

# KA UNIVERZALNOJ TEISTIČKOJ METAFIZICI

Vladimir LASICA

Faculty of Theology, Marmara University  
Göztepe Yerleşkesi 34722 Kadıköy - İstanbul  
e-mail: lasoov@gmail.com

## ABSTRACT

U ovome članku ukazujem na to da je univerzalni filozofski teistički pristup stvarnosti još uvijek moguć. U centru ovakvog pristupa stoji značenje 'bivanja,' koje je osnovno polazište klasične srednjovjekovne metafizike. Smatram da na ovom polazištu može biti uspostavljena jedna univerzalna teistička metafizika danas. Važnost ovog projekta je da se pokaže da najuniverzalnija religijska ideja, ideja Božje egzistencije, nije rezultat sujevjerja ili samo vjerovanja, već racionalnog uvida koji ima istu osnovu kao svako drugo naučno razmatranje stvarnosti. Ovaj uvid utemeljen je na univerzalnom značenju bivanja kao takvog koje svojom apsolutnom ekstenzijom korespondira sa apsolutnošću bivanja (tj. apsolutnošću egzistencije), te kao takvo predstavlja osnovu svake koncepcije i kognicije.

**Ključne riječi:** teistička metafizika, bivanje, Bog, apsolutnost bivanja.

## TOWARDS UNIVERSAL THEISTIC METAPHYSICS

In this paper I argue that a universal philosophical theistic approach to reality is still possible. I highlighted the meaning of 'being' as the starting point of classical medieval metaphysics as the starting point upon which a universal theistic metaphysics could be established. The importance of such project is to show that the most universal religious idea of God's existence is not a product of superstition or of mere belief, but of rationality that has the same foundation as any scientific inquiry into reality. This starting point is the universal meaning of 'being *qua* being,' that due to its absolute extension corresponds with the absoluteness of existence (i.e. the absoluteness of being), and as such represents the foundation of any conception and cognition.

**Key words:** theistic metaphysics, being, God, absoluteness of existence.

## 1.0 Uvod

Da bi se premostile religijske razlike u svrhu zajedničkog religijskog djelovanja potrebno je uspostaviti jednu teističku filozofiju, tj. teističku metafiziku, čija će univerzalnost prevazilaziti partikularna teološka učenja. Na primjer, teološki nazori o prirodi Isusa Krista predstavljaju, sasvim prirodno, nepremostivu barijeru u formiranju jednog univerzalnog teološkog pogleda na svijet koji bi objedinjavao sve monoteističke religije. Međutim, ovo isključivo teološko pitanje je kao takvo partikularno i tek sekundarno u odnosu na primarno filozofski problem: dokazivanja Božje egzistencije. Ono što je primarni interes svih monoteističkih religija jeste ukazivanje na jedinstvenu prirodu Božju, kao i na ontološku zavisnost svijeta od Prvog uzroka svih stvari. U ovom interesu ogleda se filozofsko jedinstvo teističke metafizike. Upravo je dokaz za Božju egzistenciju ona najopštija poveznica koja je tokom čitavog srednjovjekovnog milenija uticala na razvoj filozofske misli unutar tada dvije religijski i ideološki sukobljene civilizacije: islamske i kršćanske. Međureligijska netrpeljivost, kao ni iznimno krvavi sukobi i progoni, nisu bili prepreka kršćanskim, islamskim i jevrejskim misliocima da odaju priznanje svojim prethodnicima iz „suprotstavljenog tabora“ za doprinos koji su ostvarili na polju formiranja metafizike kao filozofske discipline koja ima za cilj pokazati nužnost (u aristotelijanskom smislu) postojanja Boga.

Ovakav način filozofiranja danas nije napušten, ali jeste marginaliziran i to više zbog ideološkog pritiska modernog društva, nego zbog prevage kantovske ili pozitivističke argumentacije. Zapravo, Kantovo učenje o antinomijama uma, kao i logički pozitivizam u korijenu imaju nominalističko polazište koje je pretpostavljeno, a ne dokazano. Smatram da epistemološki problemi nominalističke ontologije mogu biti prevaziđeni analizom značenja „bivanja“, „bitka“ ili „bića kao bića.“

Naime, značenje ‘bivanja’ je toliko opšti pojam da upravo zbog svoje opštosti on ne može imati smisao isključivo u umu (kao što se može pretpostaviti za značenja rodova i vrsta), već nužno ukazuje na apsolutnost egzistencije, tj. na apsolutnost svega što na bilo koji način jeste. S druge strane apsolutnost egzistencije je po nužnosti takva da sve što jeste mora biti po sebi ili nužno ili kontingentno (tj. takvo da ne može ne biti ili takvo da može ne biti). Na taj način apsolutna opštost značenja ‘bivanja’ podrazumijeva da logička nužnost nije isključivo stvar uma, već da ona korespondira sa svijetom kao totalitetom svih

kontingentnih bića. Kada je jednom ustanovljeno da sve što jeste ne može biti po sebi kontingentno, inače ne bi uopšte bilo egzistencije, postojanje bića koje je po sebi nužno se samo nameće. Pokazati da nužno biće jeste Bog je dalji proces u kojem se kreće univerzalna metafizička dedukcija. Ovakvo rezonovanje, unatoč mnogim suptilnim razlikama, bilo je zajedničko najvećim filozofima islamske i kršćanske civilizacije; npr. Augustinu, al-Kindiju, al-Farabiju, Ibn Sini, Ibn Rušdu, Majmonidesu, Koneviju, Akvinskom, Dunu Škotu, Henriju od Genta, Suarezu i drugima.

