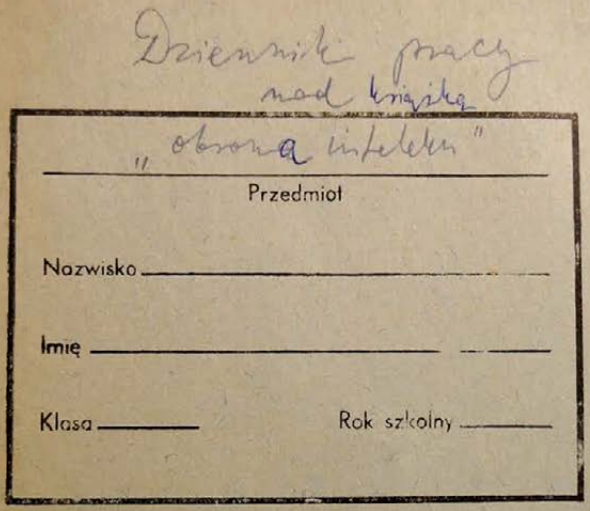
MIECZYSŁAW GOGACZ

Dziennik pracy nad książką „Obrona intelektu”


Dziennik pracy
nad książką
„Obrona intelektu”
Przedmiot
Nazwisko
Imię
Klasa
Rok szkolny

Mieczysław Gogacz

Dziennik pracy nad książką „Obrona intelektu”

Do druku przygotował Artur Andrzejuk

Warszawa 2026

Recenzenci
ks. bp prof. dr hab. Ignacy Dec
dr hab. Michał Zembrzuski

Redakcja językowa
dr Bożena Listkowska

Projekt okładki
dr Janusz Kapusta

Opracowanie graficzne, skład i łamanie
Ireneusz Gawliński

© Naukowe Towarzystwo Tomistyczne 2026

ISBN (wersja drukowana) 978-83-979644-2-6
ISBN (ebook) 978-83-979644-3-3



Prof. Mieczysław Gogacz
na dziedzińcu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
podczas V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej
w sierpniu 1996 r.

Spis treści

Przedmowa 7

27 grudnia 1964 [Projekt książki i początek jej pisania oraz początek sporządzania *Dziennika*] 13

10 stycznia 1965 [Trudności pisarskie z powodu trudów codzienności] 15

11 stycznia 1965 [Poszukiwanie zagrożeń intelektu i wspomnienie Kanady] 17

12 stycznia 1965 [„Ciemna noc" autora i dalsza walka o czas i skupienie] 19

12 stycznia 1965 [Najważniejsze myśli *Obrony intelektu* (Projekt)] 25

18 stycznia 1965 [Seminarium historii filozofii] 43

20 stycznia 1965 [Problem natury i struktury intelektu] 45

21 stycznia 1965 [Psychologia pisania i rozterki autorskie] 49

22 stycznia 1965 [Uwagi o historii filozofii i jej metodologii] 51

24 stycznia 1965 [Pierwszy recenzent powstającej książki (Zenon Kałuża)] 57

26 stycznia 1965 [Dyskusja seminaryjna nad pierwszym rozdziałem] 59

27 stycznia 1965 [Wspomnienie habilitacji (1960)] 63

29 stycznia 1965 [Refleksje o dydaktyce akademickiej: Metodyka i psychologia egzaminowania] 67

31 stycznia 1965 [„Doszlifowywanie" drugiej części rozdziału pierwszego *Obrony intelektu*] 73

1 lutego 1965 [Dyskusja nad *Teoriami jednego intelektu*. Uwagi Zenona Kałuży i Jana Czerkawskiego] 75

4 lutego 1965 [Monizm i materializm] 77

7 lutego 1965 [Dodatek: Tendencje w interpretacji marksizmu w Polsce (1965)] 79

17 lutego 1965 [Problem natury duszy: niematerialność a duchowość] 91

23 lutego 1965 [Refleksje o pisaniu tekstów i nowe pomysły na książki] 95

26 lutego 1965 [Seminarium nad teorią dwóch intelektów] 97

1 marca 1965 [Seminarium nad teorią relacji i plan trzeciego rozdziału] 101

4 marca 1965 [Problem relacji intelektu i woli blokadą w pisaniu] 103

5 marca 1965 [Wspomnienie Alberta Wielkiego] 105

7 marca 1965 [Znowu o pisaniu książki i wspomnienie akademii ku czci św. Tomasza] 109

13 marca 1965 [VIII Tydzień Filozoficzny KUL] 111

25 marca 1965 [Skończyłem pisanie książki (ale rozterki pozostały)] 113

4 listopada 1965 [Polemika z negatywną recenzją wydawniczą *Obrony intelektu*] 115

8 grudnia 1966 [Obrona *Obrony intelektu* – ciąg dalszy] 127

21 lutego 1968 [Jeszcze o naturze i strukturze intelektu – pokłosie książki *Obrona intelektu*] 137

25 marca 1968 [Streszczenie głównej tezy książki *Obrona intelektu*] 139

10 lipca 1969 [*Finis coronat opus*] 143

27 lipca 1969 [Autopoprawki *Obrony intelektu* w książce *Istnieć i poznawać*] 145

Posłowie 167

Wiesław Mering[1]

Przedmowa

Nieraz zastanawiałem się, jaką właściwie cechę charakteru pana profesora Mieczysława Gogacza uznałbym za najważniejszą, a znałem Profesora bardzo długo, bo spotkaliśmy się w 1964 r., kiedy był docentem przy Katedrze historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wtedy przyjeżdżał jeszcze z wykładami do Lublina Karol Wojtyła. Nikt z nas nie przypuszczał, że mówi do nas przyszły papież. Wspominam ich dwóch, ale KUL w tamtych czasach był wypełniony blaskiem nazwisk profesorskich.

Gdyby chcieć znaleźć tę cechę pana profesora Gogacza, którą uznałbym za najważniejszą, to musiałbym odpowiedzieć tak: to był nieprzeciętny nauczyciel i mistrz dla swoich studentów, dla swoich uczniów.

Co to znaczy?

Nauczyciel to jest ten człowiek, który w pierwszym rzędzie przekazuje wiedzę, który chce nauczyć. Może to robić dobrze tylko pod warunkiem, że sam tę wiedzę posiada w doskonałym stopniu, bo co ma, to przekazuje, to daje.

Nasz Profesor bez wątpienia był wielkim erudytą, posiadał tę wiedzę w bardzo wysokim stopniu. I to nie tylko w zakresie filozofii.

[1] Ks. bp dr Wiesław Alojzy Mering, jeden z pierwszych doktorów wypromowanych przez prof. Mieczysława Gogacza (1976). W latach 2003–2021 był biskupem diecezjalnym włocławskim (następcą bpa prof. Bronisława Dembowskiego).

Miał też dar przekazywania jej w sposób uporządkowany, systematyczny, jasny, interesujący.

Lubił, a to już jest naprawdę rzadkość wśród nauczycieli akademickich, zajęcia ze studentami: ćwiczenia, proseminaria, seminaria, wykłady. Ale najbardziej to chyba lubił po prostu rozmowy ze studentami.

Był jednym z nielicznych profesorów, który w przerwach między wykładami zawsze był otoczony grupą studentów, zadających mu pytania, dyskutujących z nim, ciekawych dopowiedzeń Profesora. Oczywiście z nieodłącznym papierosem w rękach.

Kiedy go zapytaliśmy, dlaczego tyle pali, bo to przecież jest szkodliwe, to odpowiedział nam, że dym unosi się ku niebu i w ten sposób modlitwy są wznoszone właśnie w górę, żeby dotrzeć do samego Pana Boga. Ja nie wiem, czy tak jest, ale powtarzam to, co wtedy usłyszałem.

Profesor nigdy się nie spieszył, nie denerwował, nigdy też nie okazywał swojej wyższości nad studentem. Przecież te nasze pytania, które mu zadawaliśmy, były takie, jakie były, były pytaniami studentów, niekiedy bardzo początkujących w zgłębianiu nauki.

To jednak, co wyróżniało niewątpliwie Gogacza wśród innych profesorów, to było to, że on był dla nas i był naszym mistrzem.

Mistrz to o wiele więcej niż nauczyciel, bo mistrz nie tylko przekazuje wiedzę, ale kształtuje sumienie swojego słuchacza, swojego studenta. On kształtuje postawę moralną. Nauczyciel sprawdza opanowanie wiedzy, a mistrz, sprawdza, czy postawa życiowa słuchacza, studenta, człowieka jest potwierdzeniem tych nauk, tych rad, tych wpływów, które na niego oddziałują ze strony właśnie mistrza. Dlatego uważam, że zawsze potrzeba nam tych nauczycieli, którzy stają się mistrzami.

Szczęśliwi są ci młodzi ludzie, którzy na swojej życiowej drodze, zwłaszcza na studiach, zetknęli się z prawdziwymi mistrzami. Powie-

działbym, że dziś bardzo wiele mamy tak zwanych autorytetów medialnych, ale bardzo niewiele mamy autorytetów moralnych. Jaka pustka bije od tych osób, które są oklaskiwane przez ludzi, które są nazywane idolami, influencerami i nie wiadomo jak tam jeszcze, ale zazwyczaj za nimi stoi prawdziwa pustka. Sami siebie ogłaszają autorytetami, a przecież prawdziwy autorytet musi zostać wybrany przez drugiego człowieka. To się musi dokonywać w pełni wolności. Ja muszę być przekonany, że od tego człowieka czegoś mogę się nauczyć.

Otóż takim autorytetem był bez wątpienia, profesor Mieczysław Gogacz. To moja pierwsza uwaga.

Druga, związana z filozofią. Dla Profesora filozofia była prawdziwą *magistra vitae*, czyli nauczycielką życia. To jej poświęcał czas, studia, dydaktykę, pisarstwo, właściwie całe życie. Często powtarzał, że nauczanie filozofii powinno zaczynać się już w przedszkolu. Dlaczego? Bo wtedy umysł człowieka nie jest jeszcze zaśmiecony rozmaitymi intelektualnymi błędami.

Jak bardzo prawdziwa jest to teza, potwierdzają dzisiaj bolesne problemy dzieci wydanych na łup smartfonów. Uzależnienie od telefonu komórkowego powoduje izolację, samotność, nieumiejętność nawiązywania dobrych, międzyludzkich kontaktów. Jest taka teza Andrzeja Zybertowicza, że jeżeli nie nauczymy młodych żyć bez ekranu, to ekrany nauczą ich żyć bez nas. Przestaniemy bowiem być im potrzebni.

Sam Profesor wielokrotnie podkreślał, że najistotniejsze w życiu człowieka są miłość, dobroć, przyjaźń. Tego nie nauczą maszyny. Tego może nauczyć tylko dobry, miłujący, przyjazny człowiek. Dlatego drugi człowiek jest niezastąpiony w życiu, zwłaszcza młodego człowieka. Tak sobie pomyślałem, że Pismo Święte potwierdza w pewnym sensie tę prawdę, którą głosił Profesor, bo mówi, kto przyjaciela znalazł, skarb znalazł. Także chrześcijaństwo było umiesz-

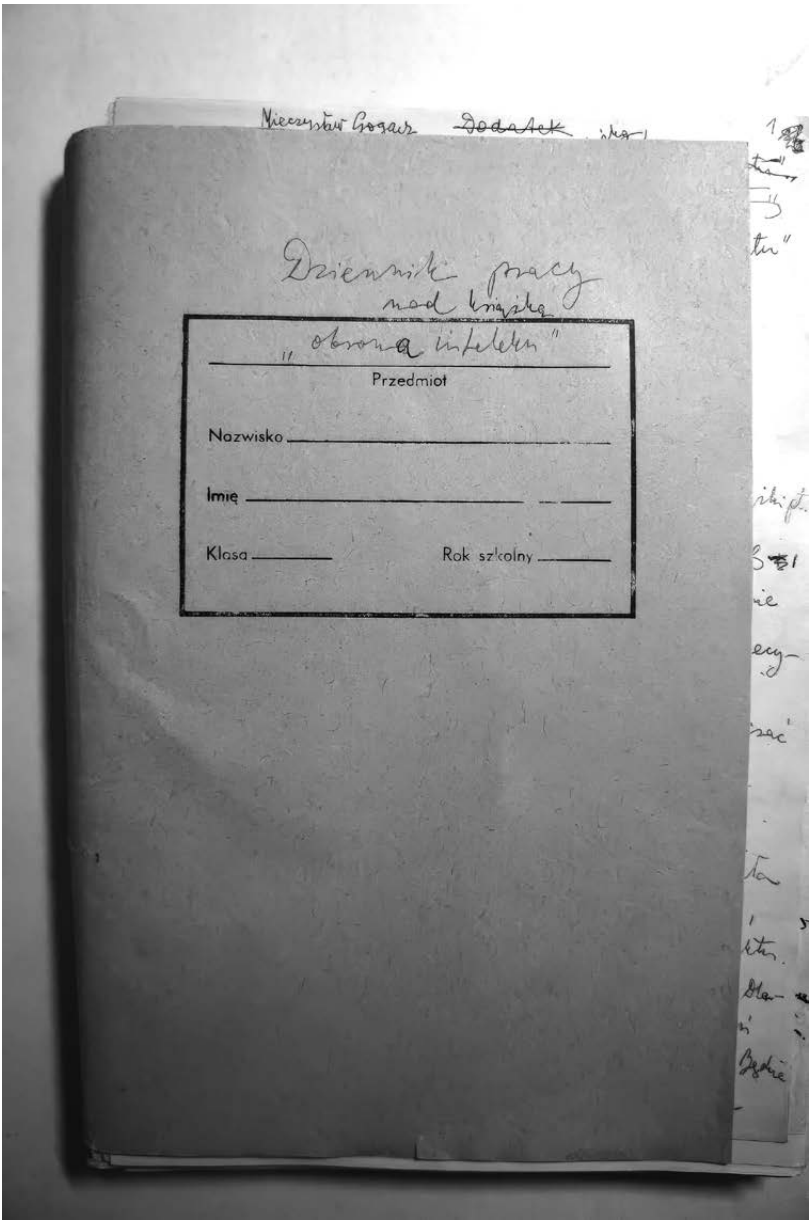
czane przez profesora Gogacza w perspektywie spotkania osób: człowieka i Boga. Religia dla Profesora była spotkaniem, rozmową i poznaniem Boga przez intelekt człowieka, dokonującym się w tym domu, którym był dla Mieczysława Gogacza Kościół. To fascynujące, że człowiek świecki miał tak głębokie, tak prawdziwe i tak słuszne rozumienie religii.

W tym kontekście moja trzecia myśl: Profesora zawsze pasjonowała nie tylko filozofia, lecz także i teologia. Jako znawca dziejów ludzkiej myśli rozumiał uniwersytet tak, jak to było u początku jego powstania, czyli w XIII wieku, kiedy szkoła była miejscem pełnej wolności w poszukiwaniu prawdy przez studentów pod kierunkiem nauczyciela. Bez grantów, bez propagandy politycznej, bez ideologii. Mistrzowie uniwersyteccy prowadzili uczniów ku rozumieniu świata, człowieka i Boga. Tego właśnie uczył nas Profesor. Dlatego tylu jego uczniów jest dzisiaj profesorami na uniwersytetach i w seminariach duchownych. Wielu także zostało biskupami (jest nas, którzy wywodzimy się od profesora Gogacza całkiem sporo).

I na koniec, by raz jeszcze przypomnieć znakomitego Profesora, by mówić o Nim z szacunkiem i wdzięcznością, dziękując Mu za wiedzę, za kształtowanie intelektu, za pasję, jaką przez całe życie wkładał w filozofię. Za budzenie świadomości, że człowiek jest wielki właśnie w swojej nierozerwalnej więzi z Bogiem. Za to, Drogi Mistrzu, nie tylko ja Ci dzisiaj dziękuję!

Dlatego z nieukrywaną radością przyjmuję fakt, że na stulecie urodzin Profesora ukazuje się Jego nigdy niepublikowany tekst: „Dziennik pracy nad książką *Obrona intelektu*". Jest to tekst niezwykły i to z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że jest to unikatowa w literaturze książka o pisaniu książki i to powstająca niejako równolegle z pisaniem książki, której dotyczy. Odsłania warsztat naukowy filozofa nie z jakiejś perspektywy, *post factum*, lecz w trakcie pracy przy

nim nad rodzącą się właśnie teorią naukową, niejako więc *in statu nascendi*. Po drugie niezwykłe, wręcz zakrawające na cud jest to, że po sześćdziesięciu latach od powstania tekst *Dziennika* „znalazł się" w Bibliotece Polskiej w odległym Paryżu. Odległym, ale jakże bliskim nam historią, kulturą i także filozofią. Wreszcie, dla mnie osobiście (niech Czytelnicy wybaczą mi tę „prywatę") jest niezwykle przejmujące to, że Profesor pisał ten *Dziennik* dokładnie w czasie, gdy zostałem Jego studentem i – jak się okazuje – byłem obecny przy rodzeniu się zarówno *Obrony intelektu*, jak i *Dziennika*. Za to także, Drogi Mistrzu, Ci dzisiaj dziękuję!



Zeszyt z rękopisem
Dziennika pracy nad książką „Obrona intelektu"

27 grudnia 1964 [Projekt książki i początek jej pisania oraz początek sporządzania *Dziennika*]

Przed chwilą napisałem pierwszy paragraf od dawna planowanej książki pt. *Obrona intelektu*[2]. Trwało to godzinę od 22:00 do 23:00. Słuchałem właśnie przez radio jakiejś muzyki i zdecydowałem się tę rzecz rozpocząć. Postanowiłem też codziennie napisać jeden paragraf, a do wiosny mieć już pierwszą redakcję. Oby udało się rzecz całą jasno przedstawić. Myśli wystarczy.

Planuję, że książka będzie miała trzy rozdziały: I. *Zagrożenie intelektu*, II. *Natura intelektu*, III. *Uprawa intelektu*. Rozdział I poprzedzę napisaniem właśnie paragrafu pt. *Dlaczego obrona intelektu?* Z tych rozważań wyłoni się problematyka rozdziału I. Będzie to analiza prądów umysłowych we współczesnej kulturze, a rozpocznę tę analizę od paragrafu pt. *Skąd wiemy o zagrożeniu intelektu?* Z analiz powinno wynikać, że we współczesnej kulturze umysłowej przeważają tendencje irracjonalistyczne. One właśnie zagrażają intelektowi.

Śledząc dzieje filozofii stwierdzamy, że teoria intelektu stoi u podstaw wielu kierunków filozoficznych i że od koncepcji intelektu zależy charakter danych rozważań filozoficznych. Nawet dzisiaj egzystencjalizm, podejmując tradycję kartezjańską, skłania się do intuicyjnego oglądu przeżyć ludzkich, a materializm, przynajmniej w pracach Mieczysława Gordona, rozwiązuje problem intelektu

[2] M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969.

w powiązaniu z arystotelesowską teorią abstrakcji. Nie jest więc obojętne, czym jest intelekt. Od tego, czym jest, zależy pogląd na związek intelektu z duszą. Ponieważ nie mówi się w filozofii tomistycznej, czym jest intelekt, zbadajmy jego strukturę.

Czy to pseudoproblem?

1) Teoria struktury intelektu jest wciąż podejmowana. Mówi się, że intelekt jest formą, duszą. Te odpowiedzi nie wystarczają. Trzeba znaleźć inne.
2) Gdy nie określimy, czym jest intelekt, nie będziemy mogli opisać jego związku z duszą.
3) Problemem jest przynajmniej to, że aparatura tomistyczna nie wystarcza do tłumaczenia związku duszy z ciałem.

Przed chwilą też napisałem pierwsze zdanie *Dziennika pracy nad książką „Obrona intelektu"*.

Dlaczego zamierzam pisać taki dziennik?

Kiedyś ktoś mi powiedział, że któryś swój wiersz nosi w sobie przez rok. Prosiłem go, aby wobec tego, prowadził dziennik kształtowania się i dojrzewania tego wiersza. Nie chciał.

Gdy napisałem pierwszy paragraf książki, pomyślałem, że bardzo by mnie interesowało zanotowanie całego procesu realizowania pomysłu książki. Zdecydowałem się więc prowadzić – tak na próbę i dla siebie – *Dziennik pracy nad książką*, którą dziś zacząłem pisać. Będę notował przekształcanie się pomysłów, trud formułowania tezy, jasnego układu treści książki, dodatkowe analizy różnych innych zagadnień, ubocznie potrzebnych książce i cały kontekst myśli wspomagających i precyzujących problemy zagrożenia intelektu.

Zobaczymy, co z tego wyjdzie.

10 stycznia 1965 [Trudności pisarskie z powodu trudów codzienności]

W ciągu ostatnich prawie dwóch tygodni nie miałem czasu zabrać się do pisania. Na 8 stycznia musiałem przygotować wykład pt. *Życie zakonne w świecie współczesnym*. Na wykładzie sala zapełniona zakonnicami. Teza wykładu: każdy byt wnosi w jakąś grupę to, czym jest. Zakonnik wnosi w świat współczesny to, czym jest.

Co więc konstytuuje życie zakonne?

W literaturze ascetycznej akcentuje się różne czynniki. Najczęściej podkreśla się te cechy, które są znakami osiągania zjednoczenia z Bogiem (Marmion[3]) albo jakiś element ascezy, np. samotność (Merton[4]). Te cechy nie specyfikują życia zakonnego, ponieważ zjednoczenie z Bogiem i wybór Boga przed wszystkim innym (nazwany oderwaniem się od świata lub samotnością) obowiązuje każdego, kto na serio prowadzi życie religijne. Za Ojcami Soboru Watykańskiego II (bp Gerard Huyghe z Arras w Francji, bp Richard L. Giully z Georgetown w Gujanie Brytyjskiej, a także kard. Léon-Joseph Suenens[5])

[3] Kolumba Marmion OSB (1858–1923) – irlandzki benedyktyn, założyciel klasztoru w Leuven w Belgii. Był cenionym kaznodzieją, charakteryzującym się pogodą ducha i dużym poczuciem humoru. Beatyfikowany w 2000 r. przez papieża Jana Pawła II.

[4] Thomas Merton (1915–1968) – amerykański trapista, pisarz religijny i poeta. Interesował się filozofią św. Tomasza i Dunsa Szkota oraz mistycyzmem hinduskim. W latach 1939–1941 wykładał na franciszkańskim St. Bonaventura College, a w zakonie sprawował funkcję mistrza nowicjatu (1955–1965).

[5] Mieczysław Gogacz przywołuje w tym miejscu *Biuletyn soborowy* 89 z 1964 r., s. 88–89.

doszedłem do wniosku, że są dwie cechy, wyróżniające powołanie i życie zakonne: zobowiązanie się ślubem do realizowania rad ewangelicznych oraz przez przynależność do zgromadzenia, publiczne świadczenie, że Bóg jest najgodniejszy wybrania. Jeżeli z tej racji życie zakonne jest oficjalną szkołą świętości, to mamy prawo troszczyć się, aby tę świętość realizowano właściwie. W oparciu o tezy Jana od Krzyża omówiłem problem tzw. ogołocenia, problem samotności, apostolstwa i głównych cech trudu pogłębiania miłości do Boga.

Kilka godzin zabrało mi czytanie pracy magisterskiej o poglądach Kazimierza Twardowskiego na wrażenia i pojęcia.

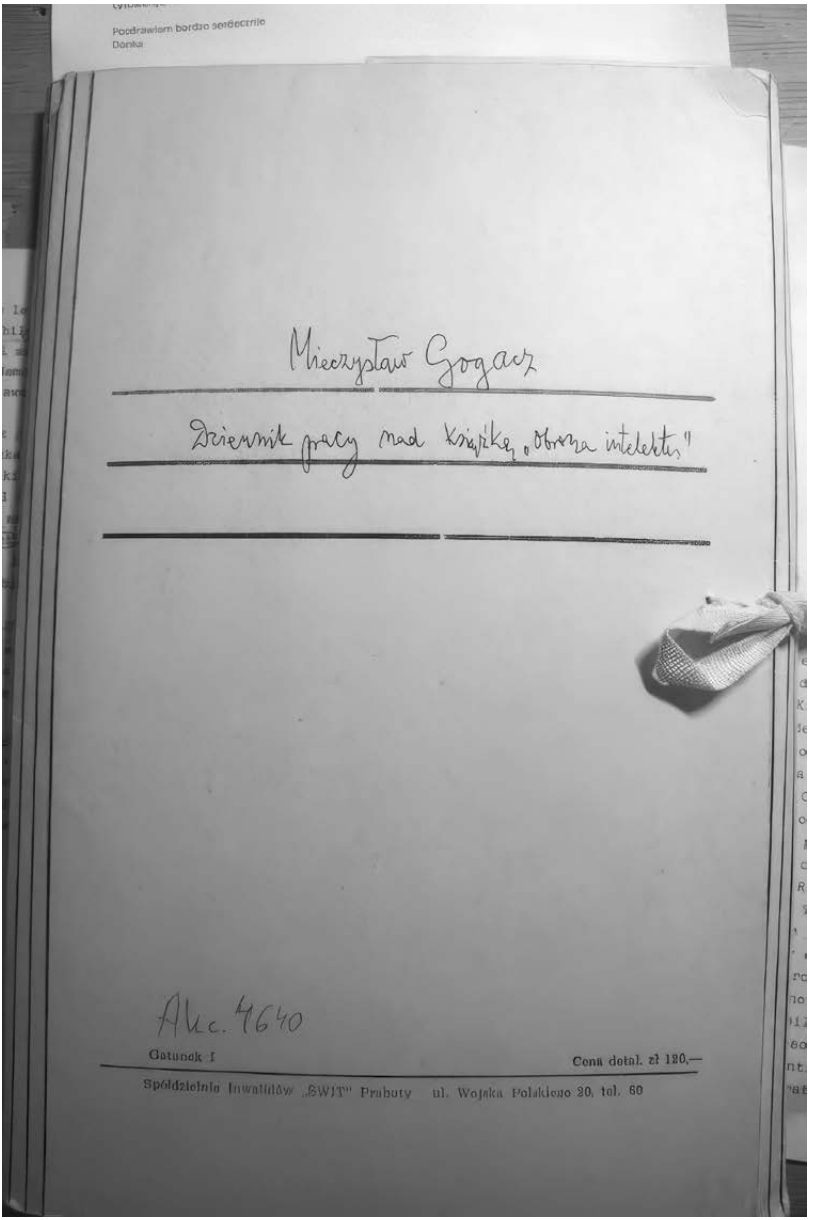
Chciałem tylko zanotować, że dziś przerobiłem paragraf pierwszy. Wersja z 27 grudnia 1964 nie była najlepsza.

11 stycznia 1965 [Poszukiwanie zagrożeń intelektu i wspomnienie Kanady]

Napisałem paragraf pt. *Skąd wiemy o zagrożeniu intelektu?* Zobaczyłem, że cała kultura, jako zespół tych wartości, wytworzonych pracą, którymi żyje człowiek, jest konsekwencją przyjętej przez twórców kultury wizji bytu i koncepcji człowieka. Zależnie od takiej wizji i koncepcji powstają w różnych krajach różne kultury.

Muszę sobie dla porównania odtworzyć wrażenie kultury kanadyjskiej, z którą zetknąłem się w okresie od 20 września 1957 r. do 20 kwietnia 1958 r., to znaczy w ciągu roku akademickiego moich studiów w Pontifical Institute of Medieval Studies w Toronto.

Martwię się kulturą Kanady. Muszę o tym napisać.



Teczka z maszynopisem
Dziennika pracy nad książką „Obrona intelektu".
Na dole widoczna sygnatura Biblioteki Polskiej w Paryżu: Akc. 4640

12 stycznia 1965 [„Ciemna noc" autora i dalsza walka o czas i skupienie]

Przygniatające zmartwienie z powodu paragrafu pt. *Skąd wiemy o zagrożeniu intelektu?* Napisane źle. Trzeba przerobić. Ale jak? Jeszcze tego nie widzę.

Zanotuję więc dane, dotyczące genezy pomysłu książki, którą zacząłem pisać.

Na wykładach z historii filozofii nowożytnej, omawiając poglądy Kartezjusza, Hume'a i Kanta, zauważyłem, że cała ich filozofia jest konsekwencją uprzednio przyjętej teorii człowieka. Badając to bliżej zobaczyłem, że rzeczywiście rozwiązania filozoficzne np. Descartes'a są w relacji do całkiem wyraźnie określonej teorii intelektu. Teoria intelektu jest wprost założona w tej filozofii. Napisałem zaraz na ten temat artykuł i najpierw w postaci wykładu przedstawiłem myśli artykułu na posiedzeniu Oddziału Lubelskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Artykuł złożyłem w Redakcji „Zeszytów Naukowych KUL". Artykuł jednak nie spodobał się redakcji, mimo że recenzja o. Mieczysława A. Krąpca nie była całkiem negatywna.

Oto niektóre stwierdzenia recenzji, o ile dobrze je zapamiętałem. Artykuł wskazuje na teorie intelektu u różnych filozofów jako na podstawę rozumienia systemu filozoficznego. Myśl jest niewątpliwie ciekawa i zasługuje na zainteresowanie. I chociaż w artykule myśl ta została wyraźnie rzucona, to jednak nie jest wszechstronnie uzasadniona. Po przeczytaniu artykułu odczuwa się pragnienia dalszych

uzasadnień. Mimo tych zastrzeżeń artykuł po dokonaniu poprawek może być z pożytkiem opublikowany. I potem o. Krąpiec proponuje, aby na s. 2 wyjaśnić zdania zaczynające się od słów „Hume" i „Kant", bo mogą wprowadzić nieporozumienia, oraz aby nieco rozbudować materiał znajdujący się na s. 6, gdyż w obecnym stanie, sformułowania budzą niepokój.

Może i lepiej, że artykuł nie został opublikowany. Teza rzeczywiście nie była jeszcze dostatecznie uzasadniona.

Problem jednak nie dawał mi spokoju. Zacząłem się zastanawiać, dlaczego ktoś przyjmuje daną filozofię. Co powoduje, że decydujemy się na takie, a nie inne tezy? To doprowadziło mnie do przekonania, że każda filozofia ma swe uzasadnienie w przyjętych punktach wyjścia, które mogą być albo monistyczne, albo pluralistyczne. Innych możliwości nie ma.

Z jakich jednak powodów przyjmujemy dane punkty wyjścia? Wyszła tu sprawa koncepcji nauki, koncepcji filozofii i przede wszystkim postaw wpływających na wybór danej wizji bytu. Wszystkie te sprawy złożyły się na treść wykładu pt. *Współczesne postawy filozoficzne a tomizm*. Wykład ten wygłosiłem na akademii ku czci św. Tomasza dnia 7 marca 1963 r. w Seminarium Duchownym w Olsztynie.

Wróciłem znowu do zagadnienia intelektu jako punktu wyjścia niektórych filozofii. Wydawało mi się, że w poznaniu przednaukowym chwytamy jednocześnie naturę bytu i naturę intelektu. Kant przecież musiał to też jakoś odczuwać, skoro w swojej filozofii te dwa elementy swoiście połączył w przedmiocie poznania (u Kanta oczywiście chwyta się nie naturę rzeczy, lecz jej fenomeny, których wrażenia razem z formami poznawczymi łączą się w jeden przedmiot). Unikam błędu Kanta, ponieważ jestem na terenie przednaukowym, w poznaniu zdrowego rozsądku. Filozof, gdy doświadczenie zdroworozsądkowe zacznie porządkować w teorię filozoficzną, buduje najpierw teorię bytu i w niej

tłumaczy naturę intelektu. Zgoda. Chodzi tylko o to, że w pewien sposób przednaukowym punktem wyjścia każdej filozofii jest albo wizja bytu, albo wizja intelektu, albo jednocześnie wizja bytu i intelektu.

Znowu była okazja do mobilizacji wewnętrznej, mianowicie zaproszenie z wykładem na 7 marca 1964 r. do Seminarium Duchownego w Płocku. Napisałem więc wykład pt. *Filozoficzne konsekwencje Tomaszowej teorii intelektu*. Na tydzień przed wyjazdem, zaprosiłem kolegów filozofów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Antoniego Stępnia, Jana Czerkawskiego, Jerzego Gałkowskiego, Władysława Augustyna oraz moją siostrę Teklę i odczytałem im wykład. Dyskusja była gwałtowna, a krytyki druzgocące. Ale zysk ogromny. Wszystkie ich sugestie rozważyłem, problem sformułowałem ostrożniej, to znaczy napisałem ten wykład jeszcze raz pod zmienionym tytułem: *Tomaszowa koncepcja intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*. Wygłosiłem go w Płocku, a Redakcja „Roczników Filozoficznych" przyjęła go do druku w zeszycie teoretycznym XIII, z.1[6].

W czerwcu 1964 przyjechał do Polski prof. Maurice Giele z Louvain, który zajmuje się także problemem intelektu. Przedstawiłem mu swoje pomysły. Zachęcał bardzo do kontynuowania problemu. Myśląc potem o temacie na III Międzynarodowy Kongres Filozofii średniowiecznej w La Mendola, (Kongres miał odbyć się we wrześniu 1964), zdecydowałem się przedstawić *Quelques conséquences de la théorie thomiste de la nature de l'intellect*[7]. Na kongres nie udało mi się pojechać[8], tekst wykładu wysłałem pocztą. W grudniu 1964 r. prof. Sofia

[6] M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne" 13 (1965) 1, s. 21–32.

[7] *Kilka konsekwencji tomistycznej teorii natury intelektu*.

[8] Za przedłużenie pobytu na studiach zagranicznych Mieczysław Gogacz został „ukarany" przez komunistów dziesięcioletnim zatrzymaniem paszportu. Zob. T. Klimski, *Życie i działalność naukowa Profesora Mieczysława Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 7–10.

Vanni-Rovighi nadesłała korektę tego wykładu, który ukaże się w *Atti di III Congresso Internationale di Filosofia Medievale*[9].

Uderzył mnie też bardzo rozwój elementów irracjonalizmu we współczesnej, nie tylko polskiej, kulturze umysłowej. Skąd to się bierze? To po prostu wynika ze stosunku do intelektu. A więc intelekt jest zagrożony. Co robić?

Długa rozmowa z prof. Stefanem Swieżawskim[10], druga rozmowa z Antonim Stępniem[11], a następna z Władysławem Stróżewskim[12], „sumieniem" filozoficznym „Znaku". Wykłady w Płocku i w Łodzi o elementach irracjonalnych we współczesnej kulturze umysłowej.

---

[9] M. Gogacz, *Quelques conséquences de la théorie thomiste de la nature de l'intellect*, w: *La filosofia della natura nel medioevo*, Milano 1966, s. 148–155.

[10] Stefan Swieżawski (1907–2004) – filozof i historyk filozofii, związany głównie z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, gdzie jako jeden z pierwszych promował tomizm egzystencjalny Gilsona i Maritaina oraz wykształcił cały szereg wybitnych uczniów – filozofów i historyków filozofii. Sam zajmował się myślą średniowieczną (tłumaczył św. Tomasza), metodologią historii filozofii oraz filozofią renesansu. Był aktywnym działaczem katolickim (uczestniczył jako tzw. audytor świecki w obradach Soboru Watykańskiego II). Jednym z jego uczniów był prof. Mieczysław Gogacz. Szerzej: M. Markowski, S. Swieżawski, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

[11] Antoni B. Stępień (1931–2026) – zajmował się głównie teorią poznania, a ponadto estetyką, filozofią bytu, a także problematyką metafilozoficzną. W swoich pracach starał się poszerzać lub pogłębiać klasyczne (tomistyczne) ujęcia filozoficzne za pomocą fenomenologii (głównie w wersji Romana Ingardena). Był wieloletnim redaktorem naczelnym „Roczników Filozoficznych" oraz „Zeszytów Naukowych KUL". Pełnił też funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego KUL. Prywatnie był przyjacielem i szwagrem prof. Gogacza. Szerzej: J. Wojtysiak, *Stępień Antoni Bazyli*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

[12] Władysław Stróżewski (ur. 1933) – uczeń Swieżawskiego i Krąpca, który po przeniesieniu się na Uniwersytet Jagielloński w Krakowie zainteresował się filozofią szkoły lwowsko-warszawskiej (pod wpływem Izydory Dąmbskiej) oraz fenomenologią Romana Ingardena. Tymi ujęciami modyfikował klasyczne tematy estetyki, a także filozofii bytu (preferował nazwę ontologia). Był dziekanem Wydziału Filozoficznego UJ i redaktorem naczelnym „Kwartalnika Filozoficznego". Przez wiele lat był prezesem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Szersze informacje: Cz. Piecuch, A. Szymaniak, *Stróżewski Władysław Antoni*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

A kiedyś w październiku idąc z s. Zofią Zdybicką[13] i Anonim Stępniem z Biblioteki Głównej KUL na Uniwersytet i przedstawiając im projekt rozprawy naukowej o Tomaszowej teorii intelektu doszedłem do wniosku, że trzeba napisać także książkę dla szerszego koła Czytelników. Sformułował mi się też tytuł książki: *Obrona intelektu*.

Zagadnienie intelektu wziąłem także na warsztat analizy i prac seminarium historii filozofii[14]. Siedem głów co tydzień rozważa ten problem w tekstach Tomasza z Akwinu. Dyskusje bardzo pobudzające i dające możliwość dostrzeżenia nowych aspektów zagadnienia. Bardzo mi to pomaga w pisaniu. (Oczywiście wykorzystuję tylko własne pomysły. Pomysłów padających na seminarium nie zabieram. Są odnotowane w protokołach posiedzeń).

[13] Zofia Józefa Zdybicka (1928–2026) – stworzyła, w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej, klasyczną wersję filozofii religii. Należała do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek. Była prodziekanem i dziekanem Wydziału Filozoficznego KUL. Prof. Gogacz był recenzentem jej dorobku naukowego w postępowaniu o nadanie tytułu profesora nadzwyczajnego (1988). Szersze informacje: P. Moskal, *Zdybicka Zofia Józefa*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

[14] Pod kierunkiem Stefana Swieżawskiego.



