

Adam Aduszkiewicz

Recepcja arystotelizmu w filozofii arabskiej

Studia Philosophiae Christianae 16/1, 225-228

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

bie znaczenia, jakie pociąga za sobą ten podział wiedzy, jest pomocny dla zrozumienia wzajemnych relacji przedmiot-metoda, dzięki czemu ostateczne twierdzenia etyczne mają charakter twierdzeń empirycznych a zarazem apodyktycznych. A dzieje się tak dlatego, że Arystoteles przyjmuje za podstawę badanej rzeczywistości spostrzeżenia życia codziennego. Stanowią one zbiór faktów domagających się apodyktycznych, a więc przekraczających poziom doświadczenia, wyjaśnień. Dlatego, dzięki czemu są takie jakie są. Ostateczne prawdy o rzeczach, które nam się jawią w sposób tak bogaty i chaotyczny, odczytuje rozum. Konieczność twierdzeń etycznych jest podyktowana stałą i powszechną naturą rozumną człowieka.

Nawiązując do współczesnych dyskusji metaetycznych, wydaje się, że spotkanie z myślą Stagirytów może i powinno owocować w przekonaniu, o tym jak ważne jest ujęcie duchowej egzystencji człowieka dla adekwatnego ujęcia jego działania.

ADAM ADUSZKIEWICZ

RECEPCJA ARYSTOTELIZMU W FILOZOFII ARABSKIEJ

Opisanie recepcji arystotelizmu w filozofii arabskiej jest zadaniem o tyle swoistym, że niepewny i wymagający wyjaśnienia jest zarówno przedmiot tej recepcji, jak i — jeśli można tak powiedzieć — jej podmiot. Po pierwsze bowiem arabska recepcja arystotelizmu nie jest po prostu takim, czy innym przyjęciem doktryny filozoficznej Arystotelesa, albo powtórzeniem pochodzących z niej twierdzeń, ale podjęciem konsekwencji wynikających z pewnego wyobrażenia o tej doktrynie, jakie uczeni arabscy wyrobili sobie w wyniku kontaktów z grecką tradycją intelektualną; po drugie określenie „filozofia arabska” nie oznacza filozofii, która wprost byłaby dziełem Arabów i wymaga to pewnych wyjaśnień.

Podejmując zatem próbę takiego opisu należy pokazać, w jaki sposób w świecie muzułmańskim zjawiała się filozofia, należy też zwrócić uwagę na te zjawiska w historii arabskich kontaktów z hellenizmem, które miały wpływ na uformowanie wyobrażenia o arystotelizmie, wreszcie na te zagadnienia, czy rozważania, które pojawiły się w arabskiej filozofii w związku z funkcjonowaniem w niej arystotelizmu.

Początki refleksji filozoficznej w świecie arabskim sięgają panowania kalifów z dynastii Omajjadów, którzy mieli stolicę w Damaszku, właściwy jednak jej rozwój nastąpił za rządów Abbasydów, którzy w 750 r. obalili Omajjadów i zbudowali Bagdad na swoją siedzibę. Najważniejszym wydarzeniem kulturalnym ich czasów była wielka akcja przekładowa, w wyniku której przyswojono całe właściwie dziedzictwo naukowe Greków, w tym pisma filozoficzne Platona i Arystotelesa, Teofrasta i Aleksandra z Afrodyzji, Porfiriusza i tzw. *Teologię Arystotelesa*, która była właściwie wyciągiem z plotyńskich *Ennead*.

Czasy Abbasydów można uznać za okres, w którym kształtują się główne zasady tego, co znamy jako kulturę muzułmańską. Powstała ona w wielkim państwie, które za czasów Omajjadów rozciągnęło się od doliny Indusu na wschodzie po półwysep Iberyjski na zachodzie. Na tereny te Arabowie przynieśli swoją religię, która mówiąc o jednym

Bogu, o pochodzeniu świata i przeznaczeniu człowieka otwierała przed jej wyznawcami nowy nieznan świat. Wraz z religią i państwem wprowadzili też język arabski, który był wspólny dla wszystkich wyznawców islamu. Jednocześnie sami zdobywcy zostali zdobywcami przez perską, hinduską czy grecką kulturę. Zetknęli się z perską sztuką i mistyką, od Syryjczyków uczyli się greckiej filozofii, od czczących gwiazdy Sebejczyków z Harran astronomii i matematyki.