## 2.0 Ideja teističke metafizike

Teistička metafizika treba biti zasnovana na metafizičkoj platonovsko-aristotelijanskoj tradiciji, te nastaviti napor koji je kontinuirano ulagan od strane najvećih filozofa i teologa zapadnog srednjovjekovlja. Pod „zapadnim srednjovjekovljem“ ovdje ne mislim na geografsko-ideološki određenu Zapadnu civilizaciju, već isključivo na geografski prostor zapadno od rijeke Ind,<sup>1</sup> i to u periodu između 4 i 16 stoljeća. To je geografsko prostranstvo na kojem su nastale filozofske škole koje su bile pod dominantnim uticajem platonističke i aristotelijanske misli, a u svrhu ojačavanja teološko-filozofske interpretacije svijeta. Iako je moguće da je uticaj Platonove i Aristotelove filozofije prodro dublje u indijski pod-kontinent, rijeka Ind svakako na istoku predstavlja granični domet snažnijeg uticaja grčke filozofije; pored toga, naravno, precizne granice, kao i preciznu periodizaciju u historiji filozofije zbog kompleksnosti i šarolikosti kulturnih, civilizacijskih i društvenih zbivanja, nije moguće postaviti. U svakom slučaju, ono što smatram „zapadnim srednjovjekovljem“ ili „filozofskim zapadom“ obuhvata nekoliko velikih civilizacija: zapadno-europsku, bizantijsku i islamsku.

Osnovno obilježnje zapadne srednjovjekovne filozofije jeste sistematska „teologizacija“ Platonove i Aristotelove misli i njeno stavljanje u kontekst abrahamovskog monoteizma. Ova „teologizacija“ ipak ne predstavlja puko mijenjanje Platonovih i Aristotelovih ideja tako da se one uklope teološke nazore objavljenih religija, kao što

---

1 Zapravo riječ je o prostranstvu između Pirenejskog polustrva i Britanskog otočja na zapadu do rijeke Ind na istoku, a koje obuhvata Mediteranski bazen, Zapadnu Europu, Bliski Istok, Transoksaniju i zapadnu Indiju, a kako sam već ukazao u članku *Formiranje klasične metafizike*.

se to često interpretiralo (i još uvijek intepretira) u moderni. Riječ je zapravo o nezavisnom naučnom traganju za jednom univerzalnom istinom uz pomoć systemske koncepcije i metode koju su omogućili dva najveća filozofa antike. Motiv koji stoji iza hipoteze koja je u osnovi ovog traganje svakako je došao iz teoloških primarnih izvora, međutim to nije podrazumjevalo da je jedna racionalna nauka o odnosu između Boga i svijeta uopšte moguća. Upravo su djela Platona i Aristotela, te spisi neoplatonista, ukazivala na to da je moguće doći do saznanja o Bogu kao prvom uzrok svih stvari bez „ispravnog“ religijskog nadahnuća. Međutim, to ne znači da su djela ove dvojice antičkih velikana od strane srednjovjekovnih filozofa tretirana kao racionalno-spoznajni uzor. U stvari njima se prilazilo kao „filozofiji u mogućnosti,“ tj. kao nečemu što ima dobre temelje i pokazuje prihvatljiv rezultat, ali ne zadovoljava kriterij nužnosti kojeg je sâm Aristotel postavio u svome *Organonu*. Prema tome, Platonova i Aristotelova misao predstavljala je materijal koji treba kritički razmotriti, usavršiti, dodatno oblikovati i sistematizirati kako bi bilo riječ o naučno prihvatljivoj filozofiji. Prihvatljivost ovdje nije imala puno veze sa religijsko-ideološkim stanovištima, iako su filozofski uvidi prolazili kroz rigoroznu provjeru religijskih autoriteta koji bi potom zabranjivali ili odobravali određeni nauk, već je bilo mnogo važnije pokazati da je odnos između božanskog uzroka (koji je već dokazan kod Aristotela) i njegove apsolutne posljedice tako objašnjen da to „ne može biti drugačije,“ tj. da se uspostavio precizan deduktivni sistem objašnjenja, odnosno opšta nauka koja objedinjuje sva partikularna naučna saznanja kao jedna univerzalna ontologija – metafizika.

Nakon što je Ibn Sīnā formulisao metafiziku kao nauku čiji je primarni predmet biće kao biće, tj. kada je uspostavio ontologiju kao analitiku značenja „bivanja“ ili „bitka,“ te čiji je konačni cilj, tj. objekt traganja prvi uzrok apsolutnosti bivanja, prva filozofija kao spoj ontologije i filozofske teologije postaje predmet sistematske razrade unutar obje velike civilizacije, islamske i zapadno-kršćanske (Bertolacci, 2016, str. 191-195). Za Ibn Sīnu, svako poimanje, bilo da je riječ o rodu, vrsti ili pojedinačnom, ima osnovu u poimanju ‘bića’ (*mawǧūd*) ‘nužnosti’ (*wāǧib; ǧaruri*) i ‘nečega’ (*šaj*) (*al-Ilahijāt*, I, 5, (1)), odnosno u koncepciji bivanja, tj. bitka (*wuǧūd*) kao najopštijeg značenja koje se odnosi na apsolutnost svega što postoji i svega što uopšte može da bude. Značenje ‘bivanja’ je takvo da nije zamislivo ništa opštije, te se svako značenje mora temeljiti na ovom značenju inače bi odnos

između značenja zapao u beskonačan regres (*ibid.*, (4)). Upravo je ovo osnovno metafizičko polazište; značenje od kojeg se ništa opštije ne može zamisliti. Metafizika se tako zasniva na najegeneralnijim pojmovima i drži samo opštih premisa (*ibid.*, 3, (11)). Ako imamo na umu da 'bivanje' kako koncept ima apsolutnu ekstenziju, tj. da njegovo značenje podrazumijeva sve što bivstvuje, onda možemo reći da taj pojam korespondira sa apsolutnom realnošću, te se njegovo značenja podrazumijeva svakim značenjem koje se odnosi na neki rod, vrstu ili pojedinačno biće. U tom smislu bivanje ili bitak (*wuġūd; esse*) je predmetno polazište srednjovjekovne metafizike. Nakon što se dođe do uvida da najopštiji pojmovi koji omogućuju saznanje svijeta zaista opisuju stvarnost, te nakon što se na osnovu njih pokaže da svijet kao totalitet kontingentnih bića zavisi od Boga kao prvog uzroka o kojem je takođe moguće govoriti samo u okvirima tih tih pojmova, dolazi se do uvida da svijet u svojoj kontingenciji predstavlja rezultat božanske nužnosti, tj. da je apsolutnost bivanja zapravo odraz božanskog bivanja. Ovakvo poimanje stvarnosti zajedničko je svim srednjovjekovnim filozofima.

