

DAMIAN KOKOĆ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: kokoc.damian@gmail.com

Rola intelektu czynnego w poznaniu Boga w metafizyce Al-Fārābiego

Abstract. *Al-Fārābī is considered to be one of the greatest representatives of medieval Muslim philosophy. At the turn of the 9th and 10th century, this scholar weaved elements of Plato, Aristotle and the Neo-Platonists into an original philosophical system, within which he presented his views on extra sensorial reality, the material world as well as the theory of the perfect state.*

One key element of Al-Fārābī's philosophy was the question in what way can the knowledge of the spiritual be attained by man – especially when it came to the First Being, i.e., God. In order to address this question, he developed a theory of intellect distinguishing between the three following types: the intellect in action, the active intellect, and the passive intellect. The intellect in action amounts to the First Being as well as all the immaterial beings that emanated from it. The last incorporeal being to emerge is the eleventh being, which is the active intellect according to Al-Fārābī, and it is supposed to mediate between the transcendent and material worlds. The passive intellect, on the other hand, is one that remains typical of man.

Keywords: *Al-Fārābī, intellect, metaphysics, cognition, Muslim philosophy, transcendence*

Abū Naṣr Muḥammad ibn Ṭurḥān ibn Uzluġ al-Fārābī zaliczany jest do najwybitniejszych przedstawicieli muzułmańskiej filozofii okresu średniowiecza. Urodził się w Turkiestanie w 870 r., zmarł w Damaszku w 950 r. Cieszył się dużym szacunkiem muzułmańskich uczonych, o czym może świadczyć m.in. to, że nazywano go „Drugim Nauczycielem”. Muzułmanie tytułowali „Pierwszym Nauczycielem” Arystotelesa, a Al-Fārābī był tym, który rozpoczął łańcuch wielkich

muzułmańskich komentatorów i był pierwszym, który rozwijał myśl Stagiryty w świecie islamu. Jego myśl charakteryzuje synkretyzm, gdyż w swoim systemie łączył elementy pochodzące z myśli Platona, Arystotelesa oraz wątki neoplatonistyczne¹. Mimo tych nawiązań, nie powtarzał tylko tego, co mówili jego wielcy poprzednicy, ale na bazie ich myśli stworzył własny oryginalny system².

Ważnym elementem jego filozofii była teoria intelektu czynnego. Na grunt filozofii muzulmańskiej zagadnienie to wprowadził Al-Kindi³, który jest uznawany za pierwszego filozofa muzulmańskiego. Problem ten był często podejmowany przez myślicieli muzulmańskich, nie tylko przez Al-Fārābiego, ale również przez Awicennę⁴, Awerroesa i wielu innych⁵. W swoim ujęciu Al-Fārābi wyróżnia trzy

¹ H. Corbin, *Historia filozofii muzulmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005; J. Bielawski, *Al-Farabi – drugi nauczyciel. Życie i dzieło*, w: Al-Farabi, *Państwo doskonałe. Polityka*, tłum. J. Bielawski, PWN, Warszawa 1967; D. Kokoć, *Inspiracje helleńskie w filozofii Al-Farabiego*, w: I. Kończak, M. Woźniak (red.), *Zachód a świat islamu – Zrozumieć Innego*, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UE, Łódź 2012, ss. 115–123, http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/zachod_a_swiat_islamu.pdf [21.04.2012].

² Rémi Brague przytacza opinię Richarda Walzera, według którego Al-Fārābi nie jest myślicielem oryginalnym, a każde jego dzieło jest powtórzeniem tez zawartych w jakimś zaginionym tekście greckim. Opinia ta ma jednak tę wadę, że dopóki nie odnajdziemy tych „zaginionych dzieł helleńskich”, to nie jesteśmy w stanie jej udowodnić. Zob. R. Brague, *Europa, droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Teologia Polityczna, Warszawa 2012, s. 97.