Z siostrą Teklą.
Lata sześćdziesiąte XX wieku

12 stycznia 1965 [Najważniejsze myśli *Obrony intelektu* (Projekt)]

Oto ważniejsze myśli, które rozwijam w książce, a właściwie pierwszy projekt problematyki *Obrony intelektu*.

Przyjmuje się w metodologii historii filozofii, czy nawet w metodyce historii filozofii przekonanie, że cała filozofia zależy od przyjętych założeń. Mówiąc inaczej system filozoficzny jest tylko konieczną konsekwencją przyjętych zdań pierwszych. W związku z tym pojawia się zagadnienie reguł uznawania punktów wyjściowych systemu, czyli reguł przyjęcia zdań pierwszych, od których zależy cała dana filozofia. I bada się ewentualne założenia, które są u podstaw tej filozofii.

Przyjęcie zdań pierwszych filozofii nie jest jednak dowolne. Reguły uznawania zdań pierwszych w filozofii wywodzą się z wizji czy koncepcji przedmiotu filozofii. Przedmiot filozofii można najogólniej określić jako to, co badam pod określonym aspektem. Badam np. rzeczywistość ze względu na to, że istnieje, że jest materialna, że jest pomyślana, że jest jaźnią. Każdy wymieniony aspekt wyznacza inną filozofię. Powstają więc różne filozofie i problem, jak dojść – według słów Gilsona – do „jedności doświadczenia filozoficznego". Czy może przez przyjęcie wszystkich aspektów w badaniu rzeczywistości? Kiedy badam rzeczywistość w taki sposób, że założenia nie zniekształcają wyników badania? W jakich wypadkach ujmuję nie rzeczywistość, lecz tylko dokonaną przeze mnie jej parafrazę? I kiedy poznaję rzeczywistość taką, jaka jest?

Historyk filozofii nie bada, które założenia można przyjąć, a których nie wolno. Bada po prostu i stwierdza punkty wyjściowe danej filozofii. Usiłuje znaleźć w tym wypadku twierdzenia, które są pierwsze w tej filozofii. Na podstawie tych twierdzeń może także wykryć reguły ich wyboru i racje wyznaczające ten wybór.

Tu dochodzimy do stwierdzenia, że niektóre filozofie lub niektóre rozwiązania określonych filozofii, zależą od przyjętej teorii intelektu.

I to właśnie jest bardzo dziwne, a jednocześnie interesujące, że u podstaw niektórych kierunków filozofii leży teoria intelektu. Filozofie te więc są konsekwencją nie tyle teorii bytu, teorii istnienia, jaźni, materii, czy myśli, ile raczej są konsekwencją teorii intelektu. Wiąże się z tą sprawą także dalsze pytanie: jaka teoria intelektu leży u podstaw określonych filozofii?

Mówiąc krótko muszę zbadać dwie sprawy: po pierwsze, niektóre teorie intelektu i po drugie, rolę ich w danej filozofii.

Przez intelekt – nie precyzując na razie sprawy – rozumiem władzę poznawczą realnie różną w człowieku od władz zmysłowych.

Przyjęcie takiej definicji intelektu pozwala być w zgodzie raczej ze wszystkimi kierunkami filozoficznymi z wyjątkiem może sensualizmu.

Na przykład w filozofii nowożytnej problematykę filozoficzną wyznaczają ujęcia Kartezjusza. Postawione przez niego problemy podejmują wielcy filozofowie XVII w. (Spinoza, Pascal, Leibniz), a ponadto po swoistej dyskusji także empiryści angielscy (Locke, Berkeley, Hume).

Hume już nawet uzasadnia dwa kręgi doświadczenia, niesprowadzalne do siebie: doświadczenie zmysłowe i doświadczenie umysłowe. Kant nazywa to porządkiem apriorycznym i porządkiem aposteriorycznym. Usiłuje znaleźć powiązanie między tymi porządkami. Stwarza lub konstruuje przedmiot poznania z doświadczo-

nych wrażeń i subiektywnych form poznawczych. To rozwiązanie jednak nie załatwia sprawy. Hegel nie jest przekonany o powiązaniu doświadczenia zmysłowego z umysłowym. Uprawia filozofię w ramach porządku tylko apriorycznego. Pozytywizm wybiera porządek aposterioryczny.

Dopiero fenomenologia na większą skalę poszerza pojęcie doświadczenia. Inną teorię doświadczenia przyjmuje także Bergson. Zmienia się więc teoria poznania i teoria intelektu, a tym samym przychodzą czasy, w których filozofowie wyzwalają się z kartezjanizmu.

Według Descartes'a pewne typy bytu istnieją samodzielnie. To, co istnieje samodzielnie, nazywa substancją. Inaczej mówiąc, Descartes przez substancję rozumie podłoże, wypełnione przypadłością. Wyróżnia trzy typy substancji. Substancja myśląca, to podłoże całe wypełnione myśleniem. Można więc powiedzieć, że naturą tej substancji jest myślenie. Tym samym więc myślenie jest substancją. I jeżeli się powie, że myślenie jest naturą substancji myślącej, można przyjąć dalej, że jest to myślenie zsubstancjalizowane. To znaczy jednak, że podmiot myślenia i działanie poznawcze są tym samym. Według Kartezjusza podmiot poznania nie ma władz, przez które działa. Intelekt sam albo kieruje się do przedmiotu poznania, albo odbiera jego działanie. Zawsze jednak poznaje jeden substancjalny intelekt w dwóch funkcjach: wychodzi i odbiera.

Descartes, więc przyjmuje aktywność intelektu, który jest osobną, samodzielną w istnieniu substancją. Przyjmuje dalej, że ten intelekt intuicyjnie przenika przedmioty w punktach jasnych i wyraźnych. Rozpoczyna filozofię od stwierdzenia, że „myślę", ale nie bada natury tego myślenia. Owszem bada czynność myślenia, ale nie rację, podmiot myślenia. Descartes raczej zakłada jeden intelekt samodzielny w istnieniu, działający niezależnie od całego człowieka,

z natury swej osobny, ponieważ zsubstancjalizowany. Myślenie dla niego jest więc substancją, a nie czynnością zapodmiotowaną w substancji. Inaczej można powiedzieć, że według Kartezjusza istnieje jeden zsubstancjalizowany intelekt, inicjujący poznanie. Taki intelekt jako substancja z natury swej istnieje niezależnie od jakiegokolwiek podmiotu.

Tak postawione zagadnienie, oczywiście w różnych wersjach szczegółowych, powtórzy się jednak prawie u wszystkich filozofów nowożytnych, przede wszystkim u Berkeleya, Hume'a, Kanta, Leibniza, Maine de Birana. Filozofowie nowożytni w większości przyjmują, że intelekt wykonuje czynności poznawcze niezależnie od innych władz poznawczych w człowieku i często niezależnie od przedmiotów poznania. A poza tym niekiedy przyjmują, że intelekt jest całym człowiekiem, że oprócz intelektu nic więcej na serio nie liczy się w człowieku.

Dwie sprawy więc wykrywa się u podstaw filozofii Descartes'a: po pierwsze, że istnieje jeden zsubstancjalizowany i w naturze swej aktywny intelekt; po drugie, że człowiek jest tylko myśleniem, dokonującym się w tej porcji, którą nazywamy ciałem. Należy dodać, że są to założenia, przyjęte przez niego dowolnie i apriorycznie.

Według Leibniza używając sformułowania Gordona „poznanie rozwija się niezależnie od jakichkolwiek bodźców z zewnątrz monady, ale odbija świat zewnętrzny – u Kanta stanowi ono wynik oddziaływania 'rzeczy w sobie' na świadomość, ale nie jest odbiciem zewnętrznej rzeczywistości. (...) Dla Leibniza biernym tworzywem jest nieświadomie w monadzie drzemiące odbicie świata. Aktywny proces to dla niego zarówno postrzeganie zmysłowe jak i pojęciowe myślenie między którymi zachodzi jedynie różnica stopnia jasności i wyraźności. Kant za bierną uważa chaotyczną 'różnorodność' wrażeń. Aktywny zaś jest jego

zdaniem proces kształtowania tej materii poznania przez formy pojęciowe”[15]. Poznanie wewnątrz monady polega więc na aktualizowaniu się zawartej w monadzie wiedzy lub może na obecności w niej tej wiedzy. Monada sama sobie daje wiedzę. Jest przecież odizolowana i zamknięta. Posiada wszystko w sobie jako byt swoiście absolutny. Intelekt jest niezależny, jest jakimś początkiem i źródłem swego poznania.

U Kanta poznanie jest wywołane przedmiotem, ale nie odbija zewnętrznej rzeczywistości. Wrażenia odebrane od przedmiotu są kształtowane przez formy poznawcze, między innymi pojęciowe. Intelekt (rozum) wnosi w rzeczywistość struktury, wytworzone przez siebie. Te struktury bytują w intelekcie, ale stanowią element składowy przedmiotu poznania. Kant chce przezwyciężyć dualizm aprioryzmu i aposterioryzmu, czystego myślenia i czystego doświadczenia. Zakłada jednak, że intelekt działa bez powiązania z całym człowiekiem, że tworzy formy poza doświadczeniem innych władz poznawczych, że działa w porządku apriorycznym całkowicie samodzielnie tworząc formy poznawcze i konstruując przedmiot swego poznania.

Kant uważa, że połączenie w jednym przedmiocie poznania obiektywnych wrażeń i subiektywnych form poznawczych jest „przezwyciężeniem rozerwania między zmysłowym a rozumowym czynnikiem poznania”[16]. Kant zresztą tego przezwyciężenia nie dokonał, ponieważ, jak to formułuje Gordon za Friedrichem Paulsenem, Kant właśnie uznał różnicę między sądami syntetycznymi i analitycznymi, czyli uznał dwa rodzaje poznania, rozróżnione już przez Locke’a i Hume’a, mianowicie „poznanie faktów” i poznanie „czysto

[15] M. Gordon, *O czynnej roli intelektu*, Warszawa 1961, s. 20–21.

[16] M. Gordon, *O czynnej roli intelektu*, dz. cyt., s. 19.

pojęciowe", przy którym to poznaniu „rozsądek jest absolutnie twórczy – wytwarza same przedmioty badania"[17].

Filozofia Kanta wyrosła z ujęć Hume'a, do którego tak przecież wyraźnie nawiązuje w *Prolegomenach*. Hume radykalnie odcina intelekt od władz zmysłowych. Intelekt więc nie kontaktuje się z konkretami, istniejącymi poza podmiotem poznającym. Intelekt buduje swą wiedzę tylko na „impresjach", a więc na wrażeniach zmysłowych. Wrażenia te jednak nie są ujęciem rzeczy, lecz ujęciem jedynie „treści doświadczenia"[18]. Hume po prostu syntetyzuje ujęcia Berkeleya i Locke'a.

Locke nie był jeszcze tak radykalny jak Hume. Według Locke'a umysł w stosunku do jakości zmysłowych jest bierny „i nie może uniknąć doznawania tego, czego doznaje"[19]. Ale i tę tezę Locke wypowiada w ramach stanowiska, przyjmującego dwie sfery świata. „U Kartezjusza występują one w postaci dwóch substancji: materialnej i duchowej. Wywodzący się od Kartezjusza dualizm dwóch substancji przybrał następnie u Locke'a nową, empiryczną postać w przeciwstawieniu dwóch sfer doświadczenia: zewnętrznego i wewnętrznego"[20]. Locke miesza aktywność i bierność poznania. Tak samo Berkeley.

Berkeley wykazuje, że istnieje tylko doświadczenie wewnętrzne, ponieważ „istnieć" równa się „być postrzeganym". Intelekt postrzega to, co znajduje w sobie, a raczej postrzega to, co tworzy w sobie, skoro zachodzi tożsamość między „istnieniem" i „postrzeganiem". Intelekt postrzegając nadaje istnienie.

Do Hume'a po prostu dochodzi przez Berkeleya tradycja leibnizowska, a przez Hume'a do Kanta i Hegla.

---

17 Tamże, s. 149.

18 Tamże, s. 28.

19 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t.1., Warszawa 1955, s. 178.

20 S. L. Rubinsztein, *Byt i świadomość*, Warszawa 1961, s. 22.

U Hegla pojęcia „artykułują" istnienie, są w stosunku do istnienia jak forma do materii. Są jednak jednocześnie tym, co według prawa trychotomii rozwija się w całość rzeczywistości. Przekształcają się w przyrodę tworząc dalej z nią ducha subiektywnego, objawiającego się jako prawo i moralność lub filozofia i religia, a następnie syntetyzują się w ducha absolutnego, będącego całością rzeczywistości.

Tę całość, właściwie całościowość rzeczywistości gwarantuje teza o jedności bytu i niebytu. Oczywiście u Hegla „pojęcie bytu (...) jest pozbawione transcendentalności"[21]. Chodzi tu o koniunkcyjne ujęcie tego, czym byt jest i czym nie jest w myśl metody dialektycznej, która „miała być w intencji twórcy przede wszystkim metodą totalizacji ujęć poznawczych dowolnego przedmiotu"[22].

Tych ujęć poznawczych dokonuje intelekt, który istnieje całkowicie poza człowiekiem. Nie jest jednak zsubstancjalizowaną, czy zdeifikowaną częścią człowieka lub rzeczywistości, lecz jest tożsamością podmiotu i działania, przyczyny i skutku. Jest samą naturą rzeczywistości, a wprost całą rzeczywistością, przekształcającą się z myśli przez przyrodę i ducha w całość o cechach absolutnych.

Filozofia Hegla jest już owocem konsekwencji przyznania intelektowi natury całkowicie czynnej. Nie chodzi tu o aktywność jako – według Gordona – „właściwość abstrakcyjnego, 'pojęciowego myślenia', które polega na dopełnieniu i rozszerzeniu 'wiedzy o faktach' bezpośrednio opartej na postrzeżeniach zmysłowych"[23].

Gordon mówi o przechodzeniu: „od tego, co konkretne i jednostkowe – do tego, co ogólne i abstrakcyjne, i poprzez to, co ogólne

[21] L. S. Rogowski, *Heglowska koncepcja sprzeczności zmiany i ruchu*, „Studia Filozoficzne" 6 (1961) s. 5.

[22] L. S. Rogowski, tamże, s. 6.

[23] M. Gordon, *O czynnej roli intelektu*, dz. cyt., s. 5.

i abstrakcyjne – znów do tego, co jednostkowe i konkretne"[24]. Gordon przez aktywność intelektu rozumie proces abstrahowania, który nie jest przecież całością procesu poznania. Chodzi tu nie o problem tworzenia pojęć, lecz o całość procesu poznania, a przede wszystkim o teorię natury intelektu. Rozważania Gordona dotyczą więc innej sprawy.

W sumie więc według filozofów nowożytnych intelekt: 1) jest jeden w człowieku; 2) jest substancjalny, czyli istniejący samodzielnie bez podmiotu i nie jako władza, lecz jako tożsamość podmiotu i władzy; 3) jest aktywny w tym sensie, że tworzy to, co poznaje. Tworzy oczywiście w innym znaczeniu u Berkeleya, Kanta, czy Hegla; 4) intelekt ten stanowi całego człowieka.

Jakie są konsekwencje takiego stanowiska? Z omówionej wyżej teorii intelektu wynika, że po pierwsze, intelekt staje się niezależny od człowieka (Descartes, Berkeley, Hegel), a po drugie, intelekt tworzy to, co poznaje, lub inicjuje poznanie (Berkeley, Kant).

Jak uniknąć tych konsekwencji? Przede wszystkim nie należy zakładać w filozofii takiej teorii intelektu. Raczej analizując poznanie trzeba dojść do teorii natury intelektu.

Analiza błędów w teorii intelektu u filozofów nowożytnych doprowadziła mnie do wniosku, że: 1) Intelekt trzeba pojąć zupełnie inaczej. Musi on być bierny, to znaczy nie wolno mu tworzyć przedmiotu poznania tylko odbierać go, odbijać; 2) Jako bierny, nie wykonujący żadnej czynności, intelekt nie może być samodzielny, to znaczy nie może być substancją. Może być tylko czymś zapodmiotowanym w jakimś samodzielnie bytującym podłożu; 3) Należy więc wyróżnić podmiot czynności poznawczych, władzę tego podmiotu i czynność poznania; 4) Ta czynność musi być bierna, to znaczy musi

[24] Tamże, s. 7-8.

być doznawaniem, odbijaniem. Inaczej bowiem intelekt tworzyłby to, co poznaje.

Intelekt więc musi być receptywny. Ale skoro intelekt przerabia materiał wrażeniowy, dokonuje abstrahowania, pojęciowania, a ponieważ nie może tej czynności spełniać intelekt możnościowy, to trzeba uznać, że dokonuje tego drugi, inny, pomocniczy intelekt – intelekt czynny, nie ten sam, który jest władzą poznawczą bierną.

Dochodzi się więc do stwierdzenia, że musi być w podmiocie poznającym intelekt bierny, bo inaczej poznanie z odbijania recepcji, zmieni się w tworzenie tego, co się poznaje. I w tym samym podmiocie poznającym musi być drugi intelekt, pomocniczy intelekt czynny, abstrahujący.

Takie wynikają wnioski. I one prowadzą do Arystotelesa. Według Arystotelesa intelekt człowieka jest władzą z natury swej możnościową, a więc przyjmującą, bierną. Intelekt z natury swej nie może dokonać czynności w sensie aktywnym, czynnie. Jest tylko możnością poznania. Przyjmuje materiał poznawczy, ponieważ poznanie jest odbieraniem tego, co wnosi przedmiot. Nie mogę dorzucać do przedmiotu niczego od siebie, bo wtedy „parafrazuję" przedmiot.

Intelekt jest władzą formy ciała organicznego. Intelekt nie jest więc substancją. Jest władzą formy ciała. Ta forma powoduje, że człowiek jest tym, czym jest: osobną, o wewnętrznej jedności formalnej, rozumną substancją jednostkową. Podmiot poznania jest substancją, a intelekt jest władzą tej substancji i nie może wykonać żadnej czynności bez powiązania z całą substancją. Stąd czynności poznawcze intelektu są powiązane z czynnościami zmysłowych władz poznawczych. Poznanie zmysłowe i umysłowe jest jednym procesem.

Arystoteles, więc wyróżnia czynność poznania, władzę i podmiot władzy (formę substancjalną ciała).

Arystoteles dostrzegł, że intelekt ludzki z natury swej jest możnościowy, a więc bierny, receptywny, przyjmujący bez zdolności do jakiegokolwiek działania. I dostrzegł, że intelekt w swych czynnościach poznawczych jest także swoiście aktywny. Tę aktywność w poznaniu Arystoteles wiąże z inną, czynną władzą poznawczą. Według Arystotelesa obok intelektu możnościowego istnieje drugi intelekt o funkcjach czynnych, potrzebnych do abstrahowania. Intelekt czynny pełni funkcję pomocniczą w stosunku do intelektu możnościowego z natury swej biernego.

Ten drugi intelekt Arystoteles mógł przyjąć dzięki teorii władz duszy. Dusza, forma ciała, jest podmiotem wszystkich władz, spełniających działanie. Każde działanie jest proporcjonalne do swej władzy. Osobna więc jest władza dla działań czynnych i osobna dla biernych doznań. Nie ma więc jednego, niezależnego od duszy intelektu, który musiałby być jednocześnie receptywny i czynny, lecz są dwie umysłowe władze poznawcze duszy: intelekt bierny i intelekt czynny. A wyniki poznania odbiera od swych władz dusza.

Właściwa władza poznawcza nigdy nie może być czynna, bo zmieniałaby przedmiot poznania. Nie poznawalibyśmy przedmiotu takiego jaki jest, lecz przedmiot przekształcony, nieautentyczny.

Przyjęcie dwóch intelektów ratuje przed substancjalizacją intelektu. Intelekt nie jest instancją samodzielną, lecz władzą o określonych czynnościach, zależną od duszy. Intelekt możnościowy doznaje, intelekt czynny abstrahuje, przetwarza, przystosowuje.

Arystoteles akceptuje bierność poznania ludzkiego i dwa intelekty. Nie jest odosobniony w akcentowaniu bierności poznania. Platon, Demokryt, Epikur tę bierność podkreślają, lecz przyjmują tylko jeden intelekt w człowieku.

Według Platona intelekt jest tak dalece bierny, że nawet nie nabywa pojęć. Pojęcia są w nim. Intelekt tylko przypomina je sobie.

W ujęciu Demokryta poznanie zależy od napływającego do oka *eidolon*, odbitki rzeczy. Władza poznawcza czeka, jest bierna, tylko odbiera odbitkę.

Epikureizm głosi, że oko tylko odbiera i tak dalece jest bierne, że akceptuje nawet zbitkę dwóch miniaturek przedmiotów. Dwa obrazy przedmiotów, które napływają do oka, w drodze zbijają się. Władza poznawcza biernie to przyjmuje, a więc przyjmuje nawet fałszywy obraz przedmiotu. Nie ingeruje. Biernie przyjmuje wrażenia.

To są dość radykalne teorie zupełnej bierności wszystkich władz poznawczych.

Filozofowie wykrywają, że intelekt jednak coś przetwarza, abstrahuje. Przypuszczają jednak, że ten sam intelekt doznaje i spełnia czynności aktywne. Przyjmują jeden intelekt o czynności aktywnej i zdolności doznawania. Przyjmuje to Sokrates: intelekt wykrywa pojęcia. Augustyn: intelekt szuka w duszy pojęć, a poza sobą ich niezmiennej racji. Plotyn: intelekt już tworzy, emanuje z siebie hipostazy. Filon: intelekt-logos jest przyczyną rzeczy, tworzy je. Orygenes: personifikuje logos z osobą Boską. Filozofowie nowożytni (Descartes, Hume, Kant) głoszą, że intelekt jest samodzielnym bytem, jest jeden i z natury swej jest aktywny.

Należy stwierdzić, że większość filozofów wiąże czynności poznania z jednym tylko intelektem, który albo jest bierny albo jednocześnie czynny i bierny. Jedynie Arystoteles doszedł do wniosku, że nie jest możliwe związanie działań czynnych i biernego doznawania z jedną i tą samą władzą poznawczą. Nie jest możliwe, aby ta sama władza wykonywała czynności wykluczające się. Ponieważ istnieją czynności aktywne i doznawanie, musi istnieć osobna racja jednych i drugich. Arystoteles wiedział, że zgodnie z zasadą niesprzeczności ten sam byt nie może być tym czym jest, i jedno-

cześnie czymś drugim. Nie może być czynny i bierny jednocześnie. Wiedział także, że zgodnie z zasadą przyczynowości niebyt nie może być przyczyną bytu. Każda więc czynność w człowieku musi mieć swoją rację.

Konsekwencje pomieszania kompetencji dwóch intelektów najwyraźniej można obserwować w filozofii Awerroesa.

Awerroes przyjął terminologię Arystotelesa i stwierdził, że intelekt, jako władza poznawcza, jest bierny. Awerroes nazywa ten intelekt *intellectus materialis*. Ten sam jednak intelekt, gdy spełnia akt poznania, staje się *intellectus agens*. Taki *intellectus materialis* w akcie poznania, a więc *agens*, doskonali się, czyli uzyskuje wyniki poznania. Ze względu na uzyskane wyniki poznania nazywa się *intellectus speculativus*. Wciąż jest to ten sam intelekt w różnych funkcjach. Awerroes, przypisując intelektowi aktywność, stwarza podstawy usamodzielnienia się intelektu: intelekt nie zależy od przedmiotów i nie zależy od podmiotów. Intelekt jest poza człowiekiem. Jest wspólny dla wszystkich ludzi. Awerroes separuje więc intelekt.

Czytając komentarz Awerroesa do *De anima* Arystotelesa, dochodzi się jednak do następujących wniosków: 1) Awerroes, mimo że przyjmował terminologię Arystotelesa i powoływał się na innych komentatorów, nie miał w komentowanych przez siebie tekstach Arystotelesa podstaw do oddzielenia intelektu od jednostkowej substancji człowieka; 2) Awerroes tę sugestię separacji intelektu wniósł do komentarza razem z neoplatońską tendencją do hipostazowania elementów bytów, w tym wypadku umysłowej władzy poznawczej człowieka; 3) Awerroes tę możliwość separacji dostrzegł, gdy przyjął, że intelekt jest sam z siebie wystarczająco samodzielny w działaniu i że jest aktywny; 4) Ponieważ Awerroes przyjął jeden tylko intelekt, ten intelekt musiał stać się z natury swej aktywny.

Awerroes bowiem utożsamił podmiot władz poznawczych i władze poznawcze z samą czynnością poznawania; 5) Intelekt o takich kompetencjach nie jest już wyłącznie władzą, zapodmiotowaną w jakiejś substancji, lecz jest samodzielną, aktywną substancją, tworzącą formy poznawcze i wiedzę. Taki intelekt z racji swej swoistej substancjalności jest *separatus* („oddzielony"), nie jest jedną z władz duszy, lecz osobną, samodzielną instancją poznawczą.

Arystoteles, negując aktywność intelektu możnościowego, zasadniczej władzy poznawczej człowieka i przyjmując obok intelektu możnościowego drugi czynny intelekt, uniknął niebezpieczeństwa substancjalizacji intelektu, a przede wszystkim nie dał intelektowi szans realnego utworzenia czegokolwiek w rzeczywistości, lecz jedynie odtwarzania, odbierania, percypowania.

Awerroes nie rozróżniając dwóch realnie różnych intelektów, stwierdził, zgodnie z faktami, aktywność intelektu, traktując tę aktywność jako właściwość, a nawet naturę jednego tylko intelektu. Awerroes tym samym dał większe kompetencje intelektowi niż duszy, w której intelekt powinien być zapodmiotowany jako władza duszy. Awerroes właśnie utożsamił duszę z intelektem. Tym samym zsubstancjalizował intelekt, przypisując mu samodzielność i aktywność. Stworzył podstawy separacji intelektu, oddzielenia go od człowieka. Awerroes przede wszystkim dał intelektowi kompetencje czynnego działania wobec rzeczywistości. Intelekt tworzy to, co poznaje. Nie odbiera, nie odbija, nie przyjmuje, lecz udziela jednostkowemu człowiekowi gotowych pojęć.

Należy stwierdzić, że przyjmując teorię jednego intelektu jednocześnie z konieczności receptywnego i aktywnego, Awerroes stworzył podstawy idealizmu, jeżeli przez idealizm metafizyczny rozumie się stanowisko filozoficzne, według którego przedmioty istnieją zależnie od podmiotu poznającego. Realizm metafizyczny byłby, wobec tego,

stanowiskiem, według którego przedmioty istnieją niezależnie od podmiotu poznającego.

Natomiast Arystoteles, przyjmując teorię dwóch intelektów, uniknął niebezpieczeństwa idealizmu: intelekt nie tworzy, lecz odtwarza, nie jest samodzielnym bytem, lecz władzą duszy, poznającej rzeczywistość przy pomocy zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, intelektu czynnego i intelektu możnościowego.

Kartezjusz podobnie jak Awerroes hipostazuje intelekt. Intelekt według Kartezjusza jest samodzielny, jest substancją, która nie wymaga czegoś drugiego do istnienia i działania. I ciekawe, Descartes intuicyjnie widzi trudność, jaka wynika z nierozróżnienia intelektu czynnego i intelektu biernego. Nie mogąc wybrnąć z trudności pomieszania tych spraw, ucieka konsekwentnie do teorii idei wrodzonych, których intelekt nie tworzy. I rzeczywiście Descartes unika idealizmu, przyjmując idee wrodzone, których intelekt nie wytwarza. Unika więc stwierdzenia, że intelekt tworzy rzeczywistość.

Ze wszystkich tych rozważań wynikają następujące wnioski.

Jeżeli chce się uniknąć charakteryzowanych powyżej trudności, należy uznać następujące fakty: czym innym jest działanie poznawcze, czym innym są władze działania, czym innym jest podmiot tych władz.

Władze działania są proporcjonalne do swych czynności. Ponieważ istnieją czynności duchowe, istnieją też duchowe władze jako racje tych czynności. Każda bowiem czynność musi mieć swoją rację. Wśród umysłowych władz poznawczych stwierdza się dwie władze: właściwą umysłową władzę poznawczą (intelekt możnościowy) i pomocniczą umysłową władzę poznawczą (intelekt czynny). Intelekt jako zasadnicza instancja poznawcza jest władzą poznawczą całkowicie receptywną i bierną. Gdyby był czynny, nie odbierałby przedmiotu takiego, jaki on jest sam w sobie, lecz przed-

miot „sparafrazowany", przekształcony. Wtedy jednak nie byłoby poznania obiektywnego.

Z działania wnosi się o naturze bytu, ale natura czynna nie jest naturą zasadniczej władzy poznawczej, lecz intelektu pomocniczego, przekształcającego wrażenia na elementy pojęciowe. Ponieważ istnieje fakt abstrahowania, to musi mieć swoją przyczynę. I ponieważ istnieje fakt w ogóle poznawania, fakt ten musi mieć także przyczynę. Przyczyną poznania jest intelekt w naturze swej receptywny, przyjmujący, wspomagany przy pojęciowaniu przez intelekt czynny.

Przy takiej teorii intelektu filozofia pozostaje na pozycjach realizmu.

Ludzki intelekt możnościowy jest władzą poznawczą duszy całkowicie bierną i receptywną. W procesie utworzenia pojęć działa inny intelekt, druga władza poznawcza duszy, intelekt czynny o kompetencjach przetwarzania *species* zmysłowej w obraz cech konstytutywnych przedmiotu poznawanego. *Species* przystosowana przez intelekt czynny odbija się w intelekcie możnościowym jako we właściwej władzy poznawczej, która w zetknięciu ze *species* uświadamia duszy treść poznawaną. Wyrazem tego jest pojęcie.

Proces więc poznania przebiegałby następująco. Przedmiot poznania oddziałuje na poznawcze władze zmysłowe, które odbierają wrażenia. Wrażenia te przy współpracy pamięci i wyobraźni w zmyśle wspólnym przetwarzają się na postać zmysłową, *species sensibilis*. Intelekt czynny na terenie *vis cogitativa* przekształca tę *species* w taki sposób, że wydobywa z niej, abstrahuje, a raczej ujmuje ogólne i konstytutywne elementy rzeczy, aby ich obraz przekazać intelektowi możnościowemu. Ten stan nazywa się stanem *species impressa*, postaci jeszcze nie spojęciowanej. Tak przystosowana postać stojąc wobec władzy poznawczej, którą jest intelekt możnościowy, oddziałuje na intelekt, „odciska" się na nim, po prostu styka się z intelektem, w wyniku czego intelekt uświadamia człowie-

kowi istotną treść przedmiotu. Że to jest treść tego oto przedmiotu, wie o tym sam intelekt możnościowy, ponieważ podczas czynności, wykonywanych przez intelekt czynny, był w kontakcie na terenie *vis cogitativa* z docierającym tam razem z wrażeniami istnieniem rzeczy postrzeganych. To istnienie, oddziałujące na intelekt, intelekt możnościowy ujął i wyraził w sądzie: ten przedmiot istnieje.

Według Garrigou-Lagrange[25] istnienie jest ujmowane w refleksji nad danymi doświadczenia, a nie bezpośrednio przez intelekt możnościowy. Według Maritaina[26] należy rozróżnić dwa osobne akty w poznaniu przedmiotu: akt pojęciowania i akt intuicji istnienia. Gilson[27] natomiast odrzucając stanowisko Garrigou-Lagrange'a i precyzując pogląd Maritaina przyjmuje, że istnienie jest ujęte przez intelekt możno-

[25] Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964) – filozof i teolog tomistyczny, przedstawiciel tzw. młodszego tomizmu rzymskiego, zajmował się metafizyką i teologią dogmatyczną. Był zwolennikiem starej interpretacji tomizmu, dokonanej przez Kardynała Kajetana w XV wieku. Krytykował nowsze (np. egzystencjalną) interpretacje dzieła św. Tomasza (z tego powodu jego stanowisko określano jako „tomizm ścisłej obserwancji"). Zajmował się także teologią życia wewnętrznego, przyczynił się do jej odnowy i upowszechnienia. Był promotorem doktoratów m.in. Józefa Bocheńskiego i Karola Wojtyły.

[26] Jacques Maritain (1882–1973) – filozof, teolog oraz myśliciel polityczny i społeczny. Współtwórca (obok Gilsona) egzystencjalnej interpretacji filozofii Tomasza z Akwinu. W filozofii politycznej i społecznej głosił tzw. personalizm chrześcijański. W swoich pracach wiele uwagi poświęcił estetyce i filozofii sztuki. Podobnie jak Stefan Swieżawski był jednym ze świeckich uczestników Soboru Watykańskiego II. Uważa się, że jego myśl społeczna miała wpływ na treść soborowej Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w Świecie Współczesnym (*Gaudium et spes*). Niedługo po Soborze stał się krytykiem wprowadzanych zmian, rozczarowany tzw. duchem Soboru, który uważał za wypaczenie *Vaticanum II*.

[27] Étienne Gilson (1884–1978) – filozof i historyk filozofii, jeden ze współtwórców tomizmu egzystencjalnego. Swoje poglądy na ten temat opublikował w 1919 r. w książce *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (*Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*). Od 1927 r. współzakładał Pontifical Intitute of Medieval Studies w Toronto. W 1946 r. został wybrany na członka Akademii Francuskiej. Był głęboko przywiązany do tradycji katolickiej i brał czynny udział w życiu Kościoła. W Toronto przez kilka lat (okres przed emeryturą) fundował stypendia naukowe dla historyków filozofii z Polski, wskazanych przez prof. Swieżawskiego. W latach 1957–1958 stypendystą Gilsona był prof. Mieczysław Gogacz.

ściowy w sądzie egzystencjalnym równocześnie z aktem pojęciowania. O. Krąpiec[28] dodaje, że ujęcie istnienia przez intelekt możnościowy dokonuje się w *vis cogitativa* człowieka[29].

Filozofowie nowożytni nie byli tak precyzyjni i konsekwentni. U Leibniza intelekt jest częściowo czynny. Locke rozdziela dwa porządki czystego doświadczenia, Berkeley widzi tylko porządek umysłowy, Hume całkowicie rozbija jedność poznania ludzkiego. Daje osobny teren działania intelektowi i osobny teren władzom zmysłowym. Kant przy tym zostaje, usiłując wiązać dwa porządki. Hegel pozostaje tylko w porządku pojęć. Kant chciał powiązać obydwa porządki przez konstruowanie przedmiotu poznania z elementów obiektywnych i subiektywnych, Hegel przez teorię jedności przeciwieństw usiłował powiązać świat myśli ze światem materii i ducha.

Teoria idei wrodzonych u Kartezjusza, a u Kanta teoria przedmiotu poznania, zbudowanego z wrażeń i form poznawczych, wreszcie u Hegla teoria jedności przeciwieństw, to sposoby zaradzenia trudnościom, które powstały z powodu przyjęcia jednego, i z natury swej czynnego, intelektu w człowieku. Descartes, Kant i Hegel usiłują wiązać w jedną całość myśli i rzeczy, a tym samym uzgodnić bierne i czynne poznanie. Leibniz, Locke, Berkeley, Hume pogłębiali różnice między czynnym i biernym poznaniem człowieka. Przyjęli tezy, które już u Awerroesa były spłyceniem trafnych spostrzeżeń Arystotelesa.

---

[28] Mieczysław Albert Krąpiec (1921–2008) – filozof, tomista, teolog, humanista, wieloletni rektor i profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, współtwórca lubelskiej szkoły filozoficznej, inicjator wydawania i przewodniczący komitetu naukowego *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*. Był autorem i promotorem polskiej wersji tomizmu egzystencjalnego. 15 października 2001 Jan Paweł II w liście skierowanym do o. Krąpca z okazji jego 80. urodzin napisał: „Zawsze podziwiałem Twój realizm spojrzenia na codzienność i maksymalizm w szukaniu odpowiedzi na związane z nią pytania i problemy". Szerzej: M. Czachorowski, T. Mamełka, P. Mazanka, Z. Pańpuch, *Mieczysław Albert Krąpiec*, Kraków 2020.

[29] M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 107 i następne.

Mieczysław Gogacz

akc. 4640

Dziennik pracy nad książką "Obrona intelektu"

27. XII. 64 Przed chwilą napisałem pierwszy paragraf od dawna planowanej książki pt. "Obrona intelektu" Trwało to godzinę od 22^{00} do 23^{00}. Słuchałem właśnie przez radio jakiejś muzyki i zdecydowałem się tę rzecz rozpocząć. Postanowiłem też codziennie napisać jeden paragraf, aby do wiosny mieć już pierwszą redakcję.

Myślę, że książka będzie miała trzy rozdziały: I Zagrożenie intelektu, II Natura intelektu, III Uprawa intelektu. Rozdział I poprzedzę napisaniem właśnie paragrafu pt. "Dlaczego obrona intelektu?". Z rozważań wyłania się problematyka rozdziału I. Będzie to analiza prądów umysłowych we współczesnej kulturze, a rozpocznę tę analizę od paragrafu pt. "Skąd wiemy o zagrożeniu intelektu?". Z analiz powinno wynikać, że we współczesnej kulturze umysłowej przeważają tendencje irracjonalistyczne. One właśnie zagrażają intelektowi.

