neko dolazi do prvih principa nauke?" Odnosno kako se dolazi do onih prvih aksioma ili hipoteza, koje služe kao početna premisa u deduktivnoj nauci. Prema Ibn Sini idealna je situacija kada postoji po sebi evidentna relacija između pojmova, u tom slučaju dolazi se do apsolutne izvjesnosti; međutim, kada to nije slučaj valja pribjeći opažaju da bi se utvrdili odnosi među bićima na osnovu kojih se proniče u njihovu prirodu i prirodu odnosa među njima. Za Aristotela, kako smo vidjeli, metod kojem se pribjegava u tom slučaju jeste indukcija (gr. *epagôgé*). Ibn Sīnā iznosi dva metoda dolaženja do prvih principa. Prvi je indukcija (ar. *istiqrā*), kako je to smatrao i Aristotel. Međutim, u *O demonstraciji* I, 9 i V, 3 Ibn Sīnā se prema indukciji odnosi krajnje kritički, ističući kako ona nije dovoljna za pronalaženje apsolutnih i izvjesnih premisa. Za to je potrebno još i istaživanje, odnosno iskustvo, (ar. *tadzriba*, gr. *empeiria*), za koje bi se moglo reći da predstavlja oblik eksperimenta, a kojim se dolazi do kondicionalnih univerzalnih principa koji mogu koristiti kao prvi principi nauke. Detaljnije o metodskom iskustvu je već pisao John McGinnis, koji Ibn Sininu kritiku Aristotelove indukcije smatra „najrigoroznijom i najrazrađenijom kritkom indukcije, kako je ona shvaćena u srednjem vijeku, do modernog perioda" (McGinnis, 2003, str. 308). Prije Ibn Sine stoici su kritikovali Aristotelovu indukciju, ističući da se prilikom primjene ovog metoda ne može imati izvjesno saznanje da su sve relevantne sličnosti opažene, kao ni da su sve jedinke unutar jedne vrste, ili sve vrste unutar jednog roda uzete u obzir. Ibn Sīnā djelimično slijedi stoički nazor smatrajući da se lako može pogriješiti u koliko se iz ograničenog broja opažanih slučajeva izvode opšti principi. Međutim on sa ovim prigovorom ne namjerava

da u potpunosti odbaci Aristotelovu indukciju, već je usavršiti u metod pomoću kojeg će se moći doći do izvjesnosti.

Indukcija, kako je to definisao još Aristotel, predstavlja zaključivanje putem silogizma koje polazi od pojedinačnog ka opštem. Međutim postoji problem. Kako to objašnjava McGinnis, za Ibn Sīnu naučne propozicije moraju biti nužne i univerzalne. Odnos između subjekta i predikata putem indukcije može postati evidentan samo na dva načina: putem percipiranja pojedinačnosti, ili zahvatanjem nečeg od pojedinačnog putem intelekta. Međutim, percepcijom se ne može doći do nužnosti, jer nam ona ne pruža informaciju o nekom nužnom odnosu, niti se može nužno eliminisati nešto od onoga što percipiramo. Nužnost jednostavno nije perceptivno svojstvo, prema tome putem percepcije se ne može doći do izvjesnog razumijevanja uzročno-poslijedičnog odnosa između subjekta i predikata. McGinnis ovo dodatno pojašnjava primjerom: da bi smo identifikovali Sokrata, Platona i Aristotela kao ljude mi već unaprijed moramo znati 1) da oni jesu ljudi i 2) šta jeste čovjek suštinski. Relacija između „čovjeka" i „racionalne životinje" mora se unaprijed pretpostaviti da bi indukcija uopšte bila moguća (*ibid*., 2003, str.313). Ibn Sīnā zbog toga pravi razliku između onoga što naziva *istiqrā*, tj. indukcije i *tadzribā*, ili iskustva (grč. *empiria*), tj. metodskog iskustvo ili ispitivanja. Dok indukcija nastoji ukazati na nužni odnos između subjekta i predikata putem nabrajanja pozitivnih primjera ona u mnogome zavisi od promjene koja se dešava na i između pojedinačnih stvari. Upravo zato ona ne može biti temelj izvjesnog univerzalnog znanja. Metodsko iskustvo se, s druge strane, fokusira na ono što se konstantno ponavlja veliki broj puta tokom određenih promjena, te tako predstavlja osnovu intelektu po kojoj on može zaključiti da se nešto, što se dešava konstantno na isti način, ne dešava slučajno. Ukratko, dok je fokus indukcije nabrajanje slučajeva koji mogu biti samo indikativni za uvid u kauzalne odnose među bićima, iskustvo namijenski traga za kauzalnim odnosima između perceptivnih fenomena.

Ova ideja o nedovoljnosti indukcije, te potreba za sistematskom kritikom Aristotelovog zaključnog dijela *Druge analitike* Ibn Sīni vjerovatno dolazi iz al-Fārābījevih dijela. Kako je na to ukazao Jules Janssens, prema al-Fārābījevoj *Kitāb al-burhān* iskustvo (*tadzribā*) je slično indukciji (*istiqrā*›), s tim da se na indukciji ne temelji nužno znanje, koje je svakako rezultat univerzalnog suda dobivenog na osnovu iskustva (Janssens, 2004, str, 51-52, 62). U svakom slučaju al-Fārābī niti detaljno objašnjava u čemu je značaj iskustva za saznanje,

niti upućuje ikakvu oštriju kritiku na račun Aristotela[8].