³ Adam Aduszkiewicz, opisując rolę, jaką odegrał Al-Kindi w historii filozofii muzulmańskiej, podkreśla właśnie to, że zainicjował on rozważania na temat intelektu czynnego. Stwierdza: „W filozofii nie był autorem bardzo oryginalnym. Niemniej jest osobą bardzo ważną w historii filozofii arabskiej z dwóch zwłaszcza powodów: po pierwsze, przez swoje prace, takie jak: *O liczbie prac Arystotelesa i konieczności ich studiowania dla poznania filozofii*, czy spowodowanie przekładu *Teologii Arystotelesa*, którym wprowadził do myśli arabskiej arystotelizm, wraz z charakterystycznym powiązaniem z neoplatonizmem. Po drugie, Al-Kindi wprowadził do filozofii arabskiej teorię intelektu czynnego, która stała się trwałym elementem wszystkich sformułowanych przez Arabów doktryn”. A. Aduszkiewicz, *Przegląd najważniejszych osób, poglądów i wydarzeń w średniowiecznej filozofii arabskiej*, w: A. Aduszkiewicz, M. Gogacz (red.), *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, ATK, Warszawa 1982, s. 24.

⁴ Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składenek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010; Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, tłum. M. E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2005.

⁵ Doniosłą rolę odegrały poglądy Awerroesa, które zawarł w *Wielkim komentarzu do O duszy Arystotelesa*. Przeniknęły one do średniowiecznej Europy i przejęte przez awerroistów łacińskich stały się źródłem sporu o monopsychizm, w którym zabierali głos Siger z Brabancji, Tomasz z Akwinu, Albert Wielki czy Idzi Rzymianin. Zob. Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long commentary on the De Anima of Aristotle*, tłum. R. C. Taylor, Yale University Press, New Haven – Londyn 2009; Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, tłum. M. Olszewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008; Z. Kukiewicz, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku. Nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, PWN, Warszawa 1971; D. Kokoć, *Filozoficzne spotkanie islamu i Europy. Awerroizm łaciński i spór o jedność intelektu*, w: M. Woźniak, K. Zdulski (red.), *Wschód i Zachód: tolerancja i różnorodność*, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UE, Łódź 2013, ss. 8-17, http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/Wschod_i_Zachod.pdf [29.03.2013].

rodzaje intelektu: intelekt w akcie, intelekt bierny, który nazywa również hylicznym, oraz intelekt czynny.

Intelektem w akcie są wszystkie byty niematerialne, które znajdują się w sferze ponadlunarnej, transcendentnej względem świata materialnego. Najważniejszym z nich jest Byt Pierwszy, który Al-Fārābi utożsamia z Bogiem. Jest on jedyny i niemożliwy jest drugi byt, który byłby w jakikolwiek sposób podobny do niego. Jest także doskonały i absolutnie prosty, co sprawia, że nie można go zdefiniować. Nie potrzebuje niczego ani nikogo do tego, aby być. Nie ma przyczyny swojej egzystencji, ale sam jest przyczyną istnienia wszystkich pozostałych bytów. Nie posiada również celu. Zdaniem Al-Fārābiego Absolut nie może go mieć, gdyż osiągnięcie takiego celu stanowiłoby powód, dla którego Byt Pierwszy by powstał. Nie jest nim nawet akt stworzenia. Kreacja wynika z istoty Boga i nie ma żadnego zewnętrznego względem Niego czynnika, który by popychał Go czy zmuszał lub też powstrzymał przed tego typu działaniem. Jest ono całkowicie zależne od jego woli.

Cechę, którą opisuje Byt Pierwszy, stanowi to, że jest on przedmiotem poznania intelektualnego w akcie. Oznacza to, że sam bezpośrednio i w sposób pełny zna swoją istotę, więc nie potrzebuje nikogo ani niczego, aby poznawać i być poznawany. Z tego, że jest przedmiotem poznania w akcie, wynika również to, że wiedza, jaką posiada, jest tożsama z jego substancją. Al-Fārābi podkreśla, że wiedza, która przysługuje najwyższemu z bytów niematerialnych oraz sposób, w jaki pojmuje on sam siebie, jest zupełnie inny od ludzkiego poznawania i postrzegania rzeczywistości. Różnica ta wynika m.in. z tego, że nasze władze poznawcze uwikłane są w materię. Fakt bycia przedmiotem poznania intelektualnego stanowi jeden z dwóch powodów, dla których określa się Absolut jako prawdziwy. Jego prawdziwość wynika z tego, że dysponuje on najdoskonalszym sposobem istnienia oraz że jest przedmiotem poznania intelektualnego w akcie, a ten, kto poznaje Byt Pierwszy, widzi Go zawsze jako byt sam w sobie.

