



Ibrahim Kalin

S engleskog preveo Haris Dubravac

Sveto protiv sekularnog: Nasr o nauci*

UDK 001:141] Nasr, H.S.

Sažetak

Kratak uvid u Seyyed Hossein Nasrova šarolika djela pokazuje da pitanje nauke zauzima središnje mjesto u njegovom mišljenju, zbog čega se autor osvrće na nju. Slijedeći dvostruku strategiju, Nasr se ne zadovoljava kritikom moderne zapadne nauke, pa otuda predstavlja svoje zamjensko gledište o nauci na osnovu tradicionalnih doktrina. Snažan naglasak na razlici između tradicionalnog i modernog, odnosno svetog i svjetovnog, provlači se kroz cjelokupno Nasrovo djelo. Njegov pristup nauci s religijske tačke gledišta nagovještava novi način gledanja na sporno pitanje religije i nauke. Ovaj esej se ograničava na kritičku analizu Nasrovog koncepta nauke kako u njenom tradicionalnom smislu tako i u modernom obličju, pri čemu se iznosi pet odlika moderne nauke. Ovdje valja naglasiti da smo uvrstili i Nasrov odgovor na ovaj esej, što zaista predstavlja dragocjenost, jer možemo vidjeti u kojoj se mjeri sam Nasr slaže s onim što je izneseno u vezi s njegovim promišljanjima.

Ključne riječi: Seyyed Hossein Nasr, sveto, sekularno, moderna zapadna nauka, tradicionalne nauke, tradicionalne doktrine, scijentistički svjetonazor.

* Izvor: Ibrahim Kalin, *The Sacred versus the Secular: Nasr on Science*, u: L. E. Hahn, R. E. Auxier i L. W. Stone, Jr. (ur.), "The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr", Open Court, Illinois, 2001, str. 445-468.



Nasrov rad na nauci mnogima je neugodan. Njegovu odbranu tradicionalnih nauka njegovi kritičari vide kao nostalgично prizivanje tradicije bez stvarnih posljedica na trenutne probleme koji okružuju modernu nauku. Njegov nepokolebljivi napad na filozofske temelje moderne nauke izaziva nelagodu kod modernista i na Istoku i na Zapadu. Štaviše, evlucijski historičari nauke smatraju da je njegov pojam islamske nauke isuviše religijski i metafizičan. Dio ove smušene situacije potječe od Nasrovog strogog potvrđivanja religijskog pogleda na kosmos u vremenu kad religiju kao valjan izvor znanja više ne uzimaju zaozbiljno čak ni njezine iskrene pristaše. Suprotno tome, Nasr se ne pravda zbog svog odlučnog stava pa ustrajava na propitivanju usvojenog značenja nauke. Slijedom toga, Nasrov pristup nauci s religijske tačke gledišta nagovještava novi način gledanja na sporno pitanje religije i nauke. Međutim, ovaj esej će se ograničiti na kritičku analizu Nasrovog koncepta nauke kako u njenom tradicionalnom smislu tako i u modernom obličju.

Kratak uvid u Nasrova šarolika djela pokazuje da pitanje nauke zauzima središnje mjesto u njegovom mišljenju. Slijedeći dvostruku strategiju, Nasr se ne zadovoljava kritikom moderne zapadne nauke, pa predstavlja svoje zamjensko gledište o nauci na osnovu tradicionalnih doktrina. Snažan naglasak stavljen na razliku između tradicionalnog i modernog, odnosno svetog i svjetovnog, provlači se kroz Nasrovo djelo, a njegovo djelo obuhvaća mnoge vidove tradicionalnih i modernih nauka. Stoga je znatan broj njegovih radova posvećen izlaganju tradicionalnih nauka, metafizičkih i kosmoloških načela na kojima se zasnivaju, te njihovog značenja za vrijeme u kojem se obično doživljavaju tek kao praznovjerja i sujevjerja. Drugi dio Nasrovog djela usredsređen je na modernu nauku, njezino historijsko nastajanje, njezine filozofske postavke i tvrdnje te kobne događaje koje je donijelo neupitno prihvaćanje moderne nauke i tehnologije. U obje ove oblasti Nasr se ističe kao dosljedan praktičar tradicionalne škole te predstavlja duboko vrednovanje tradicionalnih i modernih prirodnih nauka sa stanovišta tradicionalnih doktrina. To se najbolje može vidjeti po njegovom ustrajavanju

na neophodnosti *scientia sacrae* i oživljavanju prijemodernih kosmologija koje su tradicionalne civilizacije stoljećima iznjedravale.

Budući da Nasrova kritika moderne nauke predstavlja primjenu brojnih metafizičkih načela koja je izložila tradicionalna škola, a posebno René Guénon, ona sukladno tome nije potaknuta ni čisto utilitarističkom pobudom niti pukim akademskim i historijskim zanimanjem. Umjesto toga, njegovu nepopustljivu odbranu tradicionalnih nauka s jedne i nemilosrdni napad na filozofske tvrdnje moderne nauke s druge strane na polju prirodnih nauka, treba shvatiti kao susret tradicionalnog i modernog na metafizičkoj ravni.

Stoga je važno na početku primijetiti da se Nasrova kritika moderne nauke izdvaja od trenutnih kritika na račun moderne zapadne nauke svojim metafizičkim i religijskim stavom. Prema Nasru, moderna nauka je anomalija ne samo zato što moramo platiti visoku cijenu uništavajući prirodnu okolinu nego i zato što moderna nauka djeluje unutar izuzetno pogrešnog okvira u kojem se sve svodi na čisti kvantitet i u kojem moderni čovjek pomišlja da će se svi njegovi problemi, od prijevoza do duhovnog spasa, u konačnici moći riješiti daljnjim napretkom u nauci. Druga cijena scijentističke zablude jest prikazivanje duhovnih zbilja nestvarnim i suvišnim, ili barem nevažnim za svjetonazore koje predstavlja moderna nauka. U oštroj suprotnosti s ovim naivnim vjerovanjem u nauku i napredak koje je bilo izloženo žestokom napadu, posebno nakon Drugog svjetskog rata, Nasr želi analizirati i propitati same temelje na kojima se zasniva moderna nauka kao nazovireligija modernog doba. S tim u vezi može se tvrditi da se Nasrov rad ne bavi toliko filozofijom nauke u današnjem smislu toga izraza koliko metafizikom nauke, naime, metafizičkim okvirom u kojem se nauka, bila ona moderna ili prijemoderna, treba razumjeti te joj dati pripadajuće mjesto u hijerarhiji znanja. Za Nasra, dostupnost ili odsutnost takve metafizike jest ono što nauku čini modernom odnosno tradicionalnom.

Otuda se Nasrov umnogome kritički stav prema modernoj nauci najbolje može razumjeti u svjetlu njegova pojma svete nauke, koja bi se ukratko mogla opisati kao primjena Jednog i



Apsolutnog na ravan relativne egzistencije. Ustvari, središnja Nasrova tvrdnja jest da uspon moderne zapadne nauke nije ishod nekih besprimjernih uspjeha u naučnom mjerenju. On je prije izravna posljedica uspona određene filozofije koja leži u osnovi nastajanja moderne nauke od sedamnaestog stoljeća naovamo. Ova se tvrdnja može čitati i kao produžetak njegova gledišta o svetim i tradicionalnim naukama koje dijele metafizički nazor potpuno drugačiji od nazora moderne nauke. Da iskoristimo poznatu razliku iz savremene filozofije nauke: Nasr usredsređuje svoje kritike na kontekst obrazloženja, a ne na kontekst eksperimenta. Drugim riječima, Nasrov rad na modernoj nauci ne fokusira se toliko na stvarne uvjete naučnog eksperimenta i mjerenja – tema draga mnogim naučnicima i filozofima nauke – koliko na veće okvire značenja u kojima otkrića i filozofske temelje modernih prirodnih nauka treba ispitati.

U nastavku ćemo najprije dati kratak opis Nasrove odbrane onoga što on naziva svetom naukom. Usredsređujući se na koncept *scientia sacrae*, moći ćemo steći uvid u metafizički okvir u kojem su tradicionalne nauke, bez obzira na to je li riječ o hinduističkim, kineskim ili islamskim, bile osmišljavane i prenošene. Tako će punovažnost metafizičkih doktrina svjetskih religija za tradicionalne nauke činiti važan dio naše rasprave. Drugi dio ovog eseja usredsredit će se na Nasrovu kritiku moderne zapadne nauke koja je u očima Nasra prvobitni uzrok sekularizacije i obesvećenja prirodnog poretka. Međutim, krajnje je važno ne izgubiti iz vida činjenicu da se Nasr ne protivi samoj nauci, već njezinim filozofskim tvrdnjama koje očigledno prelaze njezine prave granice. Imajući ovo na umu, naša analiza će nam također pružiti priliku da razlikujemo filozofiju i metafiziku nauke, kojom se Nasrovo djelo prvenstveno bavi.

