

- Rozumienie filozofii
- Rozumienie bytu
- Poznanie Boga
- Rozumienie człowieka

AWICENNA (Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Sīnā) — wybitny filozof i lekarz, ur. 980 w Afszanie koło Buchary, zm. 1037 w Hamadanie.

A. pochodził z rodziny o korzeniach irańskich. Banū Sīnā musieli być wiernymi poddanymi dynastii Samanidów (IX–X w.), znanymi z troski o kulturę i z dobrego gospodarowania; zapewne z tego powodu ojciec A. został mianowany rządcą Jormitanu i przeniósł się do Buchary. Chociaż A. twierdzi, że miało to miejsce w czasie rządów emira Nūḥ III ibn Maṣūra (976–997), to tekst jego autobiografii nie jest zgodny z tymi datami. Ojciec A. musiał się zatem przenieść do Buchary w czasie rządów Nūḥ II ibn Naṣra (943–954). Wg A. jego ojciec był isma’ilitą.

A. już za młodu odznaczał się wybitną inteligencją, był pewny siebie, choć długi czas pozostawał w cieniu swego nauczyciela filozofii Abū ‘Abd Allāh Nāteliego. Prawo islamskie studiował u Abū Muḥammad Ismā‘īl ibn al-Ḥusayna al-Zāhida (zm. 1012), który przekazał mu mazhab hanāfi (prawo hanafickie). Jego mistrzami w medycynie byli Abū Maṣūr al-Ḥasan ibn Nūḥ al-Qumrī i Abū Sahl ‘Īsā ibn Yaḥyā al-Maṣīḥī; to właśnie wiedza medyczna przyniosła mu najpierw sławę, kiedy lekarze z dworu Nūḥ III ibn Maṣūra wezwali go, by zasięgnąć jego rady w czasie choroby emira. Ponieważ rada okazała się skuteczna, w dowód wdzięczności emir włączył go do dworu i ułatwił mu dostęp do bogatej biblioteki królewskiej.

Niebawem zmarł ojciec A., a on pracował na dworze aż do czasu, gdy qarājānī Ilāg Naṣr ibn ‘Alī zajął Bucharę i usunął dynastię Samanidów. Aby nie pozostawać pod rządami turkmeńskimi, udał się A. do Urgandż, stolicy Chorezmu, prawdopodobnie w 999. Tam otoczył go opieką Abū-l-Ḥusayn Sahl ibn Muḥammad Suhīlī, wezyr Šah Abū-l-‘Abbās ‘Alī ibn Ma‘mūn ibn Muḥammada, któremu służył swoją poradą prawną. Jednak ok. 1009 A. opuścił w pośpiechu Urgandż i przekraczając w towarzystwie swego brata i chrześcijańskiego lekarza Abū Sahl ‘Īsā ibn Yaḥyā al-Maṣīḥiego dziką, czarną pustynię Kara-kum, rozpoczął wędrówkę, która miała trwać wiele lat. Nie chciał bowiem wpaść w ręce turkmeńskiego zdobywcy Maḥmuda al-Gaznawiego. Przybywszy do Nasa, tułał się po Bawardzie i Tusie, musiał obejść Niszapur i przebywał w Szakanie, Samanganie, Dżadżurmie i Urgandż.

A. poszukiwał dworu, na którym mógłby służyć swoją wiedzą. Kiedy przybył do Urgandż emir Šams al-Ma‘ālī, Abū Ḥasan Qābūs ibn Vošmgīr został obalony i osadzony w więzieniu, gdzie umarł. A. musiał znowu uciekać w stepy Dagestanu, na wschodnim brzegu Morza Kaspijskiego. Po 1011, kiedy sytuacja uspokoiła się, A. powrócił do Urgandż i podjął służbę u kalifa Falak al-Ma‘ālī Munāyihra. Tam spotkał swego przyszłego biografa i wiernego przyjaciela — Abū Ubayd ‘Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad Gowzgāniego. Następnie udał się do Rej, gdzie rozpoczął służbę u władczyni, rządzącej w imieniu swego niepełnosprawnego syna Abū Ṭalib Ruṣṭam ibn Fajr Maḡd al-Dawla Būwayhī.