Metodsko iskustvo nam, kao ni indukcija, ne govori šta jest uzrok nečega, već samo da postoji uzrok nečega. Ono se sastoji od redovnog opažanja da se dvije stvari uvijek pojavljuju zajedno, što ukazuje na to da postoji kauzalna veza između tih stvari po njihovoj biti. Međutim, metodsko iskustvo nudi samo nužno kondicionalno univerzalno saznanje, tj. znanje koje se gradi samo u domenu datog ispitivanja (*al-Burhān*, I, 9, 46 i 96). Pri tome se mora biti svjestan konteksta, tj. okruženja, kojim je iskustvo uslovljeno, u suprotnom esencijalna svojstva bića se lako mogu zamijeniti za akcidentalna i *vice versa*, što rezultira da pojedinačna deskripcija neke stvari bude uzeta kao univerzalna - npr. neko ko živi čitav život u Sudanu može zaključiti da je tamna koža karakteristika svih ljudi. Upravo u tom smislu iskustvo kao univerzalno znanje je uvijek određeno nekim uslovom. Svrha metodskog iskustva je tako utvrđivanje činjenice da kauzalni odnos postoji, što se dalje koristi u nauci za dolaženje do prvog principa (McGinnis, 2008, str. 146). Metodsko iskustvo se tako bavi isključivo opažajnim, dok se do suštine nečega na osnovu tog opažaja dolazi teorijskim uvidom. Na taj način iskustvo služi da se dođe do početnih premisa u deduktivnoj nauci kada relacija između pojmova nije po sebi evidentna. Međutim, budući da njime ne možemo objasniti kauzalni odnos, već samo ukazati na to da on postoji, znanstveno saznanje se ne može bazirati isključivo na njemu. Da bi se došlo do izvjesnosti pored metodskog iskustva potreban je i silogizam koji polazi od izvijesnih premisa koje su obezbijeđene upravo metodskim iskustvomm, tj. sistematskim opažanjem fenomena koji se regularno dešavaju bez izuzetka.

Veza između uzroka i posljedice u Ibn Sininoj filozofiji je, svakako, nužna veza koja predstavlja izraz same suštine bića koje djeluje, kao i onog bića koje trpi djelovanje - u skladu sa Aristotelovim naukom to je izraz aktivne i pasivne moći supstancije. Tako na primjer vatra po nužnosti svoga bića prži i pali sve ono šti je svojom pasivnom moći zapaljivo. U koliko dođe do kontakta između vatre i npr. pamuka, taj kontakt po nužnosti priroda tih dvaju bića rezultira gorenjem pamuka. Za Ibn Sinu, kao i za Aristotela, suštinska priroda

8 Razlog vjerovatno počiva na činjenici da je al-Fārābī svoju koncepciju bazirao na Aristotelovoj *Nikomahovoj etici*, a ne poput Ibn Sīne na *Drugoj analitici* – detaljnije vidjeti u Janssens, 2004.

ovakvih bića se spoznaje putem indukcije, tj. svjedočenjem raznih događaja koji su rezultat odnosa između nekog uzroka i njegove posljedice. Međutim, u slučaju da aktivna i pasivna moć, koje nužno rezultiraju kauzalnim odnosom, ne proizilaze iz biti nekog bića[9], već zbog njegovog neodvojivog akcidenta, tada se prema Ibn Sīni mora posegnuti za metodskim pristupom iskustva. Dok indukcija ukazuje samo na evidentnu bit neke stvari, sistematski pristup analizi iskustva otkriva i akcidentalne karakteristike zbog kojih neko biće biva određenim uzrokom i razlog zbog kojeg baš to biće djeluje tako kako djeluje. Na taj način se dolazi do univerzalnih sudova o pojavama koje se dešavaju uvijek, ili u većini slučajeva, koji, kako smo vidjeli, ne predstavljaju apsolutno saznanje stvari, već samo univerzalno uslovno saznanje (*al-Burhān*, I, 9, 46 i 96). Pored toga, iskustvo nam ne daje objašnjenje neke pojave, tj. objašnjenje kako neka posljedica biva uzrokovana, već samo da je ona uzrokovana od strane tog specifičnog uzroka. Metodsko iskustvo je tako sklono pogrešci (*ibid*., 47), ali unatoč tome ono predstavlja daleko temeljitiju spoznaju od indukcije. Ono ne predstavlja sâmo naučno saznanje, već važan dio cjelokupnog procesa koji vodi naučnoj spoznaji, a koje uključuje još i indukciju i silogističko rezonovanje. Za spoznaju koja se sastoji iz kombinacije ovih metoda se svakako može reći da je naizvjesnija, bar u domenu pojedinačnih stvari (Janssens, 2004, str. 62). Odnos između indukcije i metodskog iskustva sastoji se u tome da se na indukciji utemeljuju univerzalne pretpostavke, kojime skreću pažnju naučniku na neki problem, da bi se potom istraživanje nastavilo temeljitom obzervacijom, mjerenjem, evidencijom isl. Na taj način izučavanje kauzalnih odnosa putem kombinacije indukcije i metodskog iskustva dovodi do istinski univerzalnog saznanja, te predstavlja metod koji je rijetko kad sklon pogrešci. Za iskustvo bi se tako moglo reći da vodi najvišem obliku empirijskog saznanja, te ne čudi da ga neki interpretatori Ibn Sīne smatraju svojevrsnim „mostom“ između opažaja i mišljenja (*ibid*.,, str. 54). U svakom slučaju iskustvo je rezultat nužne prirode stvari, međutim ono se uvijek tiče kontingentnog bića, tj. onoga što je Ibn Sīninom primarnom podjelom bivstvovanja nazvano „po sebi mogućim.“

9 Omiljeni primjer koji Ibn Sīnā, kao iskusni medicinar, koristi u svojoj al-Burhān jeste odnos između Skamonije (lat. *Convolvulus scammonia*, na našim prostorima poznata kao „Promutljivka“) i čišćenja mokraćnog mjehura, tj. njenog osnovnog ljekovitog svojstva.

4.0 Empirija i metafizika

4.1 Ibn Sīnina „naturalistička epistemologija“

Ibn Sīnā nije bio autor nekog djela koje bi sistematski prikazivalo njegovu epistemologiju. Umjesto toga njegova spoznajna teorija se rekonstruiše uglavnom na osnovu dva djela: *Kitāb al-Nadzdzat* ili *Knjiga o spasenju* i djela unutar velike filozofske enciklopedije pod nazivom *Kitāb al-Šifā* ili *Knjiga izliječenja*: *Kitāb al-Burhān* ili *Knjiga o demonstraciji* na koju se još referira i kao „Ibn Sīnina *Druga analitika*.“ Razlog zbog kojeg Ibn Sīnā nije nastojao na sistematičan način da odgovori na skeptične izazove vjerovatno leži u njegovom apriorizmu koji, kako ćemo vidjeti, predstavlja osnovu njegove metafizike. Ovaj apriorizam podrazumijeva da nikakva koncepcija nije moguća bez pojma “bića” (mawǧūd) do kojega se ne dolazi apstrakcijom, već intuitivnim uvidom budući da je on “primarno utisnut u dušu” te predstavlja “ono najbolje znano” (*al-Ilahiyyāt*, I, 5, (1)), koje stoji u osnovi svake koncepcije i time cjelokupnog saznanja. Znanje “bića”, tj. distinkcije između bivanja i ne bivanja, spriječava apsolutni skepticizam, koji stoga može biti samo metodološke prirode, a nikako dio nekakve sistematske doktrine. Upravo zbog ove činjenice Ibn Sīni ne treba epistemologija u kartezijanskom (Descartes) ili Lokovom (Locke) smislu riječi; to da bitak jeste i da je bitak vječan – tj, da ne može postojati početak bivstvovanja kao takvog, već jedino početak bivstvovanja pojedinačnog biće – jeste evidentna i nužna implikacija značenja “bitka” (odnosno bivstvovanja).

