



***MIĘDZY REFLEKSJĄ A INTROSPEKCJĄ. PROBLEM
POZNANIA SAMEGO SIEBIE W FILOZOFII
ŚREDNIOWIECZNEJ¹***

Problem samopoznania jest zagadnieniem dziś żywo dyskutowanym na gruncie filozofii współczesnej. Zwłaszcza takie dziedziny filozofii jak kognitywistyka, filozofia umysłu czy filozofia analityczna wciąż na nowo podejmują problem interpretacji delfickiego postulat *gnothi seauton*. Jednakże, problem poznania samego siebie nie jest problemem współczesnym. Dyskusje wokół tego problemu pojawiły się już w myśli filozoficznej epoki antyku oraz średniowiecza. W *Wyznaniach* Augustyna możemy odnaleźć zawołanie: „Oto sam nie mogę ogarnąć tego wszystkiego czym jestem! Jestże więc duch zbyt ciasny, by mógł samego siebie objąć w pełni?” [Augustyn 1992, 290]. Fundamentalna trudność w wytłumaczeniu fenomenu samopoznania motywowała średniowiecznych filozofów do poszukiwania coraz to innych koncepcji, które pozwoliłyby choć trochę przybliżyć człowiekowi samego siebie. Usytuowanie problemu samopoznania w kontekście filozofii starożytnej czy średniowiecznej oraz prześledzenie dyskusji ówczesnych myślicieli rzuciłoby, jak można przypuszczać, nowe światło na współczesne próby wyjaśnienia fenomenu poznania samego siebie, a także wzbogaciłoby współczesne dyskusje o nowe wątki.

Samo pojęcie samopoznania lub samowiedzy może być różnie rozumiane. Warto zauważyć, że we współczesnych dyskusjach wiedza o samym sobie rozumiana jest przede wszystkim jako znajomość własnych stanów mentalnych, które to dzielą się na stany intencjonalne oraz stany przeżyciowe. Ten współczesny podział odpowiada średniowiecznemu podziałowi na akty władz duchowych, takich jak akty myśli i woli, oraz na akty władz

¹ Pierwodruk: *Doświadczenie a intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna*, pod red. K. Dąbrowskiej, B. Olżewskiego, M. Rupniewskiego, E. Wyrebskiej, M. Zawidzkiego, Księży Młyn Dom Wydawniczy, Łódź 2009, s. 45-53 (ISBN: 978-83-61253-84-6).
© Magdalena Płotka

zmysłowych, takich jak wrażenia, spostrzeżenia czy odczucie bólu. Jednakże, zagadnienie poznania własnych stanów mentalnych w filozofii średniowiecznej stanowiło zaledwie niewielką część refleksji nad zagadnieniem samowiedzy. Problematyka ta występowała między innymi w kontekstach polemik ze sceptycyzmem. Augustyn tak formułuje swój argument przeciwko akademikom: „Nie widzę bowiem w jaki sposób akademik obali takie twierdzenia: »Wiem, że przedstawia mi się to jako białe, wiem, że jest to przyjemne dla moich uszu, wiem, że ma to dla mnie przyjemny zapach, wiem, że jest to dla mnie słodkie w smaku, wiem, że to mnie ziębi«” [Augustyn 2007, 187]. Zatem, pewność co do własnych stanów mentalnych jest dla Augustyna pewnością niepodważalną, całkowicie odporną na argumenty sceptyczne, ponieważ podbudowaną pierwszoosobowym autorytetem.

Zagadnienie samowiedzy dla filozofów średniowiecznych związane było jednak nie tyle ze znajomością stanów mentalnych, lecz z poznaniem podmiotu owych stanów. W filozofii średniowiecznej można wyróżnić dwa modele ujmowania zagadnienia samopoznania. Pierwszy z nich, który mógłby zostać nazwany modelem introspekcyjnym nawiązuje do tradycji augustyńskiej. Z kolei drugi model nawiązuje do arystotelesowskiej psychologii przedstawionej przede wszystkim w *De anima*. Kryterium wyróżnienia tych dwóch tradycji jest, jak się wydaje, odpowiedź na pytanie dotyczące statusu tego, co jest poznawane w akcie samopoznania. Trudno zaprzeczyć temu, że to, iż człowiek jest w stanie poznawać własne myślenie, a tym samym samego siebie, związane jest z posiadaniem pojęcia „ja” i odniesieniem tego pojęcia do siebie samego [Bremer 2005, 30]. Jednakże na gruncie filozofii arystotelesowskiej przedmiotem poznania może być tylko to, co ogólne. W związku z tym poznanie jednostkowego, partykularnego „ja” stawało się problematyczne na gruncie paradygmatu nauk arystotelesowskich. Stąd w średniowiecznych komentarzach do *De anima* problem samopoznania rozpatrywany był najczęściej jako problem poznania ogólnej natury intelektu ludzkiego, czy ogólnej natury człowieka. Jack Zupko, badacz średniowiecznej psychologii zauważa:

Gdy średniowieczny komentator *De anima* pyta, czy ludzki intelekt może rozumieć samego siebie, stawia on problem czy i jak możemy uformować pojęcie intelektu opierając się na własnym poznaniu. W pytaniu tym nie znajduje się sugestia, że wynik owych badań dotyczyć będzie tego, co obecnie nazwalibyśmy „ja”, osobistym czy egzystencjalnym podmiotem myślenia. Takiego pytania średniowieczni komentatorzy nie stawiali. Przyczynę tego nietrudno znaleźć. Tak jak każda inna nauka arystotelesowska, psychologia poszukuje tego, co ogólne, uniwersaliów, a żadne dyskursywne dociekanie nad naturą duszy nie otworzy nam okna w jednostkową istotę

duszy [...] Intuicyjne poznanie jest pewne, ponieważ powoduje ono pewność co do naszego istnienia, jednak wynik tego poznania będzie irrelevantny dla psychologii arystotelesowskiej, ponieważ będzie on jednostkowy. [Zupko 2007, 100]²

Niemniej jednak, pomimo poważania dla autorytetu Arystotelesa, filozofowie średniowieczni dostrzegali, że poznanie i rozumienie samego siebie nie wyczerpuje się w poznaniu tego, kim jest „człowiek w ogóle”, czy też w tym, jaka jest natura „umysłu człowieka w ogóle”. Stefan Swieżawski wyraża owo obecne w filozofii średniowiecza napięcie między tym, co jednostkowe, a tym co ogólne w pytaniu: „Czy na to, by poznać samego siebie, wystarczy mieć definicję człowieka i znać zawiłą strukturę jego władz? Czy nie oczekujemy tu czegoś znacznie głębiej sięgającego, jakiejś bezpośrednio ujmującej naszą własną jaźń intuicji w sensie kartezjańskiego *cogito?*” [Swieżawski 2000, 615]. Należy zauważyć jednak, że pomimo przywiązania średniowiecznych myślicieli do arystotelesowskiego modelu nauk, problematyka samo-poznania jako poznania tego oto jednostkowego „ja” jest obecna w filozofii średniowiecznej. Pojawia się ona w średniowiecznych tekstach o proveniencji augustyńskiej, przy okazji komentarzy do uwag Augustyna o niezawodności wiedzy dotyczącej własnych subiektywnych stanów. Zdaniem Zupko, te dyskusje, nie zaś komentarze do *De anima*, są właściwymi poprzednikami Kartezjusza [Zupko 2007, 101].

Dylemat, czy w akcie samopoznania rzeczywiście poznawane jest jednostkowe „ja” czy też raczej uzyskiwane jest ogólne poznanie dotyczące tego, kim jest „człowiek w ogóle”, pojawia się w dziełach filozofów z różnych tradycji filozofii średniowiecznej. Wydaje się, że Burydana semantyczna analiza możliwości orzekania o jednostkowym „ja” takich pojęć ogólnych jak „akt”, „forma”, „jedno” [Zupko 2007, 94] wyraża dokładnie ten sam problem, który możemy znaleźć w dziesiątej księdze *Wyznań* Augustyna, gdzie autor pisze: „Zwróciłem się następnie do samego siebie i zapytałem »Kim jesteś?« Odpowiedziałem »Człowiekiem«” [Augustyn 1992, 285]. Jednak filozofem, u którego problem orzekania ogólnych pojęć o jednostkowej duszy przybiera wyraźniejsze sformułowanie jest Awicenna. Ten arabski filozof jest „najbardziej uderzającym oraz niekonwencjonalnym wyjątkiem wśród kontynuatorów arystotelesowskiej tradycji”. W swoim komentarzu do *De anima*, Awicenna zauważa, że nawet jeśli „człowieczeństwo” będzie orzekane o „ja” i „człowieczeństwo” będzie ogólnym pojęciem (zaś partykularne „ja” będzie egzemplifikacją ogólnego pojęcia), to nie są one tym samym, bo całość (pojęcie) nie może być orzekane o jednostce (partykularne ja). Ponadto, skoro „ja” nie jest materialne, lecz