Walki polityczne zmusiły A. do przeniesienia się do Qazvin, a następnie do Hamadanu. Emir Šams al-Dawla wezwał go, aby towarzyszył mu podczas wypraw wojennych.

Po śmierci Šams al-Dawla A. zamierzał wstąpić na służbę emira Isfahanu, ‘Alā’ al-Dawlat Abū Ğa‘far Muḥammad el Dušmanzāra, jednak kiedy odkryto jego zamiar, został uwięziony w twierdzy Fardidżan. Po uwolnieniu został zamknięty w Hamadanie w domu Abū Ṭālib ‘Alawiego, skąd uciekł w przebraniu sufi wraz ze swoim bratem i dwoma niewolnikami. Dotarł do Isfahanu, gdzie emir ‘Alā’ al-Dawla udzielił mu schronienia, czyniąc go swym doradcą i lekarzem. Wraz z emirem odbył wiele podróży, uciekając przed gaznawitami lub walcząc z nimi; kiedy ci ostatni zajęli Isfahan, ograbili dom A., zabierając nawet niektóre z jego manuskryptów.

Jeśli chodzi o cechy osobowe A., to Gowzġānī opisuje go jako człowieka silnego, niezmordowanego w pracy i pisaniu, ale również jako człowieka lubiącego nocne zabawy, które zaczynał po zakończeniu dnia pracy. Umarł w Hamadanie, gdzie został pochowany, prawdopodobnie w pierwszy piątek ramadanu w 1037. Zachował się tam jego grób, nad którym zbudowano monumentalne mauzoleum.

Najpełniejszą bibliografię dzieł A. zawiera praca Yaḥyà Maḥdawiego *Fihrist nusjaha-yi musannafat-i Ibn-i Sīnā*, Teheran 1954; bibliografie Ergina (1937, po turecku) i Anawatiego (1959, po arab. i franc.) są już przestarzałe. Spis najbardziej aktualnych wydań i przekładów znajduje się w dziele J. L. Janssensa, *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā* (1970–1989), Lv 1991, 3–74.

Najważniejsze dzieła A. to: *Al-Šifā’* (*Księga uzdrowienia*; wyd. Teheran 1886, wyd. *del Milenario*, I–XXII, K 1952–1983; *Avicenna latinus*, I–VI, Lei 1972–1989); *Al-Nağāt* (*Księga wybawienia*; wyd. K 1913, 1938², wyd. M. Dāneš Pazhuh, Teheran 1985; wyd. M. Fajrī, Beirut 1985); *Dāneš Nāmeḥ ‘Alā’ī* (*Księga wiedzy [dedykowane] ‘Alā’ — [l-Dawla]*; wyd. M. Mo‘in, M. Meškar, I–III, Teheran 1952, repr. 1972; tłum. franc. M. Achena, H. Massé, *A. Le Livre de Science*, I–II, P 1955–1986); *Kitāb al-išārat wa-l-tanbīḥāt* (*Księga wskazówek i napomnień*; wyd. Forget, Lei 1892; wyd. S. Dunya, I–III, K 1957–1960, repr. I–IV, 1968–1971; tłum. franc. A. M. Goichon, *Le livre des directives et remarques*, P 1951; częściowe tłum. w języku hiszp., w: M. Cruz Hernández, *A. Tres escritos esotéricos*, Ma 1998); *Kitāb al-inšāf* (*Księga sprawiedliwości i słusznego podziału*; wyd. ‘A. Badawī, *Aristū‘ind al-‘arab*, K 1947, repr. Kuwait 1978; częściowe tłum. franc. G. Vadja, *Les notes d’Avicenne sur la Théologie d’Aristote*, RThom 51 (1951), 346–406); *Kitāb al-hidāya* (*Przewodnik mądrości*; wyd. M. ‘Abduh, K 1974); *Al-Mabda wa-l-ma‘ād* (*Księga początku i powrotu*; wyd. A. Nūrānī, Teheran 1984); *Manṭiq al-mašriqīyīn* (*Logika wschodnia*; wyd. K 1910, repr. Beirut 1982); *Kitāb al-ḥudūd* (*Księga definicji*; wyd. Goichon, K 1963; tłum. franc. A. M. Goichon, *Introduction à Avicenne: son Epître des définitions*, P 1933); *Al-Mubāḥaṭāt* (*Dyskusje*; wyd. A. Badawī, w: *Aristu ‘ind al-‘arab*, K 1947, 122–239; wyd. M. Bīdārfar, Qom 1992; tłum. franc. J. R. Michot, Bru 1994); *Risāla Ḥayy ibn Yağzān* (*Opowieść Ḥayy ibn Yağzān*; wyd. Mehren, w: *Traité mystique d[...]* A., Lei 1889–1899; wyd. H. Corbin, *A. et le Récit visionnaire*, I–II, Teheran-P 1952–1954, repr. Teheran 1987); *Al-Qānūn fī-l-ṭibb* (*Kanon medycyny*; K 1877; wyd. Al-Qass, I–V, Beirut 1987).

