



Peter Adamson

S engleskog prevela Amina Čorak

Jednostavnost samospoznaje kod Avicene¹

UDK 1 Ibn Sina

Sažetak

Uz svoju teoriju, o kojoj je mnogo raspravljano, a koja glasi da su ljudi trajno, makar samo prešutno, samosvjesni, Avicena dodaje da su kod aktivno svjesnih samospoznaja subjekt i objekt mišljenja istovjetni. On i na ljude i na Boga primjenjuje slogan da je samospoznavalac "um, umujući i umovano" (*'aql, 'āqil, ma'qūl*). Rad pred vama ispituje reakcije na ovu ideju na islamskom Istoku od 12. do 13. stoljeća. Širok raspon filozofa, kao što su Abū l-Barakāt al-Baghdādī, Faḥruddīn al-Rāzī, al-Šahrastānī, Šarafuddīn al-Mas'ūdī, al-Abharī, al-Āmidī i Nasīruddīn al-Ṭūsī iznio je i odbacio prigovore na Avicenin stav. Jedan od središnjih problema bio je taj što se prema široko prihvaćenim definicijama znanja, prema kojima je znanje reprezentativno, ili relacija, čini nemogućim da subjekt i objekt znanja budu isto. Odgovori na ovaj problem uključivali su ideju da je samospoznavalac "prisutan" sam sebi, ili da su ovdje subjekt i objekt različiti samo po "aspektu" (*i'tibār*).

¹ Rad je preuzet iz *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press,

Volume 28, Issue 2, septembar 2018, str. 257–277.

Uvod

Iako se Avicena (Ibn Sina, u. 1037) često naziva neoplatonistom, on zapravo odbacuje jednu od najupečatljivijih značajki neoplatonskog sustava, postulaciju Prvog principa, koji je iznad intelekta. Poput Aristotelova Boga, Avicenin Nužni Bitak razmišlja o sebi i na taj način uzrokuje i poznaje sve druge stvari.

Zbog istaknutosti predanih aristotelovaca, kao što su Farabi, Averroes i sam Avicena u našoj historiografiji, može se činiti da je ovo gledište standardno među grčkim nadahnutim misliocima poznatim kao *falāsifa*.² Zapravo, neki su mislioci u islamskom svijetu, oslanjajući se na grčke izvore, odbacili tezu da se Bog bavi umom,³ i to s dobrim razlogom.

Ono što su neoplatoničari osigurali time što njihovo Prvo načelo nadilazi umnu misao nije ništa manje od Njegove savršene jednostavnosti, a jedan od primarnih ciljeva muslimanske, kršćanske i židovske filozofije bio je upravo očuvati božansko jedinstvo (*tevhida*) primjenom filozofske argumentacije.

Prema tome, već al-Kindi u svojoj knjizi *O prvoj filozofiji* tvrdi da Bog, "Onaj pravi", ne može biti um jer um zahvaća više univerzalnih objekata.⁴ Naravno, al-Kindi slijedi Plotina, ali spominje samo jedan od dva razloga koja je ovaj potonji naveo za povezivanje uma s mnoštvom. Drugi razlog jeste taj što je, u samoj spoznaji, um podložan dualnosti subjekta i objekta pa je stoga ujedno isto i različito od sebe⁵:

Enn. 5. 1. 4. 30–3: Biće i um pojavljuju se zajedno i nikada ne napuštaju jedno drugo, ali

ovo su dvije stvari zajedno, um i biće, znalac i znano, um u odnosu na znalca i biće u odnosu na misao (ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὄν κατὰ τὸ νοούμενον).

Iako je Plotinov um obilježen dualnošću, on je ujedno i najsavršeniji slučaj samopromišljanja. Kao što je jedan učenjak prikladno rekao, "univerzalni um jedini je stepen u plotinovskoj hijerarhiji, gdje se postiže istovjetnost između subjekta i objekta spoznaje, potpuno znanje o samim ontološki primarnim stvarima i samospoznaja".⁶

U tom smislu, Plotin zapravo usvaja Aristotelovu ideju svetog (božanskog), samopromišljajućeg uma unatoč odbijanju da ovom umu dodijeli status Prvog uzroka.

Možda je na njega posebno utjecala verzija teorije koju je pronašao tumač Aleksandar Afrodizijski iz drugog stoljeća nove ere, koji će također biti ključan u prijenosu doktrine islamskom svijetu. U svojoj raspravi *O intelektu* Aleksandar piše:

"Jednostavan um misli jednostavno, ne postoji predmet promišljanja koji je jednostavan osim njega. Stoga, zato što je um, sebe smatra predmetom mišljenja; zato što je um u stvarnosti i predmet mišljenja, on uvijek misli sam; ali zato što je jednostavan, misli sam po sebi. Budući da je jedina jednostavna stvar, takva je da misli (νοητικός) jednostavno i kao takva jedina je jednostavna stvar među objektima uma."⁷

Primijetite da Aleksandar ovdje insistira na tome da je um koji promišlja o sebi doista jednostavan, a ne "jedan-mnogi"⁸ kako bi to rekao Plotin. Mnogo toga ovisi o ovom naizgled

² Pl. od *faylasif*, nastalo od grčkog φιλόσοφος. Po svom porijeklu ova riječ prvenstveno označava grčke mislioce. Shahrastāni daje njihov popis: sedam Mudraca koji su "izvor filozofije (falsafa) i početak mudrosti (hikma)", zatim Tales, Anaksagora, Anaksimena, Empedokle, Pitagora, Sokrat, Platon, Plutarh, Ksenofan, Zenon stariji, Demokrit, filozofi iz Akademije, Heraklit, Epikur, Homer (pjesnik čija je mudrost nadahnula Grčku jer je kod Grka poezija prethodila filozofiji), Hipokrat. (op. prev.) Kako što sam drugdje naglasio, ovo je još tačnije za tezu da je svemir vječan, koju je prihvatila šaćica poznatih imena koja su pripadala aristotelovskoj avangardi, ali ju je odbacio široki spektar mislilaca među *falsafa* i *kalām*. Vidi: P. Adamson, "Eternity in Medieval Philosophy (Vječnost u srednjovjekovnoj filozofiji)", u *Eternity: a History*, Y. M. M. (Oxford, Oxford University Press, 2016), 75–116.

⁴ Vidi: P. Adamson and P. E. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindi*, (Karachi, 2012), 49.

⁵ Za poentu izričito izraženu u smislu *istosti* i *razlike*, vidi e. g. *Enn.* 6.7.39.4–7. Kao što je u vezi s ovim odlomkom primijetio I. Crystal, "Plotinus on the Structure of Self-Intellection", *Phronesis* 43 (1998): 264–86, at 278, ovo je jedan od načina na koji Plotin povezuje "najveće vrste" Platonovih *Sofista* (što uključuje istost i različitost) prema prirodi intelekta.

⁶ E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford, 2007, 142.

⁷ I. Bruns (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis scripta minora*, Berlin, 1887, 109.28–110.3. Za prijevod na engleski vidi: F. M. Schroeder and R. B. Todd, *Two Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto, 1990.

⁸ Upotrijebljen je izraz na engleskom *one-many*, a odnosi se na relaciju u logici koja kaže: ako je dodijeljen prvi pojam, bilo koji od mnogih drugih stvari može biti drugi pojam, dok kod drugog pojma samo jedna stvar može biti prvi pojam, primjerice odnos "otac-dijete" je "jedan-više". (Op. prev.)



manjem neslaganju, jer i Avicena, poput Plotina ili al-Kindija, želi reći da je Bog jednostavan. Doista, kao što ćemo uskoro vidjeti, Bog je samopromišljajući um upravo zato što je jednostavan, čisto nematerijalno biće kojem nedostaju čak i veze s materijom.

Dakle, ako se pokaže da samospoznaja zahtijeva stepen mnoštva, koliko god minimalan bio, Avicena će se morati povući od svoje aristotelovske vizije Boga kao uma. Ta vizija uključuje paralelu koju je povukao Avicena između Božije i ljudske samospoznaje. Nedavna istraživanja naglašavaju da je Avicena bio pionir u teoriji samosvijesti i ovu ideju stavio je u središte svog prikaza ljudske duše, pa čak i osobnog identiteta.⁹

Jedna od tema rasprave u literaturi o ovom aspektu njegove misli bilo je pitanje “je li zaista um ili neka druga moć duše odgovorna za samosvijest?”¹⁰

Neko bi se neko mogao zapitati da li je problematično naizmjenice govoriti o samosvijesti i o samospoznaji ili samorazumijevanju, kao što sam do sada radio, ali kao što ćemo vidjeti, ovi su koncepti naizmjenično upotrebljavani u raspravi inspiriranoj Avicenom. U onome što slijedi, prikazat ću razvoj ove rasprave kroz otprilike dva stoljeća postavicene misli, počevši od njegovog najpoznatijeg kritičara Gazalija (u. 1111) i završavajući sa skupinom okupljenom oko Naširuddina Tūsija (u. 1274) u Maragi.¹¹

⁹ Studije o ovoj temi uključuju A. Hasnawi, “La conscience de soi chez Avicenne et Descartes” u J. Biard i R. Rashed (ur.), *Descartes et le Moyen Âge*, Pariz, 1997, 283–91; J. Kaukua i T. Kukkonen, “Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna”, S. Heinämaa, V. Lähteenmäki i P. Remes (ur.), *Consciousness: from Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht, 2007, 95–119; D. L. Black, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”, S. Rahman et al. (ur.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Dordrecht, 2008, 63–87; L. X. López-Farjeat, “Self-Awareness (šū’ur bi-al-dāt) in Human and Non-Human Animals in Avicenna’s Psychological Writings”, A. G. Vigo (ur.), *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim, 2012, 121–40; J. Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge, 2015. Ovdje neću raspravljati o najpoznatijem odlomku koji se poziva na samosvijest, misaonom eksperimentu “lebdećeg čovjeka”. Za ovo vidi: P. Adamson i F. Benevise, “The Thought Experimental Method: Avicenna’s Flying Man Argument”, *Journal of the American Philosophical Association* (2018).