### 3.0 Primjer Ibn Sine i Henrija od Genta

Ibn Sīnā (980-1037) u svom razumijevanju metafizike više naginje ka al-Fārābiju, mada razvija ontologiju koja će uveliko inkorporirati al-Kindijev teološki pogled (Bertolacci, 2016, str. 190). Njegov nazor slijedi Aristotelovu ideju da u svakoj nauci treba razlikovati primarni predmet ili polazište (*mawḍūʿ*) i cilj ili ono što se u toj nauci želi dokazati (*matlūba*). U skladu s tim predmet metafizike je izučavanje bića kao bića (*al-mawġūd bi-mā huwa mawġūd*), dok je cilj Božja egzistencija i prvi uzroci svih stvari. Bitak (Ar. *wuġūd*, Per. *hastī*) je najopštije značenje koje kao takvo ne može imati rod, definiciju ni deskripciju, te se kao takvo poima isključivo umom, bez ikakve potrebe za opažanjem materijalnog (Ibn Sīnā, *al-Ilahijāt*, I, 2, (15)). Prema tome, metafizika kao najviša od svih nauka polazi od najopštijeg značenja 'bivanja' (*wuġūd*), te se na osnovu analize ovog značenja dalje bavi onim što je vječno, nepromjenjivo i izvan materije. U potpunosti se možemo složiti sa Bertolaccijem da „Ibn Sīnin nazor predstavlja najpotpuniju i najrazrađeniju vezu između ontologije i filozofske teologije u historiji srednjovjekovne filozofije,“ što je evidentno iz njegovog glavnog metafizičkog djela *Kitāb al-šifā; al-ilahijāt* (Bertolacci, 2016, str. 190), tj. njegove *Metafizike*. Kao rezultat ove velike sinteze Ibn Sīnā uspostavlja najdetaljniji dokaz za egzistenciju Boga do tada. Dokaz se temelji na

distinkciji između kontingentnog i nužnog i između egzistencije i esencije (Lizzini, 2003); sve što jeste ili je takvo da može biti drugačije ili ne može biti drugačije, te u isto vrijeme svako mišljenje o nečemu nameće dva pitanja: da li ono jeste (*hal huwa*) i šta ono jeste (*ma huwa*).

Osnovno polazište Ibn Sīninog dokaza je ujedno osnovno polazište njegove ontologije: značenje 'bivanja' (*wuġūd*) je značenje preko kojeg se poima svaka stvar, svako biće, ali i svaka mogućnost bića kao takvog. Mišljenje je uvijek mišljenje o nečemu, a podrazumijeva neki oblik postojanja ili mogućnosti postojanja. O apsolutno nepostojećem ne može biti govora osim u odnosu prema postojećem. U tom smislu značenja 'bića' (*mawġūd*), 'nečega' (*šaj*), i 'nužnog' (*ḍarūrī/wāġib*) su „utisnuti u dušu [tj. poimajuću svijest] prvom impresijom“ (Ibn Sīnā, *al-Ilahijāt*, I, 5, (1)). To znači da se bivanje primarno misli kao biće, nešto i ono što je dato tako da ili može biti drugačije ili ne može biti drugačije. S druge strane, kada se misli bilo koje biće uvijek se na bitno različit način misli da 1) to biće jeste i 2) šta to biće jeste. Prvo se odnosi na egzistenciju u smislu realiteta koje to biće ima kao aktuelno postojeće, a drugo na njeno štostvo ili esenciju.

Svaka stvar, tj. svako 'nešto,' učestvuje u apsolutnosti bivanja na način da je njena egzistencija takva da je njeno poimanje ili implicirano njenom esencijom ili nije implicirano njenom esencijom, tj. biće je ili takvo da može biti drugačije (može ne biti) ili ne može biti drugačije (ne može ne biti). U prvom smislu govorimo o biću koje je po sebi nužno (*waġib al-wuġūd*), dok u drugom smislu govorimo o biću koje je po sebi moguće (*mumkin al-wujūd*). Budući da je prema Ibn Sīni značenje 'bivanja' apsolutno opšte značenje, tj. značenje apsolutne ekstenzije, ono nije kao ostali pojmovi te se odnosi na stvarnost kakva je ona po sebi, tj. korespondira sa apsolutnošću bivanja kao takvom. Zbog toga ako se neka opšta podjela bivanja po nužnosti nameće u mišljenju, onda se ta podjela takođe odnosi i na bića po sebi. Zbog toga modalnost ne može biti samo stvar uma, već se mora odnositi i na stvari po sebi.

Jednom kada je uspostavljen princip modaliteta i kada je pokazano da taj princip nije samo stvar mišljenja već se ujedno odnosi i na cjelokupnu zbilju, tj. na apsolutnost svega što jeste i može da bude, dokaz za egzistenciju Boga kao prvog uzroka svih stvari može biti uspostavljen. Polazište dokaza je ontološko i oslanja se na razlikovanje po sebi nužnog i po sebi moguće zajedno sa razlikovanjem između egzistencije (tj. aktualnosti bivanja) i esencije (koja po

sebi predstavlja mogućnost i apsolutni uslov nekog bića da bude aktualizirano<sup>2</sup>). Sve što jeste je ili po sebi moguće, tj. kontingentno, ili po sebi nužno; kontingencija ovdje ne znači samo 'biti uzrokovan' već i 'biće čija esencija ne implicira egzistenciju,' dok nužno bivanje pripada neuzrokovanom biću, odnosno biću čija esencija implicira egzistenciju. Metafizička potraga se ovdje, naravno, tiče nužnog bića; cilj metafizike je uslovljen pitanjem: da li postoji prvi neuzrokovani uzrok svih stvari, tj. biće čija esencija implicira egzistenciju i šta se o takvom entitetu uopšte može znati?