Wg Gowzġānīego jego mistrz A. wyznał mu, że nie ma dość czasu, aby napisać komentarz do *Corpus aristotelicum*. Zamiast tego pisze natomiast

księgę, w której streszcza doktrynę *Corpus aristotelicum*. Ta księga to *Šifā'*. Dla współczesnego badacza znającego liczne sumy średniowieczne *Šifā'* wydaje się jedną z nich. Należy jednak pamiętać, że jest to pierwsze dzieło tego rodzaju, o takich rozmiarach i takiej głębi. A. wyklada w niej szeroko swoją doktrynę i rozstrzyga kwestie sporne, gdyż uważa się za arbitra w ustalaniu opinii.

Rozumienie filozofii. W sposobie porządkowania i wykładu wiedzy A. pozostaje wierny Arystotelesowi: dzieli ją na teoretyczną i praktyczną. Pierwsza z nich obejmuje trzy nauki: najwyższą, średnią i najniższą. Najwyższą jest filozofia pierwsza (falsafat al-ulā), metafizyka (mā ba'd al-ṭabi 'īya) lub nauka Boska ('ilm al-ilāhīya), średnia to wiedza matematyczna (arytmetyka, geometria, astronomia, optyka i muzyka teoretyczna), najniższa zaś to fizyka, czyli nauka o naturze ('ilm al-ṭabi 'īya). Doktryna praktyczna obejmuje etykę i politykę.

O ile na terenie logiki myśl A. nie jest oryginalna, to w dziedzinie tego, co myśliciele średniowieczni określali jako fizykę (łącznie z *O duszy*) oraz w metafizyce, arab. myśliciel jest po prostu wybitny. Jego harmonijny porządek bytu, wizja kosmosu i żelazna dialektyka staną się definitywnym punktem odniesienia dla trzech scholastyk: chrześcijańskiej, islamskiej i żydowskiej. Jedyne Awerroes będzie w stanie rozbić tę syntezę, ale i tak jego interpretacja Arystotelesa nie zostanie przejęta w całości przez św. Tomasza, pomimo dialektycznych umiejętności tego ostatniego.

Rozumienie bytu. A., podnosząc byt do rangi fundamentalnego substratu wszystkiego, co istnieje, podkreśla rolę nauki o analogii bytu. Kiedy orzekamy o bytach konkretnych oraz zanim jeszcze powiemy o bycie jako koniecznym w sobie lub możliwym w sobie, a koniecznym z racji innego bytu, posiadamy wprawdzie pojęcie bytu jako bytu, który jest pojęciem najszerszym. A. nie precyzował, o jaki typ analogii tu chodzi, ale na jego koncepcję analogii rzuca światło doktryna o intencjonalnym istnieniu idei bytu. Analogiczne rozróżnienie pomiędzy bytem koniecznym w sobie a bytem możliwym w sobie oraz bytem koniecznym z racji innego bytu nie tyle jest zasadą, która pozwala na ograniczenie analogii, ile raczej jest konsekwencją samego pojęcia bytu.