Definirana i odbranjena *scientia sacra*

Nasr *scientia sacra* definira kao “ono sveto znanje koje leži u srcu svake objave te je središte

onog kruga koji obuhvaća i definira tradiciju.”¹ *Scientia sacra*, čiji latinski oblik Nasr nastoji zadržati, označava vrhovnu nauku metafizike koja uključuje načelno znanje o stvarima, dok sveta nauka ukazuje na primjenu svetog znanja na različita područja zbilje – fizička i duhovna. Svaka nauka, bila ona prirodna, matematička ili racionalistička, koja smješta sveto u središte svoga ustrojstva jeste sveta u mjeri u kojoj predstavlja primjenu nepromjenljivih načela metafizike na svijet promjene i relativnosti.² U tom pogledu, sve svete nauke su i tradicionalne nauke u smislu da primjenjuju načela tradicionalne metafizike na naučno proučavanje prirode, pa se stoga mogu nazvati različitim verzijama primijenjene metafizike.³ Utemeljene na ovakvom gledištu, sve svete nauke, od kosmologije do medicine, dijele niz važnih načela koja Nasr opisuje na sljedeći način: svete nauke tumače svijet kroz prizmu hijerarhije bitka i znanja. Fizički svijet se ne poriče kao privid, kao *māyā* ili kao sjena koju treba uniziti pred Apsolutnim, niti se on uzima kao krajnja zbilja po sebi. On se radije smješta unutar većeg okvira značenja i znakovitosti koji ne ograničava egzistenciju na neku posebnu naučnu konstrukciju. Tradicionalne civilizacije u kojima su se njegovale svete nauke ustrajavaju na božanskom porijeklu svijeta, a ovo gledište dovodi do jasnog hijerarhijskog odnosa između apsolutnog i relativnog, vječnog i vremenskog, nužnog i kontingentnog. S obzirom na to da hijerarhija po definiciji podrazumijeva višeslojno ustrojstvo, tradicionalne nauke su u osnovi antiredukcionističke. To u velikoj mjeri objašnjava postojanost ideje “velikog lanca bića” diljem tradicionalnih civilizacija koje ne dopuštaju svodenje zbilje na čistu ideju ili čistu materiju, kako se ovi pojmovi trenutno razumijevaju.⁴ Umjesto da potisnu zbilju na nižu ravan egzistencije, to jest materiju, svete nauke analiziraju svako područje zbilje na njegovoj razini, počivajući tako na metafizičkom okviru unutar kojeg je moguće zadržati viziju Jednog i mnoštva ne miješajući to dvoje.

¹ *Knowledge and the Sacred* SUNY Press, Albany, 1989, str. 130.

² *The Need for a Sacred Science* SUNY Press, Albany, 1993, str. 1-2.

³ Međutim, nisu sve tradicionalne nauke svete. Uvijek postoji ljudski element vezan za izražavanje tradicionalnih nauka koji se ne može smatrati svetim u strogom smislu

te riječi. Za Nasrovo razlikovanje tog dvoga, vidjeti: *The Need for a Sacred Science*, str. 96.

⁴ Najbolji historijski prikaz velikog lanca bića jest A. O. Lovejoyovo djelo *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harper Torchbooks, New York, 1960.

U tom pogledu se priroda – dakle sam predmet nauke – promatra kao sveto biće, kao *vestigia Dei*, odnosno āyāt Allāh (to jest kao Božiji znaci koji ukazuju na simboličku znakovitost svijeta prirode). U oštroj suprotnosti s modernim pogledom na prirodu koji svodi prirodni poredak na trajnu promjenu i nestalnost, tradicionalne nauke gledaju na prirodu kao na prebivalište i promjene i stalnosti. Iako zdravorazumsko iskustvo obično gleda na prirodu kao na trajno promjenjivo ustrojstvo, svijet prirode prikazuje i izvanrednu neprekidnost, postojanost i sklad, što vidimo u očuvanju vrsta i izdržljivosti prirodnih oblika. Za Nasra, ovaj dvostruki vid prirode dokazuje, izvan svake sumnje, božanski kvalitet u prirodi: svijet prirode nije prepušten beskonačnom nizu nepredvidivih i besmislenih promjena koje ne priznaju *telos* u kosmosu. Nasuprot toga, priroda u sebi istovremeno sadrži načela promjene i trajnosti te ukazuje na širu sliku u kojoj se prepoznaje da svi njezini dijelovi tvore smisleno jedinstvo i sklad. Kako nas podsjeća Titus Burckhardt: “Grčka riječ *cosmos* znači poredak, pri čemu se podrazumijeva ideja jedinstva i cjelovitosti. Otuda je kosmologija nauka o svijetu u mjeri u kojoj to odražava njegov jedinstveni uzrok – Biće.”⁵ Tako definiran, prirodni poredak odnosno kosmos ne može biti drugo doli odraz višeg načela na razini relativne egzistencije.⁶

Kosmos kao samootkrivanje božanskog može se, prema Nasru, shvatiti samo pomoću onoga što Frithjof Schuon naziva *simbolističkim duhom* koji je bio izgubljen u modernom svijetu. Simbolistički nazor koji dijele sve tradicionalne nauke zasnovan je na epistemološkoj postavci da je zbilja stvari više od onoga kako nam se čini.⁷ Pa onako kako Božija zbilja nije ograničena na Njegovo stvaranje, tako ni zbilja prirodnog svijeta nije ograničena na

analizu i razvrstavanje prirodnih nauka. Ustvari, značenje kosmosa može se izričito navesti samo onda kad se posmatra kao nešto više od njegova kvantitativnog zbira. Ključna implikacija ove postavke jest bjelodano odbacivanje modernog empirizma: budući da se zbilja ne može iscrpiti eksperimentalnom analizom, mora postojati “intelektualno” načelo koje ustrojava i usmjerava ono što se doživljava posredstvom pet osjetila. Prepušten sam sebi, ukupan zbir eksperimentalnih podataka, ma koliko oni bili gusti i informativni, ne sačinjava cjelinu odnosno jedinstvo pomoću kojeg možemo razumjeti i opisati svijet. Zapravo, čisti empirizam kao način bavljenja svijetom prirode nije moguć jer uvijek postoji element intelektualnog znanja uključen u svaki poduzeti naučni pothvat.⁸ Drugim riječima, izbor naučnika da se bavi nekim područjem zbilje koristeći određene naučne instrumente nije poduhvat bez teorije i vrijednosti. Kontekst eksperimenta, uprkos njegovoj djelotvornoj prirodi, uvijek je kontekst brojnih izbora, prosudbi i procjena koje naučnik ima u pozadini svoga rada. Zadatak metafizike nauke, kako je promatramo u Nasrovom djelu, jest upravo pružanje te razjašnjavanje ovih načelnih ideja i sudova kroz koje sve prirodne nauke djeluju, bilo da su tradicionalne ili moderne. Usljed prisustva takve metafizike, polje značenja pojma eksperiment u tradicionalnom smislu u prirodnim naukama potpuno je različito i nesamjerljivo s njegovim modernim parnjakom. Zbog toga tradicionalne nauke, koje Nasr zajedno s ostalim pripadnicima tradicionalne škole brani od moderne nauke, nikad nisu omogućile uspon redukcionističkog empirizma uprkos epohalnim dostignućima tradicionalnih nauka u eksperimentalnim oblastima kakve su medicina, astronomija, mehanika i alhemija.⁹

⁵ Titus Burckhardt, *The Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, prev. William Stoddart, Quinta Essentia, Cambridge, 1987, str. 17.

⁶ Nasr daje detaljnu analizu ovakvog razmatranja u svojim djelima o islamskoj nauci. Naročito je njegovo djelo *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, SUNY Press, Albany, N.Y., 1993, posvećeno konceptu prirode i metodama koje su za njezino proučavanje koristili Ikhwān al-Šafā', Al-Birūnī i Ibn Sīnā.

⁷ Ova epistemološka tvrdnja ima dalekosežne posljedice za naš odnos sa svijetom i drugim ljudskim bićima. Nažalost, ovdje nema prostora da se zadubljuje u ovu važnu temu.

Međutim, može se pogledati sažeta rasprava Hustona Smitha u njegovom djelu *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, Harper and Row, New York, 1967, str. 96-117.

⁸ U savremenoj filozofiji nauke ova tema se razmatra u vezi s pitanjem možemo li imati zapažanje bez teorije. Kao što se podjednako slažu i realisti i instrumentalisti, naučno zapažanje je uvijek opterećeno teorijom, a to nužno ne podriva naučnu valjanost zapažanja unutar određene nauke.

⁹ Za ilustraciju ove pojedinosti vidjeti Nasrova djela *Islamic Science – An Illustrated Study*, World of Islam Festival Publishing Company Ltd., Kent, 1976; *Science and Civilization in Islam*, ABC International, Chicago, 2001.



Moderni empirizam ili ono što Guénon naziva *l'expérimentalisme moderne* potpuno se razlikuje od tradicionalnog poimanja eksperimenta pošto on nije samo redukcionistički nego i manjkav u svojoj najvažnijoj postavci da se teorija mora provjeriti s obzirom na brojne eksperimentalne uvjete. Guénon dovodi u pitanje upravo tu postavku i tvrdi da dati prednost eksperimentu odvojenom od teorijskog djelokruga u kojem je rađen znači preokrenuti odnos između teorije i eksperimenta. Za Guénona je varka modernog eksperimentalizma vjerovati da se "teorija može dokazati činjenicama, dok se u stvarnosti te činjenice uvijek mogu jednako dobro objasniti nizom različitih teorija i ne bi bilo moguće, kako prepoznaju neki pobornici eksperimentalne metode poput Claude Bernarda, protumačiti ove činjenice bez pomoći nekih unaprijed osmišljenih ideja bez kojih te činjenice ostaju grube činjenice, lišene bilo kakvog značaja i naučne vrijednosti."¹⁰

U tom kontekstu, tradicionalne nauke koje koriste eksperimentalnu metodu uvijek djeluju u okviru metafizičkih načela od kojih je najvažnije, za Nasra i tradicionalnu školu, hijerarhija bitka i znanja.¹¹ Upravo prepoznavanje ove hijerarhije, koja egzistira objektivno i neovisno o spoznavajućem subjektu, sprečava da tradicionalne prirodne nauke padnu u zamku redukcionističkog empirizma.