Ibn Sīnin odgovor na ovo pitanje, nakon iscrpne pojmovne analize, je sažet na nekoliko mjesta: u *Kitāb al-šifā al-ilahijāt* VIII 1, (4)-(6), zatim u *Kitāb al-išārāt wa'l-tanbīhāt* IV, 9-15, te u *Kitāb al-nağāt* II, 2-12. U sva tri djela Ibn Sīnā dolazi do zaključka da totalitet kontingentnih bića mora imati izvanjski uzrok koji po sebi neće biti kontingentan već nužan; to je zato što kontingentno biće u sebi predstavlja nebiće, tj. ono po sebi zaslužuje nebivanje, budući da njegova esencija ne implicira egzistenciju, te u koliko kontingentni totalitet nema izvanjski po sebi nužni uzrok onda je on kao totalitet u stvari nebiće. Samo u kontekstu ovako postavljene ontologije kauzalni lanac mora završiti sa prvim neuzrokovanim uzrkom.

Nakon što je uspostavljeno postojanje nužnog bića (*wağīb al-wuğūd*) Ibn Sīnā prelazi na drugi dio dokazivanja: da značenje 'nužnog bića' implicira skup atributa zbog kojih se s pravom na njega može referirati kao na 'Boga.' Budući da je ovaj dio dokaznog procesa već detaljno objašnjen<sup>3</sup>, ovdje ćemo izdvojiti samo najosnovnije implikacije.

2 Treba naglasiti da esencija po sebi u Ibn Sīninoj filozofiji nije neki oblik postojanja, već logička mogućnost postojanja. Esencije nisu idealni entiteti poput Platonovih ideja, već vječni skup mogućnosti da neko biće bude aktualizirano kao biće određene vrste; na primjer, ono što je esencijalno da čovjek uopšte bude čovjek uvijek je bilo i uvijek će biti esencijalno, bez obzira na aktualno postojanje ljudske vrste ili svijeta uopšte. U tom smislu ne može se govoriti da esencija prethodi egzistenciji, jer esencija nije postojeći entitet da bi išemu prethodila. U Ibn Sīninom metafizičkom sistemu egzistencija je kao apsolutni aktualitet bivanja vječna, tj. uvijek mora postojati nešto aktualno da bi ono što je po sebi moguće uopšte moglo biti aktualizirano. U tom smislu egzistencija ima apsolutni primat.

3 U Adamson, Peter, *From the Necessary Existent to God*, u *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson, Cambridge University Press, 2013. str. 170-189.



Primarno svojstvo nužnog bića jeste da je ono bivstvujuće, tj. da ne može ne biti. Kao takvo njegova esencija jeste njegova egzistencija i ono je čisto bivanje (*al-Ilahijāt*, VIII, 4, (12)), te ne može biti ništa slično njemu, niti može biti kategorizirano pod neki rod ili vrstu, pa shodno tomu ne može imati definiciju (*al-Išārāt*, IV, 27; *al-Ilahijāt*, VIII, 4, (14) i IX, 1, (1)). Kao takvo nužno biće ne može biti supstancija u aristotelovskom smislu, te u istom kontekstu ne može imati attribute; tako kada govorimo o atributima nužnog bića pod time mislimo isključivo na atributivne implikacije značenja tog pojma (*al-Ilahijāt*, VIII, 4, (2)), a ne nešto što bi narušilo njegovu jednoću (*ibid.*, 7, (12)). U tom smislu nužno biće da bi uopšte bilo nužno mora biti apsolutna jednoća, jer bi u suprotnom bilo uzrokovano svojim dijelovima (*al-Išārāt*, IV, IV, 21). Nužno biće tako može biti nazvano supstancijom samo u najširem smislu: kao ono što postoji po sebi (*ibid.* 4, (2)). S druge strane nužno biće mora biti jedno, jer je njegov identitet bivanje i apsolutna, pa kada bi postulirali dva nužna bića, tj. dvije apsolutne jednoće, oni bi zapravo bili jedno po logičkom principu identiteta jednoća (*ibid.*, IV, 18-20).

Slijedeća bitna implikacija jeste da je nužno biće uzrok svih stvari, te da je samo, naravno, neuzrokovano. Kao takvo, nužno biće je princip postojanja svih stvari, te apsolutni princip bivanja kao takvog; nužno biće uzrokuje apsolutnost bivanja u kojoj sve što postoji učestvuje limitacijom sopstvene esencije. Kontingentno bivanje emanira kao posljedica apsolutno nužnog bivanja (*al-Ilahijāt*, VIII, 6, (1)), te je u tom smislu nužno biće apsolutno dobro i objekat najviše želje, jer se bivanje želi i njemu se teži nasuprot nebivanju (*ibid.*, VIII, 6, (2)). Takođe, kao ono iz čega emanira apsolutnost bivanja, nužno biće je najviša realnost i apsolutna Istina (*ibid.*, VIII, 6, (5)).

Pored navedenih svojstava, tj. implikacija značenja 'nužnog bića' Ibn Sīnā objašnjava mnoga druga poput života, milosti, volje, moći, darežljivosti isl. Međutim, ova svojstva zavise od dokazivanja da je nužno biće nešto na šta možemo referirati kao 'intelektualno' imajući na umu da se značenje 'intelektualno' ovdje ne može porediti sa intelektom kontingentnih bića, kao do duše ni jedno drugo svojstvo, jer je već pokazano da njemu ne može biti ništa slično. Stoga treba uvijek imati na umu ekvivokalnu karakteristiku pojmova koji opisuju prvi uzrok.