Pa ipak, ovakvo tumačenje Ibn Sīne nije jedino, štaviše neki autori, poput Jon McGinnisa, postavljaju upravo suprotnu tezu: nema govora o nekakvom “Ibn Sīninom apriorizmu”, već njegova filozofija predstavlja naturalistički pristup svijetu po kojem je svo saznanje *a posteriori*. McGinnisova teza je uglavnom bazirana na njegovoj analizi pojedinih dijelova Ibn Sīnine *Kitab al-burhân*. Smatram da ova teza navodi na krivi trag, iako nije u potpunosti pogrešna. Ono što želim argumentirati u ovom radu jeste da je McGinnisova interpretacija tačna u svim slučajevima osim Ibn Sīnine metafizike: svo saznanje osim poimanja “bića” i nužnih implikacija ovog pojma jeste *a posteriori*, te se stoga zasniva na sistematskom opažanju koje se ogleda aristotelijanskoj indukciji (gr. *epagoge*, ar. *istiqrā*) i njenoj svojevrsnoj “nadogradnji,” metodskom iskustvu (gr. *empeiria*, ar.

tadzriba). Međutim, temelji metafizike ni na koji način ne počivaju na ovim metodama, već upravo na *a priori* konceptima uma.

Cilj Ibn Sīnine *Kitāb al-burhān* ili *O demonstraciji* je jasno definisan, a sastoji se u određivanju sredstva koje je potrebno da bi se došlo do izvjesnih i istinitih sudova i stvarnih pojmova koji će biti osnova nauke (*al-Burhān*, I. 1, 7; 53). Kako naglašava McGinnis, mjerila postavljena u *al-Burhān* treba da budu standard za svaku nauku, uključujući i metafiziku (2008, str. 131). Pa ipak, prilikom svoje interpretacije Ibn Sīne McGinnis priznaje da je ona samo implicirana u tekstu (2008, fus nota 10), tj. da ne postoje eksplicitna obrazloženja koja bi potkrijepila njegovu tezu. Nasuprot tome ja bih rekao da mjerila postavljena u *al-Burhān* treba da budu standard za svaku nauku osim metafizike, budući da izvjesni paragrafi sadržani u Ibn Sīninoj *Kitāb al-ilahijjāt* ili *Metafizici*, kao i u *Kitāb al-išārāt wa-t-tanbīhāt* ili *Knjizi naznaka i primjedbi*[10] impliciraju upravo na ono što ću nazvati Ibn Sīninim „apriorizmom."

McGinnis ističe da je odnos između logike i nauke središnji problem Ibn Sīnine naturalističke epistemologije (2008, str. 139) i u tom iskazu ne bi bilo ništa sporno u koliko se njegov "naturalizam" postavi isključivo u kontekst prirodnih nauka, tj. u kontekst odnosa između prirodnih nauka i epistemoloških kriterija opisanih u *Kitāb al-burhān*. Međutim McGinnis je kategoričan u tome da je u *al-Burhān* opisan univerzalni metod svake nauke. S druge strane Janssens je mnogo oprezniji, te po njemu iskustvo opisano u *al-Burhān* daje izvjesno znanje ali u kontekstu „nauka koje se tiču sublunarnog svijeta" (2004, str. 62). Istina, Ibn Sīnā u al-Burhān snažno naginje empirizmu u vezi postavke o tome kako se dolazi do prvih principa pojedinačnih nauka, ali to ne predstavlja nikakv nazor radikalno suprotan apriorizmu. Radi se o tome da se empirijsko dolaženje do prvih principa odgovara empirijskim naukama, dok se metafizika uspostavlja na *a priori* principima. Na primjer, saznanje da će vatra, zbog svoje aktivne moći, zapaliti pamuk, koji će podržati gorenje zbog svoje pasivne moći, jeste isključivo *a posteriori*, te se do njega dolazi putem apstrakcije na osnovu metodskog iskustva. Međutim, ovo ne ukazuje nužno na nepostojanje *a priori* elemenata u Ibn Sīninoj filozofiji. Istina, Ibn Sīnā podrazumijeva u sklopu svog naturalizma kauzalnu vezu, budući da bi njeno negiranje dovelo do destrukcije

10 Ili *Knjizi naputaka i opasaka* prema prijevodu Danijela Bučana (Demetra, Zagreb, 2000)

same nauke, ali taj razlog, iako pretpostavljen u filozofiji prirode, nije jedini razlog unutar njegovog cjelogkupnog sistema mišljenja. Smatram da u njegovoj *Metafizici* postoje jasne implikacije da je značenje kauzaliteta implicirano konceptima koji čine a priori sadržaj uma, a na osnovu kojih mi uopšte tragamo, odnosno insistiramo, na kauzalnom objašnjenjem – objašnjenje zašto vatra pali pamuk jeste *a posteriori* saznanje, ali sâmo pitanje „zašto?“ se to dešava, tj. pitanje kojim otpočinje naučno istraživanje, proizilazi iz *a priori* principa uma zbog kojih se mora pretpostaviti „nešto“, „bivanje“ i ili „nužnost“ ili „mogućnost“ koja implicira kauzalitet.