Tradicionalno poimanje naučnog eksperimenta dovodi nas do drugog temeljnog pitanja u prirodnim naukama, a to je pitanje naučnog realizma. Iako ni Nasr niti drugi zagovaraoci tradicionalne škole ne govore o realizmu na način blizak tekućoj raspravi u savremenoj filozofiji nauke, moguće je tvrditi da Nasr zauzima realističko stanovište o značenju i ulozi prirodnih

nauka. Zdravorazumska definicija realizma kao prihvaćanja objektivnog svijeta neovisnog o našim opažanjima je, može se reći, nezanimljiva pa čak i dosadna,¹² i ne bi bilo pogrešno kazati da ne daje nikakvo suštinsko znanje o ustrojstvu svijeta oko nas. Ipak, ova naizgled jednostavna očevidnost povlači za sobom dalekosežnu postavku koja se tiče naše svijesti o svijetu.

Ostavljajući postrani oprečna gledišta o toj temi, ovu tvrdnju možemo opisati u sljedećim crtama. Prema temeljnom aksiomu izloženom od tradicionalne škole, čovjek je u načelu kadar spoznati Boga i svijet putem svog intelekta koji je bogomdana sposobnost. U oštroj suprotnosti s kantijanizmom i drugim oblicima racionalizma, mogućnost metafizike kao sveuključive nauke proizlazi iz sposobnosti intelekta, čija je uloga objediniti i poznavati više razine zbilje. Dok razum po svojoj naravi analizira i rasijeca svijet oko sebe na djeliće da bi mogao pravilno djelovati, intelekt sintetizira i objedinjuje ono što se razdjeljuje djelovanjem razuma. Moglo bi se reći da se isto načelo primjenjuje na prirodne nauke u smislu da se kvantitativno proučavanje kosmosa nadopunjuje kvalitativnim i simbolističkim opažanjem intelekta.¹³

Nasrov realistički stav dolazi do izražaja u njegovom oslikavanju nauke kao jednog uređenog korpusa znanja koji je načelno u stanju opisati nam svijet onakvim kakav jest. Vođena prvenstveno vrhovnim znanjem metafizike, nauka može istraživati zbilju fizičkih entiteta kakvi objektivno egzistiraju u izvanmentalnom svijetu. Ovo ukazuje na to da naučne teorije nisu puki instrumenti postupka kojim naučnik gradi sliku svijeta a da je zapravo ne shvata.¹⁴ Suprotno tome, ono što nam nauka predstavlja kao sliku

¹⁰ René Guénon, *La Crise du Monde Moderne*, Gallimard, 1946, str. 76-77.

¹¹ Iako se mogu navesti deseci klasičnih knjiga te rasprava o hijerarhiji bitka i znanja, ovdje valja spomenuti dva savremena djela: E. F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, Harper and Row, New York, 1977, posebno str. 15-25 i Huston Smith, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition* (iznad navedeno), naročito str. 34-59.

¹² Michael Devitt, *Realism and Truth*, drugo izdanje, Princeton University Press, New Jersey, 1997, str. 13-14.

¹³ Razlika između razuma i intelekta, s jedne, i njihovo jedinstvo na višoj razini svijesti, s druge strane, jesu dva temeljna učena tradicionalne škole. Za Nasrovo izlaganje ovih pojmova vidjeti njegovo djelo *Knowledge and the Sacred*, poglavlje 1.

¹⁴ Za Nasrovu kritiku onog naučnog instrumentalizma koji je verzija antirealizma, vidjeti: *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, ABC International Group, Inc., Chicago, Ill., 1997, str. 25-27. Ovdje treba spomenuti da Glyn Fordova odbrana islamske nauke, koja se zasniva na njegovom tumačenju Nasra, čini se, počiva na pogrešnom čitanju Nasra. Ford definira nauku kao društvenu konstrukciju prirodnih pojava koju posreduje naučna zajednica i društvo bez polaganja prava na objektivnost – postavka koju su proširili, između ostalih, Thomas Kuhn i Paul Feyerabend. U tom smislu, svaka naučna tradicija, moderna zapadna, islamska ili kineska, ima pravo da bude nauka bez obzira na njihova polaganja prava na istinu i valjanost. U ovoj tvrdnji nije teško vidjeti antirealističku

svijeta ustvari je prava slika svijeta, pod uvjetom da je potkrijepljena pouzdanim dokazima i da ne gubi iz vida hijerarhijsku viziju univerzuma. Kao i u slučaju naučnog eksperimentalizma, ovaj minimalni ili zdravorazumski pogled na naučni realizam nadopunjuje se onim što bi se moglo nazvati metafizičkim realizmom, jer se naučni realizam ne postiže samo djelovanjem osjetila i razuma nego, prvenstveno, i pomoću intelekta koji je lokus metafizičkog znanja kako za intelektualne tako i za prirodne nauke. Činjenicu da nam nauka umije predstaviti pravu sliku svijeta treba promatrati ne kao ishod neuporedive izvanrednosti naučnih teorija ili eksperimentalnih uređaja, već kao mogućnost intelekta. Upravo pomoću intelekta tumačimo svijet kojim se bave nauke. Drukčije kazano, ono što omogućava kvantitativno proučavanje univerzuma jest sposobnost intelekta da razumije zbilju stvari koliko god je to moguće unutar granica ljudske sposobnosti, naime, kao ravan relativne egzistencije u odnosu na Apsolutnog.¹⁵ Ova metafizička sastavnica je ta koja razdvaja realizam, kako je ovdje definiran, i od pozitivizma i od fizikalizma.¹⁶

Nasrov prijeloman rad na islamskoj nauci može se uzeti kao primjer za oslikavanje prethodnih tačaka.¹⁷ Islamske prirodne nauke koje su u islamskoj civilizaciji gajili muslimanski naučnici zasnivale su se na pomnom i analitičkom

sastavnicu: islamska nauka je valjana nauka ne zbog toga što se zasniva na naučnom proučavanju prirode, već zato što je jedna od ovih društvenih konstrukcija koje zajednički pristajemo zvati naukom. Kao što sam pokušao ovdje pokazati, Nasr se ne slaže s takvim antirealističkim tumačenjem nauke. Za Fordov argument, vidjeti njegov rad "A Framework for a New View of Islamic Science" u: *‘Ādiyāt Ḥalab: An Annual Devoted to the Study of Arabic Science and Civilization*, The University of Aleppo, Halep: 1978-1979, sv. V-VI, str. 68-74.

¹⁵ U jednoj poznatoj dovi Vjerovjesnik islama traži od Boga "da mu pokaže zbilju stvari, odnosno kakve one jesu po sebi" (*arini ḥaqā’iq al-ashyā’ kamā hiya*). Ova dova, koju su razradili mnogi muslimanski učenjaci i filozofi, ukazuje na to da se krajnja zbilja i značenje stvari može postići samo uz pomoć božanske upute. Smješteno unutar većeg konteksta, isto načelo se primjenjuje na pravilno razumijevanje prirodnog poretka.

¹⁶ Ne postoji unutarnja odnosno nužna veza između realizma u nauci i vjerovanja u napredak. Ipak, u prošlosti, većina onih koji su zauzimali realističko stajalište dopuštali su svojevršno vjerovanje u napredak koji objašnjava pravolinijski razvoj prirodnih nauka. Suprotno tome, većina antirealista i instrumentalista, posebno Kuhn, Feyerabend

proučavanju prirode unutar matrice islamske objave. Suština te objave je *tevhid* – načelo jedinstva koje potvrđuje svaki član islamske zajednice, što je, kako Nasr u više navrata navodi, u osnovi jedinstva i međupovezanosti svijeta prirode. Iako *tevhid* u uobičajenom smislu ukazuje na teološki iskaz da nema božanstva osim Boga, njegova ontološka i metafizička značenja posljedično stupaju na pozorje objašnjavajući svijet prirode na način da on proizlazi iz jedinstvenog izvora, to jest iz božanskog. Za Nasra, prvobitni cilj islamskih nauka od medicine do geometrije jest raskriti ovo temeljno jedinstvo te pokazati "jedinstvo i međupovezanost svega što egzistira."¹⁸ Gledano s ove tačke, zbilja nam se predstavlja kao čvrsto upleteno jedinstvo u kojem se nalaze pojedinačni objekti kao predmet nauke.¹⁹ Navodno čisto razlaganje prirodnog svijeta na njegove sastavne dijelove ne pomaže nam objasniti ove odvojene dijelove, jer se svaka analiza, bila ona naučna ili filozofska, provodi unutar konteksta u kojem se navode uvjeti analize. Nadalje, svaki dio po definiciji zahtijeva cjelinu ili jedinstvo u odnosu na koje se samo može nazvati dijelom. Izrazita odlika islamskih nauka, tvrdi Nasr, jest priznavanje ovog pretkonceptualnog i odnosnog jedinstva kao date činjenice i otkrivanje ravnoteže između cjeline i dijela te između jednog i mnoštva. To je ujedno i jedna

i Bas Van Fraassen, odbacili su ideju napretka zamijenivši ideju kumulativnog razvoja u nauci konceptom promjena paradigme koji prepravljaju samu definiciju nauke. Prilično je zanimljivo da i Guénon i Nasr odbacuju ideju napretka kao unutarnjeg kvaliteta prirodnih nauka. S tim u vezi Guénon ide još dalje pa opisuje razvoj hemije iz alhemije i astronomije iz astrologije kao degeneraciju, a ne kao napredak i evoluciju – degeneraciju u načelima koji alhemiju, astrologiju ili nauku o duši (*‘ilm al-nafs*) čine tradicionalnim naukama. Poricanje napretka u prirodnim naukama, kako se ovaj termin trenutno razumijeva, očito je logičan ishod metafizičkog nazora koji Nasr izlaže i brani kao istaknut član tradicionalne škole. Glede Guénonovih opaski vidjeti: *La Crise*, op. cit., str. 79-81.