Pojęcie bytu jako bytu nie sprowadza się do prostego dialektycznego przeciwstawienia bytu i niebytu. Wyrażenie „ḥal al-wuğūd” oznacza dyspozycję bytu jako takiego w relacji do jej urzeczywistnienia w konkretnym bycie (mawğūd). Dystans między bytem koniecznym w sobie i bytem możliwym w sobie, a bytem koniecznym z racji innego bytu, stanowi drugi krok dialektyczny. A. na podstawie zneoplatonizowanej tradycji perypatetyckiej i swoich źródeł uważa, że jedynym możliwym stanowiskiem filozoficznym jest kompromis pomiędzy arystotelesowskim substancjalizmem konkretnego bytu (τὸδε τι [tóde ti] — natura pierwsza) i platońskim esencjalizmem bytu jako idei ogólnej (τὸ καθόλου [to kathólou] — natura druga). O samym bycie nie można nic wiedzieć w sposób bezpośredni — potrzebujemy schematów myślowych. To, co człowiek może pomyśleć, to byt konieczny w sobie i byt możliwy w sobie. Naturą tego pierwszego zajmiemy się później, natomiast drugi, z definicji, zawiera trzy istotne momenty: jest bytem jako bytem, jest możliwy w sobie i jest konieczny z racji innego bytu. Pierwszy moment wyraża tylko to, że jest byt, a nie nicość. W drugim etapie należy poddać analizie znaczenie i stopnie możliwości; trzeci moment obejmuje stopnie i sposoby (modalności) istnienia koniecznego otrzymanego od

innego bytu. Stan egzystencjalny trzeciego momentu wyraża się poprzez „quidditas” (māhyīa), różniącą się od istoty w sensie ścisłym (dāt), który to stan egzystencjalny nie jest czymś konstytutywnym dla bytu, lecz czymś, co mu stale towarzyszy.

Oprócz koncepcji istoty u A. wspomnieć należy o elementach, które umożliwiają czy też nadają strukturę konkretnemu bytowi: są to cztery przyczyny (przyczyna sprawcza, materialna, formalna i celowa). Przyczyny te w relacji do swych skutków mają pierwszeństwo w porządku istotowym, a nie czasowym; mogą istnieć „per se” lub „per accidens”, w możności lub w akcie, być dalszymi lub bliższymi, szczegółowymi lub ogólnymi. Aby poznać strukturę konkretnego bytu, należy zacząć od analizy materii pierwszej lub czystej możności. Materia, aby mogła istnieć w akcie, potrzebuje przyjęcia formy cielesnej. Pomimo to uważa się ją za substancję, ponieważ nie potrzebuje różnego od siebie podmiotu receptywności ani podmiotu, w którym mogłaby istnieć. Materia wzięta sama w sobie istnieje zawsze w możności, jej istota polega na czystej receptywności. Należy ją rozumieć jako brak realnej istoty w możności; w konkretnym bycie to materia druga (madda) czyni z materii pierwszej (hayūlā) podmiot formy.

Aby cielesność została ukonstytuowana w pełni, do pierwszorzędných elementów: materii pierwszej podmiotu (mawḍū), materii drugiej elementu receptywnego (‘unṣur) i elementu częściowego (uṣṭūqūs), musi dojść forma istotowa, która przynależy do kategorii substancji i różni się od formy cielesności, która przynależy do kategorii ilości. Jednak forma istotowa, konieczna do ukonstytuowania konkretnego bytu, nie jest wystarczająca, jako że rola jednostkowania przypada materii, która jest jedyną rzeczywistą zasadą jednostkowania, a przypadłości są jedynie jej wyrazem (oznaką). O ile materia jest wspólna, to stając się zasadą jednostkowania, doznaje kwantyfikacji poprzez przyjęcie formy cielesności i określenia ilościowego. Dlatego forma istotowa jest zasadą, dzięki której materia otrzymuje określoną determinację ilościową; tak określona ilościowo materia jednostkowi formę, a zatem materia jednocześnie przyjmuje i jest przyjmowana; przez to materia jest nieudzielalna.