² Jack Zupko wymienia trzy rodzaje pytań, które były stawiane przez średniowiecznych komentatorów *De anima* w kontekście samopoznania: *Utrum omnis cognitio sit cognitio sui? Utrum intellectus possibilis possit seipsum intelligere? Utrum intellectus humanus possit se intelligere?* [Zupko 2007, 100].

jednostkowe, to wówczas za pomocą jakich władz poznawczych jest ono poznawane? Awicenna rozwiązuje ten problem następująco: rozumienie samego siebie polegałoby na odniesieniu pojęcia „człowiek” do samego siebie oraz na dodaniu do tego pojęcia takich atrybutów, które spowodowałyby, że w ten sposób utworzone pojęcie złożone odnosiłoby się tylko i wyłącznie do jednostkowego „ja”. Zdaniem Awicenny, poznanie takie jest możliwe dzięki zdolności człowieka do tworzenia złożonych pojęć takich jak „człowiek polityczny”, „śmiejący się człowiek” itd. [Black 2008, 78].

Wyjątkowość Awicenny pośród innych komentatorów Arystotelesa polegała na przyjęciu przezeń jednostkowego „ja” jako przedmiotu poznania w akcie samopoznania. Swoją teorię przedstawił w pierwszych fragmentach komentarza do *De anima*, a także w dziele zatytułowałabym *Isarat* w formie eksperymentu myślowego „latający człowiek”: człowiek ma zamknięte oczy i nie widzi świata zewnętrznego, nie poznaje on też swojego ciała, lata w powietrzu, ale tak, że powietrze nie przeszkadza mu, nie stawia mu oporu i dlatego człowiek nie czuje powietrza. Choć badacze awicennańskiej myśli wskazują na różne interpretacje tego eksperymentu³, to jednak wydaje się, iż podstawowym problemem, na który eksperyment ten ma za zadanie zwrócić uwagę to występowanie samoświadomości w przypadku, gdy zaniknie wszelkie poznanie zmysłowe, nawet poznanie i świadomość własnego ciała – Awicenna pisze: „Byłbym sobą, nawet gdybym ciała nie posiadał” [Black 2008, 66]. Według Awicenny, niemożliwe jest, aby samopoznanie było rodzajem poznania zmysłowego. Samopoznanie jest zawsze obecne, niezależnie od tego, czy człowiek poznaje zewnętrzne przedmioty. Samoświadomość jest istotną cechą ludzkiej egzystencji i nie może być przyczynowo zależna od niczego z zewnątrz. Jednym słowem, samoświadomość jest bezpośrednia. Augustyn, zwracając uwagę na bezpośredniość przedmiotu poznania w akcie samowiedzy, pisze w swoich *Wyznaniach*: „Siebie badam, swoją pamięć, swój umysł. Nic dziwnego, że to, co nie jest mną, jest ode mnie odległe. Ale cóż mi może być bliższe niżeli ja sam sobie?” [Augustyn 1992, 300]. „Ja” nie tylko jest bezpośrednio dane podmiotowi poznającemu, ale także jest mu ono najbliższe. Z tej bliskości i bezpośredniości wypływa pewność poznania. Zarówno Awicenna, jak i Augustyn uważali, że poznanie samego siebie, to jedyny rodzaj poznania, którego możemy być pewni. „Ten, kto twierdzi, że żyje, nie może nigdy się ani mylić się, ani okłamywać. Pokazujcie tysiączne

³ Hasse wymienia aż cztery możliwe interpretacje „latającego człowieka”. Jego zdaniem eksperyment ten może dowodzić zarówno samoświadomości, jak i samego istnienia „ja”, niezależności „ja” od ciała czy substancjalności „ja”. Ponadto, Hasse także zwraca uwagę, że scholastykiem, który najbardziej odszedł od awicennańskiej interpretacji był Piotr Hiszpan. W swoim komentarzu do *De anima*, awicennański wniosek eksperymentu „latającego człowieka” Hiszpan rozumie jako „ego sum” [Hasse 2000, 80-91].

przykłady złudzeń powodowanych przez poznanie zmysłowe. Nie zachwieją one pewności twierdzącego: „Wiem, że żyję”. Przecież także i mylący się żyje” [Augustyn 1996, 82].