Za Ibn Sīnu, to da nužno biće mora biti apsolutna jednostavnost, te stoga ne može biti ništa materijalno, implicira da ono mora biti neki



intelekt da bi uopšte bilo postojeći entitet. Za Ibn Sīnu to je evidentno na osnovu tzv. argumenta „leteći čovjek“ u *Šifā'*: *al-Nafs* (I, 1, 16), gdje se na osnovu jedne pred-kartezijanske meditacije pokazuje da se mislećem subjektu ne može oduzeti svojstvo samosaznanja čak i kada bi mu se oduzeo svaki dodir sa osjetnim. U tom smislu intelekt predstavlja entitet koji, bez obzira bio on kao biće ovisan ili neovisan o materiji (neovisnost intelekta Ibn Sīnā dokazuje kasnije kroz svoje djelo *al-Nafs*) jeste nematerijalan kao nešto što poima sebe, jer je njegovo samo-poimanje čisto od svakog poimanja materije i mnoštva. Drugim riječima, intelekt je nematerijalnost i jednoća, ako nikako drugačije, onda makar kao samo-poimanje; koncepcija materijalnosti ni nakoji način nije uključena u koncepciju intelektualnosti. Ovakvo rezonovanje, nerevno, nije dovoljno da se pokaže da čovjek posjeduje nematerijalni intelekt koji nije identičan sa mozgom kao materijalnim organom, ali jeste dovoljno da pokaže da nužno biće, ako je nematerijalno, mora biti intelektualno da bi uopšte postojalo; pošto je ustanovljeno da nužno biće postoji, ono onda mora postojati kao intelektualno. U tom smislu „ono što je slobodno od materije i [materijalnih] prirokaje za sebe inteligibilno, jer je u sebi intelekt koji sebe intelektualno zahvaća“ (*al-Ilahijjāt*, VIII, 6, (7)). Nakon što je pokazano kako je nužno biće intelektualno i samosvjesno, lako je pokazati da ono ima znanje o svome učinku, te kao tekvo treba biti obožavano kao Bog. Specificum Ibn Sīninog dokaza je, kako on ističe, takav da „ne zahtijeva razmatranje ičeg drugog osim sâmog bivanja, tj. ne zahtijeva razmatranje Njegovog akta stvaranja, iako takve stvari ukazuju na Njega“ (*al-Išārāt*, IV, 29).

Mnoge elemnte Ibn Sīnine metafizike prihvatili su od 13. stoljeća najeminentniji kršćanski filozofi, prije svih Toma Akvinski (1225-1274) i Duns Škot (1266-1308). Avicenijansko razumijevanje razlike između bivanja i biti posebno je istaknuto kod Akvinskog u *De ente et essentia*. S druge strane, Duns Škot sa stanovišta avicenijanskog razumijevanja metafizike kritikuje upravo Akvinskog (Gilson, 1952, str. 84-94). Iako su krćanski filozofi kritikovali većinu Ibn Sīninih postavki, njegove osnovne metafizičke ideje su u raznim varijacijama uglavnom prihvaćane. U svakom slučaju, jedinstvo srednjovjekovne teističke metafizike posebno se može uvidjeti ako se usporedi Ibn Sīnin metafizički nauk sa filozofijom Henrija od Genta.

Henri od Genta (1217-1239) pravi jasnu razliku između metafizike, tj. prve filozofije i teologije, prihvatajući avicenijanski nazor o biću

kao biću kao polazištu ove discipline, ali i naglašavajući da je ona ipak ograničena nauka koja nikako ne može zamijeniti teologiju (Janssens, 2011, str. 67). Ipak, budući da je izučavanje Boga kao prvog uzroka cilj ove nauke, ona na neki način djeluje kao 'prirodna teologija', tj. kao nauka koja na koncu teži uspostavljanju dokaza za Božju egzistenciju (*ibid.*, str. 68; 73). Henrijevo polazište je analiza značenja bića kao bića (*ens inquantum est ens*). Da bi saznanje uopšte imalo polazište mora biti shvaćeno značenja bića kao bića, odnosno „bića bez pripadnosti;“ to je tako zato što nije moguće imati znanje o nebiću, te je u tom smislu značenje bića kao bića primarno utisnuto u dušu (*Summa*, art. 24, q. 3, P, str. 195). Na osnovu ovog utisnuća čovjek je u mogućnosti da uspostavi dikurzivno *a priori* saznanje o Bogu, pored svih ostalih mogućnosti *a posteriori* saznanja. Bitno je naglasiti da Henri od Genta ne razrađuje detaljno ni jedan dokaz za Božju egzistenciju, već i samo klasificira i ukratko opisuje (u *Summa*, art. 22, q. 4-5). Time Henri jasno daje do znanja da su njegovi prethodnici, posebno Augustin od Hipa, Boetius, Ibn Sīnā, Anselm Kantenberijski, Akvinski idr., na adekvatan način razradili sve moguće dokaze, te je dovoljno samo ukazati na njihove varijacije. U sklopu klasifikacije dokaza, Henri ističe da Ibn Sīnin dokaz ima posebno mjesto kao *a priori* pristup, te se time razlikuje od ostalih predhodnika (*ibid.*, art. 22, q., 4, B, str. 151).