Śledząc dzieje filozofii stwierdzamy, że teoria intelektu stoi u podstaw wielu kierunków filozoficznych i że od koncepcji intelektu zależy charakter danych rozważań filozoficznych. Nawet dzisiaj egzystencjalizm, podejmujący tradycję kartezjańską, skłania się do intuicyjnego oglądu przeżyć ludzkich, a materializm, przynajmniej w pracach Gordona, rozwiązuje problem intelektu w powiązaniu z arystotelesowką teorią abstrakcji. Nie jest więc obojętne, czym jest intelekt. Od tego, czym jest, zależy pogląd na związek intelektu z duszą. Ponieważ nie mówi się w

Pierwsza strona maszynopisu *Dziennika*

18 stycznia 1965 [Seminarium historii filozofii]

Na seminarium historii filozofii, na którym, jak już wiadomo, analizuje się Tomaszową teorię natury intelektu, dzisiaj zapoznawaliśmy się z zagadnieniem związku między substancją i przypadłościami. A. Sagan zreferował ujęcia o. Krąpca na podstawie jego *Realizmu ludzkiego poznania*, a E. Osicki omówił tę samą sprawę na podstawie skryptu o. Krąpca pt. *Ontologia*. Dyskusja była dość gwałtowna. Janek Czerkawski[30] skierował ją na problemy teorii metafizyki pytając najpierw, skąd wiemy o istnieniu substancji i jej złożeniu z materii pierwszej i formy. Referenci: Sagan, Osicki i Górnicki wspólnie się bronili. Ks. Iwo Edward Zieliński[31] i Czesław Okurowski wspomagali atak Janka Czerkawskiego. Zagadnienie punktów wyjścia metafizyki jest ważne i nigdy nie jest dość zrozumiałe, więc pozwoliłem wewnętrznie na rozwój sporu. Ale uderzyło mnie w obydwóch

[30] Jan Czerkawski (1939–2007) – historyk filozofii, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W latach 1959–1964 studiował na Wydziale Filozoficznym KUL, gdzie po studiach został asystentem, a potem adiunktem. Był uczniem prof. Stefana Swieżawskiego, po którym objął Katedrę Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej. W latach 1983–1989 pełnił funkcję prorektora KUL. Kilka lat po śmieci pojawiły się podejrzenia o tajną współpracę z komunistyczną Służbą Bezpieczeństwa. Szerzej: P. Gutowski, *Czerkawski Jan*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Lublin 2011.

[31] Edward Iwo Zieliński (1939–2010) – historyk filozofii, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, badacz filozofii średniowiecznej, specjalista od filozofii i teologii Jana Dunsa Szkota. W latach 1998–2009 kierował Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, a od 2009 r. Katedrą Wiedzy o Kulturze Średniowiecznej. Szersze informacje: A. Kijewska, Zieliński Edward Iwo, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

referatach specjalne rozwijanie zagadnienia relacji. Poza tym sam język: wciąż mówiło się o relacji zachodzącej między przypadłością i substancją. Ponieważ szukamy na seminarium odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób intelekt jest związany z duszą, przyszło mi do głowy, że może jest właśnie związany na zasadzie tej przypadłości, którą nazywamy relacją. A więc przypadłość, którą w stosunku do duszy jest intelekt, wiąże się z duszą jako drugi kraniec relacji. Po prostu intelekt, będący przypadłością, tkwi w duszy poprzez przypadłość relacji. To jest chyba ciekawa myśl. Muszę ją zapamiętać, rozważyć i przedyskutować. Aby zapamiętać, zapisuję. Będzie mi potrzebna w drugim rozdziale, traktującym o naturze intelektu.

Napisałem już trzeci i to dość długi paragraf. Rozpocząłem też czwarty. Może jakoś pójdzie ta praca. Jednak ciężka.

20 stycznia 1965 [Problem natury i struktury intelektu]

Wczoraj przedyskutowałem z ks. Andrzejem Wawrzyniakiem[32], asystentem przy katedrze o. Krąpca, sprawę piętrowości w powiązaniu przypadłości z substancją. Otóż taka piętrowa struktura przypadłości jest możliwa. Wobec tego intelekt jako przypadłość, byłby krańcem (*terminus*) realnej relacji nietranscendentalnej, wiążącej go z duszą, stanowiąc drugi kraniec tej relacji. Jest to jednak relacja tzw. nietranscendentalna, której bytowanie zależy od bytowania przyczyny. Przyczyną przypadłości, którą w tym przypadku jest intelekt, byłaby dusza, będąca substancją niezupełną. Do czasu tej rozmowy wydawało mi się, że intelekt jest przypadłością nadbudowaną na jakiejś relacji i przez tę relację wiąże się z duszą. Tymczasem intelekt jest po prostu krańcem tej relacji, która wiąże go z duszą, jako ze swoistą przyczyną. Muszę jeszcze przebadać sprawę natury tego przyczynowania.

W książce wszystko to opiszę oczywiście o wiele prościej, starając się nie obniżyć jakości ujęcia. Jasno pisze się wtedy, gdy się rzecz dobrze rozumie i gdy umie się ją wyłożyć. Czy umiem to wszystko?

[32] Andrzej Wawrzyniak (1936–2013) – po ukończeniu studiów filozoficznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pracował na tej uczelni jako asystent a potem wykładowca historii filozofii. Od 1988 r. był proboszczem parafii pw. św. Jakuba w Toruniu. Wykładał także filozofię w toruńskim seminarium duchownym, a od 2000 r. pełnił funkcję prepozyta Kapituły Katedralnej Toruńskiej.

Mam wrażenie, że to, co do tej pory napisałem, jest jasne i spójne. Nawet boję się, czy nie jest zbyt jasne i z tej racji zbyt proste. Pamiętam jednak zawsze, że prof. Swieżawski uznaje za rzecz dobrze napisaną tylko to, co jest napisane bardzo jasno, nawet gdy problemy są skomplikowane. Chodzi o to, aby Czytelnik, nawet mniej zorientowany w problematyce, z książki skorzystał. Może więc to swoiste „rozpylenie" zagadnień będzie jednak zaletą. Oby tak było.

Dziś pierwszy raz ujawniłem Zenkowi Kałuży[33], że piszę tę książkę. I cieszę się, że to powiedziałem, ponieważ Zenek po chwili zamyślenia zdecydował się wykończyć i opublikować artykuł o polskich publikacjach, dotyczących Dantego. Ten jego artykuł znam już od dwóch lat. Zenek jednak nie bardzo chciał go opublikować, mimo że prof. Swieżawski, ja, a nawet groźny i surowy Stępień uważaliśmy ten artykuł za rzecz bardzo dobrą i doskonale napisaną.

Muszę też zanotować, że napisałem dziś paragraf czwarty. Trudna robota. Sięgnąłem raz jeszcze do książki Gabriela Marcela[34], czytałem artykuł Marii Winowskiej[35] i artykuł Andrzeja Stanowskiego[36]. Uważam, że egzystencjalizm, jako prąd umysłowy, zagraża intelektowi. Piszę najpierw o egzystencjalizmie, ponieważ „postawa"

---

[33] Zenon Kałuża (1936–2023) – filozof i historyk filozofii. Magisterium z historii filozofii uzyskał w 1961 r. na Wydziale Filozoficznym KUL pod kierunkiem Mieczysława Gogacza. Doktoryzował się w 1974 r. na paryskiej Sorbonie. Pracował naukowo we francuskim Centre National de la Recherche Scientifique, gdzie zajmował się dziejami filozofii, logiki i teologii w środowiskach uniwersyteckich Paryża, Oksfordu, Krakowa i Pragi w XIV i XV wieku. Opublikował studia nad nominalizmem, realizmem, albertyzmem, husytyzmem, eklezjologią, koncyliaryzmem oraz nad twórczością Mikołaja z Autrécourt, Jana Gersona, Piotra d'Ailly, Ryszarda Brinkley'a, Heimeryka de Campo, Jana Husa, Jana Wiklefa, Hieronima z Pragi, Tomasza i Mateusza z Krakowa, Piotra Wysza oraz Wincentego Kadłubka.

[34] *Być i mieć*

[35] *Gabriel Marcel czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne" 1 (1948), s. 165-190.

[36] A. Stanowski, *Egzystencjalizm* „Znak" 48 (1958), s. 684-703.

jest dla niego czymś charakterystycznym i ponieważ jest najbardziej „uchwytny", najłatwiejszy do rozszyfrowania we współczesnej kulturze umysłowej. Obecność tego kierunku w Polsce uzasadniłem przez odwołanie się do książki Adama Schaffa *Marksizm a egzystencjalizm*[37]. Wyciągnąłem też notatki swoich wykładów z marksizmu i materiały, stanowiące projekt artykułu pt. *Współczesne tendencje interpretacji marksizmu*. Do tych materiałów będę jeszcze zaglądał.

[37] A. Schaff, *Filozofia człowieka. Marksizm a egzystencjalizm*, wyd. 2, Warszawa 1962.

S. Swieżawskim, długa rozmowa z A. Stępniem, z W. Stróżewskim - sumieniem filozoficznym "Znaku", wykład w Płocku, w Łodzi o elementach irracjonalnych we współczesnej kulturze umysłowej. A kiedyś w październiku idąc z S. Z. Zdybiską i A. Stępniem z Biblioteki Głównej KUL na Uniwersytet i przedstawiając im projekt rozprawy naukowej o Tomaszowej teorii intelektu doszedłem do wniosku, że trzeba napisać także książkę dla szerszego koła czytelników. Sformułował się też tytuł książki: "Obrona intelektu

Zagadnienie intelektu wziąłem także na warsztat analizy i prac Seminarium Historii Filozofii. Siedem głów co tydzień rozważa ten problem w tekstach Tomasza z Akwinu. Dyskusje bardzo pobudzające i możliwość dostrzeżenia nowych aspektów zagadnienia. Bardzo mi to pomaga w pisaniu /oczywiście wykorzystuję tylko własne pomysły. Pomysłów seminarium nie zabieram. Są notowane w protokołach posiedzeń/.

27. XII. 1964 napisałem pierwszy paragraf książki. Oby udało się rzecz całą jasno przedstawić. Myśli wystarczy.

tu wtłaczyć dodatek do 12.I.65" s.64-80

18. I. 65.

Na seminarium historii filozofii, na którym, jak już wiadomo, analizuje się Tomaszową teorię natury intelektu, dzisiaj zapoznawaliśmy się z zagadnieniem związku między substancją a przypadłościami. A. Sagan zreferował ujęcie O. Krąpca na podstawie jego "Realizmu ludzkiego poznania", a E. Osicki omówił tę samą sprawę na podstawie skryptu O. Krąpca pt. "Ontologia". Dyskusja dość gwałtowna. Janek Czerkawski skierował ją na problemy teorii metafizyki pytając najpierw, skąd wiemy o istnieniu substancji i jej złożeniu z materii pierwszej i formy. Referenci: Sagan, Osicki i Górnicki wspólnie się bronili. Ks. Zieliński i Czesław Okurowski wspomagali atak Janka Czerkawskiego. Zagadnienie punktów wyjścia metafizyki jest ważne i

Strona maszynopisu
z odręcznymi uwagami redakcyjnymi prof. Gogacza

21 stycznia 1965 [Psychologia pisania i rozterki autorskie]

Dziś późnym popołudniem napisałem paragraf piąty. Teraz jest po północy, a więc mamy 22 stycznia.

Odczytuję, tę rzecz i martwię się. Chyba słusznie. Najbardziej martwi tzw. rozpylenie zagadnień. Książka będzie łatwa, może zbyt łatwa. Chcę napisać tę książkę jasno. Martwię się jednak tym, że sam temat może nie zawsze wyraźnie sygnalizuje to wszystko, o czym piszę np. w rozdziale *Zagrożenie intelektu*. Wiem, że tak musi przebiegać tłumaczenie sprawy, o którą mi chodzi. Czuję to, lecz nie zawsze umiem to pokazać. A może obawy takie rodzą się z tego, że przywykłem do pisania prac wyłącznie specjalistycznych lub mówiąc ostrożniej do prac, pisanych niemiecką metodą wtłaczania w tekst dużej ilości erudycji. Francuzi i Amerykanie piszą inaczej. Referują gotowe wnioski i drogę, na której je uzyskali. Nie obudowują tego erudycyjnymi przypisami. Ja też je pomijam. Opisuję swoją wizję struktury umysłowości współczesnej. Wyodrębniam jej elementy, pokazuję konsekwencje stawianych dziś w kulturze akcentów i staję w obronie tego, co jest zagrożone. Zagrożony jest intelekt, więc chcę go bronić. Lecz w takim razie, co powoduje niepokój? Czy inna metoda wykładu, do której może nie jestem przyzwyczajony, czy już lęk przed Czytelnikiem i krytyką, czy ewentualnie i po prostu fakt, że taka jest psychologia pisania. Autor chyba nigdy nie jest zadowolony z tego, co zrobił. Może więc to niezadowolenie z tekstu sprawia,

że martwię się, przerabiam, kreślę, wyjaśniam, dodaję, ujmuję, zmieniam. A z drugiej strony chciałbym bardzo, aby mój głos w sprawie intelektu został przekazany Czytelnikom przez opublikowanie książki. Nie mogę nie mówić tego, co uważam za ważne i potrzebne. Czy jednak mówię dość mocno, dość przekonywająco? Nie ulega wątpliwości, że problem, który omawiam jest ważny. Ale cała rzecz w tym, że o wartości książki, a tym samym o jej mocy oddziaływania, decyduje sposób napisania. Tak to już jest. Napisać jasno, spokojnie, dobrze wyłożyć zagadnienie, uzasadnić je, ukazać drogi jego rozwiązania, zainteresować Czytelnika i zrobić rzecz pożyteczną, oto problem. Nie należy jednak tracić nadziei. Trzeba tak długo kształtować marmur, aż wyjdzie spod dłuta Dawid. Niech by to już nie był Dawid Michała Anioła[38], niech by to był Dawid Donatella[39]. Albo po prostu św. Franciszek z obrazu Cimabue[40].

[38] Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni (1475–1564) – włoski rzeźbiarz, malarz, poeta i architekt epoki odrodzenia.

[39] Właśc. Donato di Niccolò di Betto Bardi (ok. 386-1466) – rzeźbiarz włoskiego renesansu.

[40] Właśc. Cenni di Pepo (ok. 1240 – 1302) – włoski malarz i mozaicysta epoki gotyku.

22 stycznia 1965 [Uwagi o historii filozofii i jej metodologii]

Wczorajsze niepokoje jeszcze gnębią duszę. Nie mogę pisać. Sięgam więc po inną robotę, która też czeka na wykonanie. Mam opracować teorię duszy według Jakuba z Paradyża na podstawie jego *Tractatus de animabus exutis a corporibus*. Czytam ten starodruk.

Istnieją poważne trudności przy interpretacji tekstu filozoficznego.

Przyjmuje się, że przedmiotem materialnym historii filozofii jest krytycznie wydany tekst, nawet jakikolwiek. Przedmiotem formalnym *quod*, czyli tym, co interesuje w danym tekście historyka filozofii, są zawarte w tekście problemy filozoficzne. Przedmiotem formalnym *quo*, czyli po pierwsze, celem interpretacji jest adekwatne i zgodne z intencjami autora tekstu odczytanie jego poglądów filozoficznych, po drugie, metodą jest szereg zabiegów, z których podstawowe będą następujące: analiza filologiczna, analiza znaczenia terminów w okresie pisania tekstu przez autora, wyrażenie treści tych terminów w języku interpretatora, w związku z tym ujawnienie założeń filozoficznych badacza i wybór języka wykładu interpretowanego tekstu, związanie interpretacji z kontekstem, uzgodnienie jej z treścią przedmiotu filozofii czasów badanego autora, wykrycie kryterium identyczności odczytywanej w tekście filozofii.

Takim kryterium rozpoznawczym danej filozofii jest teoria bytu, stanowiąca punkt wyjścia we wszystkich analizach i rację takich, a nie innych wniosków. Teoria ta jest niewątpliwie zależna od przyjmowanej przez badanego autora teorii przedmiotu filozofii.

Interpretator tekstu winien więc po analizie filologicznej, czyli po odczytaniu tekstu zgodnie z regułami sensu, obowiązującymi w języku danego okresu historycznego, czyli mając na uwadze całość wypowiedzi filozoficznej autora dążyć do ustalenia przedmiotu filozofii, to znaczy tego, co jest dla omawianego autora punktem wyjścia i przedmiotem analizy filozoficznej. Może to być myśl, jaźń, byt. W oparciu o wynik tych badań interpretator dąży do scharakteryzowania wypowiedzianej lub założonej teorii bytu, która ma się do przedmiotu filozofii, jak przedmiot formalny *quod* do przedmiotu materialnego.

Ale tu właśnie zaczynają się trudności.

Najpierw trudności subiektywne, to znaczy ze strony interpretatora.

Istnieje coś takiego, jak idealizm metodyczny. Polega on na tym, że interpretator nie ujmuje wiernie treści tekstu, ponieważ nie uwolnił się od nabytych nastawień i założeń. Ma temu zapobiec ujawnienie przez badacza przyjmowanej przez siebie filozofii, wyznaczającej jego sposób patrzenia na problemy filozofii odczytywanej w tekście. Realizm metodyczny polegałby na czytaniu tekstu bez jakichkolwiek założeń, nastawień, sympatii, przejęcia się, wiedzy itp. Praktycznie jednak taki realizm metodyczny nie jest możliwy. Pozostaje praca w warunkach obowiązywania idealizmu metodycznego.

Jest to sprawa dość subtelna, ale nie zawsze obciążająca interpretatora. Sam przecież Tomasz z Akwinu[41] i Gaunilon[42] odczyty-

[41] Tomasz z Akwinu (1224/25–1274) – filozof i teolog odwołujący się do myśli Arystotelesa. Zaproponował różne od Arystotelesowskiego rozumienie bytu, w którym dominującym i zapoczątkowującym byt czynnikiem jest istnienie, stanowiące akt bytu. Zbudował wokół tej tezy własny system filozoficzny (tomizm). Zaproponował też kompletny wykład teologii katolickiej (*Summa theologiae*) oparty na rozumieniu rzeczywistości. Filozofię i teologię Tomasza uważa się za szczytowe osiągnięcie łacińskiego średniowiecza. Stworzony przez niego system filozoficzny uprawiany jest do dziś jako filozofia realistyczna i pluralistyczna. Szerzej: A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, wyd. 2, Warszawa 2019.

[42] Gaunilon (zm. 1083) – był mnichem opactwa Marmoutier koło Tours, współczesnym Anzelmowi z Canterbury. Zasłynął z przedstawionej w dziele *Liber pro*

wali treść tekstu *Proslogion* przy pomocy takiej oto pary terminów: pojęcie – istnienie. Pojęcie należało według nich do porządku myślenia, istnienie do porządku rzeczy. Istnienie nie mogło wynikać z pojęcia. Stwierdzili, że Anzelm[43] takie niedopuszczalne, według realisty, wynikanie przyjął. To oczywiście zdyskwalifikowało dowód istnienia Boga, zawarty w *Proslogionie*.

Anzelm tymczasem także przyjmował, że czym innym jest „pojęcie istnienia" i samo istnienie, jako desygnat tego pojęcia. Widział jednak inną relację niż Tomasz i Gaunilon między znakiem i desygnatem. Była to relacja, opisana w jego *De veritate*, właściwa metafizyce nieary-stotelesowskiej, lecz neoplatońskiej i symbolistycznej. Według tej metafizyki każda rzecz jest znakiem czegoś od niej doskonalszego i w sposób konieczny wskazuje na byt z tego wyższego w stosunku do siebie porządku. Anzelm nie wyprowadza istnienia z pojęcia. „Pojęcie istnienia" w sposób konieczny desygnuje mu realne istnienie, ponieważ pojęcie istnieje o tyle, o ile istnieje przedmiot. Trudności, związane z odczytaniem *Proslogion*, są już nie tylko subiektywne, lecz i obiektywne. Tomasz, Gaunilon i inni w tej linii badacze nie dotarli do metafizyki Anzelma. Nie bardzo też mogli, ponieważ Anzelm nie wypowiadał wprost twierdzeń, właściwych tej dziedzinie.

Dochodzi się tu do zasadniczej sprawy, mianowicie do trudności, związanych z rekonstrukcją teorii bytu w wypadku, gdy dany autor wprost jej nie podaje.

---

insipiente (*Księga w obronie głupca*) krytyki Anzelmowskiego ontologicznego argumentu za istnieniem Boga. Tytuł tekstu nawiązuje do fragmentu Psalmu 14 (powtórzonego w Psalmie 53): „Mówi głupi w swoim sercu: Nie ma Boga". Anzelm wielokrotnie cytuje ten fragment w swoim *Proslogionie*.

[43] Anzelm z Canterbury (1033–1109) – filozof i teolog uważany za jednego z twórców scholastyki, spopularyzował pogląd, że wiara chrześcijańska domaga się zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). Jest autorem tzw. ontologicznego argumentu za istnieniem Boga, który do dziś wywołuje sprzeciw lub podziw filozofów.

Trudność tę można nazwać stosowaniem w interpretacji tekstu dowodzenia redukcyjnego.

Przyjęte jest w nauce i nawet w codziennym życiu wnoszenie o racji na podstawie skutków czy śladów. Mogę więc pytać, ze względu na co jakiś autor przyjmuje dane twierdzenie.

Na przykład Ryszard ze świętego Wiktora[44] przyjmuje trzy porządki poznania i trzy typy przedmiotów poznania: *sensibilia*, *intelligibilia*, *intellectibilia*. Dodaje przy tym, że poznanie pierwszej grupy przedmiotów jest warunkiem poznania grup następnych. Ryszard więc podkreśla konieczną kolejność etapów poznania. To zaakcentowanie konieczności etapów poznania jest zrozumiałe przy założeniu, że obowiązuje też, właściwa metafizyce neoplatońskiej, a także symbolistycznej, konieczna hierarchia grup przedmiotów. Nie ma jednak tekstu, z którego wynikałoby, że Ryszard taką konieczną kolejność racji przyjmuje. Ale założenie tej konieczności wyjaśnia po pierwsze, problem etapów poznania i po drugie, cały neoplatoński charakter twierdzeń, wypowiadanych w *Beniamin Maior*[45].

Cała sprawa zależy od przyjęcia jednego z dwóch stanowisk metodycznych: 1) interpretator musi mieć dosłowny tekst, w którym sformułowane jest dane twierdzenie, 2) interpretator może na podstawie danego twierdzenia wnosić o racji, wyjaśniającej i uzasadniającej to twierdzenie. Twierdzenie bowiem jest zrozumiałe i w ogóle sensowne, gdy założy się określoną rację.

Są to trudności, związane z wykryciem i uzasadnieniem jakiejś teorii bytu. Ogromnym niebezpieczeństwem jest tu możliwość

---

[44] Ryszard ze świętego Wiktora (ok. 1110–1173) – filozof, teolog i mistyk, uczeń Hugona ze świętego Wiktora, którego zastąpił 1162 r. na stanowisku opata klasztoru św. Wiktora pod Paryżem.

[45] Zob. M. Gogacz, *Filozofia bytu w „Beniamin maior" Ryszarda ze świętego Wiktora*, Lublin 1957.

dowolności, natomiast wykrycie teorii bytu badanego autora jest konieczne. Stanowi bowiem kryterium rozpoznawcze jego poglądów. Mimo zatem niebezpieczeństwa dowolności, rekonstruowanie teorii bytu na podstawie analiz poglądów, zawartych w tekście, należy koniecznie przeprowadzić.

Koniec tych refleksji.

Zdecydowałem się po prostu wygłosić odczyt w Polskim Towarzystwie Filozoficznym (Oddział Lublin) na temat koncepcji i metod historii filozofii[46].

[46] Por. M. Gogacz, *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, „Ruch Filozoficzny" 25 (1966) 1/2, s.76–80.

jest takie na miarę duszy jest zrozumienie duszy (commensuratio). Ta commensuratio jest konsekwencją naszego przyrównania sprawczego ze strony duszy, które udziela intelektowi duchowości na miarę swej natury, bytu na miarę jak pojawności ontycznej jako bytów przypadłościowych. Istota intelektu jest akt duchowości. Cechą więc istoty intelektu jest 1) aktywność duchowości, 2) owista commensuratio ze stosunku do duszy 3) zdolność przyjmowania (intelekt możnościowy) lub wydawania umysłowych treści poznawczych (intelekt czynny).

Jako przypadłości intelektu łączy się z duszą poprzez konieczną relację metafizyczną. Między nimi a intelektem i duszą istnieje łączność jest relacja. Należy ona niezależnie do realnego intelektu i realnej duszy. Jej podmiotem, a więc tym, na czym ten jest intelekt. Jej korzeń, a więc tym, do czego się odnosi całym swym istotą i całym swym bytem jest dusza. Jest to relacja realna. Uzależnia intelekt, zmienia go tak, że całym swym bytem intelekt jest przystosowany do duszy, która dostarcza mu pewnej wiedzy i mądrości.

Strona z ręcznie dopisanymi
uzupełnieniami maszynopisu

24 stycznia 1965 [Pierwszy recenzent powstającej książki (Zenon Kałuża)]

Skończyłem rozdział pierwszy, w sumie dziesięć paragrafów, 65 stron rękopisu na kartkach o formacie zeszytu szkolnego. Książka będzie miała trzy duże rozdziały pt. *Zagrożenie intelektu*, *Natura intelektu*, *Uprawa intelektu*. Każdy z rozdziałów, będzie się składał z dwóch części, podzielonych na paragrafy o ciągłej numeracji. Rozdział pt. *Zagrożenie intelektu* dzieli się więc na części: I. *Prądy umysłowe*, II. *Idealistyczne kierunki filozofii*. Napisany rozdział o prądach umysłowych, zagrażających intelektowi, jest zbudowany, wydaje się, zupełnie przejrzyście. Nie jestem tylko pewny, czy materiał jest przejrzyście i jasno wyłożony i czy Czytelnik po prześledzeniu tego materiału uzna wyciągnięte wnioski za słuszne. Zobaczymy.

Każdy napisany rozdział przeczytam Zenkowi Kałuży, który ma dużą zdolność krytyki i rzecz przedyskutujemy. Obiecał mi to. Praca na tym zyska.

Jutro zabieram się do pisania rozdziału, w którym omówię zagrażające intelektowi idealistyczne kierunki filozofii. Nie będzie to oczywiście omówienie całości problematyki, lecz tych aspektów idealizmu, które wiążą się ze sprawą intelektu.

Dodatek do ~~przygotowawczy~~ 12.I. 1965

Oto ważniejsze myśli, które rozwijam w kwiążce, a właściwie pierwszy projekt problematyki "Obrony intelektu".

Przyjmuje się w metodologii historii filozofii, czy nawet w metodyce historii filozofii przekonanie, że cała filozofia zależy od przyjętych założeń. Mówiąc inaczej system filozoficzny jest tylko konieczną konsekwencją przyjętych zdań pierwszych. W związku z tym pojawia się zagadnienie reguł uznawania punktów wyjściowych systemu, reguł przyjęcia zdań pierwszych, od których zależy cała dana filozofia. I bada się ewentualne założenia, które są u podstaw filozofii.

Przyjęcie zdań pierwszych filozofii nie jest jednak dowolne. Reguły uznawania zdań pierwszych filozofii wywodzą się z wizji czy koncepcji przedmiotu filozofii. Przedmiot filozofii można najogólniej określić jako to, co badam pod określonym aspektem. Badam na przykład rzeczywistość ze względu na to, że istnieje, że jest materialna, że jest pomyślana, że jest jaźnią. Każdy wymieniony aspekt wyznacza inną filozofię. Powstają więc różne filozofie i problem, jak dojść - według słów Gilsona do jedności doświadczenia filozoficznego. Czy może przez przyjęcie wszystkich aspektów w badaniu rzeczywistości? Kiedy badam rzeczywistość w taki sposób, że założenia nie zniekształcają wyników badania? W jakich wypadkach ujmuję nie rzeczywistość, lecz tylko dokonaną przeze mnie jej parafrazę? I kiedy poznaję rzeczywistość taką, jaka jest?

Historyk filozofii nie bada, które założenia można przyjąć, a których nie wolno. Bada po prostu i stwierdza punkty wyjściowe

Jedno z uzupełnień *Dziennika*
sporządzone na maszynie do pisania

26 stycznia 1965 [Dyskusja seminaryjna nad pierwszym rozdziałem]

Odbyła się dziś wielka dyskusja przy okazji pierwszego, wspólnego czytania rozdziału pt. *Prądy umysłowe*. Martwiąc się książką opowiedziałem Władysławowi Seńce[47] projekt planu, a ponieważ Zenek Kałuża kiedyś obiecał przedyskutować ze mną każdy rozdział, zdecydowaliśmy, że dyskusja odbędzie się dzisiaj. W fotelach zasiadło czterech dyskutantów: Władysław Seńko, Zenon Kałuża, Jan Czerkawski, Kazimierz Wójcik[48]. Czytałem tekst 55 minut. Wszyscy bardzo krytyczni, umiejący odważnie atakować przeciwnika. Ale także, okazało się, wspaniałomyślni. W każdym razie, ubezpieczając się, postawiłem przed nimi Misket bułgarski[49].

---

[47] Władysław Seńko (1928–2017) – historyk filozofii, tłumacz i edytor, profesor Polskiej Akademii Nauk. Studiował filologię klasyczną na KUL oraz filozofię pod kierunkiem Krąpca i Swieżawskiego (1955–1959). Odbył także studia na Uniwersytecie Warszawskim (pod kier. prof. Adama Krokiewicza) oraz w Centrum Studiów nad Kulturą Średniowieczną w Poitiers (pod kier. prof. Marie-Thérèse d'Alverny). Specjalizował się w dziejach średniowiecznej filozofii europejskiej oraz w historii filozofii polskiej. Szersze informacje: T. Pawlikowski, *Seńko Władysław*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

[48] Kazimierz Wójcik (ur. 1932) – historyk filozofii, mediewista, uczeń prof. Stefana Swieżawskiego i ks. prof. Mariana Kurdziałka. Od 1963 został zatrudniony jako asystent na Wydziale Filozoficznym KUL, gdzie pracował do przejścia na emeryturą w 1995 r.

[49] Misket to tradycyjne białe wytrawne wino ze szczepu Misket o charakterystycznym jasnym kolorze z odcieniem jasnozielonym przechodzącym w jasnożółty o charakterystycznym, lecz bardzo łagodnym smaku.

Źle to opisuję, lecz trudno. Wyszło kilka problemów ogólnych i dość dużo szczegółowych. W sumie akceptacja pomysłu i roboty.

Władek Seńko omówił najpierw pozytywy. Stwierdził, że sposób pisania jest proporcjonalny do zagadnienia. Znaczyło to, że *meritum* jest dobre, a język „klarowny i ładny, trzymany w ryzach". Podkreślił dyscyplinę w wyrażaniu myśli i równowagę akcentów. Z negatywów, czyli spraw do przerobienia, najważniejszy jest sposób wykładu, mimo wszystko zbyt podkreślający i powtarzający główne myśli. Uważał, że takie powtarzanie jest zbyteczne. Nie muszę wciąż podkreślać, że chcę omawiać takie zagadnienie i że tak będę to realizował. Te wszystkie zapowiedzi problemów radził usunąć. Uważał, że usunąć trzeba także słownik, który planowałem po każdym rozdziale w formie „zestawienia trudniejszych pojęć i terminów". Radził ponadto przypisy umieścić na końcu książki, a nie u dołu każdej strony, aby tekst był do czytania, a nie do studiowania. Zastanawiał się też, czy zaakcentowanie w tytule słowa „obrona" jest dobre ze względu na ton apologetyczny. Nie podobało mu się także określenie „irracjonalista", ponieważ to nie zawsze jest ktoś, kto mówi mętnie. A tak to sformułowałem na podstawie artykułu Antoniego Stępnia. To, co nazywam sceptycyzmem umiarkowanym radził nazwać krytycyzmem.

Zenek Kałuża uważał, że tytuł jest dobry, ponieważ cały pierwszy rozdział właśnie go uzasadnia. Sądził, że słusznie powiązałem sprawę intelektu z całą kulturą. Stwierdził, że wykład jest „pasjonujący", zwięźle i ciekawie napisany. Muszę zauważyć, że to chyba pierwsza w ogóle pochwała, jaką od niego w swym życiu uzyskałem. I dodał, że jest to piękny esej, więc aby utrzymać jego „potoczystość" należy usunąć tytuły paragrafów, które kawałkują tekst i zaciemniają. Radził też, usunąć dialogową formę, która w dwóch miejscach zakradła się do tekstu oraz nie zapomnieć o problemie stosunku intelektu

do innych władz poznawczych i nie nazywać intelektu bytem, lecz władzą. Zakończył wyrażeniem radości, że stwierdza u mnie postęp w opanowaniu języka. Dziękuję. (Nie myśl, Zenku, że ironizuję. Na serio przejąłem się wszystkim, co mówiłeś. Pochwały, po prostu mnie zaskoczyły i speszyły. I nie umiałem na nie zareagować).

Janek Czerkawski był niezadowolony z tego, że w tok wykładu wprowadziłem skrótowo pewne tezy filozoficzne, np. że dane rozwiązanie prowadzi do utożsamienia bytu i niebytu. Uważał, że taki argument nie jest powszechnie zrozumiały, że rozumieją go tylko tomiści lub arystotelicy. Nie godził się też z tym, że ktoś, kto przyjmuje dane tezy ma świadomość ich punktu wyjścia. Na przykład Bergson[50] dopiero pod koniec życia uświadomił sobie założenia swej filozofii. Uważał dalej, że paragraf o scjentyzmie jest napisany gorzej niż paragraf o egzystencjalizmie. Należy to poprawić i podkreślić, że scjentyzm jest upowszechniany przez uniwersytety. Radził też nie używać określenia „człowiek współczesny". Uważał, że to brzmi zbyt „sloganowo".

Kazik Wójcik też był za tym, by nie kawałkować tekstu tytułami paragrafów, lecz wyodrębnić je graficznie. Zaakceptował tytuł i bardzo spokojnie, oszczędnie omówił całość rozdziału. W sumie materiał ogromny. Zadań dużo. Nie wiem jeszcze, jak te wskazówki podjąć, jak zrealizować. Upewniłem się jednak, że należy pisać dalej i że przy takiej krytyce może uda się jako tako tekst napisać i ulepszyć. Myślę, że ci pierwsi dyskutanci książki będą mi i później pomagać swoją krytyką. Może ostatecznie uda się osiągnąć to, aby książka nie była gorsza od innych tego typu publikacji.

[50] Henri Bergson (1859–1941) – filozof, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury za 1927 r. Uważany za założyciela nurtu filozofii życia.



Zdjęcie pracowników specjalizacji teoretycznej z października 1968 roku. Siedzą od lewej: ks. Franciszek Tokarz, ks. Antoni Korcik, ks. Stanisław Kamiński (kierownik specjalizacji), Mieczysław Albert Krąpiec OP, ks. Marian Kurdziałek, Zofia Józefa Zdybicka USJK. Stoją od lewej: ks. Andrzej Wawrzyniak, ks. Czesław Wojtkiewicz, Jan Czerkawski, Stanisław Majdański, Elżbieta („Agata") Wolicka, Kazimierz Wójcik, Antoni B. Stępień, Mieczysław Gogacz, ks. Witold Michałowski.

27 stycznia 1965 [Wspomnienie habilitacji (1960)]

Wczorajsze uwagi dyskutantów nie dają mi spokoju. Przerabiałem więc rozdział pierwszy. Usunąłem kilka paragrafów, a raczej złączyłem je w jedno, aby uzyskać tekst ciągły. Nie wiem, czy tak będzie lepiej. Boję się eseju, wolę bardziej uporządkowany tekst i ujęcie tego porządku w ramy tytułów i paragrafów. Zmieniłem też niektóre wyrażenia, pousuwałem tzw. powtórzenia.

Poza tym zaglądałem także do *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza oraz do *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* Rudolfa Eislera. Z wielką radością stwierdziłem doskonałość wykładu w *Homo platonicus*[51] prof. Swieżawskiego. Dobrze napisane, wspaniała erudycja, umiejętność ukazywania szerokiego tła problemu, przy czym nie gubi się myśl główna. To sztuka tak pisać!

A przy kawie znakomita rozmowa o baroku z doc. Antonim Maślińskim[52]. Pierwsze spotkanie po jego habilitacji. Wydobyłem z niego cały przebieg kolokwium. Powtórzył mi pytania i odtworzył swoje odpowiedzi. Imponująca erudycja, znajomość ogromnej literatury i tak bardzo umiejętne spojrzenie na całość. To wielka rzecz czuć problemy i umieć je formułować subtelnie, szeroko, bez uprosz-

[51] S. Swieżawski, *Homo platonicus w wiekach średnich (Jan Szkot Eriugena, Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugon ze świętego Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka)*, „Roczniki Filozoficzne" 2–3 (1949–1950), s. 251–297.

[52] Antoni Maśliński (1917–1994) – historyk sztuki, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Interesował się sztuką renesansu i baroku. Był wieloletnim prezesem Stowarzyszenia Historyków Sztuki.

czeń. Bardzo cieszę się tym jego osiągnięciem. Chciałbym usłyszeć, jego wykład habilitacyjny.

Przy okazji rozmowy z doc. Maślińskim o planowanych na KUL habilitacjach przypomniała mi się moja habilitacja. Najpierw były badania naukowe, dyskusje, konsultacje. Potem prof. Swieżawski zgłosił na Radzie Wydziału moją prośbę o otwarcie przewodu habilitacyjnego. Rada Wydziału 16 maja 1960 r. powołała komisję habilitacyjną w składzie: prof. Stefan Swieżawski, prof. Czesław Strzeszewski, ks. prof. Stanisław Adamczyk. 21 czerwca 1960 r. uchwalono otwarcie przewodu habilitacyjnego i powołano recenzentów. Po nadejściu opinii prof. Izydory Dąmbskiej, prof. Lecha Kalinowskiego i prof. Stefana Swieżawskiego, 17 października 1960 r. zostałem dopuszczony do kolokwium. Odbyło się ono nazajutrz 18 października 1960 r. na Radzie Wydziału. Obecni na kolokwium, o ile wszystkich pamiętam to: ks. prof. Mieczysław A. Krąpiec – dziekan, ks. prof. Marian Rechowicz – rektor, pani prof. Izydora Dąmbska, pan prof. Lech Kalinowski, pan prof. Stefan Swieżawski, ks. bp Karol Wojtyła, ks. prof. Stanisław Adamczyk, pan prof. Czesław Strzeszewski, ks. prof. Józef Pastuszka, ks. doc. Stanisław Kamiński, ks. doc. Antoni Korcik, ks. doc. Stanisław Kałkowski, doc. Wacław Staszewski, pani doc. Teresa Ścibor-Rylska, pan doc. Jan Turowski. Po kolokwium był wykład habilitacyjny. Kolokwium i wykład w tajnym głosowaniu zostały przyjęte. Po wydrukowaniu pracy Rada Wydziału w obecności prof. Izydory Dąmbskiej i prof. Lecha Kalinowskiego 13 kwietnia 1962 r. nadała mi stopień naukowy docenta. Uchwałę Rady Wydziału o nadaniu stopnia 23 kwietnia 1962 r. zatwierdził Senat KUL, a 30 kwietnia 1962 r. Rektorat wysłał akt habilitacji do Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego[53].