Samoświadomość, według awicenniańskiego podziału wiedzy, jest typem wiedzy wrodzonej, a nie nabytej. Awicenna utrzymuje, że samowiedza poprzedza wszelki inny typ poznania. Arabski filozof stwierdza: „moje postrzeganie samego siebie jest zawsze wewnątrz mnie, nie potrzebuje rozważać niczego z zewnątrz [...] Gdy coś poznajemy, to zawsze w naszej wiedzy jest świadomość samych siebie [...] Tylko jeśli posiadamy świadomość samych siebie, możemy mieć świadomość innych rzeczy” [Black 2008, 66]. Podobne wątki można znaleźć także w filozofii Augustyna. Dla autora *Wyznań* samoświadomość (*conscientia sui*) jest nie tylko początkiem i warunkiem poznania (*cogitare*) świata, ale także początkiem wszelkiego rozumienia (*intelligere*). Dzieje się tak dlatego, że według Augustyna „prawda leży w nas samych”. Z tego też powodu każdy akt poznania jest zwróceniem się, powrotem do samego siebie, a wszelki owoc poznania jest owocem introspekcji [Rist 2003, 89]. Co więcej, samoświadomość w filozofii Augustyna rozumiana jest nie tylko na poziomie epistemicznym, ale także na poziomie etycznym – jako praktyczne samoodniesienie się do siebie. Rozważając historię biblijnego Abrahama, Augustyn zauważa, że patriarcha dzięki swojemu doświadczeniu poznał samego siebie [Augustyn 1996, 23]. Delfickie *gnothi seauton* u Augustyna dotyczy dyspozycji działaniowych i wolitywnych, zaś samopoznanie jest narzędziem w etyce [tamże, 87].

Awicenna spostrzega, że choć samoświadomość jest tak oczywista, człowiek często nie zwraca na nią uwagi. Według arabskiego myśliciela, możemy „nieświadomie być świadomymi samych siebie”. Skoro więc samoświadomość jest pierwotnym wrodzonym typem poznania, poprzedzającym wszelkie inne poznania, to nie jest ona myśleniem o tym, że się myśli o jakichś innych rzeczach. W związku z tym, samopoznanie u Awicenny jest raczej świadomością istnienia „ja”.

Problem różnicy między samoświadomością a samopoznaniem podejmuje także Tomasz z Akwinu. Poznanie samego siebie, według Akwinaty, może być rozumiane dwojako: po pierwsze, jest to takie poznanie, w którym Sokrates lub Platon z racji tego, że świadomi są swego poznawania umysłowego, mają świadomość tego, że posiadają duszę obdarzoną umysłem. Umysł, według Tomasza, posiada wrodzoną wiedzę sprawnościową o sobie samym. Oznacza to, że z natury jest on zdolny do poznania samego siebie. Dzięki tej wiedzy, umysł może być świadomy, że istnieje. Akwinata przyznaje, że umysł poznaje, że istnieje, natomiast może mylić się co do tego, czym jest. Istnienie samego siebie jest poznawalne intuicyjnie oraz bezpośrednio za pomocą introspekcji.

Po drugie, chodzi tu o poznanie ogólne, które z rozważań nad aktem intelektu prowadzi nas do rozpatrywania natury ludzkiego umysłu. Do pierwszego typu „wystarcza sama obecność umysłu jako zasada aktu, dzięki któremu umysł sam siebie jest świadomy [...] Ale sama obecność umysłu nie wystarcza do tego, by drugie z wymienionych rodzajów poznania było naszym udziałem; w tym celu musi się przedsięwziąć pilne i wnikliwe badania” [Tomasz z Akwinu 2000, 629]. Podczas gdy samoświadomość jest poznaniem intuicyjnym, samopoznanie jest poznaniem dyskursywnym. Natura własnego „ja” nie jest poznawalna intuicyjnie, nie jest pierwotnie i źródłowo dana, ponieważ człowiek może mylić się co do tego, kim jest – stwierdza Tomasz. Dzieje się tak dlatego, że „poznanie samego siebie” – pisze Akwinata, „to najtrudniejsze, co może być”. Podobnego wyjaśnienia udziela Augustyn. Poznanie siebie, to poznanie własnego istnienia. Ale z poznania tego, że istniejemy, nie wypływa żadna wiedza o tym, jacy jesteśmy. Także autor *Wyznań* dowodzi tego, że istniejemy, że myślimy, ale jacy jesteśmy – to wielka tajemnica nawet dla nas samych [Rist 2003, 88].