Iako nije moguće tačno rekonstruisati šta Henri misli pod *a priori* dokazom i na koji tačno način on interpretira Ibn Sīnu<sup>4</sup>, jasno je da a) on Ibn Sīninu metafiziku vidi kao *a priori* pristup i b) da izuzetno cijeni njegov doprinos u dokazivanju Božje egzistencije i uspostavljanju metafizike kao nauke o biću kao biću. Henri ističe da „što su koncepti jednostavniji, imaju veću priornost“ te da su koncepti 'bića,' 'nužnog,' 'nečega' i 'jednog' kao najjednostavniji primarno utisnuti u dušu (*ibid.*, D, str. 155). Pored ovoga Henri naglašava da je Ibn Sīnin pristup kompatibilan sa Augustinovom idejom da kada neko shvati bitak svakog bića i dobro svakog dobra bez pripadnosti, tj. bez razmatranja pojedinačnih bića, shvatiće Boga (*ibid.*). Još jedan trag ka rasvjetljavanju Henrijevog avicenijskog rezonovanja jeste i njegov stav da spoznati Boga preko stvorenja može značiti dvoje: spoznavanje putem opažanja stvorenja i umno razmatranje značenja pojma 'stvorenje;' u tom smislu Henri vidi porijeklo Ibn Sīninog dokaza

---

4 Detaljnije o ovom problemu vidjeti u Gordon A. Wilson ed., *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden – Boston, 2011; Janssens, Jules, *Henry of Ghent and Avicenna*, str. 63-84 i Pickavé, Martin, *Henry of Ghent on Metaphysics*, str. 153-180.

u stvorenjima, tj. u razmatranju kontingencije, ali bez potrebe za osvjeđenjem o stvorenjima (*ibid.*, E, str. 155). Uvid u kontingenciju bića i razmatranje božanske esencije, koja je na početku dokaznog procesa samo postulirana, otkriva da nije prihvatljivo da apsolutnost bivanja počiva isključivo na kontingentnim bićima, tj. da je nužno postojanje bića čije je „biće esencije istovjetno sa bićem egzistencije“ koje je kao takvo čista aktualnost (*ibid.*, art. 21, q. 4, R-S, str. 83-87).

Na osnovu svega navedenog mogli bi smo pretpostaviti da se Henrijeva ideja metafizike u osnovi u potpunosti poklapa sa Ibn Sīninom idejom. Univerzalna ontologija, tj. ontologija pojmova bez kojih uopšte nije moguće mišljenje i značenja bez kojih nije moguće jedinstvo svijeta, stoji u osnovi metafizičke potrage (ali i u osnovi cjelokupnog naučnog mišljenja) koja onda ima za cilj da ustanovi božansku egzistenciju koja se jedino i može opisati upravo tim primarnim konceptima (*ibid.*, art. 22, q. 6, L, str. 165)

#### 4.0 Principi teističke metafizike

Polazište svakog saznanja zasniva se na intuiciji značenja ‘bivanja;’ kroz značenje ‘bivanja’ se shvata svako drugo značenje, stoga je apsurdno pitati ‘šta jeste bivanje’ ili ‘šta jeste bitak’ jer već sâmo pitanje ‘šta jest’ pretpostavlja saznanje značenja ‘bivanja.’ Porijeklo značenja ‘bivanja’ ne može biti u opažaju, budući da se svaka opažena stvar intuitivno zahvaća kao ‘bivstvjuće’ prije nego što se uopšte spozna šta ona jeste. Zapravo, porijeklo značenja ‘bivanja’ je, kako je smatrao Ibn Sīnā, utisnuto u svijest prvom impresijom; smatram da se ova „prva impresija“ temelji na intuitivnom shvaćanju da mi kao samo-reflektivna svijest učestvujemo u apsolutnosti bivanja. U tom smislu značenje ‘bivanja’ svojom apsolutnom ekstenzijom korespondira sa apsolutnošću bivanja po sebi, tj. sa apsolutnošću bivanja svega što jest. ‘Bivanje’ je tako najpotpunije značenje, koje u sebi sadrži sva ostala značenja, te upravo suprotno od značenja ‘nebivanja’ i ‘ničega,’ koja se ne mogu misliti drugačije nego u odnosu na bivanje. Ovakvo apsolutno značenje u sebi sadrži sve principe mišljenja i svijeta; u njemu su sadržani osnovni principi logike: princip identiteta, da nešto *jest* to što jest, princip kontradikcije, da stvar ne može i *biti* i *ne biti* u istom smislu, te princip isključenja trećeg, da stvar ili *jeste* ili nije (McCormick, 1940, str. 21-22). Upravo zbog ovoga čak ni Dekart, sa stanovišta svoje metodološke sumnje, nije mogao da dovede u pitanje značenje ‘bivanja’ i njegovu apsolutnu ekstenziju, u suprotnom njegova čuvena formula *cogito, ergo sum* uopšte ne bi mogla biti izvedena.

Refleksija o značenja 'bivanja' otkriva da nikakva refleksija bez ovog značenja nije moguća, tako da je sâmomišljenje determinisano značenjem 'bivanja' na način da 'to ne može biti drugačije;' predikacija bivanja bilo kojem objektu je nužnost, te je na ovaj način značenje 'nužnosti' implicirano značenjem 'bivanja.' Ovakva konceptualizacija upravo zbog apsolutne ekstenzije značenja 'bivanja,' baš kao i sâm primarni koncept postaje apsolutno primjenjiva na svaku opaženu stvar i to na način da se može sa izvjesnošću tvrditi da ona opisuje biće po sebi, a ne samo biće kao fenomen koji nam se prikazuje u opažaju. Naime, zbog značenja 'bivanja' koje svojom ekstenzijom korespondira sa apsolutnošću bivanja mi intuitivno spoznajemo da svaka opažena stvar ušestvuje u apsolutnošću bivanja na način da ona *može da ne bude*, tj. da je ona po sebi kontingentna. Drugim riječima, činjenica uma da se bivanje ili nebivanje nekog bića može pretpostaviti bez zapadanja u kontradikciju, tj. bez zapadanja u konflikt sa značenjem 'bivanja,' ukazuje kontingentnu prirodu bića. S druge strane, ako postulacija bivanja nekog bića vodi ka kontradikciji riječ je o nemogućem biću, a ako postulacija nebivanja nekog bića vodi ka kontradikciji riječ je o nužnom biću. Sva tri značenja, 'nužno,' 'moguće' i 'nemoguće' su implicirana značenjem 'bivanja,' te pošto značenje bivanja korespondira sa apsolutnošću bivanja, odnosno sa totalitetom svega što jeste, onda se cjelokupni bitak po sebi može raščlaniti na nužni s jedne strane i mogući i nemogući s druge. Na taj način modalnost nije samo stvar uma, već se ona odnosi i na prirodu stvari po sebi, pa je moguće doći do pouzdanog saznanja o opštoj prirodi stvari čak i onda kada se ne zna šta ta stvar jeste. U tome se ogleda distinkcija između 'jest-stva' stvari, ili egzistencije i 'šta-stva' stvari, ili esencije, odnosno između pripadajućeg bivanja bića i biti bića.