[53] Ministerstwo nie zatwierdziło habilitacji Mieczysława Gogacza, czyniąc tym zadość poleceniu Służby Bezpieczeństwa. Zob. M. Sobieraj, *Między oporem a lojalnością. Działania SB wobec KUL na przykładzie rozpracowania prof. Jerzego Kłoczow-*

Nie pamiętam już przebiegu kolokwium habilitacyjnego. Dziś wiem, że według jednych profesorów kolokwium było dobre, według innych nie nadzwyczajne. W każdym razie wszystko zakończyło się obiadem na Poczekajce[54]. I do dziś tkwi mi w pamięci toast, który wtedy wygłosiłem. Nie mogę się tych myśli pozbyć. Może odejdą, gdy je zanotuję.

Toast w dniu kolokwium habilitacyjnego 18 października 1960 r.:

„Ogromnie wychowawcza i w pełni mądra jest formuła przysięgi, którą młodzi doktorzy wypowiadają w chwili promocji: *ut magis veritas propagetur*. Aby pierwsza była prawda. Mimo wszystko. Mimo niesprzyjających okoliczności.

Wierność prawdzie wymaga jednak wielkiego poczucia realizmu i wielkiej roztropności. A także odwagi, by uznać za prawdę i głosić to, co rzeczywiście jest prawdą.

Poczucie realizmu to także poczucie odpowiedzialności i autentyczności. Specjalnie autentyczności. I tu zdumiewa beztroska filozofów, którym wystarczy wymyślony system, mijający się całkowicie z rzeczywistością. Trzeba więc może także wielkiego umiłowania prawdy, by uznać fakty.

---

skiego, Lublin 2015, s.83. W 1965 r. SB proponowała zatwierdzenie tej habilitacji, zob. tamże s. 534, jednakże – o ile wiadomo – do tego zatwierdzenia nie doszło, ale zarówno na KUL, jak i potem w warszawskiej Akademii Teologii Katolickiej Gogacz został zatrudniony na stanowisku docenta, do czego wówczas niezbędna była habilitacja (instytucję „docentów marcowych", czyli możliwość mianowania docentem bez habilitacji wprowadzono dopiero w 1968 r.). W dokumentacji personalnej znajdującej się w archiwum UKSW (sygn.. DK-I/218) dostrzegalna jest swoista dwuznaczność: podaje się tam bowiem fakt habilitacji na KUL, ale nie wspomina o zatwierdzeniu jej przez Ministerstwo. Widać to szczególnie w dokumentacji związanej z uzyskaniem tytułu profesora nadzwyczajnego w 1973 r. (sygn.. UKSW – 15/1) oraz profesora zwyczajnego w 1982 r. (sygn.. UKSW – 14/3).

54 Dzielnica Lublina w południowo-zachodniej części miasta, wówczas peryferyjna, gdzie KUL dysponował małym dworem oraz gdzie miały swój dom urszulanki szare, związane z uniwersytetem (członkiem tego zgromadzenia była Zofia J. Zdybicka).

Służba prawdzie wymaga aż tylu zalet. I nie ma wyjścia. Trzeba tę służbę spełniać w myśl przysięgi doktorskiej, która realizuje się bez przerwy w dalszych stopniach naukowych i uniwersyteckich.

To jest podstawowy program: umiłowanie prawdy i wierna jej służba. Powodzenie programu naukowego i miejsce człowieka w nauce zależy więc od zrealizowania w sobie odwagi, roztropności i odpowiedzialności. W sumie daje to także wielki spokój wewnętrzny. Jest jeszcze drugi punkt programu, już teraz programu życiowego. Jest to program wdzięczności na zawsze za kształt umysłowy, za doprowadzenie do stóp prawdy, za kształtowanie i przykład tych wszystkich sprawności i postaw, których wymaga służba prawdzie. Uniwersytetowi i Wydziałowi Filozofii wyrażam wdzięczność na ręce ojca Dziekana. Wiele, bardzo wiele serdecznych podziękowań, uścisków i słów dla Państwa recenzentów i komisji: pani prof. Dąmbskiej, pana prof. Kalinowskiego, pana prof. Swieżawskiego. I specjalnie Pana Profesora, ojca mojej myśli naukowej!

Są przy tym stole moi Rodzice. Chylę się do ich rąk. Są moi przyjaciele i współpracownicy. Wszystkim wyrażam ogromnie dużo przywiązania i wdzięczności. Te same też myśli i to na wielką skalę kieruję do Pana Boga!

Obejmując radością cały świat składam podziękowania i kielich do rąk wszystkich Państwa!"

29 stycznia 1965 [Refleksje o dydaktyce akademickiej: Metodyka i psychologia egzaminowania]

Dziś egzaminowałem studentów z historii filozofii nowożytnej i współczesnej. Zadanie bardzo trudne. Jedna z prac może nawet najtrudniejszych, którą musi podjąć profesor i student.

Wyróżniałbym trzy typy egzaminów: 1) egzamin, wyznaczony przez praktykę szkół francuskich, 2) egzamin w szkołach anglosaskich, 3) egzamin, nazwijmy go, polski, łączący elementy dwóch pierwszych.

Egzamin francuski charakteryzuje się głównie tym, że jest zawsze pisemny i ustny, przeprowadzony przez Komisję, której członkowie nie przygotowywali zdającego do zdawanego egzaminu. Egzamin anglosaski polega na pisaniu tzw. eseju, jest więc prawie tylko pisemny i uzupełniony opinią tutora, kogoś więc, kto przez cały rok akademicki kierował szczegółowo pracą studenta. Egzamin tzw. polski jest raczej ustny, niekiedy ustny i pisemny, jeżeli jest dyplomowy, i często składa się go przed osobami, które do tego egzaminu zdającego przygotowywały.

Wydaje się, że egzamin ustny jest zawsze łatwiejszy dla zdającego, ponieważ pozwala niekiedy nawet wycofać się z referowanego stanowiska, poprawić wypowiedź podczas egzaminu, niekiedy kierować cyklem formułowanych przez egzaminatora pytań. Dla egzaminatora egzamin ten jest często wygodniejszy, ponieważ pozwala szyb-

ciej zorientować się w poziomie umysłowym zdającego. Dobór pytań może spowodować pełniejsze ujawnienie tych stron umysłowych, których egzaminowany nie ujawnił w egzaminie pisemnym. Egzamin pisemny mimo wszystko wychowuje do większej odpowiedzialności za słowo, za wyrażane stanowisko, za prezentowaną wiedzę i poziom jej opanowania. Bez tutora, czy egzaminu ustnego, egzamin pisemny jest mniej pełnym obrazem sytuacji umysłowej zdającego, jakkolwiek sam w sobie jest bardziej wychowawczy.

Egzamin nie jest tylko sposobem oceny postępów zdającego, czy poziomu jego wiedzy, lecz jest także przeżyciem i to zazwyczaj głębokim. Ten moment specjalnie uzasadnia zajęcie się sprawą egzaminu najpierw od strony psychologii.

Należy osobno rozważyć psychologię egzaminującego i egzaminowanego.

Egzaminujący w każdym wypadku, czy zna, czy nie zna umysłowości zdającego, musi zorientować się w poziomie jego wiedzy, ustalić stopień opanowania materiału, zdolność ujmowania przez niego problematyki studiowanej dziedziny. Musi więc ocenić studenta według przyjętej miary.

Sprawa komplikuje się bardziej, gdy egzaminator przygotował zdającego do egzaminu przez ćwiczenia, konsultacje i w ogóle zajęcia uniwersyteckie. Może bowiem stwierdzić niedostateczne przygotowanie się zdającego do egzaminu, niewystarczające opanowanie materiału. Z drugiej strony zna umysłowość studenta z ćwiczeń, jego możliwości, zdolności i sumienną pracę w ciągu roku akademickiego. Rodzi się więc zagadnienie: czy egzamin jest oceną aktualnej sumy wiadomości, prezentowanych przez zdającego? Czy egzamin ma oceniać całą pracę studenta w ciągu roku? Czy jest kwalifikacją umysłowości i inteligencji? Czy ma określić stopień przydatności zdającego do dalszych studiów? Czy więc dotyczy tylko sytuacji

intelektu, jego uformowania? Czy jest oceną także pracowitości, pilności? Czy winien uwzględniać sytuacje losowe, zdrowie, właściwości temperamentu, trudności życiowe, psychiczne, intelektualne? Pytania te można by mnożyć.

Wyłania się nowe zagadnienie, które obok innych egzaminator musi rozważać podczas egzaminu. Zagadnienie oceny słusznej czy sprawiedliwej. Czy ocenić proporcjonalnie do poziomu całej grupy zdających? Czy ocenić ze względu na teoretycznie założony poziom? Czy ocena ma być wyrazem wymagań, czy raczej ma oceniać bieżący poziom uczelni? Dając ocenę dobrą komuś, kto najlepiej zdawał w grupie, lecz niewystarczająco ze względu na obiektywnie wymaganą znajomość tego przedmiotu, czy przez to nie obniża się poziomu kształcenia? Czy na straży tego poziomu stoją więc egzaminy, czy raczej ćwiczenia?

Odpowiedzi na niektóre z tych pytań może dostarczyć psychologia zdającego.

Niewielu jest takich zdających, którzy traktują egzamin jako wyczekiwaną i radosną okazję zaprezentowania przed profesorem swego dorobku, którzy zetknięcie z profesorem na egzaminie uważają za składany profesorowi akt wdzięczności i swoistego częściowego rewanżu. Na ogół zdający chcą zdać egzamin. Jest to podstawowa i często jedyna ambicja. Jeżeli egzamin przebiega pomyślnie, ambicja często rośnie. Student chce zdać lepiej, a nawet bardzo dobrze. Można by twierdzić, że to jest dobry psychologicznie przebieg egzaminu. Bywa jednak inaczej, że zdający walczy tylko o to, by zdać. Traktuje wtedy egzamin jako konieczne zło, jako atak na swe bezpieczeństwo, jako coś zagrażającego wprost jego egzystencji. Zdający boi się, pogłębia się w nim trema. Gorzej jest, gdy traci panowanie nad poczuciem walki i daje przewagę lękowi. Przeorganizowuje się wtedy jego psychika. Jest zdolny do pochlebstw, do kłamstwa, w ogóle do przyjęcia lub może ujawnienia cech kompromitujących.

Egzamin w tej sytuacji jest absolutnie niewychowawczy. Jest nie tylko przykry, ale stanowi wprost akt ćwiczenia się w nieuczciwości. W takiej sytuacji jest szkodliwy. W dużym stopniu zależy to od egzaminatora, by egzamin nie przebiegał po tych negatywnych liniach. Nie zawsze jednak daje się ustawić egzamin w kierunku perspektyw miłych i godnych człowieka.

Można by całą tę sprawę ująć w dwa postulaty: uratować godność egzaminu i uratować godność zdającego. To ostatnie jest ważniejsze.

Bezpośrednio, może w jakimś stopniu uratować sprawę egzaminator, gdy przystępuje do zdającego z życzliwością, z troską, z szacunkiem. Gdy traktuje go jako uczestnika rozmowy, partnera, nie kogoś, kogo sądzi. To wszystko ośmiela i stwarza atmosferę porozumienia, rozładowującą tremę. Wprowadzenie atmosfery szczerości i życzliwości ratuje przed ewentualnością przyjęcia postawy kompromitującej.

Także student może bezpośrednio uratować nastrój i przebieg egzaminu dobrym przygotowaniem. Wyznacza je praca dawno już prowadzona, która, wobec tego nie zniszczy w dniach przed egzaminem potrzeby i konieczności odpoczynku. Odpoczynek warunkuje dobre posługiwanie się pamięcią, której materiałami żyje inteligencja.

Ważniejsze jest jednak wcześniejsze przygotowanie egzaminu, niejako długodystansowe, którym musi kierować raczej profesor.

Uniwersytet rozporządza dwoma sposobami pracy, dwoma sposobami kształtowania kultury umysłowej studenta: wykładem i ćwiczeniami.

Wykład jest bardzo ważną i świetną instytucją dydaktyczną. Prezentuje właściwą i dobrze uporządkowaną problematykę. Uczy dojrzeć problem i znaleźć jego rozwiązanie. Daje na bieżąco zorientowanie w literaturze i najnowszych ujęciach. Organizuje i pobudza

myślenie, a także wzbogaca erudycję. Gdy do tego dojdzie lektura, pogłębia się rozumienie problematyki i usprawnia sam intelekt. Ale to już etap ćwiczeń. W każdym razie dobry i we właściwym kierunku prowadzony rozwój umysłowy studenta zależy od wysłuchanych i dobrych wykładów. Wykład podobnie jak gra aktorska, podlega tej samej psychologii. W wykładzie bowiem chodzi o dobre i komunikatywne przekazanie czegoś, chodzi także o życzliwe jego przyjęcie, które może być przy tym zarazem ostre i krytykujące.

Trzeba pamiętać, że ćwiczenia są czymś więcej niż lektura. Są wspólnym, sprawdzającym odczytywaniem autora. Na swym drugim etapie, na seminarium są już dyskusjami z autorem. Są samodzielnym przez studenta przebieganiem dróg myślowych studiowanego autora. Są krytyką i uzyskiwaniem właściwego kształtu naukowego, opanowaniem i warsztatu i samego siebie.

Ćwiczenia mają wiele cech wspólnych z konsultacją. Konsultacja jest już osobistym kontaktem z profesorem. Pozwala dokonać przeglądu metod i wyników. Przyzwyczaja do egzaminu.

Dzwonek do drzwi, ktoś przyszedł. Przerwijmy więc ten tok refleksji.



Koniec lat pięćdziesiątych. Wycieczka w okolice Lublina.
Od lewej: Franciszka Wilczek, Władysław Stróżewski, Janina Bańkowska,
Antoni B.Stępień, Mieczysław A.Krąpiec, Mieczysław Gogacz

31 stycznia 1965 [„Doszlifowywanie" drugiej części rozdziału pierwszego *Obrony intelektu*]

To dziwne, że przy pisaniu tej książki zasadniczą trudnością jest układ materiału. Pisząc swoje trzy poprzednie książki (dwie filozoficzne, jedną popularno-teologiczną[55]) miałem kłopoty z ujęciem problemu. Musiałem wciąż uzupełniać badania, studia, precyzować dla siebie rozumienie problemu. Teraz raczej męczę się nad uporządkowaniem i kolejnością zagadnień. Chodzi o to, aby rozpocząć od spraw najprostszych i oczywistych, i powoli przechodzić do trudniejszych. Rozdział pt. *Teorie jednego intelektu* męczy mnie najbardziej. Pomyślałem go najpierw bardzo prosto. Chciałem wyłożyć teorie intelektu dziś aktualne, a potem pokazać ich genezę. Okazało się, że wówczas byłyby powtórzenia. Lepiej bowiem jest rozpocząć od genezy problemu, bo wtedy narasta problematyka i dzisiejsze ujęcia są bardziej zrozumiałe. Gdy się na to zdecydowałem, wyszła nowa trudność. W genezie teorii jednego intelektu można wyróżnić tradycję platońską i arystotelesowską[56]. Wykład jednak obu tradycji muszę przerwać, aby przedstawić ujęcie Kartezjusza, który powtarza akcenty, obu tradycji. Gdzie jednak umieścić przedstawienie

[55] Chodzi o książki: *Filozofia bytu w „Beniamin maior" Ryszarda ze świętego Wiktora*, Lublin 1957; *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961; *On ma wzrastać*, Warszawa 1965.

[56] Ta konstatacja, jak się wydaje, spowodowała także modyfikację tytułu drugiej części rozdziału pierwszego, która pierwotnie (24 stycznia 1965) miała brzmieć: *Idealistyczne kierunki filozofii*.

poglądów Awerroesa, który wyrasta z tradycji arystotelesowskiej, a żyje przed Kartezjuszem, ale najlepiej wprowadza w problematykę rozdziału pt. *Natura intelektu*? Czy dać go przed czy po Kartezjuszu? Nie mogę kawałkować wykładu, musi być zachowana ciągłość pewnych akcentów, potrzebnych do następnego rozdziału.

Może w samej robocie rzecz się wyjaśni i jakoś sama zorganizuje?

Przy okazji zastanawiania się nad planem drugiego rozdziału przyszedł mi do głowy pomysł nowej książki, mianowicie książki ściśle naukowej, która byłaby w swej strukturze podobna do *L'être et l'essence* Gilsona[57]. Chodziło o problem kształtowania się teorii intelektu i powiązań tej teorii z metafizyką. Książka taka wymaga kilku lat studiów nad tekstami arystotelików i tomistów. Ale mógłbym już wcześniej informować o wynikach tych studiów w szczegółowych monografiach. Mógłbym np. najpierw opracować *Teorię natury intelektu według Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*. Taka monografia też bardzo by się przydała i mnie i nauce.

[57] Zob. É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.

1 lutego 1965 [Dyskusja nad *Teoriami jednego intelektu*. Uwagi Zenona Kałuży i Jana Czerkawskiego]

Wczoraj ukończyłem pisanie drugiej części pierwszego rozdziału pt. *Teorie jednego intelektu*. I zaraz dzisiaj odbyło się czytanie tekstu na spotkaniu dyskusyjnym. Był Zenek Kałuża i Janek Czerkawski. Tym razem krytyka ostrzejsza, lecz bardzo rzeczowa, co mnie ogromnie cieszyło. Mają rację i rozdział poprawię.

Janek stwierdził, że istnieje dysharmonia między rozdziałem pierwszym a drugim. Polega ona na tym, że w rozdziale drugim jest za dużo analiz szczegółowych i z tej racji rozdział ma charakter ujęcia specjalistycznego, a nie popularnego. Należy ująć temat bardziej syntetycznie, pokazać ciągłość problematyki, a nazwiska niech tylko zasygnalizują źródło. Nie należy omawiać więc problemu według autorów, lecz omówić same problemy i w nawiasach podać nazwiska, ale też nie wszystkie. Platon, Arystoteles, Descartes mogą zostać, ale Eriugena czy Hume są już zbyteczni. A Descartes właściwie jest zbyt wyeksponowany. Owszem oddziałał na filozofów nowożytnych, ale aktualnie nie jest centralnym źródłem filozofii współczesnej. Nie jest dziś pasjonujący. Ze spraw szczegółowych, stwierdzenie, że systemy filozoficzne akcentują intelekt jako źródło poznania, jest za szerokie i za odważne. Systemy intuicjonistyczne przecież nie akceptują intelektu. A twierdzenie, że bergsonizm nie jest kierunkiem filozo-

ficznym, lecz prądem umysłowym, jest bardzo dyskusyjne. I przede wszystkim w trakcie analiz należy wciąż pokazywać konsekwencje koncepcji jednego intelektu.

Zenek uważał, że drugi rozdział jest trudniejszy od pierwszego. W porównaniu z pierwszym jest rzeczywiście przeładowany nazwiskami. Nazwisko nuży, bo zmusza do zapamiętania. Z powodu nazwisk rozdział jest mniej czytelny. Radził tak ująć problematykę, by nazwisko było tylko hasłem. Nie należy referować poglądów, lecz dać syntetyczne ujęcie. Takie ujęcie usunie wrażenie, że autor nie panuje nad problematyką. To właściwie nie jest odchodzeniem od ujęcia popularnego. Trzeba tylko mówić o szkołach, nie o osobach. To jest nadal ujęcie popularne, lecz już trudniejsze. I dobrze, że trudności powoli narastają, to znaczy problemy są bardziej złożone, lecz trzeba je jasno podawać. Najcenniejsze są w pracy analizy własne autora i jest ich dużo. Ich natężenie narasta od paragrafu o Kartezjuszu. Z tej racji Descartes jest ujęty najciekawiej. A więc radzi zostawić go. Należy się nim zajmować, bo jest klasykiem i miał ogromny wpływ. Przy bergsonizmie można zaznaczyć, że istnieją spory o sposób uzasadniania w tej filozofii i należałoby ostrożniej ten kierunek sklasyfikować. Zostawić nazwiska tylko klasyków, jak Sokrates, Platon, Plotyn, Arystoteles. Pousuwać często powtarzające się słowo „według" i słowo „właśnie".

Najgorsze jest to, że uwagi Janka i Zenka są słuszne. A więc czeka mnie przeróbka. Trudno. To nie jest podręcznik i rzeczywiście trzeba wydobyć problemy, a nie ich autorstwo. No i tak na szczęście nie zdyskwalifikowali wykładu. Skoro proponują poprawki, to jeszcze nie jest tak źle.

4 lutego 1965 [Monizm i materializm]

Pisząc o monizmie musiałem poruszyć problem materialnej jedności świata. Nawiązałem do ujęć głównie Heleny Eilstein. Kiedyś w Kole Filozoficznym Studentów KUL wygłosiłem referat, ujmujący wszystkie nowo opublikowane przemyślenia marksistów. Dziś więc sięgnąłem do notatek, na których oparłem referat, notatek zresztą już uporządkowanych. Jest to informacja i może stanowić pierwszą redakcję osobnego artykułu.

Pracuję nad projektem artykułu pt. *Współczesne tendencje interpretacji marksizmu*[58].

[58] Artykuł pod takim tytułem nigdy nie został opublikowany. Jedynym miejscem, w którym Mieczysław Gogacz go umieścił jest niniejszy *Dziennik*. Natomiast podejmował dwa razy w paroletnim odstępie (przed przystąpieniem do pisania *Dziennika*, a także po jego ukończeniu) problematykę wolności człowieka w antropologii marksistowskiej, zob. M. Gogacz, *Zagadnienie wolności woli w marksizmie*, „Roczniki Filozoficzne" 12 (1964) 1, s. 65–75 oraz M. Gogacz, *Ontyczne wyznaczniki wolności woli ludzkiej według marksizmu*, „Studia Philosophiae Christianae" 4 (1968) 2, s. 5–20.



Lata sześćdziesiąte, pokój prof. Swieżawskiego w konwikcie KUL.
Mieczysław Markowski, Mieczysław Gogacz, Stefan Swieżawski

7 lutego 1965 [Dodatek: Tendencje w interpretacji marksizmu w Polsce (1965)]

Współczesne tendencje interpretacji marksizmu

Na podstawie współczesnej literatury marksistowskiej w Polsce, można wyróżnić przynajmniej, cztery główne tendencje interpretacji marksizmu: 1) tendencję do traktowania marksizmu jako filozofii otwartej, 2) tendencję do skonstruowania własnych odpowiedzi na pytania eschatologiczne, 3) tendencję holistyczną, czyli precyzującą stanowisko klasyków, 4) tendencję do tematyzacji filozofii, czyli do organizowania problemów wewnątrzmarksistowskich i pozamarksistowskich wokół typowych kwestii, przez co należy rozumieć tworzenie nowych perspektyw i zwiększanie horyzontów „wewnątrzmarksistowskiej perspektywy poznawczej".

1. Marksizm jako filozofia otwarta

Uczeni marksistowscy twierdzą, że zadaniem marksizmu jest także konfrontacja filozofii marksistowskiej z naukowymi problemami i głównymi rozwiązaniami filozofii niemarksistowskiej. Chodzi więc, po pierwsze o postulat dialogu między marksizmem i innymi kierunkami filozoficznymi i po drugie, o krytyczną asymilację wszystkiego, co jest żywe w myśli współczesnej. Zakłada się bowiem, że marksizm posiada pewien przynajmniej wspólny z niemarksistowskimi kierunkami horyzont problemowy i tematyczny, który daje się odnaleźć w bardzo zresztą różnych dziedzinach. Problemem będzie oczy-

wiście określenie i sprecyzowanie tego, co należy rozumieć przez „żywe" w kierunkach niemarksistowskich.

Odpowiedź jednak jest sprecyzowana. W *Dialogu o filozofii marksistowskiej*[59] czytamy, że w innych kierunkach filozoficznych należy szukać „racjonalnego jądra", to znaczy ewentualnie przyjmować wybrany dorobek innych filozofii „w sensie określonych tez, i w sensie zainspirowania się problemami, i w sensie zaostrzenia kryteriów ścisłości myślenia". Ponieważ marksizm jest według marksistów filozofią nieustannej syntezy racjonalnego dorobku ludzkości, to należy dokonać materialistycznych przekładów ujęć systemów niematerialistycznych. Jest to zgodne z pojęciem marksizmu rozumianego jako odpowiedź na pytanie, co jest najtrwalsze w dorobku nauki, co najpewniejsze w dotychczasowym obrazie świata, co naukowe lub nienaukowe.

Dialog więc między marksizmem, a innymi kierunkami polega na rozróżnieniu trwałych i nietrwałych odpowiedzi, odpowiedzi naukowych i nienaukowych, pewnych i wątpliwych. W związku z tym konfrontacja marksizmu z innymi kierunkami filozoficznymi prowadzi do „krytycznej asymilacji" niektórych tez, a w każdym razie, jak wiemy, do „zainspirowania się problemami", które mogą „zaostrzyć kryteria myślenia" badaczy marksistowskich.

2. Dobudowanie eschatologii

Z tendencją do traktowania marksizmu jako filozofii otwartej, wiąże się i z niej wynika tendencja do skonstruowania marksistowskich odpowiedzi na pytania np. o sprawy ostateczne człowieka. Dyskusja bowiem z egzystencjalizmem powoduje, że w marksizmie dojrzewa świadomość konieczności podjęcia zaniedbanej na tym odcinku

[59] *Dialog o filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1961. Książkę stanowią materiały „Sesji leninowskiej", opublikowane przez Wydawnictwo „Książka i Wiedza".

problematyki. Uważa się, że pytań o sens życia ludzkiego nie można pozbyć się stwierdzeniem ich bezsensowności, jak to czynił neopozytywizm. Pytania te trzeba podjąć. Zjawiają się one w różnym nasileniu w różnych epokach. Powody tego nasilenia mogą być także różne. Właśnie „nastrój depresji, rezygnacji, beznadziejności życia jednostki szamocącej się z przemożnymi a irracjonalnymi siłami", aktualny po drugiej wojnie światowej, kierował ludzi specjalnie w Polsce do egzystencjalizmu, w którym te pytania były podejmowane i rozwiązywane. „Kariera egzystencjalizmu – jak mówi Adam Schaff[60] – była u nas w dużym stopniu dziełem naszych własnych rąk, ściśle była skutkiem naszej ideologicznej absencji". Zrozumiałym więc wyjściem z tej sytuacji jest program, według którego „należy podjąć zaniedbaną problematykę, udzielić swojej odpowiedzi na zawarte w niej pytania".

Rozwiązania egzystencjalizmu są dla marksisty oczywiście nie do przyjęcia, tak samo jak nie do przyjęcia są tezy Husserla. Ale fakt zainspirowania się stawianymi w tych kierunkach problemami jest możliwy. Husserl „stał się jednym z największych szkodników intelektualnych naszej epoki", ponieważ upowszechnia poglądy metafizyczne w „majestacie ścisłości, który musiał wywierać duże wrażenie". Fakt jednak – jak twierdzi Roger Garaudy[61] – że Husserl wprowadził do myśli filozoficznej wątki problemowe, od których nie może uciec żadna filozofia współczesna, jest do przyjęcia.

[60] Adam Schaff (1913–2006) – filozof marksistowski, głoszący poglądy skrajnie komunistyczne (piewca Lenina i Stalina, potem eurokomunista). Studia filozoficzne ukończył na Uniwersytecie Moskiewskim. Jest uważany za głównego ideologa komunizmu w Polsce.

[61] Roger Garaudy lub Ragaa (1913–2012) – pierwotnie francuski filozof marksistowski (w wersji radykalnie stalinowskiej), później nawrócony na islam sunnicki, gdzie przyjął imię Ragaa. Zyskał rozgłos jako negacjonista Holokaustu Żydów podczas II wojny światowej.

3. Precyzowanie stanowiska klasyków

Zagadnienia omawiane w tym punkcie artykułu dotyczą bardziej materializmu dialektycznego.

Interesujące w tej dziedzinie prace są między innymi analizą i zsumowaniem wyników badań marksistów, opracowujących problematykę filozoficzną klasyków marksizmu. Są bowiem pogłębionym ujęciem analiz tych klasyków, ale przede wszystkim są precyzyjnym i wielostronnym odczytaniem myśli głównie Marksa i Engelsa. Precyzują ich stanowisko i wskazują na holistyczną tendencję rozwiązania problemu materii.

Aby wyjaśnić tendencję holistyczną należy ją przeciwstawić (w odniesieniu do ujęcia materii) mniej dziś aktualnemu marksizmowi dystrybutywnemu oraz marksizmowi gnozeologicznemu.

3.1. Tendencja dystrybutywna (materia zbiorem przedmiotów)

„Engels(...) pojmuje materię jako sumę obiektów istniejących fizycznie, mówiąc inaczej, pojmuje ją dystrybutywnie". Z jednej więc strony Engels rozumie „termin 'materia' jako wspólną nazwę dla różnych obiektów, nazwę, której treścią są wspólne tym obiektom cechy", z drugiej materia jest dla niego zespołem „fizycznie istniejących(...) różnorodnych, zmysłowo postrzeganych rzeczy według wspólnych im właściwości"[62].

Engels według książki *Jedność materialna świata*[63] nie daje definicji materii, jakkolwiek można sformułować definicję, która odpowiadałaby jego poglądom. Rozumie materię właśnie dystrybutywnie, jako zespół obiektów. Wielu więc marksistów poszło po linii takiego

[62] F. Engels, *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1956, s. 246.

[63] *Jedność materialna świata*, red. H Eilstein, Warszawa 1961. Książkę stanowi zbiór artykułów, podejmujący problem jedności materii i wszystkiego, co istnieje, z punktu widzenia marksistowskiego materializmu.

ujęcia, ponieważ „dystrybutywne ujęcie materii z większą łatwością nawiązać może do bezpośrednich wypowiedzi klasycznych przedstawicieli materializmu dialektycznego". Ale właśnie ujęcie dystrybutywne nie wyczerpuje całej myśli klasyków.

3.2. Tendencja gnozeologiczna (określenie materii przez jej relację do podmiotu poznającego)

Kiedy się analizuje tekst *Materializmu a empirio-krytycyzmu*[64], rzuca się w oczy, że Lenin charakteryzując pojęcie materii jako „kategorię filozoficzną dla oznaczenia obiektywnej rzeczywistości", traktuje przeważnie to pojęcie jako kategorię tylko gnozeologiczną.

Marksiści, którzy ograniczają filozofię do samej teorii poznania, a więc między innymi do uczynienia z pojęcia materii „kategorii czysto gnozeologicznej", mają na myśli to, że „materii nie można w żaden sposób określić inaczej, jak przez odniesienie jej do świadomości, a więc poprzez relację przyroda – podmiot poznający". Sądzą bowiem, że „definicja materii nie może odwoływać się do żadnych własności materii z wyjątkiem tych, które właśnie tej relacji dotyczą". Mówiąc inaczej, uważa się „w materializmie o tradycji gnozeologicznej", że atrybuty bytu i sam byt „poznawany zostaje przez ludzi dzięki wywoływaniu u nich wrażeń zmysłowych". „Lenin bowiem wielokrotnie wyraża się tak, jak gdyby całą ogólną problematykę filozoficzną utożsamiał z gnozeologiczną..., ale właśnie ta gnozeologiczna charakterystyka nie wyczerpuje treści pojęcia materii".

[64] W. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm. Uwagi krytyczne o pewnej reakcyjnej filozofii*. w: W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, wyd. 2, t. 18, Warszawa 1984.

3.3. Tendencja holistyczna (całościująca: materia jest bytem o cechach zawsze tych samych i jawi się jako poszczególne przedmioty)

W tej tendencji można wyróżnić kilka punktów:

1. Łączenie ujęć dystrybutywnych z holistycznymi, to znaczy stwierdzenie, że istnieją fragmenty materii, ale że one są właśnie fragmentami o wiele bogatszej, całej rzeczywistości materialnej.
2. Łączenie ujęć gnozeologicznych z ontologicznymi, czyli twierdzenie, że wiemy o materii nie tylko to, co wynika z relacji między przyrodą o poznającym podmiotem, wiemy bowiem także, jakie są niezależne od poznania atrybuty materii.
3. Ukazywanie identyczności ujęć filozoficznych i fizykalnych, a nie jak dotąd pokazywanie tylko zbieżności.

Ad 1. Łączenie ujęć dystrybutywnych i holistycznych

Wśród współczesnych marksistów toczy się dyskusja, czy ujęcie materii ma być dystrybutywne, czy holistyczne, to znaczy „czy materia może być pojmowana jako zbiór poszczególnych, samoistnie istniejących rzeczy, 'materialnych obiektów', których cechy wspólne składają się właśnie na treść pojęcia materii, czy też materialność (a nawet obiektywność) jest cechą wyłącznie przyrody jako całości, jako *universum*". Odpowiedź jest taka, że na terenie marksizmu dystrybutywnemu pojmowaniu materii przeciwstawiają się tendencje holistyczne, „znajdujące oparcie w określonych elementach dialektyki i teorii poznania, również zaliczonych do klasycznego dziedzictwa marksizmu. Stanowisko holistyczne odwołuje się do świadomości faktu, że naiwne jest pojmowanie świata jako nagromadzenia rzeczy, które naprawdę jakoś osobno, samoistnie egzystują. Wyodrębnienie poszczególnej, pojedynczej 'rzeczy' z *universum* zdaje się być operacją poznawczą, noszącą na sobie piętno również i subiektyw-

nego uwarunkowania". Świat nie jest więc tylko zespołem obiektów. To przekreślałoby jedność *universum*. „Właściwie materialistyczno-dialektyczne ujęcie tezy o jedności materialnej świata stapiać winno w jedną organiczną całość wątki dystrybutywne i holistyczne"[65].

Ad 2. „Czy pojęcie materii ma charakter wyłącznie gnozeologiczny, czy też i ontologiczny?"
Pomija się zazwyczaj w analizach pojęcia materii na gruncie materializmu dialektycznego to, że Engels w swych wypowiedziach poszukuje „pewnych ontologicznych komponentów treściowych pojęcia materii – takich elementów jego treści, które mówią coś o własnościach obiektów materialnych niezależnie od relacji poznawczej, to znaczy niezależnych od relacji pomiędzy tymi obiektami a poznającym je człowiekiem". Należy też dodać, że Lenin, mimo iż „reprezentuje gnozeologiczny styl wykładu materializmu dialektycznego i nie rozwija szerzej jego aspektów ontologicznych, jednak kontynuuje linię materializmu dialektycznego, znaną z twórczości Engelsa". „Kontynuuje szereg doniosłych poglądów materializmu na naturę obiektywnego bytu samego w sobie, niezależnie od stosunku poznawczego między nim a podmiotem". Lenin więc także przypisywał materii szereg atrybutów ontologicznych. Filozofia marksistowska ontologicznie ujmuje zagadnienie filozoficzne, to znaczy doszukuje się „obiektywnego, wykraczającego poza to, co się da opisać w kategoriach gnozeologicznych, podłoża faktu, że obiektywny byt jawi się nam jako taki, a nie inny".

[65] „W aspekcie holistycznym materialna jedność świata przejawia się we względności wszelkiej izolacji i wszelkiej odrębności poszczególnych obiektów. Świat stanowi spójny kosmos – nie da się go podzielić na części absolutnie od siebie niezależne - przeciwnie, wszelka izolacja i wszelka odrębność obiektu i układu zawsze nosi charakter względny". *Jedność materialna świata*, s. 176.

Należy teraz zapytać, jaki więc jest byt według ujęcia holistycznego. Pierwszym stwierdzeniem powinno być to, że „świat materialny jawi się (w naszym poznaniu) jako 'artykułowany', jako rozczłonkowany na poszczególne układy, obiekty. „Materialista – jak się dodaje – tę nieodłączną cechę poznania traktować musi jako uwarunkowaną, w taki czy inny sposób, naturą stanowiącej przedmiot poznania materii". Ten więc atrybut poznania, że jest ono zawsze jakąś artykulacją rzeczywistości, odpowiada atrybutowi materii. Krótko można powiedzieć, że materia jest bytem artykułowanym. Właściwości poznania w dziedzinie fizycznej odpowiadają właściwościom fizycznego bytu. W związku z tym wszystkim stwierdza się, że „byt fizyczny jest to byt artykułowany, byt o charakterze przestrzennoczasowym, byt prawidłowy, byt o charakterze dynamicznym, tzn. taki którego wszystkie dające się wydzielić fragmenty, oddziaływają na inne i podlegają zmieniającemu je oddziaływaniu. Teza więc o materialności świata implikuje stwierdzenie, że to, co manifestuje swoje istnienie poprzez nasze poznanie, jest fragmentem „bytu, dającego się ująć we wskazanych powyżej kategoriach. Kategorie te ulegają swoistej konkretyzacji na każdym szczeblu rozwoju nauki, na każdym szczeblu rozwoju fizyki".

A więc ujęciu materii jako zbioru przedmiotów materialnych tendencja holistyczna przeciwstawia „ujęcie bytu takiego, że ze względu na jego obiektywną naturę wszelkie poznanie ludzkie może i musi w nim wyodrębniać poszczególne obiekty". W sumie jednak „materia jest bytem spójnym, tzn. takim, którego żaden fragment nie jest absolutnie izolowany, a zarazem bytem artykułowanym (niejednorodnym) naraz i na nieskończenie wiele sposobów, pod nieskończenie wieloma względami". I dodajmy, że artykulacja poznawcza jest uwarunkowana obiektywnie w tym sensie, że jej podłożem jest obiektywna, niezależna od poznania, wieloaspektowa artykulacja,

czyli niejednorodność materii. Tę materię jako *universum* cechuje właśnie wieloaspektowa wielorakość jakościowa, wielopoziomowość, astrukturalność, niestwarzalność i niezniszczalność.