Na to, co nazwalibyśmy kulturą muzułmańską, złożyło się, jak widać wiele elementów, będących dziedzictwem różnych narodów. Również ludzie, którzy ją tworzyli byli Arabami, Turkami, albo Persami. Byli też wśród nich chrześcijanie i Żydzi. Z drugiej strony wydaje się, że Arabowie wraz ze swoją religią, świętą Księgą i językiem, w którym ją napisano, swoim państwem, wnieśli w świat nową perspektywę, w której postawili zastane tradycje. Dlatego to powstałej w tej perspektywie filozofii nie wypada nazwać inaczej jak arabską.

W perspektywie tej filozofia grecka zjawiała się w ramach większej całości jaką była grecka wiedza. Nie było więc czegoś takiego jak świadome poznawanie właśnie arystotelizmu, namy natomiast do czynienia z tłumaczeniem na arabski dzieł napisanych przez Arystotelesa, lub przypisywanych mu, które należą do większej całości jaką jest grecka filozofia i nauka. Jednocześnie uczeni syryjscy przekazywali tradycję, w której Arystoteles był tej nauki najwybitniejszym przedstawicielem.

Można wskazać na trojaki skutki powikłanego przyjmowania arystotelizmu. Pierwszym byłoby przekonanie o tym, że Grecy mieli jedną filozofię, której mistrzami byli Platon i Arystoteles. To tłumaczy łatwość, z jaką przyjmowano pod imieniem Arystotelesa teksty tak różne jak *Metafizyka*, czy wspomnianą *Teologię*. Drugim pojmowanie filozofii jako poznania, które już zostało wykonane. Tym, co pozostało do zrobienia było znalezienie jej wewnętrznej jasności, aby pogodzić elementy, które zdawały się przeczyć sobie. Stąd pierwszy wybitny znawca Arystotelesa al-Kindi uważał że wykląda zagadnienie intelektu „zgodnie z doktryną Platona i Arystotelesa”. Dlatego też Awerroes mógł napisać iż: Doktryna Arystotelesa jest najwyższą prawdą, ponieważ jego intelekt stworzył granice ludzkiego intelektu. Jest więc rzeczą słuszną powiedzieć, że stworzyła go i dała go nam Boska Opatrzność tak, że mogliśmy poznać wszystko, co może być poznane”. Po trzecie wreszcie tak rozumiana filozofia postawiona została wobec religii. Dla filozofa i wielkiego teologa al-Gazalego filozofowie gubią się w sprzecznościach i nie mogą nic sensownego powiedzieć o Bogu. Poznać Go można tylko w bezpośrednim doświadczeniu, a filozofii doświadczenia tego brak, w związku z czym pozbawiona jest ona sensu. Natomiast dla Awicenny czy Awerroesa filozofia była jednym właściwym sposobem poznawania Prawdy.

Elementem wspólnym dla całej arabskiej filozofii jest teoria intelektu czynnego. Jako pierwszy pośród Arabów sformułował ją al-Kindi. Źródłem jej był traktat Arystotelesa *O duszy*, skomentowany przez Aleksandra z Afrodyzji. Aleksander dokonane przez Arystotelesa rozróżnienie pomiędzy intelektem czynnym i biernym objaśniał jako wskazujące na dwa odrębne byty: ludzką duszę i wspólny dla wszystkich ludzi byt duchowy, udzielający im poznania. W takim kształcie teorię tę napotykaemy w tekstach al-Kindiego, al-Farabiego, Awicenny i Awerroesa.