Komentatorzy *De anima*, rozważając zagadnienie poznania samego siebie, napotykali różne trudności przede wszystkim te, które wynikają z arystotelesowskiej epistemologii. Według Arystotelesa bowiem poznanie zaczyna się od poznania zmysłowego. Oznacza to, że wszelka wiedza intelektu dotycząca rzeczy musi zawsze być zapośredniczona poprzez zmysłową postać – *species sensibilis*. W konsekwencji poznanie samego siebie także musi być zapośredniczone przez jakąś zmysłową postać. Niektórzy średniowieczni filozofowie, nie godząc się na taką konsekwencję arystotelesowskiej epistemologii dla samopoznania, zakwestionowali w ogóle zdolność człowieka do poznania własnej duszy. Jeden z argumentów przeciwko samopoznaniu został sformułowany przez Burydana: skoro intelekt jest niematerialny, to intelekt nie może wygenerować właściwego *species* samego siebie poprzez poznanie zmysłowe, i następnie wyobraźnię. Co więcej – pisze Burydan – gdyby intelekt mógł sam siebie poznawać, czyniłby to permanentnie, ponieważ jest sam dla siebie zawsze obecny [Zupko 2007, 93].

Pytanie o to, jak wyjaśnić zjawisko samopoznania na gruncie arystotelesowskiej psychologii, postawił także Tomasz z Akwinu. Dostrzegł on, że problem samopoznania jest przede wszystkim problemem wyjaśnienia bezpośredniości poznania własnego „ja” [Tomasz z Akwinu 1998, 465-475]. Bezpośredniość byłaby tutaj tożsama z brakiem pośredniczącego obiektu między podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym. Tomasz, jako konsekwentny arystotelik, próbuje z jednej strony zachować podstawowe tezy epistemologii

Stagiryty, z drugiej zaś strony, chce zapewnić poznawalność własnego „ja”, a mianowicie zagwarantować, że dusza zdolna jest do aktu poznania samej siebie⁴.

W *Sumie teologii* Tomasz przedstawia zasadę, na której oprze swoją koncepcję samopoznania:

Każdy bowiem przedmiot jest bytem i jest prawdziwy, a przez to i poznawalny z racji tego, że jest zaktualizowany [...] wzrok nie przyjmuje bowiem do świadomości przedmiotu zabarwionego w możności, lecz tylko to, co jest aktualnie barwne [...] w tym zakresie, w jakim intelekt jest zdolny do poznawania rzeczy materialnych, poznaje on wyłącznie to, co jest zaktualizowane. [Tomasz z Akwinu 2000, 626]

Na gruncie filozofii Tomasza zatem intelekt poznaje tylko to, co jest zaktualizowane. Tę ogólną zasadę Akwinata także stosuje w rozważaniach nad samopoznaniem. Intelekt poznaje samego siebie tylko wtedy, gdy jest zaktualizowany, a zatem wtedy gdy sam poznaje, gdy odnosi się do zewnętrznego świata. Istota intelektu, według Akwinaty, byłaby samym jego myśleniem. Intelekt, jeżeli nie jest zaangażowany w myślenie, niknie. Tomasz wyjaśnia: „nikt nie postrzega, że myśli, inaczej jak tylko przez to, że myśli o czymś innym, ponieważ najpierw występuje myślenie o czymś, a potem myślenie, że się myśli” [Tomasz z Akwinu 1998, 76].

A to poznanie dokonuje się w nas przez pewne przechodzenie, w którego ramach jest w naszej duszy wyjście i powrót, gdy poznaje samą siebie. Najpierw bowiem akt z niej wychodzący znajduje kres w przedmiocie, z kolei następuje refleksja nad tym aktem, potem nad władzą i istotą na tej zasadzie, że akty zostają poznane na podstawie przedmiotów, a władze poznawane są poprzez akty. [Tomasz z Akwinu 1998, 76]

Poznanie samego siebie, w koncepcji Tomasza, nie jest poznaniem bezpośrednim. Umysł nie może poznawać siebie w bezpośrednim ujęciu, lecz dochodzi do poznania siebie dzięki temu, że poznaje inne rzeczy. Jednak samopoznanie nie jest zapośredniczone przez jakiś obraz umysłu, lecz jest zapośredniczone przez zewnętrzne przedmioty poznania intelektu. Dzieje się tak dlatego, że ludzki umysł jest „umysłem wcielonym”. Skoro umysł ludzki zawsze jest zespolony z ciałem, jego uwaga skierowana jest na materialny świat, poznawalny zmysłowo. Gdyby umysł nie był wcielony, wówczas umysł taki miałby zdolność do bezpośredniego poznawania samego siebie [tamże, 76].