Ad 3. Łączenie ujęć filozoficznych i fizykalnych
Wielu marksistów przypuszcza, że w tekście *Materializm a empiriokrytycyzm* Lenina jest zawarta definicja materii i to jedyna, jaką można przyjąć na gruncie marksizmu. Przypuszczają oni dalej, „że materializmowi dialektycznemu obca jest tendencja do poszukiwania ontologicznej charakterystyki materii; że filozofia marksistowska w ogóle ogranicza się tylko do gnozeologii". Przyjęto koncepcję „odróżnienia filozoficznego (czysto gnozeologicznego) pojęcia materii od fizycznego pojęcia materii". Koncepcja ta w swoim czasie była dość rozpowszechniona, obecnie jest w zasadzie już przezwyciężona. Gdy się bowiem zdefiniuje materię „przez wskazanie zespołu cech właściwych wszystkim obiektom fizycznym, bądź też przyrodzie jako całości…, zlikwidowane zostają podstawy do rozdzielenia filozoficznego i fizycznego pojęcia materii".

4. Tematyzacja filozofii
Filozofowie marksistowscy uświadamiają sobie to, co można by nazwać horyzontem filozoficznym epoki i perspektywami, funkcjonującymi w ich filozofii. Problem tych perspektyw wiąże się z pojęciem marksizmu jako filozofii otwartej i krytycznie asymilującej zagadnienia, rozwiązywane w różnych dziedzinach wiedzy i kultury. Tematyzacja więc polega na zaproponowaniu i uświadomieniu sobie kierunku krytycznych asymilacji. Kierunek ten wiąże się oczywiście z różnymi stylami filozofowania i tematyzacjami, „które wyrosły wewnątrz marksistowskiej perspektywy poznawczej". W związku z tym można ustalić konkretne tematyzacje, czyli perspektywy prze-

myślenia i włączenia do marksizmu następujących dziedzin czy zespołów problematyki:

1. Włączenie do filozofii marksistowskiej i przeanalizowanie zagadnień humanistyki, w której obserwuje się dwie tendencje: postępujący proces specjalizacji, który wyklucza typ uniwersalnego humanisty i proces uświadamiania sobie nieautonomiczności dyscyplin humanistycznych. Dla filozofów wiąże się z tym wszystkim problem roli filozofii i jej miejsca w tych procesach. Postępująca bowiem technicyzacja humanistyki zmusza humanistę i filozofa do postawienia pytań ogólnych humanistyce i technice.
2. Sprecyzowanie i wyjaśnienie różnorodnych, aktualnie funkcjonujących w marksizmie ocen w stosunku do różnych systemów filozofii, a także w stosunku do poszczególnych aspektów i elementów spuścizny historycznej samego marksizmu. Na przykład tendencje do ujęcia problemu materii gnozeologicznie czy ontologicznie, dystrybutywnie czy holistycznie, są wyraźnym znakiem potrzeby doprecyzowania.
3. Czy należy organizować całokształt „problematyki filozoficznej wokół kwestii antropologicznych i socjologicznych, czy też uznać także szczególną ważność oraz autonomię spraw metodologicznych i teoriopoznawczych”[66]? Do rozważenia więc pozo-

[66] Uważa się, że te dwie orientacje wyrastają z dwu stylów myślenia filozoficznego w ramach marksizmu: antropologiczno-syntetycznego i epistemologiczno-analitycznego. Te dwa style i orientacje odpowiadają temu, co Władysław Krajewski nazywa „szkołą scjentystyczną i szkołą humanistyczną w filozofii marksistowskiej”. Krajewski wyjaśnia: „wyrosły u nas dwie wielkie szkoły myślenia filozoficznego. Reprezentantów jednej nazywa się zazwyczaj półżartem ‚marksistami-pozytywistami', drugiej ‚marksistami-heglistami'... Pierwsza szkoła zajmuje się przede wszystkim problematyką teorii i metodologii nauk... Ceni ona też wszystko i stara się stosować tak charakterystyczne dla neopozytywizmu metody logiczne: analizę semantyczną, analizę struktury nauki itp. Zarazem, oczywiście, krytykuje neopozytywizm za jego zbyt wąski empiryzm, ahistoryczne ujęcie nauki, redukcję przedmiotu filozo-

staje sprawa doboru metod interpretacji i sprawa hierarchizacji problemów w badaniach filozoficznych.

4. Istnieją „całe wielkie grupy problemowe, w stosunku do których realizacja programu włączenia ich do marksizmu znajduje się w stanie zalążkowym". A więc psychoanaliza, która wciąż jeszcze znajduje się poza horyzontem poznawczym marksizmu, gdyż dotychczasowe oceny są schematyczne i wykluczające krytyczną asymilację. Poza tym socjologia, której szybkie przemiany mają znów znaczenie dla rozszerzenia horyzontu filozofii marksistowskiej, ponieważ „z samej struktury marksizmu wynika ścisła więź między filozofią i socjologią (...) a szybkie i głębokie procesy zachodzące na terenie socjologii (...) muszą znaleźć (...) swój oddźwięk i w filozofii marksistowskiej", stawiając ją wobec nowszych problemów merytorycznych i metodologicznych.

* * *

Należy zaznaczyć na zakończenie, że wszystkie te tendencje funkcjonują w marksizmie jednocześnie. Żadna z nich nie ma przewagi nad inną i wydaje się, że tej przewagi nie zdobędzie, ponieważ wszystkie razem wzajemnie się uzupełniają, warunkują, a przede wszystkim pozwalają marksizmowi uzyskać etap większej precyzji naukowej. I tak np. tendencja do traktowania marksizmu jako filozofii otwartej

---

fii itd. Toteż, traktując rzecz poważnie, należy znaleźć inną nazwę dla tej szkoły. Sądzę, że najbardziej odpowiednia byłaby nazwa ‚scjentystyczna szkoła filozofii marksistowskiej'. Druga szkoła zajmuje się głównie problematyką człowieka, historii, społeczeństwa. Interesuje się zwłaszcza problematyką wysuniętą przez Hegla oraz jego uczniów i wysoko ceni heglowską metodę syntetyczno-historyczną. Równocześnie jednak krytykuje heglizm za jego idealizm, nieuzasadnione spekulacje, reakcyjne tendencje społeczne itp. Sądzę, że w tym wypadku ze względu na zakres zainteresowań i sposób ujmowania zagadnień najbardziej właściwa byłaby nazwa ‚humanistyczna szkoła filozofii marksistowskiej'". W. Krajewski, *Szkice filozoficzne*, Warszawa 1963, s. 17–18.

umożliwia tematyzację filozofii, czyli ustalenie perspektyw i zakresu krytycznej asymilacji wyników badań w różnych dziedzinach nauki i kultury. Tendencja ta razem z tendencją do tematyzacji pozwala dalej zająć stanowisko wobec dyskusji wewnątrzmarksistowskich. Dzięki temu zdobywa przewagę holistyczny obraz świata, który jest bardziej precyzyjny i pełny niż obraz sugerowany przez ujęcia dystrybutywne materii, gnozeologiczne czy tylko ontologiczne. A znowu ujęcia holistyczne mają wpływ na precyzowanie się tematyzacji i ustalenia na temat perspektyw krytycznej asymilacji kierunków niemarksistowskich.

Wymienione w artykule cztery główne tendencje w interpretacji marksizmu oczywiście nie wykluczają możliwości powstania innych tendencji. Zawierają, poza tym, różne bardziej szczegółowe tendencje, związane z ujęciem poszczególnych zagadnień filozofii marksistowskiej. Te szczegółowe tendencje modyfikują konkretne odpowiedzi i rozwiązania problemów, a w sumie wzmacniają pozycję tendencji głównych, wśród których tendencja holistyczna jest mimo wszystko jednak najbardziej centralna.

Należy zauważyć, że stwierdzenie wyższego etapu precyzji naukowej marksizmu, bynajmniej nie równa się uznaniu przez autora prawdziwości referowanych twierdzeń.

17 lutego 1965 [Problem natury duszy: niematerialność a duchowość]

Z pisaniem książki jest właściwie tak: najpierw zbiera się długo materiał, różne przemyślenia, opinie aż dojrzy się problem, który cały ten zbierany materiał zorganizuje i scala. Tak uporządkowaną całość można już zapisywać.

Zorientowałem się, że mój cykl książkowy jest czteroletni. Pierwsza książka wyszła w 1957 r., druga w 1961 r., trzecią piszę w roku 1965[67]. Przez cztery lata zbieram więc materiał, piszę przy okazji różne drobne artykuły, wygłaszam odczyty, aż wreszcie jakiś problem uporządkuje mi zebraną erudycję. Zaczynam wtedy pisać książkę, której wykonanie jest zresztą osobną sprawą.

Teraz przez kilka dni pisanie szło dobrze. Dziś skończyłem rozdział pt. *Teoria dwóch intelektów*.

I nie mogę ruszyć dalej. Może zmęczenie.

Czytałem też dość dużo. Przerzuciłem Krąpca *Realizm ludzkiego poznania*[68], *Strukturę bytu*[69]. Zaglądałem do Granata *Osoby ludzkiej*. Znowu *Traktat o człowieku* z komentarzem prof. Swieżawskiego[70], Gilsona *Tomizm*[71], różne swoje artykuły i notatki.

---

67 Zob. przypis 53.

68 M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.

69 M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963.

70 Tomasz z Akwinu, *„Traktat o człowieku". Summa teologii* 1, 75–89, tłum. S. Swieżawski, Poznań 1956.

71 É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.

Książka jest dość jasna. Ma wiele ciekawych ujęć nawet dla filozofów, a przede wszystkim jest swoistą monografią zagadnienia intelektu, ujętego od strony problemu jego natury. Takiego ujęcia nie spotkałem w literaturze, do której dotarłem. Czym jest intelekt? Jakiego rodzaju bytem są obydwa intelekty? Co jest ich istotą? Jak istnieją?

Lubię niektóre fragmenty książki, np. paragraf pt. *Struktura intelektu*. Rozważam sprawy, których chyba nie dostrzegł o. Krąpiec. Nie pisał bowiem o nich w swej książce, poświęconej zagadnieniu poznania ludzkiego. Dokonałem też podziału pluralizmów. Uzasadniłem podział realizmów. Trochę inny akcent postawiłem w opisie funkcji rozumu szczegółowego i jego roli wobec poznawanych wyników władz zmysłowych. Oparłem dowód istnienia duszy na rozróżnieniu dwóch pojęć: niematerialne – duchowe. Takich szczegółowych analiz jest kilka i chyba dość nowych przynajmniej z akcentami postawionymi inaczej, niż to się robi w literaturze fachowej. Powinno to być ciekawe. Może ktoś dostrzeże te wartości.

Długo rozmawiałem z Zenkiem Kałużą na temat projektowanego przeze mnie dowodu istnienia i duchowości duszy. Przy rozróżnianiu, tradycyjnym zresztą, wyobrażeń i pojęć zaakcentowałem trwałość pojęć w bytowaniu np. intencjonalnym. Zenek zaatakował ten akcent. Może i słusznie. Doszedłem do wniosku, że nie należy tego wysuwać. Ale obroniłem rozróżnienie niematerialnego i duchowego. Otóż materia może wytwarzać także byty niematerialne, ale zawsze szczegółowe. Z tej racji niematerialne, genetycznie zależne od materii, działa na miarę swej przyczyny. Pojęcia są ogólne, a więc coś niematerialnego nie może być ich przyczyną. Skoro są, to mają przyczynę. Tę przyczynę nazwijmy duszą, czyli czymś, co nie jest materialne i nie jest tylko niematerialne. Duchowe więc, to coś wewnętrznie niezależnego od materii. Istnieje w zależności od przy-

czyny duchowej. Pojęcia są wytworem duszy, są niematerialne i genetycznie od duszy zależą.

Ujęcie to wydaje mi się porządkujące i unika błędu platońskiego, a także idealistyczno-heglowskiego. Niematerialne i duchowe, to nie jest to samo. Wykazanie niematerialności duszy nie jest jeszcze stwierdzeniem jej duchowości. Trzeba pokazać różnicę między niematerialnym i duchowym. I wydaje się, że pokazałem przynajmniej drogę do wyprecyzowania tej różnicy.



Lata sześćdziesiąte.
Mieczysław Gogacz w dyskusji z Antonim Stępniem
w którymś z Zakładów naukowych na KUL

23 lutego 1965 [Refleksje o pisaniu tekstów i nowe pomysły na książki]

A więc rozdział pt. *Natura intelektu* jest już napisany. Za kilka dni odbędzie się czytanie tych 200 stron rękopisu. Już zaprosiłem dyskutantów, wśród których będzie także metafizyk, ponieważ chcę sprawdzić swoją teorię natury intelektu. Takiej teorii nie ma w literaturze filozoficznej. Są tylko omówienia działania intelektu. W tradycji platońskiej znalazłaby się taka teoria, ale jest ona identyczna z teorią duszy. Filozofowie, nawiązujący do Arystotelesa, nie mówią o naturze intelektu. Aż dziwne. Po prostu wykrywają jego istnienie, charakteryzują działanie i koniec. Działanie wskazuje na naturę. Co więc kształtuje tę naturę. Cieszę się tą teorią. Oby tylko polubili ją specjaliści!

Mam w głowie problematykę rozdziału o uprawie intelektu, ale nie wiem, jak uporządkować materiał. Co dać najpierw, co w środku, co na końcu? W samej robocie jakoś się to zawsze najlepiej układa.

Pani prof. Irena Sławińska[72] chciałaby, abym w tej książce omówił także polską tradycję walki o intelekt. Liczyliby się tu pisarze Odrodzenia i Oświecenia. Perspektywa ciekawa, ale temat jest osobny

[72] Irena Zofia Sławińska (1913–2004) – teatrolog, historyk i teoretyk literatury. Po II wojnie światowej związana z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu, od 1949 z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Napisała ponad 300 prac dotyczących teorii interpretacji teatru i dramatu. Szczególnie dużo uwagi poświęciła twórczości Cypriana Kamila Norwida.

i wymaga studiów. Zresztą studia nie są przeszkodą. Nie wiem tylko, czy mieściłoby się to w książce, która jednak ma charakter filozoficzny.

Ze względu na ten charakter książki zastanawiałem się, czy dać w *Filozoficznych konsekwencjach teorii dwóch intelektów* paragraf, wyjaśniający poznanie mistyczne. Jest to trochę pogranicze teologii, ale filozof może pytać, czym jest takie działanie, jak poznanie mistyczne. Teoria tłumacząca to poznanie jest jednak tak interesująca, że nie oparłem się pokusie. Zresztą jest tak wiele opinii błędnych na ten temat i to nawet w podręczniku samego Kazimierza Ajdukiewicza, że ten wzgląd przeważył. Wiele osób czyta Ajdukiewicza. Niech więc zobaczą, jak należy rozumieć poznanie mistyczne.

Pani Sławińska ma pomysł książki i proponuje napisanie jej wspólnie, razem ze mną. Może się zdecyduję, bo rzeczywiście większy jest nawet w dwuosobowej grupie ładunek refleksji, kontroli, mobilizacji. Jest tylko problem czasu. Mam także swoich kilka pomysłów, które nadają się do opracowania książkowego. Oby tylko udało się czytelnie, jasno i zrozumiale napisać. A pisać warto nawet ze względu na zdrowie. To bardzo dziwne, ale pisanie reguluje dzień, równowagę czasu i zdrowia. Nawet maleńki ból głowy uniemożliwia pisanie. Trzeba regularnie spać, regularnie jeść, spacerować, zrezygnować z tysiąca denerwujących drobnych kłopotów. Tak, trzeba zrezygnować z drobiazgów, bo przeszkadzają. I okazuje się, że nie były ważne. Dzień może być wypełniony tylko istotnie ważnymi sprawami. W ogóle znakomita asceza i ćwiczenie w umiejętności selekcji, wyboru tego, co ważniejsze.

26 lutego 1965 [Seminarium nad teorią dwóch intelektów]

Na spotkanie przyszedł ks. Andrzej Wawrzyniak, Zenek Kałuża i Janek Czerkawski. Odczytałem dwa rozdziały: *Filozoficzna geneza teorii dwóch intelektów* oraz *Teoria dwóch intelektów*. Janek powiedział, że napisane jest jasno i zrozumiale, i że pewne zależności między teoriami nawet mu się wyjaśniły. Zenek nie powiedział ani słowa. Główny koreferat wygłosił ks. Wawrzyniak.

Według niego cały tekst jest napisany na poziomie *Zagadnień i kierunków filozofii* Ajdukiewicza. A oto szczegółowe uwagi:

Podkreślić, że byt prosty nie może być źródłem ruchu dla siebie. Może nim być dla innych bytów. Chodzi o to, aby sprawa jasno wypadła.

Wyrażenie „opowiadamy się automatycznie po stronie realizmu" jest za mocne. Trzeba przecież refleksji, by uznać realizm.

Często mówi się o szukaniu racji złożenia. Trzeba rozróżnić wyraźnie zewnętrzne i wewnętrzne racje złożenia.

„Neutralność przedmiotu filozofii". Ta neutralność dotyczy jednak treści. Wybiera się jeden rodzaj teorii. Przyjmując istnienie jako przedmiot filozofii wyklucza się jednostronność treści, a nie jednostronność istnienia. A zresztą takie wykluczenie jest chyba jednak założeniem.

„Byt różni się od nicości". Takie wyrażenia uprzedmiotawiają nicość. Trzeba ująć to inaczej lub „różni się" wziąć w cudzysłów.

Pluralizm jest zagwarantowany złożeniem wewnątrzbytowym. Należy podkreślić, że jest to złożenie z czynników, by nie zrozumiano, że jest to złożenie z samodzielnych bytów. Terminy „składnik", czy „element", nie są właściwe. Sugerują dodawanie, sumowanie części. Termin „czynnik" wskazuje na działania, powodowanie czegoś, dlatego jest lepszy.

Rozróżnienie na „niematerialny" i „duchowy": czy nie jest to ta sama para pojęć, co „materia pierwsza" i „materia druga", już uformowana?

Ponieważ ogólność treści jest skutkiem niedoskonałości poznania, czy więc akcentować, że ogólność wskazuje na duchowość? Może raczej podkreślić, że intelekt chwyta istotne i konieczne czynniki rzeczy? Zamiast mówić o ogólności, może podkreślać konieczność składników i ich powiązanie?

Podkreślić, że *species* nie są hipostazami, że w intelekcie szczegółowym nie spotykają się władze, lecz działania władz.

Relacja jest za bardzo ujęta jako byt „między". Chodzi przecież o relację transcendentalną między intelektem i duszą. Wyraźnie rozdzielić relację transcendentalną i kategorialną. W relacji transcendentalnej są dwa momenty: bytowość sama w sobie oraz bytowość w przyporządkowaniu do czegoś. Między intelektem i duszą nie może zachodzić relacja o specyfikacji formalnej. Forma jest przyczyną wewnętrzną i powoduje byt, w którym jest. Jeżeli dusza jest powiązana z intelektem na zasadzie relacji transcendentalnej w porządku przyczynowania formalnego, to znaczy, że forma duszy jest w intelekcie i stanowi jego formę. Nie ma wtedy różnicy między formą duszy i formą intelektu. Wynika z tego, że powiązanie duszy z intelektem przez relację transcendentalną musi się dokonywać w innym porządku przyczynowania. Może to jest raczej szeroko pojęte przyczynowanie sprawcze. Dusza jest zewnętrzna w stosunku

do intelektu, a więc porządek przyczynowania sprawczego byłby tu właściwszy.

Pokazać też powiązanie między intelektami, a nie tylko ich powiązanie z duszą.

Ks. Andrzej Wawrzyniak zwrócił uwagę na bardzo ważne sprawy. Rzeczywiście nie uwzględniłem tego, że przyczyna formalna jest wewnętrzna. Nie może więc dusza przyczynować intelektu w tym porządku przyczynowania. Muszę rozważyć sprawę przyczynowania sprawczego. Sam zresztą nie byłem pewny swojego rozwiązania i dlatego na dyskusję zaprosiłem metafizyka.



Fotografia z czasów studenckich (przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych): Krzysztof Kozłowski, prof. Hanna Waśkiewicz, Bartłomiej Korolec, NN, Zofia Włodek, Mieczysław Gogacz, Adam Rodziński.

1 marca 1965 [Seminarium nad teorią relacji i plan trzeciego rozdziału]

Na seminarium historii filozofii zastanawialiśmy się nad sprawą relacji. Nie jest to łatwy temat. Trzeba po prostu postudiować zagadnienie przyczynowości sprawczej.

Przyszły więc nowe problemy. A kłopoty z układem materiału ustały. Zaplanowałem już ostatecznie *Uprawę intelektu*. Najpierw omówię powiązania intelektu z innymi władzami człowieka, a potem zestawię teorie kontroli intelektu. Czy jest czynnik kontrolujący intelekt? Jest. Omawia to Gilson. Przytoczę też stanowisko Swieżawskiego, nawiązujące do Maritaina.

Antoni Stępień, który czyta w Sosnowcu pierwszy rozdział pt. *Zagrożenie intelektu*, napisał: „zauważyłem pewną poprawę w Twoim pisaniu. Mniej przeskoków, luk". Tecia[73] donosi także, że według Stępnia lepiej teraz piszę, bardziej filozoficznie i z większym uzasadnieniem problemów.

[73] Siostra prof. Gogacza, Tekla Stępień (ur. 1928).



Koniec lat pięćdziesiątych.
Fotografia urzędowa Mieczysława Gogacza

4 marca 1965 [Problem relacji intelektu i woli blokadą w pisaniu]

Nic nie piszę. Nie mogę ruszyć z miejsca. Myślę, że to nie jest zmęczenie, lecz raczej lęk przed problemem. Boję się tego problemu, tak zresztą jasnego i szeroko opracowanego w różnych publikacjach. Mam pisać o relacji intelektu i woli. Naszkicowałem dwa paragrafy dalsze. Nie mogę jednak swobodnie rozwijać myśli. Ta luka przerywa ciągłość akcentów.

A więc można widzieć problem, mieć dokładny plan rozdziału, pomysł treści poszczególnych paragrafów i nie móc pisać.

Dotychczas były trudności z układem materiału. Przyszły potem trudności merytoryczne. Nie zostały mi też oszczędzone trudności realizacji tekstu. Nie są to trudności językowe. Jakaś zapora, zapaść.

Zabierając się do pisania zwykle planuję dokładnie każdy paragraf, ustalam tezy i łączę je w całość tkanką językową. Nie miałem jednak zadowalającego pomysłu na układ materiału w rozdziale o uprawie intelektu. Zacząłem więc pisać wszystko to, co chciałem w tym rozdziale powiedzieć. I ten tekst pomógł mi zobaczyć plan całości. Podzieliłem go na kawałki, z których każdy stanowi początek odrębnego paragrafu. Zastosowałem więc, zupełnie nieświadomie, metodę, którą niekiedy posługują się malarze, jak mi o tym mówili. Po prostu biorą pędzel, kładą farby na papier i gdy któryś z układów wyda im się ciekawy, biorą go za temat, rozwijają, komponują. Czasem jest tak, że przystępując do płótna już mają w głowie wizję

obrazu. Ale podobno nie zawsze tak jest. Częstszy jest sposób wychodzenia od konkretnych układów barw. Wygrywa i zostaje realizowany w obrazie układ, wybrany przez malarza.

5 marca 1965 [Wspomnienie Alberta Wielkiego]

Jestem ujęty postacią św. Alberta, nazywanego „wielkim" już w kronikach z 1343 r., a więc w 63 lata po śmierci (Albert urodził się w 1193 r., a zmarł 15 listopada 1280 r.). Ujmuje właśnie jego walka o obecność filozofii w kulturze. Walczy o filozofię i o jej najlepszą wersję. Sięga po nowe prądy. I pisze o nich. Preferuje przede wszystkim teksty Arystotelesa, którego wykładają awerroiści i aleksandryści. Wykłady te są prawie nie do przyjęcia: odrzucenie indywidualnej nieśmiertelności duszy lub materializm Dawida z Dinant. Albert nie odbiega daleko od interpretacji arabskich, ale umie związać duszę z ciałem i wykazać jej niezależność od materii.

Albert jest szczupły, średniego wzrostu, silnie zbudowany. Nigdy nie choruje. Dużo podróżuje, dużo pisze. Jest bardzo ruchliwy, podobno sangwinik, ale o żywym usposobieniu i bardzo wytrwały i pracowity. Cechuje go harmonia intelektu i woli, także uczuć oraz równowaga między spekulatywną i praktyczną stroną osobowości. Ma rozległe zainteresowania. Jest myślicielem i badaczem przyrody. Współcześni mu podkreślali jego odwagę, energię, takt, uniwersalność, świętość i uczoność.

Wszystko to wynika z biografii Alberta, zresztą bardzo wielu. A ja wyczytałem te informacje w doskonałej pracy seminaryjnej z 1954 r. ks. dra J. Lewickiego. Bardzo krytykowałem tę pracę na seminarium, a teraz widzę, że jest znakomita: ogromna erudycja, przebadany bardzo szeroki materiał, ostrożne wnioski, uwzględnionych wiele

stanowisk i opinii. Być może jest tak, że koledzy są bezkompromisowo krytyczni wobec prac swoich kolegów. Może dlatego krytykowałem tę świetną pracę, że chciałem, aby była jeszcze lepsza.

Sięgnąłem po tę pracę, aby się dowiedzieć, jak przebiegały studia św. Alberta.

Otóż jak informuje *Doctrinale puerorum* z przełomu XII i XIII wieku, przypisywane Boecjuszowi, siedmioletni chłopiec uczy się w szkole parafialnej lub klasztornej najpierw czytania i pisania, potem kolejno gramatyki łacińskiej według podręczników Donata lub Pryscjana (wobec braku książek uczono tekstów na pamięć), psałterza i śpiewu, fragmentów Katona, Seneki, Owidiusza, następnie elementów retoryki i logiki według Cycerona i Quintiliana. Albert Wielki ukończył tę szkołę mając zdaniem Sigharta już 19 lat, a więc około 1212 r. Sighart twierdzi, że Albert zaraz zapisał się na studia przyrodnicze w Padwie. Schecben sądzi, że Albert przyszedł na uniwersytet w 1222 r., a lata 1212–1222 spędził na podróżach. Wiemy w każdym razie, że przed 1222 r. był już w Padwie, bo opisuje trzęsienie ziemi, które tam przeżył właśnie w 1222 r. Zaczyna więc studia mając 29 lat i nie zamierza być księdzem. Należy do organizacji studenckich, poznaje nauki przyrodnicze oparte na teoriach Arystotelesa i według kroniki Piotra z Prus, jak podaje Sighart, nigdy nie widziano go w gronie awanturujących się studentów. Jest natomiast często w kościele. Trzymając się dominikanów poznaje Jordana z Saksonii, który dzięki nadzwyczajnym walorom osobistym ogniskuje wokół siebie tłumy młodych ludzi. Pod jego wpływem do dominikanów wstąpiło z samego Paryża i Bolonii ponad tysiąc studentów. Wstąpił i Albert w 1229 r. po zapewnieniu przez Jordana, że wytrwa w zakonie. Święcenia kapłańskie otrzymuje w 1234 r. Po śmierci Jordana Albert jest kandydatem na generała zakonu. W 1242 r. jest desygnowany na profesora uniwersytetu w Paryżu. Przygotowując

się do tych obowiązków uzyskuje w 1245 r. stopień doktora. Wykłada w Paryżu, a w 1248 r. opuszcza Paryż i organizuje w *Kolonii Studium generale* dominikanów. Rozpoznaje świetne zdolności Tomasza z Akwinu, przebywającego w Kolonii już od 1244 r. Albert w 1252 r. wyznacza go na swego następcę w Paryżu. Generał zakonu nie zgadza się na tę kandydaturę, ale Albert przeforsowuje jednak kandydaturę swego ucznia przez legata papieskiego i Tomasz obejmuje katedrę w Paryżu.

Wskazuje to na ogromny autorytet Alberta. Dzięki niemu ma wpływ nawet na rozwój wypadków politycznych. Po upadku dynastii Hohenstaufów w Niemczech jest bezkrólewie i anarchia. Uznanie zaczyna zdobywać Rudolf Habsburg. Albert popiera go. Rudolf wygrywa. Kraj się uspokaja. Kroniki z wdzięcznością notują to poparcie Alberta.

Zostaje biskupem Ratyzbony, aby uporządkować sprawy diecezji. Gdy tego dokonał, wyznacza następcę i zrzeka się funkcji.

Nadzwyczajna osobowość. Wpływa pokojowo na losy kraju, broni słusznej wersji filozofii Arystotelesa, naucza, prowadzi badania, organizuje studia i wciąż walczy o miejsce filozofii w kulturze. Dodajmy, że umiał skutecznie wywalczyć filozofii to miejsce.



Lata sześćdziesiąte.
Mieczysław Gogacz w trakcie odczytu

7 marca 1965 [Znowu o pisaniu książki i wspomnienie akademii ku czci św. Tomasza]

Znowu będzie o pisaniu książki. Planuję przygotować rozprawę naukową o teorii natury intelektu. Czytam, myślę na ten temat. Wiem już, które materiały wejdą do tej rozprawy. I wiem, że nie wejdą wszystkie. Z tego, co zostało, z tych wielu ujęć i z sięgających w głąb filozofii uzasadnień, powstaje książka *Obrona intelektu*. Pokazuję w niej całą genezę problemu intelektu, uwarunkowania rozwiązań i same te rozwiązania, aż do moich pomysłów, dotyczących teorii natury intelektu włącznie. Tego całego tła nie wniosę do rozprawy. Jest ono na swoim miejscu w książce, pomyślanej dla szerszego grona Czytelników, którzy muszą w każdym miejscu tekstu widzieć sensowność proponowanych rozwiązań. Zobaczą je, gdy cały kontekst filozoficzny będą mieli obok. Specjalista nosi to w głowie i aktualnie pamięta różne rozwiązania filozoficzne. Czytelnik niespecjalista nie musi tego znać. Dla niego piszę tę książkę. Myślę też, że będzie ona wprowadzeniem do planowanej rozprawy, która zreferuje teorię natury intelektu w sposób bardziej naukowy.

A przede wszystkim muszę zapisać, że dziś jest święto Tomasza z Akwinu[74]. Odbyła się z tej racji akademia. Elementem dekoracji sceny był piękny tekst, który zaproponowałem organizatorom:

[74] Święto Tomasza z Akwinu obchodzono dawniej 7 marca, w rocznicę jego śmierci („narodzin dla nieba" jak wówczas mówiono). W ramach posoborowych reform liturgicznych przeniesiono je na 28 stycznia.

„ulubionym tworem Boga jest rozum". Gilson tak zatytułował swoje przemówienie z okazji przyjęcia do Akademii Francuskiej. Miła uroczystość na KUL. Dobry wykład doc. Hanny Waśkiewicz[75], charakteryzującej tomistyczną teorię prawa naturalnego na tle współczesnych teorii tego prawa. A potem równie dobre wystąpienie chóru studentów muzykologii.

[75] Hanna Waśkiewicz (1919–1993) – prawnik i filozof prawa, związana najpierw z Uniwersytetem Warszawskim, a potem z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Zajmowała się szczególnie dziejami myśli filozoficzno-prawnej. Jest twórcą oryginalnej koncepcji historii filozofii prawa oraz teorii prawa naturalnego.

13 marca 1965 [VIII Tydzień Filozoficzny KUL]

Wczoraj skończył się Tydzień Filozoficzny KUL. Ciężka praca od 8 do 12 marca włącznie. Codziennie dwa wykłady z dyskusją, dwie serie refleksji, natężonej uwagi, kuluarowych rozmów, sprzeciwu, zgody, zadowolenia, niepokoju. Wszystkie wykłady interesujące, ujęcia różne, propozycje rozwiązań bardzo rozmaite, w każdym wypadku dążenie do rozwiązania podstawowych spraw etyki i teorii wartości. Nauczyłem się dużo. Zobaczyłem z bliska wiele intelektów w ich działaniu. I przez cały czas nie napisałem ani linijki tekstu książki o intelekcie.



1972 rok.
Prof. Swieżawski otrzymuje medal „Za zasługi dla KUL”.
Stefan Swieżawski, Mieczysław Gogacz, Jan Czerkawski

25 marca 1965 [Skończyłem pisanie książki (ale rozterki pozostały)]

Skończyłem pisanie książki. Noc. Nie ma zmęczenia. Nie ma radości. Jest poczucie męki, odpowiedzialności, zmartwienie, niepewność. Czy tak trzeba było napisać, czy taki układ materiału, tak rozrzucone akcenty? Zacznie się teraz trud dalszych przeróbek, uzupełnień, poprawek. Mam znowu za sobą konsultację z ks. Andrzejem Wawrzyniakiem na temat przyczynowości sprawczej. Były też dyskusje na seminarium historii filozofii. Dostrzeżone szczegóły, nowe pomysły rozwiązania trudności. Uważam, że wszystko to musi w taki czy inny sposób wejść do książki. W zapisane karty 450 stron, czyli ćwiartek papieru maszynowego, plus 8 stron przypisów oraz 3 strony spisu treści. Wyjdzie z tego książka na 240 strony. Zasadnicze sformułowanie treści już dokonane. Jutro, to znaczy dziś wieczorem, skoro już po północy, dalsza robota.

Dziękuję Bogu za ten pierwszy etap. Ale bardzo zgnębiony przerywam pracę. Męka pisania jest wielka. Męka poprawek także. Największa jednak i najdotkliwsza jest męka niezadowolenia z wyników pracy. Trzeba i taką mękę przeżyć! Nie ma innego wyjścia.



Przełom lat siedemdziesiątych
i osiemdziesiątych XX wieku.
Ulubiona fotografia

4 listopada 1965 [Polemika z negatywną recenzją wydawniczą *Obrony intelektu*]

Książce, czytanej w wydawnictwie „Znak" postawiono kilka zarzutów. Zapisuję sobie te zarzuty i tekst moich odpowiedzi.

Pierwszy zarzut: „Poza systematyzacją natury tematycznej, praca w swym aspekcie streszczającym nie wnosi nic specjalnie nowego do istniejącej w Polsce i na ogół dostępnej literatury na ten temat".

Odpowiedź na pierwszy zarzut:

a) Nie jestem pewny, czy można by wskazać w Polsce na pozycję, ujmującą taki szczegółowy problem filozoficzny we wszystkich jego powiązaniach z całą koncepcją filozoficzną, z której wynika. *Obrona intelektu* jest po prostu takim wykładem, zresztą popularnonaukowym, w którym Czytelnik może zobaczyć, jak korzysta się z określonej koncepcji filozoficznej w dyskusji nad szczegółowym problemem i w jakim stopniu szczegółowe rozwiązanie zależy od szerszej koncepcji. Książka więc nie jest tylko streszczeniem prac polskich tomistów, lecz jest przede wszystkim lekcją roboty i myślenia filozoficznego.

b) O ile się nie mylę, nie ma w polskiej literaturze filozoficznej książki, w której byłaby omówiona, a raczej zaproponowana, teoria struktury intelektu, teoria tego, co konstytuuje intelekt. (Rozdział w książce o. Krąpca, omówiony w *Obronie intelektu* merytorycznie nie dotyczy tego tematu; mimo że tytuł rozdziału każe się tego spodziewać). Nie jest to więc streszczenie, lecz propozycja niesformułowanej dotychczas teorii.

c) Nie ma też w publikacjach filozoficznych omówienia w jednym miejscu np. typów monizmu i pluralizmu. Podział monizmu i pluralizmu jest więc czymś przynajmniej trochę nowym.

d) Wśród konsekwencji teorii dwóch intelektów jest zanalizowana ontyczna struktura doświadczenia mistycznego. Nie ma w polskiej literaturze filozoficznej takiej analizy, a w literaturze światowej nie ma analizy, opartej na tezach tomizmu egzystencjalnego.

e) W żadnej publikacji polskiej nie ma ujęcia dowodu duchowości duszy ludzkiej, akcentującego to, co znajduje się w *Obronie intelektu*, mianowicie różnicę między tym, co niematerialne i tym, co jest duchowe. Zwykle niematerialne i duchowe uważano za to samo. Pokazuję w książce, jakie wynikają trudności, gdy nie rozróżni się tych dwóch spraw. Jeżeli niematerialne i duchowe jest tym samym, to nie ma różnicy między pojęciem i duszą. Ta różnica jednak zachodzi i przy proponowanym rozróżnieniu można ją wykryć.

To byłyby według mnie ważniejsze nowości książki. Innych wielu drobiazgów i doprecyzowań już nie przytaczam. Myślę, że i tak wystarczy tych nowości, jak na książkę, której zadaniem jest pokazanie właśnie tomistycznej teorii intelektu ludzkiego, jego roli w osobie ludzkiej i w kulturze, a więc zwrócenie uwagi Czytelników na aktualność i sensowność tomistycznych rozwiązań filozoficznych.

Drugi zarzut: „W wyniku przyjęcia teorii dwóch intelektów odrzuca się błędne, nietomistyczne teorie intelektu, aby jednak wykryć prawdziwą teorię intelektu musimy założyć prawdziwość tomizmu i tym samym odrzucić tamte koncepcje. W ten sposób już w samej analizie natur intelektu założyło się to, co miało stanowić wniosek". „Ze względu na trudność teorii dwóch intelektów trzeba przyjąć trafność założeń. Jeżeli deszcz pada, to ulice są mokre, ale jeżeli ulice są mokre, to z tego wcale nie wynika, że deszcz pada".