Prema tome, nesumnjivo je da se demonstrativno saznanje kod Ibn Sīne zasniva na saznanju uzroka, te da jedino kauzalni odnosi nude nužnu izvijesnost, međutim porijeklo ideje kauzaliteta jeste u nužnim implikacijama značenja *a priori* sadržaja uma. Važnost senzualne spoznaje u formiranju demonstracije i metodskog iskustva u Ibn Sīninoj filozofiji je neupitna (*al-Burhān* III, 5, 158), ali to ne znači da svo saznanje ima porijeklo u opažaju. Dakle, ono što želim naglasiti jeste da za Ibn Sīnu znanje kauzalnih odnosa među konkretnim bićima zavisi od opažanja ponašanja tih bića, te od apstrakcije do koje se u konačnici dolazi na osnovu tog opažanja, a koja prestavlja radnju kojom um transformira opažajno u inteligibilno, međutim, sama ideja kauzaliteta nema porijeklo u opažaju, već je izvedena iz značenja koja su apriorna. Ta značenja implicirana *a priori* konceptima predstavljaju opšti uslov poimanja kauzalnih odnosa do kojih se dolazi putem opažaja.

4.2 Ibn Sīnin apriorizam i zasnivanje metafizike

Prema Ibn Sīni, zadatak metafizike je da pruži dokaz za one stvari koje se ne mogu dokazati u ostalim naukama, odnosno da dokaže vječne principe nematerijalnih stvari i same principe na kojima se baziraju ostale nauke i to polazeći od izvjesnih premisa koje nužno vode istinitim zaključcima. Nakon što je na samom početku *Metafizike* ukratko iznio podjelu nauka, Ibn Sīnā ističe da božanska znanost, ili metafizika, izučava stvari koje su odvojive od materije po supstanciji i definiciji, te da se ona također bavi prvim uzrocima i principima prirodnih i matematičkih stvari, te Uzrokom svih uzroka, odnosno Principom svih principa – Bogom (*al-Ilahijjāt*, I, 1, (6)-(7)). Njen

primarni predmet, odnosno polazište (*mawdù›*), jeste najopštiji od svih pojmova – „biće kao biće“ (*al-mawǧūd bi-mā huwa mawǧūd*), dok je njen cilj (*matlùba*) da pruži dokaz za egzistenciju Boga kao najvišeg uzroka svih stvari. Metafizika je tako jedinstvena nauka koja se kao ontologija bavi „bićem,“ a kao filozofska teologija Božjom egzistencijom. U tom smislu metafizičar teži da spozna istinu bitka, odnosno istinu onoga što jest, tj. istinu kao takvu (*ibid*., I, 2, (21)) i to kroz najvišu nauku koja svim drugim naukama daje smisao.

Budući da u hijerarhiji nauka viša nauka djeluje kao svrha nižoj nauci (*ibid*. I, 3, (2)), principi niže nauke se potvrđuju u višoj. Odnos između metafizike i pojedinačnih nauka je refleksija odnosa njihovih objekata znanja. Naime, kao što je Prvi uzrok ono što daje postojanje svim stvarima, tako je i znanje Prvog uzroka princip kojim se potvrđuje znanje pojedinačnih stvari (*ibid*., I, 3, (5)). Pa ipak, metafizika se prema Ibn Sīni treba studirati nakon fizike i matematike. To je zato što mnoge stvari koje se priznaju u metafizici postaju evidentne u pojedinačnim naukama; kao na primjer nastajanje i propadanje, promjena, mjesto, vrijeme, veza između pokretača i pokrenutog isl (*ibid*., I, 3, (6)). Međutim, budući da nabrojani koncepti nisu fundamentalno metafizički, oni nisu potrebni za postizanje njenog glavnog cilja: dokaza Božje egzistencije, već za njenu širu teorijsku primjenu – naime za objašnjenje odnosa između Boga i svijeta. Tako se ovdje radi samo o korištenju pojmova koji se definišu u fizici, nipošto o primjeni principa fizike unutar metafizike. Principi nauke o prirodi se prihvataju kao po sebi evidentni unutar te nauke, a preispituju se i dokazuju u metafizici (*ibid*., I, 3, (8)-(9)). Specifičnost metafizike je da ona sama uspostavlja svoje principe na osnovu analize koncepta „bića“, te potom dokazuje postojanje Prvog principa. Ovo dokazivanje se ne poziva na osjetila, već je rezultat čistog racija, koji putem univerzalnih premisa izvodi nužan zaključak da mora postojati princip koji je nužno postojeći, tj. da je njegovo nepostojanje logički apsurdno, te da je nemoguće da taj princip bude neko mnoštvo i promjena. Također, iz ovoga će se dalje dokazati da je ovaj princip princip svega postojećeg, te da svijet kao totalitet bića nužno proizilazi iz njega (*ibid*., I, 3, (11)). Takva nauka mora biti zasnovana na principima *a priori* i njeno dokazivanje ne može uključivati principe koji su uspostavljeni na opažanju, te tako indukcija i metodsko iskustvo ne mogu imati nakakvu vrijednost za metafiziku. Naprotiv, metafizika je ta koja pruža principe koji metodsko iskustvo uopšte čine mogućim – riječ je, naravno, o konceptu „kauzaliteta“.

Ibn Sīnā započinje zasnivanje „najviše mudrosti“ riječima: „Ideje [tj. značenja] ‹biće›, ‹nešto› i ‹nužno› su primarno utisnuti u duši. Ovo utisnuće ne potrebuje bolje saznanje stvari da bi bilo [realizovano]“ (*ibid*., I, 5, (1)). Ovi pojmovi, do kojih nije moguće doći putem opažaja, predstavljaju osnovu svakog saznanja. Oni su pricipi poimanja i kao takvi se moraju uzeti kao po sebi razumljivi. Kada bi svakom poimanju prethodilo neko poimanje, takvo stanje bi vodilo ili beskonačnom regresu ili kružnom poimanju (*ibid*., I, 5, (4)), u oba slučaja ne bi smo mogli govoriti o znanju. Pojmovi „biće“ (*mawǧūd*), „nešto“ (*šajj*) i „nužno“ (*ḍarūrī*) su zajednički svim stvarima i osnova svakog poimanja u svakom jeziku, te stoga ne podliježu demonstraciji, odnosno ne mogu biti saznati bolje nego što jesu, niti razjašnjeni pomoću nekih drugih pojmova. Kada poimamo bilo šta, to mora biti neko *nešto*, nešto što na neki način *postoji*, što *jest*, te nešto *što ne može biti drugačije* ili *može biti drugačije*, ili nešto što *može ne biti* ili *ne može ne biti*, tj nešto što je ili *nužno* ili *moguće*. Nužno, dakle, upućuje na neku izvjesnost bitka (*wuǧūd*), što je pojam koji korespondira sa „bićem kao bićem“, te predstavlja nešto što je poznato po sebi, što se mora podrazumijevati i što ne može biti bolje znano nego što već jeste (*ibid*., I, 5, (24)). Kada bi smo pokušali definisati ‹nešto,› ‹biće› i ‹nužno,› njihove definicije bi na ovaj ili onaj način u sebi morale da već sadrže ove pojmove (*ibid*., I, 5, (7)), što znači da bi takve definicije bile tautološke. Bitak ili bivstvovanje (ar. *wuǧūd*, per. *hastī*) nema princip, jer ne postoji pojam opštiji od njega, te kao takav on ne može imati definiciju, deskripciju ni rod (*Dānish Nāma-I ‘alā’ī*, text 3, str. 15 i *al-Ilahijjāt*, I, 2. (15)).