Wewnętrzna dialektyką myśli A. kieruje pojęcie bytu koniecznego. Prosta możliwość jest nieodłącznie związana z urzeczywistnieniem konkretnego bytu, jako że odnosi się ona do jego istoty. To, co możliwe, jest przeciwieństwem tego, co konieczne, czyli tym, co wzięte samo w sobie nie pociąga za sobą konieczności bytowania. Dlatego wszystko to, co istnieje, można podzielić na dwie podstawowe grupy: byt konieczny sam przez siebie, czyli byt, w stosunku do którego negacja jego istnienia byłaby sprzeczna, oraz byt możliwy, w stosunku do którego założenie jego nieistnienia nie pociąga za sobą sprzeczności. Jeśli byt możliwy istnieje realnie, to jest tak dlatego, że stał się on konieczny z racji innego bytu.

Poznanie Boga. A. wskazuje na cztery sposoby dowodzenia istnienia Boga: 1) z ruchu, 2) z przyczynowości, 3) z rozróżnienia tego, co możliwe, i tego, co konieczne, 4) z analizy rozumienia bytu. Dwie pierwsze możliwości podporządkowuje trzeciej; pierwszej nadaje sens fizyczny, druga jest wnikliwą analizą rozumienia przyczynowości; natomiast dowód trzeci był ciągle doprecyzowywany. Argumenty na rzecz istnienia bytu koniecznego, w odróżnieniu od bytów jedynie możliwych, zostały zinterpretowane przez scholastykę łac. jako dowody

explicite na istnienie Boga; również dopatrywano się u A. źródeł Tomaszowego argumentu z przygodności

Stworzenie, tak jak je pojmuje A., jest owocem wiedzy. Działanie intelektu Boskiego jest jednym odwiecznym aktem, przez który Bóg ma bezpośrednie poznanie wszystkich rzeczy. To poznanie nie powoduje jednak żadnej zmiany w istocie Bożej. Z tej Bożej wiedzy, która odwiecznie poznaje istotę wszelkich bytów, pochodzą wszystkie rzeczy, jednak nie jako emanacja natury Boga, jako że stworzenie nie jest fizycznym skutkiem bytu Bożego. Bóg wie, że z poznania, które jest właściwe jego wiedzy, zostaje stworzony byt. Znając odwiecznie istoty i to, co z nich powstaje, Bóg kocha porządek dobra, który wypływa z mądrości wiecznej. Owa miłość jest pośrednia, gdyż Bóg jest czystą wolą, jest wolny od wszelkiej niedoskonałości i nie może mieć żadnego pragnienia. A zatem, chociaż stworzenie jest dobrem, Bóg nie może chcieć go bezpośrednio, gdyż inaczej byłby zdeterminowany przez stworzenie, podczas gdy Bóg może się determinować tylko sam mocą swej istoty. Dlatego Bóg poznaje jedynie swoją istotę, ale poznanie to obejmuje porządek dobra i bytu, który istnieje i rozwija się, o ile jest poznawany przez Boga. Stworzenie dokonuje się jednak odwiecznie, gdyż gdyby miało miejsce w czasie, to Bogu — przed stworzeniem — brakowałoby doskonałości, która jest właściwa skutkowi wynikającemu ze swej przyczyny. Z tego samego powodu stworzenie musi być doskonale podtrzymywane w istnieniu, ponieważ lepszym stwórcą jest ten, którego dzieło trwa dłużej.