¹⁷ Nasr je autor brojnih važnih djela o islamskoj nauci. Vidjeti: *Islamic Science – An Illustrated Study*, World of Islam Festival Publishing Company Ltd., Kent: 1976; *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, sv. 3, Suhail Academy, Lahore: 1985; *Science and Civilization in Islam i An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Nasr je također napisao brojne članke o značenju islamske nauke i njezinom odnosu s modernom zapadnom naukom.

¹⁸ *Science and Civilization in Islam*, str. 22.

¹⁹ *Ibidem*, str. 25.



od osnovnih razlika između metafizičkog okvira islamske nauke i njezinog modernog parnjaka.²⁰

Slijedom toga, moguće je ustvrditi da naučne činjenice nisu izvedive iz analize za koju se misli da je odijeljena i razdvojena od višeslojnih konteksta značenja. Ustvari, kao što Nasr ustrajava na neophodnosti sveuključive metafizičke matrice u kojoj će se provoditi svaka naučna djelatnost, nauka, bila ona tradicionalna ili moderna, predstavlja glavni primjer onoga što Gilbert Ryle naziva *gustim opisom*, naime, analizom slojeva značenja unutar kojeg se provodi neka djelatnost. Prema tome, jedna od prednosti islamske nauke jeste otkrivanje trajnosti takvih slojeva značenja koji se provlače kroz različite razine naučne djelatnosti istovremeno objašnjavajući prešutno jedinstvo i međupovezanost prirodnih pojava. "Ujedinjujuće gledište islama,"²¹ u kojem su islamske nauke duboko ukorijenjene, definira naučne činjenice ne kao atomističke kvante, već kao odnosne entitete koji uvezuju cjelokupan kosmos.²² Ključna implikacija ove metafizike odnosnosti, ako se možemo poslužiti takvim izrazom, jest poricanje čistih i jednostavnih ideja koje su empiristi poput Humea poimali kao sastavne elemente ljudske misli. Takozvane čiste i jednostavne ideje ljudskog uma stalno pretpostavljaju gusto okruženje u kojem se formiraju i izražavaju. Isto vrijedi i za osjetilne podatke i/ili osjetilno opažanje koje se uvijek uklapa u kontekst inteligibilnosti veći od pukog osjeta. Zapravo, prema ideji *ašālat al-wujūda* – prednost/primarnost bitka nad esencijom (*mābiyyah*), koju Nasr izlaže u mnogim svojim spisima, Bitak je trajni uvjet svakog znanja. Drugim riječima, svaki čin spoznavanja, bilo da je zasnovan na osjetilima ili intelektu, pretpostavlja veći kontekst inteligibilnosti koji pruža sveuključiva zbilja Bitka. Upravo sukladno toj egzistencijalnoj osnovi, a ne nekom fizičkom ili eteru sličnom elementu, možemo govoriti o kosmosu kao međupovezanim jedinstvu.

Međutim, ovo suštinsko jedinstvo postaje razumljivo samo uz pomoć intelekta koji objedinjuje

različita područja zbilje, za razliku od kvantitativne analize koja ostaje u fazama razdjeljivanja i rasijecanja. Za Nasra su izuzetna dostignuća islamskih nauka bila omogućena dostupnošću tako obuhvatnog nazora – onog koji je odredio kontekst i eksperimenta i obrazloženja tradicionalnih prirodnih nauka.²³ Ovo je ujedno i linija razgraničenja između svete i moderne nauke, od kojih će potonja usvojiti sasvim drugačije gledište, a na koju se sada osvrćemo.

Moderna nauka: pobjeda sekularnog

Danas je općeprihvaćen stav da uspon moderne nauke nije bio prirodni ishod nekih tehnoloških unapređenja koja su se odvila u zapadnoj Evropi u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću. Nastajanje moderne nauke prije je bio krajnji ishod brojnih filozofskih i metafizičkih promjena koje su na neviđen način izmijenile pogled čovječanstva na prirodu i nauku. U tom smislu, moderna nauka oličava potpuno prelaženje s tradicionalnog poimanja *scientiae* – prelaženje sa svetog vrednovanja prirode na sekularni i svjetovni okvir u kojem se čisti kvantitet uzima kao *jedina* zbilja. Ovim novim nazorom priroda se lišava svog simboličkog i svetog značenja, a naučnik postaje jedini arbitar istine. Prema Nasru, kriza legitimacije moderne nauke proizlazi iz ovog novog i stranog gledišta koje je dovelo, između ostalog, do globalnih nesreća kakve su ekološka kriza i prijetnja nuklearnim ratom. U skladu s tim, Nasrov neumoljiv napad na modernu nauku usredsređen je na analizu i kritiku grešaka ovakvog filozofskog djelokruga, a nije sentimentalni napad na samu modernu nauku, kako se uobičajeno i pogrešno pretpostavlja. S tim u vezi, Nasrov susret s intelektualnim postavkama sekularne zapadne nauke može se protumačiti kao arheologija moderne nauke čiji korijeni sežu do naučne revolucije sedamnaestog stoljeća.

U Nasrovoj kritičkoj analizi dolazi do izražaja pet glavnih odlika moderne nauke. Prva je

²⁰ Osim spomenutih Nasrovih djela o islamskoj nauci, vidjeti i njegov kratki osvrt u: *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1993, str. 85-102.

²¹ *Islamic Science*, op. cit., str. 4.

²² Mulla Sadra Širazi, jedan od najvećih metafizičara postavljene islamske filozofije, o kojem je Nasr opširno pisao,

oslikava prirodne pojave kao *čiste odnose* (*idāfah mahḍah*) kad se promatraju u odnosu na apsolutni (*al-muḥlaq*) i nužni Bitak (*al-wājib*), a to je Bog.

²³ Detaljan pregled islamskih nauka u rasponu od geografije i prirodne historije do fizike i astronomije može se naći u *Science and Civilization in Islam*.

sekularni pogled na univerzum koji ne vidi tragove Božanskog u prirodnom poretku. Priroda više nije *vestigia Dei* kršćanske kosmologije, već samoodrživi entitet koji se može posve enkapsulirati u kvantitativne formule prirodnih nauka.²⁴ Druga odlika je mehanizacija slike svijeta po uzoru na mašine i satove. Čim se izrazi u smislu mehanicističkih odnosa, priroda postaje nešto apsolutno određivo i predvidivo – prijeko potrebno sigurnosno područje za uspon modernog industrijskog društva i kapitalizma. Treća odlika moderne nauke jest racionalizam i empirizam, na šta smo ranije ukazali. Četvrta odlika je naslijeđe kartezijanske dvojnosti koja pretpostavlja potpuno razdvajanje *res cogitans* i *res extensa*, to jest spoznavajućeg subjekta i objekta koji će biti spoznat. Ovim rascjepom se epistemološko otuđenje čovjeka od prirode dovršava ostavljajući za sobom bujicu nazoviproblema u modernoj filozofiji, pri čemu je poseban primjer za to poznati problem um-tijelo.²⁵ Posljednji važan vid moderne nauke u izvjesnom je smislu vrhunac prethodno navedenih odlika, a to je iskorištavanje prirode kao izvora moći i prevlasti – činjenica koja nije nepoznata modernom kapitalističkom društvu. Sad možemo ukratko sagledati kako se ovi vidovi moderne nauke predočavaju u Nasrovoj kritičkoj analizi.

Ono što se razvilo s naučnom revolucijom jest nov način gledanja na svijet u najdubljem smislu. Priroda više nije poimana kao nešto od svete znakovitosti s vlastitim životnim ciklusom i jedinstvom, nečim što ne bi trebalo da uništi čovjekova želja da uspostavi lažni raj na Zemlji.