Dok su neki mislioci pokušavali odbraniti Avicenino stajalište, drugi su sumnjali u to može li subjekt znanja doista biti potpuno identičan s objektom tog istog znanja.

1. Avicenin stav

Do sada sam slijedio Plotina sugerirajući da, ako samospoznaja implicira mnoštvo, zapravo implicira dualnost, ali u zapaženom odlomku Avicena zapravo identificira ne dva, već tri aspekta koji pripadaju duši koja razmišlja o sebi:

“Duša sama sebe zamišlja, a samo njeno zamišljanje čini je umom, umujućim i umovanim (*ʿaql, ʿāqil, maʿqūl*). Njeno poimanje ovih formi ne čini je takvom, jer u svojoj supstanci u tijelu ona je uvijek potencijalni um, čak i kad postane aktualan u odnosu na neke stvari.”¹²

Trostruka karakterizacija seže sve do samog Aristotela (odgovara voūç, vooüv, vooünevov). On također primjećuje da je intelektualna moć duše isprva potencijalna (*De Anima* 429 b 6–9), kako u pogledu shvaćanja posebnih predmeta koji se razlikuju od nje same tako i u shvaćanju same sebe. Čini se da je ovdje ideja da ljudski um uvijek može shvatiti sebe kao što shvaća nešto drugo. Dakle, ako razmišljam o tome šta je trokut, također mogu shvatiti svoj um kao subjekt te misli. Nadalje, Aristotel povezuje inteligibilnost uma s njegovom nematerijalnošću: on je “objekt uma kao i drugi objekti uma jer u pogledu stvari koje

¹⁰ S. Pines, “La conception de la conscience de soi chez Avicenna et chez Abu’l-Barakat al-Baghdādī”, S. Pines, *Studies in Abu’l-Barakat al-Baghdādī: Physics and Metaphysics*, Jerusalem, 1979, 181–258, na 211. stranici zaključuje da je Avicenino gledište da je intelekt relevantna sposobnost.

¹¹ Zbog nedostatka prostora, moja analiza neće uključiti doprinose iluminacionističke tradicije koju je uveo Suhrawardi (umro 1191). Ipak, materijal obuhvaćen ovim radom (osobito u četvrtom poglavlju) pruža dio konteksta u kojem se razvijala iluminaciona filozofija, posebno koncept prisutnog znanja. O potonjem i njegovoj važnosti za samospoznaju vidi H. Eichner, “Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship: Fahr al-Dīn al-Rāzī and al-Suhrawardī as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion”, P. Adamson (ur.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth / Twelfth Century*, London, Warburg Institute, 2011, 117–140.

¹² Šifā’: *Nafs*, uređeno u *Avicenna’s De Anima: Being the Psychological Part of Kitāb al-Šifā’*, London, 1959, 239.7–10.

nisu materijalne, um i umovano (τὸ νοούμενον καὶ τὸ νοούμενον) jesu isto” (430 a 2–4). Ovo Aviceni biva razlogom da Bogu pripiše um, budući da je On naravno nematerijalan, kao što možemo zaključiti iz Njegovog nužnog postojanja, s obzirom na to da materija treba uzrok, a Nužno Biće ne može imati uzroke.

U *Metafizici* 12.9, Aristotel tvrdi da je u božanskom umovanju vlastite Biti poimanje trajno i uključuje identičnost umujućeg i umovanog (1075 a 5).¹³ U skladu s ovim, Avicena u *Isārātu* piše:

“Prvo umovano jeste vlastita Bit (*ma’qūl al-dāt*) i ono što postoji za Njega samog. Jer On postoji slobodan od priloga, nedostataka ili materije, i bilo čega drugog što bi se pridodalo Biti. I znate da ono što je ovako, umuje samo sebe i umovano je samo od sebe.”¹⁴

Argument bi nam se mogao učiniti prilično čudnim: Avicena umovanje vlastite biti tretira kao neku vrstu “početnog” stanja. Bilo koja samoodrživa stvar, tvrdi on, uključit će se u samousmjerenu misao osim ako nije spriječena u tome, a moguća zapreka jeste materija. Ova negacija Bogu, tačnije Njegova nepovezanost s materijom, objašnjava zašto je On Sebi predmet umovanja. Budući da je nematerijalan, On se ne bavi samo umom, već i nečim što može biti predmet intelektualne misli, kao što je i Aristotel rekao.¹⁵

Avicena iznosi istu stavku opširnije, i uz odjek iznesene tvrdnje o ljudskoj duši u *Šifā’u* piše:

“Nužni bitak jeste čisti um, jer je On bit (*dāt*) odvojena od materije u svakom pogledu. Već znate da je razlog umnog neshvaćanja nečega materija i njezini priloz. Stoga sve što je slobodno od materije i njezinih priloga realizira se kroz postojanje odvojeno od materije: to

je umovano za sebe (*huwa ma’qūl li-dātibi*). Budući da je um sam po sebi (*bi-dātibi*), on je također umujuć sam po sebi, tako da je vlastito umovano (*fa-huwa ma’qūl dātibi*). Stoga je njegova suština um, umujuć i umovano (*‘aql, ‘āqil, ma’qūl*), a da ne postoji mnoštvo.”¹⁶

Naravno, ono što ovdje želimo znati jeste upravo obrazloženje za konačnu tvrdnju, da to što je Bog um, umujuć i umovano (znalac i spoznato) ne unosi mnoštvo u Njega. To obrazloženje dolazi u sljedećem poglavlju u dijelu o metafizici u knjizi *Šifā’*:

“Sama činjenica da je On i umujuć i umovano ne implicira da je On dvojan u suštini (*dāt*), niti da je On dvojan u aspektu (*fil-i’tibār*), jer dvojnost nije ništa drugo nego razmatranje da postoji esencija po sebi (*li-dātibi*), i da je On odvojena esencija kojoj pripada Njegova bit.”¹⁷

Opet, isto vrijedi i za slučaj kod čovjeka:

“Kada ste svjesni sebe, neophodno je da u tom slučaju postoji istovjetnost (*hurwiyya*) između subjekta i objekta svijesti.”¹⁸

Ovdje vidimo važnost Aviceninog postavljanja samoumujućeg kao “početno” stanje. Budući da se fenomen objašnjava isključivo u smislu nepostojanja prepreke ne implicira nikakvu nadodanu značajku ili aktivnost. Očito je ovo posebno važno u slučaju Boga, jer to znači da Njegovo jedinstvo nije potkopano Njegovim samopromišljanjem.¹⁹

2. Početne kritike

Čini se gotovo obaveznim započeti razmatranja kritičkih reakcija na Avicenu teoriju s Ghazālījevim *Tahāfut al-falāsifa*. U Avicenu

¹³ Više o ovom lancu argumenata vidi P. Adamson, “Avicenna and his Commentators on Self-Intellective Substances”, u D. N. Hasse i A. Bertolacci (ur.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin, de Gruyter, 2011, 97–122; o zaključivanju nematerijalnosti i drugih atributa Nužnog Bitka, vidi P. Adamson, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge, 2013, 170–189.

¹⁴ *Al-Isārāt wa-l-tanbihāt ma’a Šarḥ Našir al-Dīn al-Ṭūsī*, Kairo, Dār al-Ma’ārif, 1957–1960, sv. 3, str. 53.

¹⁵ Kao što kažu Kaukua i Kukkonen, “Sense-Perception and Self-Awareness”, str. 110, u slučaju čovjeka također “nematerijalnost duše omogućuje joj da funkcioniše kao objekt umne percepcije”, zbog čega ona “može imati primitivnu samosvijest kao objekt refleksije”.

¹⁶ *Šifā’: Ilāhiyyāt*, u M. E. Marmura (ur. i prev.), Avicena, *Avicenna, The Metaphysics of the Healing* (Provo, 2005), 8.6.6–7.

¹⁷ *Šifā’, Ilāhiyyāt* §8.6.12.

¹⁸ *Al-Ta’liqāt*, ur. A. R. Badawī (Kairo, 1973), 147, 23. Usporedba između Boga i čovjeka je podvučena u *Šifā’, Ilāhiyyāt* §8.7.1 s eksplicitnom povratnom referencom na *Nafs Šifā’a*.

¹⁹ Za kompatibilnost negativnih karakteristika i jednostavnosti vidi npr. *Isārāt*, sv. 3, str. 285: “mnoštvo popratnih stvari (*larwāzim*) pripada Prvom, kako srodnih tako i nesrodnih, i mnoštvo negacija a time i mnoštvo imena. Ali ovo nema nikakvog utjecaja na jedinstvo Njegove suštine.” Vidi također *Šifā’: Ilāhiyyāt*, §8.4.2, §8.7.12.



ime, on uvježbava argument “početnog stanja” koji glasi da Bog mora biti osoba koja misli o sebi ako je nematerijalan, i ponavlja tvrdnju da je Bog um, umujući i umovano (*‘aql, ‘āqil i ma‘qūl*).²⁰

Isto vrijedi i za čovjeka, uz upozorenje da je njegova samospoznaja povremena, dok je Božija trajna. Uglavnom, Gazalijeva kritika Avicene u pogledu božanske spoznaje ima veze s idejom da će Nužno Biće spoznati samo Sebe znajući da je uzrok drugim stvarima.²¹ Ali u jednom trenutku on također daje argument koji je više relevantan onome o čemu govorimo:

Tabāfut §6.50–1: Ako kažeš da je Njegova samospoznaja identična Njemu, koja je onda razlika između tebe i onoga koji kaže da je ljudska samospoznaja identična njegovom jastvu? Ovo je ludost. Jer neko može pretpostaviti postojanje svog jastva dok je u stanju nesvjesnosti, ali tada njegova nesvjesnost prestaje i on biva upozoren na sebe; stoga njegova svijest o sebi nedvojbeno nije njegovo ja. [...] Činjenica da Prvi vječno samospoznaje ne dokazuje da je Njegova samospoznaja identična s Njim samim. Pretpostavka može ići toliko daleko da se postavi Njegovo jastvo, a zatim i nastanak samosvijesti. Kada bi potonji bili identični s Njim samim, onda bi ova pretpostavka (*tawahhum*) bila nezamisliva.