Ze strumienia stwórczego wypływają, wedle ścisłego porządku, wszystkie byty stworzone. Bezpośrednio od Boga może pochodzić tylko jeden byt, w ten sposób bowiem zapobiega się pojawieniu się wielości w istocie Boga; ów byt jest niematerialny, jest logosem, pierwszą inteligencją, która jest ilościowo jedna, jednak mnoga ze względu na swoją istotę; jej istotowa wielość polega na byciu możliwą w sobie i konieczną przez Boży akt stworzenia. Z tej pierwszej inteligencji wszystkie pozostałe byty stworzone wyłaniają się w następujący sposób: z tego, co pierwsza inteligencja poznaje w istocie pierwszego bytu, wyłania się druga inteligencja; z tego, co wie o swej istocie jako koniecznej z racji Boga, wyłania się dusza, tj. forma pierwszej sfery; z tego, co wie o swej istocie jako możliwej w sobie, wyłania się właściwa sfera niebieska. W ten sposób powstaje dziesięć sfer z dziesięcioma duszami poruszającymi i dziesięcioma inteligencjami. Dziesiątą jest intelekt czynny, którego misja nie polega już na wytworzeniu jakiegokolwiek ciała niebieskiego, lecz na kierowaniu światem podksiężycowym, czyli światem, w którym mieszkają ludzie.

Rozumienie człowieka. W hierarchii świata ziemskiego naczelną rolę zajmuje człowiek, w którego hylemorficznej strukturze pierwszorzędne znaczenie ma dusza. Idąc za Arystotelesem, A. twierdzi, że dusza w pierwotnym znaczeniu jest zasadą ożywiającą wszystkie byty żyjące. Wzięta zaś sama w sobie, stanowi właściwą formę bardziej szlachetnych bytów stworzonych i jako taka jest substancją niecielesną, doskonałością ciała, które porusza. Istnieją jednak dwie klasy dusz, które działają zawsze jako formy oddzielone: dusze aniołów i dusza Boska. Dusza jest doskonałością ciała ludzkiego, które aktualizuje i utrzymuje, działając poprzez jego organa; jako forma jest substancją oddzieloną, ale nie

zawsze istnieje w akcie, lecz również w możności, i jest dana jako złączona z ciałem.

Wśród władz duszy najważniejsze i najwyższe są władze rozumne, stanowiące szczyt działań witalnych i mające specyficzne funkcje w poznawaniu intelektualnym. Przejmując gr. naukę o intelekcie, A. rozwija ją, dochodząc do własnej koncepcji, która wywrze później wielki wpływ na scholastykę łac. i żydowską. Zaczyna od analizy dwóch znaczeń terminu intelekt. I tak, w sensie potocznym, oznacza on nabytą przez doświadczenie wiedzę, pozwalającą na skuteczne działanie. Posiadają ją ci, których uważamy za znających się na czymś. W sensie filozoficznym musimy rozróżnić trzy różne typy intelektu: 1) odrębny intelekt naukowego poznania (wiedzy), o którym mówi Arystoteles w *Analitykach wtórych*; 2) intelekt praktyczny (którym Arystoteles zajmuje się w *Etyce*) umożliwia poznanie konkretów, co ukierunkowuje działanie na określony cel. Jego zadaniem jest wydanie słusznego osądu dotyczącego ludzkich działań, które skierowane są na realizację dobra. Nie jest jego zadaniem zatem wyłącznie sformułowanie zwykłego, praktycznego sądu, ale osiągnięcie poznania użytecznego dla życia; dlatego jego celem ostatecznym jest dobro; 3) intelekt spekulatywny, o którym Arystoteles mówi w traktacie *De anima*.