⁴ Taki typ poznania Tomasz nazywa poznaniem sprawnościowym.

Zdaniem Akwinaty, brakuje nam zdolności introspekcji, ponieważ wszystkie nasze władze poznawcze są z natury ukierunkowane na zewnątrz, na zewnętrzny świat materialny. Nie mielibyśmy żadnej wiedzy o naszej jaźni i o tym, co się w niej dokonuje, gdybyśmy nie poznawali żadnych przedmiotów” Stąd, „samopoznanie duszy z konieczności musi więc być również poznaniem opartym ostatecznie na bazie empirycznej i poznaniu ogólnym” [Swieżawski 2000, 618]. Swieżawski zwraca uwagę, że Tomasz pozostaje konsekwentny zasadzie, wedle której „niczego nie ma w intelekcie, czego przedtem nie było w zmyśle”. Zasadę tę więc stosuje on także do koncepcji samowiedzy:

Żadnego wyjątku nie stanowi tu poznanie własnego ja, swej własnej duszy i jej działań. Jeżeli więc Tomasz odrzuca wszelki pierwotny, niepojęciowy, bezpośredni ogląd istoty, a więc wszelką intuicję, to nie może również uznać i intuicyjnego poznania jaźni przez każdego z nas. [tamże, 616]

Swoją koncepcję samopoznania Tomasz nazywa *reflexio* i kontrastuje je z augustyńskim *introspectio*. Dokładny opis tego, czym jest refleksja możemy znaleźć u Tomasza Suttona. Nie jest to zwrócenie się od rzeczy zewnętrznych ku wnętrzu, lecz pewien sposób patrzenia na rzeczy zewnętrzne, które są odzwierciedlane. Refleksja nie zachodzi wówczas, gdy najpierw człowiek zwraca się do świata zewnętrznego, a potem zwraca swoją uwagę wewnątrz siebie, ażeby uchwycić umysł w akcie myślenia. Raczej refleksja zachodzi wtedy, gdy najpierw człowiek poznaje zewnętrzny świat, a potem poprzez poznanie świata zewnętrznego, dzięki refleksji poznaje sam siebie.

Zauważmy, że u podstaw różnorodnych modeli samopoznania w średniowieczu można wskazać określoną filozofię umysłu, czy to augustyński model intuicjonistyczny, tomistyczną teorię intelektu możliwościowego, wreszcie – awicenniańską syntezę obu tych ujęć. Z kolei określona filozofia umysłu w dalszej perspektywie wyznacza określoną filozofię człowieka. Teorie te niejako fundują i wyznaczają „nici przewodnie” w dalszych dociekaniach nad realizacją postulatu „poznaj samego siebie”.

BIBLIOGRAFIA

Augustyn (1992), *Wyznania*, przeł., wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Augustyn (1996), *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków: Znak.

Augustyn (2007), *Przeciw akademikom*, przeł. K. Augustyniak, wstęp i przypisy W. Dawidowski, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Black, D.L. (2008), *Avicenna on Self-Awareness and Knowing That One Knows*, [w:] S. Rahman, T. Street, H. Tahiri (red.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, red., Dordrecht: Springer, s. 63-87.

Bremer, J. (2005), *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Hasse, D.N. (2000), *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London: Warburg Institute.

Rist, J.M. (2003), *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press.

Swieżawski S. (2000), *Wstęp do kwestii 87*, [w:] Tomasz z Akwinu (2000).

Tomasz z Akwinu (1998), *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tom 1, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Tomasz z Akwinu (2000), *Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 75-89*, przeł. i opracował S. Swieżawski, Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Zupko, J. (2007), *Self-Knowledge and Self-Representation in Later Medieval Psychology*, [w:] P.J.M.M. Bakker, J.M.M.H. Thijssen (red.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, Aldershot: Ashgate Publishing Company.