Odpowiedź na drugi zarzut: Przyjmując teorię dwóch inte-

lektów, a raczej odkrywając w analizie procesu poznania dwa intelekty i uznając słuszność tych teorii, oczywiście odrzucamy inne teorie. Ale sensowność tej teorii nie opiera się na tym, że zakładamy prawdziwość tomizmu. Po prostu prawdziwość teorii dwóch intelektów wskazuje także na prawdziwość tomizmu. To jednak stanowi dodatkowy wniosek. Prawdziwość teorii dwóch intelektów jest uzasadniana konsekwencjami tej teorii, usunięciem sprzeczności, wynikających z przyjęcia teorii jednego intelektu i innych teorii poznania rozważanych w pierwszym rozdziale. Wyniki rozumowań, przeprowadzonych w pierwszym rozdziale są ważne także dla analiz rozdziału drugiego. Wyrażenie „trzeba przyjąć trafność założeń, z których wynika" nie musi w języku polskim sugerować, że coś zostało założone, że np. założono prawdziwość tomizmu. Znaczy to tylko tyle, że uznając prawdziwość teorii dwóch intelektów trzeba uznać, że i cała szersza od niej tomistyczna teoria bytu jest prawdziwa. Jeszcze raz podkreślam, że teorii dwóch intelektów nie uzasadnia założona wcześniej prawdziwość tomizmu, lecz to, że ta teoria uwalnia nas od trudności i błędów, wynikających z ujęć Platona, Augustyna, Kartezjusza. Mam wrażenie, że autor zarzutu myli język wykładu. Oczywiście teorię dwóch intelektów wykładam w języku tomistycznym. Ale przecież w jakimś języku trzeba mówić. Jeżeli używam języka tomistycznego, to nie znaczy, że zakładam prawdziwość tomizmu. Analizuję proces poznania i daję jego tomistyczną interpretację, pokazując w różnych miejscach książki, że inne interpretacje zawodzą.

Nie jest to więc błędne koło. Owszem, jeżeli ulice są mokre, to nie wynika z tego, że deszcz pada. Mam wrażenie, że uproszczono moje analizy. Wolno mi powiedzieć, że ulice są mokre, gdy deszcz pada. Jeżeli wiem, że w Rypinie nie ma wozów skrapiających ulice, i jeżeli wiem także to, że nikt nie mógł w całym mieście skropić tych ulic

ręcznie, to musiał padać deszcz, jeżeli ulice są mokre. Chodzi więc o to, że jeżeli tak przebiega proces poznania, jak to wynika z przeprowadzonej w książce analizy i jeżeli tego procesu nie tłumaczą teorie platońskie, augustyńskie czy kartezjańskie, to byłoby nierozsądne nie potraktować na serio teorii tomistycznej. Myśl wyrażona w książce jest taka, że w tym oto konkretnym przypadku ulica jest mokra, gdy pada deszcz, to znaczy, że poza teorią tomistyczną, nie ma innej teorii, która by dostatecznie jasno tłumaczyła i wyróżniła źródła poznania. Po prostu najrozsądniej jest po analizach historycznych przyjąć tę teorię. Nie mówię więc, że gdy istnieje następnik, z konieczności istnieje ten oto poprzednik. Mówię tylko tyle, że gdy nie przyjmie się tego poprzednika, nie mamy rozwiązania, stoimy w miejscu i tkwimy w sprzecznościach nie do usunięcia. Od tych sprzeczności uwalnia tomistyczna interpretacja źródeł poznania. Wydaje się, że wolno mi tak rozumować.

Trzeci zarzut: „Trudno brać poważnie zarzut, że ktoś np. Hartmann, Husserl, Heidegger, Ajdukiewicz czy Ingarden (jeżeli) nie jest uczniem Gilsona lub Krąpca (to) nie chciał trafić na egzystencjalny tomizm".

Odpowiedź na trzeci zarzut: „Wydaje się, że moje ujęcie nie jest aż tak wulgarne. Chodzi po prostu o to, że ten sam proces poznania w różnych filozofiach uzyskał zupełnie różne interpretacje. Dlaczego tak się stało? Stało się tak dlatego, że analiza szczegółowego problemu zależy od przyjętej orientacji filozoficznej. Są zasadniczo dwie orientacje filozoficzne: monistyczna i pluralistyczna. W ramach pluralistycznej najbardziej sensowny, jak to usiłuję wykazać, jest realizm, a nie idealizm. Spośród realistycznych ujęć sensownie wygląda tomizm, jedna z klasycznych filozofii. Otóż rzeczywiście Heidegger jest egzystencjalistą, Ajdukiewicz pracuje na materiale neopozytywistycznym, Husserl i Ingarden omawiają zagadnienia głównie

ontologiczne, czyli nie analizują lub tylko w małym stopniu analizują faktycznie istniejącą rzeczywistość. Dlaczego tego nie czynią? Dlaczego pozostają tylko w problemach aparatury pojęciowej? Oczywiście może ich nie interesować rzeczywistość, mogą uważać, że najpierw trzeba wyprecyzować pojęcia, potrzebne do analizy rzeczywistości realnie istniejącej. Mnie interesuje rzeczywistość i dlatego szukam teorii, które są analizą bytu realnego. Na nic mi się nie przydają w badanym problemie (jako propozycje pozytywne) ujęcia Heideggera czy Ajdukiewicza. Owszem, korzystam z nich (jako propozycji negatywnych). Uczę się precyzji myślenia, wyrażania. Wolno mi stwierdzić, że kogoś nie interesuje to, co mnie interesuje. Wolno mi też zapytać, dlaczego kogoś to nie interesuje. Te nazwiska zestawił autor zarzutu. W *Obronie intelektu* nie są tak zestawione i nie przy tej sprawie. Stwierdzam tylko, że mogło się zdarzyć, iż ktoś nie analizował natury ludzkiej, nie odkrył struktury człowieka, nie trafił na tomizm egzystencjalny. I nie ma co kryć, że Roman Ingarden, Heidegger czy Ajdukiewicz nie trafili na tomizm, nie studiowali go, nie zetknęli się z nim poważnie. Zresztą ten całkiem dygresyjny passus na s. 189 można wykreślić, jeżeli według recenzenta budzi tyle przykrych skojarzeń.

Czwarty zarzut: „Twierdzenie, że dusza ma dwojakiego typu władze intelektualne, nie oznacza tego, że istnieją dwa intelekty". „Teoria dwóch intelektów (...) budzi (...) sprzeciwy (...) Dałaby się łatwo ośmieszyć".

Odpowiedź na czwarty zarzut: To jest prywatny pogląd autora zarzutu, nawiązujący do teorii jednego intelektu. I oczywiście to nie jest tomizm. Jest to ujęcie Augustyna lub Alberta Wielkiego. Świadomie chcę wyłożyć tomistyczną teorię dwóch intelektów jako dwóch władz poznawczych duszy i świadomie tę teorię chcę poszerzyć, uzupełnić propozycją teorii struktury każdego z tych intelektów.

Teoria dwóch intelektów nie jest reifikacją świadomości. Reifikacja polega na przyznaniu samodzielnego bytowania jakiemuś w bycie czynnikowi, który nie istnieje samodzielnie. W rozdziale pierwszym przeciwstawiam się mocno arabskim teoriom, reifikującym intelekt. Podkreślam też w książce, że proces poznania, psychologicznie biorąc, jest jednym procesem (np. s. 127). Ale wolno mi z pozycji metafizyka zapytać o czynniki konstytuujące intelekt i o etapy dokonującego się procesu poznania. Analiza ta jest konieczna, jeżeli chcemy coś zrozumieć. Zresztą przyjmuję, że byty są złożone z czynników koniecznych i konstytutywnych, i z czynników niekonstytutywnych. Jestem daleki od monizmu i ewolucjonizmu filozoficznego. Stawiając zarzut reifikacji autor recenzji nie odciął się wyraźnie od ewolucjonizmu i monizmu. Zarzut reifikacji wypływa z tych źródeł, a zresztą i współczesne teorie świadomości wynikają z ujęć monistycznych oraz ewolucjonistycznych i są przeprowadzane z punktu widzenia psychologii. Wydaje się, że nie muszę ich rozważać w osobnym rozdziale, ponieważ nie uprawiam analizy psychologicznej. Cała książka jest wykładem tez metafizycznych. Dwojakiego typu władze poznawcze, to dwa intelekty. Teoria ta tylko w takim stopniu da się ośmieszyć, w jakim jest możliwe ośmieszenie całego tomizmu. Spotykamy taki sposób dyskusji. Jeżeli nie przyjmie się teorii dwóch intelektów, trzeba przyjąć, że dusza poznaje sama swą istotą albo swym jednym intelektem. Wtedy jednak zarówno dusza, jak i intelekt muszą być oddzielone od ciała i człowieka, albo trzeba przyjąć pojęcia wrodzone. Takich konsekwencji nie chcę przyjąć i dlatego bronię teorii dwóch intelektów (por. s. 71, 119, 158 i analizy dotyczące teorii Augustyna, Alberta wielkiego czy Descartesa).

Piąty zarzut: „Usiłuje dać swym koncepcjom fenomenalno-opisowe podstawy, z drugiej wyraźnie przekracza dane opisu w stronę interpretacji metafizycznych".

Odpowiedź na piąty zarzut: Nie uważam tego za zarzut, a raczej za stwierdzenie pozytywne. Usiłuję opisać działanie poznawcze człowieka, a potem wyciągam z tego wnioski natury metafizycznej. Oczywiście świadomie interpretuję ten opis w języku i w ramach realistycznej orientacji filozoficznej typu tomistycznego. Chcę bowiem pokazać, jak się uprawia analizę filozoficzną i jak się dochodzi do wniosków metafizycznych typu tomistycznego. Autor zarzutu uważa, że dokonuję „opisu mając z góry przygotowany jego model". Może to jednak tak nie jest. Nie opisuję doświadczenia poznawczego według jakiegoś modelu. Stwierdzam empirycznie dane fakty np. na s. 110 i potem daję tomistyczną interpretację tego doświadczenia.

Szósty zarzut: „Być może, że takie wnioskowanie (sformułowane w zarzucie 5) jest uprawnione, ale w takim razie trzeba by je bliżej uzasadnić przeciwko zwolennikom «czystej» i «bezpodmiotowej świadomości»".

Odpowiedź na szósty zarzut: Nie sądzę, aby to było konieczne. Autor recenzji stoi na stanowisku, że problem czystej świadomości jest w tej dyskusji ważny. Czytelnik, do którego trafi *Obrona intelektu*, będzie znał raczej materialistyczne i tomistyczne koncepcje, poznane choćby z kazań niż ujęcia husserliańskie czy koncepcje neokantowskie. Zresztą teoria czystej świadomości jest koncepcją duszy i przypomina platońsko-augustyńską teorię poznania intelektualnego bez pomocy władz poznawczych. Pośrednio koncepcja czystej świadomości jest przedyskutowana przy okazji dyskusji z niektórymi zwolennikami teorii jednego intelektu. Gdybym podjął dyskusję z teorią czystej świadomości, musiałbym wprowadzić szerokie analizy teorii duszy. W książce ta teoria jest na drugim miejscu, na pierwsze została wysunięta teoria intelektu. A czysta świadomość to jednocześnie dusza i jej władze. Taką teorię pośrednio analizowałem.

Siódmy zarzut: „Kluczowy rozdział powinien szczególnie szeroko zostać skonfrontowany z wynikami badawczymi współczesnej teorii świadomości".

Odpowiedź na siódmy zarzut: W tym zarzucie, który jest kontynuacją poprzedniego, występuje trudny termin „współczesna teoria". Czyżby autor zarzutu dał wyraz temu, że tak zwane niewspółczesne teorie nie zasługują na uwagę? Zajmuję się w książce teoriami, które dotyczą problemu intelektu. Sądzę też, że nie ma w nauce współczesnych i niewspółczesnych teorii. Są takie, które mówią coś prawdziwego o rzeczywistości lub nie mówią. Spośród tych, które poruszają problem intelektu najciekawsza wydaje mi się teoria tomistyczna. Omawiam więc tę teorię. Skonfrontowanie tomizmu „szczególnie szerokie", np. z fenomenologią, to osobny temat. Chodziło mi o wykład tomistycznej teorii i tylko o tyle nawiązuję do innych stanowisk, o ile to jest konieczne dla zrozumienia tez tomistycznych.

Ósmy zarzut: „Raz postawa jest motywem, raz uzasadnieniem, to znowu przeżyciem".

Odpowiedź na ósmy zarzut: Wydaje się, że na s. 11 występuje określenie postawy dokonane przeze mnie, a na s. 17 podaję określenie egzystencjalistów, tak jak ich rozumiem. Nie byłoby więc sprzeczności między określeniem postawy na s. 17 i s. 11. Zresztą postaram się dokonać takiej kosmetyki językowej, aby ta różnica nie ulegała wątpliwości. Tym samym sposobem postaram się o usunięcie niejasności na s. 4 i 11.

Proponuję taką poprawkę na s. 4: Intelekt jest władzą, dzięki której człowiek poznaje to, co jest istotne i konieczne w przedmiocie.

Jeżeli na s. 11 dodam, że system jest zespołem twierdzeń w sensie statycznym, a kierunek zespołem twierdzeń w sensie dynamicznym, niejasność powinna ustąpić.

Dziewiąty zarzut: „Na s. 99 znajdujemy jawną sprzeczność. Teoria takiego bytu, jak człowiek, nie polega na wyciąganiu wniosków z ogólnej teorii rzeczywistości (..). Z ogólnej teorii bytu wiemy, że każdy byt (...) a więc i człowiek".

Odpowiedź na dziewiąty zarzut: Oczywiście dokonam w tym tekście poprawek językowych, aby jaśniej wypadła taka myśl, że teoria bytu dotyczy wszystkich bytów, jakkolwiek teoria człowieka nie musi polegać na wyciąganiu wniosków z ogólnej teorii bytu. Teorię człowieka można osobno sformułować. Każdy bowiem byt może być punktem wyjścia dla teorii bytu. A jeżeli dalej w tekście mówię, że z „ogólnej teorii bytu wiemy" to nie chodzi tu o przeciwstawienie prowadzące do sprzeczności, o ile rozumiem język polski, chodzi tu tylko o przeskoczenie pewnego etapu analiz. Nie chcę od początku ustalać i uzasadniać terminologii, po prostu już mówię w określonym języku. Mógłbym od początku budować teorię człowieka. Ta teoria będzie zbieżna z ogólną teorią bytu. Skoro czytelnik już ją zna, więc korzystam z tego.

Dziesiąty zarzut: „Sprzeczność: poznanie intelektualne (...) jest prawdziwe, lecz nie wyczerpujące (...) przedmiotem adekwatnym (intelektu), tym który w całości poznawczo wyczerpuje jest właśnie byt".

Odpowiedź na dziesiąty zarzut: Autor zarzutu wyrwał to zdanie z kontekstu i przeciwstawił je sobie. W tekście książki na s. 116 myśl jest następująca: Poznanie intelektualne nie jest wyczerpujące, „jest to poznanie zasadniczo ogólne, to znaczy jest ujęciem istoty rzeczy... intelekt bowiem nie odczytuje w rzeczy i nie poznaje wszystkiego jednocześnie... Taka jest jego natura, że poznaje treści konieczne i ogólne, i wyraża je w ogólnych pojęciach". Tym, co intelekt może poznawczo wyczerpać, czyli „jego przedmiotem adekwatnym, tym który w całości wyczerpuje, jest właśnie byt, ukonstytuowany z istnienia i istoty". Intelekt więc nie poznaje całej rzeczy we wszystkich jej szczegółach, ale wyczerpująco poznaje to, czym rzecz jest

i że jest (byt). Mogę dodać jakieś słowa, które uwypuklą tę myśl. Nie sądzę, żeby zacytowany tekst zawierał sprzeczność.

Jedenasty zarzut: „Pierwsze zdanie (z zarzutu 10) stoi w sprzeczności z klasyczną definicją prawdy".

Odpowiedź na jedenasty zarzut: Prawda polega na zgodności poznania z rzeczywistością, to znaczy, że jest tak, jak poznajemy. Nie twierdzę, że jest wyłącznie tak, jak ktoś poznał. Adekwatność wiąże się z tym sformułowaniem, a nie że jest wyłącznie tak, jak ktoś poznaje. Nie twierdzę, że wyłącznie tomistyczna teoria tłumaczy proces poznania. Twierdzę tylko, że teoria tomistyczna w większym stopniu niż inne teorie uwalnia nas od sprzeczności i trudności w wytłumaczeniu źródeł poznania. Mówię też, że poznanie ludzkie nie wyczerpuje całego poznania zmysłowo-umysłowego. I dodaję, że jest jednak taki przedmiot, do którego intelekt dociera i poznawczo go wyczerpuje. Tym przedmiotem jest bytowość rzeczy w jej elementach konstytutywnych. Intelekt adekwatnie poznaje to, co w rzeczy jest konieczne, nieadekwatnie poznaje całą rzecz. Istota i istnienie, to przecież jeszcze nie jest cały byt. Moje poznanie jest zgodne z rzeczywistością, ponieważ realnie poznaję istotę i istnienie. I nie mogę twierdzić, że takie poznanie daje mi wiedzę, którą żmudnie zdobywa przyrodnik. Poznałem, ale nie wszystko. Takie ujęcie nie jest sprzeczne z klasyczną definicją prawdy.

Dwunasty zarzut: „Nieprzestrzeganie przez autora epistemologicznego i metafizycznego punktu widzenia (...) mieszanie zagadnienia jego struktury i sposobu poznawania przedmiotu z zagadnieniem wartości poznawczej".

Odpowiedź na dwunasty zarzut: Zwróćmy uwagę najpierw na to, że autor zarzutu przez strukturę intelektu rozumie sposób poznawania przedmiotu. Nie mogę się z tym zgodzić. Gdy mówię o strukturze intelektu, odpowiadam na pytanie, czym jest intelekt. Gdy mówię o sposobie poznawania, odpowiadam na pytanie, jak działa intelekt. Na podstawie

działania intelektu dochodzę do wykrycia jego natury, tego, czym jest. Nie mieszam więc porządku epistemologicznego z metafizycznym, ale na wynikach analizy epistemologicznej opieram wnioski metafizyczne. Z tego, jak działa intelekt, dochodzę do stwierdzenia, czym jest. Czy taka droga nie jest naukowo uprawniona? Nie sądzę też, że mieszam sposób poznawania z zagadnieniem wartości poznania. Gdy mówię o źródłach poznania, o zmysłach i dwóch intelektach, gdy pytam, jak działają, mówię o sposobie poznania. Potem wyciągam z tego zupełnie osobne wnioski twierdząc, że takie oto działanie intelektu, aby je niesprzecznie wytłumaczyć, domaga się teorii dwóch intelektów. Zagadnienie wartości poznania, to zagadnienie prawdziwości, użyteczności poznania. Owszem stwierdzam, że na serio człowiek tworzy wyobrażenia i pojęcia, i że one rzeczywiście dotyczą przedmiotu. Nie uprawiam jednak teorii poznania. Rozwijam inną grupę wniosków, mianowicie tych, które na podstawie działania intelektu są stwierdzeniem tego, czym jest intelekt. Zgodziłbym się ewentualnie tylko na to, że o sposobie poznania mówię metafizycznie. Wolno mi jednak to czynić, bo o sposobie poznania można mówić epistemologicznie lub metafizycznie.

Trzymasty zarzut: „Koncepcja wolności raczej przypomina Spinozę i Kartezjusza niż św. Tomasza".

Odpowiedź na trzynasty zarzut: O ile rozumiem Kartezjusza, wolność według niego polega na nieograniczonej ilości aktów wyboru. Tymczasem w książce właśnie mocno przeciwstawiam się temu ujęciu, twierdząc za św. Tomaszem, że wolność polega na umiejętności wyboru najwłaściwszego dobra. Zostało to omówione w paragrafie *Intelekt a wola*.

Czternasty zarzut: „Nie stawia zagadnienia, w jaki sposób można poznawczo dotrzeć do intelektu i co za władza gwarantuje całą teorię".

Odpowiedź na czternasty zarzut: Wydaje się, że cały czas pokazuję, w jaki sposób na podstawie działania poznawczego dochodzimy

do stwierdzenia natury intelektu. Przyjmuję stanowisko, że byt działa proporcjonalnie do tego, czym jest. Jeżeli człowiek poznaje to, co konieczne i istotne w rzeczy, a tych elementów nie ujmują zmysły, to musi istnieć inna w człowieku władza, która te elementy ujmuje, skoro je poznajemy. I aby uniknąć trudności, w które wpadł Augustyn, Albert Wielki, Descartes, przyjmuję teorię dwóch intelektów. Cała teoria dwóch intelektów gwarantuje nam niesprzeczność interpretacji procesu poznawczego.

Wydaje się, że zarzuty, z którymi dyskutuję, mają u swych podstaw dwa źródła: zafascynowanie jakąś psychologiczną teorią świadomości i nieufność do analiz typu metafizycznego. Boję się też, że autor zarzutów nie zawsze widzi różnicę między psychiką a duszą i jej władzami. Dochodzę więc do wniosku, że moje wyczucie potrzeb rynku czytelniczego jest słuszne, że właśnie trzeba pokazać różnicę między psychiką, duszą, intelektem, zmysłami, wolą, uczuciami. I właśnie tymi zagadnieniami zająłem się w *Obronie intelektu*. I nie jestem pewien, czy rzeczywiście niejasno napisałem o tych sprawach. Może jest po prostu tak, że autor opinii nie chce uznać proponowanych teorii wciąż przekonany o słuszności innych teorii. Z tego wynika tylko tyle, że trzeba więcej publikacji, poświęconych szczegółowym zagadnieniom tomizmu. Aby wytłumaczyć wszystko, nie wystarczy jedna *Obrona intelektu*. Proszę zwrócić uwagę na to, ile szczegółowych monografii ma w Polsce problematyka materializmu, neopozytywizmu, Teilharda de Chardin. Każdemu pokoleniu trzeba na nowo te same sprawy naświetlać proporcjonalnie do uczuleń i trudności, z którymi się spotyka.

Nad książką jeszcze pracuję, poprawiam język, usuwam niejasności. Oczywiście książka nie jest dziełem tak genialnym, aby nie można mu było postawić zarzutów. Ale przecież zarzuty stawia się nawet Arystotelesowi, Tomaszowi i Ingardenowi.

8 grudnia 1966 [Obrona *Obrony intelektu* – ciąg dalszy]

Wszystkie właściwie twierdzenia proponowane w książce o teorii natury intelektu mogą z jakiegoś punktu widzenia budzić wątpliwości i wywoływać trudności. Rozważmy ważniejsze źródła ewentualnych niepokojów.

Dość dużą trudność może stanowić brany dla zarysowania teorii język tomistyczny. Operując fachowymi terminami właściwymi tomizmowi, oznaczającymi określone stany bytowe lub grupy zagadnień, daje się w jakimś sensie podstawę do postawienia zarzutu ujęcia skrótowego lub nierozwiniętego w pełni. Zakłada się, że używane terminy kojarzą czytelnikowi te właśnie rozwiązania metafizyczne, z których wynika proponowana teoria, ale wielość interpretacji tomizmu może powodować nieporozumienia. Najważniejszym nieporozumieniem byłoby wrażenie hipostazowania tego, co nazwano intelektem możnościowym, intelektem czynnym, relacją, istnieniem, istotą, formą. Hipostazowanie jest przyznaniem jakiemuś stanowi bytowemu, strukturalnemu czynnikowi bytu, przypadłości, bytowania właściwie substancjalnego, a więc w pełni samodzielnego. Wydaje się, że nazwanie przypadłości bytem, uzależnienie jej w bytowaniu od substancji, potraktowanie istnienia i istoty intelektów jako czynników nie występujących osobno, lecz zawsze w złożeniu (z wyjątkiem czystego Istnienia), odczytanie intelektów jako władz duszy, nie powinno wywołać zarzutu hipostazowania,

jeżeli ujmuje się znaczenia używanych terminów w ich dosłownie tomistycznym sensie.

Operując jednak nawet poprawnie terminami tomistycznymi można dać podstawy do niepokoju z racji obecnej w samym tomizmie swoistej niekoherencji między arystotelesowską aparaturą pojęciową i zmienioną przez św. Tomasza w stosunku do arystotelesowskich ujęć teorią człowieka. Idąc za Arystotelesem św. Tomasz uważa duszę za formę substancjalną ciała. Mógłby ktoś powiedzieć, że forma jest w jakimś sensie częścią istoty, jednym z jej czynników i jako *ens quo* spełnia rolę narzędnej przyczyny sprawczej w stosunku do obydwóch intelektów, jako zresztą swoich właściwości. Czy więc istota lub tak zwana część istoty może być przyczyną? Z tomistycznego punktu widzenia można oczywiście dodać, że dusza będąc formą substancjalną ciała, jest jednocześnie co do istnienia substancją zupełną, samodzielnym bytem. Byt może być narzędną przyczyną sprawczą, może działać niezależnie od innych czynników, z którymi stanowi *compositum*. Czy jednak dusza stanowiąc *compositum* substancjalne może działać niezależnie od ciała? Owszem, dusza poznaje formy rzeczy poprzez intelekty, z których czynny dociera do *species intelligibilis*, zawartej w materiale wrażeniowym zmysłów. Czy nie posługując się nawet pośrednio ciałem dusza może działać przyczynowo? To pominięcie ciała jest konieczne przy przyczynowaniu przez duszę intelektów. W jakim więc sensie dusza jest przyczyną sprawczą narzędną? Na czym polega jej działanie jako przyczyny narzędnej? Sprawa wymaga wyjaśnień i doprecyzowania całego szeregu szczegółowych zagadnień. Wymieńmy niektóre z tych zagadnień.

Mieczysław A. Krąpiec wyjaśnia, że „to wszystko, co w jednostkowo istniejącym konkrecie jest podstawą (racją) tożsamości bytu i jego względnej niezmienności, to można nazwać substancją. Wszystko

zaś, co przy zachowaniu tożsamości danego bytu jest zmienne, przemijające i przekształcające się, jest właściwością, czyli przypadłością substancji (...). Być substancją zatem, to być bytem, który działa w taki a taki charakterystyczny sposób poprzez swoje właściwości – przypadłości"[76]. Jeżeli intelekty nie mogą być substancją, muszą być przypadłościami. Są takimi przypadłościami, bez których dusza nie byłaby poznawalna jako duchowa, nie mogłaby nawiązać poznawczego kontaktu z rzeczywistością, w ogóle nie mogłaby istnieć. Trudno powiedzieć, że intelekty są „zmienne, przemijające". Intelekty muszą zawsze towarzyszyć duszy, być w niej, ponieważ bez nich dusza nie tylko nie mogłaby samodzielnie poznawać, ale nawet nie mogłaby odbierać ewentualnego oświecenia Boskiego, udzielającego jej wiedzy przy jej niesamodzielności. Nie miałaby narzędzi do odebrania udzielanej jej wiedzy. W jakim więc sensie intelekty są przemijające i w jakim sensie zmienne? Nie mogą zmieniać się w swej istocie i zawsze muszą być w duszy. Krąpiec dodaje[77], że intelekty należą do kategorii jakości, czyli właściwości doskonalącej „byt w aspekcie jego formy". Ta właściwość przejawia się „w konkretnym przyporządkowaniu materii dla działania celowego całości bytu" i właśnie w postaci władz, przy pomocy których substancja działa.

Z rozważań Krąpca wynika, że „bytowanie przypadłości realnej jest jej jakby inherencją (tkwieniem) w ukonstytuowanym bycie – substancji. Przypadłość bowiem powstaje przez emanację z substancji (pod wpływem bodźców konnaturalnych) i dlatego jej realne istnienie jest możliwe dzięki wewnętrznej łączności z samą substancją"[78]. Można się zgodzić, że bytowanie intelektów jest,

[76] M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, s. 321.

[77] Tamże, s. 325.

[78] Tamże, s. 324-325.

jak gdyby, ich tkwieniem w duszy. Sposób tego tkwienia stanowi osobny problem, związany z tym, że dusza jest narzędną przyczyną sprawczą intelektów, że pierwsza przyczyna sprawcza stwarza intelekty razem z duszą, czyli udziela im istnienia. Dusza tylko jak gdyby wyznacza miarę intelektom, jak gdyby przez nią intelekty otrzymują kształt swej istoty i swego istnienia. Czy to można nazwać powstawaniem intelektów przez emanację z substancji? Emanacja domaga się udzielenia emanowanemu bytowi części natury bytu emanującego. Nie znaczy to oczywiście, że dusza jest pierwszą przyczyną sprawczą intelektów. Jeżeli istnieją, to tylko Bóg może być przyczyną ich istnienia. Czy więc znaczy to dalej, że Bóg, zostawia duszy możliwość wyemanowania z siebie istoty intelektów? Czy według tomizmu jest możliwy taki podział funkcji sprawczych? Czy dusza, wobec tego, może być raczej przyczyną formalną intelektów? Także nie. Jako przyczyna formalna całą swą naturą musiałaby wchodzić w istotę intelektów. Byłaby ich „częścią". Nie może być tylko przyczyną materialną. Musi pozostać przyczyną sprawczą i nie na zasadzie emanacji ani przyczynowania właściwego przyczynie pierwszej. Może być przyczyną sprawczą narzędną, co właśnie w projekcie teorii natury intelektu zostało podkreślone. To zresztą nie jest problem najtrudniejszy. Najwięcej niepokojów może wywołać zagadnienie związku intelektów z duszą, przypadłości z substancją.

Rozważmy trudności wynikające z twierdzenia, że intelekty jako byty przypadłościowe, wiąże z duszą, jako ich podłożem, konieczna relacja nietranscendentalna.

Intelekt jest aktem przypadłościowym, doskonalącym duszę jako swoistą możność. Krąpiec stwierdza, że „zrozumienie i zdefiniowanie możności dokonuje się przez akt"[79]. Słuszne więc jest przekonanie,

[79] M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 271.

że dzięki intelektom poznajemy naturę duszy. Od innej strony biorąc, intelekty są poznawczą możnością duszy. A więc określenie ich i zdefiniowanie jest możliwe przez określenie i zdefiniowanie duszy, jako swoistego aktu, z którym intelekt, jako możność, stanowią ontyczne *compositum* niesubstancjalne. Intelekty przecież nie należą do natury substancji. Należą do substancji swoiście zewnętrznie. Może przyjmując, że intelekty wiążą się z duszą jak akt i możność św. Tomasz miał na myśli przenikanie duszy przez intelekty. Nie mógł pomyśleć duszy i intelektów jako *entia quo*, a takimi bytami są akt i możność, czy raczej są „doskonałym i niedoskonałym stanem tego samego bytu"[80]. Akt i możność – jak podkreśla Krąpiec – muszą być tej samej kategorii bytowej. Tylko więc analogicznie możemy mówić o związku intelektów z duszą jako związku na sposób aktu i możności, ponieważ dusza i intelekty należą do różnych kategorii ontycznych.

Ojciec Krąpiec podkreśla, że „możność i akt, w oparciu o zasadę niesprzeczności, ...przekreślają wszelki środek, jaki mógłby między nimi istnieć"[81]. Dopuszcza jednak istnienie tak zwanych koniecznych relacji transcendentalnych, łączących akt i możność. Te relacje są „takimi przyporządkowaniami (...), które są 'wtopione' w samą rzecz, w sam byt (...). Nie występują one jako jakoś 'dołączone' do bytu ukonstytuowanego (...). Powstają wraz z bytem i wraz z bytem giną (...). Byt przygodny jest bytem złożonym z 'elementów', które wprawdzie ani 'przedtem', ani 'potem' nie samoistnieją jako byty, ale które są realnie nietożsamymi 'częściami' bytu. I owe nietożsame z sobą 'części' wyrażają wewnętrzne przyporządkowanie (relacja) do siebie i do całości danego bytu"[82]. Wiemy, że chodzi tu o konieczną relację

[80] Tamże, s. 325.

[81] Tamże, s. 291.

[82] Tamże, s. 336.

transcendentalną. Intelekty nie mogą wiązać się z duszą poprzez tę relację. Nie mogą też być związane relacją niekonieczną, czysto kategorialną, której „charakter dobrze wyraża w języku polskim termin 'być między'"[83] jako coś trzeciego, łączącego, dwa ukonstytuowane byty. Dusza jest odrębnym bytem i intelekty są odrębnymi bytami, lecz przypadłościowymi, koniecznie związanymi z duszą, mimo że nie tak jak akt i możność. Nie stanowią *ens quo*. Muszą więc być powiązane z duszą relacją konieczną nietranscendentalną, wiążącą intelekty z duszą w sposób nieutracalny, lecz nienegujący ich ontycznej samodzielności jako bytów. Mimo wszystko relacja między intelektami i duszą stanowi problem. Jak wyrazić zagadnienie, aby nie utworzyć z duszy i intelektów jednego bytu, aby uratować ich ontyczną odrębność w sensie uznania ich struktury z istnienia i istoty i nie oderwać intelektów od duszy przez połączenie ich z duszą relacją, jako czymś trzecim? Chodzi o właściwe wyrażenie relacyjnej jedności związanych z sobą odrębnych bytów. Jeżeli Krąpiec twierdzi, że „relacje konieczne realizują się tak w porządku substancjalnym, jak i przypadłościowym, istnieją bowiem realne przyporządkowania tak substancji, jak i przypadłości"[84], to podkreślenie w projekcie teorii natury intelektu relacji, jako czynnika łączącego intelekty z duszą, nie musi wywołać zarzutu preferowania ujęć szkotyzujących.

Krąpiec ma na myśli relacje konieczne transcendentalne. Ale podobnie trzeba ująć relacje konieczne nietranscendentalne. I trzeba te relacje podkreślić w kontekście problemu związku intelektów z duszą, modyfikując w jakimś stopniu teorię powiązania intelektów z duszą na sposób związku między aktem i możnością.

[83] Tamże, s. 339.

[84] Tamże, s. 503.

Takie powiązanie trzeba orzekać analogicznie. I teoria analogii jest może koniecznym uzupełnieniem poglądu na naturę intelektów.

Należałoby utworzyć całą teorię analogicznego poznania intelektów i duszy posługującej się intelektami. Celem próby można zwrócić uwagę na to, że „mimo jedności bytu (...) analogat z analogonem nie utożsamia się, a z drugiej strony nie ma odizolowania ich wzajemnie od siebie (...). Nie znaczy to wszakże – co trzeba zaznaczyć wobec tendencji do kwantyfikowania bytu – by analogon istniał sam z siebie, a potem dzięki podziałowi na pewne porcje bywał przydzielany poszczególnym analogatom na sposób pewnej zilościowanej partycypacji, lecz znaczy, że analogon, nie utożsamiając się realnie z analogatem, znajduje się w koniecznej relacji do analogatu (i odwrotnie), wskutek czego można mówić w każdym oddzielnym przypadku o nowym sposobie realizacji analogonu w analogacie, a przez to – o jakiejś nowej porcji doskonałości analogicznej w poszczególnym przypadku analogii”[85].

Możemy więc stwierdzić, że istnienie duszy ma się tak do duszy jak istnienie intelektu do intelektu (istnienie: dusza = istnienie: intelekt). Możemy to samo powiedzieć o istocie intelektów; istota: duszy = istota: intelektu. Nie można natomiast ułożyć analogii proporcjonalności między duszą i człowiekiem oraz między intelektem i duszą (dusza: człowiek ≠ intelekt: dusza). Dusza jest formą w stosunku do człowieka, intelekt nie jest formą duszy. Możemy przyjąć, że uśmiech ma się tak do człowieka, jak intelekt do duszy (uśmiech: człowiek = intelekt: dusza). Nie można natomiast stwierdzić, że uśmiech ma się tak do człowieka, jak intelekt do człowieka (uśmiech: człowiek ≠ intelekt: człowiek). Inną rolę pełni w człowieku uśmiech i inną intelekt. Jest to w ogóle materiał, który domaga się warsztatu meta-

[85] Tamże, s. 509.

fizyka. Cała jednak teoria analogii, w której wyróżnia się analogon (proporcjonalnie wspólna treść), analogaty („nosiciele" analogicznej treści[86]), relację pomiędzy analogonem i analogatami, ze względu na tę relację jest narzędziem umożliwiającym może wnikliwsze rozwiązanie problemu związku między intelektem i duszą.

W stosunku więc do zaproponowanej teorii natury intelektów nie byłby słuszny zarzut, że istnieje kolizja między uznaniem intelektów za przypadłości duszy i uznaniem wiążącej je z duszą relacji.

Problemem domagającym się bardziej szczegółowych omówień jest sprawa rodzaju tej relacji. Trudno też ustalić, czy budując projekt teorii natury intelektu zawsze konsekwentnie posługujemy się pojęciami bytu substancjalnego, czy też niekiedy wprowadza się pojęcia bytu transcendentalnego. Trzeba by też rozważyć, którego z tych pojęć winno się używać, aby teoria była jednoznacznie sformułowana. Mieczysław Krąpiec wśród kategorii wyróżnia jakości i ich odmianę w postaci władz oraz wyróżnia relacje. Można zapytać, w jakim sensie relacja nawet transcendentalna, która jest przypadłością, utożsamia się całą swą bytowością z analogatem i w jakim sensie różni się od niego. W jakim więc sensie intelekty, będące władzami, nie są tożsame z konieczną relacją transcendentalną, która je wiąże z duszą. Czym różni się – staranniej rzecz rozważając – sposób istnienia intelektu od sposobu istnienia duszy?

