

**AUTOREFERAT**

- 1. Imię i nazwisko:** Michał Zembrzuski
- 2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe – z podaniem nazwy, miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej**

magister filozofii; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; 2006;  
tytuł pracy: „Pamięć jako zmysłowa władza poznawcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu”; promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk

magister teologii; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; 2006;  
tytuł pracy: „*Summa contra gentiles* św. Tomasza z Akwinu jako *demonstratio veritatis christianae*”; promotor: ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak

doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; 2010; tytuł rozprawy: „Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu”; promotor: prof. dr hab. Artur Andrzejuk; recenzenci: prof. dr hab. Antoni B. Stępień (KUL) i dr hab. Tadeusz Klimski, prof. UKSW.

- 3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych**

2008–2010: asystent; Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej; Wydział Filozofii Chrześcijańskiej; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

2010–2018: adiunkt; Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej; Wydział Filozofii Chrześcijańskiej; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

2018–obecnie: asystent; Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej; Wydział Filozofii Chrześcijańskiej; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

- 4. Wykazanie osiągnięcia wynikającego z art. 16 ust 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. nr 65, poz. 595 ze zm.).**

- a) Tytuł osiągnięcia naukowego**

*Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*

*Michał Zembrzuski*



**b) Autor, tytuł publikacji, rok wydania, nazwa wydawnictwa:**

Michał Zembrzuski, *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, Liberi Libri, Warszawa 2019, ss. 403 (ISBN: 978-83-63487-35-5).

**c) Omówienie celu naukowego ww. pracy i osiągniętych wyników**

W książce *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, która jest przedłożona w postępowaniu awansowym postawione zostały trzy cele, które wyznaczone były podjętym i zanalizowanym problemem.

Pierwszym celem było przeanalizowanie Tomaszowego rozumienia intelektu możliwościowego i czynnego. Z pozoru może się wydawać, że stanowi ono powtórzenie stanowiska Arystotelesa, gdyż samo odróżnienie intelektów pochodzi z dzieła, które przecież było komentowane przez Akwinatę. Biorąc jednak pod uwagę dążność filozofów starożytnych i średniowiecznych do wyjaśnienia tej dystynkcji, a także skrajnie różne jej interpretacje, wyraźna stała się potrzeba odkrycia tego, jak Tomasz ją pojmował.

Drugim celem było wyjaśnienie metafizycznego statusu i charakteru intelektu możliwościowego i czynnego. W tym punkcie można wyrazić wątpliwości oraz postawić wiele niełatwych do rozstrzygnięcia pytań dotyczących obydwu intelektów. Jeśli chodzi o intelekt możliwościowy, to czy jest w duszy, czy jest formą człowieka, czy jest jej częścią, czy jest zindywidualizowany, czy wystarcza, aby wyjaśnić całą aktywność poznawczą człowieka. Jeśli chodzi o intelekt czynny, to czy jest integralną częścią duszy ludzkiej, jaką odgrywa rolę w poznaniu, czy partycypuje w intelekcie wyższym, czy ginie wraz z ciałem człowieka. W ramach tak określonego celu, pojawiły się kwestie, które Tomasz rozwiązał we właściwy dla siebie sposób. Z jednej strony wpisał intelekt ludzki w strukturę rzeczywistości (szczególnie bytów intelektualnych), a z drugiej strony wyraźnie i jednoznacznie określił obydwa intelekty jako przynależące do człowieka. Tomaszowe wyjaśnienie natury intelektu, które zostało w pracy ukazane, wyrażało się w stałym wysiłku podkreślania zależności władz od duszy jako formy, nieszukaniu dodatkowej funkcji umysłu (jak chciał Augustyn), która jednoczyłaby władze intelektualne. Wyjaśnianie natury intelektu wiązało się także z odnoszeniem do intelektu możliwościowego jako do desygnatu, wszystkich nazw i określeń władz intelektualnych jakie pojawiły się w dziejach filozofii do czasów średniowiecza.

Trzecim celem było zbadanie w jaki sposób intelekt możliwościowy i czynny wyjaśniają zasadnicze zagadnienia Tomaszowej teorii poznania. Najczęściej zalicza się do nich problem źródeł ludzkiej wiedzy, a szczególnie rolę poznania zmysłowego, problem abstrakcji, który nastrocza wielu problemów interpretacyjnych, problem aktów poznawczych, które są wyróżniane na podstawie ich przedmiotów, problem prawdy, samowiedzy, intuicji oraz funkcjonowania mowy ludzkiej. Gdyby było tak, że dwa istniejące w człowieku intelekty wyjaśniają te zagadnienia, odnaleziona zostałaby jedno z podstawowych założeń Tomaszowej teorii poznania, a także złota jej reguła.



W zbiorze problemów filozoficznych, które nazwane zostały filozofią intelektu zabrakło zagadnień „praktycznych”. Badania zawarte w książce stanowiącej przedmiot postępowania habilitacyjnego nakierowane były przede wszystkim na teoretyczną część tego zagadnienia, pozostawiając niejako na uboczu kwestie sprawności i cnót intelektualnych, a także cały „intelektualizm etyczny” Tomasza z Akwinu. Były one zresztą w pewnym zakresie przedmiotem moich badań i zostały zaprezentowane w publikacjach. Pominięto również zagadnienia, które wiążą się ściśle z konsekwencjami teologicznymi. Nie ma wątpliwości co do tego, że tematyka władz intelektualnych posłużyła Tomaszowi do rozwinięcia zagadnienia wiary jako aktu intelektu, intelektu jako jednego z darów Ducha św., poznania intelektualnego jakie posiadał Adam oraz Chrystus, struktury intelektu duszy oddzielonej od ciała, a także człowieka zbawionego oglądającego Boga w akcie *visio beatificans*.

Ustalone cele wyznaczyły strukturę książki, która składa się z dwóch części. Pierwsza część jest prezentacją metafizyki intelektu, a druga teorii poznania intelektualnego. W pierwszej części podjąłem zagadnienia, którymi zamierzałem zaprezentować naturę ludzkiego intelektu także w odniesieniu do innych bytów poznających intelektualnie. W drugiej części podjąłem te kluczowe tematy Tomaszowej teorii poznania, z którymi w sposób ścisły związane było odróżnienie dwóch intelektów.

Na samym początku omówione zostały historyczne, Arystotelesowskie źródła odróżnienia intelektu możnościowego i czynnego. Odróżnienie to stało się dla kontynuatorów jego myśli filozoficznej prawdziwym *crux philosophorum*, gdyż było powodem rozchodzenia się interpretacji, które prowadziły albo do absolutyzowania intelektu czynnego, albo też do materializowania intelektu możnościowego. Niełatwy w lekturze tekst Arystotelesa z pewnością nie umożliwiał rozstrzygnięć co do słuszności różnych interpretacji. Akwinata nie tylko przeprowadził wyjaśnienie samego tekstu Stagiryty, ale również wskazał na racje jakie przyświecały mu w wykorzystaniu tej dystynkcji. Tomasz przyjął za Arystotelesem samą metodę mówienia o intelekcie poprzez formułowanie analogii do poznania zmysłowego, ale także podkreślił wagę uzasadnienia elementów możności i aktu w bycie poznającym intelektualnie. Akwinata zastrzegł, że Arystoteles w traktacie *O duszy* nie odnosił swoich słów do intelektu, który jako jedyny poznawał sam siebie (intelekt boski), lecz do natury duszy rozumnej. Dążył w swojej interpretacji do uzasadnienia obecności obydwu intelektów w pojedynczym człowieku, gdyż tylko takie twierdzenie pozwala na obronę tezy: *hic homo intelligit*.

W dalszej kolejności w ramach prezentowania tematu uwagę zwróciłem na to, że Tomasz z Akwinu rozważając zagadnienie intelektu ludzkiego, stale odnosił się do struktury świata, podkreślając, że mówienie o wyjątkowości ludzkiego intelektu musi wiązać się z ustaleniem natury innych istot intelektualnych. Posiadanie intelektu możnościowego i czynnego jest rzeczą charakterystyczną dla człowieka, właściwie określa jego istotę jako najniższego, najbardziej spotencjalizowanego spośród bytów intelektualnych, a więc niematerialnych. Stopniowalność intelektów nie tylko dotyczy różnych bytów, ale także samych ludzi, którzy w ramach usprawnień doskonalą swoje działania aż do uzyskiwania mądrości. Nawet najmądrzejszy spośród filozofów nie może przekroczyć stanu naturalnego i nie może dorównać najniższemu spośród aniołów. Akwinata korzystając szczególnie z tradycji neoplatońskiej, opisał intelekt ludzki jako: naturę rozumną niedosięgającą natury intelektualnej (Pseudo-Dionizy Areopagita), rozum ograniczony w poznawaniu tego, co poznają inteligencje



(Boecjusz), „niższy” intelekt nieposiadający Boskiej godności, jaką mają aniołowie (*Księga o przyczynach*), rozum będący „w cieniu” natury intelektualnej (Izaak Izraeli), „ostatni” w naturze intelektualnej (Awerroes). W tradycji neoplatońskiej zrodził się problem określenia natury ludzkiej zdolności poznawczej i kluczowe stało się rozstrzygnięcie czy człowiek ma rozum, czy intelekt. Według Tomasza, który wychodził w tym temacie z zasad Arystotelesowskich wątpliwość ta się nie pojawi, gdyż trzeba przestrzegać różnicy między porządkiem nazywania i porządkiem rzeczywistym. Posiadanie dwóch intelektów wystarcza, aby uznać zarówno słabość ludzkiego intelektu, jak i uznać, że właściwe dla człowieka jest posługiwanie się intelektem w aktach rozumowania.

Następnie w analizach zwróciłem uwagę na intelekt boski oraz anielski. Pierwszy z nich jest przez Tomasza określony jako prosty akt, w którym z powodu doskonałości nie ma żadnej możliwości. Akwinatę w określeniu natury intelektu Boga i Jego wiedzy interesował sposób, w jaki funkcjonują w nim formy poznawcze. Postępując w orzekaniu o naturze Boga drogą negacji, przyczynowania i doskonałości, uznawał, że w naturze Boga, która jest jednością, intelekt, przedmiot poznania, sama forma poznawcza, a także poznanie, są jednym i tym samym. Akwinata wielokrotnie wypowiada się analogicznie o relacji intelektu boskiego do ludzkiego podkreślając, że pierwszy jest przyczyną rzeczy i pozostaje ich miarą i czymś mierzącym, drugi zaś jest w całkowitej swojej naturze mierzony naturą rzeczy. Doskonałość i prostota Boga są dla Tomasza wyznacznikami określania natury intelektu boskiego. Akwinata dotyka tematu istnienia intelektu możliwościowego i czynnego w aniołach. Negatywnie rozwiązując ten problem, podkreśla, że intelekt anioła w swojej naturze pozostaje w akcie poznania, w którym został ustanowiony. I choć anioł ma wiele form w swoim intelekcie i może zmieniać formy, które rozważa, to jednak jego intelekt nie jest intelektem możliwościowym, który umożliwiłby zdobywanie wiedzy, ani też czynnym, który dokonuje abstrahowania. Tym samym w przypadku aniołów inny jest sposób poznawania rzeczy jednostkowych – radykalnie różny od ludzkiego, ale zarazem bliższy poznaniu, jakie ma Bóg.

W kluczowym punkcie rozważań nad intelektem ludzkim zwróciłem uwagę na jego odniesienie do duszy jako formy ciała ludzkiego. Intelekt człowieka jest wyznaczany przez formę obszarem możliwości (intelekt możliwościowy) i przyczynowanym przez duszę aktem (intelekt czynny) umożliwiającym każdorazowo poznanie intelektualne. Aby zrozumieć naturę intelektu ludzkiego jako władzy niematerialnej, konieczne było ukazanie funkcjonowania duszy jako formy subsytemnej, jako struktury organizującej ciało, ale także niezależnej od niego. Tomasz uzasadniał ten sposób istnienia, naturą działania intelektualnego, przez które człowiek przekracza działalność ograniczoną czasem i przestrzenią. O ile forma bytu każdorazowo określa stałą tożsamość danego bytu, o tyle intelekt zapewnia kształtowanie wyjątkowego charakteru bytu ludzkiego, właściwie okazuje się samym jądrem tej tożsamości, gdy człowiek przez poznanie intelektualne („doświadcza”) poznaje siebie samego. Ponieważ ten temat został podjęty w kontekście odpowiedzi na pytanie, czy intelekt stanowi istotę człowieka, to naturalne stało się skorzystanie w jego rozstrzygnięciu z określeń opisujących relację całości do części. Akwinata wielokrotnie, szczególnie w dyskusjach z awerroizmem, określał intelekt ludzki jako formę człowieka. Nie ma wątpliwości, że takie określenie nie kłóciło się z odróżnieniem intelektu od samej formy, która pozostawała pierwszym i ostatecznym aktem ciała ludzkiego.



Poruszana problematyka intelektu możnościowego i czynnego domagała się wielu wyjaśnień i rozstrzygnięć przy próbie zarysowania ich statusu ontycznego jako władz duszy. Choć wedle Tomasza *compositum* duchowo-cielesne jest za każdym razem podmiotem władz, to jednak forma jest ich zasadą, przyczyną sprawczą i celową. Natura obydwu intelektów wyraża się w byciu przypadłością i właściwością. Choć odróżnienia zastosowane przez Tomasza w określaniu charakteru przypadłości i właściwości mogą wydawać się zbyt subtelne i zbyt teoretyczne, to jednak wyrażają pragnienie dotarcia do rozpoznania ich natury. Konsekwencje ich zrozumienia narzucają się same w sytuacji przypisywania czy też ich odmawiania człowiekowi. Tomasz określił intelekt możnościowy jako władzę bierną a intelekt czynny władzę czynną, sugerując tym samym ich ścisły związek w działaniu intelektualnym. Jednym z ważniejszych pytań związanych z tematem władz było to, które dotyczyło określenia intelektu czynnego jako władzy duszy. Akwinata zdecydowanie przypisuje intelektowi czynnemu zarówno pozycję aktu w aktach poznawczych, jak i przypadłościowy charakter, wyznaczony przez formę substancjalną.

W dalszej kolejności swoją uwagę skierowałem na różnice jakie zachodzą między intelektem możnościowym i czynnym. Różnią się one jako dwie władze ze względu na spełniane akty, a także ze względu na przedmioty, które warunkują wykonanie takich, a nie innych aktów. Jeśli przedmiotem ludzkiego intelektu pozostaje istota rzeczy materialnej, to z konieczności jej poznanie domaga się wyróżnienia władzy, która *intelligibile in potentia* wprowadzi w stan *intelligibile in actu*. Tym samym przedmiotem intelektu czynnego jest to, co intelektualne w możliwości, a przedmiotem intelektu możnościowego jest to, co intelektualne w akcie. Trzeba jednak podkreślić, że intelekt czynny odsłaniając intelektualną strukturę przedmiotu, jest skierowany właśnie do przedmiotu, a nie do intelektu możnościowego. Intelekt czynny nie jest aktem, który aktualizowałby intelekt możnościowy. Opierając się na odczytanych w tekstach Akwinaty argumentach za realną różnicą między istotą a istnieniem, sformułowałem uzasadnienie realnej różnicy między intelektem możnościowym i czynnym.

Intelekt możnościowy i czynny są w tekstach Akwinaty podstawą do budowania wyjaśnień wszelkich operacji, sprawności i aktów intelektualnych. Można to dostrzec na poziomie ustalania znaczenia (semantyki) nazw intelektu. Tomasz chętnie wskazywał na intelekt możnościowy i czynny jako na desygnaty używanych w tradycji filozoficznej nazw i terminów odnoszących się do poznania intelektualnego. Postępując w ten sposób, Akwinata odróżniał znaczenie takich nazw, jak: intelekt teoretyczny i praktyczny, inteligencja, rozum, pamięć, rozum wyższy i niższy, sumienie i syndereza oraz umysł. Nazwy te należą do różnych kategorii i należy je jak najbardziej traktować jako nazwy wyrażające różne kategorie: akty, sprawności albo grupy nazw.

Kolejnym krokiem moich badań zmierzających do ustalenia natury intelektu możnościowego i czynnego było uzasadnienie niematerialności sfery intelektualnej. Zastosowaniem argumentu noszącego miano „z blokowania” Tomasz pokazywał, że tylko nie zdeterminowana wobec swego przedmiotu natura (nie zdeterminowana cielesnością), może spełniać swoje akty, dochodząc do poznania istoty każdej rzeczy poznawanej. Natura cielesna może jedynie blokować jego działania, może powstrzymać przed poznaniem nowych przedmiotów. „Plastyczność” intelektu możnościowego, która jest pierwszym założeniem tej argumentacji, pozwala na zwrócenie uwagi na to, że ta władza, *in quo omnia fiunt* jest ograniczona materialnością tylko o tyle, o ile to, co istnieje w materii stanowi jej przedmiot



poznania. Omówiony w książce argument „z blokowania” pokazywał, że choć dusza z powodu działalności intelektualnej jest niematerialna, to jednak związek z ciałem nie prowadzi do ucieleśnienia duszy. Zadanie zaś intelektu czynnego będzie sprowadzało się do dematerializowania przedmiotu, który będzie pobudzał intelekt możliwościowy.

Ostatnim krokiem części pierwszej zatytułowanej „Metafizyka intelektu” było zwrócenie uwagi na zagadnienie umysłu. Choć jego znaczenie zostało omówione w ramach semantycznych nazw intelektu, to poświęcono mu uwagę bardziej z powodu ustalenia ścisłych relacji między intelektem i umysłem, a także możliwości zbudowania filozofii intelektu w opozycji do nietrafionych (fałszywych) w odniesieniu do Tomasza prób budowania na jego myśli filozofii umysłu. Umysł dla Tomasza ma trzy znaczenia. Wedle pierwszego umysł oznacza zespół dwóch najwyższych w człowieku władz duszy – intelekt i wolę w ich współpracy na rzecz realizacji natury ludzkiej. Wedle drugiego umysł jest identyczny z działaniem intelektualnym, o ile mowa jest o „wyznaczaniu miary”, jednak wówczas nie będzie potrzeby mówienia o czymś więcej w dziedzinie poznania intelektualnego. Wedle wreszcie trzeciego umysł może oznaczać zespół najwyższych władz w człowieku, jednak w odniesieniu do podmiotu, który te władze wyznacza, będzie w takim znaczeniu identyczny z duszą jako zasadą wszelkich działań intelektualnych.

W części drugiej mojej książki zaprezentowana została aktywność intelektualnych władz poznawczych. W sposób szczególny zwróciłem uwagę na zasadnicze tematy teoriopoznawcze w których odkrywano naczelną rolę intelektu możliwościowego i czynnego i które wyjaśniały poszczególne zagadnienia.

Na samym początku zwróciłem uwagę na rolę poznania zmysłowego dla poznania intelektualnego. Tomasz uważa, że ludzkie poznanie intelektualne rozpoczyna się wraz z poznaniem zmysłowym i w żaden sposób nie może rozwijać się czy doskonalić bez zwracania się do poznania zmysłowego i korzystania z niego. Oczywiście poznanie zmysłowe samo z siebie nie może oddziaływać na władze intelektualne, a więc do faktycznego jego oddziaływania konieczne jest wprowadzenie zmysłowych form poznawczych w zupełnie inny rodzaj ich bytowania (*species intelligibiles*). W ten sposób niezbędne do poznania intelektualnego jest wyabstrahowanie istoty rzeczy, a więc koniecznych elementów decydujących o naturze danej rzeczy. Choć intelekt korzysta z poznania zmysłowego, to w sposób zdecydowany od niego się różni, co doskonale widać zarówno w przypadku zmysłów zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Akwinata w swoich tekstach wypowiada się krytycznie o stanowiskach natywistycznych (platońskich i neoplatońskich). Jego krytyka sprowadza się do podkreślenia niemożliwości eksplanacyjnej tego, w jaki sposób wiedza wrodzona miałaby pozostawać ukryta przed poznającym intelektem – jak sądzi Akwinata – niemożliwe jest niepamiętanie o tym, co jest znane człowiekowi z natury. Z drugiej strony przyjęcie wrodzonego poznania uprzedniego względem poznania zmysłowego zupełnie niweluje rolę tego ostatniego. Poznanie zmysłowe w koncepcjach natywistycznych albo nie ma żadnego znaczenia, albo jedynie towarzyszące poznaniu intelektualnemu. Ukazywanie związku poznania zmysłowego z intelektualnym w sposób wyjątkowy pokazuje, jaki jest sens odróżnienia dwóch intelektów w człowieku, a także dlaczego obydwa w naturalny sposób zwrócone są w stronę poznawania rzeczywistości materialnej.

Jednym z zasadniczych działań intelektu czynnego jest abstrahowanie. Może ono dotyczyć trzech aktywności: sprawiania *species intelligibilis* odciskanej w intelekcie



możliwościowym, poznawania istoty rzeczy poprzez pomijanie elementów jednostkowych ją i uwyrażniania tego, co zostało ujęte w poznaniu niewyraźnym, jako kontakcie poznawczym między władzami a przedmiotem. W każdym z tych zagadnień dostrzec można dwojaki możliwe do zinterpretowania sposób aktywności intelektu czynnego – działa on jak czynnik prześwietlający lub też ukazujący („rozpakowujący”) zmysłowe wyobrażenie. Intelekt czynny w akcie abstrakcji zapewnia intelektualny charakter poznania intelektualnego (dematerializacja) oraz zwraca uwagę na konieczne elementy strukturalne, które zapewniają tożsamość tego, co poznawane (uniwersalizacja). To, co pozostaje w intelekcie możliwościowym, musiało zostać zaktualizowane przez działanie intelektu czynnego. Akwinata rozważa także abstrakcję w ramach funkcjonowania i rozwijania w intelekcie wiedzy. Szczególnie jeśli zwrócimy uwagę na akt sądenia, to dostrzeżemy rolę separacji, jakiej dokonuje intelekt czynny, który przy współpracy z intelektem możliwościowym zapewnia poznanie rzeczy istniejących w rzeczywistości. Właściwie w ramach teorii separacji jako szczególnej postaci abstrakcji można w myśli Akwinaty dostrzec zaakcentowany sposób poznania istnienia rzeczy (a nie tylko jej natury). Trzeba od razu zaznaczyć, że nie jest to jedyny sposób docierania do poznania istnienia – wcześniej w ramach samych działań poznawczych intelektu dokonuje się recepcja a następnie oddziaływanie intelektu możliwościowego poprzez mowę wewnętrzną ujawniającą poznane istnienie rzeczy.

W dalszej kolejności podejmując zagadnienie prawdy w poznaniu intelektualnym ponownie zwróciłem uwagę na wagę odróżnienia intelektu możliwościowego i czynnego w tym aspekcie. Gdy Akwinata mówi o dwóch szczególnych aktach intelektu możliwościowego, zwraca uwagę na „rozumienie tego, co niepodzielone”, a także na „łączenie i dzielenie”. Pierwsze z tych działań intelekt możliwościowy spełnia, gdy poznanie tego, czym coś jest (*quidditas*), generuje definicyjne ujęcie rzeczy. Drugi z tych aktów dotyczy łączenia i dzielenia, które ujawnia się w formułowaniu twierdzeń (i sądów). Prześledzenie tego, w jaki sposób Akwinata rozwijał te dwa wyróżnione akty, pozwala dostrzec, że powiązał je z zagadnieniem poznania prawdy, a więc i funkcjonowania prawdy w aktach intelektu możliwościowego. Tomasz wyraźnie podkreśla znaczenie prawdy w intelekcie łączącym i dzielącym, gdyż chce podkreślić, że to w ten sposób intelekt sądzi (*iudicat*) o zgodności posiadanej formy z formą poznanej rzeczy. Nie oznacza to jednak, że w pierwszym akcie intelektu możliwościowego nie ma prawdy i się ona nie spełnia. Wręcz przeciwnie, Akwinata zdecydowanie podkreśla warunek poznawania prawdziwego w „łączeniu i dzieleniu”, jakim jest proste rozumienie, w którym rzecz jest rozpoznawana, a intelekt jest przez nią formowany. Gdy Tomasz wypowiadał się o tych dwóch aktach intelektu, dodawał jednocześnie trzeci akt, jakim jest rozumowanie. Stanowi ono dopełnienie dwóch wcześniejszych aktów, gdy człowiek chce poznać coś, czego nie poznaje w pierwszych dwóch aktach intelektu. W ten sposób widać doskonale, że rozumowanie spełnia się o wiele bardziej na płaszczyźnie realizującej się w człowieku ludzkiej wiedzy aniżeli poznawania samych rzeczy.

Zagadnienie form poznawczych (*species sensibilis et intelligibilis*) choć z pozoru wydaje się o wiele bardziej wiązać z metafizyką intelektu, to jednak pokazuje, jak wyjaśnić relację między poznawanymi rzeczami a władzami, które są zdolne do tego, aby je ująć. Jest tak dlatego, że można zaakcentować funkcję relacyjną *species* (stanowią one podobieństwo rzeczy poznanej tkwiące we władzy poznawczej). Wedle Tomasza w tym zagadnieniu wyraźnie widać rolę recepcji, jaka dokonuje się w intelekcie możliwościowym, który jako będący w



możności jest w stanie przyjąć tylko formę i do tego taką, która jest w akcie (*intelligibile in actu*). W ramach tego zagadnienia doskonale uwidacznia się rola intelektu możliwościowego i czynnego współpracujących w aktach poznawczych. Intelekt czynny dostosowuje zmysłową formę poznawczą do tego, aby mogła być odebrana przez intelekt możliwościowy, w żaden sposób nie zmieniając jej treści. Formy poznawcze istnieją w intelekcie możliwościowym w intencjonalny sposób w tym znaczeniu, że we władzy poznawczej pozostaje stałe odniesienie do rzeczy poznanej, która istnieje niezależnie od intelektu. Formy poznawcze są przez intelekt możliwościowy zachowywane, a także dzięki nim nabywa on różnych sprawności, gdy potrzebuje działać skuteczniej w ramach wykonywania swoich aktów.

Uzyskanie formy poznawczej przez intelekt możliwościowy pozwala na stwierdzenie zachodzenia relacji tożsamości między intelektem (władzą poznawczą) i poznawanym przedmiotem. Łacińska formuła: *intellectus in actu est intellectum in actu* z jednej strony podkreśla podobieństwo, które jest w intelekcie i przez które poznawana jest sama rzecz, a z drugiej strony ukazuje formalną tożsamość podmiotu z poznawanym przedmiotem. Ponieważ stanowisko Tomasza nie ma choćby nawet rysy reprezentacjonizmu, to trzeba podkreślić, że formy poznawcze nie są tym, co się poznaje, ale są *medium quo* umożliwiającym poznanie. Ze względu na to, że przedmiot poznania intelektualnego nie jest w bezpośredni sposób poznawany (nie istnieje on w akcie), to sens tej formuły jest widoczny, gdy się podkreśli, że poznanie intelektualne mogłoby nie zachodzić, gdyby nie aktywność intelektu czynnego. Ostatecznie formuła wyrażająca tożsamość zapewnia obiektywność poznania, realizm poznawczy. Jest ona uzasadnieniem spełniania się aktu poznawczego wbrew wszelkim zarzutom sceptycyzmu, gdyż to, co poznawane, jest w poznającym.

Problematyka prawdy pojawia się, gdy Akwinata akcentuje intelekt możliwościowy jako ten, który poznaje rzeczywistość oraz poznaje ją w sposób doskonały. Odróżnia prawdę poznania oraz prawdę rzeczy, co wyraźnie pozwala na mówienie o niej zarówno od strony intelektu (*veritas intellectus*) jak i od strony istniejącego bytu (*veritas rei*). Choć w tekstach Arystotelesa najłatwiej dostrzec prawdę jako coś, co pojawia się w intelekcie, to jednak w myśli Akwinaty nie ma wątpliwości, że prawda intelektu, a więc i samo poznanie, jest efektem prawdy będącej własnością istniejącego bytu (*cognitio est quidam veritatis effectus*). Akwinata uważa, że istota prawdy (*ratio veritatis*) mieści się w intelekcie możliwościowym, przyczyna zaś jest po stronie rzeczy (*causa veritatis*). W ten sposób prawda rzeczy zostaje najpierw poznana o tyle, o ile intelekt możliwościowy uzyskuje formę poznawczą rzeczy, a następnie zostaje dopełniona, gdy intelekt wyprowadza sąd o adekwatności swojego stanu ze stanem poznanej rzeczy. Dla Tomasza zagadnienie prawdy choć bardzo ściśle i wprost zostaje związane z sądem jako drugim aktem intelektu możliwościowego, to jednak w widoczny sposób skorelowane jest także z samym poznaniem bytu i to całego bytu, który jako istniejący pozwala na uchwycenie jego struktury i asymilację jego treści. Poznanie intelektu zmierza do tego, aby ujawnić poznany istniejący byt, a także jego istotę. Tomaszowe wypowiedzi o prawdzie wiążą poznanie intelektu ludzkiego z intelektem boskim. W ramach podjętego zagadnienia pojawiły się dwa interesujące twierdzenia Tomasza – pierwsze, w którym widać intelekt boski jako mierzący rzeczy i intelekt ludzki jako mierzony nimi, oraz drugie, w którym prawda okazuje się niezmienna i wieczna ze względu na jej jedność w intelekcie boskim.

Odróżnienie intelektu możliwościowego i czynnego pozwala wyjaśnić specyficzny rodzaj poznania intelektualnego nazywany intuicją. Nawet jeśli temat ten wydaje się kłopotliwy w



odniesieniu do myśli Akwinaty, to jednak można go wytłumaczyć, wiążąc poznanie intuicyjne z pierwszym z aktów intelektu możnościowego, jakim jest proste rozumienie rzeczy (*simplex apprehensio*). Tomasz podkreśla, że intuicyjne poznanie o wiele bardziej przysługuje poznaniu boskiemu i anielskiemu niż ludzkiemu, jednak nie można całkowicie odmówić go człowiekowi. Szersze potraktowanie intuicji pozwala na dostrzeżenie, że pojawia się ona w związku z działalnością intelektu możnościowego i czynnego – wyraża się w obecności formy intelektualnie poznawalnej (*species intelligibilis*) oraz w zdolności poznawania dzięki intelektowi czynnemu umożliwiającemu widzenie rzeczy w świetle pierwszych zasad poznania. Dostrzeżenie roli intuicyjnego poznania zależy od zwrócenia uwagi na różnicę między poznaniem intelektualnym i rozumowym. Im większą uwagę będziemy zwracać na ich przeciwstawienia, tym bardziej intuicja intelektualna będzie się pojawiać jako naturalne działanie intelektu. Tomasz, gdy mówi o poznaniu intelektualnym w ogóle, dosłownie traktuje intuicję jako pewien rodzaj „czytania” istoty rzeczy. Jest to ściśle związane z poznaniem przez intelekt możnościowy, przy udziale intelektu czynnego, elementów strukturalnych bytu. Odnosi się do poznania tego, co wewnętrzne, prawdy o istocie rzeczy, która jest ukryta pod warstwą przypadłości poznawalnych zmysłowo. W tym ostatnim aspekcie, a więc w odniesieniu do poznania rzeczy, mamy do czynienia z intelektualnym poznaniem tego, co jednostkowe i ujęte przez intelekt.

Badana dystynkcja wyróżniająca intelekt możnościowy i czynny, pozwala zrozumieć, a także wyjaśnić Tomaszowy opis intelektualnego poznania samego siebie, o ile dotyczy źródeł wykonywanych aktów. Dla Tomasza poznanie własnego intelektu jest poznaniem własnej duszy, a więc poznaniem samego siebie. W bardzo precyzyjny sposób odróżnia rodzaje samowiedzy, pokazując, że można mówić o: (1) aktualnej samowiedzy, gdy następuje poznanie siebie dzięki poznaniu spełnianych przez siebie aktów; (2) samowiedzy habitualnej, która wyraża się w stałej (samowiedza dyspozycyjna) obecności duszy/intelektu w poznającym siebie człowieku; (3) samowiedzy wyrażającej się w spełnianiu aktu intelektualnego rozumienia, o ile forma poznawcza jest w intelekcie możnościowym; (4) samowiedzy ujawniającej się dzięki poznaniu w świetle pierwszych zasad. Akwinata, gdy mówi o samowiedzy, to akcentuje dwie jej formy – albo jest to poznanie niewyraźne (nie wprost), albo też poznanie, które jest uwyraźnione (wprost). W przypadku pierwszego rodzaju samowiedzy mamy do czynienia zarówno z poznaniem własnego intelektu możnościowego, jak również poznaniem intelektu czynnego spełniającego funkcję światła względem tego, co jest dla intelektu możnościowego przedmiotem poznania. Drugi rodzaj samowiedzy ma miejsce, gdy człowiek dokonuje refleksji nad spełnianymi aktami, a więc uświadamia sobie funkcjonowanie poznawcze obydwu intelektów oraz innych władz spełniających właściwe im akty. Poza wymienionymi sposobami, które Tomasz wyjaśnia jako możliwości docierania do własnej istoty poprzez spełniane akty i władze je podmiotujące, należy wspomnieć także o wiedzy kwiddytatywnej o naturze człowieka, którą można odnosić do rozpoznania siebie jako istoty, która ma tę naturę.

Ostatni aspekt w podjętym temacie wiąże się z zagadnieniem słowa w intelekcie. Według Akwinaty akt intelektualnego poznania kończy się zrodzeniem słowa wewnętrznego (*verbum interius*), a przez to wywołuje skutki w postaci budowania wiedzy oraz podejmowanych działań wyznaczonych intelektualnie rozpoznaniem przedmiotem. Problematyka słowa wyraża funkcjonowanie intelektu możnościowego w sytuacji, w której



uzyskał formę poznawanego przedmiotu. Rodzenie słowa w intelekcie ukazuje naturę intelektu możliwościowego, który nie tylko biernie przyjmuje formę, ale spełnia działanie poznawcze wiążące się z uzyskaniem rozumienia (już nie *intelligere*, ale *intellectum*), a więc jego doskonaleniem. Akwinata, gdy mówi o słowie w intelekcie, wyróżnia cztery rodzaje słowa: słowo wewnętrzne, słowo umysłu, słowo serca, słowo intelektu. Każde z tych określeń ujawnia inny sposób reagowania intelektu na poznawany przedmiot. Najbardziej interesujące pozostaje ostatnie z określeń (*verbum intellectum*), gdyż ukazuje ono intelekt możliwościowy jako właściwy podmiot dokonującego się w człowieku poznania. Akwinata, gdy mówi o problematyce słowa w intelekcie, czyni analogie do rodzenia jako zjawiska naturalnego, dzięki któremu powstaje potomstwo. W każdorazowym akcie rozumienia i rodzenia słowa mamy do czynienia z wyrażaniem i ujawnianiem wcześniej dokonującego się aktu intelektu. W ten sposób formowanie słowa zewnętrznego pozostaje w ścisłym związku z odnoszeniem się do przedmiotu jako tego, co początkowo było źródłem wytrącania intelektu możliwościowego ze stanu możliwości.

Zrealizowany w książce projekt „Filozofii intelektu” stanowi próbę pokazania roli pochodzącego od Arystotelesa odróżnienia intelektu możliwościowego i czynnego w tekstach Akwinaty. Dla Tomasza dystynkcja ta dostarczała heurystycznych możliwości rozważania wielu zagadnień zarówno metafizycznych jak i teoriopoznawczych. Stanowiła jednocześnie przedmiot szczególnego zainteresowania w ramach tychże dziedzin. Arystotelesowska dystynkcja wiązała się również ze zbiorem założeń i reguł, które były narzędziami wyjaśnienia ludzkiego poznania w jego ostatecznym, prawdziwościowym wymiarze.

Do dorobku naukowego po uzyskaniu stopnia naukowego doktora nauk humanistycznych zaliczam – obok wskazanego powyżej osiągnięcia – 1 monografię naukową, 22 artykuły naukowe w czasopismach (3 w języku angielskim), 19 rozdziałów w monografiach wieloautorskich, 7 recenzji prac naukowych, 10 przekładów tekstów źródłowych (z języka łacińskiego) i 2 przekłady z języka angielskiego, redakcję naukową 8 monografii wieloautorskich; ponadto w okresie tym zaprezentowałem 52 referaty na ogólnopolskich konferencjach naukowych, sympozjach i seminariach oraz 6 referatów na konferencjach międzynarodowych (z tych 2 konferencje odbywały się poza Polską). Według wykazu Google Scholar posiadam 5 cytowań (w tym 2 w czasopismach zagranicznych) a h-indeks został wyliczony na 2. Spośród artykułów 2 opublikowane zostały w czasopismach, które są indeksowane w bazie Scopus.

## 5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych

Obok wskazanego i omówionego powyżej osiągnięcia, przedstawiony dorobek naukowy obejmuje także inne zagadnienia z zakresu filozofii. Pozostałe osiągnięcia naukowo-badawcze można podzielić na kilka obszarów tematycznych:

### 5.1. Badania nad filozofią i teologią Tomasza z Akwinu

W ramach badań nad filozofią i teologią Tomasza z Akwinu zajmowałem się szerokim wachlarzem zagadnień. Obejmowały one zarówno problemy metafizyczne (w tym również



dotyczące filozofii Boga), teoriopoznawcze, etyczne, ale również zagadnienia z teologii Akwinaty.

Do zagadnień metafizycznych można zaliczyć kwestię kluczowego złożenia z istnienia i istoty na zasadzie aktu i możliwości wszystkich bytów poza samoistnym istnieniem. Tematykę tę badałem pod kątem odpowiedzi na pytanie o strukturę bytu niematerialnego (anioła), w którym powinno występować to złożenie (poz. nr 15: *Analiza problematyki filozoficznej zawartej w „Kwodlibecie” Tomasza z Akwinu: „Czy anioł jest substancjalnie złożony z istoty i istnienia?”*). W tym kontekście starałem się ukazać na ile badanie struktury aniołów u Tomasza w ogóle zadecydowało o odkrycie istnienia jako pierwszego aktu każdego bytu. Te zagadnienia badałem również w kontekście Boecjańskiego odróżnienia *quo est* oraz *quod est* w Tomaszowym komentarzu do *De hebdomadibus*. Ten aspekt zagadnienia został zaprezentowany na konferencji mediewistycznej (poz. nr 21: *Interpretacje problematyki „esse” w komentarzu Akwinaty do „De hebdomadibus” Boecjusza*, konferencja „Wokół średniowiecznej metafizyki” organizowana przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, Warszawa).

Wśród zagadnień metafizycznych interesowała mnie poznawalność istnienia Boga, a także problematyka formułowanych przez Akwinatę dróg prowadzących do wykrycia Jego istnienia. Pierwszy z tych tematów opracowałem porównując Tomaszową koncepcję poznania niewyraźnego oraz Kartezjańskie potraktowanie oczywistości w poznaniu jako źródła poznawania czegokolwiek (poz. nr 16: *Poznanie niewyraźne Boga (cognitio confusa) – Tomasz z Akwinu i Kartezjusz*). Co do zagadnienia dowodów na istnienie Boga, to w ramach wystąpienia seminaryjnego na UMK w Toruniu zaprezentowałem temat „Drogi i bezdroża „dróg” Tomasza z Akwinu. Na marginesie dowodzenia Alvina Plantingi (poz. nr 43). Starałem się pokazać szerszy kontekst sformułowanych przez Tomasza dróg, odnosząc się również do innych jego dzieł sformułowań, a nie tylko do jego *Summa theologiae*.

Zagadnienia teoriopoznawcze w myśli Akwinaty interesowały mnie właściwie od momentu zetknięcia się z jego dziełami. Do podejmowanych tematów szczególnie należały: zagadnienia związane z poznaniem zmysłowym, w tym szczególnie z poznaniem zmysłów wewnętrznych (opublikowałem pracę doktorską temu poświęconą – poz. nr 87: *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*), ich relacją do poznania intelektualnego (poz. nr 14: *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*), a także ich usprawnieniami (poz. nr 24: *Sprawności intelektu wyrazem wewnętrznej kultury osoby w kontekście myśli Tomasza z Akwinu*), zagadnienia dotyczące poznania intelektualnego (poz. nr 25: *Prawda o intelekcie. Mieczysława Gogacza rozumienie intelektu możliwościowego i czynnego*), jego niematerialnego charakteru (poz. nr 28: *Tomaszowy argument z „blokowania” za niematerialnością działań intelektu*), władz intelektualnych – intelektu czynnego i możliwościowego (poz. nr 17: *Koncepcja intelektu czynnego w „De spiritualibus creaturis” Tomasza z Akwinu*).

Odnosnie do zagadnień etycznych, interesowały mnie dwa szczegółowe tematy: pierwszym z nich była relacja poznania intelektualnego do woli (kwestia wyższości i pierwszeństwa jednej z nich), a drugi dotyczył sprawności i cnót. Tomaszowy intelektualizm etyczny wyrażający się w pierwszeństwie intelektu nad wolą oznacza zależność jakichkolwiek działań od aktów poznawczych (poz. nr 18: *Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu*). Tomasz z Akwinu uznając



powszechną obowiązywalność tej reguły poczyni względem niej wyjątek pokazując, że w odniesieniu do przedmiotu, który nie może być poznany, a może być wybrany (mowa jest o Bogu) wola będzie władzą doskonalszą i wyższą niż intelekt. Analizując Tomaszową koncepcję sprawności i cnót starałem się wykazać ich istotną rolę w kształtowaniu każdorazowego aktu wyboru (poz. nr 39: *Wychowanie jako uprawa intelektu. Problematyka sprawności intelektu w ujęciu wybranych tomistów polskich (J. Woroniecki, S. Swieżawski, M. Gogacz)*). Przedstawiając szerzej temat sprawności potraktowałem go jako sposób ukazywania samej natury ludzkiej, która jest przez nie kształtowana i przez nie może być poznawana (poz. nr 24: *Sprawności intelektu wyrazem wewnętrznej kultury osoby w kontekście myśli Tomasza z Akwinu*).

Zagadnienia teologiczne u Akwinaty interesowały mnie w dwóch aspektach. Pierwszy dotyczył rozwijającego się współcześnie tomizmu biblijnego, w ramach którego podejmowałem pewne wątki badawcze i drugi związany był z pewnymi szczegółowymi zagadnieniami z teologii Tomasza, które podejmowałem w swoich badaniach. Pierwszy aspekt zaprezentowałem w trakcie konferencji (poz. nr 44: *Tomizm biblijny – konfrontacja Aten i Jerozolimy w Paryżu*, symposium naukowe ku czci św. Tomasza z Akwinu w rocznicę jego śmierci pt. „Tomasz z Akwinu: wczoraj - dziś - jutro” organizowane przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW) a także w publikacjach (poz. nr 26: *Ab intus legere Scripturam. The Role of Understanding (intellectus) in the Biblical Exegesis of Thomas Aquinas*; poz. nr 70: recenzja: Piotr Roszak, Jörgen Vijgen, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas*). Do bardziej szczegółowych tematów teologicznych, które podejmowałem należą: zagadnienie Wcielenia (poz. nr 36: *Apologia stosowności Wcielenia Słowa w „Summa contra gentiles” św. Tomasza z Akwinu*); wiedzy Bożej na temat śmierci człowieka (poz. nr 23: *Wiedza Boga o momencie śmierci człowieka w «Epistola ad Bernardum» Tomasza z Akwinu a opatrność w tomizmie analitycznym*), wiedzy Adama i poznania jakie posiadał Chrystus (poz. nr 52: *Poznanie Adama i wiedza Chrystusa a intelekt możliwościowy i czynny*, III posiedzenie Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, Warszawa).

### 5.2. Badania nad historią filozofii średniowiecznej

W ramach badań nad historią filozofii średniowiecznej podejmowałem studia nad znaczącymi autorami najczęściej w kontekście myśli Tomasza z Akwinu (były to rozprawy porównawcze). Wśród publikacji odnaleźć można również takie, które poświęcone są pojedynczym autorom.

Jedną z kluczowych postaci myśli średniowiecznej pozostaje Albert Wielki. Studium jemu poświęcone (poz. nr 49: *Usprawnianie pamięci i przypominania jako ćwiczenie duchowe. Mnemotechnika Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*) dotyczyło zagadnienia pamięci i przypominania jako działalności praktycznej wyrażającej ćwiczenie duchowe. Analizowałem wypowiedzi Alberta Wielkiego pochodzące z *Liber de memoria et reminiscencia*, *Summa de creaturis* a także *Liber de anima*. Pamięć u tego autora posiadała zarówno psychologiczne wyjaśnienie, jak również moralne i retoryczne. Pamięć była zarówno zdolnością naturalną, jak również dziedziną sztuki (mnemotechniki), a także doskonalenia doprowadzającego do przyjęcia doskonałości w intelektualnym poznawaniu.



Badania nad myślicielami średniowiecznymi objęły także Bonawenturę u którego interesowała mnie koncepcja jednego z darów Ducha Świętego (poz. nr 29: «*Donum intellectus*» według Bonawentury i Tomasza z Akwinu - podporządkowywanie rozumienia czy wnikanie w głębię?). Badając *Collationes de septem donis Spiritui Sancti* Bonawentury, a także Tomaszowe wypowiedzi z *Summa theologiae* na ten temat, ukazałem znaczenie filozoficznych rozumień dotyczących natury władzy poznawczej odniesionych do poznania intelektualnego. Bonawentura intelekt określił jako zdolność poznawczą, z której wypływa działanie afektywne, a także jako zdolność, która jest warunkowana postawą pokory umożliwiającą skuteczniejsze działania. Tomasz z Akwinu sugerował, że intelekt działa poprzez czytanie istoty bytu i jego struktury oraz poprzez poznawcze wnikanie w badany przedmiot.

Badania porównawcze prowadziłem również w odniesieniu do świętego Augustyna i Tomasza z Akwinu, a szczególnie w odniesieniu do ich koncepcji umysłu (poz. nr 50: *Tomaszowe naturalizowanie Augustyńskiej koncepcji umysłu*). Przedstawiłem szczegółowo Augustyńskie rozumienie duszy, zmysłów (w tym zmysłu wewnętrznego) umysłu i pamięci, a następnie zasugerowałem Tomaszową interpretację tych zagadnień. I nie chodziło tutaj o Tomaszowe pojmowanie tych zagadnień, ale o ich naturalizowanie i filozoficzne (zgodne z Arystotelesowskim naturalizmem) wyjaśnienie.

Jeśli chodzi o badania nad pojedynczymi autorami, to moje zainteresowania skierowałem w stronę szkoły Wiktorynów, a szczególnie Hugona ze św. Wiktora i jego koncepcji miłości (poz. nr 27: „*O miłości! Cóż mogę o Tobie powiedzieć?*” Hugona ze św. Wiktora pochwała miłości). Hugon ze św. Wiktora w swojej koncepcji miłości wyraża troskę o uleczenie fatalnego stanu człowieka po grzechu pierworodnym. Miłość jest czynnikiem zrównującym rzeczywistość Boską i ludzką, gdyż tylko w ten sposób może zostać zrealizowane zbawienie człowieka i uzyskanie przez niego pełni szczęścia. Według tego autora jedynie poprzez czyny miłości można mówić o realizacji wiary chrześcijańskiej. Hugon swoje ujęcie miłości wyraża poprzez jej stałe wartościowanie, które poprowadzone jest aż do jej zabsolutyzowania.

Swoje zainteresowania myślą średniowieczną skierowałem również na mniej znanego autora jakim był Jan z La Rochelle – uczeń Wilhelma z Auxerre oraz Aleksandra z Halles a także nauczyciel Bonawentury. Swoje zainteresowania również skupiłem na jego antropologii a także na zagadnieniu władz poznawczych. Analizie poddane zostały dwa traktaty tego autora – *Summa de animae* oraz *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. Owoce moich badań zostały zaprezentowane na Zjeździe Filozoficznym (poz. nr 8: *Jana z La Rochelle koncepcja duszy i jej władz*, IX Polski Zjazd Filozoficzny organizowany przez Politechnikę Śląską, Uniwersytet Śląski, KNF PAN, PTF, Gliwice-Katowice-Wisła) i konferencji mediewistycznej (poz. nr 5: *Odróżnienie „quo est et quod est” w stworzeniach duchowych według Jana z La Rochelle*, konferencja „W kręgu średniowiecznej antropologii” organizowana przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, Warszawa).

### 5.3. Badania z filozofii człowieka

W ramach antropologii filozoficznej, której fundamentem byłaby klasyczna koncepcja człowieka swoje zainteresowania związałem z następującymi zagadnieniami: 1) jakie wnioski dla wychowania wynikają ze struktury bytu ludzkiego; 2) jakie są relacje między duszą i ciałem



i czy hylemorfistyczna koncepcja może mieć znaczenie we współczesnych dyskusjach w temacie *mind-body*; 3) jak należy rozumieć wolność.

Problem struktury bytu ludzkiego stanowił tematykę jednej z moich publikacji (poz. nr 20: *Struktura człowieka – elementy zmienne i niezienne oraz konkluzje dla wychowania*). Wychodząc z dwojakiej możliwości określenia natury ludzkiej – jako sumy działań lub też jako podmiotu działań można zbudować idealistyczną i realistyczną koncepcję człowieka. Gdy mowa jest o strukturze człowieka, to oddziela się od niej wszystkie przyczyny i racje niejako od zewnątrz stanowiące człowieka. Czynniki zewnętrzne wpływające na strukturę człowieka będą wyłącznie uwarunkowaniami bytu ludzkiego i w żaden sposób nie będą faktycznie stanowić o tym kim jest człowiek. To raczej wewnętrzne elementy strukturalne mogą decydować o sposobie istnienia człowieka w różnych zewnętrznych strukturach (język, kultura, rodzina, państwo). Wśród kluczowych elementów strukturalnych klasycznego rozumienia człowieka wymienione zostały: 1) akt istnienia; 2) istota; 2.1) akt formy; 2.2) istotowa możliwość; 2.2.1) możliwość niematerialna; 2.2.2) możliwość materialna. Każdy z tych elementów odpowiada za właściwe skutki i działania właściwe dla człowieka. W artykule poświęconym strukturze człowieka uzasadniałem, że to elementy mające pozycję możliwości w bycie ludzkim mogą podlegać zmianie i doskonaleniu, gdyż tylko takie postawienie sprawy uzasadnia tezę, że człowiek nie staje się człowiekiem, ale jest nim od początku. Elementy potencjalne podlegają jednocześnie wychowaniu i wykształceniu, a więc odpowiadają za tworzoną przez człowieka kulturę.

Zagadnienie relacji między duszą i ciałem było przedmiotem mojego artykułu znajdującego się w „Roczniku Tomistycznym” (poz. nr 32: *Problem „mind-body” w świetle Tomaszowej koncepcji hylemorfizmu*). Z perspektywy tomistycznej filozofii i hylemorfistycznego stanowiska starałem się wyjaśnić takie zagadnienia jak przyczynowa interakcja między duszą i ciałem, zagadnienie poznawania i obecności innych umysłów, problem osobowej tożsamości, zagadnienie *qualiów*. Zwróciłem ostatecznie uwagę na to, że hylemorfizm pozostaje niepełnym wyjaśnieniem natury człowieka, którą najpełniej można wyrazić w określeniu bycia osobą.

Problematyka wolności została przeze mnie podjęta w artykule (poz. nr 51: *Kłopotliwy temat wolności. Problem granic, możliwości i podporządkowani*), w którym starałem się uzasadnić tezę, że wolność wiąże się stale z jakimś rodzajem podporządkowania. Tak rozumiana wolność jest niezgodna z potraktowaniem jej wyłącznie negatywnie (wolność od) czy pozytywnie (wolność do). Wiaże się raczej z innymi zdolnościami człowieka, w tym szczególnie z mądrością i od niej zależy. W artykule starałem się obronić tezę o wolności wewnętrznej, która faktycznie wpisana jest w tzw. mocną koncepcję człowieka (wyraźne określenie natury człowieka jako istoty rozumnej, hierarchiczne podporządkowanie różnych części człowieka, relacje do czegoś rzeczywistości o ogólnym (intelektualnie poznawalnym) charakterze – Bóg, społeczności, idee).

#### 5.4. *Badania nad historią filozofii polskiej*

W swoich badaniach podejmowałem kilka tematów związanych z historią filozofii polskiej. Choć nie są to badania ściśle systematyczne, to jednak dzieje polskiej filozofii



stanowią dla mnie temat ważny. Klamrą, którą można połączyć moje zainteresowania w tym temacie jest polska filozofia scholastyczna i tomistyczna.

Jednym z tematów, który zaprezentowałem w publikacjach w ramach historii filozofii polskiej (poz. nr 37: „*Cienie bez jaskini*” – spór M. Gogacza i J. Tischnera o charakter filozofii) była dyskusja między tomistami a Józefem Tischnerem. Była to jedna z ważniejszych i głośniejszych debat w dwudziestowiecznej filozofii polskiej, która dotyczyła zarówno określenia charakteru filozofii chrześcijańskiej, samego tomizmu i jego roli w chrześcijaństwie, a także rozumienia szczegółowych tematów filozoficznych (jak chociażby rozumienia istnienia w tomizmie i fenomenologii). Choć w dyskusji tej brało udział wielu polskich filozofów, to moja uwaga skupiona była na Mieczysławie Gogaczu, z którym Tischner dyskutował najwięcej (około 13 artykułów) a także najdłużej (od lat 70-tych do 90-tych). Artykuł stanowi prezentację argumentów Gogacza przeciw Tischnerowi dotyczących tematyki inspiracji i przedmiotu filozofii, także odparcia zarzutów przeciw myśli tomistycznej, teorii aktu istnienia.

Opublikowałem artykuł w słowniku filozofów, który zawiera zarówno biografie i poglądy polskich filozofów tomistycznych (*Tomizm polski. Słownik filozofów*, t. 1-3). W swoich badaniach zajmowałem się polskim tomistą, Janem Stepą. Zaprezentowałem szerzej jego osiągnięcia na polu szeroko rozumianej filozofii (krytyka materializmu, autonomicznej etyki, kultury chciwości), teorii poznania (uzasadnienie realizmu bezpośredniego i krytyka nowożytnych koncepcji teoriopoznawczych), w problematyce społecznej (krytyka komunizmu) (poz. nr. 47: *Jan Stepa (1892-1959)*). Teoria poznania tego autora była dla mnie na tyle interesująca, że w oddzielnej publikacji zaprezentowałem charakter autonomicznego ujęcia tej problematyki (poz. nr 42: *Autonomiczna teoria poznania Jana Stepy na tle europejskiej filozofii neotomistycznej*). Artykuł opublikowałem w znaczącej monografii podejmującej się ukazania specyfiki polskiej filozofii w XX w. (red. M. Woźniczka, *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, Częstochowa 2014). Budowanie przez Stepę autonomicznej teorii poznania sprowadzało się do wskazania wątplenia metodycznego w punkcie wyjścia, polegającego ostatecznie bardziej na zawieszeniu sądu aniżeli stosowaniu tego sądu w odniesieniu do różnych przedmiotów poznawanych. Jest ono związane również z odwoływaniem się do poznania refleksyjnego, w którym zostają ukazane podstawowe epistemologiczne dychotomie: podmiotu i przedmiotu, tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne. Według Stepy zanim poznanie zrealizuje się w sposób świadomy, wcześniej dokona się poznanie rzeczy tak samo istniejącej, jak podmiotu poznającego. Odrzucając dogmatyczny charakter tomistycznych teoretyków poznania (J. Balmès, S. Tongiorgi, F. Sawicki, poniekąd P. Gény) domagał się jednocześnie konsekwentnego, krytycznego postawienia punktu wyjścia. Jak sugerowałem w publikacji, zgodnie z jego wypowiedziami, teorię poznania należałoby określić jako krytykę nieuzasadnionych, a przyjmowanych bardzo często, założeń dogmatycznych.

W badaniach nad polskimi tomistami skoncentrowałem uwagę na zagadnieniu usprawnień intelektu o których mówili Woroniecki, Swieżawski i Gogacz (poz. nr. 39: *Wychowanie jako uprawa intelektu. Problematyka sprawności intelektu w ujęciu wybranych tomistów polskich (J. Woroniecki, S. Swieżawski, M. Gogacz)*). Interesowały mnie nie tylko sprawności intelektu w kontekście wychowania, ale szczególnie różnice i powody zachodzenia różnic w ujęciach trzech wybitnych polskich interpretatorów Tomasza z Akwinu. Sugerowałem, że według Woronieckiego należy oponować przeciw utożsamieniu sprawności



z nawykami, a wiązać wychowanie ze sprawnościami intelektualnymi, gdyż to od nich ono zależy, jednak w pełni realizuje się w sprawnościach woli (roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość). Zdaniem Swieżawskiego, sprawności intelektu należy rozwijać z powodów filozoficznych, jak również humanistycznych. Ze względu na to, że intelekt w człowieku wyraża godność i jego powołanie, posiada on możliwość docierania do prawdy zyskującej miano autorytetu. Uzyskiwanie prawdy jest dyktowane trzema wskazówkami wzmacniającymi sprawności intelektu, są nimi: nastawienie realistyczne, obiektywistyczne i uniwersalistyczne. Według Gogacza sprawności intelektu należy rozpatrywać jako tę sferę, przez którą człowiek może zdobyć wychowanie. Uzyskane przez człowieka sprawności intelektu prowadzą do uporządkowania funkcjonowania pozostałych władz człowieka. Dzięki nim działanie człowieka zmierza w sposób łatwy do najważniejszych celów, które są wyznaczone przez mądrość. Sprawności intelektu wpływają na sprawności woli, na kształtowanie sumienia, na funkcjonującą wobec innych ludzi odpowiedzialność.

Badania nad dziejami filozofii w Polsce związałem także z osobą Wiesława Strzałkowskiego prezentując jego myśl filozoficzną w kontekście jego koncepcji historii filozofii (poz. nr. 41: *O związku myślenia i działania – Wiesław Strzałkowski jako historyk filozofii*). Zajmując się tym autorem brałem udział w odkrywaniu i ukazywaniu roli Polskiego Uniwersytetu Na Obczyźnie (PUNO), a szczególnie roli filozofów w tworzeniu tej naukowej i kulturalnej placówki najpierw we Francji a następnie w Wielkiej Brytanii.

Swoje badania kierowałem także w stronę polskiej scholastyki okresu XVII/XVIII w. Wziąłem udział VII *Seminarium Historyków Filozofii Polskiej* organizowanym na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, prezentując wystąpienie pt.: *Ferdynanda Ohm Januszowskiego koncepcja duszy i poznania intelektualnego*. Ferdynand Ohm *alias* Januszowski OP (1639-1712) jest stosunkowo mało znanym polskim tomistą, którego antropologia domaga się odkrycia i zaprezentowania. Zajmował się on zarówno zagadnieniami teologicznymi, ascetycznymi, moralnymi, ale także ściśle filozoficznymi. Domagał się w wykładzie teologii *ad mentem Divi Thomae* oddzielnego potraktowania metafizyki jako dziedziny ściśle filozoficznej i niezależnej od założeń teologicznych (pisze o tym w swojej *Summa philosophica*). Antropologia jego zdaniem nie mieści się mimo wszystko w ramach metafizyki, gdyż traktuje człowieka jako istotę podlegającą zmianom. Dusza rozumna jest dla niego pierwszym i ostatecznym aktem bytu ludzkiego, spełniane przez człowieka działania (o niezwykle bogatym, inwencyjnym charakterze) zależą od samego połączenia duszy z ciałem.

W ramach działalności redakcyjnej zaplanowałem i opracowałem materiał do dwóch tomów wybranych tekstów filozoficznych Mieczysława Gogacza. Wraz z Arturem Andrzejukiem napisałem wstępy do obydwu tomów. Jeden z tomów prezentuje tego polskiego filozofa jako historyka filozofii (poz. nr 5: M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, wybór i red. naukowa M. Zembrzuski, A. Andrzejuk), a drugi jako twórcę tomizmu konsekwentnego (poz. nr 6: M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, wybór i red. naukowa M. Zembrzuski, A. Andrzejuk).

Swoje badania nad filozofią polską prezentowałem także na konferencjach. Wygłosiłem referat na temat działalności pisarskiej związanego z ATK profesora Wiktora Wąsika (poz. nr 16: *Recepcja arystotelizmu w Polsce oczami Wiktora Wąsika*, konferencja „Stan badań nad filozofią polską, z okazji 50-tej rocznicy śmierci Profesora Wiktora Wąsika” organizowana



przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW). Szczególnie interesował mnie sposób prezentacji myśli arystotelesowskiej przez tego autora. Zwróciłem uwagę na jego twórczość filologiczną, koncepcję historii filozofii, które warunkowały sposoby prezentacji arystotelizmu w Polsce. Wygłosiłem także referat ukazujący sposoby oddziaływania myśli Etienne Gilsona na filozofie w Polsce w XX wieku (poz. nr 50: *Oddziaływanie myśli E. Gilsona na filozofię powojenną w Polsce*, konferencja „100-lecie Niepodległości – Wiek filozofii chrześcijańskiej w Polsce” organizowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).

### 5.5. *Badania nad metodologią historii filozofii*

W swoich badaniach podejmowałem problematykę związaną z metodologią historii filozofii. Szczególnie interesowały mnie zagadnienia związane z określeniem relacji między uogólnieniami (typologiami, kategoryzacją systemową) stosowanymi przez historyków filozofii a badaniem faktyczności (konkretności) związanej z odniesieniem do tekstów, wydarzeń historycznych. Swoje zainteresowania nad metodologią historii filozofii skierowałem także na ukazanie jej w kontekście teoriopoznawczym jakim jest odniesienie do przeszłości przez pamięć i przypominanie.

W odniesieniu do pierwszego zagadnienia w swoich analizach starałem się wskazać na teoriopoznawcze uwarunkowania uprawiania historii filozofii, szczególnie jeśli zgodnie z ujęciem Stefana Swieżawskiego uwarunkowania te będą wyrażały chęć budowania realistycznej teorii poznania historycznego (poz. nr 47: *Ustalanie faktów, tworzenie uogólnień i badanie problemów filozoficznych w historii filozofii a realistyczna teoria poznania historycznego*). Interesował mnie kilka aspektów epistemologicznych: poznanie tego, co jednostkowe (faktyczne i przeszłe), określenie i poznanie tego, co ogólne (tworzenie typologii i uogólnień), ustalenie roli pamięci w odnoszeniu się do przeszłości, rozstrzygnięcie charakteru poznania przeszłości (realizm pośredni).

W odniesieniu do drugiego zagadnienia powiązałem uwagi na temat pamięci z historią filozofii. W jednym ze swoich artykułów (poz. nr. 19: *Pamięć i przypominanie jako sposoby odnoszenia się do przeszłości a historia filozofii*) wziąłem pod uwagę osiem założeń dotyczących pamięci, które sformułował Arystoteles i Tomasz z Akwinu i odniosłem się do badań prowadzonych przez historyków filozofii. Ponieważ nie mamy bezpośredniego wglądu ani bezpośredniego poznania rzeczywistości minionej, której nie bylibyśmy świadkami, a która nie byłaby nam w jakikolwiek sposób dana, to trudno jest mówić o pamięci i przypominaniu jako o sposobach odnoszenia się do przeszłości filozoficznej. Jednak samą historię filozofii można określić jako pamięć i przypominanie, o ile pojmie się ją jako badanie faktycznych konsekwencji twierdzeń filozoficznych, jak i badanie problemów filozoficznych zawartych w konkretnych tekstach poszczególnych autorów.

Byłem redaktorem naukowym monografii wieloautorskiej, która była w pełni poświęcona zagadnieniu metodologii historii filozofii. Wraz z prof. Arturem Andrzejukiem napisałem do niej wstęp (poz. nr 78: *Historia filozofii sumieniem filozofii*), przygotowałem bibliografię prezentującą literaturę dotyczącą metodologii historii filozofii (poz. nr 79: *Literatura dotycząca metodologii historii filozofii*). W tomie tym zaproponowałem wskazówki dotyczące sposobu analizy historycznych tekstów filozoficznych, które były wypracowane w

*Michał Zembrzuski*



Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej ATK/UKSW i realizowane wraz ze studentami filozofii (poz. nr 48: *Reguły analizy treści tekstu filozoficznego*).

Efektom zainteresowania historią filozofii jako odrębnym tematem badawczym była publikacja prezentująca koncepcję historii filozofii Wiesława Strzałkowskiego (poz. nr. 41: *O związku myślenia i działania – Wiesław Strzałkowski jako historyk filozofii*). Wiesław Strzałkowski był pracującym na PUNO filozofem, wyspecjalizowanym w historii filozofii (był uczniem Władysława Tatarkiewicza). Przedstawił w swoich dziełach interesującą koncepcję historii filozofii (*Ludzie i idee*), która jest ujęciem jej dziejów poprzez prezentację samych filozofów i ukazywanie kulturowego tła w jakim tworzyli. Historia filozofii jest historią filozofów, wskazywaniem na najważniejsze twierdzenia i oraz metody jakimi się posługiwali w swoich badaniach. W swoim badaniach skupiłem uwagę na tym, że jedność myślenia i działania stała się dla Strzałkowskiego zasadniczym sposobem prezentacji filozofii, uzasadniającym jej ważność i praktyczność. Widać to doskonale na przykładzie opracowanej przez niego wizji filozofii Platona i Kartezjusza (*Podstawy filozofii Descartesa*).

Swoje zainteresowania metodologią historii filozofii wyraziłem prezentując tę tematykę na kilku wystąpieniach na konferencjach naukowych: 1) *Ustalanie faktów historyczno-filozoficznych – Tomasz z Akwinu komentarz do „O pamięci i przypominaniu” Arystotelesa*, IV Kongres Mediewistów Polskich organizowany na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (poz. nr 3); 2) *Między faktycznością a ogólnością – obszar działania historyka filozofii na przykładzie interpretacji „De intellectu” Aleksandra z Afrodyzji*, konferencja „Jak uprawiać i pisać historię filozofii? Jak jej nauczać?” organizowana przez Akademię im. Jana Długosza w Częstochowie (poz. nr 9); 3) *O związku myślenia i działania – Wiesław Strzałkowski jako historyk filozofii*, konferencja „Filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie” organizowana przez Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW (poz. nr 12); 4) *Problematyczność ujęcia historii filozofii jako historii problemów filozoficznych u N. Hartmanna*, XLII Posiedzenie Katedr Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej UKSW (poz. nr 13); 5) *Pamięć i przypominanie jako sposoby odnoszenia się do przeszłości a historia filozofii*, sesja naukowa „Historia filozofii jako problem filozoficzny” organizowana przez Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytet Gdański (poz. nr 14).

#### 5.6. Tłumaczenia tekstów łacińskich i wprowadzenia do nich

Swoje badania nad myślą Tomasza z Akwinu prowadziłem również w ramach tłumaczeń kilku tekstów łacińskich. Najważniejszym tłumaczeniem jakiego dokonałem było przełożenie, opatrzenie przypisami i szerokim wstępem *Komentarza do „O pamięci i przypominaniu” Arystotelesa* (poz. nr 1: *Tomasz z Akwinu – Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*). Publikacja monograficzna stanowiła kontynuację badań z pracy magisterskiej, która doczekała się zasadniczych zmian i znaczącego rozszerzenia (monografia łącznie liczy 292 strony).

Podjąłem się również tłumaczenia i napisania wprowadzeń do mniejszych dziełek, a także fragmentów tekstów Tomasza z Akwinu. Można je wymienić w kolejności: *O wyrokach gwiazd (De iudiciis astrorum)*; *O zdaniach modalnych (De propositionibus modalibus)*; *Czy nauczyciel w określaniu kwestii teologicznych bardziej powinien używać rozumu, czy*

*Michał Zembrzowski*



*autorytetu? (Quodlibet IV, q. 9 a. 3.); Kwodlibet (Quaestiones quodlibetales II, q. 2, a. 1); O stworzeniach duchowych, a. 10; List do Bernarda (Epistola ad Bernardum); Odpowiedź na 30 artykułów; Odpowiedź na 36 artykułów; Odpowiedź na 42 artykuły.*

Poza tłumaczeniem tekstów Tomasza z Akwinu przełożyłem także Izydora z Sewilli fragment *Sentencji: O tych, co dobrze nauczają, a źle żyją (Sententiae III, 37).*

Kończąc omawianie pozostałych osiągnięć naukowych wskażę jeszcze na następujące osiągnięcia redakcyjno-organizacyjne i popularyzatorskie:

a) Recenzje prac naukowych (zarówno polskich jak i zagranicznych – łącznie napisałem 7 recenzji naukowych) oraz sprawozdania z konferencji naukowych opublikowane przez mnie w „Roczniku Tomistycznym” (łącznie napisałem 9 sprawozdań).

b) Praca na stanowisku sekretarza (od 2012 r. do chwili obecnej) czasopisma naukowego „Rocznik Tomistyczny” (poz. 1567 na liście B Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego).

c) Recenzowanie artykułów dla polskich i międzynarodowych czasopism naukowych: „Ethos”, „Edukacja Filozoficzna”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Scientia et Fides”, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”, „Biblica et Patristica Thoruniensia”.

d) Jako redaktor naukowy pracowałem przy publikacji 6 tomów serii *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studii*: 1) Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, red. naukowa M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, przy współpracy zespołu D. Zapisek, M. Płotka, T. Pawlikowski, D. Lipski, A. Filipowicz, seria: *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia*, Tom 9, fasc. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011, ss. 261; 2) Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, red. naukowa M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, przy współpracy zespołu D. Zapisek, M. Płotka, T. Pawlikowski, D. Lipski, A. Filipowicz, seria: *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia*, Tom 9, fasc. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011, ss. 253; 3) Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, red. naukowa M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, przy współpracy zespołu D. Zapisek, M. Płotka, T. Pawlikowski, D. Lipski, A. Filipowicz, seria: *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia*, Tom 9, fasc. 3, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014, ss. 154; 4) Tomasz z Akwinu, *Listy*, tłum. M. Zembrzuski, I. Andrzejuk, M. Płotka, seria: *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia*, Tom 9, fasc. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014; 5) M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, wybór i red. naukowa M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, seria: *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia*, Tom 10, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011, ss. 264; 6) M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, wybór i red. naukowa M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, seria: *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia*, Tom 11, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, ss. 279.

e) Współorganizowałem 5 ogólnopolskich konferencji poświęconych średniowiecznej filozofii oraz filozofii polskiej: „W kręgu średniowiecznej antropologii” (Warszawa 2011), „Filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie” (Warszawa 2012), „Stan badań nad filozofią polską. Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej prof. Wiktorowi Wąsikowi w 50. rocznicę śmierci” (Warszawa 2013), „W kręgu średniowiecznej metafizyki” (Warszawa 2013), „W kręgu średniowiecznej etyki” (Warszawa 2014).



f) Organizowałem coroczne sympozja ku czci św. Tomasza z Akwinu w rocznicę jego śmierci (odbyły się 4 sympozja). Organizowałem coroczne konferencje pt. „Tomizm konsekwentny” połączone z wręczaniem Nagród im. Profesora Mieczysława Gogacza. Zorganizowałem ogólnopolską konferencję naukową pt. „Konferencja Tomistyczna” (liczba prelegentów: 22 z 5 ośrodków naukowych).

g) Brałem sześciokrotnie udział w pracach komisji egzaminacyjnej Olimpiady Filozoficznej na etapie centralnym (od XXV do XXX Olimpiady Filozoficznej).

h) Uczestniczyłem w kilku debatach popularnonaukowych, prowadziłem lekcje pokazowe z filozofii dla uczniów szkół licealnych a także prowadziłem zajęcia z filozofii dla dzieci z przedszkola.

i) Uczestniczyłem w audycjach radiowych „Polskiego Radia”, „Radia Warszawa” występowałem w kilku programach telewizyjnych („Sonda 2”, „Dzień Dobry Polsko”). Współprowadziłem cykle audycji radiowych w łomżyńskim „Radio Nadzieja”.

## 6. Omówienie osiągnięć dydaktycznych

W okresie po uzyskaniu stopnia naukowego doktora w zakresie nauk humanistycznych prowadziłem zajęcia dydaktyczne na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a także Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Moje obowiązki dydaktyczne realizowałem w ramach studiów filozoficznych (dziennych i zaocznych, na I i II poziomie studiów) a także Podyplomowego Studium z Filozofii i Etyki. Sumarycznie opracowałem i prowadziłem 18 różnych kursów dydaktycznych. Były to seminaria („Seminarium przedmiotowe: Historia i geografia intelektu”), wykłady kursoryczne („Historia filozofii – starożytność”; „Historia filozofii – średniowiecze”; „Historia filozofii – nowożytność”; „Historia filozofii – współczesność”; „Metafizyka”; „Epistemologia”; „Wybrane zagadnienia filozoficzne i antropologiczne”), wykłady fakultatywne („*An malum sit aliquid?* Tomasz z Akwinu pytania o zło”; „Filozofia sportu”; „Filozoficzne rozumienie pamięci i przypominania”; „Filozofia umysłu Tomasz z Akwinu”; „Identyfikacja własności transcendentnych bytu”), konwersatoria („Konwersatorium z filozofii nowożytnej”; „Konwersatorium z filozofii współczesnej”) oraz ćwiczenia („Historii filozofii starożytnej z ćwiczeniami”; „Historii filozofii średniowiecznej z ćwiczeniami”; „Filozoficzne koncepcje człowieka - ćwiczenia”; „Filozofia człowieka - ćwiczenia”) i warsztaty („Warsztaty z lektur filozoficznych”).

Obecnie jestem promotorem pomocniczym 1 pracy doktorskiej pt. „Filozoficzne rozumienie *verbum incarnatum* w tekstach Tomasz z Akwinu” (Karolina Ćwik). Praca jest na etapie pisania recenzji przez recenzentów.

Wypromowałem dotychczas 2 prace magisterskie: „Koncepcja duszy ludzkiej w *De spiritualibus creaturis* Tomasz z Akwinu” (Bożena Zawada); „Filozoficzne aspekty *paidei* u starożytnych sofistów” (Milena Beczek).

Obecnie prowadzę pracę magisterską: „Konkluzywność argumentów za niematerialnością duszy ludzkiej u M. A. Krapca i S. Judyckiego” (Marek Matecki).



Michał Zembrzuski