Pitanje koje sad treba postaviti jeste kako je moguće dokazati egzistenciju Boga na osnovu tako apstraktnih pojmova kao što su ‹biće,› ‹nešto› i nužno› bez da se u dokazni postupak uključe *a posteriori* koncepti, te na koji način takvo dokazivanje korespondira sa metodama opisanim u Ibn Sīninoj *Kitāb al-burhān*, odnosno u Aristotelovoj *Drugoj analitici*?

Prije svega potrebno je još jednom skrenuti pažnju na suštinu Ibn Sīnina djela *Kitāb al-burhān* i razlog zbog kojeg se u nauci poseže za indukcijom i metodskim iskustvom: kada relacija između subjekta i predikata nije odmah evidentna potrebno je ispitivanje i posmatranje fenomena da bi se utvrdila kauzalna veza između njih. Međutim, šta kada postoji evidentna relacija između pojmova, tj. kada je riječ o jasnim implikacijama značenja nekog pojma? Jasno da u tom slučaju nema potrebe niti za metodskim iskustvom, niti za demonstracijom.

Stvari mogu postati evidentne kroz iskustvo kao i kroz analizu značenja (u koliko je pojam toliko generalan da mora odslikavati stvarnost u najopštijem smislu), zavisno od problema. Empirija, kao što smo vidjeli, čak i ukoliko joj pristupimo metodskim iskustvom, može dovesti do pogreške. Međutim, analiza značenja pojmova koji su po sebi jasni i imaju najveću moguću ekstenziju vodi apsolutno izvjesnoj spoznaji. Smatram da upravo takav odnos između pojmova prožima ključne dijelove Ibn Sīnine *Metafizike*, te da u takvom odnosu stoje koncept „bića kao bića" i Boga – tj. da je Božja egzistencija implicirana konceptom „bivstvovanja."

Specifičnost i, mogli bismo reći, privilegija metafizike jeste u tome da je to jedina nauka koja, prema Ibn Sīni, može pružiti dokaz za egzistenciju Boga (*al-Ilahijjat*, I, 3, (11)), te nakon toga uspostaviti opšte objašnjenje svijeta kroz odnos između Uspostavljača egzistencije i totaliteta bića koja egzistiraju. Upravo zbog toga što nudi najgeneralnije objašnjenje, metafizika je limitarana nauka u smislu objašnjenja pojedinačnih fenomena, te je potrebno da ona bude dio jednog filozofskog sistema koji će uključivati i prirodne nauke, a u svrhu jednog potpunog filozofskog objašnjenja svega što jeste. Upravo takav projekat odražava se u Ibn Sīninoj *Knjizi izliječenja* ili *Kitab al-Šifā*.

Ibn Sīnin dokaz za Božju egzistenciju je vrlo specifičan i postoje dobri razlozi zbog kojih je kategoriziran kao ontološki, kosmološki, dokaz iz kontingencije, te da unutar njegovog sistema postoji više različitih dokaza.[11] U svakom slučaju smatram da Morewadge (1979),

11 O Ibn Sīninom ontološkom dokazu pisali su Morewedge, Parviz Morewedge, u *A Third Version of the Ontological Argument in Ibn Sinian Metaphysics, Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, State University of New York Press, New York, 1979, str. 182-222. i Steve A. SJohnson, *Ibn Sina's Fourth Ontological Argument for God's Existence, u The Muslim World*, vol 74, issue 3-4, 1984, str. 161-171.
William Lane Craig interpretira dokaz kao kosmološki u *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Macmillan Press, 1986. Kao i Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, 1987.
Michael Marmura insistira na tome da se Ibn Sīnin dokaz karakteriše kao „metafizički" ili „iz kontingencije" u *Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifa in Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers,* Global Academic Publishing, Binghamton University, State University of New York at Binghamton, 2005, pp 131-149.

iako tačno određuje Ibn Sīnin dokaz kao ontološki, griješi budući da ga interpretira u smislu sličnom kao kod Anselma Kanterberijskog i Dekarta. Treba naglasiti da Ibn Sīnin ontološki dokaz nije „ontološki" zato što se zasniva na razmatranju koncepta „Boga", na osnovu kojeg će se izvesti zaključak o tome da Bog mora bivstvovati, kao što je slučaj sa Anselmom. Upravo suprotno, Ibn Sīna polazi od razmatranja koncepta „bivstvovanja" (tj. ‹bitka›) da bi došao do zaključka da bivstvujuće u esencijalnom smislu mora biti Bog. Ono što je zajedničko Anselmu i Ibn Sīni je samo metodološko polazište: obojica polaze od razmatranja nekog pojma.

Ovdje se ne može ulaziti u detalje Ibn Sīninog dokaza, budući da bi to premašilo namjere ovog članka, ali se mogu ukrato izložiti osnovne ideje u svrhu uvida u opšte karakteristike njegove ideje metafizike. Ibn Sīnin dokaz ima dvije osnovne faze: 1) dokazivanje postojanja nužnog bića (*al-wāǧib al-wuǧūd*) i 2) dokazivanje da je nužno biće Bog.