Odlomak se tiče jedinstva spoznavatelja i čina saznavanja, a ne jedinstva spoznavatelja i spoznatog, ali se to očito odnosi na naše pitanje o jednostavnosti samospoznajućeg.

Njegova prva kritika koristi paralelu koju Avicena stalno povlači između ljudske i božanske samospoznaje. Ako doista govorimo o potpuno aktualnom, svjesnom samopromišljanju, onda moramo prepoznati da kod ljudi to dolazi i odlazi, ali čovjekova istovjetnost sa samim sobom nije sporadična.

Ako aktualno samopromišljanje ne može biti identično jastvu osobe, zašto onda misliti da bi

slučaj kod Boga trebao biti drugačiji?²² Svojom uobičajenom dijalektičkom oštrinom Gazali okreće protiv Avicene njegovu pretpostavku da su ljudska i božanska samospoznaja srodne.

Rekavši to, druga se kritika čini manje strahom. Gazal tvrdi da, ako možemo zamisliti Boga Koji ima jastvo, a da još ne razmišljamo o Njemu, onda Njegovo Ja i Njegovo samorazmišljanje moraju biti različiti. Avicena bi, vjerojatno, odgovorio da pojmovna razlika, o kojoj je ovdje riječ, nema temelja u stvarnosti. I doista Gazali kao da poziva na ovakav odgovor, s obzirom na njegovu upotrebu izraza *tawahhum*, koji može imati smisao nepouzidane pretpostavke.

Šahrastānī nudi opširniju kritiku Aviceninog stava. Odbacujući “početno stanje” kao neuvjerljivo obrazloženje za Božije umovanje Samog Sebe, on piše:

“Avicena kaže da je Nužni Bitak po Sebi um, umujući i umovano (*‘aql, ‘āqil, ma‘qūl*), ali jedno u Biti (*dāt*) bez očitavanja mnoštva. [...] Odredili ste tri pojma (*i’tibārāt*) u suštini (*dāt*) Nužnog bitka, i svaki pojam objasnili njegovim vlastitim značenjem, od kojih se nijedan ne razumije iz drugih. Ovo je očiti trinitarizam... koji proizlazi iz tvrdnje mnoštva Njegove Biti u odnosu na jedan i drugi pojam, baš kao kod kršćana u odnosu na jednu i drugu Osobu. [...] Ako su egzistencija, kviditet, odvojenost, poimanje i izvorište istoznačni izrazi, dopustite da jedan od njih stane na mjesto drugog, govoreći da je odvojenost poimanje, a poimanje izvorište, što znači da je odvojenost izvorište! Ili, ako su izrazi različiti, onda dopustite da svaki izraz označava ono što drugi izraz ne označava – i to je mnoštvo!”²³

Šahrastānī nastoji baciti Avicenu u dilemu: “Ili je Božija nematerijalnost isto što i Njegovo samopromišljanje i izvorište univerzuma koje proizlazi iz Njegovog samopromišljanja – što je

²⁰ M. E. Marmura (ur. i prev.), *Al-Ghazālī: The Incoherence of the Philosophers* (Provo, 1997), §5.24.

²¹ *Tabāfut* §6.22–53. U §12.8 on ide toliko daleko da kaže, “nužno moraju zanjekati Njegovu samospoznaju, budući da za to nema dokaza osim volje, niti dokaz za volju osim stvaranja svijeta.”

²² Za ideju da je čovjek identičan s prešutnom (to jest, ne potpuno svjesnom) samosvijješću, vidi: Black, “Avicenna on Self-Awareness”. U ovom radu neću istraživati postavnicu reakciju na ideju trajno prešutne samosvijesti,

ali pogledajte Mas‘ūdijev *Šukūk*, u A. Shihadeh, *Doubts on Avicenna: a study and edition of Šaraf al-Dīn al-Mas‘ūdī’s Commentary on the Ishārāt* (Leiden, 2016), 214, za izjavu da ljudi koji spavaju ili su pijani nisu u nekom smislu samosvjesni, kao što je tvrdio Avicena.

²³ Šahrastānī, *Mušāra‘a*, in W. Madelung and T. Mayer (ed. and trans.), *Struggling with the Philosopher: a Refutation of Avicenna’s Metaphysics* (London, 2001). Ovo je njihov prijevod, doduše izmijenjen, odlomaka u 68.3–4, 72.2–6 i 73.5–9.

apsurdno budući da su različiti i ne mogu se koristiti naizmjenično – ili su te stvari različite.”²⁴ U potonjem slučaju imamo mnoštvo kod Boga, ono koje je sumnjivo, blisko kršćanskoj doktrini Trojstva.

Šahrastāni je na tragu nečega jer je postojao presedan za opis Boga kao um, umujuć i umovano (*‘aql, ‘āqil i ma‘qūl*) u obrani doktrine o Trojstvu. Kršćanski filozof Jahja Ibn‘Adi (umro 974) piše:

“Potpuno jasno postoji usporedba između uma, umujućeg i umovanog s jedne, te Oca, Sina i Duha Svetoga s druge strane, utoliko što je supstanca uma Bit (*dāt*) onoga što je umnost i Bit predmeta umnosti, budući da je predmet umnosti s umom jedna Bit. Oni nisu mnoštvo, utoliko što su jedna Bit, i samo su opisani s tri atributa (*šifāt*), od kojih je svaki različit od druga dva. Dakle, ova Bit se tumači mnogostruko s obzirom na Svoja tri atributa, a ne Svoju Bit.”²⁵

S kršćanskog gledišta, Plotinova tvrdnja da bi božansko samopromišljanje uključivalo mnoštvo unutar jedinstva bila je posve dobrodošla, osobito ako bi se pokazalo da je dotična mnogostrukost trostruka. Međutim, za Avicenu bi posljedica bila katastrofalna, ne samo zato što je posljednja stvar koju bi muslimanski intelektualac želio a to je da se slaže s kršćanima o ovom pitanju, već i zbog njegove vlastite predanosti Božijoj krajnjoj jednostavnosti.

3. Samospoznaja kao umna slika

Unatoč problemima, filozofi na islamskom Istoku nisu napustili ideju da su čovjek i Bog sposobni za istinsku samospoznaju. Široko je rasprostranjeno slaganje o stavu da Bog može

nekako spoznati Samoga Sebe unatoč tome što je savršeno jedan, iako je bilo spora o opsegu Božijeg znanja, ali to se više ticalo Njegovog znanja o stvorenim stvarima nego o tome da li On može spoznati Samog Sebe. Što se tiče čovjeka, snažan poticaj ideji da je čovjek fundamentalno samosvjesan ili samospoznajući dao je Abū al-Barakāt al-Baghdādī (u. 1164/5). Kao što je prethodno pokazano, Baghdādī se složio s Avicenom da cjelokupna spoznaja pripada prešutno samosvjesnom subjektu koji uvijek može biti aktivno svjestan sebe promišljajući samu spoznajnu aktivnost.²⁶

Opet u skladu s Avicenom, on priznaje da je potpuno svjesna samosvijest isprekidana:

“Svjesni smo sebe i znamo da je duša svjesna (*ta‘rifū*) sebe, ponekad obraćajući pažnju na sebe zajedno s drugim stvarima kojih je svjesna, a ponekad ne obraćajući pažnju. Ovdje se radi, kao i u slučaju drugih objekata pažnje (*mahfūzāt*), o tome da oni mogu, ali i ne moraju privući pažnju.”²⁷

Tvrđi da prešutna samosvijest daje subjektivnost iskustvu, odnosno čini da svako moje iskustvo izgleda kao da pripada meni.

Kad god osoba razmatra svoje stanje i aktivnost, svjesna je sebe zajedno sa svakim zadovoljstvom i boli, znanjem, spoznajom, percepcijom i promišljanjem koje proizlazi iz nje same. Da nije tako, onda ona ne bi bila svjesna, u pogledu svog zadovoljstva, ničega više do toga da je to zadovoljstvo. Ali činjenica da je to *njezino* zadovoljstvo nešto je čega je ona svjesna kroz zadovoljstvo i uživanje u zadovoljstvu; isto se odnosi na bol i patnju izazvanu boli.”²⁸

Primjer sugerira da je inspiracija za Abū al-Barakātovu teoriju uz Avicenu raspravu

– da postoje tri stvari, a to je mnoštvo u Njegovoj biti (*dāt*).”

²⁴ A. Périer (ur. i prev.), *Petite traités apologetiques de Yahya ben‘Adi* (Paris, 1920), 21.6– 22.3.

²⁵ S. Pines, “La conception de la conscience de soi chez Avicenna et chez Abu‘l-Barakat al-Baghdadi”, S. Pines, *Studies in Abu‘l-Barakat al-Baghdadi: Physics and Metaphysics* (Jerusalem, 1979), 181–258; J. Kaukua, “Self, Agent, Soul: Abū l-Barakāt al-Baghdādī’s Critical Reception of Avicennian Psychology”, J. Kaukua and T. Ekenberg (eds), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy* (Cham, 2016), 75–89.