Distinkcija između egzistencije i esencije otkriva novu dimenziju u razlici između nužnog i kontingentnog bića. Nužno biće je ono biće čije razmatranje esencije implicira egzistenciju, tj. biće kod kojeg se esencija i egzistencija ne razlikuju. Šta-stvo nužnog bića jest jest-stvo; ono mora biti i ne može ne biti - nužnom biću bivanje pripada esencijalno. Kontingento biće, upravo suprotno, može da ne bude, što znači da je njegova esencija nešto drugo u odnosu na njegovu egzistenciju, odnosno da bivanje ne pripada kontingentnom esencijalno. Ako kontingentnom biću bivanje ne pripada esencijalno, onda mu ono pripada akcidentalno. Kontingentno biće je akcidentalno bivstvjuće, njegovo bivanje nije istinski njegovo, što znači da je ono po sebi nebivstvjuće, a bivstvjuće samo po drugome, po svome

uzroku. Značenje uročnosti je tako implicirano u razlici između nužnog i kontingentnog, tj. implicirano značenjem 'bivanja,' te se na osnovu značenja 'bivanja' prepoznaje u svijetu kao odnos između uzroka i posljedice. Sa stanovišta uzročnosti nužno biće je, dakle, neuzrokovano, dok je kontingentno biće uzrokovano.

Opažanje potvrđuje kontingenciju bića, dok intuicija uviđa nužnost apsolutnosti bivanja. Apsolutnost bivanja mora biti i ne može ne biti. Misliti o apsolutu kao nebivanju je apsurdno, zapravo nebivanje se spoznaje kroz uvid u apsolutnost bivanja, baš kao što se mogućnost i nemogućnost spoznaju kroz uvid u nužnost. Apsolutnost bivanja je nužna i ona je u tom smislu vječna, te kao takva ne može biti utemeljena na kontingenciji, odnosno ne može biti uzrokovana totalitetom kontingentnih bića, pošto kontingencija po sebi znači samo nebiće. Apsolutnost bivanja, dakle, mora počivati na nužnom biću, na biću čija esencija implicira egzistenciju, pa se tako od nje ne razlikuje, odnosno na biću koje ako se postulira kao nebivstvjuće nužno se zapada u kontradikciju. Ovo je osnova teističke metafizike, koja je poprimala različite oblike i interpretacije kroz historiju, ali je uvijek rezultirala istim zaključkom: budući da se svo naše znanje temelji na apsolutnom značenju 'bivanja,' ono može svoj konačni smisao ispuniti samo kroz uvid u apsolutnost božanskog bivanja.

## 5.0 Osvrt na neke kritike klasične metafizike

Osnovni problem moderne nauke je u dogmatskoj tvrdnji da se naučnim može i smije smatrati samo pristup koji se oslanja na mjerenje, kvantificiranje, opažanje i eksperimentisanje. Nauka je tako danas pod jasnim uticajem logičkog pozitivizma, iako je taj epistemološki pogled na svijet u filozofiji već neko vrijeme prevaziđen. Zbog toga treba argumentovati da je svaka potraga za objektivnim koja se dosljedno oslanja na najviše principe uma naučna potraga. U skladu s tim i spekulativni pristup metaafizičkog mišljenja je takođe naučan u koliko može da rasvijetli kauzalne odnose među bićima. Takođe, kritike teističke metafizike od renesanse do danas u glavnom su utemeljene na pogrešnim tumačenjima srednjovjekovnih metafizičkih sistema, te na nominalističkom pristupu značenja 'bivanja.' Kao što smo vidjeli, budući da 'bivanje' kao značenje apsolutne ekstenzije korespondira sa apsolutnošću svega što jeste, ono prevazilazi nominalističke limitacije kojima se mogu podvrgnuti značenja izvedena na osnovu opažanja kontingentnih bića.

Prema empiricističkoj filozofskoj tradiciji (1) svo saznanje se bazira na podacima koji direktno ili indirektno imaju porijeklo u opažaju, te (2) ne postoji prihvatljiv način na koji senzibilno iskustvo može biti prevaziđeno (Audi, 2005, str. 91-128). Razmatranje značenja 'bivanja' ukazuje na površnost empiricističke kritike. Iako bi se tomistička filozofija složila sa prvim dijelom empiricističkog postulata, svi srednjovjekovni filozofi su odlučno raspravljali o mogućnosti prevazileženja opažajnog saznanja upravo preko značenja 'bivanja.' Pored toga, kako smo vidjeli, značenje 'bivanja' mora biti zahvaćeno (makar u nekoj primitivnoj intuitivnoj formi) prije svakog iskustva da bi iskustvo uopšte bilo moguće, jer je svako iskustvo iskustvo koje se primarno poima kao bivstvjuće o bivstvjućem.

Prema Kantu, problem metafizičkog znanja ukorijenjen je u činjenici da kauzalitet predstavlja samo kategoriju razuma, a vrijeme i prostor samo forme percepcije, pa nije moguće dokazati kauzalne odnose među stvarima kakve su one po sebi, već se stvari mogu misliti samo kao fenomeni, tj. onako kako nam se pojavljuju kroz opažaj (Kant, 1998, str. 304-316). Međutim, kao što smo vidjeli, sa pozicije klasične metafizike može se argumentovati da legitimnost metafizičkog znanja primarno ne zavisi od zahvaćanja kauzalnih odnosa među stvarima kakve su one po sebi, već na značenju 'bivanja' koje se zbog svoje apsolutne ekstenzije mora odnositi na stvari po sebi. U skladu s tim, zakonitost kauzaliteta, koji je direktna implikacija bivanja, mora biti ne samo zakonitost mišljenja već i svijeta; to je stoga što nam analiza apsolutnosti značenja 'bivanja' otkriva najopštije zakone apsolutnosti bivanja po sebi. Upravo na ovom otkrivanju temelji se metafizičko znanje, koje je onda postaje temelj svakog naučnog razumijevanja svijeta.

Pozitivistička kritika klasične metafizike može se u osnovi zahvatiti sažetkom kritike Rudolfa Karnapa i Alfreda Ayera. Za Karnapa glavni problem metafizike ogleđa se u jeziku koji metafizičar koristi u svrhu postavljanja pitanja i uspostavljanja svojih teorija; međutim, upravo zbog ovakve upotrebe jezika metafizičke teorije su neprovjerljive, te tako i bez značenja, nasuprot naučnim stavovima koji su provjerljivi (Karnap, 1932). Prema logičkim pozitivistima postoje dva oblika verifikacije: verifikacija putem senzualnog iskustva ili empirijskog opažanja (što je sretstvo naučne sinteze) i verifikacija putem logičkog metoda (sredstvo naučne analize). U skladu sa ovim nazorom, za Ayera svaka tzv. „a priori istina“ je u suštini tautologija, a iz tautologije se

moгу deducirati samo druge tautologije, te takvo umovanje nikada ne može voditi pozitivnom znanju (Ayer, 1977, str. 63). Međutim, kako je već argumentovano, a priori razumijevanje značenje 'bivanja' je uslov svake verifikacije. Tek kada je značenje 'bivanja' zahvaćeno može se preći na empirijsku verifikaciju empirijski provjerljivih teorija. S druge strane, nužne implikacije 'bivanja' nam otkrivaju apsolutne istine o svijetu koje kao takve ne mogu biti empirijski provjerene, već jedino logički. S druge strane Ayerova konstatacija da ovakvo mišljenje u osnovi predstavlja tautologiju treba biti prihvaćena kao validna. Međutim, kako je pokazano, ova tautologija ne nužnost, a nužne tautologije ne treba izjednačavati sa bilo kojim proizvoljnim tautologijama. Nužne tautologije, tj. tautološka polazišta bez kojih se ne može misliti, predstavljaju polazišta našeg sveukupnog saznanja, te kao takve one ne proizvode druge tautologije već izvjesno filozofsko znanje. Prema tome, primarna tautologija na kojoj počiva svaka spoznaja, empirijska ili spekulativna, jeste da se na intuitivno jasnom značenju 'bivanja' temelji svako objašnjenje bilo čega što jeste ili može da bude, te da ono kao takvo korespondira sa apsolutnošću svega što jeste.

Smatram da bi na ovaj način jedna univerzalna teistička metafizika mogla odgovoriti na svaku kritiku, u koliko bi se njenom zasnivanju, razvijanju, kao i izučavanju filozofije uopšte pridodalo dovoljno pažnje u religijsko-intelektualnim krugovima.

## 6.0 Zaključak

Svrha ovog članka je ukratko izlaganje osnova jedne ideje univerzalne teističke metafizike. Smatram da religijska misao treba, između ostaloga, uložiti posebne napore u oživljavanju klasičnih metafizičkih učenja, te da se na ovaj način mogu prevazići temeljne religijske razlike i uspostaviti jedinstveno djelovanje svih monoteističkih religija, makar u ovom najopštijem smislu. Naravno, teološki specifikum religija bi, kao što i treba, ostao nepromijenjen. I dok se monoteističke religije, što je sasvim razumljivo i doslijedno, međusobno optužuju za iskrivljivanje božanske poruke, sa stanovišta jedne univerzalne teističke metafizike postoji samo jedna hereza: negiranje da je znanje Božje egzistencije stvar dokaza i prihvatanje da je to stvar vjerovanja. Takav nazor smatram intelektualnim suicidom, zbog kojeg se religija u modernom društvu svodi na sujevjerje.



### Literatura:

Adamson, Peter, *From the Necessary Existent to God*, u *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson, Cambridge University Press, 2013. str. 170-189,

Ayer, Alfred, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1987,

Audi, Robert, *Epistemology*, Routledge, New York, 2005,

Bertolacci, Amos, *Establishing the Science of Metaphysics*, u *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor i Luis Xavier López Farjeat, Routledge, London & New York, 2016, str. 185-196,

Carnap, Rudolf, *Elimination of Metaphysics through the Logical Analysis of Language*, 1932,

Gilson, Etienne, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Kanada, 1952,

Henri od Genta, *Summa quaestionum ordinariam; Summa of Ordinary Questions, the Questions on God's Existence and Essence*, prev. Roland J. Teske, Peeters, Paris – Leuven – Dudley, 2005,

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Šifā al-Ilahijjāt*, (*The Metaphysics of The Healing*), prev. Michael E. Marmura, Bringham, Provo Utah, Young University Press, 2005,

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Išārāt wa-t-Tanbīhāt* (*Remarks and Admonitions*), prev. Shams Inati, New York, Columbia University Press, 2014,

Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, (*The Book of Salvation*), u ed. Jon McGinnis and David Reisman, *Classical Arabic Philosophy, an Anthology of Sources*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2007,

Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, prev. Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, 1998,

Lizzini, Olga, *Wuġūd-Mawġūd/Existence-Existent in Avicenna, A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, Quaestio, 3, 2003,

McCormick, John F., *Scholastic Metaphysics*, Loyola University Press, Chicago, Illinois, 1940,

Wilson, Gordon A. ed., *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden – Boston, 2011; Janssens, Jules, *Henry of Ghent and Avicenna*, str. 63-84 i Pickavé, Martin, *Henry of Ghent on Metaphysics*, str. 153-180.