Pozostałe byty niematerialne różnią się w swoich charakterystykach od Bytu Pierwszego. Przede wszystkim mają przyczynę swojego istnienia, gdyż powstają z Bytu Pierwszego drogą emanacji. Byty niematerialne tworzą zhierarchizowaną strukturę – od najbardziej do najmniej doskonałego. Al-Fārābi pisze o tym w następujący sposób:

Byty są rozliczne, ale w swojej wielkości uporządkowane hierarchicznie. Substancja Bytu Pierwszego jest jednak taka, że z niej emanuje wszelkie istnienie, niezależnie od tego, czy jest doskonałe, czy niedoskonałe. I także Jego substancja jest taka, że kiedy emanują z niej wszystkie byty wedle ich stopni, każdemu z nich przypada od Niego należna mu część istnienia i jej stopień. A więc, począwszy od najdoskonalszego z nich pod względem istnienia i dalej, do nieco mniej doskonałego, i dalej od mniej niedoskonałego do bardziej niedoskonałego, aż wreszcie dochodzi się do bytu, poza którym – jeśli się posunąć niżej – jest już to, co nie może wcale mieć istnienia⁶.

⁶ Al-Fārābi, *Państwo doskonałe...*, ss. 24–25.

Absolut jest przyczyną istnienia łącznie dziesięciu intelektów w akcie. Proces ten przebiega w taki sposób, że z Bytu Pierwszego wyłania się byt nazwany przez Al-Fārābiego bytem wtórnym, który kontempluje samego siebie oraz Boga. Efektem pojmowania Bytu Pierwszego przez byt wtóry jest to, że z bytu wtórego wyłania się byt trzeci. W ten sam sposób z bytu trzeciego powstaje byt czwarty itd., aż do powstania bytu jedenastego.

Jak już wspomniano, według Al-Fārābiego byty niematerialne są uporządkowane od najbardziej do najmniej doskonałego. Tym, co charakteryzuje tę strukturę, jest to, że każdy z dziesięciu bytów, który wymanował, jest jedyny i nie może być drugiego podobnego do niego bytu na tym stopniu hierarchii, na którym on się znajduje. Jest to związane z tym, że od chwili swego zaistnienia dysponują one pełną doskonałością, czyli są całkowicie zaktualizowane w wymiarze substancjalnym, przez co niemożliwe jest, aby istniały dwa byty na tym samym szczeblu ponadludzkiego porządku. Ich doskonałość oznacza, że nie zawierają żadnego elementu potencjalnego – od momentu zaistnienia mają one pełną aktualizację, a zatem nie podlegają ewolucji. Mimo to nie są samowystarczalne pod względem istnienia. Zarówno ich egzystencja, jak i doskonałość są możliwe tylko dzięki kontemplacji Bytu Pierwszego, która jest ich udziałem. Stanowi ona dla nich źródło szczęścia, które Al-Fārābi utożsamia właśnie z osiągnięciem doskonałości.

Po opisanu rzeczywistości ponadzmysłowej Al-Fārābi przechodzi do omówienia sposobu, w jaki człowiek jest w stanie poznać to, co niematerialne, w tym samego Boga. Zdaniem tego filozofa tym, co utrudnia dotarcie do Bytu Pierwszego, jest to, że jesteśmy bytami materialnymi, a co się z tym wiąże – przedmioty naszego poznania intelektualnego oraz pojęcia, jakimi dysponujemy, są niedoskonałe. Przez tę niedoskonałość władzom poznawczym człowieka wymykają się dwa rodzaje bytów. Po pierwsze, niedostępne jest dla nas poznanie bytów najmniej doskonałych, a po drugie – bytów najbardziej doskonałych. Tych pierwszych nie możemy pojąć, gdyż ich istnienie jest tak słabe, że dla nas niedostrzegalne. Z kolei istnienie tych drugich jest tak doskonałe, że uchwycenie go przekracza możliwości naszych zmysłów oraz rozumu. Można poznawać jedynie te byty, które znajdują się między tymi dwiema skrajnościami. Jednocześnie gdy wyzwalamy się z materialnych uwarunkowań, to nasze ujmowanie Absolutu staje się coraz bardziej wyraźne i doskonałe. Najbardziej doskonałe przedstawienie Boga w naszym umyśle powstanie wtedy, gdy całkowicie wyzwolimy się od ograniczeń, jakie narzuca na nas materia. Sam proces zbliżania się do Bytu Pierwszego polega natomiast na tym, że sami stajemy się intelektami w akcie.