²⁶ *Kitāb al-Mu‘tabar fi l-hikma*, ur. S. Yaltkaya, 3 sveska (Hyderabad, 1938–39), sv.3, 90.20–22. Vidi: sv. 2, 359.24–360.4.

²⁷ *Kitāb al-Mu‘tabar fi l-hikma*, vol. 3, 92.2–5.

²⁸ Sličan argument nalazimo kod mu‘tezilitskog autora Ibn al-Malāhimija (u. 1141). Vidi: H. Ansari i W. Madelung (ur.), *Tuhfat al-mutakallimīn fi l-rass‘alā l-falāsifa* (Teheran, 2008), 72.14–19: “Tvrđnju da su um, umujuć i umovano jedna stvar primjenjuju se i u pogledu Stvoritelja govoreći da je On jedan u svakom pogledu, tako da je mnoštvo nemoguće za Njega. Potom kažu da Uzvišeni poznaje Samoga Sebe (*dāt*) i da je Sam Svoj objekt umovanja. Ponekad to objašnjavaju govoreći da je On Sam um, da Sam Sebe umuje i da je Sam Svoj vlastiti umovani objekt, pod čime misle da On poznaje Samog Sebe i da je ono što zna On Sam. Dakle, ako tvrde da je znanje jedna stvar, znalac druga, a znano treća, onda su prisiljeni reći – ako je On doista Sam znanje, poznaje Samoga Sebe, i ono što zna je On Sam



o samosvijesti možda bio Platonov *Timej*, koji također tematizira svjesnu svijest o užitku i boli (64 c – d). Doduše, tu je stvar nešto drugačija. Platon je suprotstavio brze procese ometanja ili obnavljanja tijela, koji se svjesno registriraju kao bol i užitak, s onima koji su previše postupni da bi došli do naše aktivne svijesti. Ljudi se onda od Boga razlikuju po tome što nisu uvijek aktivno svjesni sebe, ali svakako mogu postati aktivno svjesni i kada to učine, rezultirajuća samopercepcija gotovo se ne razlikuje od trajnog Božijeg umovanja Sebe.

U konačnici, prelazeći u kasno dvanaesto i trinaesto stoljeće, nije bilo toliko naglašeno pitanje poznavaju li ljudi i Bog sami sebe, već kako takvo znanje funkcionira i ugrožava li jednostavnost znalca. Jedan od načina pristupa ovim pitanjima jeste prije svega postaviti pitanje što je znanje općenito, a zatim raspraviti odgovara li samospoznaja rezultirajućem prikazu ili se umjesto toga dokazuje kao iznimna *u klasi za sebe* vrsta spoznaje.

Avicenin teorija znanja smatrana je (opravdano ili ne) umnom idejom/slikom. Drugim riječima, neko nešto zna primajući oblik, dojam ili sličnost te stvari. Kao što Fahrudin al-Rāzī (u. 1210) primjećuje²⁹, čini se čudnim pretpostaviti da bi samospoznaja mogla funkcionirati na ovaj način:

“Što se tiče teorije da je znanje ekvivalentno pojavljivanju (*huṣūl*) štatva predmeta znanja kod znalca samospoznaja je problematična jer šta ako ono što se pojavi umujućem nije on sam (samospoznaja), već nešto drugo, i potkopava se iz dva razloga. *Prvo*, zato što ovo drugo mora biti jednako onome znanom u savršenstvu svog štatva, u suprotnom bi uslijedila združenost sličnosti (*ijtimā‘ al-mithlayn*), a to je nemoguće. Osim toga, nije prikladno da jedan od njih bude um dok je drugi objekt uma i obrnuto. *Drugo*, kada spoznavalac zna da je taj oblik jednak njemu samom, njegova samospoznaja

se događa prije pojave tog oblika, ili on to ne zna, ali tada on nije samospoznajan. Ali ako ono što zna nije isto što i on sam, onda je nešto povezano samo sa sobom.”³⁰

Cilj posljednje tačke jeste opovrgavanje, jer Fahrudin smatra apsurdnim da je samospoznaja odnos između stvari i nje same. Ovo je pretpostavka s kojom ćemo se ponovo susresti u nastavku.

Iako al-Rāzī broji dva, ovdje su zapravo identificirana tri problema. Prvo, kad bi neko percipirao sebe kao objekt znanja onako kako percipira druge objekte znanja, tada bi se dvije potpuno slične stvari pojavile zajedno, a to je združenost sličnosti, što je nemoguće.³¹

Drugo, čak i ako pretpostavimo da se dvije potpuno slične stvari mogu pojaviti zajedno, nijedna nema prednost da bude znalac u odnosu na znano. Treće, da bismo znali da neko doista poznaje sebe, moramo unaprijed poznavati sebe – kako bismo inače bili sigurni da je objekt spoznaje doista *ja*?

Kroz ove prigovore vidljivo je da Fahrudin pretpostavlja da u samospoznaji jastvo treba uzeti sebe kao objekt, tako da bismo, naprimjer, imali Petra koji se pojavio u Petrovom vlastitom umu kao ono što je znano. Iako se to doista čini problematičnim zbog razloga koje je Fahrudin naveo, ne treba reći da se nešto drugo osim Petra pojavljuje u Petrovom umu, budući da tada Petar stvarno neće biti samosvjestan.

Na ove zabrinutosti pronicljiv odgovor kasnije daje Athīr al-Dīn al-Abharī (umro 1264) braneći Avicenin tvrdnju da je samospoznaja *um, umujući i umovano* i ukazujući da se Fahrudinovi prigovori mogu izbjeći sve dok jastvo kao objekt znanja držimo umnom slikom umjesto da tvrdimo da se jastvo reduplicira kada se pojmi samo od sebe kao dvije verzije jastva, kako kaže Fahrudin, “jednake... u savršenstvu štatva”.³²

²⁹ O Fahrudinovom pogledu na samospoznaju također je kratko raspravljao Eichner, “Knowledge by Presence”, 125.

³⁰ *Mulabhas fil-bikma wa-l-mantiq*, ms. Berlinska državna biblioteka Okt. 623, fol. 118r, l. 12–19.

³¹ Sličnim se argumentom koristi Avicena, a razmatra ga Fahrudin, u raspravi o svemiru, gdje se tvrdi da ne može postojati jasna prostorna veličina koju bi zauzimalo tijelo, budući da bi dimenzije tijela bile nerazlučive od te veličine. Vidi: P. Adamson, “Fahr al-Dīn al-Rāzī on Place”, *Arabic Sciences and Philosophy* 27 (2017): 205–236.

³² Vidi: Abharī, *Kaṣf al-ḥaqa‘iq fi tabir al-daqa‘iq*, ur. H. Sarioğlu (Istanbul, 1998), 339.4–15: “Istraživanje u vezi s umom, umujućim i umovanim: poznato je da kada ono što je odvojeno umno shvati vlastito jastvo (*dātahu al-maḥṣūsa*) u njemu ne nastaje oblik osim toga. U suprotnom bi se dvije nerazlučivosti pojavljivale zajedno tako da niti jedna od njih ne bi bila prikladniji subjekt inherentnosti, dok je ono što mu je svojstveno drugo. Stoga je jastvo, u mjeri u kojoj je odvojeno, um, onoliko koliko je perceptivno umujući, i u onoj mjeri u kojoj se percipira – umovano. Dakle, svaka zasebna stvar je

Sličnu zabrinutost, s drugačijim rješenjem, nalazimo kod Sajf al-Dīna al-Āmidīja (u. 1233). Relevantni odlomak nalazi se u raspravi o tome ima li Bog svojstva koja su dodana Njegovoj Biti, tako da je ovdje problem specifičnost božanske samospoznaje, i stoga imamo ograničenje da samospoznavalac ne može biti ni na koji način mnogostruk. Poput Fahrudīna, al-Āmidī ističe da je problematično pretpostaviti da je samospoznaja umna slika:

“Ako Bog zna nešto, znao bi da zna tu stvar, ali to je nemoguće iz dva razloga. Prvo, iz toga bi proizašlo da je On samospoznajan kao što je spomenuto, ali znanje o nečemu zapravo je utisak oblika onoga što je poznato u duši spoznavaoaca, ili odnos između znalca i znanog. Bilo koju pretpostavku da uzmemo u obzir pojavila bi se razlika, ali ne postoji niti distinkcija niti brojčana razlika u Božijoj Biti – neka je uzvišen On. Drugo, zato što bi slijedilo da On zna da On zna da On zna, i tako dalje do beskonačnosti, što je apsurdno, jer uključuje beskonačni regres.”³³

Njegovo rješenje jeste priznanje da je samospoznaja nešto dodano Bogu, a naziva se svojstvo:

“Znanje je postojeće svojstvo pridodano biti (*šifa wujudiyya zā'ida 'alā al-dāt*). To nije isto što i utiskivanje ili odnos koji nastaje između biti spoznavaoaca i onoga što je znano, prije je veza i odnos, ali samo između svojstva znanja i onoga što je znano. Na osnovu toga, nije nemoguće da Njegova Bit (*dāt*) spozna Samu Sebe, jer bi to značilo da svojstvo znanja postoji u Njegovoj Biti, a to bi svojstvo bilo povezano sa samom Biti kao što je povezano sa svim drugim objektima znanja.”³⁴

Dakle, ovdje vidimo da se doktrina poznata iz teologije koristi za rješavanje problema koji proizlazi iz Avicenine filozofije. Budući da su mnogi teolozi, posebno aš'arije, bili spremni reći da Božiji tehid neće biti povrijeđen Njegovim posjedovanjem svojstva, Božija samospoznaja se može staviti u ovu kategoriju stvari koje su dodane suštini.

um, uključena u umovanje i objekt umovanja. Ne priznajemo da jedno od to dvoje nema prednost da bude predmet inherentnosti, jer jedan od njih je individualizirani samoopstojećići oblik (*šūra šahšiyya qā'ima binafsihā*), dok je drugi slika (*mithāl*) koja mu odgovara i koja je upisana u njega. Samopostojno je prikladnije da bude subjekt inherentnosti. Dakle,

U upravo citiranom odlomku al-Āmidī odbacuje ideju da bi samospoznaja mogla biti umna slika: ona ne uključuje nikakav “utisak” ili “utiskivanje” (*inṭibā'*). Ali u drugom djelu, čini se da prihvaća da bi barem kod ljudi samospoznaja mogla biti u skladu s Aviceninom epistemologijom. Vjerovatno zato što u slučaju čovjeka ne postoji ograničenje tevidom. Ipak, on potvrđuje i u ovom kontekstu da će znanje o kojem je riječ biti na neki način “dodano” onome koji zna.

Njegov odgovor na Fahrudīnovu pritužbu da bi samospoznaja uključivala ili istovremeno pojavljivanje dviju identičnih stvari ili neuspjeh u postojanju istinske istovjetnosti između znalca i znanog, glasi:

[Rāzī] kaže: “karakteristično je za intelektualne percepcije da uključuju ili naše intelektualno shvaćanje jastva, ili shvaćanje nečeg dodatnog u odnosu na naše ja.

Kažemo: zapravo je nešto dodatno.

On kaže: dodatni oblik u umu ili je jednak štatstvu te stvari ili nije, a nije moguće ni jedno ni drugo.

Kažemo: jednako je u istinskoj stvarnosti, ali ne i u egzistenciji, jer je egzistencija jednog od njih umna, dok je postojanje drugog zbiljsko u stvarnosti. Iz toga ne slijedi da se dvoje (subjekt i objekt samosvijesti) ne mogu pojaviti zajedno, kao što bi trebalo biti jasno, niti je umovanom nemoguće opstati u stvarnosti.”³⁵

Al-Āmidī jednostavno zauzima drugu stranu dileme: jastvo kao znano nije potpuno identično sa jastvom kao znajućim, budući da je prvo samo umna slika, dok je drugo samo zbiljska konkretna osoba.

4. Samospoznaja kao prisutno znanje

Mislioni postavice filozofije upoznati su s epistemologijom prema kojoj je znanje zapravo *prisutnost* (*ḥudūr*) jedne stvari kod druge. Ovo se obično povezuje sa Suhrawardijem i

kada nešto odvojeno percipira samo sebe, nema prepreke da se to dogodi kroz upisivanje vlastitog oblika u to.”

³³ *Abkār al-afkār fi usūl al-dīn*, ed. A. H. Mahdi (Cairo, 2004), vol. 1, 335.18–336.2.

³⁴ *Abkār al-afkār*, 344.11–15.

³⁵ *Šukūk* 212.16–213.13.



njegovim iluminacionističkim sljedbenicima, ali to je terminologija koja se nalazi već kod Avicene, a pojavljuje se i kod mnogih drugih mislilaca tog razdoblja, naprimjer, Šaraf al-Dīn al-Mas'ūdija (umro prije 1204). U sljedećem poglavlju on prvo imenuje samopercepciju kao protuprimjer Aviceninoj epistemologiji umnih slika, zatim u Avicenino ime nudi ideju da bi se samospoznaja mogla sastojati od prisutnosti ili nedostatka skrivenosti:

“Dokaz da je percepcija nešto drugo, a ne kontakt i umna slika, jeste da opažamo sami sebe, to jest, naša sposobnost opažanja, koja je istinska zbilja naših duša, poznaje istinske zbilje stvari, poznaje njihovu bit i svjesna ih je. Ipak, apsurdno je da forma nas samih bude urezana u nas same. Ako je forma koja odgovara formi naše duše urezana u supstanci naše duše, tada bi se dva oblika pojavila zajedno, ali znate da se, naprimjer, dvije crnine ne mogu pojaviti zajedno u jednom subjektu. Dakle, ako je prava zbilja percepcije takvo urezivanje i kontakt – koji se može shvatiti da se događa samo između dviju stvari – ali ovdje nema dualnosti, onda nema ureza, kontakta, svijesti i percepcije. Ipak, svjesnost i percepcija se javljaju. Stoga prava zbilja svjesnosti i percepcije nije prava zbilja urezivanja i kontakta.

Neko bi mogao reći: Percepcija je veza između perceptivne moći i percipirane stvari, jer u trenutku kontakta stvar se javlja i prisutna je perceptivnoj moći, a time posvjedočena, a ne skrivena. A percipirana stvar bliža je sebi od bilo čega što joj nije prisutno. Dakle, naša spoznajna moć bliža je samoj sebi nego bilo što drugo, uz to je stalno prisutna samoj sebi i nije skrivena od sebe. S obzirom na to da nešto drugo može biti prisutno spoznajnoj moći kada ga ona opaža, preče je da ono samo sebi bude prisutno. Urez i kontakt jesu prisutnost nečega drugog, ali naše su duše prisutne sebi samima, a ne skrivene. Takva prisutnost jest percepcija, iako nema dualnosti ili razlike.”³⁶

Prema ovoj teoriji, samopercepcija nije problematičan, već paradigmatičan slučaj, budući da

³⁶ Šukūk 212.16–213.13.

³⁷ Vidi gore i usporedi s Ghazālī, *Tabāfut* §6.37.

³⁸ Al-Mas'ūdi, Šukūk 214.7–12.

sva percepcija uključuje prisutnost objekta kod subjekta, a ništa nije bliže subjektu od njega samog.

Nažalost, dodaje al-Mas'ūdī, rješenje neće uspjeti, i to iz dva razloga. Prvo, ideja da je samospoznaja prisutnost ne može objasniti sada poznati fenomen da je kod potpuno svjesnih ljudi samospoznaja isprekidana. Drugo, kao što je Āmidī također istaknuo³⁷, samospoznaja pokreće problem regressa.

Drugi argument jeste taj da bi svako od nas znao samoga sebe, znao da zna samoga sebe, znao da spoznaje kroz znanje koje ima o samome sebi i tako u nedogled. Očito samospoznaja nije isto što i znanje o samospoznaji. Ovo pokazuje da je u jednom od njih dvoje jastvo, a u drugom znanje o jastvu. Očito je da su ti slučajevi znanja u nama potencijalni, a ne realizirani, iako ih možemo realizirati kad god želimo. Kada to učinimo, kako je moguće da se pojave kontakt i prisutnost nakon što prethodno nisu postojali?”³⁸

Njegov je zaključak da je beznadno misliti o samospoznaji kao umnoj slici, čak i ako se umna slika u ovom slučaju opisuje kao prisutnost. Umjesto toga, trebali bismo priznati da se “samospoznaja razlikuje od istinske stvarnosti jastva” i da je samospoznaja nešto što se “odnosi na nas same u onoj mjeri u kojoj smo znalci sebe i utoliko što smo ono što je znano”.³⁹

Fahrudīn također nudi prisutnost kao potencijalnu alternativu prikazu samospoznaje kao umne slike, predlažući je kao onu koja bi mogla izbjeći prigovore koje smo gore spomenuli.

Ako poznajemo sebe, onda je to ili zbog forme koja je jednaka nama samima i koja nam je prisutna, ili je zbog nas samih koji smo prisutni sami sebi. Prvo je lažno, jer implicira zajedničko pojavljivanje nerazlučivih stvari, budući da se niti jedno od njih ne razlikuje od drugoga, niti je drugo u prednosti da bude sadržano u prvom i obratno. Kako je ova opcija neispravna, utvrđeno je da naše znanje o sebi nije ništa drugo nego prisutnost nas kod nas samih (*ḥudūr nafsīnā 'inda nafsīnā*).⁴⁰

Al-Abharī predlaže isto koristeći se terminologijom posuđenom od Suhrawardija:

³⁹ Šukūk 214.3–4.

⁴⁰ *Al-Maṭālib al-āliyya*, izd. A. Ḥ. al-Saqqā, devet svezaka (Bejrut, 1987), sv. 3, 120.13–17.

“Znanje se može pojaviti kroz odsustvo skrivenosti bez prisutnosti posebne biti (*dāt*), i bez predstavljanja njezine forme, kao što je percepcija duše (*idrāk al-nafs*) o svom posebnom jastvu. Percepcija duše vlastitog jastva nije kroz predstavljanje forme, budući da je svaka forma u duši univerzalna, a ne partikularna. Njezina percepcija nije percepcija partikularnog i specifičnog *ja*, čije samo značenje isključuje da se “sudjelovanje” dogodilo. Duša je um i umovano (*al-‘āqil wa-l-ma‘qūl*). Ovo znanje nije ništa drugo do posebno/jasno postojanje (*al-hurwiyya mu‘ayyina*) odvojeno od materije.”⁴¹

Primijetite da se al-Abhari koristi konceptom prisutnog znanja kako bi odbranio Avicenninu izvornu tvrdnju da će samoopstojeći entitet ili “konkretno biće” biti um koji sam sebe umuje sve dok je nematerijalan.

Fahrudin, nasuprot tome, uvodi isti koncept samo kao potez u dužoj dijalektičkoj argumentaciji. Poput al-Mas‘udiya, on nije uvjeren da će govor o samospoznaji kao nekoj vrsti prisutnosti pomoći Aviceni:

“Pretpostavimo da se složimo da je samo znanje prisutnost jedne odvojene esencije kod druge odvojene esencije. Ipak, zašto kažete da je esencija nečega prisutna samoj sebi? Da objasnimo: prisutnost jedne stvari drugoj jeste specifičan odnos između njih dvije. Ipak, pojava odnosa ima kao preduvjet razliku između jednog entiteta i drugog. Ako nema razlike, ne može se govoriti da je nešto prisutno samome sebi.”⁴²

Prigovor primjenjuje na slučaj Boga:

“Neki ljudi su rekli da Bog, neka je uzvišen, nije samospoznavajući. Oni su to argumentirali govoreći da je nečije znanje o nečemu određeni odnos između znalca i znanog, dakle, pojava relacije kao preduvjet pojave distinkcije. Odnos se ne može pojaviti u jednoj stvari u jednom te istom pogledu. Stoga, On ne može biti samospoznavajući.”⁴³

Ova vrsta prigovora odnosi se na drugačiji način poimanja znanja, koji se razvio u tradiciji teologije i koji je podržao Abū l-Barakāt al-Baghdādī. Prema ovom pristupu, znanje općenito treba definirati kao neku vrstu odnosa između znalca i znanog.⁴⁴ Fahrudin je sklon prihvatiti ovaj prikaz,⁴⁵ ali vidi da ono stvara probleme samospoznaji, jer se objekti između kojih postoji odnos uvijek razlikuju. Vratili smo se istom problemu koji opterećuje teorije samorazumijevanja još od Plotina, a to je da znanje zahtijeva barem minimalnu razliku između znalca i znanog.

Mogući odgovor može se ogledati u insistiranju na tome da jedna stvar doista može stupiti u relacije sama sa sobom. Razmotrimo, naprimjer, odnos “biti identičan”, kao kad kažem da je “Petar identičan Petru”. U ovom slučaju čak je ispravno reći da je potreban nedostatak razlike između objekata da bi se odnos postigao. Doduše, to je prilično plastičan primjer. Ipak, mogu se zamisliti druge relacije koje dopuštaju, bez zahtjeva, istovjetnost između povezanih, kao što je “biti na istom mjestu *kao*” ili “biti iste veličine *kao*”. Možda je trivijalno i beskorisno reći da sam iste veličine kao *ja*, ali trivijalne istine su i dalje istinite. Može li znanje biti relacija poput ove koja obično uključuje različite odnose, ali se može uspostaviti između stvari i nje same? Rješenje pronalazimo kod al-Āmidija:

“Što se tiče zagovornika prve doktrine, a to je da kada bi Bog poznavao Samoga Sebe, postojala bi razlika između jednog i drugog objekta relacije, to jest između znalca i znanog, njezinu ispravnost potkopavaju izrazi ‘Njegov *dāt*’ i ‘Njegov *nafs*’, budući da nijedno od njih ne zahtijeva razlikovanje unatoč činjenici da je odnos ostvaren (*ma‘a tahqiq al-nisba*).”⁴⁶

Kada kažemo “Njegovo jastvo”, (možemo upotrijebiti ili *dāt* ili *nafs* da to izrazimo na arapskom), koristeći posvojnu konstrukciju (*nisba*), ne sugeriramo da prvo postoji Bog, a zatim jastvo koje pripada Bogu. Slično tome, ako kažemo da Bog

⁴¹ *Bayān al-asrār*, Istanbul, Murad Molla Kütiüphanesi 1406, fol. 53v, l. 9–14. Kao što je naznačeno, prevodim *nafs* u ovom odlomku kao duša, dok je preveden kao “ja” u prethodnom, Fahruddinovom odlomku, što se čini opravdanim zbog različitih konteksta. (Op. prev.)

⁴² *Maṭālib* sv. 3, str. 121.7–11.

⁴³ *Maṭālib* vol. 3, 139.4–7.

⁴⁴ Naprimjer, u *Mu‘tabaru* 323.9–10: “Svako ko posveti i najmanju pozornost zna da je percepcija bilo koje vrste relacijsko stanje (*hāl idāfi*) prema nečemu što se percipira.” Vidi: Pines, “La conception de la conscience de soi”, str. 231.

⁴⁵ Primjerice, u: *Šarḥ al-Isārāt*, ed. ‘A. R. Nadžafzāda, dva sveska (Tehran, 2005), sv. 2, 226.9–11.

⁴⁶ *Rumūz al-kunūz*, Istanbul, Nuruosmaniye 2688, fol. 110v, l. 7–9.



poznaje Samoga Sebe, ne trebamo pretpostaviti da postoji neko jasno “ja” s kojim Bog kao znalac ostvaruje relaciju. Fahrudin također predlaže ovo rješenje, pozivajući se na te iste izraze: to znači “slaganje s valjanošću odnosa jastva prema sebi (*idāfa al-dāt ilā l-nafsihā*), utoliko što ljudi kažu ‘moje ja’ i ‘tvoje ja’.”⁴⁷

5. Samospoznaja i aspekti

Naslov se čini kao uvjerljivo rješenje, ali to nije bio najbolji način obrane Avicene u našem vremenu. Umjesto toga, vidimo mnoge autore koji tvrde da su subjekt i objekt samospoznaje različiti samo zato što su različita “gledišta” ili “obziri” pod kojima se razmatra jedna te ista stvar. Arapski je ovdje *i'tibārāt*, koji se često koristi u postaviceninoj filozofiji da izrazi ideju nečega što je samo konceptualno (*i'tibāri*), kao kada se Suhrawardī i drugi žale da je razlika između bitka i esencije ona koja vrijedi samo na pojmovnoj razini.⁴⁸

U slučaju samospoznaje, upotrebu ovog pojma nalazimo već kod samog Avicene, kojeg smo gore citirali, rekavši da suprotnost između znalca i znanog “nije ništa drugo nego razmatranje (*i'tibār*) da postoji esencija po sebi (*li-dātihī*).⁴⁹

Ovu terminologiju koristi 'Umar ibn Sahlān al-Sāwī (u. 1145) u obrani Avicene od polemike al-Šahrestāniji jevog *Musāra'a*. Al-Sāwī tvrdi da je samospoznaja poseban slučaj, dok općenito znanje uključuje neku vrstu umne slike ili *urezivanja* nečega u onoga koji spoznaje. U ovom jednom slučaju postoji potpuna istovjetnost između znalca i znanog, bez potrebe za umnom slikom. Svaki kontrast između subjekta i objekta isključivo je stvar različitih aspekata:

“Sljedeća je demonstracija da kad god neko umno shvati samoga sebe, njegova samoumnost nije dodana njemu samom. Kao što smo spomenuli, um je upisivanje umovane forme u suštinu umujućeg. Ako je, međutim, umovano

bit umujućeg, tada se njegov oblik već javlja, tako da on ne treba da se ponovo upisuje u njega. U suprotnom, to bi impliciralo pojavu dviju stvari bez ikakve razlike bilo u stvarnosti ili u nečemu što im je izvanjsko u smislu dodataka, ali to je apsurdno. Kad se okrenemo svojoj samosvijesti, ne nalazimo u sebi nikakvo ponavljajuće urezivanje naše istinske stvarnosti ili esencije u sebi, kako bismo bili svjesni da ih možemo uzeti u obzir. Svako ko umno shvaća sebe mora biti svjestan sebe na isti način kao i mi. I kada se jednom ustanovi da on umuje sam sebe, a njegov um je njegovo jastvo (*dāt*), nepridodano sebi, budući da je um, umujući i umovano bez mnoštva koje proizlazi iz ovih svojstava (*šifā*), on je stoga umujući na temelju aspekta (*bil-i'tibār*) da on ima odvojenu esenciju koja je njegovo *jastvo*.”⁵⁰

U onome što slijedi, on zaključuje iz ove rasprave o čovjekovom samopoimanju da poznata trojka, um, umujući i umovano (*'aql, 'āqil, ma'gūl*) nije nikakva prijetnja Božijem jedinstvu. Baš kao u slučaju čovjeka, i kod Boga oni su samo aspekti (*i'tibārāt*) i stoga ne podrazumijevaju mnoštvo.⁵¹ Samo kada se objekt znanja razlikuje od znalca, tada se i znanje razlikuje od jastva znalca.⁵² Nadalje, u skladu s Avicenninim “početnim stanjem” kao objašnjenjem božanske spoznaje, tri aspekta izvedena su samo iz Božije negirajuće značajke nematerijalnosti, a negirajuća svojstva ne impliciraju mnoštvo.⁵³

Kasniji istaknuti Avicenin pristalica koji se koristio teorijom *aspekta* u odgovoru na *Musāra'u* bio je Našrudīn al-Ṭūsī. On se poziva na Šahrestānijeve optužbe da Avicenin stav zvuči poput kršćanske trinitarne dogme:

“Ovi aspekti se svode na uzimanje Nužnog bića u mjeri u kojoj ono nema nikakve veze s bilo čime drugim u Svom biću, a ovo biće pripada ovom biću i ovo biće je vlasništvo ovog bića. U svim ovim aspektima postoji jedna bit (*dāt*), a aspekti su vanjski i popratni (*larwāzim hārija*) za tu bit. Nasuprot tome, kršćani zagovaraju

⁴⁷ *Maṭālib* sv. 3, 122.16–17. Usporedite Abū l-Barakātovo mišljenje da je govoriti o “mojoj duši” isto što i govoriti o “sebi”, o čemu se govori u Kaukua, “Self, Agent, Soul”, 78.

⁴⁸ U vezi s konceptualizmom i drugim stajalištima koja se tiču egzistencije vidi: F. Benevich, “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian

Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)”, *Oriens* 45 (2017): 203–58.

⁴⁹ *Šifā, Ilābiyyāt* §8.6.12.

⁵⁰ Rukopis Kazan 1125, 126s.6–127r.8.

⁵¹ 127s.5–6.

⁵² 128r.55–6.

⁵³ 127v.9–128r.1.

skup triju svojstava –hipostaze Oca, Sina i Duha Svetoga – kao jednog Boga. Na isti način aš'ariti su postavili sastav esencije i osam vječnih svojstava kao jednog Boga.”⁵⁴

Dakle, po njegovom računanju, aš'arije su tri puta gori od kršćana, dok je Avicena istinski pobornik tevhida. Al-Ṭūsī također ovim riječima odgovara na Fahrudinovu zabrinutost da ako je znanje relacija, onda samospoznaja ne može uključivati istinsku istovjetnost između subjekta i objekta.

[Rāzī] kaže: “Pojava nečega kod nečega zahtijeva razliku između tih dviju stvari, baš kao odnos nečega prema nečemu ili nešto što nečemu daje postojanje. To implicira nemogućnost da bilo što spozna samo sebe.

Odgovor: Razlika u aspektu (*i'tibār*) dovoljna je za pojavu sebe kod sebe i odnos između sebe i sebe. Naprimjer, ko se sam izliječi, taj je, gledajući iz drugog aspekta, onaj koji je izliječen. Ali razlika u aspektu nije dostatna za davanje postojanja, budući da davalac postojanja mora bitno prethoditi onome što čini postojećim.”⁵⁵

Na prvi pogled al-Ṭūsijev primjer izgleda pomno odabran. Kada se liječnica sama liječi, uključena je samo jedna osoba i ta se osoba jednostavno razmatra iz dviju različitih perspektiva. Mogli bismo to izraziti upotrebom *kao*: jedna te ista osoba liječi samu sebe *kao* liječnik i biva izliječena *kao* pacijent. Na isti način, samospoznavajući bi bio subjekt kao znalac i objekt kao znano. Ali primjer izgleda problematičnije ako pogledamo njegov krajnji izvor, odlomak u Aristotelovoj *Fizici* (192 b 23–6), koji objašnjava da priroda nije slučajna:

“Kažem ‘nije slučajno’ (μη κατὰ συμβεβηκός) jer bi neko, budući da je liječnik, mogao biti uzrok vlastitog zdravlja; ipak to ne bi bilo zbog toga što on posjeduje liječničku vještinu, već su slučajno (συμβεβηκεν) liječnik i ozdravljena osoba isti.

Ne želimo reći, barem u Božijem slučaju, da su znalac i znano “slučajno” isti jer “dogodilo se”, radije recimo da bi Bog trebao po biti poznavati Sebe.”⁵⁶

U svakom slučaju, rješenje u vidu “aspekta” privuklo je Fahrudinovu pažnju. U jednom odlomku daje posebno jasnu izjavu u vezi s teorijom *aspekta*, nakon čega slijedi kritički odgovor:

Neki od njih rekli su da znanje spada u klasu relacija. Ako se jedno *ja* (*dāt*) uzme s obzirom na dva različita atributa, to bi bilo jednako dvama *ja*, s obzirom na odnose koji se za njega mogu ispravno ostvariti. Jastvo se u mjeri u kojoj saznanje razlikuje od jastva u mjeri u kojoj je znano. Stoga se relacija sigurno može ostvariti za jedno jastvo kada su ta dva aspekta različita. Može se odgovoriti: dva aspekta zbog kojih se odnos može ostvariti moraju esencijalno prethoditi realizaciji tog odnosa. Ako je nešto znalac i znano, onda su dva relacijska atributa izvedena iz realizacije znanja. Sve dok se znanje ne pojavi, atribut *znalac* ne pojavljuje se za jastvo, ni atribut *znano* za ono što je znano. Stoga su atributi *znalac* i *znano* u biti posteriorni u odnosu na zbilju znanja. Ipak, znanje je relacijski atribut, posterioran u odnosu na oba aspekta u smislu kojih je moguća pojava tog odnosa. Ako se ta dva aspekta razvrstaju kao znalac i znano, onda oni moraju biti dvaput posteriorni sami sebi. To je apsurdno.”⁵⁷

Teorija *aspekta* sugerira da se pojava mnoštva javlja samo kada promatramo znalca (povezanog sa sobom) iz dviju različitih perspektiva. Ali to ne može biti tačno, primjećuje Fahrudin, jer strane u relaciji prethode odnosu u koji ulaze, a ne obrnuto. On iznosi slično mišljenje na drugom mjestu, u vezi s Aviceninim trostrukim opisom Boga kao uma, umujućeg i umovanog:

“Kaže: Kada se ova stvar uzme pod određenim aspektom, ona je subjekt uma, dok je objekt uma kada se uzme u drugom aspektu.

Naš odgovor: Kad bi značenje ovih aspekata bilo isto, onda bi izrazi ‘subjekt uma’, ‘um’ i ‘objekt uma’ bili sinonimi. Ali pregled sinonima ne odgovara pravim zbiljama jer znamo da ti izrazi nisu sinonimi, budući da svaki od njih može biti istinit dok je drugi netačan. Ako njihovo značenje nije jedno te

⁵⁴ Ṭūsī, *Mašāri' al-Mušāri'*, er. W. Madelung (Tehran, 2004), 130.15–131.5.

⁵⁵ *Šarḥ al-Isārāt*, ur. Ā. H. al-Amālī, tri sveska (Qom, Mu'assasa-yi Büstān-i Kitāb, 2004), sv. 1, 412.16–413.17.

⁵⁶ Možda bi se al-Ṭūsī mogao utješiti *Fizikom* 199 b 31–2, gdje Aristotel kaže da je priroda poput liječnika koji se sam liječi, kako

bi izrazio ideju samousmjerenog svrhovitog uzroka. Ovdje barem nije fokus na slučajnoj istovjernosti uzroka i posljedice.

⁵⁷ *Al-Mabāḥith al-mašriqiyya*, ur. M. M. al-Baghādādi, dva sveska (Bejrut, 1990), 462.3–13.

⁵⁸ *Nihāyat al-'uqūl*, ed. S. 'A. L. Fūda, četiri sveska (Bejrut, 2015), vol. 2, 161.3–8.



isto, onda je pogrešno reći, kao što on čini, da je nešto što je predmet samoumovanja identično njemu samome.”⁵⁸

Već smo vidjeli prigovor poput ovog kada je al-Šahrestāni raspravljao protiv Avicenninog argumenta početnog stanja rekavši tada da biti nematerijalan ne može biti isto što i biti samoumovani, jer bi inače ova dva pojma imala identičnaznačenja i mogla bi se koristiti naizmjenično.

Po meni su, međutim, takve kritike neuvjerljive. Svrha uvođenja govora o aspektima (*i'tibārāt*) upravo je u tome da se pokaže da jednu te istu stvar možemo gledati na različite načine, upotrebljavajući izraze koji se razlikuju u značenju. Drugim riječima, referent za *'aql*, *'āqil* i *ma'qūl* (um, umujuć, umovano) bio bi ekstenzijski identičan, ali intenzivno različit. Također primijetite da ti pojmovi nisu uvijek ekstenzivno identični. Ako razmišljam o žirafama, *'āqil* sam ja, dok su *ma'qūl* žirafe, ili možda univerzalna žirafa. Dakle, Fahrudiin griješi kada pretpostavlja da, ako se ova tri izraza odnose na jednu te istu stvar u slučaju samospoznaje, moraju biti sinonimi.

Pogledajmo konačno odlomak koji se nalazi kod jednog od al-Tūsijevih učenika, Allame Hillija (umro 1325).⁵⁹

“Problem nam se čini malo drugačijim od svega što smo do sada vidjeli, dakle, govoreći da bi se samospoznaja prvog reda pojavila zajedno sa znanjem drugog reda tog znanja. Prethodno smo vidjeli da bi ovakva vrsta razmatranja mogla dovesti do regresa, ali al-Hilli se umjesto toga brine da to implicira mnoštvo istodobnih umnih radnji. To ne bi smetalo Aviceni, koji izričito kaže da možemo prihvatiti neodređeni broj akata višeg reda samosvijesti.⁶⁰ Al-Hilli umjesto toga pokušava riješiti problem koristeći se teorijom *aspekta*.

Ovdje se javlja prigovor, naime, da kad bi naše samopromišljanje bilo isto što i naše ja,

onda bi naše znanje o našem znanju o sebi bilo isto kao i naše znanje o sebi, koje bi pak bilo isto što i naše ja, pa bi iz toga slijedilo da se višestruki, različiti umni postupci događaju odjednom, što je apsurdno jer pojava jedne stvari za drugu jeste relacija koja zahtijeva razliku između dvije stvari. Neki ljudi, ispravno razmišljajući, odgovorili su da je naša samospoznaja u biti ista kao i mi sami, ali različita pod određenim aspektom. Stvar nije podijeljena kroz svoje puke umne aspekte kada je neko razmatra pod tim aspektima, ali razlika u aspektima je dovoljna da se odnos pojavi.

Kažem: ovo je stvar za daljnje propitivanje jer mi sebe smatramo činjenicom i poznajemo sebe slobodni od bilo kojeg aspekta. U tom se slučaju možemo zapitati jesu li naše ja i znanje o sebi jedno te isto, ili različito i vraćamo se na istu poteškoću. Možda bismo ovdje rekli da je esencija, ako je znalac razlikuje od sebe, ako se promatra s aspekta znanog. Možemo govoriti i da su strane u relaciji pa je ispravno govoriti o odnosu. Ipak, ovo je slabo. Ovdje razlika pretpostavlja znanje, dok, zapravo, znanje pretpostavlja razlikovanje. Oni koji kažu da je znanje odnos između znalca i znanog, imaju ozbiljnih problema s ovom temom.”⁶¹

Njegova zabrinutost ista je kao ona koju je izrazio Fahrudin, naime, da su različite strane u relaciji preduvjet za relaciju kada govorimo o znanju, a ne rezultat pukog *i'tibārī* kontrasta između znalca i znanog.

6. Zaključak

Avicena je postavio uvjete i kontekst rasprave o ovim i mnogim drugim pitanjima podjednako za kritičare i za pristalice njegovog mišljenja. Slijedili su komparaciju između ljudske i božanske spoznaje, a ponekad su raspravljali o samosvijesti i samospoznaji unutar širih teoloških rasprava,

naših spoznaja prvog reda, to pokrenulo neodređenu regresiju postupaka svjesnosti. Vidi o ovome M. MacKenzie, “The Illumination of Consciousness: Approaches to Self-Awareness in the Indian and Western Traditions”, *Philosophy East and West* 57 (2007): 40–62; i B. Kellner, “Infinite Regress Arguments (*anavasthā*) u vezi sa samosvijesti (*svasamvedana*): bliži pogled na Dignāgu i Dharmakīrti”, *Journal of Indian Philosophy* 39 (2011): 411–26.

⁶¹ *Asrār al-baḥīyya fī l-'ulūm al-'aqliyya*, ur. H. M. D. al-Ālūsī and Ṣ. M. al-Hāšim (Bejrut, 2005), 558.7–559.6

⁵⁹ Vidi: S. Schmidtke, *The Theology of al-Allāma al-Hillī (d. 726 / 1325)* (Berlin, 1991).

⁶⁰ Kao što je objašnjeno, “Avicena o samosvijesti”. Zanimljivo je primijetiti da se o ovim refleksivnim činovima višeg reda raspravljalo na vrlo sličan način u indijskoj filozofskoj tradiciji. Budistički filozof Dignāga, baš poput Avicene, vjerovao je da je samosvijest neizostavni dio ljudskog umujućeg života. On i njegov utjecajni komentator Dharmakīrti raspravljaju o argumentu za ovo stajalište, prema kojem bi, ako bismo trebali umni čin višeg reda da bismo bili svjesni

naprimjer, dok su obrađivali pitanje i probleme božanskih svojstava. Međutim, u osnovi, spor prikazan u ovom radu odnosio se na epistemologiju, jer su kasniji mislioci slijedili Avicenin stav u istraživanju onoga što se činilo bliskom paralelom između ljudske i božanske spoznaje. Samospoznaja je stoga morala biti smještena unutar općenitijih teorija o tome što je znanje. Za one koji su znanje shvaćali kao umnu sliku ili kao relaciju, to je bio problematičan i izniman slučaj, dok je za one koji su znanje htjeli shvatiti kao “prisutnost” bio paradigmatičan

slučaj, budući da smo svi prisutni, ili “nismo skriveni”, od sebesamih. Po mom mišljenju, uvjerljiviji je stav koji nalazimo kod al-Āmidija i Fahrudina al-Rāzija, u smislu da je znanje doista odnos, ali odnosi ne zahtijevaju nužno različite strane u relaciji. Možda bi bilo prerano presuđivati o ovom sporu o samospoznaji bez daljnje rasprave o široj diskusiji koja se tiče prirode znanja općenito. Sve strane u tom sporu mogle bi se složiti barem u vezi s jednom stvari: razumijevanje samospoznaje veći je izazov od poznavanja samog sebe.

Literatura

- Abhari, *Kašf al-ḥaqa'iq fi tabir al-daqa'iq*, ur. H. Sarıoğlu, Istanbul, 1998.
- Adamson, Petar, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge, 2013.
- Adamson, Petar, *Avicenna and his Commentators on Self-Intellective Substances*, The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics, Berlin, de Gruyter, 2011.
- Adamson, Peter, *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth / Twelfth Century*, London, Warburg Institute, 2011.
- Adamson, Peter i Benevich, F., “The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument”, *Journal of the American Philosophical Association*, 2018.
- Adamson, Peter, “Fahr al-Dīn al-Rāzī on Place”, *Arabic Sciences and Philosophy* 27, 2017.
- Adamson, Peter, *Eternity in Medieval Philosophy*, Oxford University Press, 2016.
- Adamson, Peter, Pormann, P. E., *The Philosophical Works of al-Kindī*, Karachi, 2012.
- al-Ālūsī, Ḥ. M. D., al-Hāšim, Š. M., *Asrār al-hafiyya fi l-'ulūm al-'aqliyya*, Bejrut, 2005.
- al-Amalī, Ā. Ḥ., *Šarḥ al-Isārāt*, Qom, Mu'assasa-yi Būstān-i Kitāb, 2004.
- al-Baghdādī, M. M., *al-Mabāḥith al-mašriqiyya*, Bejrut, 1990.
- al-Mahdī, Abū 'Abdallāh Muḥammad, *Abkār al-afkār fi usūl al-dīn*, Kairo, 2004.
- al-Mas'ūdī, Šukūk, bez godine i izdavača.
- al-Saqqā, A. Ḥ., *al-Maṭālib al-'āliyya*, Bejrut, 1987.
- Ansari, Hasan; Madelung, Wilferd (ur.), *Tuhfat al-mutakallimīn fi l-rass 'alā l-falāsifa*, Teheran, 2008.
- Avicenna, *al-Isārāt wa-l-tanbihāt ma'a Šarḥ Našir al-Dīn al-Ṭūsī*, Kairo, Dār al-Ma'ārif, 1957–1960.
- Avicenna, *Šifā': Ilābiyyāt*, u M. E. Marmura (ur. i prev.), *Avicenna, The Metaphysics of the Healing*, Provo, 2005.
- Avicenna, *al-Ta'liqāt*, ed. A. R. Badawī, Kairo, 1973.
- Avicenna, *Šifā' Fi al-nafs Avicenna's De anima (Arabic Text): Being the psychological part of Kitāb al-Šifā'*, Ed. Fazlur Rahman, 1959. London.
- Benevich, Fedor, *The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)*, *Orients* 45, 2017.
- Black, Deborah L, *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, in S. Rahman (eds), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Dordrecht: Springer, 2008.
- Burns, Ivo (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis scripta minora*, Berlin, 1887.
- Crystal, Ian, *Plotinus on the Structure of Self-Intellection*, *Phronesis*, vol. 43, br. 3, 1998.
- Eichner, Heidrun, “Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Suhrawardī as representatives and precursors of a thirteenth-century discussion”, *In the age of Averroes: Arabic philosophy in the sixth/twelfth century*, London, 2011.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar, *Plotinus on Intellect*, Oxford University Press, 2007.
- Fūda, Sa'īd 'Abd al-Latīf, *Nihāyat al-'uqūl*, Bejrut, 2015.
- Gazalī, *Tahāfut*.
- Hasnaoui, Ahmed, *La conscience de soi chez Avicenne et Descartes*, Pariz, 1997.
- Heinamaa, Sara, Lähteenmäki, Vili, Remes, Pauliina, *Consciousness: from Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht, 2007.
- Kaukua, Jari, Kukkonen, Taneli, *Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna*, Springer Nature, SHPM, vol. 4.



- Kaukua, Jari, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Kembriđž, 2015.
- Kellner, Birgit, "Infinite Regress Arguments (anavasthā) Dignāgu i Dharmakīrti", *Journal of Indian Philosophy*, Springer, 2011.
- Kütüphanesi, Murad Molla, *Bayān al-asrār*, Istanbul, 2017.
- López-Farjeat, Luis Xavier, *Self-Awareness in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings*, Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy, Hildesheim, 2012.
- MacKenzie, Matthew, "The Illumination of Consciousness: Approaches to Self-Awareness in the Indian and Western Traditions", *Philosophy East and West*, 2007.
- Madelung, Wilferd and Mayer, T. (ed. and trans.), *Struggling with the Philosopher: a Refutation of Avicenna's Metaphysics*, London, 2001.
- Marmura, Michael E., *al-Ghazālī: The Incoherence of the Philosophers*, Provo, 1997.
- Najafzāda, 'A. R., *Šarḥ al-Isārāt*, Tehran, 2005.
- Périer, Augustin, (ur. i prev.), *Petite traités apologétiques de Yahyā ben 'Adī*, Paris, 1920.
- Pines, Shlomo, *Studies in Abu l-Barakāt al-Baghdādī: Physics and Metaphysics*, Jerusalem, 1979.
- Schmidke, Sabine, *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726 / 1325)*, Berlin, 1991.
- Schroeder, Frederic M., Todd, Robert B., *Two Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto, 1990.
- Tūsī, *Maṣārī' al-Muṣārī'*, ur. W. Madelung, Tehran, 2004.
- Yalrkaya, Şerefettin, *Kitāb al-Mu'tabar fī l-ḥikma*, Hyderabad, 1938–39.

Abstract

The Simplicity Of Self-Knowledge After Avicenna

Peter Adamson

Department VI for Late Antiquity and Arabic Philosophy

Alongside his much-discussed theory that humans are permanently, if only tacitly, self-aware, Avicenna proposed that in actively conscious self-knowers the subject and object of thought are identical. He applies to both humans and God the slogan that the self-knower is "intellect, intellecting, and object of intellection ('*aql*, '*aqil*, *ma'qul*)". This paper examines reactions to this idea in the Islamic East from the 12th-13th centuries. A wide range of philosophers such as Abu al-Barakat al-Baghdadi, Fahr al-Din al-Razi, al-Shahrastani, Sharaf al-Din al-Mas'udi, al-Abhari, al-Amidi, and Nasir al-Din al-Tusi raised and countered objections to Avicenna's position. One central problem was that on widely accepted definitions of knowledge – according to which knowledge is representational or consists in a relation – it seems impossible for the subject and object of knowledge to be the same. Responses to this difficulty included the idea that a self-knower is "present" to itself, or that here subject and object are different only in "aspect (*i'tibar*)".