W ramach intelektu spekulatywnego musimy rozróżnić następujące stopnie: a) intelekt w możności lub intelekt materialny, który jest władzą zdolną do przyjęcia form wyabstrahowanych z materii; nazywa się go materialnym, gdyż na równi z materią pierwszą może przyjąć każdą formę; b) intelekt w akcie, który zawiera w sobie możność (habitualny w możności) i pozwala na poznanie oraz intelektualne przyswojenie sobie form inteligibilnych; c) intelekt habitualny, który realizuje najwyższy stopień doskonałości możliwy dla naszego poznania i dlatego nazywa się inteligencją świętą. Zewnętrzny wobec intelektu ludzkiego i aktualizujący go jest intelekt czynny, dzięki któremu intelekt ludzki przechodzi z możności do aktu. Intelekt spekulatywny jest zatem możnością, realizującą się poprzez przyjęcie form inteligibilnych, które sprawiają, że przechodzi z możności do aktu; jego zadaniem jest osiągnięcie poznania prawdy, stąd przysługuje mu sąd uniwersalny i wiedza.

Intelekt w możności lub intelekt materialny, jako pierwszy stopień intelektu spekulatywnego, istnieje w możności absolutnej w stosunku do form; aby mógł się zaktualizować, stając się intelektem w akcie, muszą się w nim odcisnąć wyabstrahowane formy. Proces abstrakcji obejmuje następujące stopnie: a) zmysłowość — tu dokonuje się początek abstrakcji; nie jest ona jednak w stanie uwolnić wrażeń zmysłowych od materii i cech materialnych; b) wyobrażenia oddziela formy zmysłowe od materii, ale nie od cech materialnych, które im towarzyszą; c) ocena (aestimativa) wytwarza formy intencjonalne, całkowicie niematerialne; d) kogitatywność przyjmuje te formy. Kiedy owe wyabstrahowane formy zostają przyjęte przez intelekt, wówczas przechodzi on z możności do aktu. Ten proces wymaga jednak udziału intelektu czynnego, gdyż ludzkie władze podlegają ogólnej zasadzie, wedle której nic nie może przejść z możności do aktu bez udziału innego bytu w akcie.

Działanie intelektu czynnego nieustannie się powtarza i dlatego intelekt w akcie może przemienić się w możność habitualną lub doskonałość w możności, którą stanowi intelekt habitualny. Jeśli takie zjednoczenie jest ściśle i prawie ciągle, wówczas można mówić o intelekcie nabytym, który jest najwyższym stop-

niem poznania ludzkiego. A. porównuje go z lampą, która rzuca swe światło na intelekt w możliwości. Jednakże i wówczas gdy już został osiągnięty intelekt nabyty, zaktualizowanie tego, co znajduje się w możliwości w intelekcie ludzkim, wymaga interwencji intelektu czynnego.

Bibliografia: B. Carra de Vaux, *Avicenne*, P 1900, repr. A 1974; Y. Saliba, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, P 1926; A. M. Goichon, *Introduction à A. Son Épître des définitions*, P 1934; O. Ergin, *Ibn Sina bibliografyası*, w: *Büyük Türk filosof ve tib Üstadi İbni Sina*, Kpol 1937; A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina*, P 1937; tenże, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, P 1938; tenże, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, P 1939; M. Cruz Hernández, *La metafísica de A.*, Granada 1949; L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, P 1951; E. Bloch, *Das Materialismusproblem*, B 1952, 1963²; F. Rahman, *A. Psychology*, Ox 1952; M. Afnan, *A.: His Life and Works*, Lo 1958; O. Chachine, *Ontologie et théologie chez A.*, P 1962; N. Shehaby, *The Propositional Logic of A.*, Dor, Bs 1973; W. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, Albany, NY 1974; G. Anawati, *A. La métaphysique des Shifa*, I–V, P 1978; B. Brentjes, *Ibn Sina (A.): der fürstliche Meister aus Buchara*, L 1979; *A. Ibn Sina, 980–1036*, I–II, Hl 1980; J. R. Michot, *La destinée de l'homme selon A.*, Lv 1986; D. Gutas, *A. and the Aristotelian Tradition*, Lei, NY 1988; M. Maróth, *Ibn Sina und die peripatetische Aussagenlogik*, Lei 1989; J. L. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970–1989)*, Lv 1991; M. Cruz Hernández, *La vida de A. como introducción a su pensamiento*, Sal 1997; tenże, *A., Tres escritos esotéricos*, Ma 1998.

Miguel Cruz Hernández