Budući da je uspostavio koncept „bića" kao a priori na početku *al-Ilahijjāt* I, 5, Ibn Sīnā ističe da „na sličan način, kada su u pitanju konceptualni odnosi, postoje stvari koje su, shvaćeni sami po sebi, principi koncepcije" (*ibid*., I, 5, (2)-(3)). Ovako se na početku *Metafizkie* vidi Ibn Sīnina namjera da iskoristi pojam „bića" sa svim njegovim implikacijama u svrhu uspostavljanja dokaza za Božju egzistenciju. Sva koncepcija, uključujući i onu koja omogućava iskustvo, otpočinje pojmom ‹bića,› tj. najopštijeg od svih pojmova, koji kao takav obuhvata sve što jeste. Sljedeći korak je uvid da sve što jeste ima nekakav realitet (ili identitet) koji mu je svojstven, te da se to „da nešto jeste" razlikuje od toga „šta nešto jeste", tj. da realitet bića nije isto što i njegova egzistencija (*ibid*., I, 5, (10)). To je jasno iz činjenice da se značenje nekog pojma može shvatiti bez znanja o konkretnoj egzistenciji bića na kojeg se taj pojam odnosi; mi možemo razumjeti šta neka stvar jeste i u isto vrijeme sumnjati u njenu egzistenciju (*al-Išarāt*, IV, 6, str.121). To znači da biće implicira distinkciju između esencije i egzistencije. Slijedeća implikacija koja proizilazi iz gore navedenog je da ono što jeste može egzistirati ili esencijalno ili akcidentalno – nešto je ili po sebi ili po drugome: ako nešto esencijalno egzistira, ta egzistencija je po sebi nužna, a ako nešto egzistira akcidentalno, ta egzistencija je po

Tezu da postoji više vrsta dokaza za Božju egzistenciju kod Ibn Sīne iznosi Amos Bertolacci u *Avicenna and Averroes on the proof of God's Existence and the Subject Matter of Metaphysics*, Medioevo, 32, 2007, str. 61-97.

sebi samo moguća, odnosno nužna samo po drugome. Bivstvovanje tako implicira nužnost, a nužnost dalje implicira kauzalnost. Koncept ‹uzročnosti› je, stoga, sadržan u konceptu ‹bića,› tj. u najopštijoj podjeli bivstvovanja na bivstvovanje po sebi i bivstvovanje po drugome, te se kauzalnost upravo zato podrazumijeva i primjenjuje, a ne dokazuje, u prirodnim naukama. Nužnost tako ukazuje na izvijesnost bivstvovanja, koje je znano po sebi i po kojem se spoznaje razlika između bivstvovanja i nebivstvovanja. Tako postaje jasno da ono što jeste, ili *može ne biti* ili *ne može ne biti*, tj. postaje jasna razlika između kontingentnog i nužnog. Treća opcija je „nemoguće“, koje predstavlja apsolutni nebitak, a što se ne može spoznati, već se jedino na neki način postulira u odnosu na bivstvujuće.

Dio koji često zbunjuje i navodi na krivi trag, pa se stoga Ibn Sīnin dokaz često tumači kao kosmološki, jeste na početku *Metafizike* VIII, u kojem on govori o odnosu između uzroka i posljedice, tj. o lancu uzročnosti koji ne može ići *ad infinitum*, budući da je svaki dio lanca limitiran (*al-Ilahijjāt*, VIII, 1, (4)-(6)). Upravo zbog ovoga Ibn Sīnin dokaz se često poredi sa Aristotelovim u *Metafizici* Λ. Međutim, lanac uzročnosti o kojem Ibn Sīnā ovdje govori treba shvatiti u kontekstu njegove divizije bivstvovanja na nužno i kontingentno. U suprotnom argument ne bi bio validan, jer ništa ne priječi mogućnost postojanja beskonačno dugačkog lanca uzroka koji su pojedinačno konačni. Kontekst je zapravo slijedeći: u koliko je svaki dio lanca kontingentan, totalitet svega što jeste je kontingentan, tj. nužan po drugome, ali to onda nije totalitet. Prema tome mora postojati nešto što je nužno po sebi, jer kontingencija je sama u sebi nepostojanje (ne u apsolutnom smislu kao nemogućnost, već kao nešto što nije, ali može biti). Nužno biće tako mora postojati, značenje „nužnog bića“ ne može ostati samo značenje, ono mora biti jer predstavlja princip svakog bivanja (*al-Ilahjjyāt*, VIII, 4, (7)). Na sličan način u *al-Išarāt* IV, 12 ističe da ako se totalitet sastoji od kontingentnih bića, on kao totalitet zahtijeva uzrok izvan tih bića (str. 123).

Nakon što je uspostavljeno postajenje nužnog bića, daljnje implikacije ukazuju na to da je takvo biće Bog.[12] Prva implikacija Nužnog Bića jeste da u njemo ne može biti razlikovanja između biti i

12 Detaljnije o izvođenju božanskih atributa iz Nužnog Bića vidjeti u Adamson, Peter, *From the Necessary Existent to God, in Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson, Cambridge University Press, 2013. str. 170-189.

bivstvovanja – njegova esencija jeste njegova egzistencija. Nužno biće zato ne može imati rod ni razliku, te shodno tome ni definiciju, tj. o njemu se ne može pitati „šta jest" (*al-Ilahjjyāt*, VIII, 4, (14), i *al-Išarāt*, IV, 18, str.127)). Ovo također podrazumijeva da za egzistenciju Boga nema demonstracije *propter quid* (*burhān lima*) (*ibid*., VIII, 4. (16)). Međutim, kako se može vidjeti, dokaz za nužno biće nije *ni quia* (*burhān inna*), budući da proces dokazivanja nije otpočeo od razmatranja posljedice, već od razmatranja značenja „bića" i podjele bitka koja je njime nužno implicirana. Budući da, kako Ibn Sīnā ističe, nužno biće „nema kvalitet, ni kvantitet, ni gdje, ni kada, ni jednakog, ni suparnika ni suprotnost... ...nema ni definicije ni demonstracije za Njega. Umjesto toga On je demonstracija za sve stvari; zapravo za Njega postoje samo jasne implikacije (ibid., VIII, 5, (14)). „Jasne implikacije" (*al-dalāʾil al-wāḍiḥā*) je pojam kojim Ibn Sīnā završava ovaj iskaz (za koji vjerujem da se odnosi na „logičke implikacije"), a koji očigledno ima drugačije značenje od pojma *burhān*, kojeg prethodno također koristi. Nužno biće se tako dokazuje iz *a priori* principa, budući da „...primarno svojstvo Nužnog Bića sastoji iz toga da On "jest" i da je "postojeći" (*al-Ilahijjat*, VIII, 7, (12)). Nužno Biće je tako nešto specifično, ali čija je jedina specifikacija to da jeste, da mora biti, tj. da ne može ne biti, te je upravo po tome jedinstven, po čemu nema ničeg sličnog (*al-Išarāt*, IV, 18, str.125-127).

Istovjetnost esencije i egzistencije u Nužnom Biću dalje implicira da je On neuzrokovan, te kao Neuzrokovani Uzrok On je princip svih stvari, tj. cjelokupnog bivstvovanja, što dalje implicira da je On „čisto dobro" kojem teži sve što jeste a time i razlog zašto se radije teži bitku nego nebitku (*al-Ilahijjat*, VIII, 6, (2)). Ovakva klasifikacija dalje implicira čitav niz pozitivnih i negativnih karakteristika, međutim najvažnija karakteristika u pokazivanju da Nužno Biće jeste Bog, tj. teistički, a ne deistički princip svog bivstvovanja, je svakako ta da je On intelekt, odnosno biće za koje se može reći makar analogno da predstavlja neki oblik inteligencije. „Analogno" prije svega iz razloga što „intelekt" uključuje proces mišljenja koji je uzrokovan inteligibilnim, dok Nužno Biće ni na koji način ne može biti uzrokovano, već je uzrok inteligibilnog – ili kako tvrdi poznata srednjovjekovna maksima: ljudsko znanje je uzrokovano svojim predmetom, dok Božije znanje uzrokuje svoj predmet. U svakom slučaju se mora pokazati da je Nužno Biće intelekt, što bi dalje impliciralo da je On na neki način živ, te kao takav može biti istinski predmet obožavanja. Prema Ibn Sīni je jasno da je Nužno Biće intelekt upravo po tome što On nema

nikakve sastojke, a mora biti jedan entitet (*al-Ilahijjāt*, VIII, 6, (7) i *al-Išarāt*, IV, 28, str.130). Ukratko, biće takvih negativnih karakteristika koje ne mogu uključivati nikakav oblik mnoštva mora biti nešto na šta se može referirati kao ‹intelekt› da bi uopšte bilo neki konkretan entitet – u suprotnom ono bi bilo ništa, tj. ne bi postojalo. Ovo dalje implicira da je Nužno Biće živo, ima volju i zna za ono što uzrokuje (*al-Ilahijjāt*, VIII, 6, (13); 7, (1); 7, (10)-(12)).

Kao konačni dokaz Ibn Sīninog apriorizma istakao bih citat iz posljednjeg dijela *al-Išarāt*, IV, 29, koji sumira namjeru njegovog cjelokupnog metafzičkog projekta:

„Promisli o tome kako naš dokaz o Prvom bivstvujućem, jednotnom i izdvojenom od [svih akcidentalnih] kvaliteta ne potrebuje refleksiju ičega izuzev bivstvovanja kao takvog, niti potrebuje razmatranje stvorenog, niti Njegovog akta, iako takve stvari ukazuju na Nj. Ali [ovaj] način [dokazivanja] je čvršći i uzvišeniji. To jeste, ako razmotrimo stanja bivstvovanja, bivstvovanje svjedoči o Prvom kao bivstvujućem. Nakon toga, Prvi potvrđuje sve stvari koje slijede u bivstvovanju“ (str. 130).

Pored ostalog, iz ovih navoda se jasno vide dva osnovna obilježja Ibn Sīnine metafizičke metode: 1) ovaj način rezonovanja ne uključuje refleksiju ičega izuzev bivstvovanja kao takvog i 2) ovaj pristup predstavlja čvršće dokazivanje od bilo kojeg drugog.

5.0 Zaključak

Aristotelijanski empirizam je odigrao veliku ulogu u razvoju filozofije u islamskoj civilizaciji, posebno na njenog najvažnijeg predstavnika – Ibn Sīnu. Pa ipak, unatoč velikom dugu prema Aristotelu, Ibn Sīnā nije prezao od kritike Filozofa, a u svrhu unaprijeđenja i razvoja njegove filozofije. Ibn Sīnina kritika indukcija bazira se na dosta pojednostavljenoj slici Aristotelovog nauka. Kao što smo vidjeli, pitanje značenja pojma ‹indukcije› i njeno mjesto u Aristotelovom korpusu i dalje predstavlja jedno od gorućih pitanja prilikom interpretacije njegove misli. Aristotelov empirizam, s druge strane, tj. njegov apel da se nauka gradi na sistematskom opažanju pojedinačnih bića od kojeg ovisi formiranje univerzalnih pojmova,

predstavlja nesumnjivu tendenciju kojoj naginje njegova cjelokupna filozofija, uključujući i najvišu mudrost – metafiziku. Ibn Sīnā je ove tendencije bio duboko svjestan, te je u sklopu svog filozofskog projekta na sebe preuzeo zadatak da razvije, ali i korigira neke Aristotelove ideje. Jedna od mnogobrojnih korekcija je vezana i za ideju i metod nauke, koja svoju osnovu ima na onome što Ibn Sīnā naziva *tadzriba*, ili „metodskom iskustvu", a koje predstavlja napredniji metod za pronicanje u akcidentalnu prirodu stvari, za koju Aristotelova indukcija nije dostatna. Druga bitna korekcija ogleda se u onome što se može nazvati Ibn Sīninim „apriorizmom," a koji se odnosi isključivo na zasnivanje metafizike kao stroge aksiomatsko-deduktivne nauke, čiji je analitički metod, koji se oslanja na izučavanje implikacija značenja *a priori* pojmova, superiorniji od svakog oblika empirijski zasnovanog saznanja. Upravo po tome metafizika predstavlja „najbolje znanje o najboljem predmetu znanja" (*al-Ilahiyyāt*, I, 1, (9): kada bi se njeno znanje baziralo na opažaju, ona bi možda i dalje bila nauka o „najboljem predmetu znanja", tj. jedna filozofska teologija, ali nikako ne bi bila „najbolje znanje", tj. ne bi se isticala niti po evidentnosti svojih principa, niti po izvjesnosti istina koje iz njih proizilaze. Da bi bila tako posebna, tj. „najviša nauka" i „najviša mudrost" kako je naziva Aristotel u A knjizi *Metafizike*, ona mora biti bitno različita, ne samo po svome polazištu i cilju, nego i po metodu, od ostalih nauka. Za Ibn Sīnu, kako smo vidjeli, metafizika to zaista jeste i to ne bez razloga, jer ako se može dokazivati postojanje takvog entiteta kao što je Bog, koji transcendira svaki oblik mnoštva, kretanja i promjene, onda metod i Njegovo dokazivanje moraju biti bitno drugačiji od onoga kojim se pristupa opažajnim bićima iskustvenog svijeta. Takv pristup se današnjim vokabularom može okarakterisati kao „ontološki dokaz," budući da se bazira na razmatranju značenja pojmova koji imaju najveću ekstenziju i njihovih najopštijih implikacija.