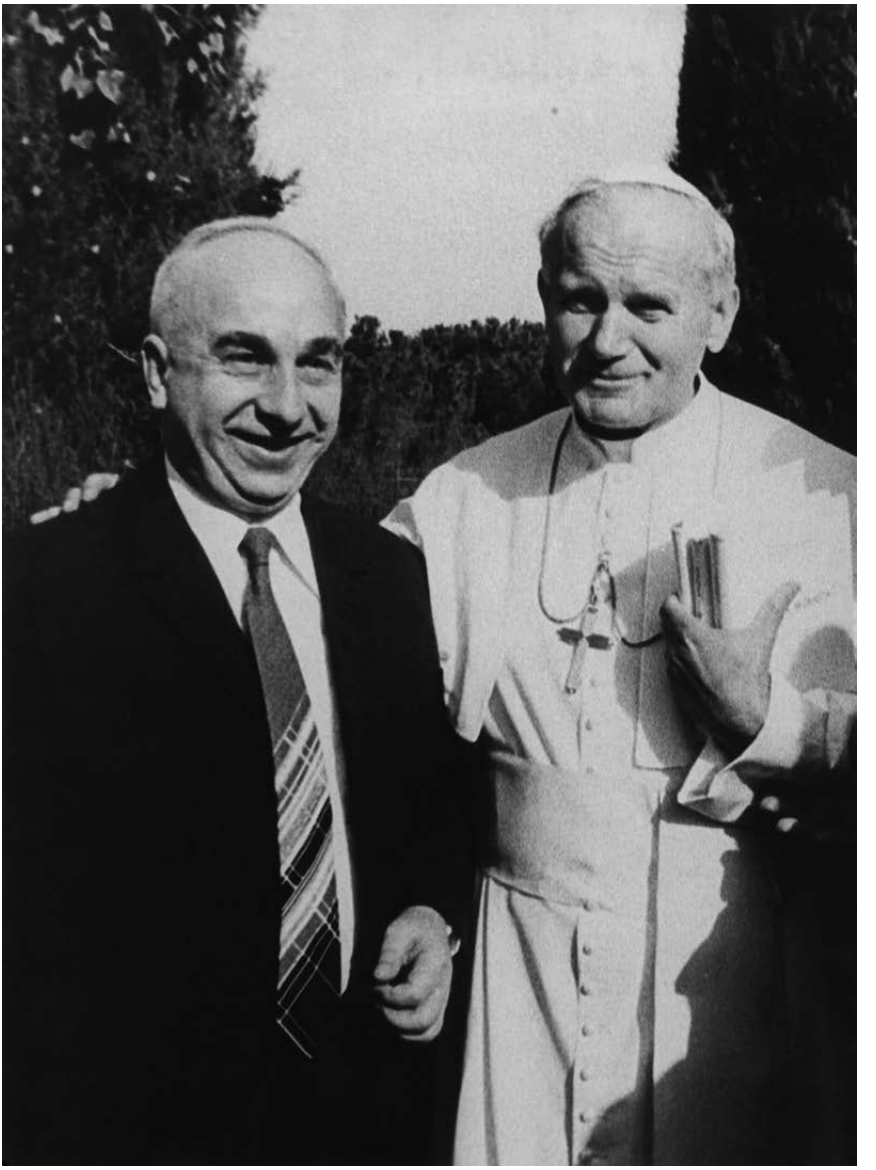
Natura duszy jest dynamiczna. Czy to znaczy, że jej władze przestają być odrębnymi władzami? W myśl ujęć tomistycznych intelekty są zawsze przypadłościami, bytami różnymi od duszy, ale przenikają duszę i wzajemnie przenikają się w jej głębi. Na czym więc polega dynamiczność natury duszy?

[86] Tamże, s. 508.

Tyle różnych pytań o jakimś ładunku trudności niesie z sobą sformułowana w języku tomistycznym i budowana na tomistycznych tezach teoria natury intelektów.

Być może podstawowa trudność wynika także z tego, że stawia się pytania typu systematycznego: czy coś rzeczywiście jest (czym jest intelekt, jaka jest natura obu intelektów), a sposób poszukiwania odpowiedzi jest właściwy badaniom historycznym: jak odpowiadał lub jak odpowiedziałby św. Tomasz.

Można tyle powiedzieć, że odpowiedź: intelekt jest władzą, nie wyczerpuje zagadnienia, że stanowi początek spraw, z których niektóre tylko zostały podjęte.



11 września 1980 roku
z Janem Pawłem II w ogrodach Castel Gandolfo

21 lutego 1968 [Jeszcze o naturze i strukturze intelektu – pokłosie książki *Obrona intelektu*]

W Towarzystwie Naukowym KUL dnia 6 VI 1967 wygłosiłem odczyt pt. *Próba teorii natury intelektu*. Materiał odczytu uporządkowałem i ogłosiłem w formie artykułu w „Studia Philosophiae Christianae" 2 (1967)[87]. Właśnie w tych dniach artykuł ukazał się drukiem.

W artykule i w całej książce można stwierdzić dość żywy wewnętrzny rytm analiz. Dociera się do tego rytmu i intelektualnych niepokojów przy uważnej lekturze. Pobieżne czytanie może jednak zniechęcić. Język klasycznej filozofii jest trudny dla tych, którym terminy fachowe nie kojarzą oznaczonych tymi terminami treści. Z tej racji samo zagadnienie może wydawać się prostsze. Tymczasem tak nie jest.

Intelekt jest czymś realnym. W moim ujęciu ma swoją osobną strukturę ontyczną, mianowicie strukturę własności duszy, czyli jej władzy. Przyjęcie, że ta przypadłość ma swoje osobne istnienie, jakkolwiek niesamodzielne, lecz różne od istnienia substancji, zbliża moje rozwiązanie do perspektywy rozwiązań w jakimś sensie szkotystycznych, może suarezjańskich. Tomasz z Akwinu dla całej

[87] M. Gogacz, *Próba teorii natury intelektu,* „Studia Philosophiae Christianae" 3 (1967) 2, s.137–167. Warto dodać, że mniej więcej w tym samym czasie podobny odczyt przygotował Mieczysław Gogacz na temat struktury intelektu. Zob. M. Gogacz, *Próba teorii struktury intelektu* [autoreferat], „Sprawozdania TN KUL" (1968), s.62–64.

substancji z przypadłościami przyjmuje jeden akt istnienia[88]. Ta propozycja budzi jednak niepokój, że wtedy różnica między duszą i intelektem zachodzi wyłącznie w przypadku istoty. Jeżeli więc mój intelekt realnie różni się od duszy, oczywiście nie na sposób rzeczy, jakiegoś *ens quod*, lecz na sposób przypadłości i tylko w przypadku istotowym, to wobec tego i istota substancji i istota przypadłości są czymś niezależnym od aktu istnienia. Niebezpieczeństwo esencjalizmu każe jednak widzieć w strukturze ontycznej intelektu jakiś też akt istnienia, bo z drugiej strony tylko pod tym warunkiem unika się reizmu. Prawie paradoks: grozi zreizowanie intelektu, gdy mu przypiszemy istnienie nawet niesamodzielne (tak sądzą niektórzy moi rozmówcy), lecz w moim odczuciu tylko przy takiej jego strukturze, że intelekt ma swoją istotę różną od istoty duszy i swoje istnienie, różne choć zależne od istnienia duszy, unika się właśnie reizmu. Przecież nie istnieją wyłącznie substancje. Istnieją też przypadłości i pod tym warunkiem, że istnieją. W ujęciu Arystotelesa i Tomasza stanowią przecież osobną kategorię. Trudność stanowi tylko to, że w arystotelesowskim podziale kategorii intelekt się nie mieści.

Słusznie więc, że szukam rozwiązania, że zastanawiam się, czym jest intelekt. A propozycje rozwiązań niech ocenią Czytelnicy książki.

[88] Nie jest to stwierdzenie do końca ścisłe. Akwinata bywa niekiedy niejednoznaczny w tej sprawie, jednak przeważa u niego teza, że przypadłości, będąc niesamodzielnymi wprawdzie, ale bytami, mają swoje własne przypadłościowe istnienie, które jest uzależnione od aktu istnienia substancji, ale nie jest z nim tożsame.

25 marca 1968 [Streszczenie głównej tezy książki *Obrona intelektu*]

Ponieważ teorię intelektu, nieobecną we współczesnych kierunkach filozoficznych, można znaleźć prawie wyłącznie w arystotelesowskiej tradycji filozoficznej, a w tomizmie znajduje się jej kształt zadowalający, ale wymagający doświadczenia poznającego i zdrowego rozsądku, dlatego budując w tej książce teorię natury intelektu, teorię niespotykaną w literaturze tomistycznej, posłużyłem się językiem tomistycznym, a jako materiałem wyjściowym – tomistyczną nauką o człowieku, o poznaniu, o substancji i przypadłościach, o akcie i możności, o złożeniu bytu z istnienia i istoty.

Intelekt, a mówiąc dokładniej dwa intelekty (możnościowy i czynny), uważam za byty przypadłościowe, należące do kategorii jakości przejawiającej się w postaci władz doskonalących substancję w aspekcie jej formy.

Intelekty jako władze poznawcze duszy, będącej formą substancjalną ciała, zapodmiotowane w duszy jako jej przypadłości, są bierną (intelekt możnościowy) i czynną (intelekt czynny) możnością duszy do poznawania tego, co w przedmiocie jest istotne i konieczne. Same w sobie intelekty, jako byty przypadłościowe, a więc akty doskonalące podłoże substancjalne, w którym tkwią, są w stosunku do duszy swoiście zewnętrzne, to znaczy nie są czynnikami składowymi jej natury. Różnią się od substancji duszy odrębną strukturą ontyczną.

Intelekty, jako byty przypadłościowe, mają swoje istnienie i istotę. Istnienie jest w intelekcie aktem, a więc racją jego realności. Istnienie intelektu jest odrębne od istnienia duszy, ale jako przypadłościowe zależy od istnienia duszy. Dusza jest narzędną przyczyną sprawczą intelektu i poprzez duszę i na jej miarę pierwsza przyczyna sprawcza udziela intelektowi istnienia, gdy stwarza duszę.

Istota intelektu, będąca samą formą, jako przypadłościowa jest także na miarę duszy. Jest swoiście od duszy uzależniona (*commensurata*). Ta *commensuratio* jest konsekwencją narzędnego przyczynowania sprawczego ze strony duszy, która udziela intelektom duchowości na miarę swej natury lecz i na miarę ich pojemności ontycznej, jako bytów przypadłościowych. Cechą więc istoty intelektu jest: 1. Otrzymanie duchowości; 2. Swoista *commensuratio* w stosunku do duszy; 3. Zdolność przyjmowania (intelekt możnościowy) lub wykrywania umysłowych treści poznawczych (intelekt czynny).

Jako przypadłości intelekty łączą się z duszą przez konieczną relację nietranscendentalną. Mówiąc inaczej w intelekcie i w duszy istnieje łącząca je relacja. Należy ona niepodzielnie do realnego intelektu i realnej duszy. Jej podmiotem, a więc tym, w czym tkwi, jest intelekt. Jej kresem, a więc tym, „do czego" odnosi całą swoją istotę i cały swój byt, jest dusza. Jest to relacja realna. Modyfikuje intelekt, zmienia go tak, że całym swym bytem intelekt jest przyporządkowany do duszy, którą doskonali w porządku wiedzy i mądrości.

Intelekt więc, powiązany z duszą przez konieczną relację wyrażania zależności swego bytowania od realnej duszy, istnieje na zasadzie narzędnego powiązania przyczynowego. Nie może to być przyczynowanie formalne, ponieważ wtedy dusza byłaby „częścią" istoty intelektu. Nie może to być też przyczynowanie wzorcze, bo intelekt nie tyle wzoruje swój byt na duszy, ile realnie zależy od duszy,

otrzymując poprzez duszę swoje istnienie i duchowość, stwarzane przez pierwszą przyczynę sprawczą jednocześnie w duszy i w intelektach. Nie może to być tym bardziej przyczynowanie materialne, skoro istotę intelektu stanowi sama forma.

Dużą trudność stanowi opisanie relacyjnej jedności duszy i intelektów. Podejmując problem związku intelektów z duszą trzeba podkreślić relację, modyfikując w jakimś stopniu utrwaloną w literaturze tezę o powiązaniu intelektów i duszy na sposób możności i aktu. To powiązanie trzeba orzekać analogicznie, a teoria analogii jest może koniecznym uzupełnieniem poglądu na naturę intelektów?

MIECZYSŁAW GOGACZ

OBRONA INTELEKTU

AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ
WARSZAWA 1969

10 lipca 1969 [*Finis coronat opus*]

Wyszła z druku *Obrona intelektu*.

ISTNIEĆ I POZNAWAĆ

Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii

AKADEMIA TEOLOGII KATOLICKIEJ
WARSZAWA 1969

27 lipca 1969 [Autopoprawki *Obrony intelektu* w książce *Istnieć i poznawać*]

Napisałem zaplanowany do *Istnieć i poznawać* paragraf pt. *Trudności w rozumieniu intelektu i próba ponownego określenia jego natury (kontynuacja problemów „Obrony intelektu")*[89].

W książce pt. *Obrona intelektu*, napisanej w 1965 r., można stwierdzić kilka niedokładności, czy wręcz błędów. Tak jednak wtedy rozumiałem intelekt, jego rolę wśród innych władz poznawczych człowieka, jego związek z duszą, jego ontyczną strukturę.

Zasadnicze w *Obronie intelektu* ujęcie problemu i wiele rozwiązań w dalszym ciągu akceptuję. Niedoskonałości widzę dziś głównie w porządku języka filozoficznego, w którym nie całkiem jasno i precyzyjnie, a raczej nie zawsze konsekwentnie odróżniam np. to, co ogólne, od tego, co istotne i konieczne w poznawanym przedmiocie. Wiem oczywiście, i w książce często dawałem temu wyraz, że istnieją tylko byty konkretne, zbudowane z istnienia i istoty, złożonej z formy i materii, jeżeli to są byty poznawane zmysłami, i wiem, że ogólne jest tylko ich poznawcze ujęcie przez intelekt.

Niekiedy jednak, może idąc za nieprecyzyjnym językiem szkolnych dyskusji lub z powodu własnego skrótowego myślenia, podkreślając,

[89] M. Gogacz, *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Warszawa 1969, s. 208–226.

że intelekt poznawczo chwyta to, co w poznawanym przedmiocie jest istotne i konieczne, wiązałem z tym termin „ogólne". W wyniku tego zdarzają się w książce zdania, w których akcentuję, że intelekt możnościowy po przeróbce *species* zmysłowej przez intelekt czynny, chwyta poznawczo w rzeczy to, co w niej ogólne i konieczne. Takie sformułowanie może błędnie sugerować, że w rzeczach bytują treści ogólne. Nie. Chodzi o to, że intelekt dociera do koniecznych treści poznawanego przedmiotu i ujmuje je w sposób ogólny. Jakkolwiek w książce merytorycznie biorąc te dwie sprawy są oddzielone, to jednak językowa zbitka koniecznego i ogólnego niekiedy się powtarza.

Ważniejszą niedokładnością i już błędem jest w *Obronie intelektu* mieszanie dualizmu z pluralizmem. Różnicę między tymi dwoma ujęciami rzeczywistości wyraźnie widzę dopiero dzisiaj, a raczej dopiero dzisiaj w jakimś stopniu umiem utrzymać analizę w obrębie pluralizmu nie przeskakując na teren dualizmu. Teoretycznie zna się cechy pluralizmu i dualizmu, w praktyce jednak, w konkretnie dokonywanych rozumowaniach, niełatwo nie przekraczać granicy między pluralizmem i dualizmem. Zagadnienie związku duszy z ciałem jest właśnie tym trudnym obszarem, na którym uzasadniając odrębność duszy i ciała oraz nieśmiertelność duszy, tak łatwo sięgnąć po argumenty dualistyczne, prowadzące niekiedy do przyznania także ciału swoiście substancjalnej niezależności. To częściowe mieszanie dualizmu z pluralizmem nie jest w *Obronie intelektu* tylko sprawą języka filozoficznego, jest błędem w porządku teorii bytu, metodologicznie niedozwolonym stosowaniem dwóch wykluczających się teorii przy rozwiązywaniu zagadnienia ontycznej struktury *compositum* ludzkiego. Należy dodać, że w książce usiłuję utrzymać się w ramach pluralizmu. Nie zawsze to jednak w pełni się udaje.

Subtelniejsze i mniej widoczne niedokładności popełniam w ujęciu zagadnienia struktury intelektu. W *Obronie intelektu*

akcentuję to, że intelekty, zarówno możnościowy jak i czynny, stanowiąc możnościowe władze duszy (możność bierna – przyjmowanie aktów z zewnątrz, możność czynna – wykonywanie aktów), różnią się od duszy tak, jak przypadłości różnią się od substancji. I to rozróżnienie wyznaczyło cały kierunek podjętej analizy. Chodziło o to, żeby nie utożsamić intelektu z duszą, odkryć jego ontyczną strukturę różniącą go od natury duszy. Intelekt więc musiał znaleźć się swoiście z zewnątrz duszy, wciąż jednak od niej zależny w swym istnieniu i w swojej istocie, zawsze niesamodzielny, bytujący na sposób właśnie przypadłości, skoro nie jest substancją. Do takiego wówczas rozwiązania, to znaczy na etapie mojej refleksji nad zagadnieniem w okresie pisania *Obrony intelektu*, skłoniły dwie trudności lub niebezpieczeństwa.

1. Intelekt, jako możność duszy, nie może z duszą, jako formą, stanowić obdarzonej metafizyczną jednością substancji, ponieważ współkonstytuując tę substancję jako *ens quo* nie mógłby mieć działań różnych, od działań duszy. W konsekwencji tej struktury, to już nie intelekt wykonywałby działania poznawcze, lecz sama dusza, co byłoby z kolei krytykowanym w książce błędem platonizmu czy ujęć kartezjańskich. Bojąc się skutków błędu, że dusza poznaje swą istotą bez władz poznawczych, poszedłem w kierunku zanalizowania intelektu jako przypadłości duszy.
2. To ujęcie wyznaczyło problem struktury intelektu i przyznania mu osobnego, przypadłościowego istnienia, które nie jest identyczne z istnieniem duszy. Wydawało się, że jeżeli intelekt nie ma istnienia różnego od istnienia duszy, to od duszy różni się tylko swoją istotą. Znaczyło to, że w człowieku, posiadającym jedno istnienie substancjalne, znajduje się wiele bytowych odrębnych struktur o charakterze istoty, urealnionych tym właśnie jednym istnieniem. Znaczyło to dalej, że intelekt różni się od duszy tylko w porządku istoty, że wobec

tego istota, np. istota intelektu, bytuje niezależnie od swego istnienia, że istnienie nie zawsze jest aktem tej oto określonej istoty, że jest istnieniem kilku istot, które są swoiście bytowo samodzielne, skoro bez własnego istnienia są odrębne, że wobec tego różnica między intelektem i duszą zachodzi w porządku esencjalistycznym, że trzeba więc przyjąć tradycyjne i krytykowane w tomizmie egzystencjalnym ujęcia esencjalistyczne.

3. Aby odrzucić różnice między istotami bytującymi w jakiś esencjalistyczny sposób i aby w ogóle odrzucić esencjalistyczne bytowanie istot, zdecydowałem się przyznać intelektowi osobne, niesamodzielne istnienie, zależne w bytowaniu od istnienia duszy, a raczej aktualizowane przez istnienie duszy, bezpośrednio urealniające istotę intelektu i wyznaczające jego ontyczną odrębność. Jest to istnienie przypadłościowe, nietożsame z istnieniem duszy.

W związku z takim kierunkiem rozwiązań niejednoznacznie wypadło zagadnienie *commensuratio*. Terminem *commensuratio* określałem swoistą miarę bytowania intelektu, ograniczenie czy umniejszenie jego istnienia i jego istoty, jakieś zindywidualizowanie jego natury przez przyczynową czy aktualizującą go bytową zależność od duszy. Nastąpiła w moim myśleniu lub może tylko w wyrażaniu, a więc w porządku języka filozoficznego, zbitka problemu i terminu *commensuratio* z terminem i problemem *esse diminutum*. I to właśnie stanowi błąd. *Commensuratio* jest właściwością duszy ludzkiej jako formy ciała. I czym innym jest zagadnienie swoistej, zależnej w bytowaniu od duszy, struktury intelektu i jego funkcji w duszy. Intelekt, jako możność, umniejsza, ogranicza, uniedoskonala formę duszy, a wyrażając tak dobitnie jej intelektualny czy zmysłowy charakter jest racją jej skierowania się do ciała.

W artykule pt. *Próba teorii natury intelektu*, który opublikowałem w roku 1967 w „Studia Philosophiae Christianae", po jakimś okresie

dalszego zastanawiania się nad ontyczną budową intelektu broniłem się głównie przed ewentualnym zarzutem hipostazowania duchowych władz poznawczych człowieka. Ukazywałem też, niewystarczalność przy rozwiązywaniu szczegółowego zagadnienia intelektu, wypracowanej w metafizyce ogólnej teorii substancji i przypadłości, teorii relacji i teorii analogii. Proponowane przez metafizykę rozumienia i podziały nie pozwalają jeszcze w pełni niesprzecznie wytłumaczyć tego bytu, którym jest intelekt.

Zresztą sprawa nie jest prosta. W pisanej teraz książce *Istnieć i poznawać* usiłowałem sprecyzować zagadnienie *commensuratio* wiążąc je, owszem, z teorią intelektu, lecz inaczej niż w *Obronie intelektu*. Chodzi tu o czynnik jednostkujący duszę. Według sformułowanej teorii w *Istnieć i poznawać* tym ontycznym czynnikiem jednostkującym duszę w sposób konieczny jest możnościowy w swej naturze intelekt, kommensurujący czyli skierowujący duszę do właściwego jej ciała, które ją uszczegóławia. Ta rola intelektu w duszy skierowuje uwagę na możnościową naturę intelektu i na wynikające z tego dla duszy konsekwencje. Może więc rzeczywiście zbyt mocno w książce *Obrona intelektu* „wyakcentowałem przypadłościową strukturę intelektu, zafascynowany jego samodzielnością działania poznawczego trochę zapominając, że sam w sobie intelekt jest przede wszystkim możnością duszy”[90].

Błąd w dotychczasowym ujmowaniu przeze mnie intelektu polegałby na zawężeniu ujęcia, na rozważaniu przede wszystkim związku intelektu z duszą od strony właśnie relacji między przypadłością i substancją. Tymczasem intelekt jako władza duszy jest jednak jej specyficzną możnością.

[90] M. Gogacz, *Próba teorii natury intelektu,* „Studia Philosophiae Christianae” 3 (1967) 2, s.137–167.

Dodajmy przy okazji, że myśląc nad jakimś zagadnieniem dostrzega się bardzo powoli niewidziane dotychczas aspekty, niekiedy zmieniając przyjętą linię rozwiązań, często naprowadzające na drogę w kierunku trafniejszego i może prawdziwszego ujęcia. Dodajmy przy tym, że książka *Obrona intelektu* jest ważnym choć niedoskonałym etapem mojej refleksji nad problemami z zakresu teorii bytu. Przy pomocy prostego zabiegu metodycznego, który polega na tym, że szczegółowy problem intelektu usiłowałem rozwiązać, odwołując się do głównych zagadnień metafizyki, odkryłem, jak się wydaje, cały szereg niedoskonałości i braków w ogólnej teorii bytu, jakąś przy uprawianiu tej teorii ilość subtelnych błędów, które w *Istnieć i poznawać* pragnę ujawnić, sformułować, wyjaśniać i w miarę sił poprawić, zmobilizowany do tego, owszem, wewnętrzną potrzebą zrozumienia metafizyki i niesprzecznego rozwiązania problemów tomistycznej filozofii bytu, lecz przede wszystkim przynaglony, jak już pisałem we *Wstępie*, dociekliwymi pytaniami dyskutujących ze mną studentów. Wynika z tego wszystkiego, że i ta książka nie zamyka dyskusji, że ją właśnie otwiera, że jak każda książka stanowi etap i bodziec do dalszego myślenia, do dalszych poszukiwań teoretycznego wyrazu filozoficznie oglądanej rzeczywistości.

Jeżeli duchowe władze poznawcze duszy, którymi są w człowieku dwa intelekty, stanowią bierną i czynną możność duszy, to wzięte od strony swego działania są koniecznymi przypadłościami substancji duchowej, natomiast rozważane w swej istocie są dosłownie możnością, która współkonstytuuje z formą duszę, jako jednostkową substancję.

Takie ujęcie uwalniające od niebezpieczeństwa hipostazowania intelektu, od ryzyka skomplikowanych odczytywań jego przypadłościowej struktury ontycznej, od szukania łączącej go z duszą relacji, nie uwalnia jednak od całego szeregu innych trudności.

Jeżeli intelekt jest dosłownie możnością, to nie może bytować z zewnątrz duszy jako jej przypadłość, która, owszem, nie jest czymś dodanym do substancji, lecz czymś, co tę substancję przenika, ale jednak z nią się nie utożsamia. Tymczasem możność w każdym bycie nie jest czymś od tego bytu odrębnym. Jest w nim czynnikiem współkonstytuującym, który nie ma swego istnienia i swojej istoty, który raczej z formą tę istotę stanowi, gdy urealni ją istnienie. Przy takim ujęciu intelekt jest czynnikiem strukturalnym istoty duszy. Nie jest już władzą duszy, lecz „częścią" jej natury. I wtedy mieliby rację Platon i Descartes, że dusza sama poznaje swą naturę bez pośrednictwa władz poznawczych. Jednak wtedy każde działanie duszy zmieniałoby jej istotę, czyli ją unicestwiało, co jest absurdalne. Intelekt więc nie może stanowić natury duszy, musi się od niej realnie różnić, a mimo to powinien w niej być jej możnością.

Można by tu rozróżnić istotną i przypadłościową możność duszy. Gdyby intelekt był możnością tylko przypadłościową, stanowiłby coś dla duszy zewnętrznego, byłby przypadłością o sobie właściwej strukturze ontycznej. I pozostalibyśmy na etapie rozważań, prezentowanych w *Obronie intelektu*. Tak rozumiany intelekt nie mógłby jednak kommensurować duszy, skierowywać jej ku ciału, nie mógłby jako przypadłość istotnie jej zmienić, czyli ujednostkowić, spowodować, że faktycznie dusza jest tą oto jednostkową duszą, która organizując sobie ciało jako swą niekonieczną możność przyjmie wniesione przez ciało uszczegółowienie.

Byłoby prościej zatrzymać się w analizie na etapie przyznania intelektowi przypadłościowej natury. Wtedy jednak grozi duszy perspektywa stania się lub bycia w jakimś momencie duszą ogólną, co jak wykazywaliśmy, jest absurdalne. Jak więc pogodzić przypadłościowy i istotowy charakter możności, którą jest intelekt? A może nie na tej drodze należy szukać rozwiązania.

Zobaczmy może najpierw, jak w ogóle możność funkcjonuje w danym bycie.

Możność jest zawsze tym, co uniedoskonala akt. Jest przez przyczynę pierwszą współstwarzana razem z aktem, jako realna w nim zasada braków i niedoskonałości. Dzięki temu akt od początku jest ograniczony, ujednostkowiony, przygodny. Nie ogranicza się sam przez się, ani nie uniedoskonala go przyczyna pierwsza. Właśnie czyni to znajdująca się w nim realna możność. Niekiedy mówi się, że akt urealnia właściwą sobie możność, że ją organizuje, gdy to np. jest niekonieczna możność szczegółowa w postaci ciała ludzkiego. Nie znaczy to jednak, że akt spełnia wobec możności rolę pierwszej przyczyny sprawczej. Znaczy to tylko, że możność jest przyporządkowana do aktu, że stanowi dla aktu sumę właściwych mu uniedoskonaleń, że jest przez akt aktualizowana, czyli pojawia się w momencie, gdy akt jest realny, że jest co do natury czymś od aktu późniejszym. Nie może bowiem wyprzedzić aktu, istnieć bez niego, podczas gdy akt istnieje bez możności. Jest oczywiście wtedy aktem czystym i pierwszym, czymś niezłożonym. Jest samym istnieniem.

Uniedoskonalając akt, możność stanowi z nim byt przygodny. Akt bytu przygodnego tylko dzięki możności jest przygodny. Nie może więc bez niej istnieć. Nie może nie być niedoskonały. Podobnie możność istnieje tylko w połączeniu z aktem, przenikając go, jak gdyby „rozrzedzając" jego ontyczną zawartość. Możność więc swoiście wciska się w każdy moment aktu czyniąc go czymś swoiście „szczegółowym", uniedoskonalonym. Nigdy więc akt i możność nie mogą się utożsamić. Nigdy bowiem to, co jest doskonałe, nie może być tożsame z tym, co niedoskonałe. Możność więc pozostaje w bycie czymś odrębnym.

Inna jest możność uniedoskonalająca istnienie i inna jest możność, która uniedoskonala formę. Od św. Tomasza wiemy, że aktu istnienia

i aktu formy nie można utożsamić. Nie można więc także utożsamić tych dwóch możności.

Możność, która uniedoskonala istnienie, jest istotna. Wyznacza przygodność bytu i jego gatunkową odrębność. Możność, która uniedoskonala formę, jednostkuje byt w obrębie gatunku.

Takie ujęcie sprawdza się w odniesieniu do roślin i zwierząt. Nie tłumaczy jednak w pełni specyfiki człowieka, w którym dusza rozumna, przeniknięta jako forma uniedoskonalającym ją ciałem, jest od ciała w taki sposób niezależna, że istnieje także bez ciała. Wtedy jednak także musi być jednostkowa, bo inaczej ginęłaby indywidualna nieśmiertelność człowieka. Jeżeli dusza jest jednostkowa nawet bez ciała, to pierwszorzędnie jednostkuje ją inna niż ciało możność, a właściwie uszczegółowia ją ciało. Wykazano już, że tą konieczną w duszy jednostkującą ją możnością jest intelekt.

Możność, która zawsze pozostaje czymś różnym od aktu, powoduje przynajmniej kilka sobie właściwych skutków. Przede wszystkim uniedoskonala akt. Czyni z niego akt bytu przygodnego lub akt danej jednostki w obrębie grupy bytów, czyli w gatunku. Dzięki możności dany byt działa jako byt przygodny i jako jednostka. Działania zawsze mogą być czynne lub bierne. Mogą być wykonaniem czegoś lub odbiorem działań wpływających na byt. Z konieczności więc każda możność danego aktu musi być czynna i bierna. I muszą to być dwa rodzaje możności, ponieważ to, co jest czynne, nie może być tożsame z tym, co jest bierne.

Jeżeli poznanie intelektualne polega na odbiorze treści umysłowo poznawczych i na uprzednim wydobyciu ich z materiałów szczegółowych, to muszą istnieć dwa intelekty: intelekt możnościowy o działaniu biernym i intelekt czynny o działaniu aktywnym.

W *Obronie intelektu* akcentując, że intelekt jest przypadłością duszy korzystałem z rozróżnienia możności istotnej i przypadło-

ściowej. Nie mogłem uznać, że intelekt utożsamia się z naturą duszy, że jest w niej czynnikiem jej istoty. Nie korzystałem jednak dostatecznie z rozważania możności biernej i możności czynnej i w ogóle z całej teorii możności.

Zwróćmy uwagę na to, że jeżeli możność nigdy nie utożsamia się z aktem, to nigdy intelekt nie może stanowić całej duszy. Wchodzi do jej natury jako czynnik, który ją uniedoskonala, ogranicza, jednostkuje. Jest w duszy czymś odrębnym i jest na miarę jej aktu formy. Zależy od formy duszy, dzięki niej jest aktualny. Jeżeli Awicenna i Awerroes musieli oderwać intelekt od duszy, to dlatego, że pewnie traktowali go jako akt i utożsamiali go z duszą. Nie odbierali intelektu jako możności. Może nie pamiętali, że możność jest zarówno czynna jak i bierna. To, co jest czynne uważali wprost za akt. Podobnie musiał myśleć Descartes: poznanie jest działaniem czynnym, intelekt więc jest aktem, który działa, i jest tożsamy z duszą, która przecież cała wyraża się w działaniu poznawczym. Wydaje się, że dobrą intuicję mógł mieć Albert Wielki, który intelekt uważał za siłę „wpisaną" w naturę duszy.

Jeżeli więc możność nigdy nie utożsamia się z aktem, to nigdy intelekt nie stanowi całej duszy. Funkcjonuje w niej jako możność wewnątrz jej formy. Struktura duszy byłaby, wobec tego, następująca: akt istnienia uniedoskonalony możnością istotną, którą konstytuuje forma (to, co specyficzne dla duszy jako bytu danego gatunku) i możność (to, co jednostkuje tę formę). Intelekt znalazłby się więc wewnątrz istoty duszy, ale nie wypełniałby jej do końca. Jako możność nie jest przecież tożsamy z formą. W *Obronie intelektu* nie widziałem tego momentu zasugerowany może niebezpieczeństwem rozwiązań arabskich. Tymczasem trudności, w które wpadli średniowieczni uczeni arabscy, można uniknąć. Intelekt jest wewnątrz istoty duszy, lecz jako możność. Uniedoskonala i jednostkuje znajdującą się tam

formę. Nie utożsamia się więc ani z formą, ani z istotą duszy. Pozostaje w niej odrębny jako możność bierna, która powoduje w duszy właściwe sobie skutki. Wydaje się, że ta perspektywa wyjaśniania struktury intelektu nie obala ujęć prezentowanych w *Obronie intelektu*. Uzupełnia je tylko, poszerza i pogłębia.

Pozostaje jednak wciąż do wyjaśnienia sprawa przypadłościowego charakteru intelektu i sprawa intelektu jako możności biernej wewnątrz istoty duszy. Pogodzenie tych dwóch spraw wymaga dalszych doprecyzowań i rozdzielenia problemów w zbitce ujęć i określeń.

Jeżeli intelekt nie jest substancją, a nie może być bytem samodzielnym, i jeżeli jest bytem, to powinien być przypadłością. Takie rozumowanie jest słuszne. Ono właśnie stanowi podstawę rozumowań i argumentacji w *Obronie intelektu*. Zastanówmy się jednak, czy termin „byt" został tu użyty dość jednoznacznie.

Intelekt jest bytem, ponieważ nie jest niebytem. To prawda. Jest także prawdą, że intelekt nie jest substancją. W jakim jednak sensie jest przypadłością? Należy do duszy jako coś od niej różnego. Tym czymś różnym od duszy jest nie tylko przypadłość. Jest tym czymś także zawarta w formie duszy możność. Przypadłość rozważana w relacji do substancji jest aktem. Rozważana sama w sobie jest raczej możnością, zapodmiotowaną w akcie substancji. Może to być możność istotna i nieistotna, czynna i bierna. Wciąż mówimy, oczywiście, o tak zwanej możności drugiej, czyli aktualizowanej już przez jakiś akt. Trzeba też wprowadzić rozróżnienie na możność duchową i możność materialną. To ostatnie rozróżnienie jest specjalnie ważne przy zagadnieniu duszy ludzkiej i intelektu. Intelekt nie może być materialny, ponieważ wtedy nie mógłby poznawać w sposób ogólny. Wytwory poznania, czyli ujęcia, są ogólne, strukturalnie odwrotne do szczegółowej budowy materii. Źródło więc pojęć jest także niema-

terialne i duchowe, to znaczy zdolne do samodzielnego istnienia bez materii. Ponieważ intelekt, jak wiemy z *Obrony intelektu* nie bytuje samodzielnie w sensie substancjalnym, jest wobec tego czymś zapodmiotowanym w substancji duchowej. Sam także jest duchowy i stanowi zatem duchową możność noszącego go podmiotu.

Gdy powiemy, że intelekt jest możnością duszy, to może to oznaczać zarówno przypadłość jako coś w podmiocie wtórnego, niestanowiącego elementu istoty duszy i może oznaczać w duszy strukturalny czynnik jej istoty, uniedoskonalający formę, składającą się razem z możnością na istotę duszy, urealnionej istnieniem.

Przypadłość jak wiemy może być konieczna lub niekonieczna, czyli taka bez której dana substancja nie byłaby tą oto substancją, albo taka, która nie musi zawsze trwać w substancji. Ciało ludzkie jako możność materialna, musi zawierać rozciągłość, ponieważ bez niej nie mogłoby wnosić w duszę tych własności szczegółowych, które charakteryzują ciało. Natomiast nie musi ono zawierać jako przypadłości tego oto określonego koloru. Dusza ludzka nie może nie posiadać intelektu. Bez niego musiałaby dokonywać aktów poznawczych swoją istotą i po każdej zmianie, spowodowanej poznaniem, przestawałaby być tą oto duszą, co jest absurdalne, albo w ogóle nie mogłaby poznawać, co także jest absurdalne. Wiemy przecież z doświadczenia, że człowiek poznaje i to w sposób ogólny, domagający się więc duchowego źródła. Intelekt jest więc konieczną, duchową przypadłością duszy. Dodajmy jednak, że jest czymś takim, co nie tylko manifestuje rozumność duszy, lecz jest także czymś, co zasadniczo modyfikuje duszę. Jest jej narzędziem poznawania i jednocześnie warunkiem lub zasadą jej jednostkowości. Wnika w formę duszy różną od jej istnienia, sam także jako możność, różny od istnienia i formy. Uniedoskonalając formę duszy intelekt jest czynnikiem istoty duszy. Nie jest całą tą istotą, jest czymś w niej

możnościowym. I jest jednocześnie przypadłościową koniecznością. Jest więc i jednocześnie nie jest tą przypadłością. Nie może przecież być jednocześnie czynnikiem istoty i nim nie być, stanowiąc przypadłość nawet konieczną, która przecież nie jest „częścią" istoty, lecz czymś od niej różnym, a tylko w niej zapodmiotowanym. Czyżby intelekt był bytem sprzecznym?

Gdzieś tu jest błąd w tym rozumowaniu. Lecz na czym ten błąd polega? Na razie wiem tyle, że nie łatwo określić, czym jest intelekt. Trudności płyną ze zbitek momentów bytowych, ze zbitek terminów, z mało rozbudowanej teorii, z ubogiej, niestety, terminologii tomistycznej. (Bo jednak tomizmu nie rozwijano. Był, jak wiemy z badań historycznych, dość często werbalnie powtarzany, zawsze w ramach metafizyki ogólnej, dosłownie ogólnie analizującej byt).

Co to znaczy władza poznawcza, bo intelekt jest właśnie duchową władzą poznawczą człowieka? Rozpatrzmy sprawę od tej strony. Władza poznawcza jest zdolnością podmiotu poznającego do wykonania czynności poznawczych. Podmiotem poznania jest dusza ludzka posługująca się intelektem, jako swą władzą poznawczą, w procesie ogólnego ujęcia istoty rzeczy poznawanej. Ta zdolność poznawania charakteryzuje całą duszę, całą jej istotę. Intelekt, jako możność, powodując ujednostkowienie duszy, powoduje jednocześnie skierowanie (*commensuratio*) duszy do ciała, aby ta istotna w niej zdolność rozumnego poznania mogła się zrealizować, to znaczy, aby człowiek mógł poznawczo ująć różne od niego przedmioty, z którymi bez ciała nie może się bezpośrednio skontaktować.