Humanistički ideal spuštanja neba na zemaljsko područje smatrao se mogućim jedino pretvarajući prirodu u fazu u kojoj će se o sudbini čovječanstva odlučivati odvojeno od božanskih iskaza iz kršćanstva ili neke druge religije. Historijski raskid s religijskim pogledom na univerzum obilježava inkubaciju modernog sekularizma koji tvrdi da uzima u obzir sve dimenzije prirode svodeći je na čisti kvantitet i bezdušnu mašinu. Za Nasra, ovaj sekularni pogled na univerzum čini osnovu najvažnijih obilježja moderne nauke. Kad se prevede na jezik čistih kvantiteta, priroda biva lišena svakog unutarnjeg značenja i inteligibilnosti. Svi kvalitativni vidovi povezani s prirodnim pojavama poput ljepote, sklada, *telosa* i inteligibilnosti pretvaraju se u ono što je Galileo nazvao drugotnim kvalitetima, naime, subjektivna osjećanja ljudi bez odgovarajuće zbilje u izvanmentalnom svijetu.²⁶ Galileovo razlikovanje između prvotnih i drugotnih kvaliteta je također postavilo temelje modernog empirizma: zbilja je ono što se može kvantitativno izmjeriti i upravo se samo putem empirijske nauke može pristupiti zbilji definiranoj kao takvoj.²⁷ Otuda se nauka bavi područjem zbilje bez značenja i vrijednosti po sebi. Kako Collingwood s pravom ističe, ovo gledište isključuje Boga, kao i čovjeka, iz svijeta prirode, jer se smatra da i Bog i čovjek dodjeljuju značenje prirodi *ex post facto*, gledajući tako na samu prirodu kao na tromu materiju.²⁸ Zbog toga ovo gledište dovodi do veličanja ljudskog uma kao jedinog lokusa značenja i vrijednosti, pa time klizi u grubi subjektivizam. Nasr odbacuje ovakav subjektivizam, ustrajava na unutarnjim

²⁴ U jednoj poznatoj dogodovštini iz historije nauke, Laplace, objašnjavajući svoj model univerzuma Napoleonu, proglašava Boga "suvišnom hipotezom". O Laplaceovom čuvenom odgovoru: "Nisam imao potrebu za tom hipotezom", vidjeti: Roger Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe" u: *God and Nature*, ur. David Lindberg i Ronald Numbers, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1986.

²⁵ Rorty ide tako daleko da izum uma pripisuje Descartesu i njegovom *cogito*, koji je postao izvor modernih teorija znanja i loše izraženog problema um-tijelo. Vidjeti njegovo djelo *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton University Press, New Jersey, 1979, str. 17 i dalje.

²⁶ Razlika između prvotnih i drugotnih kvaliteta koju je načinio Galileo jedan je od temelja naučne revolucije. Ovo pitanje kasnije je u filozofiji razmatrao Hume i ono je postalo jednim od stupova modernog empirizma. Glede važnosti ove

razlike, može se pogledati i: R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1945, str. 102-105; Wolfgang Smith, *Cosmos and Transcendence: Breaking Through the Barrier of Scientific Belief*, Sherwood Sugden & Company, Illinois, 1984, str. 15-16; Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1957, str. 88-109; S. H. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1996, str. 136-138; Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, Harper San Francisco, San Francisco, 1997, str. 9-17; E. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Doubleday Anchor Books, New York, 1932, str. 83-91.

²⁷ Za prikaz Galileovog razlikovanja s ove tačke gledišta, vidjeti: Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, The Free Press, New York, 1968, str. 99-102.

²⁸ Collingwood, op. cit., str. 103.



kvalitetima prirode i iznosi hrabru epistemološku tvrdnju da svijet prirode, odnosno vanjski svijet, prikazuje određene kvalitete njemu svojstvene koji se ne mogu ograničiti na osjećaje ili spoznaju spoznavajućeg subjekta. Drukčije kazano, kvaliteti koje povežujemo s prirodnim pojavama nisu tek ishodi nekih psiholoških stanja, već se moraju smatrati sastavnicom onoga što doživljavamo.²⁹ Smješten unutar ovakvog okvira, čini se da je svijet prirode po sebi svetog kvaliteta i da ne ovisi nužno o našim opažanjima.

Ovo gledište ima važne implikacije po takozvane gole činjenice – hram svih pozitivista, koje navodno zamjenjuju metafizičke i filozofske pretpostavke prijemodernih nauka činjenicama prirodnih pojava. Kako je ranije kazano, mit o neutralnoj činjenici, oslobođenoj bilo kakvog konteksta značenja i vrijednosti, mora se napustiti kao neprimjeren. Otuda to dovodi u pitanje jednu od osnovnih postavki sekularnog pogleda na prirodu: da gole činjenice u nauci ne ostavljaju prostora za religijsku ili umjetničku istinu te da ono što je vani u svijetu prirode nije ništa više od skupina hemijskih i bioloških elemenata kojima ljudski um prethodno dodjeljuje značenje. Kako to Nasr navodi u više navrata, predstavljanje prirode kao čiste *materiae* odraz je sekularnog nazora moderne nauke u kojem je susret sa svijetom, koji je “bez pretpostavki”, doveden do granica protjerivanja prirode u ustrojstvo grubih činjenica bez značenja, pa čak i praktične upotrebe.

Nije teško napraviti korak od prirode koja se poima kao troma i suštinski lišena značenja do prirode izgrađene po uzoru na mašinu i, kasnije s Newtonom, na sat. Svrha ovog poređenja, kao što svi znamo, bila je dokazati preciznost modernih prirodnih nauka i tako opravdati čovjekovo prisvajanje apsolutne prevlasti nad prirodom. Mit o utvrđenom i predvidivom stanju

stvari bio je nužna pretpostavka za djelovanje prirodnih nauka – mit poljuljan usponom kvantne mehanike i podatomskih proučavanja.³⁰ U svakom slučaju, prirodu je trebalo rastumačiti kao mašinu u punom smislu te riječi, tako da se uspon industrijskog društva mogao odvijati bez ikakvog ozbiljnog prigovora religije ili društva, od kojih su oboje već bili podređeni nespornom autoritetu nauke. Prilično je zanimljivo da se sam model kroz koji se trebaju otkriti gole prirodne činjenice pokazao kao jasan pokazatelj filozofskog nazora koji je usvojila moderna nauka: mašina, odnosno sat, zasigurno nije pojava koja se može naći u prirodi, već je izum modernog industrijskog društva. Nasr vidi porazne učinke mehanicističkog pogleda na kosmos u ovom pogrešno pojmljenom vjerovanju u nauku koje je dovelo zasjenjenosti tradicionalnih ideja i vrijednosti s jedne, ali i do brojnih modernih katastrofa s druge strane. Osim toga, Nasr također ustrajava na tome da promišljanje o prirodi u pogledu mašina nije najbolji način bavljenja prirodnim pojavama. Kako pokazuje historija prijemodernih nauka, moguće je proučavati i koristiti prirodu bez podržavanja mehanicističkog svjetonazora u kojem se unutarnja vrijednost prirode i svega u njoj smatra nevažnom za napredak ljudskog društva.

Za Nasra je treća važna odlika moderne nauke racionalizam i empirizam koji se, uprkos svom historijskom suparništvu, nadopunjuju na brojne iznenađujuće načine. Prije svega, i racionalizam i empirizam, kao dva čeda prosvjetiteljstva, odbacuju “veliki lanac bića”, naime, hijerarhijski pogled na univerzum koji leži u srcu tradicionalnih nauka. Umjesto toga, moderni racionalizam izrađuje sliku svijeta unutar granica samog razuma, dok empirizam zauzima sličan stav svodeći zbilju na najmanji zajednički nazivnik, to jest, osjetilno iskustvo. Otuda se filozofski korijeni

²⁹ O pogledu tradicionalne škole na kvalitet i kvantitet kao dvije filozofske kategorije, vidjeti: René Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Time*, prev. Lord Northbourne, Luzac and Company Ltd., London, 1953, str. 19-32.

³⁰ Ideja determinizma i predviđanja bila je utjecajna ne samo u prirodnim nego, što je još pogubnije, i u društvenim naukama. Najbolji primjer toga je socijalni darvinizam i biheviorizam, što je bjelodano u djelu Pavlova u bivšem Sovjetskom Savezu i djelu B. F. Skinnera u Sjedinjenim

Američkim Državama. Poredeći pozadinu njihovih ideoloških pretpostavki, i eksperimenata Pavlova i Skinnerovo djelo *Beyond Freedom and Dignity* predstavljaju zanimljiv primjer želje za moći i prevlašću: obojica tvrde da su otkrili tehnologiju ponašanja – prijeko potreban izum za svaki ugnjetavački politički sistem. Za William Barrettovu analizu ove anomalije, vidjeti njegovo djelo *The Illusion of Technique: A Search for Meaning in a Technological Civilization*, Anchor Books, New York, 1979, str. xi-xv.

prosvjetiteljskog humanizma mogu pratiti unatrag do ove epistemološke luđačke košulje koju su racionalizam i empirizam navukli na naše opažanje svijeta. Drugo, obje ove škole uzimaju spoznavajući subjekt, Descartesov *cogito*, kao nešto što je jedini posjednik značenja i inteligibilnosti, čime se utire put subjektivističkoj epistemologiji. Iako je kosmologija moderne nauke, zbog Galilea, navodno obesnažila kršćansko gledište o univerzumu koje je svijet motrilo kao središte kosmosa, moderna epistemologija je modernog čovjeka vratila u središte dodijelivši mu ulogu prometejskog tvorca svijeta.³¹ Treće, i racionalizam i empirizam usvajaju ono što Thomas Nagel naziva stanovištem *pogleda niotkuda* prema kojem je čovjek odvojen od svijeta (u koji je neminovno uključen) te je kadar sam gledati svijet s bogolikog motrišta.³² Kako je ranije spomenuto, moderni racionalizam, prema Nasru i tradicionalnoj školi, počiva na ozbiljnom nerazumijevanju pojma “razum” potiskujući intelekt u računanje i analizu. Sa svoje strane, moderni empirizam zapada u sličnu nepriliku odbacujući svako načelo koje je više od osjetilnog opažanja.