S druge strane to ne znači da se ne može govoriti o nekom obliku Ibn Sīninog naturalizmu, budući da prirodne nauke kod njega uživaju izvjesnu nezavisnost, iako se njihova polazišta dokazuju u metafizici. Zavisnost prirodnih nauka od metafizike temelji se na ideji da se svijet objasni kao totalitet, ali u tom slučaju i metafizika podjednako zavisi od prirodnih nauka, budući da je neophodno da objašnjenje odnosa između Boga i svijeta uključuje pojmove koji imaju porijeklo u opažaju, kao što su materija, forma, promjena, kretanje isl. Međutim, sami cilj metafizike, tj. egzistencija Boga, se može postići bez pomoći drugih nauka. S druge strane, objašnjenje određenih prirodnih

fenomena se može postići bez uplitanja konačnog cilja metafizike - Principa svih principa - iako je nužno da metafizički *a priori* pojmovi (tj. "biće," "nešto" i "nužno," te njihove primarne implikacije kao što su "bivstvovanje," "uzročnost," "moguće," "nemoguće" isl. stoje u osnovi svakog saznanja. U tom smislu metafizika predstavlja najvišu i nezavisnu nauku, dok se ostale nauke oslanjaju na njene principe prilikom dokazivanja zakona koji spadanju u domenu njihovog istraživanja. Totalitet, s druge strane, iziskuje metodološko-pluralistički pristup, koji će uključivati sve dokazne procese opisane u *Drugoj analitici* i *O demonstraciji*. Metafizika, kao „najviša mudrost," tu opet ima primat i predstavlja osnovno polazište (*a priori* pojmovi) i konašno objašnjenje (Bog kao najviši uzrok), ali sve ono što se dešava „između" ispunjeno je spletom različitih naučnih nastojanja, koja u končnici daju potpunu sliku svijeta kako je ona opisana unutar filozofsko-enciklopedijskog projekta pod nazivom *Kitāb al-Šifā*.

BIBLIOGRAFIJA

- Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā: al-Ilahijjāt*; *The Metaphysics of The Healing*, na engleski preveo Michael E. Marmura, Bringham Young University Press, Provo Utah, 2005.

- Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā: al-Burhān*, ed. ʿA. R. Badawī, 2. edn., Association of Authorship, Translation & Publication Press, Cairo, 1966.

- Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā: al-Burhān* (*İkinci Analitikler*), ed. Muhittin Macit, na turski preveo Ömer Türker, Litera Yayıncılık, Istanbul, 2006.

- Ibn Sīnā, *Kitāb al-išārāt wa-t-tanbīhāt* (*Remarqs and Admonitions*), na engleski preveo Shams Inati, Columbia University Press, New York, 2014.

- Aristotel, *Posterior Analytics*, na engleski preveo Jonathan Barnes (1975), 2. ed., Clarendon Press, Oxford, 2002.

- *Aristotelova Metafizika, Zbirka rasprava*, ur. P. Gegorić i F. Grgić, Kruzak, Zagreb, 2003

- Allan Bäck, *Avicenna the Commentator*, u *Medieval Commentaries on Aristotle›s Categories*, ed. Lloyd A. Newton, Brill, Leiden, Boston, 2008.

str. 31-73.

- Amos Bertolacci, *Avicenna and Averroes on the proof of God's Existence and the Subject Matter of Metaphysics*, Medioevo, 32, 2007, str. 61-97.

- Amos Bertolacci, *Establishing the Science of Metaphysics*, u *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ur. Richard C. Taylor i Luis Xavier Lopez-Farjeat, Routledge, London and New York, 2016, str. 185-197.

- Athanasius J. Weisheipl, *Aristotelian Methodology*, *A Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, Pontifical Institute of Philosophy Dominican House of Studies-River Forest, Illinois, 1958.

- David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, Oxford at the Clarendon Press*, 1949.

- Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, 1987.

- Jon McGinnis, *Avicenna's Natural Philosophy*, u *Interpreting Avicenna*, ed. Peter Adamson, Cambridge University Press, 2013, str. 71-90.

- Jon McGinnis, *Great Medieval Thinkers, Avicenna*, Oxford University Press, 2010.

- Jon McGinnis, *Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method*, u *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ur. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri, Springer, 2008, str. 129-152.

- Jon McGinnis, *Scientific Methodologies in Medieval Islam*, u *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41, No. 3, The Johns Hopkins University Press, July 2003, str. 307-327 .

- Jules L. Janssens, *"Experience" (tajriba) in Classical Arabic Philosophy (al-Fārābī – Avicenna, u Questio*, vol IV, 2004, str. 45-62.

- Michael Marmura, *Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifa*, u *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, Global Academic Publishing, Binghamton University, State University of New York at Binghamton, 2005, str. 131-149.

- Michael Marmura, *The fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages, u Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*, Leiden-New York, Köln, 1990.

- Orna Harari, *Knowledge and Demonstration, Aristotle›s Posterior Analytics*, Springer-Science+Business Media, 2004.

- Ricardo Strobino, *Avicenna's Use of the Arabic Translations of the Posterior Analytics and the Ancient Commentary Tradition*, Oriens, 40, 2012, str. 335-389.

- *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. Catarina Dutilh Novaes i Stephen Read, Cambridge University Press, 2016.

- William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Macmillan Press, 1986. I Davidson, Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, 1987.