Teoria intelektu czynnego umożliwia rozstrzygnięcie trzech zasadniczych problemów. Po pierwsze objaśnienie tego, w jaki sposób po-

wstaje ogólna i wspólna wszystkim ludziom wiedza o szczegółowych i zmysłowych przedmiotach. Otóż zasada poznania ogólnego i powszechnego jest wspólny intelekt czynny.

Po drugie teoria intelektu czynnego pozwalała pogodzić Platona z Arystotelesem, uzasadniając realność duchowego świata idei, które są właściwym przedmiotem nauki, a więc tym, co intelekt czynny poznaje. Zarazem poprzez intelekt czynny dusza wstępowała w wyższy świat duchowy. Oddzielony samodzielnie bytujący intelekt czynny był wejściem w świat neoplatońskich hierarchii. W ten sposób teoria ta pozwalała pogodzić Arystotelesa z „jego” *Teologią*.

Po trzecie myśl o tym, że ponad ludzką duszą bytuje wyższy intelekt poznający czystą prawdę i udzielający w jakimś stopniu tego poznania człowiekowi, nabrała sensu religijnego. Osiągnięcie przez ludzką duszę poziomu intelektu czynnego, co umożliwiało poznanie czystej prawdy i kontemplację Boga, zrozumiano jako cel religijnego procesu doskonalenia. W taki sposób filozofia spełniała rolę drogi do Boga. Przykładem znakomitym takiego jej rozumienia jest traktat Ibn Tufajla *Haji ibn Jakzan*, w którym starał się on wyjaśnić sens mistycznych pism Awicenny.

Tak oryginalne rozwinięcie koncepcji intelektu czynnego nie jest jedynym skutkiem arabskiego odczytania arystotelizmu. Są nimi też poglądy na metafizyczną strukturę kosmosu, czy dokonany przez al-Farabiego i Awicennę opis struktury ontycznej bytu.

Pierwszy z tych problemów wypływający z tradycji neoplatońskiej Arabowie rozwiązywali mając za wzór swoje poglądy na naturę wiedzy. Otóż o ile poziom czystej wiedzy, granicę możliwości ludzkiego intelektu reprezentował intelekt czynny, to właściwym przedmiotem tej wiedzy był Bóg — najwyższa rzeczywistość, który jest samym bytem. On przede wszystkim jest przedmiotem pierwszej filozofii. Odpowiednio do tego, porządek pochodzącego od Niego świata, oddaje porządek wiedzy o Nim. Znane z *Isagogi* Porfiriusza uporządkowanie rodzajów i gatunków zostaje tu odczytane jako poznawany przez intelekt czynny i, w sensie metafizycznym, wywodzący się z niego pierwotny porządek świata. *Metafizyka* Arystotelesa, a jeszcze bardziej jego *Analityki* stają się jakby materiałem do uformowania odpowiedzi na neoplatoński problem. Obie, tak różne, perspektywy filozoficzne spaja koncepcja intelektu czynnego. Intelekt czynny posiada wiedzę o tym, co jest istotą poszczególnych rzeczy materialnych, i odsyła poznającą duszę do wyższych bytów duchowych i Boga.

Odczytanie odniesienia między intelektem czynnym a Bogiem jako odniesienia między wiedzą a bytem, który jest jej przedmiotem, prowadzi do opisu struktury konkretnego bytu. Niewspółmierność wiedzy wobec bytu, zaznaczoną w tym odniesieniu, odnajdujemy w tezie al-Farabiego o istnieniu różnym od istoty w bycie realnym. Afirmacja wiedzy o czymś — zdaniem al-Farabiego — nie jest tożsama z afirmacją jego istnienia. Ta sytuacja poznawcza znajduje wyjaśnienie w strukturze konkretnego bytu, w którym istota nie jest tożsama z istnieniem. Byt posiada w sobie zasadę swojej realności i tożsamości, nie można go więc sprowadzić do pojęć o nim orzekanych. Porządek czystej wiedzy, przez który Arabowie rozumieli zawartość *Metafizyki* Arystotelesa, dotyczy raczej poziomu esencjalnego a nie egzystencjalnego w bycie. Aby więc opisać byt, Awicenna obok kategorii używanych przez Arystotelesa, właściwych dla pluralistycznej metafizyki, takich jak akt i możność, forma i materia, wprowadził możliwość i konieczność, które dotyczą samej realności bytu. Wskazują one przy tym na

możliwość — niesamodzielną bytową wszystkich rzeczy napotkanych w codziennym doświadczeniu i ich zależność od Boga, który jest Bytem koniecznym przez siebie.