Tę trudność czy intelekt jest możnością wewnątrz istoty duszy, czy tylko jej konieczną przypadłością, można rozwiązywać w postaci dwóch teorii:

1. Intelekt możnościowy jest wewnątrz istoty duszy jako dosłownie możność uniedoskonalająca formę. Powoduje jednost-

kowość formy i z nią stanowi istotę duszy, która jest ontyczną całością dopiero z aktem istnienia, uniedoskonalonym i specyfikowanym przez istotę duszy, czyli przez *compositum* formy i właściwej jej duchowej możności. Na taką rolę intelektu możnościowego w istocie duszy wskazuje jego bierność, jego wyłącznie receptywność. Jest terenem i uzdolnieniem duszy do przyjęcia umysłowych treści poznawczych. Jest wewnątrz istoty duszy tym „oknem", przez które dusza przyjmuje umysłowy obraz istotnych treści poznawanego przedmiotu. Intelekt możnościowy jako wyłącznie bierny tych treści nie wytwarza. Tylko je otrzymuje. Ponieważ akty treści umysłowych przyjmowane przez intelektualną możność duszy nie bytują w oderwaniu od materiałów szczegółowych, muszą być z nich wydobyte. I musi tego dokonać umysłowa władza poznawcza, zdolna do ogólnego, nieszczegółowego ich ujęcia. Nie może tego dokonać intelekt możnościowy z tej racji, że jest bierny, tylko receptywny i z tej racji, że stanowi czynnik istoty duszy. Gdyby dokonywał sam wydobycia ze szczegółów *species* umysłowej, znaczyłoby to, że dusza sama poznaje wprost swoją istotą. Wtedy byłby to błąd platonizmu i kartezjanizmu, tak bardzo niebezpieczny i krytykowany w *Obronie intelektu*. Potrzebny jest drugi intelekt do wykonania tych czynnych zadań. Skoro dokonuje się poznanie umysłowe, intelekt czynny istnieje. Nie bytuje on wewnątrz istoty duszy ludzkiej. Jest właśnie tylko w niej zapodmiotowany poprzez intelekt możnościowy. Jest konieczną przypadłością duszy. Bez tej przypadłości nie byłoby możliwe poznanie. On właśnie jest swoiście na zewnątrz duszy.

Dokonuje się w tej chwili dowartościowanie intelektu czynnego. Jest niezastąpioną władzą duszy jako jej konieczna, lecz zewnętrzna przypadłość. I w tym miejscu dokonuje się poprawka w stosunku do ujęcia w *Obronie intelektu*. Rozumowania przebiegają tam prawidłowo, lecz nie są pogłębione. Nie wszystko dało się ująć na etapie

tam prezentowanego myślenia. Poprawka polega na tym, że intelekt możnościowy bytując wewnątrz istoty duszy, stanowi ontyczną podstawę skierowania duszy do ciała i uzasadnia wewnętrzną zdolność duszy do przyjęcia umysłowych treści poznawczych. Intelekt czynny, zapodmiotowany w duszy poprzez intelekt możnościowy i związany z intelektem możnościowym działaniami poznawczymi, przekazując mu wyniki swej poznawczej aktywności, jest jako możność czynna duszy jej przypadłością. Nie wchodzi więc w strukturę istoty duszy. Jest swoiście wobec duszy zewnętrzny. Jest konieczny, ponieważ bez niego nie byłoby umysłowego poznania. Jest konieczny, lecz inaczej niż intelekt możnościowy. Intelekt możnościowy bezwzględnie uniedoskonala formę duszy, bezwzględnie stanowi podstawę poznawczego charakteru duszy, jest wewnętrzną zdolnością duszy do otrzymywania umysłowych treści poznawczych. Intelekt czynny jest względnie konieczny. Kontaktuje się z treściami umysłowymi przez materiał szczegółowy. Nie wykonuje swoich działań, gdy tego materiału nie ma, np. po oddzieleniu się duszy od szczegółowej możności materialnej lub gdy dany człowiek z powodu niedorozwoju umysłowego nie dokonuje umysłowych działań poznawczych. Intelekt czynny, jako możność czynna, nie musi zawsze spełniać swych działań. Jest konieczny, lecz właśnie względnie. Intelekt możnościowy natomiast zawsze aktualizuje w duszy rozumność, jest jej nosicielem nawet wtedy, gdy nie dokonują się umysłowe akty poznania. Intelekt czynny bezpośrednio przez materiał szczegółowy jest w kontakcie z ciałem, czynnie realizuje poznawcze zadania duszy. Jest w duszy, ale jako zapodmiotowana w niej przypadłość i tym różni się od intelektu możnościowego stanowiącego wprost możność formy duszy.

Może jeszcze się mylę w jakimś punkcie tych analiz, lecz ta teoria jest już uniknięciem sprzeczności i wybrnięciem z zarysowanych trudności. Może też nie we wszystkim błądzili filozofowie, akcen-

tujący jeden intelekt w duszy. Na pewno błędem było przyznanie jednemu intelektowi działania biernego i czynnego. Intuicja jednak, np. u Awicenny, specyficznej roli intelektu czynnego i jego jedności nie mogła być tylko pomyłką. Awicenna błędnie zakwalifikował intelekt możnościowy, przypisując mu zniszczalność razem z duszą, której nie odróżnił od form zwierzęcych i roślinnych. Nie widział też możnościowej natury intelektu. Potraktował go jako akt i siłą rzeczy oderwał od duszy. Intelekt możnościowy jako właśnie możność bierna musi tkwić w formie. I właśnie on manifestuje umysłową i duchową niezależność duszy od ciała. Takim samym, i o charakterze możności czynnej, intelektem musi być intelekt czynny. Dzięki temu jest zapodmiotowany w duszy, chociaż inaczej niż intelekt możnościowy, co słusznie wyczuwał Awicenna, jakkolwiek błędnie tę intuicję sformułował.

2. Może trudność tego typu, że intelekt jest w istocie duszy i jednocześnie w niej nie jest, stanowiąc przypadłość, da się rozwiązać także przez wyróżnienie dwóch spojrzeń na naturę intelektu, czy też przez wyróżnienie dwóch aspektów tej natury.

Intelekt więc możnościowy i intelekt czynny z racji zapodmiotowania w duszy nie tylko tkwią w jej istocie jako coś przypadłościowo zewnętrznego, lecz także istotę duszy, tej oto konkretnej duszy, swoiście modyfikują, stanowiąc jej zdolność poznania. Istota rzeczy jako *quidditas*, jako więc poznawczo ujęta konkretna treść rzeczy, jest ogólna. Istota jednak jako ta oto treść danego bytu, jest jednostkowa. Nie znaczy to, że jest szczegółowa. Szczegółowość jest własnością materialnej możności, uniedoskonalającej formę. Jednostkowość jest cechą istoty już uniedoskonalonej. Wyklucza ogólność i nie utożsamia się ze szczegółowością. Tę jednostkowość, według powszechnej opinii tomistów, powoduje oznaczona ilością materia. Rozróżniając w tej książce ujednostkowienie i uszczegóło-

wienie przyjęto, że materia uszczegóławia formę, która w wypadku duszy ludzkiej już jest jednostkowa dzięki uniedoskonalającej ją możności duchowej. Tym czynnikiem jednostkującym jest intelekt możnościowy. I według przyjętej w tym paragrafie pierwszej teorii, intelekt możnościowy stanowi wewnętrzny czynnik istoty, jako możność uniedoskonalająca formę, składająca się na tę istotę wraz z możnością. Według formułowanej tu drugiej teorii, obydwa intelekty, możnościowy i czynny, stanowiąc konieczne, lecz zewnętrzne w stosunku do istoty, przypadłości duszy, tkwiąc w niej niejako „korzeniami", tym samym ją jednostkują. Z racji więc tkwienia w substancji, aktualizowane zresztą przez duszę, lecz razem z duszą stworzone przez pierwszą przyczynę sprawczą, obydwa intelekty są czynnikiem jednostkowienia duszy, ukonkretnienia jej i skierowania do ciała, aby w połączeniu z ciałem poznanie zostało zrealizowane. Z racji spełniania czynności poznawczych, skierowania się więc intelektów bardziej w stronę przedmiotów poznawanych niż w kierunku istoty duszy, intelekty te stanowią zewnętrzne i wciąż konieczne przypadłości duszy. Według przyjętej tu terminologii intelekty byłyby przypadłościową możnością duszy (w przeciwieństwie do możności istotnej, czyli razem z formą współkonstytuującej istotę duszy), nie byłyby „częścią" istoty, lecz jednak jako konieczne przypadłości, zaktualizowane przez istotę duszy, wyznaczone przez nią, przypadłościowo, lecz w sposób konieczny, kierowałyby duszę do ciała, aby zrealizowało się poznanie. Tym samym jednostkowałyby formę duszy.

Ta teoria jest *implicite* zawarta w *Obronie intelektu*. Ma uzasadnienie w tradycji tomistycznych rozwiązań zagadnienia jednostkowienia. Według tej teorii aktualizowane przez duszę ciało jednostkuje ją i dzięki temu staje się możliwe poznanie. Prezentowana tu ta właśnie druga teoria jest już trochę zmodyfikowana w tym sensie,

że jednostkowienie przypisuje intelektom możnościowym przypadłościowo, choć w sposób konieczny, jednostkującym duszę, czyli skierowujących ją do ciała. One powodują, że dusza jest *commensurata*, nastawiona na sobie właściwe ciało.

Jeżeli się przyjmuje, że *commensuratio* jest tylko swoistym działaniem duszy, czymś w stosunku do niej zewnętrznym, choć wyznaczonym przez jej istotę, to wtedy tę drugą teorię można przyjąć. Można więc przyjąć, że intelekty przypadłościowo, lecz w sposób konieczny kierują duszę do ciała i dzięki temu staje się ona przez połączenie z ciałem właśnie jednostkowa.

Jeżeli jednak przyjmie się, że *commensuratio* jest wewnętrznym stanem duszy, modyfikacją jej istoty, wynikiem jej ograniczenia i umniejszenia w tym sensie, że nie jest formą ogólną, to ten stan musi być wyznaczony nie tylko przypadłościowo, zewnętrznie, lecz istotnie, przez znajdujący się wewnątrz istoty duszy możnościowy czynnik jednostkujący ją i ontycznie uzasadniający jej skierowanie do ciała, od którego przyjmuje uszczegółowienia i dzięki któremu spełnia działania poznawcze. Przy tak postawionym zagadnieniu zwycięża formułowana w tym paragrafie teoria pierwsza. Większa część analiz podjętych w *Istnieć i poznawać* w związku z zagadnieniem duszy i człowieka jest realizacją właśnie tej pierwszej teorii.

Podsumowując możemy już teraz krótko powiedzieć, że aby uniknąć wielu sygnalizowanych tu trudności i błędów trzeba uznać intelekt możnościowy za obecną wewnątrz istoty duszy możność bezwzględnie uniedoskonalającą i jednostkującą formę, która wraz z intelektem jako możnością stanowi istotę duszy, gdy urealni ją istnienie. Intelekt możnościowy nie jest wobec tego konieczną przypadłością duszy, lecz jest konieczną w niej możnością duchową, która nie utożsamia się z istotą duszy, a która obok formy jest odrębnym czynnikiem, powodującym sobie właściwe skutki, jak jednostko-

wanie i źródło poznawczych zdolności duszy. Intelekt możnościowy nie ma więc struktury przypadłości, nie ma swojego istnienia. Jest *ens quo* istoty duszy. Natomiast intelekt czynny jest właśnie konieczną przypadłością duszy, czymś w duszy zapodmiotowanym, aktualizowanym przez duszę. Ma strukturę przypadłości, ma wyjątkową rolę i wyjątkowe miejsce wśród innych przypadłości. Spełnia ważną czynność ogólnego ujęcia istotnych treści poznawczych przedmiotu, gdy ujednostkowiona dusza zaktualizuje właściwe sobie ciało, przyjmując wnoszone przez nie uszczegółowienia, warunkujące także realizację poznania. Jako przypadłość duszy jest względnym czynnikiem jednostkującym. Jest bowiem realizatorem skutków ujednostkowienia i uszczegółowienia duszy, wnosząc z kolei w naturę intelektu możnościowego uzyskaną *species intelligibilis*.

Jeżeli przez przypadłość (por. paragraf pt. *Odróżnienie poszczególnych aktów istnienia realnego*[91]) rozumiemy aktualizowany przez przygodny akt istnienia skutek obecnej w bycie możności, to intelekt czynny jest właśnie dosłownie przypadłością. Jako przypadłość domaga się zapodmiotowania w możności. Ponieważ jest przypadłością duszy, musi być zapodmiotowany w duchowej możności, którą właśnie jest dla formy duszy jej intelekt możnościowy, jednostkujący ją i stanowiący obecną w formie duszy uniedoskonalającą ją możność. Skutek tej możności, a więc skutek intelektu możnościowego, czyli właśnie intelekt czynny, zostaje zaktualizowany przez przygodny akt istnienia duszy w ten sposób, że w obrębie całego bytu ludzkiego, poddanego przygodnemu aktowi istnienia, urealnia ten zaktualizowany skutek właściwe mu istnienie przypadłościowe. Wynika z tego, że aby w ogóle był intelekt czynny, aby istniał jako przypadłość, musi także być w formie duszy inte-

[91] M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 62–77.

lekt możnościowy, jako właśnie możność, której skutkiem jest intelekt czynny. Intelekt możnościowy nie może być przypadłością. Gdyby obydwa intelekty, możnościowy i czynny, były przypadłościami, to musiałyby być zapodmiotowane w istocie duszy, zbudowanej z samej formy. Byłyby wtedy zapodmiotowane wprost w akcie i z tej racji musiałyby być uniedoskonalającą go możnością. Obydwa musiałyby być bierne. Zresztą, uniedoskonalając formę nie mogłyby być przypadłościami. Byłyby możnością jako *entia quo*. Wynikałaby z tego teza, że dusza poznaje wprost swoją istotą, ponieważ możność uniedoskonalająca formę składa się na tę istotę razem z formą. Trafniejsza jest więc teoria, że intelekt możnościowy jest wprost uniedoskonalającą formę możnością. Jednostkuje tę formę i stanowi zdolność lub „miejsce" duszy do przyjęcia *species intelligibilis*. Nie mogąc sam jako coś z istoty duszy, sięgnąć po te *species*, wymaga względnie koniecznej pomocy innego intelektu, właśnie intelektu czynnego, który jest skutkiem możności będącej wewnątrz duszy. Jest skutkiem właśnie intelektu możnościowego. Zostaje zaktualizowany przez przygodny akt substancjalnego istnienia duszy i jako przypadłość uzyskuje urealnienie przez przypadłościowy akt istnienia, poddany w trwaniu i działaniu przygodnemu aktowi osobowego istnienia duszy.

W tej teorii uzasadnia się i wyjaśnia ontyczna różnica między intelektem możnościowym i intelektem czynnym. Intelekt możnościowy jest dosłownie możnością wewnątrz istoty duszy, uniedoskonalającą i jednostkującą jej formę. Intelekt czynny jest skutkiem tej możności i dosłownie przypadłością duszy. Aby istnieć przypadłościowym istnieniem domaga się zapodmiotowania w możnościowym intelekcie i zaktualizowania przez przygodny akt istnienia duszy. Obydwa intelekty są ontycznie różnymi strukturami. A przy tym wyjaśnia się jednostkowa struktura duszy, która jest osta-

tecznym podmiotem poznania, realizującego się dzięki intelektowi czynnemu.

Poznanie przecież jest ostatecznie właśnie poinformowaniem duszy o przedmiocie poznawanym. I w duszy musi być „miejsce" na przyjęcie tych informacji. Jest nim intelekt możnościowy współkonstytuujący z formą istotę duszy. Nie znaczy to, że dusza poznaje swą istotą. Ta trudność pojawia się wtedy, gdy *implicite*, w jakiś zbitkowy sposób traktujemy intelekt możnościowy jako czynny, jako dokonujący aktów poznania. Tymczasem intelekt możnościowy jest dosłownie bierny, jest możnością wewnątrz istoty duszy, a więc tym swoistym „miejscem", w którym intelekt czynny składa dla duszy ogólny, a raczej umysłowy obraz treści poznawanego przedmiotu. Dusza więc nie poznaje swoją istotą w sensie czynnym. Poznaje receptywnie i nie całą istotą, lecz swym możnościowym intelektem, który nie utożsamia się z formą i nie wypełnia całej istoty duszy, lecz jest w niej czynnikiem możnościowym. Odbiera umysłowe treści poznawcze swoją możnością, która jest duchowa i która wyznacza wszystkie poznawcze władze człowieka. Można właśnie wprost powiedzieć, że z istoty możności duszy pochodzi jako skutek tej możności intelekt czynny, a więc przypadłościowa kontynuacja duchowych uzdolnień poznawczych duszy, tak jak ze szczegółowej możności cielesnej pochodzą zapodmiotowane w niej zmysłowe władze poznawcze człowieka.

Jeżeli podjętą w *Obronie intelektu* problematykę teraz w *Istnieć i poznawać* kontynuuję oraz usiłuję rozważać w sposób poszerzający i niekiedy w związku z tym zmieniający tamte ujęcia, to dlatego, że skłoniły mnie do tego dostrzeżone trudności, wynikające z poglądów nie zawsze w szczegółach dopracowanych, co ujawniły wyznaczające tę książkę dyskusje. Swoistą rolę odegrało tu także zastanowienie się, dlaczego Platon i Descartes jednak istocie duszy

przypisywali poznanie; dlaczego Awicenna tak wyolbrzymił rolę intelektu czynnego; co rozumiał Albert Wielki przez siły poznawcze „wpisane" w istotę duszy; co chciał wyrazić Temistiusz mówiąc, że intelekt jest czymś w duszy; jaką według Arystotelesa rolę ontyczną spełnia w duszy bierność i receptywność intelektu możnościowego; dlaczego intelekt czynny jest i może być aktywny? Aktywność i bierność są działaniami dwóch intelektów. Czy więc intelekt możnościowy różni się od intelektu czynnego tylko działaniem? Czy nie różnią się odrębnością struktur ontycznych? W prezentowanej tu pierwszej teorii udało się uzyskać także koncepcję innej ontycznej struktury każdego z tych intelektów. Jaśniej, jak się wydaje, wypadła dość złożona i trudna teoria jednostkowienia. Bo czyż św. Tomasz dopuszczał ogólność duszy w momencie, gdy dusza co do natury, a dokładniej mówiąc co do porządku sprawczości, czy raczej co do porządku aktualizowania swej możności, wyprzedza ciało? Czyż św. Tomasz nie akcentował raczej możności niż materii jako czynnika jednostkującego formę w istocie duszy? Wprawdzie za Arystotelesem Tomasz często nazywał duszę formą substancjalną ciała. Ale jeśli dusza ludzka, byłaby prostym aktem, nie różniłaby się od duszy zwierząt i roślin. Jako substancja co do istnienia samodzielna musi przecież być bytem nawet bez ciała jednostkowym, bo inaczej groziłaby jej niedopuszczalna metafizycznie ogólność. Te wszystkie, tak zazębiające się pytania i trudności doprowadziły do odpowiedzi prezentowanych w *Istnieć i poznawać*.

Wydaje się, że nie dostrzeżono wielu jeszcze aspektów zagadnienia, co powoduje że budowane z tomistycznych ujęć teorie mogą być ulepszane, pogłębiane, zmieniane aż rzeczywistość w badanym przedmiocie uzyska najwierniejszy opis.

Artur Andrzejuk

Posłowie

Dziennik pracy nad książką „Obrona intelektu" powstawał razem z samą tą książką od grudnia 1964 r. aż do jej wydania w 1969 r. Okres ten obejmuje ostatnie lata pracy prof. Gogacza na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1966 r. zwiąże się Gogacz z warszawską Akademią Teologii Katolickiej i z samą Warszawą. *Obrona intelektu* zostanie wydana już tutaj przez Wydawnictwo ATK. Warto dodać, że ostatnia część *Dziennika* komentująca i weryfikująca tezy *Obrony intelektu* weszła do kolejnej książki, *Istnieć i poznawać*, która także ma formę notatnika i ścierania się autora z samym sobą.

Bardzo chciałem, żeby przedmowę do *Dziennika* przygotował ks. bp dr Wiesław Mering, który spotkał prof. Gogacza w Lublinie właśnie w 1964 r. i który wraz z Nim przeszedł na ATK, gdzie w 1976 r. obronił doktorat i tym samym stał się jednym z pierwszych doktorów prof. Mieczysława Gogacza.

Jestem dwadzieścia lat młodszy od Księdza Biskupa i prof. Gogacza spotkałem dokładnie dwadzieścia lat później, ale w takich samych okolicznościach, bo przyszedłem jako dziewiętnastolatek na pierwszy rok studiów. Są też osoby, które spotkały Profesora jeszcze dwadzieścia lat później. Nasze, i pokoleń studentów pomiędzy 1964 i 2004 r., wspomnienie i myślenie o prof. Gogaczu jest bardzo podobne. Bezwarunkowa akceptacja, niezawodna życzliwość, cierpliwość

i łagodność oraz stała gotowość do wysłuchania, rozmowy, konsultacji naukowej, a czasem nawet życiowej rady czy zwykłego pocieszenia, to było coś, na co zawsze ze strony prof. Gogacza mogliśmy liczyć. Aż dziw, że znajdował na to wszystko czas i siły!

Dziennik pracy nad książką „Obrona intelektu" został odnaleziony dość niezwykle po sześćdziesięciu latach od powstania w Bibliotece Polskiej w Paryżu. Pani mgr Natalia Herold, przeglądając zasoby internetu natrafiła na katalog rękopisów wspomnianej biblioteki[92]. Początkowo wydawało mi się, że jest to jakaś pomyłka. Nic bowiem o takiej pracy nie wiedziałem, a znałem Profesora prawie czterdzieści lat. Mieszkający w Paryżu uczeń Profesora i wieloletni kierownik Działu Rękopisów Biblioteki Polskiej, pan dr Marek Prokop potwierdził w samej bibliotece istnienie takiego manuskryptu (i nawet zauważył, że noty proweniencyjne i numery katalogowe zostały wpisane jego ręką). Domyślam się, że papiery te mogły trafić do Francji jeszcze w latach siedemdziesiątych lub osiemdziesiątych ubiegłego wieku, bo pamiętam propozycję zarchiwizowania najcenniejszych rękopisów Profesora właśnie w Bibliotece Polskiej w Paryżu, gdyż wydawało się, że będą tam bezpieczniejsze niż w rządzonej przez komunistów Polsce. Pamiętam też, że Profesor nie był do końca do tego przekonany, ale jak się okazało przynajmniej jeden cenny rękopis trafił do Francji i dziś znajduje się w Instytucie Biblioteki Polskiej w Paryżu pod sygnaturą akc. 4640.

Nieoceniony dr Marek Prokop odbył szereg wycieczek do Biblioteki Polskiej, skrupulatnie wykonał skany i przesłał je do kraju, gdzie zostały przekonwertowane na pliki edytowalne przez panią Martę Śliwińską, studentkę, kończącą właśnie filozofię na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (w który przekształciła się w 1999 r. Akademia Teologii Katolickiej).

[92] *Rękopisma... Przewodnik po zbiorze rękopisów Biblioteki Polskiej w Paryżu*, oprac. Maria Wrede i Janusz Pezda, Kraków 2024.

Pieczołowicie (mam nadzieję) zredagowałem tekst *Dziennika*, kierując się wskazówkami wpisanymi przez samego Profesora w różnych miejscach rękopisu. Zachowano także dołączone przez Profesora przypisy, dodając niekiedy dodatkowe, zawierające niezbędne wyjaśnienia czy nieliczne odwołania do literatury współczesnej. Nie wprowadzono jakichś specjalnych oznaczeń tych przypisów, gdyż przypisy Profesora zawierają wyłącznie adresy bibliograficzne literatury wydanej przed 1969 r. Wszystkie pozostałe przypisy pochodzą od niżej podpisanego. Zachowano oryginalny podział tekstu (wedle dat), ale uzupełniono je o tytuły wskazujące na treść danej części (w kwadratowych nawiasach). Podczas korekty językowej przyjęto zasadę minimalnej ingerencji w tekst (poprawiono ewidentne pomyłki i dostosowano gramatykę i ortografię do reguł obowiązujących współcześnie).

Recenzję wydawniczą (i do stosownego programu Ministerstwa Kultury) przygotowali dwaj uczniowie Profesora (z bardzo różnych miejsc i okresów Jego działalności dydaktycznej), mianowicie ks. bp prof. dr hab. Ignacy Dec oraz pan dr hab. Michał Zembrzuski, profesor w Katedrze Historii Filozofii UKSW. Redakcję językową wraz z korektą techniczną tekstu wykonała pani dr Bożena Listkowska z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, jedna z ostatnich studentek prof. Gogacza. Natomiast okładkę zaprojektował także dawny słuchacz wykładów Profesora, wybitny plastyk i kawaler Orderu Orła Białego, pan dr Janusz Kapusta. Skład tekstu i opracowanie graficzne książki zawdzięczamy panu Ireneuszowi Gawlińskiemu, a wydanie całości umożliwiła hojność niezawodnych w takich przypadkach sponsorów. Ministerstwo Kultury bowiem odrzuciło już na pierwszym etapie (czyli bez możliwości odwołania) dwa wnioski Naukowego Towarzystwa Tomistycznego do dwóch różnych ministerialnych programów o wsparcie wydania *Dzien-*

nika pracy nad książką „Obrona intelektu” (i to jak na ironię dokonano tego wraz z ogłoszeniem roku 2027 rokiem kultury polskiej we Francji i francuskiej w Polsce).

Wszystkim osobom, zaangażowanym w taki czy inny sposób w przygotowanie tego niezwykłego i unikalnego tekstu w imieniu uczniów Profesora, a także (mam nadzieję, że wolno mi tak napisać) w imieniu jego Czytelników bardzo serdecznie dziękuję.

Literatura cytowana

Andrzejuk A., *Tomasz z Akwinu jako filozof*, wyd. 2, Warszawa 2019.

„Biuletyn soborowy" 89 (1964).

Dialog o filozofii marksistowskiej, Warszawa 1961.

Eilstein H. (red.), *Jedność materialna świata*, Warszawa 1961.

Engels F., *Dialektyka przyrody*, Warszawa 1956.

Gilson É., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.

Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.

Gogacz M., *Filozofia bytu w „Beniamin maior" Ryszarda ze Św. Wiktora*, Lublin 1957.

Gogacz M., *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Warszawa 1969.

Gogacz M., *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, „Ruch Filozoficzny" 25 (1966) 1/2, s.76–80.

Gogacz M., *Obrona intelektu*, Warszawa 1969.

Gogacz M., *Ontyczne wyznaczniki wolności woli ludzkiej według marksizmu*, „Studia Philosophiae Christianae" 4 (1968) 2, s. 5–20.

Gogacz M., *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961.

Gogacz M., *On ma wzrastać*, Warszawa 1965.

Gogacz M., *Próba teorii natury intelektu*, „Studia Philosophiae Christianae" 3 (1967) 2, s.137–167.

Gogacz M., *Próba teorii struktury intelektu* [autoreferat], „Sprawozdania TN KUL" (1968), s.62–64.

Gogacz M., *Quelques consequénces de la théorie thomiste de la nature de l'intellect [Kilka konsekwencji tomistycznej teorii natury intelektu.]*, w: *La filosofia della natura nel medioevo*, Milano 1966, s. 148–155.

Gogacz M., *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne" 13 (1965) 1, s. 21–32.

Gogacz M., *Zagadnienie wolności woli w marksizmie*, „Roczniki Filozoficzne" 12 (1964) 1, s. 65–75.

Gordon M., *O czynnej roli intelektu*, Warszawa 1961.

Gutowski P., *Czerkawski Jan*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Lublin 2011.

Kijewska A., *Zieliński Edward Iwo*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

Klimski T., *Życie i działalność naukowa Profesora Mieczysława Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 7–10.

Krąpiec M. A., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963.

Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966.

Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.

Krąpiec M. A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.

Lenin W., *Materializm a empiriokrytycyzm. Uwagi krytyczne o pewnej reakcyjnej filozofii*. w: W. Lenin, *Dzieła wszystkie*, wyd. 2, t. 18, Warszawa 1984.

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t.1., Warszawa 1955.

Czachorowski M., Mamełka T., Mazanka P., Pańpuch Z., *Mieczysław Albert Krąpiec*, Kraków 2020.

Markowski M., *Swieżawski Stefan*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

Moskal P., *Zdybicka Zofia Józefa*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

Pawlikowski T., *Seńko Władysław*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

Piecuch Cz., Szymaniak A., *Stróżewski Władysław Antoni*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

Rogowski L., *Heglowska koncepcja sprzeczności zmiany i ruchu*, „Studia Filozoficzne" 6 (1961).

Rubinsztein S. L., *Byt i świadomość*, Warszawa 1961.

Schaff A., *Filozofia człowieka. Marksizm a egzystencjalizm*, wyd. 2, Warszawa 1962.

Stanowski A., *Egzystencjalizm* „Znak" 48 (1958), s. 684–703.

Swieżawski S., *Homo platonicus w wiekach średnich (Jan Szkot Eriugena, Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugon ze Św. Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka)*, „Roczniki Filozoficzne" 2–3 (1949-1950), s. 251–297.

Tomasz z Akwinu, *„Traktat o człowieku". Summa teologii* 1, 75–89, tłum. S. Swieżawski, Poznań 1956.

Winiowska M., *Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, „Roczniki Filozoficzne" 1 (1948), s. 165–190.

Wojtysiak J., *Stępień Antoni Bazyli*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011.

Wrede M., Pezda J. (oprac.), *Rękopisma... Przewodnik po zbiorze rękopisów Biblioteki Polskiej w Paryżu*, Kraków 2024.

Literatura uzupełniająca (dotycząca filozofii w czasach PRL-u)

Pięć pozycji poniżej to monograficzne opracowania najważniejszych postaci *Dziennika pracy nad książką „Obrona intelektu",* opublikowanych w serii: *Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*.

Andrzejuk A., Lipski D., Płotka M., Zembrzuski M., *Mieczysław Gogacz*, Kraków 2019.

Czachorowski M., Mamełka T., Mazanka P., Pańpuch Z., *Mieczysław Albert Krąpiec*, Kraków 2020.

Sochoń J., Bała M., Grzybowski J., Kurp G., Skurzak J., *Zofia Józefa Zdybicka*, Kraków 2019.

Wojtysiak J., Flis K., Gębura B., Ośko K., *Antoni B. Stępień*, Kraków 2026.

Wolsza K., M. (red.), *Stanisław Kamiński*, Kraków 2019.

„Kopalnią wiedzy" na temat filozofii polskiej w ogóle jest opracowana w środowisku filozoficznym KUL-u *Encyklopedia filozofii polskiej*.

Maryniarczyk A. (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej,* t. 1-2, Lublin 2011.

Istnieją też osobne opracowania dziejów filozofii na KUL w latach powojennych (1945–1989).

Janeczek S., *Ciągłość i rozwój: Osiemdziesiąt lat filozofii na KUL-u*, „Roczniki Filozoficzne" 47 (1999) 2, s. 145-159.

Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty. Osoby. Idee*. Lublin 2001.

Wójcik K., *Historia filozofii na KUL-u*, „Roczniki Filozoficzne" 17 (1969) 1, s. 171-208.

Stępień A.B., Wojtysiak J. (red.), *Księga Jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, Lublin 2000.

Księga ta zawiera też dział wspomnień pióra osób występujących w *Dzienniku pracy nad książką „Obrona intelektu"* m. in. Stefana Swieżawskiego, Jerzego Kalinowskiego, Wojciecha Bednarskiego, Mieczysława Krąpca i Mieczysława Gogacza.

Poniżej książkowa wersja rozprawy habilitacyjnej z 1991 r. w której omawiane są dyskusje i spory antropologiczne, toczone w lubelskiej szkole filozoficznej w latach 60. i 70. XX wieku.

Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011.

Podsumowanie dyskusji z marksizmem (ograniczanych i kontrolowanych przez komunistyczną cenzurę w latach, gdy były prowadzone), zawierają następujące publikacje:

Stępień, A. B. (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, Rzym 1987.

Stępień, A. B. (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, Lublin 1990.

Wznowienie poszerzone o erratę.

Stępień, A. B., Szubka T. (red.), *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijanie – marksiści w Polsce*, Lublin 1992.

Antoni B. Stępień jest także autorem prac przeglądowych na temat filozofii na KUL oraz wspomnień o Karolu Wojtyle, który związany był z KUL od lat pięćdziesiątych do wyboru na papieża (1978).

Stępień, A. B., *Środowisko filozoficzne KUL*, „Znak" 13 (1961) 4/82, s. 574–579.

Stępień, A. B., *Filozofia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1968)*, „Znak" 20 (1968) 9/171 , s. 1195–1213 oraz uzupełnienia w „Znak" 20 (1968) 11–12/173–174, s. 1619.

Stępień, A. B., *Spotkania filozoficzne. Wspomnienia o ks. prof. Karolu Wojtyle*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, red. bp B. Bejze, Warszawa 1980, s. 22 i następne.

Stępień A.B., *Karol Wojtyła i Katolicki Uniwersytet Lubelski (wspomnienie)*, „Rocznik Tomistyczny" 14 (2025), s. 13–21.

Wiele informacji na temat filozofii na KUL-u oraz samego uniwersytetu zawierają wspomnienia arcybiskupa Stanisława Wielgusa, który związany był z KUL-em od 1969 r., a w latach 1989-1998 pełnił funkcję rektora.

Wielgus S., *Tobie Panie zaufałem, nie zawstydzę się na wieki. Historia mojego życia*, Warszawa 2014.

Ta ostatnia książka zawiera, siłą rzeczy, także wątek „lustracyjny", gdyż autor został posądzony w 2006 r. o współpracę z komunistyczną bezpieką. Z tym posądzeniem nie zgadza się, co szczegółowo uzasadnia (załączając obszerną dokumentację). Natomiast wprost działaniom Służby Bezpieczeństwa przeciwko KUL-owi, agenturze oraz sprawom lustracyjnym poświęcone są dwie kolejne pozycje. Pierwsza z nich na kanwie historii J. Kłoczowskiego gruntownie przedstawia

operacje bezpieki wobec KUL-u. Autor uznaje agenturalną rejestrację przez SB czterech osób ze ścisłego kierownictwa uczelni, jednakże kilkukrotnie stwierdza, że „z powodu zniszczenia teczek nie można określić stopnia ich zaangażowania w relacje ze Służbą Bezpieczeństwa" (s. 249). Podobnej powściągliwości nie zachowuje autor drugiej książki, napisanej stylem eseistycznym bądź reportażowym, która skierowana jest zasadniczo przeciwko M. A. Krąpcowi.

Sobieraj M., *Między oporem a lojalnością. Działania SB wobec KUL na przykładzie rozpracowania prof. Jerzego Kłoczowskiego*, Lublin 2015.

Rosiak D., *Wielka odmowa. Agent, filozof, antykomunista*, Wołowiec 2014.

Wreszcie warto wskazać na publikacje samego prof. Gogacza dotyczące filozofii na KUL-u w czasach, gdy tam pracował, a także szerzej pojętej filozofii w Polsce w XX wieku.

Gogacz M., VII *Tydzień Filozoficzny KUL – współczesna filozofia polska*, „Zeszyty Naukowe KUL" 7 (1964) 3, s. 88–90.

Gogacz M., *KUL w dwadzieścia lat po wojnie*, „Tygodnik Powszechny" (1964) 27 z dn. 5.VII 1964 r.

Gogacz M., *Etapy rozwoju prac naukowych Katedr i Zakładu Historii Filozofii KUL – 1946–1964*, „Zeszyty Naukowe KUL" 8 (1965) 3, s. 40–42.

Gogacz M., *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL" 10 (1967) 3, s. 59–70.

Gogacz M., *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918–1968)*, „Studia Philosophiae Christianae" 5 (1969) 2, s. 49–79.

Gogacz M., *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX wieku*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, red. Stefan Swieżawski i Jan Czerkawski, Lublin 1978, s. 335–350.

Gogacz M., *Polskie zakwestionowania marksizmu*, „Głos Katolicki" Paryż 31 (1989) 19 z dn. 14.V 1989 r.

Gogacz M., *Owocuje to, co zaczęło się na KUL-u*, w: *Księga Jubileuszowa na 50-lecie wydziału filozofii KUL*, red. A.B. Stępień, J. Wojtysiak, Lublin 2000, s. 55-60.

Mieczysław Gogacz (1926 – 2022), filozof i teolog. Założyciel warszawskiej szkoły tomizmu konsekwentnego. Twórca teorii relacji osobowych jako podstawy humanizmu i religii. Sformułował też etykę chronienia osób oraz personalistyczną pedagogikę, w których główną zasadą uczynił mądrość. Cnotę tę postrzegał także jako fundament kultury oraz działalności społecznej i politycznej.

Dziennik pracy nad książką „Obrona intelektu" powstawał w latach 1964–1969 wraz z książką, której dotyczy. Była to pierwsza całkowicie samodzielna (po habilitacji) rozprawa Mieczysława Gogacza, która stanowi zapowiedź jego filozoficznej postawy: realizmu, intelektualizmu i konsekwentnego sytuowania problematyki istnienia (*esse*) w punkcie wyjścia wszelkich ujęć filozoficznych. Na kartach *Dziennika* pojawiają się osoby ważne dla dziejów filozofii polskiej w XX wieku: Stefan Swieżawski, Mieczysław A. Krąpiec, Roman Ingarden, Karol Wojtyła, Jerzy Kalinowski, Izydora Dąmbska, Hanna Waśkiewicz, Irena Sławińska, Antoni B. Stępień, Zenon Kałuża, Jan Czerkawski, Andrzej Wawrzyniak, Kazimierz Wójcik i inni.

Rękopis *Dziennika* odnalazł się dość przypadkowo w 2025 roku w Bibliotece Polskiej w Paryżu, gdzie trafił na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku.