



Studije

Izvorni članak UDK 111.1 Avicenna

Primljeno: 27. 1. 2011.

Daniel Bučan

Laginjina 3, HR-10000 Zagreb
danbucan@yahoo.co.uk

Avicenna i problem bitka

Kako je viden u islamu i arapskom jeziku

Sažetak

Avicennino razumijevanje bitka je određeno (islamskim) religijskim kontekstom njegove misli i (arapskim) jezikom u kojem je ta misao ostvarena.

Ideja Prvoga počela (odnosno Prvoga uzroka) kao Počela bitka (a ne Počela kretanja) utemeljena je na (bitno religijskom) poimanju da su bića u svijetu kontingentna: biće može postojati, ali može i ne postojati, jer njegovo postojanje ovisi o nekom uzroku. A budući da lanac uzroka ne može biti beskonačan, mora postojati neki prvi uzrok, čiji bitak – budući da prvi uzrok nije uzrokovan – mora biti nužan. Taj prvi neuzrokovani uzrok nužnoga bitka jest podarivatelj bitka svemu kontingentnome. Odatle i Avicennina ideja o bitku koji se »pridružuje« biti.

No arapski jezik također upućuje na takovu ideju. Budući da u arapskome nema glagola koji znači 'biti', arapski logičari nisu mogli formulirati čisti egzistencijalni iskaz. Zato su umjesto egzistencijalnog iskaza rabili atributivni iskaz koji se po dogovoru smatrao egzistencijalnim. U takovu iskazu bitak uistinu jest »nešto« što se atribuirala biti bića, a ta konceptualizacija bitka osnova je Avicennine ideje o bitku kao svojevrsnom prigodku biti.

Ključne riječi

Avicenna, bitak, biće, Prvo počelo, arapski jezik

Aristotel – koji je formalno utemeljio metafiziku – kazao je da ona jest znanost o *biću kao biću*. To se čini posve jasnim i nedvosmislenim, jednostavnim za razumijevanje. Ali u povijesti filozofije mnogo se puta ispostavilo da to i nije nešto što se razumijeva kao jednoznačno.

Biće *jest*, jer ono je 'ono što jest'. Međutim, pretpostaviti da nešto 'jest' nika-ko ne mora značiti da to 'postoji'; za to da nešto 'jest' zapravo je svejedno da li to što 'jest' postoji ili ne postoji. Pri tomu 'postojanje' predpostavlja tvar-nost, to jest predpostavlja mogućnost osjetilnog osvjedočenja o tomu da 'ono što jest' jest na određen način, svakako na način drukčiji od nečega drugog što 'jest', a za što ne može biti osjetilnog osvjedočenja. Dakle, suočeni smo s problemom glagola 'biti' – ili točnije: s problemom onoga 'biti' (jer čak i kad kažemo s problemom glagola 'biti', ili riječi 'biti', ili pojma 'biti', kao da smo već njegov sadržaj na neki način odredili). Suočeni smo s pitanjem što

to 'biti' – i njegove izvedenice 'biće', 'bît', 'bitak' – znači, ili može značiti. Ako 'biti' kao glagol označuje stanje bivanja, ako označuje *sâmu činjenicu* da nešto jest, onda iz njega izvedena imenica 'biće' označuje *nešto* za što se kaže da jest. Javlja se stoga pitanje ima li razlike između *stanja bivanja*, s jedne strane, i *onoga što jest u takovu stanju*, s druge strane; i ako ima, u čemu je, kakva je ta razlika?

Biće je – rekli smo – 'ono što jest'. Ono dakle posjeduje 'jestnost', to jest zbiljnost, koja nije drugo do li njegovo bivanje. No još je Platon kazao da je za jestnost navlastito uvijek na isti način posjedovati istovjetnost sebi sâmom. Time je u igru uvedena još jedna izvedenica iz onoga 'biti' – 'bît'. Čini se da je tako uspostavljena potpuna mreža izvedenica iz 'biti', koja obuhvaća cjelovit sustav u kojemu 'biće' (*ens*) jest 'bît' (*essentia*) koju odjelovljuje (tj. aktualizira) ono 'biti' (*esse*). Za Platona 'biti' – u najpunijem smislu – jest 'biti uvijek iste bîti': 'jest' ono što je nepromjenljivo, uvijek sebi istovjetno. Za nj to su Ideje. No ideje su 'apstraktne', to jest odvojene su od tvari; a to – prije svega – znači da jestnost Idejâ ne treba brkati s jestnošću osjetninâ. A u čemu je ta razlika? Najbanalnije – u tomu što nam se čini da jestnost osjetnine predočujemo predočivnjem osjetnine sâme, dok jestnost Ideje ne možemo predočiti ni na koji način do li pojumno.

Analizira li se sadržaj te razlike, vidjet će se da ono što je predočivo jest osjetnina *kao biće*, a da za ono što tu nije predočivo ostaje samo *riječ*, to jest *pojam* (koji, međutim, također *jest*). Ali budući da je i osjetnini i Ideji zajedničko to da 'jesu', razlika o kojoj je riječ uspostavlja se u polju što ga to 'jest' obuhvaća, a koje je polje nehomogeno upravo zbog razlike dviju oprečnosti koje 'jesu' – jedna kao osjetna, druga kao pojamna. U tom polju možemo razlikovati 'biće' od 'biti'. Odatle se javlja pitanje: Što je ono 'biti'? Dakle, umjesto da se misli da 'biti' jest biti neko biće, pitanje proizlazi iz toga da se misli što je to što neko biće čini 'biti'.

Tako postavljeno pitanje nužno vodi supstantiviranju onoga 'biti'. U raznim jezicima to biva na različite načine. U nekima to biva i formalno supstantiviranje, pa tako u grčkome glagolski infinitiv εἶναι dobiva član (srednjega roda) τὸ i postaje τὸ εἶναι, a u hrvatskome imamo 'bitak' ('bivanje'), u nekima je pak supstantiviranje samo misaono pa tako u latinskome glagol *esse* ostaje i kao supstantiviran u istome obliku – *esse*.¹

No formalni utemeljitelj metafizike nije se odveć mučio tim pitanjem. Za Aristotela temelj 'onoga što jest' jest οὐσία; štoviše, οὐσία jest 'ono što jest'. A ona jest onda kad je *in actu* (jer njezino prisuće razvidno je iz njezina djelovanja). Dakle, 'biti' jest sâm čin po kojem neka οὐσία jest, štoviše po kojem ona jest ono što jest, i po kojem opstoji zasebno kao samodostatna zbiljnost. Za Aristotela 'biti' znači *biti in actu*. Ali on 'bivanje *in actu*' ne supstantivira tako da bi mu dao neku definiciju. Štoviše, on kaže: »Što hoćemo reći bit će jasno dovođenjem [indukcijom, op. D. B.] u pojedinačnostima, i ne treba svemu tražiti odredbu, nego uvidjeti 'razmjer' [analogiju, op. D. B.]«² te se služi primjerima da bi objasnio što 'čin' (tj. odjelovljenost, odnosno aktualnost) jest. Za Aristotela se 'biti' dakle podudara sa substancijalnošću, te se dakle čini kao da između 'bîti', 'bića', i onoga 'biti' razlike zapravo i nema, jer on kaže: »I dok se 'biće' govori tolikostruko [tj. dvojako – po prigodku i po sebi; D. B.], jasno je kako je od tih *biće* prvo 'ono što jest', koje označuje bivstvo [οὐσία, op. D. B.]«³

On dakle nije ni postavljao problem razviđanja što jest ono 'biti' za razliku od 'onoga što jest'; za nj 'biti' jest sućina (substancija, bivstvo) *in actu*, odnosno 'biti' jest što i 'biće'.

No Aristotel je ipak, na neki način, razliku uviđao, jer je (u logici, ne u metafizici!) uspostavio razliku između biti i onoga 'biti'. U *Analitica posteriora II.* on kaže da »ono što čovjek jest, i [to] da čovjek jest, različite su [stvari].«⁴ A to (logičko) razlikovanje u arapskom je aristotelizmu postalo temeljem ontologije koja je bila manje aristotelovska no platonička.⁵ Upravo taj Aristotelov iskaz bio je polazište Al-Fārābījeva razlikovanja biti i bitka, koje je on s logičke razine prenio na plan metafizike:

»Mi držimo da postojeće stvari posjeduju bit i bitak, koji se jedno od drugoga razlikuju. Bitak nije bit, on nije obuhvaćen značenjem pojma bit. Kad bi bit čovjekova uključivala i njegov bitak, pojam njegove biti bio bi ujedno i pojam njegova bitka, te bi bilo dostatno znati što čovjek jest pa da se zna da jest, tako da bi svaka predočba za sobom povlačila i jestanje. Uz to, bitak nije uključen u bit stvari; inače bi bitak bio njezino konstitutivno svojstvo, te bi predočba o tomu što bit jest, bez njezina bitka bila nepotpuna. Štoviše, bilo bi nam nemoguće u zamišljanju ih odvojiti. Kad bi postojanje čovjeka bilo istovjetno njegovoj tjelesnoj naravi i [njegovoj] naravi živoga bića, nitko tko ima jasnu ideju o tomu što čovjek jest, i tko poznaje njegovu tjelesnu narav, i narav živoga bića, ne bi nikad mogao sumnjati u postojanje [nekog] čovjeka. Ali to nije tako; mi sumnjamo u postojanje stvari sve dok ju ne zamjećujemo izravno osjetilima, ili pak posredno zahvaljujući nekom dokazu. Dakle bitak nije konstitutivna značajka biti, on je tek njezin dodatni prigodak.«⁶

Zaključak o tomu da se bit i bitak razlikuju bio je uspoređan drugoj ključnoj ideji – ideji o kontingentnosti naravnih bića, koja nisu po biti povezana s postojanjem i koja, stoga, bitak mogu imati, a mogu ga i biti lišena. Svijet koji nas okružuje tvore takova bića koja – stoga što su po sebi kontingentna – mora da bitak imaju od nečega što nije kontingentnoga bitka, što je po sebi postojeće. Nasuprot tomu, bit onoga što je *po sebi* (a to znači: *po biti*) *postojeće* neodvojiva je od njegova bitka; ono dakle ne može ne biti, ono je *nužnoga bitka*.

Doduše, i iz Aristotela se može izvesti takav nauk, jer on – govoreći o nužnosti – kaže da ima nužnosti koje su nužnosti po nekom drugom uzroku, i onih koje to nisu po drugom uzroku, već su zbog njih druge stvari po nužnosti.⁷ No on ne govori da je takovo 'nužno' jedno jedino, i da je kao takovo počelo svega. I stoga u njega nema prvoga počela koje bi bilo u apsolutnom smislu Prvo počelo stoga što je nužnoga bitka; postoji samo Prvi pokretač, koji pokreće nebesa, koji – doduše – jest nužan, ali nije uzrokovatelj bitka.⁸

1

U hrvatskome neki drže da je bolje posegnuti za formalnim substantiviranjem na grčki način, te rabe izraz 'ono biti'.

2

Aristotel, *Metafizika* Θ, 1047b 35–37. (Aristotelovu *Metafiziku* uvijek navodimo u prijevodu T. Ladana, izdanje Hrvatske sveučilišne naklade, Zagreb 1992.)

3

Aristotel, *Metafizika* Z, 1028a 13–15.

4

Aristotel, *Analitica posteriora II.*, 7, 92b 10 (navedeno prema *Posterior Analytics*), u: *The Complete Works of Aristotle*, I., Bollingen Series LXXI. 2, Princeton University Press, 1995.

5

Na ovome mjestu neka bude dostatna općenita napomena o tomu da je 'arapski aristotelizam'

u mnogim primjerima kontaminiran neoplatonizmom, te ga je – kao takvog – osporavao i 'najaristoteliskiji' među arapskim aristotelovcima – Averroës – žestoko kritizirajući svoja dva velika prethodnika, Al-Fārābīja i Avicennu.

6

Al-Fārābī, *Fuṣūṣ al-ḥikma* [*Dragulj mudrosti*]. (Prema prijevodu Djemila Salibe, navedenom u E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, drugo, revidirano i prošireno izdanje, Éditions Payot & Rivage, Pariz 1999., str. 348.)

7

Usp. *Metafizika*, 1015b 9–15.

8

Već je Proklo zamjerio Aristotelu što je Boga postavio kao uzrok kretanja u svijetu, a ne – kako je to učinio Platon – kao uzrok njegova *postojanja*, tj. bitka. A arapski su



Al-Fārābījeva ontologija bliža je dakle Platonovoj u kojoj se ne radi toliko o tomu da se razlikuje ono što jest od onoga što nije, nego o tomu da se razlikuje ‘ono što uistinu jest’ od onoga što ‘nije uistinu’. Platonova prvotna tema jest ‘istinsko bivanje’, odnosno ‘istinska jestnost’. Za nj osjetni svijet ‘jest’, ali *ne posvema*. Jer u njegovu nauku osjetnina ‘jest’ samo u onoj mjeri u kojoj sudjeluje u biti Ideje kao onoga što ‘uistinu jest’. No ona istodobno ‘nije’ u mjeri u kojoj ju njezina nepostojanost (promjenljivost, nepostojanost njezine istovjetnosti sebi samoj, njezina pomiješanost stvari i oblika...) isključuje iz čistoće Ideje – ona ‘nije uistinu’.

Ideja ‘onoga što je nužnog bitka’ – premda posredno izvedena iz osnove koja (u Aristotela) pripada logici – postaje tako za Al-Fārābīja (i druge kasnije arapske mislioce) jedna od ključnih ideja metafizike. Avicenna – na čijem se razlikovanju biti i bitka u najvećoj mjeri temelji njegov utjecaj na filozofiju srednjovjekovne Europe – upravo će u potrazi za onim što je navlastito metafizički argument, zasnovan na pojmu bitka, Prvog pokretača kao prvo počelo zamijeniti Počelom koje je *nužnoga bitka*, i koje uzrokuje (ne samo kretanje) već *postojanje* – tj. bitak – svega drugoga, što je, prema tomu, po sebi *mogućeg bitka*. Odatle i razlikovanje bitka od biti, koja bitak *dobiva* (a ne sadrži u sebi kao sebi istovjetno).

Ta je ideja, naravno, koliko u Aristotelovu i Platonovu misao,⁹ ukorijenjena i u religijsku misao, jer je to ideja o Bogu koji je – budući nužnoga bitka – Prvo počelo svega. Ona će biti ključna i za Avicennu, čija je metafizika – a napose nauk o razlikovanju biti i bitka – kako rekospo imala golem utjecaj. Avicenna je – prema vlastitom svjedočenju – upravo zahvaljujući Al-Fārābīju »shvatio što je svrha metafizike«. On će, pišući svoju *Metafiziku* (kao dio knjige u koju je sabrao sveukupnost filozofijskih disciplina – *Šifā’ (Iscjeljenje [duše od neznanja])*), postaviti biće kao biće kao predmet metafizike,¹⁰ koja pak kao ‘prva filozofija’ jest

»... znanje o prvome od onoga što je u bitku – a to je Prvi uzrok i Prvo uopće – to jest bitak i jednost. To je znanje i mudrost koja je najodličnija znanost o najodličnijem predmetu znanja.«¹¹

Tu Avicenna slijedi Aristotela, koji metafiziku definira kao znanost o biću kao biću, i koji – uz to – kaže da »valja steći znanost o prvotnim uzrocima«, jer »kažemo da znamo kakvu pojedinost kad mislimo da spoznajemo njezin prvotni uzrok«. ¹² Dakle, za Avicennu ona je najodličnija znanost stoga što je pouzdano znanje o najodličnijem predmetu znanja, te je – po tomu – i spoznaja Boga.

Avicenna ne samo da razlikuje bitak od biti, nego razlikuje i bitak onoga što je po sebi kontingentno od bitka onoga što je po sebi nužno. Razlikuje ih utoliko što smatra da se onome što je po sebi kontingentno i onome što je po sebi nužnoga bitka bitak pririče *po analogiji*, drugim riječima da je jedno i drugo bitak samo po nazivu. To su zapravo dva različita ‘bitka’; jedan koji se (u onome što je po sebi kontingentno) *razlikuje od biti*, ‘pridodavajući’ joj se na neki način, i drugi koji je (u onome što je nužnoga bitka) *istovjetan biti* onoga što je nužnoga bitka. On kaže da »njegov bitak nitko ne dijeli s njime«. ¹³ I, k tomu:

»Štostvo Prvoga nije ništa drugo do li njegova jestnost. [...] A već si na početku našeg izlaganja saznao [kakvo je] značenje štostva, [kao što si saznao] po čemu se jestnost – u onome u čemu se razlikuje – razlikuje od štostva.«¹⁴

Važno je napomenuti da tu Avicenna rabi nazivak ‘jestnost’ (ar. *إِنِّيَّة/أَنِّيَّة* [an-niyya/inniyya]), što označuje pojam ‘pojedinačnog bitka’ za razliku od nazivka koji se prevodi kao ‘bitak’ ili ‘postojanje’ (ar. *وجود* [wuğūd]). Ta dva termina označuju dakle *individualni bitak* (inniyya ili anniyya) i *bitak općenito* (wuğūd), te kad govori o onome što je nužnoga bitka Avicenna rabi

riječ *wuğūd*, misleći na bitak općenito, na svaki bitak. Ovdje pak rabi termin *inniyya* stoga što govori o individualnom bitku onoga što je nužnoga bitka, već i time implicirajući razlikovnost toga bitka, kao što je to – izravnije – implicirano u navodu u kojem se kaže da »njegov bitak *nitko ne dijeli s njime*«. Stoga što – kako je rečeno – štoštvo Prvoga počela nije drugo do li njegova jestnost, Avicenna naglašava:

»Nije točno da ono što je nužnoga bitka ima štoštvo kojemu bi nužnost bitka bila nužan pripadak.«¹⁵

Budući da je njegovo štoštvo istovjetno njegovoj jestnosti, u njega nema složenosti štoštva i nečega drugoga što je nužnost postojanja pa da bi bilo

»... tako da imamo neko štoštvo, koje je štoštvo nužnoga bitka, pri čemu to štoštvo posjeduje nešto što se razlikuje od njegove jestine (zbiljnosti), te da to nešto jest nužnost bitka.¹⁶ [...] Ono što je nužnoga bitka nema drugog štoštva do li da je nužnoga bitka.¹⁷ [...] Ono je čisti bitak.«¹⁸

Polazište Avicennine 'metafizičke sheme' jest podjela bitka na nužan i kontingentan (što je praktično Platonova razlika između vremenitog i bezvremenog, u okvirima islama modificirana u dihotomiju nužnog i kontingentnog). Ta 'shema' izgleda ovako: (a) bitak po sebi može biti ili kontingentan ili nužan; (b) ono što je po sebi nužnoga bitka nema uzroka; (c) ono što je mogućeg bitka i može i ne mora postojati, te ako postoji, mora postojati po uzroku koji ga čini nužnim, nužnim ne po njemu sâmome već po uzroku; (d) budući da postoji, znači da mora imati uzrok, koji je njegovo nepostojanje 'zamijenio' njegovim postojanjem; (e) tada se pitamo je li njegov uzrok nužnoga bitka ili također mogućeg bitka; (f) i tako se pitamo za svaki 'slijedeći' uzrok, dok – neizbježno – ne dođemo do 'kraja' toga niza, to jest do početka: do onoga što je po sebi (a ne po drugome) nužnog bitka; (g) dakle, iz toga slijedi da mora biti nečega što je po sebi nužnoga bitka.¹⁹ A to što je po sebi nužnoga

mislitelji – slijedeći ne samo tu liniju što je do njih došla posredstvom niza (prvenstveno aleksandrijskih) grčkih mislitelja neoplatoničkog usmjerenja, već i temeljnu religijsku inspiraciju – nastojali, poput Al-Fārābīja, uskladiti Aristotela i Platona, odnosno interpretirati Aristotela temeljem pogrešno njemu pripisanog spisa »Aristotelova teologija« (što je, zapravo, bio arapski prijevod dijela Plotinovih *Enneada*).

9

Nije na odmet napomenuti da je Al-Fārābī nastojao 'pomiriti' Platona i Aristotela, smatrajući da se njihove filozofije u biti ne razlikuju. O tomu je i napisao značajno djelo pod naslovom *Knjiga o sukladnosti mnijenja dvaju mudraca, božanstvenog Platona i Aristotela*. U vezi s time – i općenito s Al-Fārābījem i njegovim djelom – vidi D. Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski*, Demetra, Zagreb 2009., str. 3–69.

10

Usp. Avicenna, *Al-ilāhiyyāt min aš-Šifā'* [*Metafizika iz 'Iscijeljenja'*], Brigham Young University, Provo, Utah 2005., I., ii., str. 9, redak 17 – str. 10, redak 3.

11

Op. cit., I., ii., str. 11, redak 17–19.

12

Aristotel, *Metafizika*, 983a 24–27.

13

Usp. Avicenna, *Metafizika*, I., viii., str. 32, redak 2. (Avicenninu *Metafiziku* navodi se prema [dvojezičnom arapsko-engleskom] izdanju Brigham Young University Press, Provo 2005.)

14

Usp. Avicenna, *op. cit.*, VIII., iv., str. 274, redak 4–5.

15

Ibid., redak 5–6.

16

Ibid., redak 18–19.

17

Ibid., str. 276, redak 1–2.

18

Ibid., str. 276, redak 1–2 i redak 16–17.

19

Usp. *Op. cit.*, I., vi., str. 29, redak 17 – str. 30, redak 3.

bitka može biti samo *jedno* i u sebi jednotno. Jer kad bi bilo više takovih, trebali bi biti jednaki u pogledu odlike nužnosti bitka, a razlikovati se po nečemu drugom. To ‘nešto drugo’ bili bi prigodci i ne-bitni pripadci, koji bi bitku bili prigodeni ili kao takovome, ili pak po nekom vanjskom uzroku. Kad bi mu bili prigodeni kao takovome, onda bismo imali samo jedan bitak, a hipoteza je da ih je više. Kad bi pak bili prigodeni po nekom vanjskom uzroku, onda ta pretpostavljena bića nužnoga bitka ne bi bila nužnoga bitka po sebi.²⁰

Aristotel, koji je sve postojeće obuhvatio svojim prirocima (kategorijama), među te priroke nije uvrstio pojam bitka. Priroci izražavaju prigodke (akcidente) – ne i sućinu sâmu – te se stoga za bilo koji od njih može pretpostaviti nepostojanje. No moguće je pretpostaviti i nepostojanje bilo čega u svijetu, pa i svijeta sâmoga, pri čemu razum tu oprečnost onome što jest ne isključuje. Iz toga je očito da je (logički) dopušteno pretpostaviti nepostojanje svijeta, što znači da sve u svijetu jest kontingentno, kao i da je i svijet sâm kontingentan, da je sve u svijetu i svijet sâm samo ‘mogućeg bitka’. Zašto onda toga bitka – koji je u sebi i po sebi kontingentan – ima? To je pitanje kojim su se Grci bavili manje no kršćani i muslimani, za koje je stvaranje ozbiljno pitanje, jedno od temeljnih.

Ono što je nužnoga bitka – dokazuje Avicenna – jest jedno jedino i uz to *jednotno*; u njemu nema nikakve razlike između njegove biti i njegova bitka. Njegov bitak istovjetan je onome što ono jest, njegova jestnost jest ‘puna’, ne utoliko što je složena od množnosti koje bi ju ‘ispunjavale’, već utoliko što ona jest *sve* što se uopće može misliti i reći o njoj. Sve što se može misliti i reći množno je samo u našem duhu i u postojećim stvarima; u onome Jednom *sve* što se o njemu može reći jest *jedno*. Sva svojstva koja mu priručemo nisu drugo do li jedna i jednotna njegova bit, istovjetna njegovu bitku, ono u sebi jest bit i bitak sâm.²¹ Samim time što jest, ono jest sve. Kao takovo, ono je čista Istina, stoga što istina jest savršena sukladnost i poklapanje uma i predmeta poimanja (koji se u njemu poklapaju, štoviše koji su u njemu jedno); ono je čisto Dobro, jer dobro je odsuće lišenosti; ono je čista Ljubav, jer je i ljubitelj i ljubljeno u jednom; ono je čisti Žitak, jer život je odjelovljenost, koja u njemu jest stalna, vječna, nepromjenljiva.

Nasuprot tomu stoji svijet napučen bitima koje su brojne i ‘moguće’, sâm svijet u cjelini kao ‘moguć’. Kako svijet – i sve u njemu – biva? Kako svijet prestaje biti ‘moguć’ te biva kao biće? I, uz to, kako iz Prvoga počela koje je jednotno biva množnost bića?

Prije odgovora na ta pitanja treba se vratiti Avicenninu razlikovanju biti i bitka, jer razlika između svijeta i stvari u njemu, s jedne strane, i Prvoga počela koje je nužnoga bitka, s druge strane, upravo je u tomu što su biti u svijetu mogućeg bitka (te se, dakle, razlikuju od bitka utoliko što su nepostojeće dok ne dobiju bitak, premda ih se može misliti), a u Prvome se počelu njegova bit i bitak ne razlikuju, bit i bitak su jedno isto.

Metafizika kao znanost o biću kao biću (to jest o biću utoliko što je biće) traga zapravo za osnovom postojanja svih stvari. No ako su bića tek ‘moguća’, onda ona ne mogu po sebi (tj. po svojoj biti) biti *bića*. Ona mogu biti *bića* samo po nečemu drugome – po onome što ih, osiguravajući im bitak, čini *bićima*. To znači – po uzroku. To smo vidjeli iz Avicennine metafizičke sheme. Dakle, biti u bićima bitak *dobivaju* od svog uzroka, on je u njima tek kad uzpostoje. On je, prema tome, nešto različito od biti sâme. Čini se da to onome tko misli kaže mišljenje sâmo.

Misliti, odnosno filozofirati, može se samo u nekom određenom jeziku. A struktura jezika snažno utječe na misao, to jest – u slučaju filozofiranja – na

postavljanje (i razrješavanje) filozofijskih problema. Kad je riječ o ontologiji, onda će na nju snažno utjecati funkcioniranje glagola *biti* u jeziku o kojem se radi.

To nam se na prvi pogled može učiniti besmislenim, jer – ne razmišljajući o tomu – mi spontano na umu imamo funkciju toga glagola u indo-europskim jezicima, ne pomišljajući na drukčiju mogućnost. (Uostalom, ‘materinski’ jezik filozofije – grčki – jest indo-europski). No Avicenna je filozofirao u arapskom jeziku, koji nije indo-europski, i u kojem – ma kako nam to neobično izgledalo – nema ‘pravog’ glagola *biti*. Više je glagolâ koji u običnom govoru (točnije: u ne-filozofskom govoru) vrše funkciju glagola *biti*. To su: *kāna* (= biti, postajati), *baqiya* (= ostati; biti [vječno]), *sāra* (= postati, zbiti se) itd. Ti su glagoli, međutim, u filozofiji dobili posebno značenje, pa tako *kāna* na primjer zadržava praktično samo jednu od svojih konotacija – *postati*, *nastati*. Ulogu ‘pravoga’ glagola *biti* u filozofiji, koja u logici izražava bezvremeni prezent, ili pak kopulu, dobiva glagol *wağada* (koji za prvo značenje ima *naći*, a u trpnom obliku *biti nađen*, odnosno *naći se*). U filozofiji taj glagol će značiti *postojati* pa dakle *biti*, a u logici će dobiti onu ulogu koju u njoj ima *biti*, te će neki od njegovih oblika dobiti ulogu koju u indo-europskim jezicima ima kopula (ἔστιν, *est*, *jest*). Ti oblici mogu biti treće lice jednine *yūğad* (*postoji*, *biva*) ili glagolski pridjev *mawğūd* (= *postojeće*, *biće*), te će tako u arapskome iskaz ‘Sokrat je čovjek’ glasiti *Zayd yūğad insānan*, ili *Zayd mawğūd insānan* (= *Zayd postoji [kao] čovjek*, odnosno *Zayd [je] postojeći [kao] čovjek*).²² Taj potonji oblik (*mawğūd*) prihvaćen je kao najčešći.

U tom problemu pisao je Al-Fārābī u djelu *Knjiga o slovima*, ističući da se ‘negramatičke’ intervencije kakva je ova upravo opisana opravdava općevažećim zahtjevom da logička struktura bilo kojeg jezika mora imati svezu (kopulu) što povezuje subjekt i predikat iskaza zato da bi se logička struktura poklapala s gramatičkom. Naime, aristotelovska logika zasnovana je na pretpostavci da se svaki finitni glagol može zamijeniti kombinacijom kopule ‘je/jest’ i glagolskog pridjeva. Budući da u arapskome – stoga što u njemu ne postoji kopula *jest* – toga poklapanja logičke i gramatičke strukture faktički nema (već je ono, kako kaže Al-Fārābī samo implicitno, samo se podrazumijeva), za svrhu logičkog diskursa bilo je potrebno u jeziku izvršiti intervencije koje će uspostaviti poklapanje logičke i jezične (gramatičke) strukture.²³ Drugim riječima, trebalo je razriješiti nesklad između načelâ aristotelovske logike i arapske gramatike (i jezične prakse) koja dopušta priricanje bez kopule. Radi toga je izraz ‘postojeće’ u logičkome diskursu dobio isključivo ‘tehničko’ značenje, točnije rečeno ‘tehničku’ funkciju, to jest – kako kaže Al-Fārābī – »ponekad

20

Usp. *Op. cit.*, I., vii., str. 34, redak 10 – str. 35, redak 11.

21

Qur’ān (CXII. 2) kaže: اللّٰهُ الصّٰمِدُ [Allāhu aṣ-Ṣamadu] (što Korkut [*Kur’an – s prevodom*, Sarajevo 1987.] prevodi: »Allah je utočište svemu«) znači »Allah je neprobojan«, naime u njemu nema ‘praznine’, u njemu je sve cjelovito, jedno.

22

Za temeljitije upoznavanje (i shvaćanje) jezično-filozofskog problema arapske filozofijske misli od koristi bi bilo konsultirati barem tri izvrsne knjige. Dvije su plod suvre-

menog uvida u taj problem, a treća pripada epohi kad se u sâmom arapskom jeziku taj problem definirao i protumačio. Prva jest A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin, Pariz 1983., druga je Sh. B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarābī*, State University of New York Press, New York 1991., a treća Al-Fārābī, *Kitāb al-hurūf*, u hrvatskom prijevodu *Knjiga o slovima*, Demetra, Zagreb 1999.

23

Usp. Al-Fārābī, *Knjiga o slovima*, Demetra, Zagreb 1999., »Predgovor« D. Bučana, str. 67–69.

se [izraz] ‘postojeće’ rabi za nešto što ne pripada među [dosad] navedeno, to jest rabi se kao *sveza priroka s podmetom u potvrdnim iskazima*«. ²⁴

Problem logičkih iskaza u arapskome jeziku bio je, dakle, riješen na način koji bi se moglo nazvati nekom vrstom lingvističke doskočice. Međutim, premda je to rješenje omogućilo izricanje priričnih (atributivnih) iskaza, nepostojanje ‘egzistencijalnog’ glagola (‘pravog’ glagola *biti*) u arapskome *de facto* onemogućuje izricanje *egzistencijalnih* iskaza. Stoga se egzistencijalni iskaz zamjenjuje iskazom koji je zapravo atributivni, u kojem imenski predikat stoji i za kopulu i za imenski predikat. Tako se ‘Zayd jest’ u arapskome može izraziti samo kao iskaz ‘Zayd je postojeći’ (*Zayd mawğūd*), što znači ‘Zayd je biće’, odnosno ‘Zayd je bivajući’ (a ne ‘Zayd jest’).

Raščlamba takvog iskaza pokazuje da to dvoje – ‘Zayd jest’ i ‘Zayd je postojeći’ (ili ‘Zayd je biće’) – nije istovjetno. Naime Zayd je ‘postojeći’ (odnosno ‘bivajući’) zato što mu se atribuirao ‘postojanje’, odnosno ‘bivanje’. Ako se Zaydu ‘bivanje’ *atribuirao*, onda je očito da Zayd i ono što mu se atribuirao nisu jedno isto – Zayd je jedno, a ‘bivajuće’ je drugo. (Iz perspektive indoeuropskog jezika ta razlika možda i nije na prvi mah zamjetljiva, jer je u tim jezicima glagol ‘biti’ i egzistencijalan i – kao kopula – atributivan. No stvar će biti očitija ako ‘bivanje’ zamijenimo, primjerice, sa ‘sjedenje’. Tada bi – u arapskom iskazu ‘Zayd sjedi’, koji zapravo glasi ‘Zayd jest sjedeći’ – Zayd bio ‘sjedeći’ stoga što mu se atribuirao ‘sjedenje’, iz čega je jasno da Zayd nije isto što i ‘sjedenje’; možemo ga, naime, zamisliti i *bez ‘sjedenja’*. Dakle, kao što Zayd i ‘sjedenje’ nisu jedno isto, tako ni Zayd i ‘bivanje’ nisu jedno isto.)

Kad umjesto Zayda uzmemo *bît*, pokazat će se da *bît* i njezino bivanje nisu jedno isto – logičkim diskursom izraženo bivanje se atribuirao *bîti*. A kad se to hoće izraziti ontologijskim diskursom (a kad se govori o *bîti* i o *bivanju*, onda smo u području ontologije), onda ćemo reći da se bivanje *prigoduje* *bîti*. Bitak je dakle *prigodak* *bîti*. A Avicenna upravo tako i naučava.

Zašto je to tako? U atributivnim se iskazima (kakvi su ‘vodopad je padanje vode’, ili ‘zid je građen’) jedan glagol (tj. glagol *bivanja*) biva kopulom, a – kad u predikatu imamo neki glagol – drugi glagol u iskazu biva *supstantiviran* u obliku glagolske imenice ili glagolskog pridjeva. U egzistencijalnim iskazima (kakvi su ‘Sokrat jest’, ili ‘zid jest’) glagol *nije* *supstantiviran*. Međutim, u arapskome, vidjeli smo, pravih egzistencijalnih iskaza ne može biti, već ih zamjenjuje iskaz koji je po obliku *atributivan* a samo se razumijeva kao egzistencijalan. Dakle ponovo se susrećemo sa situacijom (o kojoj je govorio Al-Fārābī) u kojoj se gramatička struktura ne poklapa s logičkom strukturom, već se to poklapanje *implicira*. Drugim riječima, i u arapskim iskazima koji bi trebali biti egzistencijalni (odnosno koji se tako hoće razumjeti) imamo (kao u atributivnim iskazima) glagol koji je *substantiviran*. *A sve što je substantivirano jest ‘nešto’*. Stoga kad se u arapskome hoće *jestati* neka *bît*, ona se ‘jesta’ samo tako što joj se ‘bivanje’ atribuirao, odnosno – ontologijski rečeno – *prigoduje*. *Bît* *sâma* po sebi, dakle, nije bitak; njoj se bitak samo može prigoditi.

Avicenna je to upravo tako i razumijevao, što je razaberivo iz njegova nauka o *bîtima*.

Prema njemu, *bîti* stvari jesu ili u *sâmim* stvarima, ili u našem umu. Stoga se *bît* može motriti na tri načina: prvo, kao *bît* utoliko što je u sebi *sâmoj*, to jest mimo njezinih veza sa stvari kojoj je ona *bît* i s našim umom; drugo, kao *bît* utoliko što je u postojećoj stvari; treće, kao *bît* utoliko što je u umu. Upravo takova, kao *sâma* u sebi te s vezama što ju povezuju sa stvari kojoj pripada, te s našim umom, *bît* je srž Avicennine ontologije. *Bît* je *jednotna*, što je njezino temeljno svojstvo, to jest ona u sebi jest isključivo ono što ona jest, ona u sebi

‘ne sadrži’ ništa što nije ona sama. Bît čovjeka, primjerice, jest ‘čovještvo’; ona je to što ga određuje kao *čovjeka*, ona je – drugim riječima – njegovo ‘štostvo’. I premda čovjek ima i druga svojstva koja su zajednička svim ljudima – da je živo biće, da je sposoban za smijeh, za plač itd. – sva ona *proizlaze* iz njegove bîti, ne bivajući njegova bît. Za bît je karakteristično da je nepromjenljiva, i to bilo uzeta sama u sebi, bilo uzeta u stvari kojoj je ona bît, bilo uzeta kao pojavnina u našem umu. Govoreći o ‘konjstvu’ Avicenna kaže:

»Naime, ono u sebi nije zapravo ništa do li konjstvo; ono u sebi nije ni jedno niti brojno, ne postoji u stvarnosti ni u duši, ni u jednome od toga ni u možnosti niti odjelovljeno, tako da bi [ti vidovi] bili uključeni u konjstvo. Naprotiv, po sebi ono jest samo konjstvo. [...] Tako konjstvo – pod uvjetom da se svojim određenjem poklapa s brojnim stvarima – biva nešto zajedničko [tj. općenito, D. B.]; a stoga što se uzima s određenim navlastitim svojstvima i prigodcima, biva navlastito. No konjstvo u sebi samo je konjstvo.«²⁵

Upravo iz toga može se razumjeti na što Avicenna misli kad kaže da je bitak *poput* prigodka bîti. On kaže:

»Što se tiče naravi čovjeka kao čovjeka, njezin je *nužan pripadak* da bude postojeća, premda to što ona postoji nije to da ona jest čovjek, niti [da je] nešto što je u nj uključeno.«²⁶

Jer, ako bît jest jednodna i nepromjenljiva (i u sebi, i u onome čemu je bît, i u našem umu), onda je sve ono što nije uključeno u njezinu definiciju nužno smatrati prigodkom, odnosno nečim što joj se prigoduje ili atribuiru – jednostavno rečeno: što nije ona sama.

Dakle, sve što – u motrenju bîti – nije bît sama, jest nešto drugo, drugim riječima ‘nešto’. A sve što jest ‘nešto’ nužno se izražava nekim ‘imenom’, bila to imenica, ili pridjev, ili glagolska imenica, ili glagolski pridjev, to jest izražava se ako ne imenicom, onda svakako nekim izričnim oblikom koji je *substantiviran*. Stoga, kad se u arapskome egzistencijalni sud zapravo iskazuje (a točnije bi bilo reći: podrazumijeva) atributivnim iskazom, u kojem je glagol – kako smo vidjeli – substantiviran, onda se tim iskazom, htjeli to ili ne, nešto nečemu pririče kao ‘nešto’ što je drugo od subjekta. Dakle – kako smo već rekli – u logičkom iskazu ‘Zayd je postojeći’ (ili ‘bivajući’, ili ‘biće’) s ontološkog vidika bîti koju smo htjeli *naprosto jestati* mi *bivanje priričemo* kao nešto što nije bît sama. A to onda – metafizički gledano – znači da bît ne opstoji po sebi već po bitku koji joj je ‘pridodan’.

S time se vraćamo na ranije postavljeno pitanje: kako, dakle, stvari u svijetu – koje su kontingentna bića, to jest bića mogućeg bitka, koje u sebi jesu bîti što bitak nemaju po sebi – bivaju, kako postoje, odakle im bitak koji im se, da bi postojale, mora ‘prigoditi’? Rečeno je: po sebi kontingentna bića ‘promeću’ se u bića koja su nužnoga bitka po drugome. Jer Avicenna – aristotelovac kao i njegov prethodnik i inspirator u metafizici Al-Fārābī – nije mogao iz svijeta isključiti nužnost. Nije ju mogao izbaciti već i stoga što ‘nužno’ jest pretpostavka spoznatljivosti kako pojedinačnog bića tako i svih bića i svijeta u cjelini. »Dokazni silogizmi« – kaže on – »sastavljeni su od predpostavaka koje se nužno prihvaća. Ako se te predpostavke nužne [tj. ako su nepobitne; op. D. B.], iz njih se izvodi ono što je nužno u skladu s njihovom nužnošću

24
Al-Fārābī, *op. cit.*, str. 177. Istaknuo D. B.

25
Avicenna, *Metafizika*, V., i., str. 149, redak 11–17.

26
Avicenna, *Metafizika*, V., ii., str. 158, redak 1–2. Istaknuo D. B. Tu za ‘nužan pripadak’ u izvorniku stoji ar. يلحقها [yalḥaḥqahā] (= *pridružuje joj se*, ili *slijedi joj*). (Iz toga glagola izveden je i filozofijski nazivak لاحق [lāḥiq] [prema Aristotel, *Analitica priora*, 43b 39].)

[tj. zaključak kao nužan ishod; op. D. B.].²⁷ Općenito, stvari se spoznaju po uzročno-posljedičnoj povezanosti koja ima karakter *nužne* povezanosti. Nasuprot kreacionistima i okazionalistima (u prvom redu aš'aritskim teolozima) koji su nužnost pridržavali samo za Boga kao samodostatno i biće po sebi nužnog bitka, držeći svijet domenom posvemašnje kontingencije i slučajnosti,²⁸ a – pritom – ne slijedeći bezostatno Aristotelov kauzalizam u njegovoj dimenziji eternalizma koji govori o vječnosti stvari, oblikâ, vrstâ, nebeskih tijela, Avicenna je uspostavio sustav koji je svojevrsna sinteza kreacionističke i kauzalističke metafizike. Bît njegova metafizičkog sustava je u tomu što je u svijet kontingencije uveo nužnost. Po takovu nazoru bića u svijetu, premda po sebi mogućeg bitka, jesu nužna po Prvome počelu koje je nužnoga bitka, te kontigencije u njihovu postojanju nema. Njihov je bitak, po tomu što one jesu od Prvoga počela (tj. Boga), nužan. Kontingentne u punome smislu riječi samo su njihove bîti, koje – kako smo vidjeli – bez pridodatog im bitka ne mogu postojati. Za naš um – kad tumači i spoznaje svijet – sva su bića nužna, jer um može umovati (i spoznavati) samo po nužnosti, *nužnost* je počelo umovanja i spoznavanja. No on bića u svijetu prepoznaje kao nužna po njihovim uzrocima, ne po njima sâmima. Da nije njihovih uzroka, ona ne bi bila nužna, to jest ne bi postojala. Dakle, svijet je područje u kojem kontingentnost biva prometnuta u – relativnu – nužnost, u nužnost koja nije apsolutna već relativna, i koja je doslovce ‘odnosna’ stoga što ona nije drugo do li odnos učinâ sa svojim uzrocima (i obratno).

No što je to što u takovu svijetu jest nužno? Nužan (po uzroku) jest upravo bitak, a bîti su kontingentne. Tu temeljnu značajku Avicennine metafizike najsažetije i najpregnatnije formulirala je A. M. Goichon. Avicenna će – kaže ona – »kontingenciju isključiti iz poretka bitka, prepuštajući joj samo poredak bîti«.²⁹

Dakle – da se vratimo pitanju – odakle stvarima u svijetu bitak? Znamo već – od Prvoga počela kao prvotnog uzroka njihova bitka. No kako to biva?

To je pitanje tim zanimljivije što – uz to – treba objasniti i kako iz Jednog koje je jednotno biva množno?

S obzirom na to da naša tema jest problem bitka s vidika njegova razlikovanja od bîti, bit će dostatno samo posve sažeto prikazati kako je Avicenna (poslije Al-Fārābīja, i na neoplatonički način) formulirao nauk proizlaženja svijeta iz Prvoga počela.

Stvari u svijetu zapravo su ‘proizvod Božje misli’. U takovu nauku na djelu je uvid (usput rečeno, *teorija* u svom izvornom grčkom značenju jest upravo to) u to da su bitak i um – kao odjelovljeni um, to jest kao poimanje – bitno povezani. No za razliku od našeg uma koji nije neprekidno odjelovljen (mi nismo neprekidno u stanju poimanja) Božji je um uvijek odjelovljen. Naš um, kad poima, proizvodi pojamnine; vječni Božji um vječno proizvodi. No razlika nije samo u vječnoj i povremenoj odjelovljenosti uma, već i u različitosti ‘proizvodnje’. Poimanje, mišljenje, znanje u Bogu nije – kao u nas – poklapanje s predmetom mišljenja i znanja, već poklapanje s *bitkom* ‘predmeta mišljenja i znanja’. Ono što Bog poima, što misli, što zna, *eo ipso* postoji. Budući da je Bog *jednotan*, kao što je u njemu bît i bitak jedno isto, tako je i sve drugo u njemu istovjetno njemu jednotnome. A budući da je Bog vječan, i svijet je vječan kao vječno Božje stvaranje. (Tako je, usput rečeno, Avicenna ‘očuvao’ svoj temeljni aristotelizam – u njegovu metafizičkom sustavu neprekinutost vremena i uzročnosti iz po sebi kontingentnog svijeta ‘nastavljaju se’ u vječnost Prvoga počela, zapravo ‘spregnute su’ s tom vječnošću).

Bog (u svojoj jednodnost) jest um, poimanje, i predmet poimanja; on poima sebe sâma u svojoj potpunoj jednodnost. Poima sebe sâma i kao Prvo počelo, odnosno Prvi uzrok koji je nužnoga bitka, i koji kao takav – kao počelo, kao uzrok – nužno tako i djeluje.

Tu vječnu cjelinu svijeta kao Božjeg učina (koja je vječna samo kao cjelina) ‘na okupu’ drži Božje stvaranje pojmljeno kao *emanacija*, koja je u sebi povezana s Bogom kao svojim počelom, ali i raščlanjena kao sustav što ga tvori mehanizam stupnjevitog posredovanja. Emanacija je morala biti stupnjevita, jer samo posrednička stupnjevitost može objasniti kako iz jednodnoga Prvoga počela može proizlaziti množnost svijeta. Tako iz Prvoga počela, stoga što ono poima svoju bit (to jest sebe sâma u svojoj jednodnosti koja jest sve), proizlazi prva Umnost (prvo nebesko, od tvari odvojeno biće). S njime počinje dvojnost iz koje će slijedom daljnjih emanacija proizaći množnost. Dvojnost u tome prvom učinu proizlazi odatle što njegova bit bitak prima od Prvog počela kao prvog uzroka bitka, a prva umnost kao prvi učin poima sebe sâmu kao ono što je mogućeg bitka, i poima svoj uzrok kao ono što je nužnoga bitka (poima dakle dvoje). Iz njegova poimanja Prvoga počela nužno proizlazi bitak (slijedeće, od njega niže) umnosti. Iz njezina pak poimanja sebe sâme proizlazi bitak oblika najudaljenije sfere, to jest njezina duša, a iz njezina poimanja kontingentnosti svog odjelovljenog bitka proizlazi bitak tijela najudaljenije sfere... Proces se na isti način odvija proizvođeci nebeske sfere – koje, što su udaljenije od jednodnoga Prvoga počela, bivaju sve složenije – sve do posljednje desete umnosti, koja više ne proizvodi neku drugu sferu, već tvarni sublunarni svijet. Ta deseta umnost jest Djelatni um, koji prosvjetljuje čovjekov um, i stvara oblike što se pridružuju tvari.

U tom procesu stvaranja/emanacije počelo bitka stvorenih bića jest um, odnosno njegova odjelovljenost u poimanju – stvaranje jest odjelovljenje pojamnosti. Nebeske umnosti poimajući svoj uzrok proizvode bitak od sebe nižih bića. Stvaralački *flux* ‘provodi’ sâm bitak što se pridružuje bitima, a uzročno-posljedična dimenzija stvaranja, koje je po tomu *nužno*, istovjetna je djelovanju uma, koje je *po nužnosti*.³⁰

Iz svega dosad rečenoga vidljiva je važnost Avicennina razlikovanja bitka od biti. Na tom se razlikovanju temelji njegova metafizika kao sustav. A ta ideja bila je djelatna i na kršćanskome Zapadu, i to ne samo u teologiji nego i u filozofiji. U nastojanju da se zasnuje ontologija koja će biti u skladu s dogmom o stvaranju svijeta *ex nihilo* mnogi će mislitelji prigrliti to Avicennino razlikovanje. Osobito je bila važna za jednog od najvećih mislitelja u kršćanstvu – za svetoga Tomu Akvinskoga. Za nj metafizika jest znanost o biću kao biću, koja međutim proizlazi iz spoznaje Boga, i kao takova ona je ontologija usmjerena teologiji.³¹ Po njemu Bog uzrokuje bitak onako kako Sunce čini (prozirni)

27

Avicenna, *Kitāb al-išārāt wa-t-tanbīhāt* (u hrvatskom prijevodu *Knjiga naputaka i opasaka*, Demetra, Zagreb 2000., str. 169).

28

O tomu vidi D. Bučan, *Al-Gazali i Ibn Rušd, mišljenje u svjetlosti vjere i razuma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1991., osobito poglavlje »Kauzalističko-okazionalistički prije-por u islamu«, str. 111–134.

29

A. M. Goichon, *La Philosophie d’Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Maisonneuve, Pariz 1984., str. 22.

30

Sliku te nužnosti otkrivamo u logici, kojoj temelj jest nužnost.

31

Usp. E. Gilson, *L’Être et l’essence*, Vrin, Pariz 2000., str. 87.

zrak svijetlim – pošto Sunce zađe, zrak biva mračan, jer izvor svjetlosti jest Sunce, svjetlost svoj bitak dobiva od Sunca. Svjetlost ovisi o Suncu »jer nema korijen u zraku, [te] svjetlost prestaje kad prestaje djelatnost Sunca«,³² a tako se ni bitak što ga bićima pribavlja Bog nikad ne ukorjenjuje u njima. Na drugome mjestu on kaže da »ono čemu se pririče da je sućina (bivstvo) opstojeće je u svome 'biti', te ono što je njegovo 'biti' mora biti nešto drugo no ono sâmo«. ³³ Eto, dakle, i u svetog Tome na djelu razlikovanja bitka od bîti: bitak jest u bîti, ali nije iz nje, i nije ona sâma.

Ostaje, međutim, pitanje o kakvoj se razlici radi? Uvriježilo se uvjerenje da je Avicenna smatrao da je bitak *prigodak* bîti. I to su mnogi filozofi (u islamu Averroës, i mnogi u kršćanstvu) kritizirali. Iskaz da je bitak *prigodak* bîti uvriježio je latinski prijevod Avicenne, u kojem stoji da bitak jest *id quod accidit quidditati*. Izvorna pak Avicennina misao bliža je iskazu da je bitak *poput nečega što je pridruženo bîti kao njezin nužan pripadak, nešto što ju slijedi*.³⁴ A ta razlika u filozofskome smislu ima stanovitu težinu; jer točnije bi bilo reći da je bitak *nešto poput prigodka*, tj. prigodak na *osobit način*. A upravo to će se pokazati u Akvinčevoj razradbi toga nauka, prema kojoj on bitak – poput Avicenne – razlikuje od bîti, ali ju ne razlikuje kao njezin *prigodak* već kao *njezin čin*. Moglo bi se reći da se Akvinac time na neki način vraća Aristotelu, za koga sućina jest kad je *in actu*; no uz ključnu razliku da u sv. Tome taj *actus* biva od Boga koji je Prvi čisti čin bitka, a ne iz bîti sâme.

* * *

U ovom smo članku pokušali pokazati kako je jedan od velikih arapskih filozofa mislio bitak. O tome pak kako se problem bitka postavljao i razrješavao u povijesti filozofije govorili su i govore mnogi autori, među kojima je sudbinu toga filozofijskog problema (u rasponu od Parmenida do Heideggera) na osobito produbljen analitički način kao krupno pitanje – koje se često i izbjegavalo – prikazao Étienne Gilson u knjizi *L'Être et l'essence*.³⁵

Daniel Bučan

Avicenna und das Problem des Seins

Einwirkungen des Islam und der arabischen Sprache

Zusammenfassung

Avicennas Seinsverständnis ist durch den (islamischen) religiösen Zusammenhang seiner Gedanken und die (arabische) Sprache, in der diese Gedanken zum Wort gekommen sind, bestimmt.

Die Idee des ersten Prinzips (bzw. der ersten Ursache) als des Seinsprinzips (und nicht des Bewegungsprinzips) gründet sich auf der (wesentlich religiösen) Auffassung, dass das Seiende in der Welt kontingent ist: das Seiende kann existieren, aber auch nicht existieren, weil seine Existenz von einer Ursache abhängt. Da die Kette von Ursachen nicht unendlich sein kann, muss eine erste Ursache existieren, die selbst nicht verursacht ist. Diese erste unverursachte Ursache des notwendigen Seins gibt allem Kontingenten das Sein. Daher stammt Avicennas Idee des dem Wesen „zukommenden“ Seins.

Auch die arabische philosophische Terminologie weist auf eine solche Idee hin. Da es im Arabischen kein Verb in der Bedeutung 'sein' gibt, konnten die arabischen Logiker nicht die reine existenziale Aussage formulieren. Deshalb haben sie statt der existenzialen Aussage die attributive Aussage in der existenzialen Bedeutung verwendet. In einer solchen Aussage ist das Sein tatsächlich „etwas“ was dem Wesen des Seienden attribuiert wird. Diese Konzeptualisation ist bei Avicenna die Grundlage für die Idee des Seins als des eigenartigen Akzidenz des Wesens.

Schlüsselwörter

Avicenna, das Sein, das Seiende, das erste Prinzip, die arabische Sprache

32

Sv. Toma Akvinski, *Summa theologiae*, I., q. 104, art. 1, ad *Respondeo* (navedeno prema E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Librairie philosophique J. Vrin, Pariz 2000.).

33

Questiones disputatae de veritate, q. 27, a.1, ad 8 (navedeno prema E. Gilson, *op. cit.*).

34

U vezi s tim vidi gore bilješku 26.

35

Uskoro bi trebao biti dostupan hrvatski prijevod u nakladi Demetre, pripremljen prema trećem izdanju (četvrtjotj nakladi).