Osobnym nieco wydarzeniem w historii przejmowania przez Arabów arystotelizmu jest dzieło Awerroesa. Najbardziej znanym jego dokonaniem są komentarze, poprzez które imię jego na zawsze zostało związane z filozofią Stagiryty. W czasach, gdy Filozof po prostu oznaczało Arystotelesa, wystarczyło napisać Komentator, aby wiadomo było, że chodzi o Awerroesa.

Awerroes starał się oddzielić czystą myśl Arystotelesa od neoplatonizmu i poglądów religijnych, co wyróżnia go pośród arabskich filozofów. Pragnienie to kazało mu stanowczo potępić Awicennę, o którym pisał, iż uczucia religijne zgubiły jego arystotelizm. Jednak sposób w jaki potraktował coś dorobku Arystotelesa godzi go z arabską tradycją. Zgodnie z cytowanym poglądem, arystotelizm uważał za granicę ludzkich możliwości poznawczych. Poglądowi temu odpowiadało w teorii poznania i antropologii rozwijanie koncepcji intelektu czynnego. Filozofia w związku z tym była dla Awerroesa wyższym od religii typem poznania, w czym zgodziłby się z nim Awicenna.

W niniejszym omówieniu więcej uwagi poświęciłem poglądom Awicenny niż któregokolwiek z arabskich filozofów. Miejsce, jakie zajmuje on w dziejach filozofii arabskiej i całej filozofii, usprawiedliwia jednak ten wybór. Sposób, w jaki przyjęli myśl Arystotelesa filozofowie z kręgu al-Farabiego i Awicenny, wyznaczył właśnie to, co można by rozumieć przez arabską recepcję arystotelizmu. W oparciu o ich poglądy należałoby powiedzieć, że Arabowie przyjęli od Arystotelesa pewne rozwiązania i język właściwy pluralistycznej i realistycznej metafizyce, czyniąc z nich ważne elementy własnej oryginalnej filozofii. Awerroes, jedna z głównych postaci łacińskiej z kolei recepcji arystotelizmu, zmył był albo jako wierny komentator, albo jako autor własnych rozwiązań, którymi myśl Arystotelesa odmienił. Otóż okazuje się, że w tym drugim punkcie zgodny był z całą arabską tradycją filozoficzną. Łacinnicy broniąc się przed arabizmem mieli za przeciwników zarówno Awerroesa jak i Awicennę.

TOMASZ BARTEL

UROCZYSTA SESJA STUDENCKA ZORGANIZOWANA 24. I. 1979 PRZEZ NAUKOWE KOŁO FILOZOFÓW KU CZCI ETIENNE GILSONA (1884—1978)

Otwierając sesję prof. dr Mieczysław Gogacz przedstawił postać Etienne Gilsona i wyłożył rozliczne zasługi, dla jakich postanowiono uczcić tego wybitnego historyka filozofii. Uznawany przez wielu za jeden z najwybitniejszych umysłów epoki, wielkiej miary historyk filozofii średniowiecznej, dociekliwy badacz metafizyki bytu a zarazem jej historyk (czego dowodem dzieło *Byt i istota*; które przeszło w tej dziedzinie do klasyki i stało się podręcznikiem do ćwiczeń w filozofowaniu dla wielu pokoleń studentów naszej uczelni), był też Etienne Gilson wspólnie z Jacques Maritainem twórcą tomizmu egzystencjalnego. Sposób ujęć i rozumowań w wielu dziedzinach zapewnił mu miano