Istotną rolę w procesie poznania odgrywają pewne władze, którymi dysponuje człowiek. Kierują one zarówno naszą sferą somatyczną, jak i intelektualną. Pierwszą władzę, która się pojawia, Al-Fārābi nazywa „władzą żywiącą”. Odpowiada ona za przyjmowanie pokarmu oraz metabolizm organizmu. Następną władzą jest władza percepcyjna. Jej wykształcenie się powoduje, że w ludziach pojawia się

skłonność do tego, co widzą za pomocą zmysłów, gdyż staje się to na tym poziomie poznawczym głównym źródłem naszego kontaktu z otaczającym nas światem. Rzeczywistość zmysłowa potrafi na tyle przykuć naszą uwagę, że może stać się ona najważniejszym punktem odniesienia w ludzkim życiu, a w konsekwencji umyka nam ponadzmysłowa strona rzeczywistości. Zatrzymanie się na tym, co zmysłowe, nie jest postawą pożądaną, gdyż nasz intelekt powinien dążyć do tego, aby wznieść się ponad to, co materialne. Kolejną jest władza wyobrazeniowa, z którą związana jest umiejętność zapamiętywania danych dostarczanych przez zmysły. To dzięki niej potrafimy je przetwarzać i kategoryzować, a co najważniejsze – jesteśmy w stanie tego dokonać nawet wtedy, gdy rozważany przedmiot nie jest przez nas aktualnie postrzegany. Władza ta pośredniczy też między władzą zmysłową a rozumową. Istotną rolę odgrywa również władza pożądawcza. To ona wywołuje nasze pragnienia lub też niechęć do czegoś. Jest ona także źródłem woli, która wykształca się w człowieku. Zdaniem Al-Fārābiego wolna wola jest tym, co charakteryzuje tylko i wyłącznie człowieka. Filozof opisuje ją w taki sposób:

Wola zaś to pożądanie lub ucieczka od tego, co zostało spostrzeżone, czy to przez zmysły, czy to przez wyobraźnię, czy to przez władzę rozumową – i osądzone jako to, co należy wziąć lub odrzucić. Może to być pragnienie poznania czy też zrobienia rzeczy, bądź to przez całe ciało, bądź przez jeden organ⁷.

Władza pożądawcza kieruje naszymi nerwami, mięśniami oraz kończynami, ponieważ wyznacza cel, który chcemy osiągnąć, a także powoduje, że chcemy czegoś uniknąć, pobudza nas do działania. Jak wspomniano, wolna wola jest tym, co przysługuje tylko człowiekowi, gdyż ma on zdolność dyskursywnego ujmowania tego, co dostarczają mu zmysły i wyobraźnia. Natomiast wszelkie pożądanie wynikające z postrzegania czy też z wyobraźni jest tym, co wspólne ludziom i zwierzętom. Tak pisze o tym Al-Fārābi:

Pożądanie tego, co pojął, na ogół jest wolą. Niezależnie od tego, czy wywoływało je doznanie zmysłowe, czy też wyobrażenie, pożądanie nosi powszechnie nazwę woli. Jeżeli jednak wywołane zostało przez refleksję albo przez rozumowanie, nazywa się przeważnie wolnym wyborem, właściwym specjalnie człowiekowi. A jeżeli idzie o pożądanie pochodzące z odczuwania zmysłowego lub z wyobraźni, napotykamy je również u innych zwierząt⁸.

Ostatnią z władz, jakie wyróżnia Al-Fārābi, jest władza rozumowa. Ma ona za zadanie kontrolować pozostałe władze. Umożliwia człowiekowi poznanie przedmiotów poznania intelektualnego i dokonywanie oceny rzeczywistości. Pozwala także na odróżnienie prawdy od fałszu, piękna od brzydoty itp. To dzięki niej człowiek uczy się i rozwija różne gałęzie sztuki i nauki. Samą władzę rozumową

⁷ Ibidem, s. 50.

⁸ Ibidem, s. 63.

Al-Fārābī dzieli na władzę rozumową praktyczną oraz władzę rozumową spekulatywną. Władza praktyczna ma służyć władzy spekulatywnej, natomiast celem władzy spekulatywnej jest osiągnięcie szczęścia, czyli doskonałości.

Według Al-Fārābiego każda z istniejących rzeczy jest poznawalna za pomocą którejś z wymienionych władz – rozumowej, wyobraźniowej bądź zmysłowej. Jeśli chodzi o sferę intelektualną i zdolności poznawcze, to widoczny jest u tego muzułmańskiego filozofa egalitaryzm w odniesieniu do płci. Al-Fārābī stwierdza, że kobiety i mężczyźni dysponują takimi samymi władzami rozumowymi, wyobraźniowymi oraz zmysłowymi. To, co różni obie płcie, ma charakter wyłącznie materialny, a co za tym idzie – różnice te są drugorzędne czy wręcz nieistotne. Przejawiają się one tylko w sferze biologicznej i odnoszą do budowy naszych ciał oraz organów płciowych⁹.

Następnie Al-Fārābī przechodzi do charakterystyki intelektu ludzkiego. Określa go jako intelekt bierny lub hyliczny. Jest on intelektem w potencji, gdyż przedmioty jego poznania intelektualnego znajdują się w potencji. Możliwościowy charakter rzeczywistości, która dana jest intelektowi ludzkiemu w jego pierwotnym stanie, wynika przede wszystkim z jej materialności, a co za tym idzie – poznanie jej substancji nie jest czymś co jest nam dane w sposób bezpośredni i konieczny. Intelekt bierny, w odróżnieniu od intelektu w akcie, nie jest w stanie poznać bezpośrednio swojej istoty, dlatego też intelekt hyliczny jest dla siebie przedmiotem poznania intelektualnego w potencji. Człowiek nie może sam z siebie stać się intelektem w akcie. Aby tego dokonać, niezbędna jest pomoc ze strony Transcendencji. Przejście od intelektu biernego do intelektu w akcie dokonuje się w momencie, gdy przedmioty poznania w intelekcie ludzkim uzyskują aktualność. Aby możliwe było poznanie tego typu przedmiotów, sam poznający musi stać się intelektem w akcie. To, że człowiek jest istotą materialną, utrudnia mu stanie się tego typu bytem. Natomiast to, co umożliwia przemianę z intelektu biernego w intelekt w akcie, samo musi być intelektem w akcie. Tym, co czyni taką transformację możliwą, jest właśnie intelekt czynny.

Intelekt czynny to dziesiąty byt, który wyemanował z Bytu Pierwszego i który zajmuje ostatnie miejsce w hierarchii bytów niematerialnych. Dzięki pozycji, na której znajduje się w świecie ponadlunarnym, pełni on funkcję pośrednika między światem materialnym a rzeczywistością duchową. Al-Fārābī charakteryzuje go jako jedną z zasad istnienia ciał materialnych oraz stwierdza, że jego zadaniem jest sprawowanie opieki nad zwierzętami rozumnymi, którymi są ludzie. Samo działanie intelektu czynnego przyrównuje on do działania słońca. Tak jak ono umożliwia nam postrzeganie za pomocą zmysłu wzroku, tak intelekt czynny daje nam możliwość

⁹ Zdaniem Al-Fārābiego kobiety i mężczyźni różnią się też pewną konstrukcją psychiczną, gdyż u mężczyzn dominują skłonności ku agresji i gniewu, a u kobiet – łagodność i współczucie. Jednocześnie podkreśla, że wśród mężczyzn można wskazać tych, którzy mają cechy częściej występujące u kobiet, jak również można spotkać kobiety o cechach, które uznaje się powszechnie jako charakterystyczne dla mężczyzn. Ibidem, s. 59.

poznawania przedmiotów w akcie, a co za tym idzie – również samych intelektów w akcie. Gdy zaczyna on działać na intelekt hyliczny, przedmioty poznania zmysłowego, mieszczące się we władzy wyobraźniowej, ulegają transformacji i stają się przedmiotami poznania intelektualnego w akcie, znajdującymi się we władzy rozumowej. W wyniku tego oddziaływania powstają w umyśle pierwsze przedmioty poznania intelektualnego. Według Al-Fārābiego są one wspólne wszystkim ludziom. Należą do nich: podstawowe zasady geometrii, zasady oceny moralnej oraz zasady, które czynią możliwym poznanie świata materialnego, zewnętrznego względem świadomości człowieka. Zasady te stanowią pewne uniwersalne schematy, za pomocą których kategoryzujemy otaczającą nas rzeczywistość.

Oprócz funkcji epistemologicznych intelekt czynny pełni też inne zadania. Stanowi element, który umożliwia człowiekowi osiągnięcie szczęścia. Al-Fārābi utożsamia szczęście z osiągnięciem doskonałości. Ma to być stan, w którym dusza nie jest już zależna od materii i nie potrzebuje jej do tego, aby istnieć – może poznawać i zjednoczyć się z bytami niematerialnymi. To dzięki niemu Byt Pierwszy, czyli Bóg, ujawnia się swojemu stworzeniu i pozwala mu się poznać, to on przekazuje ludziom Jego wolę.

W teorii intelektu czynnego pobrzmiewają pewne echa mistyczne¹⁰. Al-Fārābi podkreśla, że tylko wzniesienie się ponad to, co materialne, pozwoli człowiekowi na kontakt z Absolutem. A tylko stając się intelektem w akcie, człowiek może zdobyć prawdziwą wiedzę o otaczającej rzeczywistości. Znalazła ona również zastosowanie w jego rozważaniach polityczno-społecznych. Zdaniem Al-Fārābiego głową doskonałego państwa powinien być ktoś, kto stał się intelektem w akcie, takiej osobie intelekt czynny przekazuje Boże natchnienie. Wpływa ono zarówno na jego władzę wyobraźniową, jak i na intelekt bierny. Dzięki temu przywódca takiego państwa staje się zarazem filozofem (gdy natchnienie Boga oddziałuje na intelekt bierny) i prorokiem (gdy spływa ono na władzę wyobraźniową). Al-Fārābi uważa, że taki lider będzie prowadził społeczność, której przewodzi, do osiągnięcia pełni szczęścia. Naczelnik idealnego państwa nie może nikomu podlegać, gdyż osiągnął najwyższy poziom doskonałości, jaki jest dostępny człowiekowi. Będąc jednocześnie filozofem i prorokiem, osiągnął najwyższy poziom wiedzy, zarówno o świecie materialnym, jak i o rzeczywistości transcendentnej. Dzięki oddziaływaniu intelektu czynnego dostępne staje się dla niego poznanie bytu najwyższego, jakim jest Bóg.

¹⁰ Obecność wątków mistycznych była tym, co charakteryzowało filozofię muzułmańską w średniowieczu. Niemal każdy z myślicieli tego okresu był równocześnie mistykiem. Jako wyjątek można wskazać Awerroesa, który cechował się nieufną postawą wobec namysłu o charakterze mistycznym. Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. T. Lipszyc, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004; D. Kokoć, *Elementy racjonalności w mistyce muzułmańskiej*, „Racjonalia. Z punktu widzenia humanistyki” 1(1)/2011, ss. 55–68.

Mimo że przywódca państwa doskonałego zyskuje status intelektu w akcie i podobnie jak inne intelekty tego typu jest przedmiotem poznania intelektualnego w akcie, to Al-Fārābi nie stawia znaku równości między nim a bytami transcendentnymi. Brak tego utożsamienia wynika głównie z tego, że człowiek zawsze jest uwikłany w materię i nigdy nie osiągnie doskonałości, która cechuje byty niematerialne¹¹. Dodatkowo wszelka wiedza o Bogu i rzeczywistości ponadzmysłowej, jaką posiadał taki człowiek, jest dla niego dostępna poprzez oddziaływanie intelektu czynnego na jego władze poznawcze. Al-Fārābi nazywa go intelektem nabytym, gdyż osoba taka jest czymś pośrednim między intelektem biernym a intelektem czynnym.

Filozofia Al-Fārābiego wpłynęła na wielu myślicieli muzułmańskich, m.in. na koncepcje Awicenny. To właśnie komentarz „Drugiego Nauczyciela” do *Metafizyki* Arystotelesa pomógł Ibn Sīnie zrozumieć to dzieło. Jak pisze on w *Autobiografii*:

Przeczytałem księgę metafizyki (Arystotelesa), lecz nie mogłem zrozumieć, co w niej zawarte i ciemny pozostał dla mnie cel jej autora. Przeczytałem ją czterdzieści razy i nauczyłem się jej na pamięć, a mimo to nie rozumiałem jej, ani też jej celu. Zważyłem więc sam w sobie i powiedziałem sobie: ta książka jest niemożliwa do zrozumienia. Aż pewnego dnia znalazłem się w czasie przedpołudniowej modlitwy wśród sprzedawców książek. Jeden z nich trzymał w ręku jakiś tom, nawoływał do kupna i zaproponował mi go. [...] Kupiłem więc. Była to książka napisana przez Abu Nasr al-Farabiego pt. *O celach księgi metafizyki*. Powróciłem do domu i szybko zabrałem się do czytania. I wyjaśniły mi się w tej chwili cele tej księgi (Arystotelesa), tym bardziej że znałem ją dokładnie na pamięć¹².

Oprócz tego, że Al-Fārābi był darzony wielkim szacunkiem, pozostawał również obiektem ataków. Krytyka filozofów, jakiej dokonał Abū Ḥāmid al-Ġazālī w *Rozproszeniu filozofów* czy *Ratunku przed zabłądzeniem*, była wymierzona m.in. przeciwko doktrynie Al-Fārābiego. Zarzucał mu bezbożność i to, że przedstawia nieprawdziwy obraz Boga oraz życia po śmierci. Jego koncepcje miały, zdaniem Al-Ġazāliego, odciągać ludzi od wiary i skłaniać ku herezji¹³. Zarzuty te starał się odeprzeć Awerroes, który w dziełach *Traktat rozstrzygający* czy *Rozproszenie*

¹¹ W tym przypadku ważne są również przyczyny religijne. Tego typu utożsamienie Stwórcy i stworzenia stoi w sprzeczności z obrazem Boga, jaki wykształcił się w teologii muzułmańskiej. Na gruncie islamu mamy do czynienia z radykalnie transcendentną wizją Absolutu. Takie ujęcie Boga było jednym z powodów pojawienia się trudności w rozwoju ruchów mistycznych w świecie islamu. W wyniku niechęci teologów ortodoksyjnych mistycy padali ofiarami prześladowań. Jako przykład można podać Al-Halladża, który został skazany na śmierć za słowa „Jestem Prawdą”. Przeciwnicy tego mistyka uznali, że chce on przez to powiedzieć, że utożsamia się z Bogiem. Zob. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002.

¹² *Biografia Awicenny*, w: A. Zajączkowski (red.), *Awicenna. Abu Ali Ibn Sina*, PWN, Warszawa 1953, ss. 212–213.

¹³ A. H. al-Ghazali, *Sprawiedliwa waga. Ratunek przed zabłądzeniem*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008; idem, *Tahafut al-falasifah (The*

rozproszenia wykazywał, że koncepcje filozoficzne, w tym myśl Al-Fārābiego, nie są sprzeczne z przesłaniem Koranu¹⁴.

Rozważania Al-Fārābiego stanowią istotny punkt w rozwoju filozoficznej myśli muzułmańskiej. Koncepcje noetyczne, które zawarł w *Państwie doskonałym* i *Polityce*, stanowią element jednego z ważniejszych sporów filozoficznych średniowiecznej Europy – sporu o monopsychizm, którego główną osią było pytanie, czy intelekt możnościowy jest jeden, wspólny dla wszystkich ludzi, czy też jest on mnogi oraz jaka jest jego relacja do intelektu czynnego, który stanowi źródło pojęć ogólnych.

Z charakterystyki intelektu czynnego, jaką zawarł w swoich pismach Al-Fārābiego, wynika, że byt ten nie pełni tylko roli poznawczej. Noetyka tego filozofa jest ściśle związana z rozważaniami politycznymi i stanowi ważny element jego wizji idealnego ustroju państwowego. Ma również wymiar religijny, wręcz mistyczny. Intelekt czynny jest źródłem wiedzy, ale przede wszystkim wiedzy o rzeczywistości ponadzmysłowej. Jego zadaniem jest umożliwienie człowiekowi poznania Boga, a dzięki temu osiągnięcie doskonałości i szczęścia.

incoherence of the philosophers), tłum. S. A. Kamil, Pakistan Philosophical Congress, Lahore 1963.

¹⁴ Awerroes, *Decisive Treaties. Epistle Dedicatory*, tłum. Ch. E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2008; D. Kokoć, *Relacja między religią a filozofią w Traktacie rozstrzygającym Awerroesa*, w: M. Woźniak (red.), *Nie tylko Śródziemnomorze. Polityczne i społeczne problemy świata islamu*, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ, Łódź 2012, ss. 9–18, http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/nie_tylko_srodziemnomorze.pdf [30.12.2012].