Četvrta izrazita odlika moderne nauke je usko vezana kako za racionalizam tako i za empirizam, a riječ je o naslijeđu kartezijskog udvajanja koje ocrtava ontološki i epistemološki ponor između spoznavajućeg subjekta i objekta koji će biti spoznat. Ovim raspuknućem,

spoznavajući subjekt ontološki je zaklonjen od svijeta koji ga okružuje te je primoran na sve gledati kao na “drugo” uključujući prirodu i druge umove. Historijski gledano, epistemologija “podrugojačenja”, neizbježni izdanak kartezijske dvojnosti, bila je jedan od ključnih činilaca u otuđenju čovjeka od prirode i uništavanju prirodne okoline. Nije iznenađujuće vidjeti da se upropaštavanje prirodnih bogatstava podudara s usponom kolonijalizma i orijentalizma, a oboje su utemeljeni u stvaranju *drugih* kao neminovnih troškova zapadne prevlasti. Nasr vidi korijene ovog modernog ćorsokaka u kartezijskom naslijeđu, pa vrlo snažno zagovara ono što bismo mogli nazvati epistemologijom jedinstva, prema kojoj se jedinstvo intelekta i inteligibilije mora ponovno utvrditi da bi se uspostavio pravi odnos sa svijetom prirode kao i s drugim ljudskim bićima.³³

Posljednji, ali ne i najmanje važan vid moderne nauke mogao bi se opisati kao neizbježan ishod prethodnih činilaca koje smo upravo istakli. To pripada samom kontekstu u kojem modernu nauku slijede i prate vlade, institucije i korporacije. Ovdje je jedan od najočitijih *lajtmotiva* moderne nauke njezina veza s moći i prevlašću koja je zadobila globalnu prevagu učvršćenjem svjetske kapitalističke ekonomije. Nauka kao način stjecanja moći i kontrole nad prirodom te drugim ljudskim bićima je zacijelo vrlo snažna pobuda koja leži u srcu modernog naučnog poduhvata.

³¹ Kobne posljedice prometejskog humanizma primijetili su mnogi filozofi kako sa Zapada tako i sa Istoka. Nasr je opširno pisao o toj temi, koristeći se strogo kritičkim jezikom. Između ostalih, Heidegger, u svom slavnom napadu na humanizam u *Pismu o humanizmu*, nudi zajedljivu kritiku zapadnog humanizma koji čovjeka, prema njegovom mišljenju, pretvori u roba vlastitih izuma.

³² “Pokušava se gledati na svijet ne s mjesta unutar njega, ili s motrišta posebne vrste života odnosno svjesnosti, već niotkuda posebno i ama baš nikakvog oblika života.” Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, London, 1979, str. 208.

³³ Ideja jedinstva intelekta i inteligibilije jedno je od temeljnih učenja tradicionalne filozofije i igra važnu ulogu u Nasrovim spisima o znanju. Za Nasrovo bavljenje ovom temom vidjeti prvo poglavlje djela *Knowledge and the Sacred*, str. 1-64. U knjizi *De Anima* (430a), Aristotel ukazuje na ovu ideju rekavši da “u slučaju predmeta bez materije, ono što misli i ono što se misli jesu isto, jer su teorijsko znanje i njegov spoznatljivi predmet isto.” Vidjeti: *De Anima*, preveo H. G. Apostle kao *Aristotle on the Soul*, The Peripatetic

Press, 1981, str. 51. Međutim, glavno nadahnuće u islamskoj filozofiji dolazi iz pete *Eneade* gdje Plotin daje iscrpno objašnjenje dotične teme. Iako Ibn Sina odbacuje, što je začudno, jedinstvo intelekta i inteligibilije, kasniji mistici i filozofi, poput Suhrevardija, Ibn 'Arebija i Sadruddina Širazija nastavili su razrađivati ovu temu. Sadruddin Širazi čak je napisao raspravu pod nazivom *Itihād al-'aql wa'l-mā'qūl* ([O] jedinstvu intelekta i inteligibilije) objavljenu u: *Majmū'a-yi rasā'il-i falsafī-yi Šadr al-Mutā'allibin*, ur. Ḥamid Nāji Iṣfahāni, Enteshārāt-e Ḥikmat, Teheran, 1996, str. 64-103. Neki proučavaoci tvrdili su da se ideja jedinstva intelekta i inteligibilije može pratiti unatrag do različitih odlomaka u *Fedonu*, *Timeju* i *Državi* gdje se uspostavlja “solidarité d'existence” između Ideja i duše. Za dobru upućenost o ovoj temi vidjeti: J. Pepin, “Elements pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Plato et dans le néoplatonisme”, *Revue Philosophique* 81, 1956, 39-64. Za nedavno iskazivanje ovog problema na uporedan način, vidjeti: M. Haire Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, SUNY Press, Albany, 1992.



Važan ishod ovog novog duha je sjedinjenje nauke i tehnologije do te mjere da se više teško može govoriti o čistoj nauci, nauci koja neće podleći zahtjevima i uvjetima potrošačke ekonomije. Ostavljajući postrani krajnje ograničen broj naučnika koji svoj poziv i dalje vide kao potragu za istinom i znanjem, gotovo cjelokupan korpus moderne nauke vodi se željom za moći koja se očituje u neprekidnim tehnološkim novinama finansiranim iz vladinih fondova i međunarodnih korporacija. Mnogi kritičari moderne nauke upozorili su na opasnosti ubrzane tehnološke promjene – brzina koja stvara stanje neograničene ovisnosti s jedne, i nepopravljivog osjećaja iščašenja s druge strane.³⁴ Nasr vidi korijene ove neprilike u samim pretpostavkama moderne nauke i njezinom stavu prema prirodi. U skladu s tim, bilo koje prihvatljivo rješenje za probleme uzrokovane modernom naukom i tehnologijom ne može se postići boljim inženjeringom ili daljnjim napretkom, već preispitivanjem sveukupnog gledišta modernog svjetonazora u vezi s prirodom, ljudskim životom i njegovim značenjem.³⁵

Zaključno, želimo iznijeti dvije stvari o prešutnim tvrdnjama Nasrovog pogleda na nauku. Kako smo vidjeli, Nasrova kritika moderne sekularne nauke zasniva se na njegovom uvjerenju da su filozofski temelji modernih fizičkih nauka ozbiljno narušeni te da se njihovim nedjelima može suprotstaviti samo ponovnim otkrivanjem svetog pogleda na kosmos. Očigledno je da ovakav zaključak ima brojne zanimljive posljedice po trenutni odnos između religije i nauke, u koji ne možemo zalaziti unutar granica ove studije. Međutim, važan ishod jeste taj da se moderna nauka, zbog sekularnog okvira koji usvaja, ne može smatrati

nastavkom tradicionalnih odnosno prijemoderanih nauka, kako pretpostavljaju mnogi historičari nauke.³⁶ Kako je ranije naglašeno, osnovna razlika između tradicionalne i moderne nauke jest u gledištu i sagledavanju, a ne u tehničkom napretku. U tom slučaju, pokušajima da se saznanja moderne nauke spoje s duhovnim učenjima tradicionalnih religija, što je postalo raširen trend posljednjih desetljeća, suđeno je da propadnu osim ako ne krenemo ponovno definirati metafizičke potpore nauke kao način pomirenja sa svijetom prirode. Bez poduzimanja ovog golemog zadatka naši napori neće učiniti ništa drugo negoli uzdići nauku do polureligijske istine ili pretvoriti religiju u naučni trop.³⁷ Imajući to na umu, Nasrov kritički rad, iako se nekome može učiniti isuviše radikalnim i nepopustljivim, vjerovatno će biti sigurno polazište za sveobuhvatniji i uvjerljiviji govor o odnosu između religije i nauke.

Svojim nepokolebljivim stavom, Nasr također otvara novi put za suočavanje s izazovom moderne nauke bez žrtvovanja tradicionalnih ideja i vrijednosti, te za odbacivanje totalizirajućih tvrdnji modernog sekularnog svjetonazora koji i dalje sve više prevladava svakim vidom ljudskog života. Uzimajući u obzir trenutna stanovišta o nauci, koja su ili potpuno potčinjavanje u slučaju modernizma ili začetno odbacivanje u slučaju postmodernizma i njegovih parnjaka, Nasrov kritički pristup nudi istinsku zamjenu za obje krajnosti, pozivajući nas na ozbiljno promišljanje o samom smislu ovog problema. U tom pogledu, ponovno utvrđivanje religijskog gledišta o univerzumu i njegovom značenju za prirodne nauke jest nesumnjivo od primarne važnosti, ne samo za sljedbenike određene religije nego i za cjelokupno čovječanstvo.

³⁴ Postoji značajna literatura o posljedicama življenja u društvu vezanom za tehnologiju. Između ostalih, o tome vidjeti: Philip Sherrard, *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, Golgoonza Press, Ipswich, Suffolk, 1987; Jacques Ellul, *The Technological Society*, prev. John Wilkinson, Vintage Books, New York, 1964; William Barrett, *The Illusion of Technique* (gore navedeno).

³⁵ Nasr je analizi ove ključne teme posvetio dvije zasebne knjige. Vidjeti njegova djela *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* i *Religion and the Order of Nature*, posebno posljednje poglavlje. Pogledati i *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, str. 190–192 o razlici između nauke i tehnologije.

³⁶ *Religion and the Order of Nature*, str. 127 i dalje, i *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, str. 181–182.

³⁷ Darvinizam je vjerovatno najslikovitiji primjer toga. Iako Nasr odaje priznanje naučnim dokazima protiv teorije evolucije, njegova glavna kritika sve vrijeme je metafizička i filozofska. Vidjeti njegovo djelo *Knowledge and the Sacred*, sedmo poglavlje. Za sličnu argumentaciju, pogledati: Titus Burckhardt, *The Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, prev. William Stoddart, Quinta Essentia, Cambridge, 1987, str. 32–45 i Osman Bakar, ur., *Critiques of the Theory of Evolution*, The Islamic Academy of Science, Kuala Lumpur, 1987.

Odgovor Ibrahimu Kalinu

Ibrahim Kalin dobro poznaje moja djela i mišljenje te ono što piše o mojim pogledima na sveto nasuprot sekularnoj nauci uglavnom mi je prihvatljivo. Trebao bih dati samo nekoliko pojašnjenja da bih nadopunio njegovo izlaganje. Međutim, prije nego što to učinim, potrebno je iznijeti opću napomenu o temi koju je odabrao u odnosu na moja djela u cjelini. Od svojih ranih dvadesetih godina, bavim se, prije svega, pitanjem moderne nauke, njezine historije i filozofije, zatim tradicionalnim naukama u čijem središtu se nalaze svete nauke, te na koncu razlikama i suprotnostima između dvije vrste spomenutih nauka, naime, tradicionalnih i modernih. Pitanja koja se bave ovakvim temama zaokupljala su moju pažnju od tada, pa je veći dio moga intelektualnog života, i u vidu podučavanja i u vidu pisanja, bio posvećen temama koje su u odnosu s tradicionalnim i modernim naukama, ali i izazovima koje moderne nauke postavljaju pred religijski pogled na zbilju općenito te islamski posebno.

Međutim, ovdje je potrebno razjasniti jednu važnu stvar kao što to godinama činim u svojim spisima. Kad govorim o religijskom pogledu na kosmos, na koji Kalin ukazuje na početku svog eseja, to ne podrazumijeva samo vanjsko razumijevanje religije koje je danas prevladajuće zbog čega taj izraz znači samo prihvaćanje toga da je Bog stvorio svijet i da se svijet naposljetku vraća Bogu. Naravno da su te istine temeljne za razumijevanje religijskog pogleda na kosmos, ali one ne uključuju sve što taj izraz podrazumijeva. Umjesto toga, pod religijom u izrazu "religijski pogled" ovdje se podrazumijeva religija u njezinom najširem smislu kao tradicija koja uključuje ne samo metafiziku koja se bavi prirodom Vrhovne Zbilje odnosno Izvora, nego i kosmološke nauke koje sve što egzistira u kosmosu vide kao očitovanje tog Izvora – same kosmološke nauke predstavljaju primjene metafizičkih načela na kosmičko područje. Religijski pogled na kosmos ne samo da u vanjskom smislu povezuje početak i kraj stvari s Bogom nego i proučava sve pojave kao znake i simbole viših stupnjeva zbilje koji na koncu vode Vrhovnoj Zbilji i sve uzroke kao da su u krajnjem povezani s Vrhovnim Uzrokom.

Opširno sam se bavio tradicionalnim i kosmološkim naukama, pa nema potrebe da ovdje ponovno zalazim u to pitanje; no, nužno je naglasiti koliko je sam koncept religijskog pogleda na kosmos širok i bogat, za razliku od načina na koji se obično danas upotrebljava na engleskom, odražavajući odricanje religije na Zapadu nakon sedamnaestog stoljeća od svog prava da poznaje kosmos s religijske tačke gledišta.

S obzirom na to da Kalin u svom izlaganju koristi oba izraza – *scientia sacra* i *sveta nauka* – neophodno je još jednom pojasniti kako razlikujem ta dva izraza, iako je drugi samo engleska istovjetnica prvom. Ali, zadržavam latinski oblik ovog izraza da bih označio vrhovnu nauku o Konačnoj Zbilji, odnosno metafiziku kako se tradicionalno razumijeva, dok englesku istovjetnicu *sveta nauka* koristim kao nauku o svetoj prirodi očitovanog i kosmičkog poretka, ali ukorijenjen u toj vrhovnoj nauci pri čemu proizlazi iz nje. Stoga su te dvije nauke usko povezane jedna s drugom, premda nisu istovjetne.

Sve tradicionalne civilizacije posjedovale su i *scientia sacra*, koja je poput Sunca, i svete nauke, koje su kao zrake što ih Sunce isijava, bilo da su te nauke obrazložene i izražene u pisanom obliku ili ne. Dakle, modernu nauku nazvao sam anomalijom ne samo iz razloga koje je spomenuo Kalin nego i zato što se, ako se ovo pitanje percipira sa stanovišta duge historije nauke, općenito gledano, moderna nauka izdvaja kao anomalija. Druge civilizacije su njegovale raznovrsne nauke, ali u tim slučajevima prirodno područje nikad nije bilo odsječeno od ostatka zbilje i smatrano potpuno neovisnim poretkom, niti je spoznavajući subjekt odnosno um njegovao dotičnu nauku odvojeno od viših vidova svijesti i znanja. Prirodne nauke u tradicionalnim civilizacijama su se uvijek njegovale unutar poretka kojim su prevladavali hijerarhija i objedinjenost. S ove tačke gledišta, moderna nauka je posigurno anomalija, čak i ako zanemarimo razorne posljedice koje je njezina primjena imala na prirodnu okolinu ili posljedice koje je njezino pretvaranje u scijentističku filozofiju imalo na intelektualni i duhovni život onih na koje utječe takva filozofija.

Kalin ukazuje na moj rad kao na djelo koje se ne bavi toliko filozofijom nauke koliko metafizikom



nauke. Dakle, istina je da ono čime se bavim nije isto kao i ono što se razmatra u većini modernih djela koja se bave filozofijom nauke. Trebalo bi se proširiti razumijevanje ovog izraza da bi se moglo uključiti ono što govorim pod tim naslovom. Ali, izraz metafizika nauke također može biti varljiv na svoj način. Kad govorim o tradicionalnim naukama, naravno da je potpuno opravdano pozivati se na metafiziku nauke, jer se te nauke zapravo zasnivaju na metafizičkim načelima. Ali, s obzirom na to da se moderna nauka uveliko zasniva na poricanju tih načela, ne slažem se s tim da se njihova teorijska osnova naziva metafizikom, kako su to činili E. A. Burtt i drugi. Termin metafizika koristim samo u tradicionalnom smislu i vjerujem da je nakon Leibniza malo bilo ozbiljne metafizike unutar glavnog toka moderne zapadne filozofije. Naravno da moderna nauka, u mjeri u kojoj se bavi nekim vidom zbilje, ima metafizički značaj na koji ukazujem u svojim djelima, ali i dalje mi je pomalo neugodno koristiti izraz metafizika nauke, osim ako se on ne razjasni, kao što bi trebalo učiniti s filozofijom nauke kad se povezuje s mojim mišljenjem.

Kalin piše da bi se prema mom mišljenju "sveta nauka... mogla veoma kratko opisati kao primjena Jednog i Apsolutnog na ravan relativne egzistencije." Ovdje je jedna očigledna greška koju trebam ispraviti. Područje relativne egzistencije nije primjena Jednog i Apsolutnog, već očitovanje te zbilje. Otuda sveta nauka sama po sebi ne može biti primjena Jednog. Umjesto toga, kao što sam već kazao, sveta nauka je primjena vrhovnog znanja o Jednom i Apsolutnom na ravan relativne egzistencije.

Kalin isto tako piše u vezi s mojim gledištem o svetoj nauci da se "fizički svijet ne poriče kao privid, kao *māyā*, ili kao sjena koju treba uniziti pred Apsolutnim." Ovaj iskaz se mora preinačiti da bi pravilno odražavao moje gledište o ovoj temi. Prije svega, pošto je fizički svijet tek očitovanje Apsolutnog na zaista najnižem nivou zbilje, on je *unizen* kad se uspoređi s Apsolutnim, ali sam po sebi jeste relativno zbiljan i vrijedan jer odražava kao ogledalo zbilje višeg, pa čak i najvišeg poretka. Drugo, sa stanovišta vrhovnog znanja, ništa nije zbiljsko osim Zbiljskog. Ističući

važnost kosmoloških nauka, također potpuno prihvaćam i, štaviše, ustrajavam na središnjem značaju tog vrhovnog znanja koje sagledava da samo Načelo *jeste*, kao što se snažno naglašava u mnogobrojnim islamskih izvorima s kojima je upoznat Kalin, kao i u hinduizmu i drugdje. Svijet istovremeno zakriva i raskriva. Ono što sam pokušao učiniti u svojim djelima, a slijedeći druge izlagače tradicionalnih doktrina, jest ukazati na hijerarhiju vidova samog poznavanja, na čijem vršku stoji znanje o Jednom pred kojim se sve svodi na ništavilo. Ali tu je i znanje o mnoštvu u svjetlu znanja o Jednom, a koje djeluje kao ljestvica što vodi Jednom. Ova druga kategorija se odnosi na svete nauke koje se bave različitim područjima kosmičke zbilje, uključujući i fizičko, što naučnici proučavaju u svjetlu zbilje Jednog, a koje su sredstvo upućivanja onih koji su ih kadri razumjeti Izvoru cjelokupnog znanja i bitka – ove nauke također odražavaju i otkrivaju ono što jednobožačke religije nazivaju mudrošću Stvoritelja u Njegovom stvaranju. Ne poričem fizički svijet kao privid na njegovoj razini zbilje, koji je sam po sebi dragocjen upravo zato što je lokus odražavanja viših ili, ako neko želi koristiti drukčiji jezik, "unutarnjih" zbilja duhovnog poretka bez kojih bi fizički svijet prestao postojati. Ali, u zasljepljujućem svjetlu Božanskog Sunca sve ostalo nestaje poput opsjene, a ostaje samo "Lice tvoga Gospodara, posjednika veličanstva i slave", da navedem Kur'an. Ukratko, potvrđujući važnost Manjih misterija, ne želim ni na koji način naznačiti da i na trenutak previdam vrhovni značaj Većih misterija.

Glede mog realističkog stanovišta, slažem se s Kalinom da sam realist, ali kad piše: "Nasrov realistički stav dolazi do izražaja u njegovom oslikavanju nauke"³⁸ kao jednog uređenog korpusa znanja koji je načelno u stanju opisati nam svijet onakvim kakav jest", on izostavlja jednu važnu stvar na koju se treba osvrnuti. Vjerujem da nauka, u mjeri u kojoj odgovara određenom vidu fizičke stvarnosti, ima ontološki sadržaj i da se ne može svesti na subjektivni ili jednostavno mentalni matematički obrazac nametnut fizičkoj

³⁸ Ovdje Nasr riječ *nauka* pogrešno navodi u množini (*sciences*), jer je Kalin u tom navodu koristi u jednini (*science*), pa smo otuda ostavljali kako je u izvorniku. (Op. prev.)

stvarnosti. U ranoj raspravi iz devetnaestog stoljeća između E. Meyersona i H. Poincaréa stao bih na Meyersonovu stranu. Također, u potpunosti odbacujem galilejansku i kartezijsku ideju da su svi kvaliteti koji se zapažaju u prirodi subjektivni. Ali, ne prihvaćam da bilo koja ljudska nauka o relativnom poretku može pružiti potpuno i apsolutno znanje o bilo kojem dijelu tog poretka. Navodio sam u svom djelu *Science and Civilization in Islam* čuvenu dovu Vjerovjesnika islama: “O, Gospodaru, pokaži nam stvari kakve jesu”, te sam raspravljao o dubokom značenju ovog iskaza za razumijevanje položaja učenja o stvorenom poretku u islamu. U određenom smislu, poznavati stvari “kakve jesu” znači poznavati ih *in divinis* i nijedna prosječna nauka ne može polagati pravo na iscrpno i apsolutno znanje o relativnom poretku “stvari kakve jesu.” S metafizičke tačke gledišta, moglo bi se reći da samo Apsolut može biti apsolutno spoznat. Relativno u sebi uvijek sadrži element dvosmislenosti, odnosno *māyā*, u izvornom hinduističkom smislu, koji sprečava da relativne stvari budu potpuno inteligibilne. Treba imati na umu ovu važnu stvar prilikom čitanja Kalinovog već navedenog iskaza o mome realizmu.

Kalinova tvrdnja da ono što nam nauka predstavlja kao sliku svijeta jest ustvari prava slika svijeta također se mora razumjeti u svjetlu onoga što sam ovdje iznio. Postoji zapravo više od jedne prave slike svijeta, kao što razviđa mnoštvo kosmoloških nauka koje pripadaju istom području fizičke stvarnosti, ne samo u različitim tradicionalnim civilizacijama, nego čak i unutar jedne tradicije. Svaka ova slika je prava, ali ne isključivo. Jedina apsolutna nauka o prirodi stvari jest ona za čije je postignuće Vjerovjesnik dovio Bogu. U određenim tradicionalnim civilizacijama poput civilizacije islama i hinduizma, postoji zapravo hijerarhija vidova znanja o svijetu stvaranja, odnosno očitovanja, pri čemu je svaki vid valjan na vlastitoj razini te pruža pravu sliku svijeta a da pritom ne postoje proturječja, upravo zato što ovi vidovi ne pripadaju istoj razini zbilje i svijesti. Imao sam priliku često o tome govoriti u svojim spisima i zapravo moja glavna djela o islamskoj nauci kakva su *Science and Civilization in Islam, An*

Introduction to Islamic Cosmological Doctrines i *Islamic Science – An Illustrated Study* zasnivaju se na ovoj hijerarhiji znanja o području egzistencije općenito i prirode posebno, ali i znanja o Izvoru svekolike egzistencije.

U odjeljku “Moderna nauka: pobjeda sekularnog”, autor nudi analizu mojih gledišta i kritika moderne nauke, sa čime se u potpunosti slažem. Jedino što bih trebao dodati nekoliko komentara. On spominje kao drugu odliku mog kritiziranja mehanizaciju slike svijeta. Sad se mnogi pitaju zašto sam zapeo za ovo kad moderna fizika, posebno kvantna mehanika, potpuno odbacuje mehanicistički koncept fizičkog svijeta iz sedamnaestog stoljeća. Svakako da sam svjestan ove filozofske promjene, ali razlog zbog kojeg nastavljam kritizirati mehanicističko stanovište jest taj što ga, iako su ga moderni fizičari napustili, mnogi ga ipak i dalje zaneseno slijede u drugim naukama, čak i u biologiji, pa je, štaviše, sastavni dio općeg scijentističkog svjetogleda koje u tolikoj mjeri prevladava u kulturi modernog svijeta na razini i općenito obrazovanih staleža i šire svjetine.

Također, u ovom odjeljku Kalin piše: “Kad se prevede na jezik čistih kvantiteta, priroda postaje lišena svakog unutarnjeg značenja i inteligibilnosti.” Dakle, postoji velika iznimka od ovog iskaza koji ovdje treba spomenuti, a to je matematička inteligibilnost. Ustvari, prirodu su Galileo i Descartes sveli na čisti kvantitet da bi bila posve inteligibilna s matematičkog stanovišta. Jedna od velikih tragedija moderne nauke jest ta što se inteligibilnost *kao takva* svela samo na matematičku inteligibilnost, pa se upravo tom redukcionizmu snažno protivim. Inače, savršeno dobro razumijem zašto je priroda, svedena na čisti kvantitet, matematički inteligibilna i zašto kvalitativni vidovi prirode, ontološki doista inteligibilni, nisu matematički inteligibilni, pa su otuda prognani iz svijeta moderne nauke koja traga samo za matematičkom inteligibilnošću – i, povrh toga, čisto kvantitativnom, a ne i kvalitativnom pitagorejskom matematikom. Nadalje, proučavajući matematiku godinama, u potpunosti cijenim otmjenost i ljepotu povezanu s matematičkom inteligibilnošću, pa bih samo volio da ova vrsta inteligibilnosti nije postala isključiva



i da se na modernom Zapadu nije odvojila od inteligibilnosti u njenom najvišem smislu.

U nastavku ovog odjeljka, Kalin ispravno navodi moje gledišta o posljedicama svođenja prirode na čisti kvantitet, a zatim kaže da to svodi prirodu na “grube činjenice bez značenja, pa čak i praktične upotrebe.” Zarad dobrobiti prirodne okoline, čovjek bi poželio da je taj iskaz tačan. Avaj, ovo svođenje prirode na grube činjenice lišene bilo kakvih prirodnih kvaliteta duhovne vrijednosti imalo je veoma važnu praktičnu upotrebu. Ono je omogućilo stvaranje nauke zasnovane na moći i prevlasti nad prirodom, bez imalo obzira prema pravima prirode. Bez ovog svođenja prirode na grube činjenice i čisti kvantitet, modernom čovjeku ne bi bilo moguće uništavati svoju prirodnu okolinu tako nekažnjeno da se sad suočavamo s mogućnošću neviđenih pustoši.

Uz nekoliko pojašnjenja koja sam dao u svom odgovoru, esej Ibrahima Kalina služi kao posve

odgovarajuće izlaganje mojih pogleda na svetu i sekularnu nauku, te mojih kritika moderne nauke. Naravno, ova tema ima nastavak koji se odnosi na današnji islamski svijet, pa ostaje pitanje prihvatanja i kritiziranja mojih ideja u tom svijetu tokom proteklih nekoliko desetljeća kad je riječ kako o islamskoj tako i o modernoj nauci. Osjećam da je to važan vid ishoda mojih gledišta, ali s obzirom na to da je Kalin odlučio ne baviti se ovom temom, i ja sam se uzdržao od davanja bilo kakvih komentara ovdje u vezi s tim. Istovremeno sam zahvalan Kalinu što je predstavio jedno jasno izlaganje glavnog vida mog mišljenja i pitanja koja su me zaokupljala od mojih studentskih dana na MIT-u ranih pedesetih godina prošlog stoljeća, a što čine i danas.

Seyyed Hossein Nasr
Program humanističkih nauka
Univerzitet “George Washington”
august 1999. godine

Abstract

The Sacred Versus the Secular: Nasr on Science

Ibrahim Kalin

A quick look at Nasr’s wide-ranging works shows that the question of science occupies a central place in his thought, for which the author refers to it. Following a two-fold strategy, Nasr does not remain content with the critique of modern Western science, but presents his alternative view of science on the basis of traditional doctrines. The heavy emphasis put on the distinction between the traditional and the modern, or the sacred and the profane, runs through Nasr’s work. His approach to science from a religious point of view suggests a new way of looking at the vexed question of religion and science. This essay confines itself to a critical analysis of Nasr’s concept of science both in its traditional sense and modern form, whereby five traits of modern science are presented. It is noteworthy that we have also included Nasr’s response to this essay, which is precious because we are able to see to what extent Nasr himself agrees with what has been said about his important deliberations.

Keywords: Sayyed Hossein Nasr, sacred, secular, modern Western science, traditional sciences, traditional doctrines, scientific worldview.



Tekija na Buni. Udubina u zidu predstavlja tabut u prirodnoj veličini. Njena svrha je da prisutne u sobi uvijek podsjeća na smrt.