

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
W WARSZAWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Paula Belina-Prażmowska-Kryńska  
Numer albumu: 58360  
Teologia ogólna

**SOKRATEJSKA IDEA NIEWIEDZY JAKO ŹRÓDŁA ZŁA  
MORALNEGO A ETYKA ŚW. TOMASZA Z AKWINU –  
ANALIZA PORÓWAWCZA**

Praca magisterska

Promotor:  
ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW

WARSZAWA 2011

Paula Belina-Prażmowska-Kryńska  
Nr albumu: 58360  
Wydział Teologiczny  
Instytut Teologii  
Teologia ogólna

**Dziekan Wydziału Teologicznego**  
Ks. Prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński

### **Oświadczenie**

Świadoma odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w żadnej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z zarchiwizowaną wersją elektroniczną.

*podpis studenta*

### **Oświadczenie**

Oświadczam, że niniejsza praca napisana przez Panią Paulę Belina-Prażmowską-Kryńską, numer albumu 58360 została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

*podpis promotora*

# Spis treści

<b>Wstęp</b> .....	<b>3</b>
<b>Rozdział I. Etyka Sokratesa</b> .....	<b>7</b>
1.1. Wprowadzenie .....	7
1.2. Problem źródeł.....	7
1.3. Ogólny zarys nauczania Sokratesa .....	9
1.4. Wyodrębnienie duszy.....	9
1.5. Utożsamienie cnoty z wiedzą .....	10
1.6. Unifikacja cnót .....	11
1.7. Redukcja wady do niewiedzy .....	12
1.8. Paradoks, że nikt nie czyni zła świadomie ani dobrowolnie.....	13
1.9. Argumentacja Sokratesa.....	14
1.10. Negacja <i>akrasii</i> i stanowisko, że wiedza o dobru danego czynu wystarczy by go czynić.....	15
<b>Rozdział II. System etyczny św. Tomasz z Akwinu</b> .....	<b>19</b>
2.1. Szczególne rysy etyki Akwinaty .....	19
2.2. Intelpekt, wola i uczucia w akcie moralnym u Tomasza z Akwinu .....	21
2.2.1. Podstawowa władza poznawcza .....	21
2.2.2. Duchowa władza pożądawcze i jej skierowanie na dobro .....	22
2.2.3. Zależności intelektu i woli .....	23
2.2.4. Wpływ uczuć na intelekt i wolę .....	25
2.2.5. Integralność czynu i równowaga władz w działaniu ludzkim.....	26
2.3. Dobro moralne u Tomasza z Akwinu .....	28
2.4. Zło moralne w ujęciu Akwinaty .....	28
	1

2.4.1. Ignorancja jako błąd we władzy poznawczej .....	30
2.4.2. Grzechy pod wpływem uczuć tj. ze słabości.....	32
2.4.3. Złośliwość woli.....	33
2.5. Aretologia Akwinaty.....	34
2.5.1. Nadrzędna rola cnoty „roztropności” .....	35
2.5.2. Roztropność a pokrewne jej cnoty intelektu .....	38
<b>Rozdział III. Porównanie poglądów Tomasza z Akwinu i Sokratesa .....</b>	<b>41</b>
3.1. Możliwość zależności Akwinaty od Sokratesa .....	41
3.2. Różnice spowodowane metodyką wykładu nauki.....	42
3.3. Różnice antropologiczne.....	43
3.4. Intelktualizm obydwu etyk .....	45
3.5. Problematyka pragnienia dobra .....	45
3.6. Zagadnienie niewiedzy w grzechu .....	47
3.7. Influencja uczuć i negacja <i>akrasii</i> .....	48
3.8. Unifikacja cnót do wiedzy i naczelna rola cnoty roztropności .....	50
<b>Zakończenie .....</b>	<b>53</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>56</b>

## Wstęp

Niniejsza praca jest analizą porównawczą wybranych zagadnień z systemów etycznych Sokratesa oraz Tomasza z Akwinu. Na wstępie należy zaznaczyć, iż ma ona raczej charakter analizy porównawczej obu etyk, niż wykazujący i doszukujący się wpływu Sokratesa na Tomasza z Akwinu. Jej nadrzędnym zadaniem jest porównanie z etyką Tomasza stwierdzenia zwanego paradoksem sokratejskim, mówiącego, że wszelkie zło jest czynione niedobrowolnie i nieświadomie, z powodu niewiedzy, a człowiek z natury pragnie zawsze tylko dobra. Cel pracy więc stanowi zbadanie, czy na gruncie tomizmu da się obronić sokratejską negację możliwości istnienia stanu, przez starożytnych Greków zwanego *akrasia*, w którym człowiek wiedząc co jest dobre, nie czyni tego, bądź też wiedząc, że coś jest złe. Analiza ta służy przewodniej idei tej pracy, jaką będzie wykazanie, że ów sokratejski paradoks i związana z nim negacja *akrasii* nie stoi w całkowitej sprzeczności z etyką św. Tomasza z Akwinu. Główne pytania badawcze można sformułować więc następująco: na ile sokratejskie idee są do pogodzenia z systemem etycznym Akwinaty, na ile Sokrates i Tomasz mówią o tych samych zjawiskach, tylko inaczej je opisując, bo używając innej terminologii, antropologii i odmiennego sposobu wykładu, a na ile ci dwaj filozofowie różnią się jednak w swych poglądach.

Niezwykle interesującym wydaje się porównanie myśli sokratejskiej, ukazującej źródło zła w niewiedzy i negującej świadome czynienie go, z chrześcijańskim rozumieniem zła moralnego i jego źródeł oraz ustalenie do jakiego stopnia chrześcijaństwo może zaakceptować sokratejski punkt widzenia. Wydaje się problematyczne, czy chrześcijańska teologia może pogodzić swoje rozumienie odpowiedzialności za swe złe czyny uczynione z premedytacją z sokratejską ideą złych czynów czynionych niedobrowolnie jako konsekwencji braku wiedzy co do ich zła. Do zbadania tego wybraliśmy jednego z najbardziej reprezentacyjnych przedstawicieli teologii średniowiecznej, świętego Tomasza z Akwinu. Porównanie właśnie jego systemu z etyką Sokratesa wydaje się szczególnie ciekawe, z tego względu, że obecnie popularna jest kwestia relacji przedchrześcijańskiej kultury antycznej i dziedzictwa kulturowego średniowiecza, będącego przeważnie nośnikiem myśli chrześcijańskiej. Pojawiające się często w naukowej debacie i życiu publicznym próby kształtowania tożsamości europejskiej w oparciu o Starożytność w oderwaniu od dziedzictwa

Wieków Średnich, skłaniają do refleksji nad sensem takiego przeciwstawiania. Nasuwa się pytanie, czy pochodzi ono z rzeczowej analizy, czy też może jest sztucznym konceptem, pomijającym milczeniem brak znacznych sprzeczności między myślicielami chrześcijańskiego Średniowiecza i ich starożytnymi poprzednikami. Interesującym jest zbadanie, czy przedstawiciele obu epok, Sokrates i Tomasz z Akwinu, mimo różnicy języka, terminologii i metody wyrażali w istocie tożsame koncepcje w istotnych zagadnieniach refleksji moralnej.

Zestawienie tych etyki sokratejskiej i tomistycznej nie jest rozpowszechnione w nauce, zapewne z tego względu, iż trudno wykazać bezpośredni wpływ Sokratesa na Akwinatę. Pojawiają się czasami opracowania tomizmu, w których śladowe ilości stanowią wzmiankowania o Sokratesie. Wśród nich można wymienić studium Pierre Rousselot *The intellectualism of Saint Thomas (Intelektualizm świętego Tomasza)*, gdzie autor nadmienia, że Tomasz był w Średniowieczu oskarżany o opieranie się na Sokratesie.<sup>1</sup> Kolejną pozycją, gdzie autor jasno wykazuje zależności tych dwóch filozofów to *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas (Prawy Rozum Praktyczny. Arystoteles, Czyn i Roztropność u Akwinaty)* Daniela Westberga. Stanowi to jednak jedynie niewielką część jednego z siedemnastu rozdziałów jego książki.<sup>2</sup> Ogólnie rzecz biorąc, nie znaleźliśmy ani jednej pozycji traktującej w całości o zależnościach pomiędzy tymi dwoma filozofami, a jedynie na sporadyczne nadmienienia. Dlatego stwierdzamy, iż niniejsza praca, z uwagi na swą problematykę, ma oryginalny charakter.

W naszej pracy przyjrzymy się także na ile krytyka Sokratesa przez Tomasza z Akwinu wynika, ze znajomości go jedynie z przekazu Arystotelesa. Wiadomo, iż przemożną inspiracją dla Tomasza była filozofia Stagiryty, który to z kolei był jednym z pierwszych krytyków Sokratesa w zakresie jego negacji *akrasii*. Tak więc, możliwe, że Akwinata przejął od Stagiryty negatywną ocenę sokratejskiej teorii. Niektórzy badacze uważają, że nie tylko Tomasz przejął arystotelesowską krytykę Sokratesa, ale także ją udoskonalił.<sup>3</sup> Nas jednak interesuje, czy może Akwinata był jednak bardziej przychylny poglądom Sokratesa, z tego to

---

<sup>1</sup> P. Rousselot, *The Intellectualism of Saint Thomas*, str. 202

<sup>2</sup> D. Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford 1994, str. 29 i 36-39

<sup>3</sup> D. Davidson, *Essays on Action and Events*, Oxford 1980, str. 33; D. Westberg, *Right...*, str. 37-38.

choćby względu, że w niektórych miejscach swoich dzieł przyznaje on Sokratesowi pewną słuszność.<sup>4</sup>

W metodologii naszych badań istotna jest kwestia terminologii dotyczącej rozważań Sokratesa i Tomasza na temat dobrowolności zła moralnego. Przyjęte w polskiej literaturze określenia, stosowane odnośnie tej problematyki, zarówno w przypadku etyki sokratejskiej, jak i nauczania Tomasza, nie są najwyższej precyzji, ich zakres znaczeniowy nie pokrywa się bowiem dokładnie z myślą obu filozofów. Kluczowy dla naszej pracy, sokratejski paradoks w brzmi, że nikt nie czyni zła *świadomie* ani *dobrowolnie*. Wydaje się, że angielskie tłumaczenia, *knowingly* oraz *willingly*, lepiej oddają myśl Sokratesa. Wyraz *dobrowolnie* inklinuje bowiem od razu skojarzenie z dobrem woli. Natomiast Sokrates twierdził jedynie o zgodności postępowania z pragnieniem człowieka. Tak więc, lepszym wyrazem byłoby *pragnąc* lub *chcąc*. Ponadto termin *świadomie*, także posiada błędne dla naszego tematu konotacje, gdyż sugeruje poniekąd jakąś świadomość. Sokrates natomiast mówił o prostym zjawisku wiedzy. Tu także lepszym tłumaczeniem wydawałoby się *wiedząc*. Jednakże, z uwagi na przyjętą, długoletnią tradycję, będziemy używać terminów, jakie występują w literaturze, tj. *świadomie* i *dobrowolnie*. To samo zauważa Feliks Bednarski, pisząc na temat przekładu terminologii Akwinaty z łaciny na język polski. „Wyraz *niedobrowolny*, powszechnie przyjęty za odpowiednik łacińskiego *involuntarium*, nie pokrywa się znaczeniowo z tym ostatnim, który wyraża nie tylko zaprzeczenie dobrowolności, ale coś co jest wbrew niej, a więc coś pozytywnego. Podobnie wyraz *mimowolny* wyraża raczej zaprzeczenie dowolności. *Dowolność* zaś nie jest tym samym co *dobrowolność*.”<sup>5</sup>

Budowa pracy podyktowana jest wymaganiami jej głównego pytania badawczego i służyć ma precyzji porównania poglądów Sokratesa i Akwinaty. W pierwszym rozdziale przedstawimy więc nauczanie etyczne Sokratesa, skupiając się głównie wokół zagadnień związanych ze słynnym sokratejskim paradoksem, że nikt nie czyni zła dobrowolnie. Podejmiemy tematykę unifikacji cnót do wiedzy oraz problem negacji *akrasii*, czyli stanu słabości moralnej. Spróbujemy wykazać, w jakim znaczeniu Sokrates twierdzi, że wszelkie zło wynika jedynie z niewiedzy oraz niemożliwym jest świadome czynienie zła.

---

<sup>4</sup> Zob. *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, resp. Tomasz stwierdza, że „pod pewnym względem Sokrates miał słuszność.”

<sup>5</sup> F. Bednarski, *Odnosińki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, str. 182

W drugim rozdziale przedstawimy ogólne rysy etyki Tomasza z Akwinu, i skupimy się szczególnie na tych, co do których zauważamy możliwość, że mają punkty styczności z nauczaniem Sokratesa. Streszczając pokrótce najistotniejsze rysy jego nauczania moralnego, zatrzymamy się na dłużej przy takich conceptach, które będą pomocne dla porównania obu etyk. Po pierwsze, prześledzimy antropologię tomaszową, z jego podziałem władz i przyjrzymy się ich wzajemnym powiązaniom w działaniu ludzkim. Po drugie, zobaczymy jakie źródła zła moralnego przyjmuje Akwinata. Jest to szczególnie dla nas ważne zagadnienie, związane bezpośrednio z tematem naszej pracy. Ciekawym wydaje się, jak Tomasz ustosunkowuje się do niewiedzy jako źródła zła moralnego, oraz czy i na ile inne, wyliczone przez niego źródła grzechu, wykluczają ją jako nieodzowny czynnik zła moralnego. Po trzecie, jako że zarówno Akwinata, jak i Sokrates, reprezentują w swojej etyce podejście aretologiczne, należy sprawdzić czy sokratejska cnota wiedzy może być pokrewna bądź to tomaszowej wiedzy, bądź to, co wydaje się bardziej prawdopodobne, tomaszowej roztropności, którą uważał on za cnotę nadrzędną.

W trzecim zaś rozdziale, dokonane zostanie zestawienie poszczególnych kwestii, tak aby ukazać zbieżności jak i odmienności obydwu systemów etycznych. Zajmiemy się formą, w jakiej zostały wyrażone poglądy Sokratesa i Tomasza z Akwinu oraz jej wpływem na badania porównawcze. Zwrócimy uwagę na elementy obu systemów filozoficznych nie należące bezpośrednio do etyki, ale mające na nią wpływ, jak przede wszystkim tomistyczna i sokratejska wizja człowieka. Ponadto, zbadamy istotowe dla obu filozofów fundamentalne pragnienie dobra w człowieku. Spróbujemy także porównać problematykę niewiedzy i jej wpływu na dobrowolność czynów ludzkich oraz omówimy jak obaj filozofowie odnosili się do wpływu uczuć na złe moralnie postępowanie, i na ile w swej nauce się rozmiękali. Porównamy także systemy tych dwóch filozofów na gruncie ich intelektualizmu i aretologii, badając przede wszystkim tomaszową intelektualną cnotę roztropności.



# Rozdział I. Etyka Sokratesa

## 1.1. Wprowadzenie

Główny cel tego rozdziału to przedstawienie etyki wielkiego mistrza i nauczyciela ateńskiego, skupiając się głównie na jego poglądach związanych ze słynnym paradoksem sokratejskim. Sokrates, wśród wielu swoich poglądów, zasłynął przede wszystkim z szokującego stwierdzenia, że wszelkie złe postępowanie jest niedobrowolne, jako że nikt nie czyni zła wiedząc, iż jest to zło, a raczej nieświadomie, mniemając, iż czyni dobro. Paradoks ten jest silnie związany z innymi poglądami Sokratesa, które tworzą niejako bazę dla owego paradoksu. Wśród nich najbardziej fundamentalnymi są unifikacja cnoty do wiedzy i zredukowanie źródła zła moralnego do niewiedzy. Te, w połączeniu z przeświadczeniem o naturalnej dobroci człowieka, prowadzą właśnie do sokratejskiego paradoksu, iż zło jest zawsze czynione nieświadomie i niedobrowolnie.

W pierwszej części rozdziału zostały przedstawione ogólne rysy etyki sokratejskiej, opracowane odpowiednie rozumienie terminu wiedza i wytłumaczone unifikacja cnót, która może być rozumiana albo jako identyczność albo jako nierozdzielność. W drugiej części rozdziału będziemy się starać zbadać sokratejski paradoks i znaczenie stwierdzenia, że nikt nie czyni zła dobrowolnie oraz negację *akrasii*. Spróbujemy obronić te stanowiska, a przynajmniej zaprezentować niektóre sposoby zrozumienia i obronienia sokratejskiego paradoksu i jego rzekomej negacji stanu słabości moralnej.

## 1.2. Problem źródeł

Sokrates sam niczego nie napisał, dlatego nie możemy mieć do końca pewności, co do znajomości jego poglądów, a także rekonstrukcja niektórych z nich dostarcza trudności i kontrowersji, jako że znamy je głównie za pośrednictwem jego uczniów Platona i Ksenofonta, odleglejszego w czasie Arystotelesa i satyryka Arystofanesa. Każde z tych świadectw dostarcza różnorodnych problemów i niepewności, co do prawdziwości przekazu. Dlatego też odtworzenie w stopniu pewnym oryginalnej myśli Sokratesa należy do zadań zawiłych i dyskusyjnych. Najwierniejszym źródłem pozostaje wciąż uczeń Sokratesa - Platon. Zazwyczaj uważa się, że idee obecne we wczesnych jego dialogach (co najmniej do *Państwa*,

z *Gorgiaszem*, *Menonem*, *Protagorasem* i *Lachesem* będącymi najważniejszymi do bycia wziętymi pod uwagę), należą do Sokratesa. Trudności następują głównie w przypadku późniejszych dialogów Platona, choć niektórzy badacze przyznają, że i we wcześniejszych dziełach trudno oddzielić poglądy ucznia od swego mistrza. Kolejnym źródłem do poznania poglądów Sokratesa jest jego kolejny uczeń - Ksenofont, który po śmierci swego nauczyciela spisał po nim wspomnienia, które zawarł w czterech utworach: *O gospodarstwie*, *Obrona Sokratesa*, *Uczta* i *Wspomnienia o Sokratesie*. Problemem tych źródeł jest fakt, iż Ksenofont nie uczestnicząc osobiście w ostatnich wydarzeniach Sokratesa, opisuje własną wersję wydarzeń, choć opiera się w nich także na wspomnienia przyjaciół swego mistrza. Tak więc liczni badacze doszukują się nieprawdziwości odnośnie autentyczności pokazywanego przez Ksenofonta obrazu Sokratesa. Dla naszego tematu najważniejszym źródłem są *Wspomnienia o Sokratesie*. Odnośnie tematyki naszej pracy, zarzucane jest Ksenofontowi, iż w opozycji do Platona i Arystotelesa, przedstawia własny zafalszowany obraz Sokratesa, który nalega na konieczność panowania nad sobą i gani niepowściągliwość. Według Karla Joëla Ksenofont przedstawia wtedy swój własny pogląd.<sup>6</sup> Tak więc świadectwo Ksenofonta należy traktować z pewną ostrożnością. Poglądy sokratejskie często czerpie się także od Arystotelesa, na którym w znacznej mierze opiera się także ostra krytyka poglądów Sokratesa, a który to nawet nie był uczniem Sokratesa. Przebywał jednak przez dwadzieścia lat w Akademii Platońskiej, doskonale znając jej kierownika, co uważa się, że pozwoliło mu na poznanie prawdziwych różnic pomiędzy nim a Sokratesem. Jednak stwierdzenie czy dana teza pochodzi oryginalnie od Platona czy od jego nauczyciela, nie należy do najprostszych. Według Williama Guthriego samemu Platonowi tak podobały się niektóre poglądy Sokratesa, że uznał je za własne. Takim twierdzeniem była m.in. centralne twierdzenie naszej pracy, że zło jest czynione niedobrowolnie, które to Platon utrzymywał także w późniejszych dialogach, jak np. w *Timajosie* głosi, że „nikt nie jest zły z własnej woli”(*Timajos*, 86d).<sup>7</sup> Na uwagę zasługuje także świadectwo Arystofanesa, którego znaczenie dla badań nad Sokratesem się lekceważyło przez wieki, a ostatnio przeżywa swój rozkwit i docenienie jego roli i wkładu w poznanie prawdziwego Sokratesa.

---

<sup>6</sup> Zob. W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, Warszawa 2000, str. 165.

<sup>7</sup> Zob. W. K. C. Guthrie, *Sokrates...*, str. 170.

### 1.3. Ogólny zarys nauczania Sokratesa

Sokrates żył w Atenach w Grecji, V wieku przed naszą erą. Sokrates zajmował się głównie nauczaniem moralnym. W swoim nauczaniu etycznym, Sokrates wypracował znaczenie cnoty, zmienił tradycyjną hierarchię wartości, poprzez uznanie wewnętrznych wartości duszy, szczególnie wiedzy, jako najbardziej istotnych. Wprowadził niektóre koncepty do myślenia etycznego, jak samo-kontrola, wewnętrzna wolność i autonomia. Ponadto, rozwinął związek pomiędzy przyjemnością, użytecznością a dobrem. Według badaczy Sokrates stał na stanowisku hedonizmu i utożsamiał przyjemne z dobrym. Daniel Thero, powołując się na szereg badaczy<sup>8</sup> nazywa jego hedonizm epistemologicznym,<sup>9</sup> stwierdzając, że sąd o przyjemności jest u Sokratesa poznawczo uprzedni wobec osądu co do dobra. William Guthrie uważa sokratejską koncepcję dobra za utylitarną,<sup>10</sup> jako, że Sokrates sam stwierdza np. w *Menonie*, że „wszystko, co dobre, jest pożyteczne.”<sup>11</sup> Także U Ksenofonta znajdujemy świadectwo utylitarnego rozumienia dobra. Stwierdza tam Sokrates, że nie zna i nie chce znać żadnego dobra, z które nie byłoby żadnego pożytku<sup>12</sup> i dodaje, że „wszystko jest dobre (...) ze względu na swą użyteczność, [natomiast] wszystko jest złe (...) ze względu na swą szkodliwość.”<sup>13</sup>

W tym rozdziale, jak i w całej pracy, skupimy się na jego trzech stwierdzeniach: po pierwsze, cnota jest wiedzą; po drugie, zło moralne jest wynikiem niewiedzy. Te dwa implikują konkluzję, że nikt nie czyni zła dobrowolnie ani świadomie. Nikt nie chce i nie pragnie zła, a jeśli je czyni, to nie zdaje sobie sprawy, że czyni źle.

### 1.4. Wyodrębnienie duszy

W omawianiu etyki Sokratesa, pomocne jest przyjrzenie się kontekstowi, w którym Sokrates powinien być widziany. Pierwszym i najważniejszym aspektem zagadnienia jest fakt, że Sokrates kształtował swoje poglądy w opozycji do Sofistów. Byli oni nauczycielami cnoty. Według Sokratesa, powodem ich niepowodzenia był fakt, że nie znali prawdziwej natury człowieka i jego celu ostatecznego, a w konsekwencji źle rozumieli prawdziwą cnotę

---

<sup>8</sup> Np. Justin Gosling, Irwin Terrance czy Gregory Vlastos.

<sup>9</sup> D. P. Thero, *Understanding Moral Weakness*, Amsterdam – New York 2006, str. 12.

<sup>10</sup> W. K. C. Guthrie, *Sokrates...*, str. 174.

<sup>11</sup> Platon, *Menon* 78 d-e.

<sup>12</sup> Zob. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* 3.8.3.

<sup>13</sup> Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* 3.8.7.

ludzka. Sokrates, przeciwnie, odnalazł, że to, co różni człowieka od innych rzeczy, to jego zdolność myślenia i zachowania etycznego, którą nazwał ψυχή (dusza). Rozumiał ją jako źródło rozumowania i czynów etycznych. „Ludzka *arête*: może nią być tylko i wyłącznie to, co pozwala duszy być dobrą, czyli taką, jaka ze swej natury być powinna. (...) Jeżeli człowieka wyróżnia spośród innych rzeczy dusza, a dusza jest świadomym, rozumnym ja, wówczas *arete*, czyli tym, co w pełni tę świadomość i rozumność urzeczywistnia, może być tylko wiedza i poznanie.”<sup>14</sup>

### 1.5. Utożsamienie cnoty z wiedzą

Spróbujmy zobaczyć, jak należy rozumieć stwierdzenie, że cnota jest wiedzą. Po pierwsze, Sokrates definiował cnotę następującymi terminami: wiedza, roztropność (albo rozsądek), mądrość, nauka. Przeważnie używamy słowa *wiedza*, nawiązując do Platona i wieloletniej tradycji. Ksenofont używa słowa *mądrość* (ang. *wisdom*), zaś w arystotelesowskiej krytyce Sokratesa spotykamy słowo *rozsądek*, *rozwaga* lub *roztropność* (ang. *prudence*).

Zazwyczaj nieporozumienia i kontrowersje rosną wokół rozumienia czym jest owa *wiedza* i jak ją należy rozumieć. Z pewnością termin *wiedza* nie znaczy tu każdego rodzaju wiedzy, lecz jest to wiedza tym co jest dobre, a co złe. Co Sokrates określał tym terminem, to raczej wiedza co jest dobre dla człowieka; wiedza, jak byśmy współcześnie to ujęli, o wartościach moralnych. Jest to właściwy osąd o hierarchii dóbr moralnych. Wymaga to także wiedzy na temat celu ludzkiego życia, samowiedzy i zrozumienia własnej natury.<sup>15</sup> Wiedza, o której rozprawia Sokrates, według de Stryckera<sup>16</sup> nie jest nauką, dzięki której człowiek myśli na czysto logicznym poziomie, jak matematyka czy logika, nie jest także znajomością definicji. Jest to wiedza, która zmienia życie ludzkie. Natomiast Penner zostawił otwartym pytanie czy wiedza ta powinna być opisana jako siła motywująca (ang. *motive-force*) czy raczej jako ‘stan duszy’. Jednakże warto zauważyć, że bierze on pod uwagę także możliwość wiedzy jako siły dynamicznej.<sup>17</sup> Według Ksenofonta wiedza sokratejska nie jest teoretyczna, lecz jest cnotą, którą należy w sobie wyćwiczyć. Wniosek taki wysuwa William Guthrie, na podstawie słownictwa używanego przez Ksenofonta dla opisu owej wiedzy. Nie porównuje

<sup>14</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom I. *Od początków do Sokratesa*, Lublin 2005, str. 326.

<sup>15</sup> Zob. W. K. C. Guthrie, *Sokrates...* str. 139.

<sup>16</sup> De Strycker, *Socrates' Conception of Virtue*, str. 18-19.

<sup>17</sup> W swoim artykule *The Unity of Virtue* (str. 102), Penner jedynie to wzmiankuje i stwierdza, że wymaga to dalszych badań.

jej bowiem do teoretycznej wiedzy, lecz do sztuki czy rzemiosła (greckie *techne*), które to wymagały zarówno wiedzy jak i praktyki.<sup>18</sup> Wiedza ta jest dynamiczna i potrzebuje bycia ćwiczoną. Sokrates stwierdza w *Gorgiaszu*, że fakt, iż nikt nie chce czynić zła nie jest wystarczający i potrzeba ćwiczyć się w owej *techne*, jako umiejętności dobrego postępowania.<sup>19</sup>

Przykład odwagi jest opisany w *Lachesie*, gdzie odwaga jest przedstawiona jako, lecz wiedza o przyszłym dobru i złu, co jest bardzo ogólne, a następnie jako wiedza o tym, czego należy się bać i czego nie należy się bać. A więc, jeśli odwaga to wiedza o tym czego należy się bać, śmierć sama w sobie może nie być złem, którego należy się bać, jeśli ktoś wie, że może ona wpłynąć na większe dobro, np. na wolność ojczyzny. W *Protagorasie*, Sokrates ukazuje jak odwadze musi towarzyszyć mądrość. Twierdzi on, że człowiek jest odważny tylko wtedy, gdy jest mądry i wytłumaczeniem odważnych czynów ludzkich jest mądrość, gdyż twierdzi, że pewny siebie ignorant nie jest odważny, lecz raczej szalony. Zatem możemy zidentyfikować odwagę, która czyni ich odważnymi i wiedzę, jak Sokrates twierdzi, że odwaga i wiedza są tą samą rzeczą.

## 1.6. Unifikacja cnót

Sokratejska identyfikacja cnoty z wiedzą implikuje unifikację tradycyjnych cnót jak mądrość, sprawiedliwość, umiarkowanie, które są w istocie zredukowane do wiedzy, a więc tylko jednej cnoty. „Sprawiedliwość i każda inna cnota – mówił [Sokrates] – jest odmianą mądrości.”<sup>20</sup> Dla Sokratesa „każda cnota jest wiedzą, z czego wynikało [na przykład], że kto wie o sprawiedliwości, jest sprawiedliwy.”<sup>21</sup> Sokrates mógł dokonać tej redukcji jako reakcji na powszechne w jego czasach przekonanie, że istnieje różnorodność cnót, i ponadto, można posiadać jedną cnotę w najwyższym stopniu, bez posiadania drugiej w ogóle. Sokrates chciał odnaleźć to, co łączy wszystkie cnoty. Uważał wiedzę za część wspólną wszystkich cnót.

Jednakże, rodzi się problem: Jak owa jedność cnót powinna być rozumiana? Czy wszystkie cnoty są częściami jednej Cnoty czy są też nazwami jednej i tej samej rzeczy? Pytanie to jest postawione w *Protagorasie*: „czy dzielność [czyli cnota] jest czymś jednym, a częściami jej są sprawiedliwość i rozsądek, i pobożność, czy też te słowa (...) są tylko

---

<sup>18</sup> W. K. C. Guthrie *Sokrates...*, str. 166-167.

<sup>19</sup> Zob. W. K. C. Guthrie, *Sokrates...*, str. 167; Platon, *Gorgiasz* 509 d i nast.

<sup>20</sup> Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* 3.9.5.

<sup>21</sup> Arystoteles, *Etyka eudajmejska* 1216 b 2.

nazwami jednej i tej samej rzeczy.”<sup>22</sup> Możemy zaobserwować sprzeczność w nauczaniu Sokratesa obecnym w różnych dialogach, gdyż w *Protagorasie* Sokrates nie zgadza się z Protagorasem, który twierdzi, że wiedza, umiarkowanie, sprawiedliwość, odwaga są częściami cnoty – częściami tak jak usta, oczy, uszy są częściami twarzy; i twierdzi on, że sprawiedliwość, umiarkowanie, pobożność są tą samą rzeczą, są jednością. Zatem takie podejście powinno być rozumiane jak gdyby nazwy różnych cnót, wszystkie odnosiły się do konkretnego rodzaju wiedzy, która mogłaby być nazwana “wiedza o dobru i złu”. Jest tylko jedna definicja odnosząca się do nazw różnych cnót, na przykład: odwaga jest wiedzą o dobru i złu, umiarkowanie jest wiedzą o dobru i złu, sprawiedliwość jest wiedza o dobru i złu, i tak dalej. W tym podejściu jedność jest rozumiana jako identyczność.<sup>23</sup>

Przeciwnie stanowisko zajmuje Sokrates np. w *Menonie*, gdzie twierdzi, że poszczególne cnoty są częściami Cnoty. Należy to rozumieć następująco: każda cnota jest identyczna z poszczególną formą wiedzy, na przykład: odwaga jest wiedzą o czymś, umiarkowanie jest wiedzą o czymś innym i sprawiedliwość jest wiedza o czymś jeszcze innym. Tworzą jedność w tym sensie, że posiadanie jednej implikuje posiadanie wszystkich innych, a więc jedność jest rozumiana jako nierozłączność.

Jednakowoż, wydaje się możliwe, że te obydwa rodzaje jedności nie stoją z sobą w sprzeczności i obydwa są opisem tej samej rzeczywistości. Penner, nie zgadzając się z powszechnym przekonaniem, że istnieją dwa rodzaje jedności, mówi, iż tylko jeden rodzaj jedności jest użyty: jest to jedna i ta sama jedność omawiana w każdej z nich”<sup>24</sup> Ponadto, Reale wydaje się nie przywiązywać wagi do tego problemu, po prostu stwierdzając, że cnota, kolektywnie i z osobna, jest wiedzą, więc cnoty, każda z nich i wszystkie razem, są w istocie zredukowane do wiedzy.<sup>25</sup>

## 1.7. Redukcja wady do niewiedzy

Sokrates redukuje wadę do niewiedzy (która jest przeciwieństwem wiedzy). Zły moralnie czyn ludzki jest zawsze dokonany z powodu braku wiedzy, lub jak też można to

---

<sup>22</sup> Platon, *Protagoras*, str. 12.

<sup>23</sup> Ten rodzaj rozumienia, według Derveureux, jedności cnót jest bardziej powszechny wśród współczesniejszych komentatorów, zaczynając od T. Pennera (w 1973), i dalej przez C.C.W. Taylor, T. Irwin, M. Ferejohn oraz M. Schofield. Zob. D. T. Devereux, *The Unity of the Virtues in Plato's Protagoras and Laches*, str. 139.

<sup>24</sup> Tłum. wł. “there is just one kind of unity involved: it is one and the same (explanatory) entity being talked about in each” T. Penner, *The Unity...*, str. 102.

<sup>25</sup> G. Reale, *Historia filozofii...*, str. 326

rozumieć, z powodu fałszywej wiedzy, błędu poznawczego, błędu w znajomości tego co jest dobre a co złe. Ksenofont relacjonuje, „głupota, jak mówił [Sokrates] jest przeciwieństwem mądrości. I choć nie sądził, że niewiedza jest jednoznaczna z głupotą, to jednak najbliższej głupoty stawiał niezajomość siebie, jak również przypisywanie sobie wiadomości, których się nie ma, w przekonaniu, że się wie to, czego się nie wie.”<sup>26</sup>

### **1.8. Paradoks, że nikt nie czyni zła świadomie ani dobrowolnie**

W rezultacie redukcja wady do niewiedzy implikuje konkluzję, że każdy kto czyni zło, czyni je jedynie przez niewiedzę, a zatem nigdy z powodu pragnienia zła wiedząc, że jest to zło. Geramios Santas uważa, że koncept nie powinien brzmieć, że nikt nie czyni zła wiedząc, że czyn jest zły, lecz raczej nikt nie czyni zła wiedząc, że czyn mu zaszkodzi. Człowiek działając niesprawiedliwie, nie czyni tego wiedząc, że czyn ten jest szkodliwy dla niego (a nie z powodu braku wiedzy co do zła czynu). Santas zastanawia się, czy tłumaczenia *chcąc*, (dosłownie: *dobrowolnie*, *ang. willingly*) i *świadomie* (dosłownie *wiedząc*, *ang. knowingly*), nie są zbyt dobre, gdyż powinno to być raczej rozumiane, że ci ludzie działają w niewiedzy, że to co czynią jest niesprawiedliwe lub krzywdzące dla nich, lub i taki i takie.<sup>27</sup> Jednakże, uważamy, że nie czyni to dużej różnicy, jako, że Sokrates zaznacza, że zły czyn jest zawsze krzywdzący dla osoby go czyniącej.

Dlatego wszelkie zło moralne jest nieświadome. A ponieważ wszyscy pragniemy dobra, każde zło moralne jest dokonane niedobrowolnie. Idea, że każdy zły moralnie czyn jest niedobrowolny jest mocno powiązana z konceptem, że jeśli ktoś wie, co jest dobre, będzie to zawsze czynić. Sokrates twierdzi, że nie ma takiego stanu, gdy człowiek wie, co jest dobre, a i tak wybiera zło. Uważa, że nikt nie działa inaczej niż myśli, że powinien działać. Według Arystotelesa, „Sokrates (...) twierdził, że brak opanowania w ogóle nie istnieje, jako że nikt, kto trafnie osądza, co jest najlepsze, nie może postępować wbrew temu, lecz postępuje tak tylko z niewiedzy.”<sup>28</sup>

Wiele opinii powstało w historii, odnośnie sokratejskiej idei, że niewiedza jest źródłem zła i że nikt nie czyni zła dobrowolnie. Niektórzy, poczynając od Arystotelesa, mocno pogląd ten krytykowali, zarzucając mu intelektualizm i krytykując głównie za jego

---

<sup>26</sup> Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* 3.9.6.

<sup>27</sup> G. Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Londyn 1979, str. 185

<sup>28</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1145 b 25.

negację słabości moralnej (*akrasii*) i niedocenienie lub nawet zignorowanie roli jaką pragnienia, emocje i uczucia grają w ludzkim zachowaniu. Zarzut, że Sokrates odrzucał rolę emocji, istotnie rozpoczął się od Arystotelesa, który pisał: „W konsekwencji zatem, jeżeli uważa [Sokrates] cnotę za wiedzę, musi usunąć nierozumną część duszy, a czyniąc tak, usuwa uczucia.”<sup>29</sup> Głównie nie zgadzał się z brakiem miejsca na słabość woli (*akrasia*), brak samokontroli, czy wpływu emocji na czyn. Kontestował Sokratesa, który twierdził, że nikt nie pragnie zła, mówiąc: „niegodziwość jest czymś od woli zależnym.”<sup>30</sup> „Niedorzeczne jest przypuszczenie, że człowiek postępujący niesprawiedliwie nie chce być niesprawiedliwym lub, że ten, co prowadzi rozwiązły tryb życia, nie chce być rozwiązłym.”<sup>31</sup> Wielu poszło w ślad Arystotelesa, przyjmując mniej więcej taką samą linię krytyki. Inni zaś starali się uratować zdanie Sokratesa poprzez różne interpretacje jego stwierdzeń, czasem wydające się dziwne, czasami nawet sprzeczne ze sobą.<sup>32</sup>

### 1.9. Argumentacja Sokratesa

Sposób argumentacji Sokratesa, zrekonstruowany głównie na podstawie dialogów *Gorgiasz*, *Menon* i *Protagoras*, mógłby być przedstawiony następująco:

1. Nikt nie pragnie rzeczy, które są złe dla niego

Sokrates jest zdania, że wszyscy ludzie pragną dobra i nikt nie chce zła.<sup>33</sup> Powodem tego przekonania jest fakt, że rzecz, która jest zła dla kogoś, szkodzi mu, a nikt nie chce by stała mu się krzywda, podczas gdy robienie tego co dobre, zawsze przynosi korzyść osobie to czyniącej.

2. Jednakże, zdaje się, że są ludzie, którzy pragną rzeczy, które są dla nich złe.
3. Sokrates pyta: czy ci ludzie wiedzą, że te rzeczy są dla nich złe czy myślą, że są one dla nich dobre?
4. „Więc jasna rzecz, że ci ludzie nie pragną zła – ci, którzy go nie rozpoznają – tylko pragną tych rzeczy, które brali za dobre, chociaż one są złe; tak że ci, którzy ich ni

---

<sup>29</sup> Arystoteles, *Etyka Wielka* 1182 a 20.

<sup>30</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1113 b 16

<sup>31</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1114 a 11

<sup>32</sup> Jednym z obrońców Sokratesa był Alfred Edward Taylor, brytyjski naukowiec z przełomu XIX i XX wieku, o którego zrozumieniu Sokratesa chcielibyśmy więcej powiedzieć. Jest on uważany za jedyne autora, (przynajmniej do lat osiemdziesiątych XX wieku), który negował, że Sokrates sprzeciwiał się faktowi moralnej słabości.

<sup>33</sup> Zob. Platon, *Menon* 78B.



rozpoznają i sądzą, że one są dobre, jasna rzecz, że pragną rzeczy dobrych.”<sup>34</sup> Jest oczywiste, że są ludzie, którzy pragną złych rzeczy myśląc (błędnie), że są to dobre rzeczy. Jeśli człowiek czyni rzeczy, które wydają mu się dobre dla niego, a te rzeczy okazują się w rzeczywistości być złe, nie czyni tego, czego pragnie. Tak więc czynienie złych czynów przeciwko jego pragnieniu dobra, a więc przeciwko jego woli, a więc niedobrowolnie. „Jeśli ktoś myśli, że coś, co w rzeczywistości jest złe, przyniesie mu korzyść, wtedy tak naprawdę nie wie, że to jest złe.”<sup>35</sup>

### **1.10. Negacja *akrasii* i stanowisko, że wiedza o dobru danego czynu wystarczy by go czynić**

Wydaje mi się, że najbardziej problematyczną częścią etyki sokratejskiej jest idea, że jeśli ktoś wie, co jest dobre, będzie to czynił. A więc pogląd, że każdy będzie działać zawsze zgodnie ze swoją wiedzą, który wiąże się z negacją takiego stanu, w którym człowiek wie, że coś jest złe, a i tak to czyni. Stan ów od starożytnych filozofów Greckich bierze nazwę ‘*akrasia*’, który to termin oznacza ‘brak siły’, i jest zazwyczaj tłumaczony jako ‘niepowściągliwość’, ‘słabość woli’ lub ‘słabość moralna’.<sup>36 37</sup> Termin ten rozumie się „jako „brak panowania” nad własnymi namiętnościami lub niższą naturą.”<sup>38</sup> To stwierdzenie napotkało na wiele krytyki, głównie ze względu na zbyt intelektualizm i niedocenienie wpływu uczuć, które jak większość ludzi doświadczyło, mogą zwieść naszą wolę by nie podążała za naszą wiedzą.

Naszym celem jest obrona idei Sokratesa, że jeśli ktoś wie, że coś jest dobre, zawsze będzie to czynić oraz, że nikt nie czyni zła dobrowolnie. Na wstępie, może to budzić nasz sprzeciw, gdyż w naszym codziennym życiu bardzo często możemy zaobserwować, że nawet jeśli ludzie wiedzą, co jest dobre, nie zawsze to czynią. Jednakże, według Alfreda Taylora, ludzie często czynią zło, mimo faktu, że jest to zło, jednak nigdy dlatego, że to uważają za zło. Twierdzi on, że człowiek musi chwilowo przekonać siebie do uważania zła za dobro, przed wyborem uczynienia tego. Dlatego, czynienie zła zawsze zależy od fałszywej oceny dóbr. Człowiek czyni złe czyny, ponieważ fałszywie spodziewa się osiągnąć przez nie dobro,

---

<sup>34</sup> Platon, *Menon* 77E.

<sup>35</sup> Tłum. wł. G. Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, str. 185, “If someone thinks that something, that is in fact evil, benefits then he does not know that the thing is evil.”

<sup>36</sup> D. P. Thero, *Understanding...*, str. 5.

<sup>37</sup> Tłumaczenia terminu jako *niewstrzeźliwość* (*incontinence*) używa m.in. Guthrie William.

<sup>38</sup> Guthrie, William K. C. *Socrates...*, str. 162.

dobyć bogactwo, władzę bądź zadowolenie. Sokrates twierdzi, że czynienie zła jest zawsze wynikiem błędnej oceny wartości dóbr. Można to rozumieć następująco, iż nawet posiadając jakąś „ogólną” wiedzę na temat zła danego czynu, można go popełnić, ponieważ w danym konkretnym momencie czyn ten wydaje się nam dobry. Nigdy nie popełnilibyśmy żadnego czynu, gdybyśmy mieli pewność do tego, że jest on dla nas zły. Zawsze działamy ze względu na dobro, jako że nasze pragnienie jest zorientowane na dobro, jednakże czasem czynimy błąd w uważaniu zła za dobro. Może to być zaprezentowane w następujący sposób:

**“Osoba w czasie T pragnie i wybiera X w preferencji do Y, wtedy i tylko wtedy, gdy wierzy w czasie T, że X jest lepsze dla niej niż Y.”<sup>39</sup>**

Na przykład osoba wie, że ściąganie na egzaminie jest niesprawiedliwe. Jednakże w danym momencie może ona ściągnąć i wybrać ściąganie w preferencji do bycia uczciwym i nie ściągania. Wtedy i tylko wtedy, gdy wierzy w danym momencie, że ściąganie jest dla niej lepsze niż nie uczynienie tego. Tak więc w tym konkretnym czasie osoba wybiera ściąganie na egzaminie, ponieważ oczekuje (błędnie) zdobyć większą ilość dobra przez to, na przykład zdać egzamin, i nie jest świadoma (w tym danym momencie), że ten czyn jej zaszkodzi (jako że każdy zły czyn szkodzi osobie go czyniącej).

Wiedza jaką człowiek powinien posiadać to taka, którą człowiek mógłby użyć w każdej sytuacji swojego życia. A więc, jak zostało powiedziane, musi się składać z wiedzy o końcowym celu. Żaden człowiek z całkowitą wiedzą dotyczącą swojej natury i natury innych oraz konsekwencji swych czynów, nie może podjąć błędnej decyzji o czynie.<sup>40</sup> Czyniący zło, nie stawiają sobie za cel czegoś, co uważają za błędne bądź złe; raczej są w błędzie i niewiedzy odnośnie natury ich czynu i jego przeznaczenia.<sup>41</sup>

Oдноśnie emocji, niektórzy badacze twierdzą, że jest pomyłką stwierdzenie, że Sokrates uważał, iż irracjonalna część duszy, jakby ją nazwał Arystoteles, nie istnieje.<sup>42</sup> Nicol Cross zaczyna od zauważenia, że Sokrates często mówi o samokontroli i naciska na jej konieczność.<sup>43</sup> Cross pyta więc czy Sokrates naprawdę eliminuje lub zapomina o wpływie

---

<sup>39</sup> K. McTighe, *Socrates on Desire for the Good and Involuntariness of Wrongdoing*, str. 269.

<sup>40</sup> W. K. C. Guthrie, *Socrates...*, str. 172

<sup>41</sup> H. Sedvig, *No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism*, str. 181, tłum. wł., “Wrongdoers do not aim at something they recognized as wrong or bad; rather, they are misguided and ignorant about the nature of their action and its goal.”

<sup>42</sup> N. Cross, *Socrates. The man and his mission*, str. 187, gdzie nawiązuje do Gomperz, Frouillée, and Joël.

<sup>43</sup> N. Cross, *Socrates. The man...*, str. 184-190.

emocji i zaprzecza, brakowi samokontroli w człowieku. Odpowiada, że Sokrates nie twierdził, że emocje czy przyjemność mogą być czynnikami rozkazującymi w ludzkim działaniu, ale rozważał je mówiąc, że mogą one zmylić wiedzę. Człowiek myli się w stosunku do przyjemności. W swojej błędnej ocenie widzi bliższą przyjemność jako największe dobro (kiedy może wcale tak nie być w danym momencie). Dzieje się tak ze względu na fakt, że emocje mogą przeszkadzać i fałszować nasze oceny i wiedzę, a więc prowadzić nas do błędu. Tak więc zdaniem Nicola Crossa, emocje nie przeszkadzają woli, ale wiedzy. Kolejnym autorem starającym się obronić obecność rozważania o emocjach u Sokratesa, jest Heda Segvic.<sup>44</sup> Jej głównym argumentem jest brak zgody na pogląd, że Sokrates nie poświęcał odpowiedniej uwagi do emocjonalnej i wolitywnej kondycji ludzkiego czynu. Twierdzi, że pożądawcze, emocjonalne i wolitywne tendencje i podejście są integralną częścią wiedzy, w której Sokrates lokuje cnotę. W jej opinii, niektóre rodzaje pożądań i wolitywnych skłonności konstytuują wiedzę moralną i Sokratejska wola jest jej częścią. Podobny pogląd reprezentuje Adam Krokiewicz, mówiąc, że w sokratejskiej wiedzy „rozum, wola i uczucia stapiają się razem i tworzą (...) jedno przeświadczenie wewnętrzne (...), niepowstrzymanie prące do zgodnych z nim czynów.”<sup>45</sup>

Inną linią obrony Sokratejskiego stwierdzenia, że nikt nie czyni zła dobrowolnie, wydaje się być rozróżnienie pomiędzy tym, czego ktoś chce, pragnie i pożąda (ang. *wills*, *wants* i *desires*). Niektórzy badacze uważają, że Sokrates twierdził, że kiedy czynimy źle, robimy to, na do mamy ochotę, ale nie to, czego pragniemy, jako że prawdziwy osąd jest w danej chwili zaciemniony. Sokrates twierdzi w, Gorgiaszu że złoczyńcy czynią to, co chcą i co w danym momencie uważają za najlepsze, ale nie to, czego pragną. Być może Sokrates używał takiego rozróżnienia w tego względu, iż nie wyróżniał odrębnych elementów składowych człowieka, odpowiedzialnych za pragnienie, jak wola czy uczucia. Na koniec, powinniśmy zapytać czy Sokrates rozróżnił pomiędzy wolą i wiedzą (rozumem). Jest prawdopodobne, że na tym poziomie myśli filozoficznej, nie było to jeszcze porządnie opracowane. Jak wspomnieliśmy, Heda Sedvig upatruje w sokratejskiej wiedzy pierwiastki wolitywne.

Kolejnym wytłumaczeniem „intelektualizmu Sokratesa” może być fakt, który został zauważony przez Giovanni Realego, że grecka etyka jest w ogólności intelektualistyczna, szczególnie w porównaniu do etyki chrześcijańskiej. Nie tylko Sokrates, ale ogólnie była

---

<sup>44</sup> Zob. H. Sedvig, *No One...*, str. 171-184.

<sup>45</sup> A. Krokiewicz, *Sokrates*, w: *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000.

tendencja do redukcji zła moralnego do błędu rozumu. Reale sugeruje, że to chrześcijaństwo rozwinęło współczesne rozumienie grzechu i zła moralnego.<sup>46</sup>

Podsumowując, próbowaliśmy obronić ideę, że jeśli ktoś wie, że coś jest dobre, zawsze będzie to czynić. Wydaje się uzasadnione, że jeśli ktoś czyni coś złego, myśli, że jest to dobre i właśnie dlatego to czyni. Bez względu na to czy całkowicie zgadzamy się z Sokratesem i jego obrońcami, faktem jest, że nasze codzienne życie często zakłócone jest błędną oceną dóbr. Nawet jeśli jest w nas pragnienie dobra, w wielu momentach, nie wiemy, co jest naprawdę dobre dla nas i czynimy zło. Przesłaniem Sokratesa byłoby więc, aby zdobyć jak najwięcej wiedzy o nas samych, o naszej naturze, oraz o tym co jest złe i dobre dla nas, ażebyśmy byli w stanie użyć jej w każdej sytuacji naszego życia.

---

<sup>46</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii...*, str. 335.

## Rozdział II. System etyczny Św. Tomasza z Akwinu

### 2.1. Szczególne rysy etyki Akwinaty

Św. Tomasz z Akwinu był teologiem wszechstronnym, na miarę swoich czasów. Zajmował się różnorodną tematyką, właściwie wszystkimi dziedzinami teologii, które oczywiście w jego czasach nie były rozdzielone tak jak dziś na poszczególne dziedziny szczegółowe. Także problematyka moralna nie była mu obca. W różnych jego dziełach odnajdujemy wiele zagadnień etycznych. Druga część Sumy Teologii, zarówno *prima secundae* jak i *secunda secundae* są w całości poświęcone tematyce moralnej. Do innych ważnych dzieł o tej tematyce należy zaliczyć *Komentarz do Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, jak i poszczególne *Kwestie dyskutowane* (*Questiones disputate*), jak *O zlu* (*De Malo*), w tym - *O wolnym sądzie* (*De Libero arbitrio*), czy *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Główną zasadą etyki św. Tomasza jest jej teleologiczność, czyli celowość. Życie moralne zasadza się na odnalezieniu i wyborze celu, a następnie środków do niego prowadzących, a więc zadaniu umysłowym, które wykonują władze duchowe – rozum i wola.

Ogólnie rzecz biorąc etyka tomaszowa ma charakter bardzo intelektualny. Z tego powodu była niejednokrotnie w historii kontestowana. Jednak sprawa rzekomego nadmiernego intelektualizmu teologii moralnej Tomasza nie jest taka oczywista. Chociaż Tomasz uważa rozum za nadrzędny, to docenia też rolę uczuć i nierozumnych władz człowieka w moralności i poświęca im dużo uwagi. Faktem jest jednak, że ideał i podstawę właściwego życia, to jest takiego, które będzie prowadziło do osiągnięcia szczęścia i zarazem będzie zgodne z naturą człowieka, uważał Tomasz życie zgodne z rozumem. Zaś przyczyną zła moralnego będzie zawsze jakaś forma niedomagania rozumności w ludzkim działaniu.<sup>47</sup> Tomasz stwierdza, że jeśli coś jest rozumne, jest zarazem dobre. Stawiane na piedestale przez Tomasza zasady życia moralnego to porządek, roztropność, harmonia, sens i racjonalność.<sup>48</sup>

Niektórzy badacze opisując etykę Tomasza, doszukują się w niej zarówno teleologicznego, jak i eudajmonistycznego charakteru. Inni podkreślają jej aretologiczny charakter, o czym

---

<sup>47</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, str. 38; A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, str. 27.

<sup>48</sup> T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, str. 68-69.

napiżemy więcej w dalszej części rozdziału. Niektórzy też rozważają, czy należy łączyć aretologiczny i eudajmonistyczny charakter, raczej podkreślając trudność w utożsamianiu tomaszowej cnoty ze szczęściem.<sup>49</sup> Odnośnie struktury drugiej części *Sumy Teologii*, która to część została poświęcona tematyce moralnej, to składa się ona z dwóch części – pierwszej, *Prima Secundae*, o charakterze teleologicznym i bardziej ogólnej, oraz drugiej, *Secunda Secundae*, o charakterze aretologicznym, bardziej szczegółowej.<sup>50</sup> Podstawy etyki tomistycznej można streścić w schemacie celu i środków do niego. Tak też ułożona jest II część *Sumy Teologii*. Po fundamentalnym zarysowaniu celu ostatecznego człowieka, jakim jest szczęście, Tomasz przedstawia środki do jego osiągnięcia, w *Prima Secundae* - ogólnie, tj. mówi o czynnościach ludzkich, ich dobrowolności i moralności, o uczuciach i o różnorodnych źródłach uczynków, tych wewnętrznych, którymi są sprawności bądź nałogi, oraz zewnętrznych, tj. o prawie i łasce. W *Secunda Secundae* omawia szczegółowo środki do celu, podejmując obszerną tematykę cnót, szczególnie zaś rozprawiając o cnotach teologicznych (wierze, nadziei i miłości) oraz o cnotach kardynalnych (roztropności, sprawiedliwości, męstwie i umiarkowaniu).

W niniejszym rozdziale ukażemy niektóre aspekty nauczania moralnego św. Tomasza, te mianowicie, co do których zachodzi przypuszczenie, że prezentują punkty styczne z omawianymi w pierwszym rozdziale zagadnieniami etyki sokratejskiej. Ewentualne podobieństwa lub różnice będziemy rozważać na trzech poziomach. Po pierwsze, jako że Sokrates uważał wiedzę bądź jej brak, a więc element rozumowy, za nadrzędny element decydujący o dobrym bądź złym działaniu człowieka, zaś uważa się, że woli czy uczuciom poświęcał niewiele uwagi, jeśli w ogóle je wyróżniał; trzeba przyjrzeć się, jak u Tomasza wygląda wyróżnienie takich elementów jak rozum, wola i uczucia w ludzkim działaniu. Po drugie, z uwagi na to, że Sokrates negował możliwość spowodowania zła pod wpływem uczuć lub złej woli, a jedyną przyczynę jego upatrywał w niewiedzy, rodzi się pytanie jak do tych kwestii ustosunkowywał się Tomasz. Zbadanie tego należy do drugiego poziomu. Trzeci zaś poziom możliwego zestawienia etyk obu filozofów, to poziom nadrzędnej roli cnoty w życiu moralnym człowieka, w szczególności zaś cnót intelektualnych. W tym rozdziale omówione będą nadmienione zagadnienia w ujęciu Tomasza.

---

<sup>49</sup> M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, str. 147-172.

<sup>50</sup> C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, str. 25.

## 2.2. Intellect, wola i uczucia w akcie moralnym u Tomasza z Akwinu

W celu należytego rozważenia rozumienia przez Tomasza roli wiedzy i umiejętności posługiwania się nią w różnych sytuacjach, zwłaszcza pod wpływem uczuć, należy prześledzić tomaszowe rozumienie poszczególnych władz człowieka jak rozumu, woli i uczuć, oraz ich wzajemnych zależności w czynie ludzkim, czyli podczas podejmowania decyzji, gdyż ludzkie postępowanie moralne nieodzownie związane jest z decyzjami i wyborami, które są skomplikowanymi działaniami połączonych i wzajemnie wpływających na siebie władz.

### 2.2.1. Podstawowa władza poznawcza

Intellect to podstawowa duchowa władza człowieka, odpowiedzialna za poznanie i przetwarzanie informacji. Intellect dzielimy na bierny, czyli możliwościowy i na czynny. Zależności pomiędzy intelektem czynnym, a biernym polegają na tym, że ten pierwszy wydobywa w postaci zmysłowej treści poznawalne intelektualnie, tworzy z nich postać intelektualną - intellect możliwościowy ją przyjmuje i rozumie. Są to informacje o istocie poznawanego bytu. Intellect czynny jest odpowiedzialny za przejście od zmysłu do intelektu, Arystoteles porównuje go do światła, rozjaśniającego treści zmysłowe, aby intellect możliwościowy mógł dostrzec w nich treści intelektualne.<sup>51</sup> Akwinata w swoich pismach w innym znaczeniu używał terminów intellect i rozum, jednakże nie biorące tego pod uwagę polskie tłumaczenia jego dzieł, uniemożliwiają nam równą oryginałowi precyzję w posługiwaniu się obydwoma terminami. Do rozróżnienia pomiędzy intelektem a rozumem dużą wagę przykładają np. Tomasz Stępień i uważa, że ma ono bardzo istotną rolę. W akcie moralnym jednak nie występuje *intellectio*, ponieważ trzeba rozważyć (wyrozumować) cel i środki. Zatem w przypadku aktu moralnego raczej należy mówić o rozumie, (czyli intelektem czynnym i biernym w działaniu), a nie intelekcie, czyli ujęciu duchowej władzy poznawczej w jej wrażliwości naprawdę.

Głównym zadaniem intelektu jest poznanie. Intellect działa w akcie ludzkim poprzez następujące etapy podejmowania decyzji: pomysł, zamysł (o przedmiocie jako o celu), namysł (czyli rozważenie środków), rozmysł (między środkami), rozkaz i wreszcie osąd

---

<sup>51</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, str. 28.

przebiegu czynności. Warto także zauważyć, że intelekt niczego nie pożąda ani nie pragnie, gdyż jest władza czysto poznawcza.

### 2.2.2. Duchowa władza pożądawcze i jej skierowanie na dobro

Wola (*voluntas*), która jest jedną z władz umysłowych człowieka, ogólnie rzecz biorąc, jest pożądaniem intelektualnym (*appetitus intellectivus*). Do jej istoty należy pożądanie dobra w ogólności. Do działań woli należy upodobanie (w przedmiocie), zamiar (osiągnięcia go), przyzwolenie (na niektóre z rozważonych przez rozum środków) oraz wybór jednego z nich, w końcu zaś wykonanie czynu i zadowolenie z niego. Funkcjonowanie woli polega na decydowaniu, uznawaniu ujętego przez intelekt przedmiotu za dobro, którego się chce dla siebie, lub za zło, którego będzie się unikać.<sup>52</sup> Tak więc, wola jest w pewnym stopniu związana z intelektem, o czym napiszemy poniżej. Prawidłowe działanie woli zależy jednak nie tylko od jej relacji z intelektem, ale także od harmonii ze wszystkimi pozostałymi władzami człowieka, nie tylko powinna być posłuszna intelektowi, ale także nade wszystko zadaniem jej jest kierować i panować nad uczuciami. Obowiązkiem woli jest kierować się informacjami dostarczonymi jej przez intelekt, dlatego nie może poddawać się uczuciom, jednak niekiedy tak się nie dzieje i wola nie przyjmuje treści poznanych przez intelekt, pozostając pod wpływem uczuć lub zmysłowych władz poznawczych.<sup>53</sup>

Dla tematyki naszej pracy, niezmiernie ważnym jest fakt, że wola z natury swej skierowana jest ku dobru. Dla Akwinaty czymś podstawowym jest, że „dobro w ogólności, będąc celem, jest przedmiotem woli”<sup>54</sup>, „jako takie jest [ono] przedmiotem siły dążeniowej (woli).”<sup>55</sup> Nie znaczy to, że wola zawsze pragnie rzeczywistego dobra. „Wola jest pożądaniem umysłowym (...) Wszelkie pożądanie odnosi się tylko do dobra (...) by więc wola dążyła do czegoś, nie jest konieczne, by tym dobrem było jakieś dobro rzeczywiste, lecz wystarczy, by zostało uznane za dobro.”<sup>56</sup> Przedmiotem woli nie zawsze jest dobro prawdziwe, ale niekiedy także pozorne, które wprawdzie wydaje się dobre, ale zasadniczo nie jest stosowne do pożądania. Dlatego czynność woli nie zawsze jest dobra, a niekiedy bywa

---

<sup>52</sup> Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 29.

<sup>53</sup> Por. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, str. 149-150.

<sup>54</sup> *S. Th.* I-II, q. 8, a. 1.

<sup>55</sup> *S. Th.* II – II, q. 47, a. 4, resp.

<sup>56</sup> *S. Th.* I-II, q. 8, a. 1.



zła.<sup>57</sup> Tomasz zastanawiając się, czy wola – skoro z natury swej nie pragnie zła - może być podmiotem grzechu. Stwierdza co prawda, że „przedmiotem woli jest dobro lub pozór dobra,<sup>58</sup> jednak polemizuje z błędnym poglądem, iż „chcąc (...) dobra, wola nie grzeszy; chcenie zaś pozornego dobra, które nie jest prawdziwym dobrem, jest raczej niedomaganiem władzy poznawczej niż woli. A więc grzech w żaden sposób nie jest w woli.”<sup>59</sup> Uważa on raczej, że „zło jest mimo woli w tym znaczeniu, że wola nie dąży do niego jako do zła. Skoro jednak pewne zło jest pozornym dobrem, wola niekiedy pożąda i z tego względu może być podmiotem grzechu.”<sup>60</sup> Tomasz zauważa również, że „nie tylko wola jest podmiotem grzechu, lecz wszystkie władze, które wola może poruszać do właściwych im czynności lub powstrzymywać je od nich. Tego rodzaju władze są również podmiotem moralnych sprawności tak dobrych, jaki i złych.”<sup>61</sup> Jednak to „jedynie wola jest źródłem grzechu jako pierwszy czynnik poruszający; inne natomiast władze w tej mierze, w jakiej podlegają wpływowi woli.”<sup>62</sup> Należy jednak zauważyć, że Akwinata stwierdza, że „dobroć woli zależy od jej poddania się rozumowi.”<sup>63</sup>

### 2.2.3. Zależności intelektu i woli

Niezmiernie ważnym zagadnieniem jest współzależność woli i intelektu. Dla problematyki naszej pracy jest to bardzo istotne, aby sprawdzić, jak według Tomasza, te dwie władze nawzajem ze sobą działają, i czy ewentualna wina jest w woli czy w intelekcie, a mianowicie, czy to wola pragnie zła, i niejako „wymusza” na intelekcie błędne poznanie, czy też wola zawsze pragnie dobra, a grzech jest spowodowany jedynie błędnym poznaniem intelektualnym. Problemowi wzajemnych zależności woli i rozumu poświęcono wiele uwagi w badaniach naukowych. Różnorodne opracowania rozmaicie traktują tę problematykę i nie ma zgody wśród badaczy co do pierwszeństwa którejś ze wspomnianych władz. W ciągu wieków powstały niezliczone studia i orzeczenia na ten temat.<sup>64</sup> Pragniemy się tym zająć, z

---

<sup>57</sup> *S. Th.* I-II, q. 19, a. 1, ad. 1, 2.

<sup>58</sup> *S. Th.* q.74, a. 1.

<sup>59</sup> *S. Th.* I-II, q. 74, a. 1.

<sup>60</sup> *S. Th.* I-II, q. 74, a. 1, ad. 1.

<sup>61</sup> *S. Th.* I-II, q. 74, a. 2, resp.

<sup>62</sup> *S. Th.* I-II, q. 74, a. 2, ad. 1.

<sup>63</sup> *S. Th.* I-II, q. 19, a 3, arg. 1.

<sup>64</sup> Np. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta, Roczniki Filozoficzne* 6 (1958), z.2, str.13-31; tenże, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego, Roczniki Filozoficzne* 5 (1955-57), z.1, str.111-135, a także liczni autorzy zagraniczni, np. L.

tego względu, iż wydaje się, że problematyka ta, a zwłaszcza rola jaką intelekt odgrywa w podejmowaniu decyzji, w powiązaniu w wolę, która zawsze jest nastawiona na dobro, jest ściśle związana z problemami, na jakie napotykamy analizując etykę sokratejską. Co prawda Sokrates, jak już wykazaliśmy, nie wyróżniał w człowieku tylu władz co Akwinata, to problem pierwszeństwa woli bądź rozumu jest podstawowym i fundamentalnym zagadnieniem jakim zajmuje się ten starożytny filozof.

Wydaje się po części, że nie istnieje jednoznaczne rozwiązanie co do pierwszeństwa którejś z tych dwóch władz. Sam Tomasz nie był skory do rozstrzygnięcia czy rozum czy wola działa uprzednio wobec drugiego. Nie jest według niego wyczerpujące stwierdzenie, że „rozum wyprzedza wolę, skoro ma nią kierować,”<sup>65</sup> gdyż stwierdza, że zależności pomiędzy wolą a rozumem są wzajemne. „Wola w pewien sposób pobudza rozum do działania i wyprzedza go, a rozum wolę.”<sup>66</sup> Tomasz zauważa, że zdarza się, że czynność rozumu wyprzedza czynność woli i dzieje się także przeciwnie,<sup>67</sup> czy gdzie indziej stwierdza, że zarówno wola porusza rozum, jak i rozum porusza wolę, mianowicie ze względu na przedmiot.<sup>68</sup> Etienne Gilson pisze w *Tomizmie*, że „intelekt i wola wzajemnie się obejmują, a co za tym idzie wzajemnie wprawiają w ruch. (...) Intelpekt porusza wolę, gdyż dobro, które poznaje intelekt, jest przedmiotem woli i wprawia ją w ruch jako cel. (...) [Zaś] czynnik poruszający wprowadza w ruch rzecz poruszaną i w tym znaczeniu wola porusza intelekt.”<sup>69</sup> Z kolei 21 teza tomistyczna mówi, że „wola nie uprzedza rozumu, ale idzie za nim; pożąda bowiem z konieczności tego, co jej zostanie przedstawione jako dobro wypełniające całkowicie jej pożądanie, lecz między dobrami, co do których sąd może wypaść rozmaicie, zachowuje wolność wyboru; wybór zawsze następuje po ostatnim sądzie praktycznym; że zaś właśnie ten sąd jest ostatni, sprawia to wola.” Nie zmienia to faktu, że wola może także, w przypadku gdy czegoś bardzo pragnie, np. pod wpływem uczuć, tak wpływać na rozum, aby wykonał on fałszywe rozumowanie i wykazał dane pożądanie jako dobro. Wydaje się nie do rozstrzygnięcia, czy to zawsze rozum jako pierwszy poddaje coś woli. Raczej Akwinata tego nie stwierdza, a jedynie mówi o ich wzajemnym ścisłym powiązaniu. Nie ulega jednak

---

Hendriks, *Choosing from Love. The concept of “Electio” in the Structure of the Human Act According to Thomas Aquinas*; D. Lawerence, *Wisdom, Law, and Virtue. Essays in Thomistic Ethics*; D. Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*.

<sup>65</sup> *S. Th.* I-II, q. 74, a. 5, arg. 2.

<sup>66</sup> *S. Th.* I-II, q. 74, a. 5, ad. 2.

<sup>67</sup> Por. *S. Th.* I-II, q. 17, a. 1, resp.

<sup>68</sup> *S. Th.* I-II, q. 19 a. 3, ad. 3.

<sup>69</sup> E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 2003, str. 284.

wątpliwości, że to wola jest źródłem podejmowania decyzji, jako władza intelektualna, niezależna od intelektu. Jednakże, choć od niego niezależna, pozostaje w swoistej od niego zależności, gdyż sama nie poznając, czerpie z intelektu treści poznania intelektualnego. „Umysł więc porusza wolę w tym znaczeniu, że okazuje właściwy jej przedmiot.”<sup>70</sup> Warto zaznaczyć, że jak twierdzi Westberg,<sup>71</sup> poprawne zrozumienie relacji pomiędzy wolą a intelektem jest niezbędne dla zrozumienia tomaszowej *roztropności*, o której będziemy rozprawiać pod koniec tego rozdziału.

#### 2.2.4. Wpływ uczuć na intelekt i wolę

Uczucia to element składowy ludzkiej osobowości.<sup>72</sup> Biorąc się one stąd, że przedmiot ujęty w wyobraźni jako pewna zmysłowa prawda przedstawiany jest uczuciom przez władzę osądzania jako zmysłowe dobro lub zło, co oznacza po prostu rzecz dla nas przyjemną lub przykrą. uczuciowość jest władzą dążenia zmysłowego.<sup>73</sup> Uczucia według Tomasza to akty zmysłowych władz pożądawczych. Najdokładniejszy wykład o nich daje on w *Prima Secundae Sumy Teologii* kwestie od 22 do 48, czyli w traktacie o uczuciach. Daje tam dokładny opis czym są uczucia, jak je dzielimy, czemu podlegają oraz ich moralną ocenę. Dzieli Akwinata uczucia na duchowe i zmysłowe, te drugie zaś na pożądliwe i gniewliwe. Ogółem wyróżnia on dwanaście uczuć zmysłowych i dwa duchowe. Granica pomiędzy nimi jest przeważnie trudna do wychwycenia. Źródłem uczuć duchowych jest wola.

Uczucia mają w człowieku swój podmiot w zmysłowych władzach dążeniowych, czyli we władzy pożądliwej i gniewliwej.<sup>74</sup> Uczucia ukierunkowane są na pożądanie jakiegoś dobra, które jawi się człowiekowi jako przyjemne lub jako pożyteczne. „Św. Tomasz podkreśla (...), że chodzi tu o tzw. dobro dla nas (...), którego nie wolno nam mechanicznie utożsamiać z dobrem moralnym – prawdziwym dobrem (...).”<sup>75</sup> Uczucia mogą nas także odciągać od złego. Nie musi to być jednak zło moralne, lecz jedyni coś co jawi się im jako przykre bądź nieprzyjemne.<sup>76</sup> Uczucia są moralnie obojętne, wpływają one jedynie na

---

<sup>70</sup> *S. Th.* I-II, q. 9, a. 1, resp.

<sup>71</sup> D. Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, str. 39.

<sup>72</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 49.

<sup>73</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 27-28.

<sup>74</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 50.

<sup>75</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 49-50.

<sup>76</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 49-50.

działanie człowieka, za które odpowiedzialne są przede wszystkim władze duchowe, czyli przez intelekt i wola.

Rola intelektu wobec uczuć nie jest łatwa, gdyż nie ma on bezpośredniego wpływu na ich działanie. Kierowanie uczuciami przez intelekt jest bardzo trudne, gdyż nie muszą one z konieczności pójść za jego opinią. Intelekt może także błędnie prowadzić uczucia do nierealnego celu.<sup>77</sup> Ponadto, „uczucia i emocje wspomagają intelekt i wolę, angażując ciało w ich poczynania.”<sup>78</sup> Akwinata stwierdza, że cała sfera uczuciowości w pewnym stopniu porusza wolę.<sup>79</sup> Uczucia wpływają także na wolę, za pośrednictwem rozumu, który rozpoznał coś jako dobro.<sup>80</sup> Wola i rozum powinny być nadrzędne wobec uczuć, które powinny podporządkowywać się woli i być kierowane przez rozum.<sup>81</sup> Ponadto, należy nadmienić, że „Akwinata przypisuje woli podobne zachowania jak ma to miejsce w przypadku pożądania zmysłowego,”<sup>82</sup> wola jest źródłem uczuć duchowych.

Wydawać by się mogło, że pod wpływem uczuć, wola traci niejako swoje panowanie i tym samym dobrowolność. Jednak Akwinata stwierdza, że „pożądliwość nie powoduje niedobrowolności, lecz raczej zwiększa dobrowolność. Dobrowolnym bowiem jest to, do czego wola zdąża. Otóż pod wpływem pożądliwości wola jeszcze bardziej skłania się do chcenia tego, co jest pożądane. Dlatego pożądliwość raczej powoduje dobrowolność niż niedobrowolność postępowania.”<sup>83</sup>

### **2.2.5. Integralność czynu i równowaga władz w działaniu ludzkim**

Aby człowiek działał prawidłowo i jak najlepiej, potrzebuje, aby jego zachowanie charakteryzowała wewnętrzna jedność, przejawiająca się w całkowitej harmonii jego władz, tak, aby żadna z nich nie dominowała nad drugą. Wszystkie zaś poszczególne władze powinny podlegać intelektowi.<sup>84</sup> „Według św. Tomasza (...) stopień uczestniczenia uczuć w działaniach intelektu i woli zależy od stopnia ich podporządkowania woli i intelektowi.

---

<sup>77</sup> Zob. M. Gogacz, *Obrona...*, str. 153.

<sup>78</sup> A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, Warszawa 1999, str. 85.

<sup>79</sup> Zob. *S. Th.* I-II, q. 9, a. 2, arg. 1.

<sup>80</sup> *S. Th.* I-II, q. 77, a. 1, resp.

<sup>81</sup> Zob. M. Gogacz, *Obrona...*, str. 152.

<sup>82</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 51.

<sup>83</sup> *S. Th.* I-II, q. 6, a. 7, resp.

<sup>84</sup> M. Gogacz, *Obrona...*, str. 159.

Podporządkowanie to uzyskujemy na drodze wykształcenia i wychowania.”<sup>85</sup> „Akwinata postuluje pewnego rodzaju wychowanie czy ułożenie uczuć w człowieku. Wychowanie to jest możliwe, ponieważ wszystkie uczucia mają naturalną skłonność do podporządkowania się rozumowi i woli.”<sup>86</sup> Jak pisaliśmy, Tomasz, choć w ujęciu wyraźnie akcentującym nadrzędną rolę rozumu, postuluje doskonałą harmonię wszystkich władz człowieka dla jego właściwego działania. Zachwianie tej równowagi prowadzi do nieporządku w sferze moralnej, a w konsekwencji do grzechu. Mieczysław Gogacz przyznaje, że „często jest tak, że akty woli ludzkiej nie idą za poznaniem intelektu, że działanie praktyczne człowieka nie wynika z jego ujęć teoretycznych, że uczucia opanowują wolę, lub że poznanie tylko zmysłowe dominuje nad wolą i uczuciami.”<sup>87</sup> Tomasz, choć zauważa niebezpieczeństwo nadmiernego wpływu uczuć, to jednak daleki jest od determinizmu, stwierdzając, że „pożądanie zmysłowe nie zmusza ni rozumu, ani woli.”<sup>88</sup> Brak harmonii w zachowaniu człowieka i podejmowaniu przez niego decyzji, może być dla niego bardzo niebezpieczny, nie tylko powoduje grzech, ale może mieć także dalekosiężne skutki. „Wskutek nieprawidłowych zależności intelektu i woli od uczuć mogą wytworzyć się tzw. nałogi, czyli nawyki złego działania, które nabyte, niejako przymuszają człowieka do określonego złego zachowania, i pozbawiają go świadomości i dobrowolności działania. Wina moralna człowieka, działającego pod wpływem nałogu, jest ograniczona.”<sup>89</sup> Aby podejmowanie decyzji było prawidłowe i dobre, niezmiernie pomagają człowiekowi, wyćwiczone przez niego cnoty i sprawności, a szczególnie wiedza, mądrość i roztropność, są to cnoty intelektu, choć ta ostatnia dotyczy także woli i stanowi kluczową rolę w dobrym życiu moralnym człowieka.

Jak wykazaliśmy, św. Tomasz wykazując w człowieku poszczególne władze, akcentuje zawsze nadrzędność rozumności, jak i wzajemne tych władz powiązania i zależności. Wszystkie elementy składowe człowieka biorą udział w podejmowaniu decyzji, choć intelektowi i woli przyznaje Akwinata nadrzędną rolę jako czynnikom dominującym, nie ignorując jednak przy tym całej sfery uczuć.

---

<sup>85</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 52.

<sup>86</sup> T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż...*, str. 54.

<sup>87</sup> M. Gogacz, *Obrona...*, str. 159.

<sup>88</sup> *S. Th.* I-II, q. 75, a. 3, resp.

<sup>89</sup> A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, str. 27-28.

### 2.3. Dobro moralne u Tomasza z Akwinu

W celu poznania źródeł zła moralnego, należy uprzednio zrozumieć czym dane zło moralne jest, i czym jest jego przeciwieństwo, czyli dobro moralne. Ponadto, trzeba zaznaczyć pragnienie czynienia dobra, które dominuje w człowieku. Jak notuje Mieczysław Gogacz, „człowiek zawsze z natury swej chce dobra. Może się mylić co do tego, czym jest dobro. Może coś złego uważać za dobro. Zawsze jednak pragnie czegoś ze względu na dobro.”<sup>90</sup>

Akwinata stwierdza, że „celem cnót moralnych jest dobro ludzkie. [Polega ono] na zgodzie z rozumem”.<sup>91</sup> Na pytanie czy dobro odnosi się do rozumu czy do woli, Tomasz stwierdza, że do obydwu tych władz i tłumaczy, że „dobro jako dobro, czyli ze względu na to, że jest pożądane, najpierw odnosi się do woli, a później do rozumu. Niemniej najpierw przynależy do rozumu ze względu na dobro, niż do woli ze względu na pożądalność, gdyż dobro nie może być przedmiotem woli, jeśli wpierw nie zostanie spostrzeżone przez rozum.”<sup>92</sup>

### 2.4. Zło moralne w ujęciu Akwinaty

Nasze wcześniejsze rozważania na temat działania i zależności władz w postępowaniu człowieka, pomogą nam lepiej zrozumieć co Tomasz uważał za podmiot zła moralnego. Nie daje on jednej odpowiedzi, lecz przyjmuje, że odpowiedzialnym za zło może być zarówno wola, jak i rozum, jak i uczuciowość, oraz oczywiście dwa lub trzy z wymienionych równocześnie, lecz w różnym stopniu. Także, jak już wcześniej napisaliśmy, niewłaściwe relacje zależności pomiędzy nimi, skutkujące brakiem integralności czynu i harmonii w działaniu ludzkim, pociągają za sobą grzech. Zasadniczo Tomasz rozważa trzy główne przyczyny grzechu, odpowiadające wymienionym wcześniej podmiotom. W rozumie może zachodzić ignorancja, a więc brak wiedzy bądź wiedza błędna. Uczucia mogą spowodować grzech ze słabości, gdy rozum i wola ich nie opanują, a człowiek pozwoli się prowadzić swej uczuciowości zamiast nią rozumowo kierować. Po trzecie, ze strony woli może zachodzić tzw. złośliwość woli.

---

<sup>90</sup> M. Gogacz, *Obrona...*, str. 158.

<sup>91</sup> *S. Th.* II – II, q. 47, a. 6, resp.

<sup>92</sup> *S. Th.* I-II, q. 19 a. 3, ad. 1.

Problemowi zła moralnego poświęcił Tomasz poszczególne kwestie w *Sumie Teologii*<sup>93</sup>, jak i cały traktat *Kwestii dyskutowanych De Malo*, w którym najbardziej naszego tematu dotyczą kwestie druga i trzecia, które mówią o grzechu i jego przyczynach. Zło jest nazwane u Tomasza trzema terminami: grzech (*peccatum*), wina moralna (*malum culpae*) i zło moralne (*malum morale*).<sup>94 95</sup>

Pytając o zło, interesuje nas przede wszystkim jego przyczyna, w szczególności stosunek Tomasza do sokratejskich idei takich jak, absolutna negacja pochodzenia zła ze złej woli, bądź też z wpływu uczuć, powiązana z naciskiem na niewiedzę jako źródło zła (czyli tzw. problem negacji *akrasii*). Zło moralne, jak stwierdza m. in. Andrzejuk, jest wynikiem niedomagania rozumności w ludzkim zachowaniu. „Nie chodzi (...) tu o intelektualizm etyczny w sensie Sokratejskim, gdzie złem jest brak wiedzy moralnej. W tomizmie także złośliwość woli, jako władzy intelektualnej, będzie kwalifikowana jako dysfunkcja tej intelektualności.”<sup>96</sup> Sam Tomasz stwierdza, że „człowiek, jak każda inna istota, pożąda dobra: Jeśli zaś pożądanie zwraca się do zła, pochodzi to z pewnego rodzaju zepsucia, czyli braku porządku w jednej z władz człowieka, będących źródłem jego działalności. (...) Źródłem zaś czynności ludzkich jest rozum oraz pożądanie, tak rozumne, czyli wola, jak i zmysłowe, czyli uczuciowość.”<sup>97</sup> Dalej rozróżnia Akwinata trzy powody złego postępowania człowieka. „Grzech więc w postępowaniu ludzkim zachodzi niekiedy z powodu niedomagania umysłu, np. gdy ktoś grzeszy na skutek braku należytej wiedzy, niekiedy z niedomagania popędu zmysłowego, np. gdy ktoś grzeszy pod wpływem uczucia; niekiedy zaś z niedomagania woli, polegającego na braku porządku w niej.”<sup>98</sup> Tak więc, różnorakie mogą być przyczyny zła moralnego człowieka. „Bezpośrednią (przyczyną grzechu) jest rozum i wola, którym człowiek zawdzięcza wolność.” „Przyczyną zaś dalszą (pośrednią) bywa poznanie umysłowe, a także pożądanie zmysłowe, gdyż podobnie jak sąd rozumu porusza wolę do tego, co uznał

---

<sup>93</sup> Interesujące nas zagadnienia zostały omówione szczególnie w kwestiach 74-78, znajdujących się w *Traktacie o wadach i grzechach*, który znajduje się w *Prima Secundae Summy Teologii*. Są to kwestie o podmiocie wad i grzechów (kwestia 74), o przyczynach grzechu w ogólności (kwestia 75), oraz kwestie rozważające poszczególne źródła grzechu tj. nieznajomość (kwestia 76), uczuciowość (kwestia 77) i tzw. złośliwość woli (kwestia 78).

<sup>94</sup> Termin *malum morale* jest użyty w *De Malo* q. 1, a. 3.

<sup>95</sup> Podaję za: G. Reichberg, *Beyond Privation: Moral Evil In Aquinas's „De Malo”*, str. 751-752.

<sup>96</sup> A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, str. 27.

<sup>97</sup> *S. Th.* I-II, q. 78, a. 1.

<sup>98</sup> *S. Th.* I-II, q. 78, a. 1.

rozum, tak poznanie zmysłowe skłania pożądanie zmysłowe. Tego rodzaju skłonność niekiedy pociąga za sobą wolę i rozum”

Warto także nadmienić, że trwałym czynnikiem wpływającym na złe postępowanie człowieka jest także wytworzona przez niego w sobie wada. Jest ona przeciwieństwem cnoty, sprzeciwia się naturze człowieka i porządkowi rozumu.<sup>99</sup> Wada nie determinuje grzechu, posiadając wadę można jednocześnie postąpić przeciwnie co do niej.<sup>100</sup> Jednak, wada jako nabyta na drodze świadomych wyborów przez człowieka, trwała sprawność duszy, usytuowana w rozumie i woli, poważnie wpływa na negatywne zachowanie człowieka.<sup>101</sup>

#### 2.4.1. Ignorancja jako błąd we władzy poznawczej

Tomaszowa *ignorantia*, którą tłumaczymy jako ignorancja lub nieznanomość, znaczy tyle co niewiedza. Oznacza brak wiedzy bądź wiedzę wypaczoną. Tomasz używa jeszcze jednego terminu – *nescientia*, który ma inne zabarwienie i rozumie się go jako brak wiedzy, nieświadomość, a nawet ciemność;<sup>102</sup> tłumaczony jest on także przez ignorancja bądź nieznanomość. Cała kwestia 76, znajdująca się w traktacie *O wadach i grzechach*,<sup>103</sup> rozprawia o ignorancji, a także artykuły 6 i 7 kwestii 3 *De Malo*. Idąc za o. Woronieckim termin ten polski tłumacz oddał „przez „niewiedomość”, „brak wiedzy” „nieznanomość” zależnie od wymagań stylu, zdając sobie jednak sprawę, że żaden z tych wyrazów nie oddaje ściśle tego co wyraża termin łaciński „ignorancja” a mianowicie brak wiedzy należnej w osobie zdolnej do tej wiedzy. D. Gromska tłumacząc odpowiednik grecki: „agnoia” posługuje się najczęściej wyrazem „nieświadomość”, (czasem: „nieznanomość” lub „niewiedza”). Lecz pierwszy z tych wyrazów oznacza raczej brak świadomości niż wiedzy, a dwa pozostałe tylko zaprzeczenie wiedzy.”<sup>104</sup> Natomiast Artur Andrzejuk w *Filozofii moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu*, zwraca uwagę na rozróżnienie między niewiedzą, czyli prostym brakiem wiedzy, a ignorancją, która jest winą człowieka.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> *S. Th.* I-II, q. 71, a. 2.

<sup>100</sup> A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, str. 29.

<sup>101</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, str. 29.

<sup>102</sup> por. *Słownik Łacińsko-Polski*, red. F. Bobrowski, Wilno 1905, t. 2, kol. 386.

<sup>103</sup> Traktat *O wadach i grzechach* znajduje się w *Prima Secundae Summy Teologii* św. Tomasza.

<sup>104</sup> F. Bednarski, *Odnosińki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, str. 181.

<sup>105</sup> A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, str. 27.



Mieczysław Gogacz wysuwa wniosek, iż brak wiedzy, czyli ignorancja jest główną przyczyną błędów w postępowaniu człowieka.<sup>106</sup> Zauważa on, że ‘infekuje’ ona wszystkie władze człowieka, gdyż na woli, opierającej swe decyzje na błędnej wiedzy, bazują także uczucia.<sup>107</sup> Jednocześnie widać, jak mocno św. Tomasz ceni wiedzę, jako istotny czynnik dobrego postępowania. Jednym z największych dla niego zagrożeń jest właśnie przeciwieństwo wiedzy, „nieświadomość, czyli brak należytej wiedzy, [która to] może spowodować grzech nie wprost, a mianowicie przez usunięcie tej przeszkody powstrzymującej od grzechu jaką często bywa wiedza - podobnie jak ścięcie drzewa jest nie wprost przyczyną strącenia wroniego gniazda, zbudowanego na tym drzewie.”<sup>108</sup> Postępowanie bez należytej wiedzy sprzeciwia się roztropności. Mieczysław Gogacz widzi także główne zagrożenie ignorancji w blokowaniu człowiekowi osiągnięcia mądrości.<sup>109</sup> Dlatego też postuluje on uprawę intelektu, aby był zdolny do samodzielnego myślenia, aby ustrzec człowieka przed ignorancją i wiedzą jedynie encyklopedyczną, która to bez odniesienia do rzeczywistości jest niewystarczająca do właściwego działania.<sup>110</sup>

Tomasz stwierdza, że ignorancja powoduje ze swej istoty niedobrowolność uczynku.<sup>111</sup> Zauważa jednak różne przyczyny tej niewiedzy. Może ona być zawiniona, jak i niezawiniona. W zależności od tego, jest obarczona winą moralną, bądź też nie jest. W zależności od tego, może też usuwać winę moralną, bądź też może nawet ją zwiększać.. Zaś co do niezawinionej niewiedzy, to Tomasz stwierdza, że już „św. Jan Damasceński, a także Filozof mówią, że na skutek niewiedomości bywa postępowanie niedobrowolne.”<sup>112</sup> Jednakże bywają też sytuacje, że człowiek mógłby i powinien wiedzieć, lecz „naumyślnie chce nie wiedzieć, by z większą swobodą grzeszyć.”<sup>113</sup> „Szczerość wyklucza dobrowolną niewiedzę. Mówi o niej Tomasz stwierdzając, że rozmyślna niewiedza nie usprawiedliwia trwania w błędzie.<sup>114</sup> Zresztą nie można wtedy mówić o błędzie czy pomyłce, lecz raczej o złej woli.”<sup>115</sup>

---

<sup>106</sup> M. Gogacz, *Obrona...*, str. 160.

<sup>107</sup> M. Gogacz, *Obrona...*, str. 160.

<sup>108</sup> F. Bednarski, *Odnosińki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, str. 181

<sup>109</sup> M. Gogacz, *Obrona...*, str. 161.

<sup>110</sup> M. Gogacz, *Obrona...*, str. 161-162.

<sup>111</sup> Por. S. Th. I-II, q. 76, a. 3, resp.

<sup>112</sup> S. Th. I-II, q. 6, a. 8.

<sup>113</sup> S. Th. I-II, q. 76, a. 3, resp.

<sup>114</sup> zob. S. Th. I-II ae q. 19, a. 6.

<sup>115</sup> T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż...*, str. 80.

#### 2.4.2. Grzechy pod wpływem uczuć tj. ze słabości

Tomasz przyjmuje, że uczucia mogą prowadzić do popełnienia grzechu. Nie neguje on w żaden sposób istnienia stanu słabości moralnej, greckiej *akrasii*. Grzeszenie z powodu słabości równoznaczne jest dla niego z grzeszeniem z powodu emocji.<sup>116</sup> Uczucia mogą powodować zło, wpływając na ogólnie znaną przez człowieka prawdę moralną, na trzy sposoby: powodując pewne roztargnienie, poprzez przeciwieństwo, skłaniając człowieka do tego, co sprzeciwia się jego wiedzy ogólnej lub w postaci jakiejś przemiany cielesnej, hamującej rozum z powodu silnej reakcji fizjologicznej.<sup>117</sup>

Choć, jak już zauważył Arystoteles, czynienie zła pod wpływem uczuć jest zjawiskiem powszechnie obserwowalnym, nie brak filozofów negujących skuteczne oddziaływanie emocji na postępowanie ludzkie. Także Tomasz zauważa liczne kontrowersje wobec usytuowania w uczuciach źródła zła, jednakże ostatecznie przyjmuje, że człowiek o władnięty uczuciami może grzeszyć nawet wbrew swej wiedzy i woli. Tomasz polemizuje ze zdaniem, że wola człowieka posiadającego wiedzę co do zła danego uczynku, chroni go przed czynieniem zła ze słabości, oraz z tym, że pewność wiedzy co do moralnej oceny danego czynu, jest najsilniejszą ochroną przed popełnieniem grzechu.<sup>118</sup> Akwinata widzi jednak, że emocje osłabiają władze umysłowe człowieka, tak że człowiek nie pragnie w pełni unikać grzechu, gdy działanie jego jest krępowane emocjami.<sup>119</sup> Ponadto, choć wiedza w ogólności jest najpewniejsza, jednak emocje mogą ją blokować co do rzeczy szczegółowych, i wtedy wiedza nie może pomagać przeciwko czynieniu zła.<sup>120</sup>

Uczucia zmniejszają winę moralną. W *De Malo* św. Tomasz stwierdza, że im intensywniejsze emocje nakłaniające do popełnienia grzechu, tym mniejszy jest grzech.<sup>121</sup> Akwinata skłania się do pomniejszania winy człowieka z powodu grzechów uczynionych pod wpływem uczuć, a nawet stwierdza, że „jeśli uczucie jest tak silne, że czynność wykonana pod jego wpływem jest zupełnie niedobrowolna, wówczas uczucie to całkowicie uniewinnia od grzechu.”<sup>122</sup> „Grzechy popełnione pod wpływem uczucia są dowodem słabości woli, która daje się porwać uczuciu ku temu, czego by sama z siebie nie chciała. Jak zaznacza o.

<sup>116</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo* q. 3, a. 11, resp.

<sup>117</sup><sup>117</sup> Por. *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, resp.; por. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, str. 27.

<sup>118</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo* q. 3, a. 9, 1 i 2.

<sup>119</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo* q. 3, a. 9, ad. 1.

<sup>120</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo* q. 3, a. 9, ad. 2.

<sup>121</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo* q. 3, a. 11, ad. 3.

<sup>122</sup> *S. Th.* I-II, q. 77, a. 7, resp.

Woroniecki: „Stopień zła w tych grzechach zależy od szybkości, nagłości i siły, z jaką uczucie powstaje; nieraz zupełnie niespodziewane poruszenia namiętności mogą niemal zupełnie sparaliżować wolę i odebrać człowiekowi przez to odpowiedzialność za jego czyny. Zostaje wtedy odpowiedzialność za to jedno, że zaniedbał swego wychowania, nie nauczył się panować nad sobą i teraz ponosi skutki swych nieokiełzanych namiętności..<sup>123,124</sup>

### 2.4.3. Złośliwość woli

Św. Tomasz, w odróżnieniu do Sokratesa, przyjmuje, że człowiek może uczynić zło, przy pełnej świadomości i przyzwoleniu woli, pomimo tego, że intelekt wyraźnie rozpoznał dany czyn jako zły. „Bywa, że ludzie kochają dobra doczesne więcej niż Pana Boga, i gdy mają do wyboru albo obrazić Boga przez pożądanie owego dobra, albo wyrzec się go, wolą uniknąć zła doczesnego lub zdobyć sobie jakieś dobro ziemskie, choćby wbrew Bogu, niż wyrzec się danej korzyści czy przyjemności.”<sup>125</sup>

W artykule dwunastym trzeciej kwestii *De Malo* św. Tomasz rozważa, czy człowiek może grzeszyć ze złej woli, a dokładniej z rozmyślnej i zamierzonej złej woli. Ponadto, poświęca temu także kwestię 78 *Prima Secundae Sumy Teologii*, jednakże podaje tu bardziej skondensowaną naukę. Skupmy się zatem na argumentacji z *De Malo*. Przytacza tam Akwinata szereg zastrzeżeń, które jednak obala, stwierdzając, że człowiek, swoją wolą, może pragnąć zła, i polega to na tym, że przede wszystkim pragnie on jakiejś przyjemności i w konsekwencji pragnie zła, związanego z nią. Co prawda w artykule tym nie wspomina on z imienia Sokratesa, ale niewątpliwie ma go na myśli przedstawiając jego pogląd, i pisząc, że „niektórzy myśliciele utrzymywali, że nikt niedobrowolnie nie czyni zła, jak Filozof stwierdza w *Etyce*.”<sup>126</sup> Stwierdza tu Tomasz, że rzeczywiście nikt nie czyni niczego z intencją działania zła, jednakże zło może stać się dobrowolne (chciane) przez osobę, w takim wypadku, gdy aby cieszyć się pożądanym dobrem, nie cofnie się przed narażeniem się na zło.<sup>127</sup> Tomasz obala stwierdzenie Pseudo-Dionizego, że dobro jest źródłem i celem wszelkiego czynu, z którego wynika, że powodem grzechu jest zamierzony cel bądź też

---

<sup>123</sup> Woroniecki, *Katolicka Etyka Wychowawcza I*, str. 278.

<sup>124</sup> F. Bednarski, *Odnosińki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, str. 184

<sup>125</sup> F. Bednarski, *Odnosińki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, str. 185

<sup>126</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a. 12, resp.

<sup>127</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a.12, ad.1.

wewnętrzne źródło skłaniające do popełnienia zła, takie jak nawyk bądź emocje.<sup>128</sup> Stwierdza, że dobro rzeczywiście jest pierwszym i głównym źródłem i celem czynu, lecz także zło może być pożądane jako wtóre i w konsekwencji.<sup>129</sup> Przewrotność naszej woli polega na tym, że „człowiek chce dobra mniejszego wbrew dobru ostatecznemu.”<sup>130</sup> Sprawia ona, że nie znajdujemy upodobania bądź wręcz brzydzimy się dobrem autentycznym.<sup>131</sup> „Ludzie moralnie źli mogą mieć poprawny sąd ogólnie biorąc, natomiast w czynnościach konkretnych grzechu ich sąd jest zawsze zepsuty.”<sup>132</sup>

Przewrotność woli jest najtrudniejszą do pokonania przeszkodą w czynieniu dobra.<sup>133</sup> Akwinata uważa ją za znacznie gorszą przyczynę grzechu niż słabość owładnięcia uczuciami, i piętnuje grzechy nią spowodowane, nie znajdując dla nich żadnych okoliczności łagodzących.<sup>134</sup> „Podobnie bardzo ciężko i niebezpiecznie grzeszy ten, kto grzeszy z przewrotności. Trudniej takiemu się zmienić niż temu, kto grzeszy ze słabości, gdyż w tym ostatnim jest przynajmniej pragnienie czynienia dobra”<sup>135</sup>

## 2.5. Aretologia Akwinaty

Traktaty poświęcone poszczególnym cnotom w *Sumie Teologii*, a więc przemyślanym i usystematyzowanym podręczniku do teologii, w którym kolejność podejmowanych zagadnień nie jest bez znaczenia, poprzedzone są ogólnym wprowadzeniem do celu postępowania ludzkiego za jaki Tomasz uważał szczęście, dokładną analizą uczuć oraz czynu ludzkiego i władz w nim działających. W takim właśnie kontekście należy odczytywać tomaszową etykę cnót, której poświęcił Akwinata ponad połowę drugiej części swej *Sumy*, a więc części poświęconej tematyce moralnej. Pojmowanie etyki Akwinaty głównie w kategoriach legislacyjnych i przypisywanie prawu naturalnemu centralnego miejsca w niej, jest jednym z obecnie powszechnie krytykowanych błędów, które narosły przez lata. Wielu współczesnych badaczy zgodnie wskazuje marginalny charakter tekstów św. Tomasza poświęconych problematyce prawa, jak choćby w *Sumie Teologii*, gdzie poświęcone zostały

---

<sup>128</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a.12, 10.

<sup>129</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a. 12, ad. 10.

<sup>130</sup> J. Salij, *Eseje Tomistyczne*, Poznań 1998, str. 56.

<sup>131</sup> J. Salij, *Eseje...*, str. 57.

<sup>132</sup> *S. Th.* II – II, q. 51, a. 3, ad. 2.

<sup>133</sup> J. Salij, *Eseje...*, str. 57.

<sup>134</sup> A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, str. 29.

<sup>135</sup> Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a. 13.

mu zaledwie dwa traktaty,<sup>136</sup> znajdujące się na samym końcu *Prima Secundae Sumy Teologii*, i stanowią one śladowe ilości w porównaniu z innymi zagadnieniami etycznymi poruszonymi w drugiej części sumy, gdyż stanowią niespełna sześć procent całej drugiej części *Sumy*. Wystarczy porównać liczbę zagadnień poszczególnej tematyce poświęconych, by zauważyć, że np. w stosunku do problematyki cnót, liczba kwestii poświęcona im w *Sumie* jest prawie dziesięć razy większa niż ta odnosząca się do prawa. Ogólnie rzecz biorąc cnoty, według Tomasza, to wypracowane lub wlane człowiekowi sprawności, które „dobrym czynią jej posiadacza, i jego dzieło czynią dobrym.”<sup>137</sup> W teologii moralnej św. Tomasza to właśnie cnoty znalazły się na pierwszym miejscu, a to z tego względu, iż uważał Akwinata je za właściwy i pierwotny sposób rozwijania i utrwalania w człowieku dobrych, tzn. zgodnych z naturą, sprawności. Człowiek bowiem został obdarzony rozumną naturą, którą doskonala cnoty. Natura ta jest podstawą moralności, nie zaś przykazania, które pełnią funkcję drugoplanową wobec cnót, i zostały dane człowiekowi później jako niejaki przypomnienie.<sup>138</sup>

### 2.5.1. Nadrzędna rola cnoty „roztropności”

Nadrzędną cnotą w teologii moralnej św. Tomasza jest roztropność, która odpowiada za dobranie odpowiednich środków do osiągnięcia celu. Najwięcej informacji o tej cnotcie znajdujemy w drugiej części *Sumy Teologii*, w traktacie poświęconym cnotom (kwestie 49-67 *Prima Secundae Sumy*) oraz w osobnym traktacie poświęconym jedynie tej cnotcie (kwestie 47-56) *Secundae Secundae Sumy*. Jak tłumaczy Cyprian Wichrowicz, w słowie *roztropność* można wydzielić *roz – tropić*, co sugeruje, że cnota ta ma za zadanie wpaść na właściwy trop, to jest „wytropić” najwłaściwszy środek do celu.<sup>139</sup> „Roztropność właściwie nie odnosi się do celu działań ludzkich, lecz do tych rzeczy, które są do celu przyporządkowane, tj. do środków”<sup>140</sup> Akwinata podnosi doniosłość cnoty roztropności dla prawidłowego działania rozumu, który to niekoniecznie dążąc do dobra, potrzebuje właśnie roztropności dla

<sup>136</sup> Zagadnieniu prawa poświęcił Akwinata dwa traktaty w II części *Sumy*: *Prawo* (I-II, q. 90-105) oraz *Nowe Prawo* (I-II, 106-108), co jest rzeczywiście marginalną ilością, gdy zwróci się uwagę, iż samym cnotom poświęcił aż 9 traktatów. Także miejsce traktatów o prawie jest znaczące, albowiem znajdują się na samym końcu pierwszej części drugiej części *Sumy Teologicznej*, po tym jak Tomasz omówił bardziej podstawowe według niego elementy etyki jak cel człowieka, uczynki, uczucia, sprawności, etc.

<sup>137</sup> *S. Th.* II – II, q. 47, a. 4 resp.

<sup>138</sup> C. J. Wichrowicz, *Zarys...*, str. 24.

<sup>139</sup> C. J. Wichrowicz, *Zarys...*, str. 171.

<sup>140</sup> A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, Warszawa-Londyn 1998, str. 237.

udoskonalenia swego działania.<sup>141</sup> Roztropność jest swoistą cnotą, gdyż ogrania ona całego człowieka, nabywają ją zarówno intelekt, jak i wola. Św. Tomasz bowiem wyróżnia cnoty moralne i intelektualne, zaś roztropność zalicza do obydwu rodzajów,<sup>142</sup> gdyż według istoty jest ona cnotą intelektualną, natomiast co do materii należy do cnót moralnych.

Cnota roztropności pozwala na dobre działanie naszym czynnościom umysłowym, jak namysłowi i wyborowi. Tomasz, powtarzając za Augustynem, definiuje roztropność jako „znajomość tego, co należy osiągać i czego unikać,”<sup>143</sup> a za jej funkcję uważa stosowanie prawego rozumu do dzieła.<sup>144</sup> Jest to w swej istocie cnota praktyczna. Roztropność zawiera także w sobie jako integralne części pamięć, pojętność, pouczalność, zapobiegliwość, rozum, opatrność, przezorność, oględność i ostrożność.<sup>145</sup> Każdej cnotie Tomasz przeciwstawia jakieś wady. Roztropności przeciwstawia nieroztropność i niedbalstwo.<sup>146</sup>

Roztropność jest niezbędna do dobrego, moralnego życia i postępowania. Cnota moralna nie może istnieć bez roztropności, „gdyż cnota obyczajowa jest sprawnością w wybieraniu, czyli sprawia, że człowiek dobrze wybiera. Dobry zaś wybór wymaga dwóch rzeczy: należytego zamierzenia celu – a to jest sprawą cnoty moralnej, skłaniającej siły pożądcze ku dobru odpowiadającemu rozumowi – oraz należytego postanowienia co do środków potrzebnych do osiągnięcia celu. To zaś jest możliwe jedynie za pośrednictwem rozumu, który by w należyty sposób rozważył je, osądził i rozkazał wprowadzić w czyn. Otóż właśnie roztropność usprawnia rozum do tego przy udziale cnót przynależnych do niej. Tak więc cnota moralna jest niemożliwa bez roztropności.”<sup>147</sup> Cnotę roztropności uważa Tomasz za nadrzędną. Roztropność, jako że odnosi się do odpowiedniego stosowania środków do celu, musi stanowić oddzielną cnotę rozumu, i to taką którą Tomasz uważa za najbardziej niezbędną cnotę do dobrego życia.<sup>148</sup> Ponadto, uważa Tomasz cnotę roztropności za niezbędną dla istnienia cnót moralnych. „Cnota moralna może istnieć bez niektórych cnót intelektualnych, np. bez wiedzy, mądrości i sztuki; ale nie może istnieć bez roztropności i

---

<sup>141</sup> D. Nelson, *The priority of prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implication for Modern Ethics*, Pennsylvania 1992, str. 75.

<sup>142</sup> D. Nelson, *The priority...*, str. 77 i 84.

<sup>143</sup> *S. Th.* II-II, q. 47, a. 1, sed contra.

<sup>144</sup> Por. *S. Th.* II-II, q. 47, a. 4, resp.

<sup>145</sup> *S. Th.* II-II, q. 49.

<sup>146</sup> Por. *S. Th.* II-II, q. 53, aa. 3-5, q. 54.

<sup>147</sup> *S. Th.* I-II, q. 58, a. 4.

<sup>148</sup> por. *S. Th.* I-II, q. 57, a. 5.

pojętności.”<sup>149</sup> Roztropność jest królową, naczelniczką wszystkich cnót obyczajowych. „Starzy nazywali ją „auriga virtutum”, moglibyśmy powiedzieć kierowcą, zarządcą czy rozrządcą wozu życia w jego ruchu do celu.”<sup>150</sup>

Ponieważ zaś roztropność jest poprawnym rozumowaniem w dziedzinie działań (*recta ratio agibilium*), dlatego z konieczności całość procesu roztropności wychodzi z intelektu, w znaczeniu pojęcia, pojmowania, i dlatego to pojmowanie jest częścią roztropności.<sup>151</sup> Rzeczą roztropności nie jest sama tylko praca rozumu, zastanawianie się, namysł, lecz również zastosowanie do konkretnego działania, a to ma na uwadze rozum praktyczny.<sup>152</sup> Ponadto, roztropność ma także swoje podłoże w woli, Tomasz zauważa, że „nie jest [ona] tylko rozumową sprawnością”<sup>153</sup> lecz jej działanie jest także ściśle związane z wolą. Jest ona, jak tłumaczy Tomasz, „sprawnością dobrego zastanawiania się naradczego(...). Działanie to polega, na rozumowaniu. Wobec tego by człowiek był roztropny, musi dobrze rozumować. A ponieważ wszystko, co jest wymagane do pełni funkcyjnej roztropności, jest uważane za jej wymóg, czyli za jej nieodzowną część składową, zatem rozum powinien być zaliczony do składników roztropności.”<sup>154</sup> „Rozum, traktowany [jest tu] nie jako władza, lecz jako dobre jej użycie,”<sup>155</sup> jest fundamentalnym elementem roztropności.

Daniel Westberg w pierwszej części swojej książki *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, rozprawia czy tomaszowa *prudencia* jest wierną kalką arystotelesowskiej *phronēsis*. Cnotę tę definiuje Akwinata nader często jako *recta ratio agibilium*, mimo, że jest to rozumienie dalekie od chrześcijańskiego kontekstu.<sup>156</sup> Westberg stawia tezę, że właściwe rozumienie relacji pomiędzy intelektem a wolą jest kluczowe dla zrozumienia tomaszowej *prudencii*. P. Mercken wśród różnic dzielących Arystotelesa i Tomasza wylicza m.in. wprowadzenie idei woli, a także wyróżnienie roli woli i rozumu jako principiów wyboru.<sup>157</sup> Natomiast Guthrie zauważa nawet więcej, mianowicie, że Tomasz podkreśla mocno znaczenie woli. Guthrie także uważa wolę, za główną innowację

---

<sup>149</sup> S. Th. I-II, q. 58, a. 4.

<sup>150</sup> S. Belch, *Objaśnienia tłumacza do Traktatu o roztropności*, str. 110.

<sup>151</sup> S. Belch, *Objaśnienia tłumacza do Traktatu o roztropności*, str. 129.

<sup>152</sup> S. Belch, *Objaśnienia tłumacza do Traktatu o roztropności*, str. 113.

<sup>153</sup> S. Th. II-II, q. 47, a. 2, ad. 3

<sup>154</sup> S. Th. II - II q. 49 a. 5, resp.

<sup>155</sup> Por. S. Th. II - II q. 49 a. 5, ad. 1.

<sup>156</sup> D. Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford 1994, str. 26.

<sup>157</sup> D. Westberg, *Right...*, str. 28.

wprowadzoną przez Akwinatę do systemu etycznego Stagiryty.<sup>158</sup> Z powodu jednak wprowadzenia także przez Tomasza idei grzechu, arystotelesowska ‘mądrość praktyczna’ i *prudentia* Tomasza nie mają takiego samego znaczenia, gdyż ‘mądrość’ ta traci na znaczeniu u Akwinaty, według którego dobre czyny będą w znaczniejszej mierze zależą od ludzkiej woli i Bożej łaski niż od roztropności.<sup>159</sup>

### 2.5.2. Roztropność a pokrewne jej cnoty intelektu

Wśród poszczególnych sprawności intelektu, które także są cnotami, św. Tomasz wymienia sprawności teoretyczne, czyli mądrość i wiedzę, oraz sprawności praktyczne, czyli roztropność, sztukę i sprawność ujmowania pierwszych zasad działania praktycznego. Daniel Nelson uważa, że to rozróżnienie Akwinaty na roztropność, sztukę i inne cnoty udoskonalające intelekt praktyczny, może wydawać się nam dzisiaj niezrozumiałe, a to właśnie z tego względu, iż zmieniło się rozumienie roztropności, którą współcześnie rozumiemy raczej jako umiejętność kalkulacji zysków i strat. Nie jest to jednak ani klasyczne, ani tomaszowe rozumienie terminu *prudentia*.<sup>160</sup> Dlatego, aby należycie zrozumieć czym jest roztropność, porównamy ją z innymi, pokrewnymi jej sprawnościami, jak z mądrością, wiedzą i prasumieniem. Wszystkie te sprawności działają w rozumie ludzkim, ale roztropność działa „w innym materialnym przedmiocie niż inne cnoty poznawcze. Mądrość, wiedza i pojętność dotyczą bowiem przedmiotu, którym jest materia, prawd i zasad koniecznych.”<sup>161</sup>

Związek roztropności z *synderesis* został dokładniej omówiony w *Sumie Teologii* II-II, q. 47, a. 6, ad. 3 „Prasumienie (*synderesis*) jest to naturalna, wrodzona sprawność rozumu skłaniająca do dobra moralnego i powodująca opieranie się złu moralnemu.<sup>162</sup> „Polega ona na tym, że człowiek zawsze chce dla siebie dobra, a unika tego, co mu szkodzi.”<sup>163</sup> „Prasumienie (...) jest wrodzoną znajomością podstawowych zasad moralnych, powinności(...). Dalsze myślenie (nauka, wiedza) rozszerza tę znajomość, wyciągając z zasad podstawowych wnioski praktyczne, zastosowawcze; roztropność zastosowuje do konkretnego działania zasady wskazane przez prasumienie, które wyraża się w chęci czynienia dobrze i udęką, gdy

---

<sup>158</sup> D. Westberg, *Right...*, str. 28.

<sup>159</sup> D. Westberg, *Right...*, str. 29-30.

<sup>160</sup> D. Nelson, *The priority...*, str. 78.

<sup>161</sup> S. Belch, *Objaśnienia tłumacza do Traktatu o roztropności*, str. 115.

<sup>162</sup> S. Belch, *Objaśnienia tłumacza do Traktatu o roztropności*, str. 118.

<sup>163</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 34.



człowiek postąpi przeciwnie.”<sup>164</sup> To roztropność kieruje życiem, jako sprawność nabyta, a opiera się ona na prasumieniu (synderezie), będącym sprawnością wrodzoną.<sup>165</sup>

Tomasz jasno odróżniał *prudentię* od moralnej czy praktycznej wiedzy. W odróżnieniu do panującej w tamtych czasach tendencji, Tomasz nie definiuje *prudentialii* jako *scientia*, jak np. czyni to Albert Wielki, lecz jako *recta ratio*. A więc nie jako właściwa wiedza, ale raczej jako właściwe rozumowanie.<sup>166</sup> Rozróżnienie to zaczerpnął Tomasz z etyki Arystotelesa, który rozróżniał wiedzę praktyczną i praktyczną mądrość.<sup>167</sup> Tomasz nie identyfikował roztropności z wiedzą o moralnych principiach, chociaż twierdził, że wiedza ta jest częścią składową roztropności. Rozróżnienie to jest o tyle ważne, że roztropność, w przeciwieństwie do wiedzy, musi być aktualna.

Przeciwstawiał Akwianta wiedzę roztropności, wyłaniając m.in. następującą różnicę: „zapomnienie dotyka wiedzę i sztukę, ale nie roztropność”.<sup>168</sup> I dalej tłumaczył, że „zapomnienie może zajść tylko we władzy poznawczej. Można zatem drogą zapomnienia całkowicie utracić nabytą (...) wiedzę, mającą siedzibę w rozumie. Natomiast roztropność nie jest tylko w rozumie, lecz także we władzy dążeniowej, w woli, ponieważ (...) jej główna czynność polega na nakazywaniu, które jest zastosowaniem posiadanej znajomości do dążeń i działań. Stąd też roztropności nie traci się bezpośrednio przez zapomnienie, lecz raczej podlega ona zepsuciu przez namiętność.<sup>169</sup> Wiedza [zaś] jest tylko w rozumie,<sup>170</sup> i dlatego może ulec zapomnieniu.

Akwianata uważał, że „aby żyć prawidłowo i nie podejmować szkodliwych dla siebie i innych poczynań, potrzebujemy jeszcze sprawności, która zarazem ujmuje prawdę o bycie (skutek wiedzy) z dobrem tego bytu. Takiej konfrontacji dokonuje sprawność mądrości, która polega właśnie na ocenianiu z pozycji dobra tego, co wiemy o bycie.”<sup>171</sup> Z uwagi na to, że „dobro moralne zależy nie tylko od należyte wybraniego celu, co jest zasługą mądrości, ale także polega ono na rozroptnym jego osiągnięciu, do czego usprawnia rozropność, która

---

<sup>164</sup> S. Belch, *Objaśnienia tłumacza do Traktatu o rozropności*, str. 116.

<sup>165</sup> Por. S. Belch, *Objaśnienia tłumacza do Traktatu o rozropności*, str. 120.

<sup>166</sup> D. Westberg, *Right...*, str. 188-189.

<sup>167</sup> D. Westberg, *Right...*, str. 189.

<sup>168</sup> *S. Th.* II – II, q. 47, a. 16.

<sup>169</sup> *S. Th.* II – II, q. 47, a. 16, resp.

<sup>170</sup> *S. Th.* II – II, q. 47 a. 16, ad. 1.

<sup>171</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 34-35.

wskazuje właściwe środki do celu.”<sup>172</sup> Mądrość, jako sprawność teoretyczna, nie kieruje postępowaniem, a wyznacza jedynie jego cel. Działaniem zaś człowieka rządzą praktyczne sprawności intelektu.<sup>173</sup> Tak więc zasadnicza różnica pomiędzy mądrością a roztropnością polega na tym, że ta pierwsza odnosi się do celu działania, druga zaś do środków do osiągnięcia tego celu. Obydwie jednak są niezbędne dla właściwego postępowania człowieka. „Moralisci uważają, że do moralnej dobroci ludzkiego postępowania nie wystarczy, aby cel tego postępowania był dobrze dobrany (zadanie mądrości), lecz aby także był dobrze osiągnięty (zadanie roztropności).”<sup>174</sup>

W konkluzji należy stwierdzić, że Tomasz reprezentuje etykę w wielkim stopniu opartą na intelekcie, kładzie szczególny nacisk na rozumowy charakter zachowania ludzkiego, jednak nie neguje też pierwiastka nierozumnego w człowieku, lecz akcentuje konieczność podporządkowania go woli i rozumowi.

---

<sup>172</sup> Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 35.

<sup>173</sup> Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 34.

<sup>174</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 34.

## Rozdział III. Porównanie poglądów Tomasza z Akwinu i Sokratesa

### 3.1. Możliwość zależności Akwinaty od Sokratesa

Wątpliwe jest, iżby Akwinata inspirował się poglądami Sokratesa, choć w niektórych miejscach swoich dzieł przytacza poglądy tego mistrza ateńskiego, przeważnie, aby z nimi polemizować.<sup>175</sup> Jednakże Pierre Rousselot w swojej książce *The Intellectualism of Saint Thomas (Intelektualizm świętego Tomasza)* twierdzi, że obalenie twierdzeń Sokratesa było jednym z ulubionych tematów św. Tomasza, i z tego właśnie powodu, w nawiązaniu do Sokratesa, wyróżnił dwa rodzaje wiedzy: ogólną (habitualną) i szczegółową (aktualną) wiedzę bądź refleksję praktyczną.<sup>176</sup> Rousselot podaje także, że średniowieczni przeciwnicy Tomasza, jak na przykład Henryk z Gandawy, zarzucali mu ożywienie Sokratejskiej identyfikacji cnoty i wiedzy, która to została odrzucona przez Arystotelesa.<sup>177</sup> Także Daniel Westberg w książce *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas (Prawy Rozum Praktyczny. Arystoteles, Czyn i Roztropność u Akwinaty)* widzi zależność pomiędzy poglądami Sokratesa a Tomasza, wskazuje jednak, że raczej Akwinata polemizuje z poglądami Sokratesa przedstawionymi przez Arystotelesa, i odparcie ich, zaproponowane przez swego mistrza, próbuje udoskonalić. Choć, jak twierdzą niektórzy (np. Davidson<sup>178</sup>), podobnie jak Arystoteles, nie jest on w stanie pokonać sokratejskiego podejścia do *akrasii*.<sup>179</sup>

Pomijając zastanawianie się nad możliwymi inspiracjami Akwinaty Sokratesem, staramy się zbadać, czy poglądy tego średniowiecznego filozofa i teologa stoją w zgodzie z sokratejskimi, lub czy choćby przynajmniej ich mała część pokrywa się z nimi. W szczególności zaś interesuje nas jak się ma etyka tomistyczna wobec sokratejskiego paradoksu, omówionego w rozdziale pierwszym, w szczególności zaś do takich stwierdzeń Sokratesa jak pochodzenie zła z niewiedzy, unifikacja cnoty do wiedzy i negacja stanu *akrasii*. Główne pytania, jakie sobie zadajemy to, jakie występują podobieństwa i z czego wynikają oraz jakie są różnice i czego są one rezultatem. Warto tu zauważyć, że Tomasz

---

<sup>175</sup> Np. *De Malo*, q. 3 a. 9, *S. Th. I*, q. 76, a. 1.

<sup>176</sup> P. Rousselot, *The Intellectualism...*, str. 202-203.

<sup>177</sup> Tamże, str. 202. Rousselot wymienia jako przykład Henryka z Gandawy.

<sup>178</sup> D. Davidson, *Essays on Action and Events*, Oxford 1980, str. 33.

<sup>179</sup> D. Westberg, *Right...*, str. 29, 38.

niejednokrotnie stwierdza, że Sokrates pod pewnym względem miał słuszość.<sup>180</sup> Nasuwa się taka możliwość, iż Akwinata nie znał dobrze, a przede wszystkim właściwie poglądów Sokratesa, gdyż znał je jedynie za pośrednictwem Arystotelesa. Innych świadectw zresztą nie mógł znać, jako, że pierwszego kompletnego tłumaczenia dzieł Platona na łacinę dokonał dopiero w piętnastym wieku Florentczyk Marsiglio Ficino.<sup>181</sup> Nie znając także Ksenofonta, który zaczął być tłumaczony na łacinę dopiero w szesnastym wieku, ani także nie znając świadectwa Arystofanesa, które przez wieki było lekceważone, opierał się Akwinata jedynie na swym wielkim mistrzu. Jednak zauważyć należy, że świadectwo Arystotelesa nie jest źródłem z pierwszej ręki, gdyż jak wspomnieliśmy w pierwszym rozdziale, Stagiryta nie znał Sokratesa osobiście. Tak więc, czerpiąc swoją wiedzę o Sokratesie jedynie z przekazu Arystotelesa, i niejako przyjmując jego krytykę Sokratesa, wielce możliwe jest przypuszczenie, że Tomasz nie krytykuje Sokratesa samego, którego nie znał, lecz jedynie obraz jego poglądów widziany oczami Arystotelesa, który jednak nie musi być kompletny, autentyczny i bezbłędny. Być może Tomasz i Sokrates, nie rozmijają się tak bardzo w swoich poglądach, a zaostrenie różnic wynika jedynie z błędnego odczytania Sokratesa przez Arystotelesa.

### **3.2. Różnice spowodowane metodyką wykładu nauki**

Naturalną przyczyną różnic są także inne podstawy antropologiczne oraz charakter nauczania Sokratesa i Tomasza, ten pierwszy nie stworzył bowiem systematycznej wykładni antropologii i etyki, jak uczynił to Akwinata. W przeciwieństwie do niego, naukę mistrza ateńskiego musimy mozolnie odtwarzać i domyślać się niektórych jego poglądów. Ponadto, jako, że znamy je głównie z dialogów, trzeba wziąć pod uwagę okoliczności wypowiedzianych przez Sokratesa sądów. Często zaostrażał on coś lub wyolbrzymiał, stosując swą słynną metodę majeutyczną, mając na celu poprzez nawet przesadną argumentację, doprowadzić swego rozmówcę do lepszego poznania. Dlatego też bardzo możliwe, że to, co w danym dialogu akcentował, nie stanowi całości jego poglądów, a jedynie ich część. Rekonstrukcja całości jego nauczania niekiedy doprowadza do ciekawych wniosków, np. ukazując, że jego

---

<sup>180</sup> Np. *Suma Teologii* I-II, q. 77, a. 2, resp.

<sup>181</sup> Istniało do prawda w czasach Tomasza łacińskie tłumaczenie *Timajosa* Platona, w którym to rzeczywiście utrzymany jest pogląd, że nikt nie czyni zła dobrowolnie; jednakże jest to późny dialog platoński, i nie występuje w nim jako bohater Sokrates, a więc prawdopodobnie Tomasz w ogóle nie łączył, jeśli tylko go znał, tego dialogu z poglądami Sokratesa, i prawdopodobnie słusznie.

negacja wpływu uczuć nie jest tak jednoznaczna, o czym pisaliśmy w pierwszym rozdziale. Natomiast Tomasz przedstawia całość swych poglądów w niezwykle usystematyzowany sposób, traktuje rozmaite zagadnienia i problemy z różnych stron, stosownie do przyjętej przez siebie metody. Jego merytoryczne, holistyczne, naukowe opracowanie, mające na celu ogarnięcie całej wiedzy, jest bez wątpienia innym źródłem niż rekonstrukcja poglądów Sokratesa na podstawie jego dialogów. Co do poglądów Tomasza możemy być pewni, natomiast poglądów Sokratesa nie znamy wszystkich. Polemika Akwinaty z Sokratesem nierzadko wynika z tego, że Tomasz znał tylko jeden aspekt nauczania tego mistrza ateńskiego, który właśnie, stosownie do rozmówcy on akcentował. Z tego względu należy być bardzo uważnym w uznawaniu krytyki Sokratesa przez Tomasza, gdyż może ona być po prostu nie do końca nieuzasadniona.

### **3.3. Różnice antropologiczne**

Oдноśnie różnego ujęcia rozumienia człowieka, to, podczas gdy Sokrates traktuje byt holistycznie, św. Tomasz wyróżnia w człowieku szereg władz i sprawności. Obecny stan badań każe nam stwierdzić, że Sokrates nie wyróżniał złożonych władz ducha ludzkiego. Jak pisze Giovanni Reale w swojej *Historii filozofii starożytnej*, „Sokrates (...) tak samo jednostronnie ujmował ducha ludzkiego, jak jednostronnie Parminides ujmował byt.”<sup>182</sup> Rozróżnienie poszczególnych władz nastąpi po nim, w szczególności za przyczyną jego ucznia Platona. Według Realego to dopiero Platon wyróżni w ludzkim bycie poszczególne elementy jego złożonej struktury. Doskonale zaś usystematyzuje i scharakteryzuje działanie owych władz ludzkich św. Tomasz z Akwinu.

Nie ulega wątpliwości, że nauczanie etyczne Sokratesa wynika z jego pojmowania człowieka i wydaje się nie do przyjęcia przez św. Tomasza z Akwinu, z tego względu, że ten drugi reprezentuje zupełnie inną, o wiele bardziej rozbudowaną antropologię, wydzielając w człowieku szereg władz i działań im należnych, podczas gdy Sokrates ujmuje człowieka holistycznie. Można przypuszczać jednak, że obaj mówią o tym samym zjawisku w życiu moralnym człowieka, lecz traktują o nim w inny sposób ze względu na przyjętą przez siebie antropologię. Przyjrzelśmy się opisanemu przez Akwinatę, złożonemu procesowi podejmowania decyzji, w którym biorą udział poszczególne władze i elementy duszy ludzkiej

---

<sup>182</sup> G. Reale, *Historia filozofii...*, str. 334.

oraz wzajemnie się przenikają, nierzadko wpływając na siebie nawzajem. Prosty u Sokratesa mechanizm braku odpowiedniej wiedzy, przy jednoczesnym pragnieniu dobra oraz przy braku wyodrębnienia poszczególnych władz chcenia w postaci woli czy poznania w postaci intelektu, sprawia, że niełatwo jest odczytać i przenieść jego myślenie na grunt tomistyczny. Wydaje się, że niejako stwierdzenie, iż wszelkie zło wynika z niewiedzy, sytuuje winę w rozumie. Zaś opinia, że człowiek pragnie dobra, inklinuje dobroć woli. Dlatego też zbadaliśmy u Tomasza możliwe błędy działania rozumu, istotowe skierowanie woli na dobro oraz wzajemne powiązania intelektu i woli, aby w wyniku tego stwierdzić, na ile błąd rozumu i bezwzględna dobroć woli, stanowią fundamentalny element etyki tomaszowej. W rezultacie stwierdziliśmy, że Tomasz rzeczywiście zauważa błędne poznanie jako istotowy element każdego grzechu, choć o jego decydującym charakterze jest mniej zdecydowany niż Sokrates. Dzieje się tak z tego względu, że za elementy decydujące uważa Akwinata zarówno rozum, jak i wolę, i to tej ostatniej przypisuje pierwszeństwo, jako pierwszemu czynnikowi poruszającemu.<sup>183</sup> Natomiast niedomaganie władzy poznawczej nieraz wiąże z wolą, i uważa za zależne od niej.<sup>184</sup>

To właśnie wola wydaje się istotnym elementem działania ludzkiego, które odróżnia Akwinatę od Sokratesa. Co do tego opracowania są z reguły zgodne. U Sokratesa idea woli jest bardzo słabo zarysowana, jeśli w ogóle występuje. Większość badaczy przyjmuje, że Sokrates nie wyróżniał specjalnej umysłowej władzy decydującej, z uwagi na swe holistyczne pojmowanie człowieka, co już wykazaliśmy, traktując o jego antropologii. Daniel Westberg sądzi, że pojęcie woli jest kluczowe dla sokratejskiego paradoksu negacji *akrasii*. Już u Arystotelesa występują pewne zaczątki wyodrębnienia woli, jednak można ją u niego rozumieć jako źródło motywacji, pragnienia i wyboru.<sup>185</sup> Według Westberga potrzebował on pojęcia woli, aby obalić twierdzenia sokratejskie.<sup>186</sup> Natomiast Akwinata zaczerpnął pomysł woli raczej od Augustyna, i rozumiał ją jako władza przede wszystkim rozumowa.<sup>187</sup>

---

<sup>183</sup> Por. *S. Th.* I-II, q. 74, a. 2, ad. 1.

<sup>184</sup> Zob. *S. Th.* I-II, q. 74, a.1, ad. 2.

<sup>185</sup> D. P. Thero, *Understanding...*, str. 67.

<sup>186</sup> D. Westberg, *Right...*, str. 37.

<sup>187</sup> Zob. D. P. Thero, *Understanding...*, str. 67-69; D. Westberg, *Right...*, str. 34.

### 3.4. Intelktualizm obydwu etyk

Co łączy te dwa systemy etyczne, to na pewno ich dość znaczny intelektualizm. Zarówno jednak Mieczysław Gogacz, jak i Artur Andrzejuk, zgodnie zauważają różnicę pomiędzy intelektualizmem Tomasza a tym, w wydaniu Sokratesa. „Nie chodzi (...) tu – pisze Andrzejuk - o intelektualizm etyczny w sensie Sokratejskim, gdzie złem jest brak wiedzy moralnej. W tomizmie także złośliwość woli, jako władzy intelektualnej, będzie kwalifikowana jako dysfunkcja tej intelektualności.”<sup>188</sup> Gogacz stoi na tym samym stanowisku, stwierdzając, że w przypadku Akwianty „nie chodzi (...) o intelektualizm w sensie Sokratesa. Nie znaczy to, że samo poznanie intelektualne rozstrzyga o poprawności decyzji woli, czy uczuć.”<sup>189</sup> Sokrates i Tomasz podkreślają wagę poznania i elementu rozumowego w człowieku. Wymaga to u obu filozofów, przede wszystkim wiedzy na temat celu ludzkiego życia, samowiedzy i zrozumienia własnej natury.<sup>190</sup>

### 3.5. Problematyka pragnienia dobra

Fundamentalnym i bezspornym jest u Sokratesa przekonanie o tym, że każdy człowiek pragnie dobra dla siebie. Nikt nie chce zła, bo zło przynosi krzywdę czyniącemu je. Wydaje się, że pewną analogię możemy odnaleźć w tomaszowym nauczaniu o tym, że wola jest skierowana ku dobru i nie pragnie zła. Pragnie ona dobra w ogólności, lecz jeśli intelekt zło uzna za dobro i przedstawi je jako takowe woli, to wola będzie tego pragnąć, nie zdając sobie sprawy, że jest to jedynie pozorne dobro. Dzieje się tak dlatego, że błąd zachodzi w intelekcie, władzy poznawczej. Widać zatem tu nawet podwójną analogię z nauką Sokratesa – fundamentalne elementy składowe złego uczynku: pragnienie dobra i błąd w poznaniu.

Tomasz zgadza się, że wola jest nastawiona na dobro, i człowiek nie może pragnąć zła. Rozprawiając o tym, Tomasz przeważnie przytacza zdanie Dionizego Pseudo-Areopagity, mówiące o dobroci natury ludzkiej i pożądaniu dobra przez wolę. Relacjonuje jego poglądy w słowach: „zło jest mimo woli i zamiaru,”<sup>191</sup> czy gdzie indziej: „zło jest poza wolą i wszystkie byty pożądają dobra.”<sup>192</sup> Jest to pogląd iście sokratejski. Tomasz jednak słusznie zwraca uwagę na rozróżnienie pomiędzy dobrem rzeczywistym a pozorem dobra. Gdyż, człowiekowi

---

<sup>188</sup> A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, str. 27.

<sup>189</sup> M. Gogacz, *Obrona...*, str. 160.

<sup>190</sup> Zob. W. Guthrie, *Sokrates...*, str. 139.

<sup>191</sup> *S. Th.* I-II, q. 74, a. 1, arg. 1.

<sup>192</sup> *S. Th.* I-II, q. 8, a. 1, sed contra.

istotnie niepragnącemu zła, może się coś złego jawić jako dobro. Tomasz tłumaczy, że „by (...) wola dążyła do czegoś, nie trzeba, by tym celem było jakieś dobro rzeczywiste, lecz wystarczy, by zostało uznane za dobro. (...) Celem jest dobro albo pozór dobra.”<sup>193</sup> I właśnie takiego dobra pozornego może pożądać wola. Chodzi o to, że rzeczywiście „zło jest mimo woli w tym znaczeniu, że wola nie dąży do niego jako do zła. Skoro jednak pewne zło jest pozornym dobrem, wola niekiedy pożąda zła i z tego względu może być podmiotem zła.”<sup>194</sup>

Tomasz fundamentalne pragnienie w człowieku dobra nazywa *synderesis*, przyznaje też woli naturalne ukierunkowanie na pragnienie dobra. To prasumienie sprawia, że „człowiek zawsze chce dla siebie dobra, a unika tego, co mu szkodzi.”<sup>195</sup> Tak więc obaj filozofowie stwierdzają, że człowiek pragnie dobra. Obaj także zauważają, że czasami może się mylić i pragnie dobra jedynie pozornego, które w rzeczywistości okazuje się dla niego złem. Jednakże obaj zauważają w człowieku niezbywalne chcenie dobra, o którym Sokrates pisze, że „złego nie chce nikt”<sup>196</sup>, zaś Tomasz nazywa je *synderezą*. Obaj stwierdzają, że może zająć błąd co do prawdziwego odczytu czegoś za dobro. Tomasz niejako kontynuuje myśl Sokratesa i stwierdza rzecz nam ogólnie znaną, że „możemy brać za dobro coś, co jest złem, a za zło coś, co w rzeczywistości jest dobre.”<sup>197</sup> Przyczyny tego mogą być wielorakie, tak jak wielorakie są elementy osądu i praktycznego wyboru, czyli tak, jak skomplikowany i złożony jest proces podejmowania decyzji. Powodem mogą być bądź to ograniczenia intelektu, bądź to dyspozycje woli i uczucia. Te pierwsze, mogą wynikać z braku doświadczenia, braku uwagi lub przenikliwości, albo z niedoskonałości swego poznania. Intelekt może się mylić w swych osądach, moralności i innych dziedzinach. Co do dyspozycji woli i uczuć, to faktem jest, że wybieramy rzeczy na podstawie dyspozycji, jakie mamy; uczucia wpływają w pewnym stopniu, raz większym, raz mniejszym, na postrzeganie dobra i mogą wywołać błąd osądu. Także wola może ulec zepsuciu, np. gdy nadmiernie przywiąże się do czegoś.<sup>198</sup>

Sokrates twierdzi, że nikt nie pragnie zła, lub może raczej tego, co dla niego złe. Natomiast Św. Tomasz ponad to, co napisaliśmy powyżej, że może zająć błąd w poznaniu i

---

<sup>193</sup> S. Th. I-II, q. 8, a. 1, resp.

<sup>194</sup> S. Th. I-II, q. 74, a. 1, ad. 1.

<sup>195</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja...*, str. 34.

<sup>196</sup> Platon, *Menon* 78B.

<sup>197</sup> S. T. Pinckears, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, str. 374.

<sup>198</sup> Zob. S. T. Pinckears, *Źródła...*, str. 374-375.



wola może widzieć coś jako dobro pozorne, przyjmuje także takie sytuacje, że wola niejako pragnie jakiegoś zła, a to ze względu na powiązanie go z pożądanym dobrem.<sup>199</sup> Akwinata obala sokratejskie stwierdzenie, że skoro przedmiotem woli jest dobro rozpoznane przez intelekt, to nikt nie może pragnąć tego, czego by wiedział, że jest złe; tłumacząc, że choć wola zasadniczo zmierza do dobra, to poprzez intensywny ruch do dobra, wola może pragnąć zła powiązanego z takim dobrem.<sup>200</sup>

### 3.6. Zagadnienie niewiedzy w grzechu

Sokrates negował wpływ uczuć lub pragnienie zła, jako źródła zła moralnego, a przyjmował tylko niewiedzę jako jedyny powód czynionego przez człowieka zła. Uważał, że człowiek zawsze chce dobra, a jedynie z powodu niedomagania poznania czyni zło. Tomasz reprezentuje odmienne podejścia, twierdząc, że człowiek może grzeszyć z trzech powodów: z niewiedzy, ze słabości, czyli pod wpływem uczuć, jak i z tzw. *złościwości woli*, czyli rozmyślnie pragnąc zła. Przyczyna zła moralnego, może być różna. Jednakże, jak to potwierdza ojciec Feliks Bednarski, to „w każdym grzechu zachodzi zawsze pewna niewiadość, choćby w postaci chwilowej nieuwagi (...), oraz zły wybór ze strony woli.”<sup>201</sup> Każdy grzech, zdaniem Bednarskiego, zasadza się na błędzie rozumu. Sam Akwinata dokładnie opisuje, w jaki sposób niewiedza jest obecna w każdym z trzech źródeł grzechów. Po pierwsze, w zwykłym przypadku grzechu spowodowanego ignorancją, „brak wiedzy (...) wyklucza wiedzę, dzięki której ktoś wie, że to a to, co czyni, jest zasadniczo złe.”<sup>202</sup> Po drugie, w przypadku grzechu ze słabości, pod wpływem uczucia, następuje wtedy niewiedza, która „wyklucza tę wiedzę, dzięki której ktoś wie, że to a to jest teraz złe.”<sup>203</sup> Po trzecie, w przypadku zła moralnego spowodowanego złościwością woli, to „brak wiedzy wyklucza [wtedy] tę wiedzę, dzięki której ktoś wie, że nie należy narażać się na to zło przez zdobywanie takiego dobra, wiedząc równocześnie, że takie postępowanie jest zasadniczo złe. W tym znaczeniu można powiedzieć, że kto grzeszy z prawdziwej złościwości, nie wie, co czyni.”<sup>204</sup>

---

<sup>199</sup> Por. np. Tomasz z Akwinu, *De Malo* q. 3, a. 12; *S. Th.* I-II, q. 78, a. 1.

<sup>200</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a. 12, 2 i ad. 2.

<sup>201</sup> F. Bednarski, *Odnosińki do tekstu Traktatu św. Tomasza o wadach i grzechach*, str. 185

<sup>202</sup> *S. Th.* I-II, q. 78, a. 1, ad. 1.

<sup>203</sup> *S. Th.* I-II, q. 78, a. 1, ad. 1.

<sup>204</sup> *S. Th.* I-II, q. 78, a. 1, ad. 1.

Wydaje się jednak, że w przypadku uznania czegoś złego za dobro pozorne, winę ponosi intelekt. Tak uważałby Sokrates, który główną winę sytuowałby w ignorancji. Uznawałby zaś przy tym całkowitą dobroć woli, jedynie wprowadzonej w błąd przez błąd poznawczy. Natomiast Tomasz obala iście sokratejski pogląd, że „chcąc zaś dobra, wola nie grzeszy; chcenie zaś pozornego dobra, które nie jest prawdziwym dobrem, jest raczej niedomaganiem władzy poznawczej niż woli. A więc grzech w żaden sposób nie jest w woli.”<sup>205</sup> Tomasz nie zgadza się tu do końca z tym poglądem sokratejskim, gdyż uważa, że niedomaganie władzy poznawczej jest często jakoś związane z wolą; z uwagi na współzależność woli i rozumu w działaniu ludzkim, o czym już rozprawialiśmy w rozdziale drugim. Taki błąd rozumu podległy woli zalicza Akwinata do grzechów.<sup>206</sup>

### 3.7. Influcja uczuć i negacja *akrasii*

Sokrates, jak to dokładniej omówiliśmy w rozdziale pierwszym, negował wpływ uczuć na działanie człowieka, upatrując źródła jego złego postępowania jedynie w niewiedzy. Stosował do tego bardzo przekonującą argumentację. Tomasz z Akwinu po części przyznaje słuszność jego poglądom.<sup>207</sup> Nie całkowicie się jednak z nim zgadza, i radzi sobie z sokratejską negacją *akrasii* poprzez podział na rodzaje wiedzy: ogólną i szczegółową oraz na habitualną i aktualną. Rozróżnienie to wprowadza właśnie w nawiązaniu do Sokratesa, polemizując z jego poglądem, że człowiek posiadający pełną pewną wiedzę, nie może uczynić zła ze słabości.<sup>208</sup> W ten sposób tłumaczy Tomasz jak człowiek posiadający wiedzę, może uczynić coś z nią sprzecznego. Po pierwsze, należy rozróżnić pomiędzy wiedzą ogólną, a sądem szczegółowym. Po drugie, powinno się odróżnić znajomość czegoś habitualnie, a zdawanie sobie z tego sprawy aktualnie. To pierwsze rozróżnienie dotyczy bardziej relacji pomiędzy wolą a rozumem. Woli wystarczy, że rozum nie dostrzegł, że dany czyn zalicza się do konkretnej grupy czynów, choć w ogólności wie, że czyny danej grupy są złe. W rezultacie, wola nie odnosi się przecież do sądu ogólnego, lecz właśnie do szczegółowego. Drugie zaś rozróżnienie, dotyczy wiedzy aktualnej. Może się zdarzyć tak, że człowiek zna zarówno zasady wiedzy ogólnej, jak i szczegółowej, jednakże „w danej chwili nie bierze ich

---

<sup>205</sup> S. Th. I-II, q. 74, a. 1, arg. 2.

<sup>206</sup> Por. S. Th. I-II, q. 74, a. 1, ad. 2.

<sup>207</sup> Zob. S. Th. I-II, q. 77, a. 2, resp. Tomasz twierdzi, że „pod pewnym względem Sokrates miał słuszność.”

<sup>208</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *De Malo* q. 3, a. 9; S. Th. I-II, q. 77, a. 2.

pod uwagę.<sup>209</sup> Dzieje się tak czasami z nieuwagi, czasami rozmyślnie człowiek nie chce o czymś myśleć, ani zdawać sobie sprawy ze zła zamierzonego czynu, gdy wola lub uczucia bardzo mocno człowieka pociągają w stronę danej rzeczy, widzianej jako dobro. Jest to klasyczny przykład tzw. słabej (ang. weak) *akrasii*<sup>210</sup>. Nie jest to jednak pogląd sprzeczny z poglądem Sokratesa. Daniel Thero, uważa, że wczesny Sokrates, negował jedynie całkowitą (ang. strict) *akrasję*, przyjmował zaś możliwość zaistnienia słabej. Aby zaistniała tzw. *weak akrasia*, człowiek musi jednocześnie uczynić w pełni świadomie coś przeciwko swej wiedzy ogólnej, i następnie tego żałować. Do całkowitej *akrasii* potrzeba, aby jednocześnie rozpoznawał w momencie czynienia tego czynu, że jest on sprzeczny z jego wiedzą. Tak więc, tomaszowe rozróżnienie wiedzy aktualnej i habitualnej, i wyjaśnienie, że ktoś może czynić coś wbrew temu, co ogólnie uważa za złe, ale w danym momencie jego osąd, zdominowany przeważnie przez jego uczuciowość, widzi to jako dobre, nie jest niczym innym jak właśnie stanem słabej *akrasii*, który także przyjmował Sokrates, przynajmniej w początkowej fazie swego nauczania. Akwinata jasno stwierdza, że „uczucie pociąga człowieka nawet wbrew temu, o czym wie”<sup>211</sup> i nie zgadza się z arystotelesowską wykładnią Sokratesa, że wiedza nigdy nie może być przez uczucia przewyciężona, ani też nie uważa, że jest ona, pojmowana jako wiedza ogólna, najpewniejszą ochroną przed grzechem.<sup>212</sup>

Odnosnie wpływu uczuć na podejmowanie decyzji moralnych, to Akwinata stwierdza, że mogą one ograniczać działania woli i rozumu. Przez to, że wpływają na poznanie i mogą spowodować, że rozum w konkretnym przypadku uzna coś za dobro, co w rzeczywistości jest złem.<sup>213</sup> Powodują zatem uczucia pewien błąd poznawczy i swoistą niewiedzę. Tomasz używając swego rozróżnienia na wiedze aktualną i habitualną, stwierdza, że „uczucie powoduje niekiedy brak znajomości prawa szczegółowego, nie pozwalając na zastosowanie wiedzy ogólnej do poszczególnych czynności.”<sup>214</sup> Oczywiście Akwinata stwierdza, że rozum powinien takie uczucie odrzucić. Jednakże zauważa on, że czasami takie uczucie jest zbyt silne, i czyn wykonany pod jego wpływem jest całkowicie niedobrowolny.<sup>215</sup> Na marginesie, należy zaznaczyć, że w sprawie dobrowolności czynów ludzkich, św. Tomasz dodaje także

---

<sup>209</sup> *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, resp.

<sup>210</sup> Rozróżnienia na słabą i całkowitą *akrasję* dokonał m. In. Alfred Mele. Za nim przyjął to rozróżnienie Daniel Thero w swojej książce *Understanding moral weakness*.

<sup>211</sup> *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, resp.

<sup>212</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *De Malo* q. 3, a. 9, arg. 2 *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, agr. 1 i resp.

<sup>213</sup> Por. *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, ad. 2.

<sup>214</sup> *S. Th.* I-II, q. 77, a. 7, ad. 2.

<sup>215</sup> Por. *S. Th.* I-II, q. 77, a. 7, resp.

rozdzielenie na dwa rodzaje grzechu. Pierwszy z nich to taki, który wynika z ludzkiej słabości, polega on na „nieumyślnym potknięciu się na skutek słabości natury ludzkiej.”<sup>216</sup> Drugi rodzaj to grzech umyślny, który jest poprzedzony uprzednim namysłem.<sup>217</sup>

Tak więc uczucie może wpływać zarówno na wolę, jak i na rozum. Odnosnie rozumu, to uczucie wg Akwinaty może spowodować, że „rozum w konkretnym wypadku uznaje za dobro to, co dobrem nie jest. Wówczas [to] sąd szczegółowy sprzeciwia się władzy ogólnej.” Tak więc nie zgadza się Tomasz z popularnym, przypisywanym Sokratesowi poglądem, że jedynie poznanie ludzkie powinno być rozwijane, lecz przywiązuje ogromną uwagę do uczuć, których kierownictwo przez wolę i rozum należy trenować. Oczywiście, Sokrates, szczególnie ten przedstawiany przez Ksenofonta, też należał na rozwijanie panowania nad sobą i ganił niewstrzemięźliwość (*akrasia*).<sup>218</sup> Jednakże, jak zaznaczyliśmy, tego Sokratesa nie znał Akwinata.

„Wybitny krytyk św. Tomasza (...) ganił św. Tomasza, że przyznał częściowo słuszność Sokratesowi twierdząc, iż wola nigdy nie zwracałaby się do zła, jeśli by ze strony rozumu nie było braku wiedzy lub nie zachodził jakiś błąd.”<sup>219</sup> Należy jednak zauważyć, że św. Tomasz mówiąc o ignorancji, wymienia także niewiedzę zawinioną i obszernie ją omawia, podając różnorakie jej rodzaje i rozprawiając na ile wpływają one na ciężar winy moralnej. Bednarski doskonale objaśnia niezbędność wiedzy dostarczanej woli przez rozum, aby mogła ona czegoś pragnąć. Tłumaczy on, że „człowiek nie może czegoś pożądać, jeśli wprawdzie tego w jakiś sposób nie poznał. Skoro zaś pożądanie idzie za poznaniem, nie może być złego pożądania bez uprzedniego złego poznania, czyli bez jakiegoś błędu ze strony rozumu, przynajmniej w tym znaczeniu, że rozum w danej chwili nie bierze pod uwagę tego, co winien uwzględnić, np. czy sposób pożądania danego dobra jest godziwy.”<sup>220</sup>

### **3.8. Unifikacja cnót do wiedzy i naczelną rolę cnoty roztropności**

Obydwaj filozofowie utrzymywali pogląd jedności cnót. Sokrates stał na stanowisku, iż cnoty stanowią pewną całość i nie można posiadać jednej nie posiadając drugiej, oraz redukował je wszystkie do wiedzy. Sokratejską jedność cnót można rozumieć bądź jako

---

<sup>216</sup> *S. Th.* I-II, q. 73, a. 10, resp.

<sup>217</sup> *S. Th.* I-II, q. 73, a. 10, resp.

<sup>218</sup> Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, 1.5, 2.1, 4.5; więcej o tym zob. : W. Guthrie, *Sokrates...*, str. 165-167.

<sup>219</sup> F. Bednarski, *Odnosniki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, str. 183-184.

<sup>220</sup> F. Bednarski, *Odnosniki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, str. 184.

nierozdzielność, bądź jako identyczność. Akwinata także stał na stanowisku, że każdy, kto prawdziwie posiada jedną cnotę, posiada je wszystkie.<sup>221</sup>

Choć naczelną cnotą u Tomasza jest intelektualna cnota roztropności, to jednak nie może ona być identyfikowana z sokratejską wiedzą. Po pierwsze, wiedza u Sokratesa jest terminem o wiele szerszym, dotyczy całości ludzkiego poznania moralnego, zaś tomaszowa *prudetia* odnosi się jedynie do środków do celu. Ponadto, Tomasz sam rozróżnia pomiędzy wiedzą a roztropnością, wyróżniając jeszcze inne pokrewne sprawności jak mądrość, prasaumienie czy umiejętność. Natomiast dla Sokratesa powyższe terminy zawierały się w jego pojmowaniu wiedzy, oznaczały raczej jedną i tę samą rzecz, można by to nazwać znajomością zasad dobrego życia, pierwiastkiem rozumnym w człowieku i jego przed działaniem rozumowaniem. Jak pisze Ksenofont, Sokrates „nie czynił różnicy między mądrością (*sofia*) a roztropnością (*sofrozyne*)”. Jest jednak coś, co łączy tych dwóch filozofów, Tomasz sytuował powyższe sprawności w rozumie,<sup>222</sup> również Sokrates łączył wiedzę i mądrość z pierwiastkiem rozumnym w człowieku. Odkrywając istotę człowieka, jaką jest rozumna dusza, nalegał na troskę o nią, poprzez urzeczywistnianie jej rozumności przez właściwe poznanie i działanie. Podobnie Tomasz, zauważał, że człowiek realizuje się w swojej rozumności i postulował rozwijanie wszelkich cnót umysłowych, na czele z roztropnością.

Z tego względu nieuprawnioną jest unifikacja sokratejskiej cnoty z tomaszową roztropnością bądź wiedzą. Wiedza wydaje się raczej jakimś zbiorem informacji, zaś roztropność umiejętnością zastosowania tych informacji. Ale może Sokrates inaczej rozumiał tę cnotę wiedzy, i jest ona też umiejętnością zastosowania tej wiedzy. Co więcej, wydaje się, że Sokrates jest raczej skłonny do utożsamiania wiedzy z rozumową częścią człowieka, zaś łączenie wiedzy z wolitywnym elementem duszy ludzkiej jest dyskutowane.<sup>223</sup> Natomiast Tomasz bezspornie wiąże roztropność zarówno z rozumem, jak i z wolą, stwierdzając, że jest to jedyna cnota, która jest zarówno intelektualna, jak i moralna. Także przeciwieństwa obydwu cnót, różnią się u obydwu filozofów. Sokrates za przeciwieństwo wiedzy uważa

---

<sup>221</sup> J. Porter, *The Unity of the Virtues and the Ambiguity of Goodness: A Reappraisal of Aquinas's Theory of the Virtues*, str. 137.

<sup>222</sup> Wyjąwszy oczywiście roztropność, którą sytuował także w woli, o czym już wspominaliśmy w II rozdziale.

<sup>223</sup> Zob. np. H. Sedvig, *No One...*, str. 171-185.

niewiedzę (ignorancję), względnie głupotę. Zaś brak roztropności u Tomasza stanowią nieroztropność i niedbalstwo.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Zob. *S. Th.* II-II, q. 53, aa. 3-5, q. 54.

## Zakończenie

W niniejszej pracy dokonaliśmy porównania systemów etycznych Sokratesa i Tomasza z Akwinu. W pierwszym rozdziale przedstawiliśmy nauczanie moralne Sokratesa, skupiające się wokół jego słynnego paradoksu, że nikt nie czyni zła dobrowolnie ani świadomie. Spróbowaliśmy prześledzić, na ile uzasadnionym jest zarzut wobec Sokratesa o negację *akrasii* i lekceważenie wpływu uczuć na zachowanie człowieka. Stwierdziliśmy, że pomijanie przez niego pierwiastka nierozumnego w człowieku, nie jest takie jednoznaczne. Jednocześnie zauważyliśmy, że pragnienie dobra stanowi fundamentalny i niezbywalny element jego etyki. To samo tyczy się upatrywania głównego źródła zła w niewiedzy oraz sposobu na jego przewycięzenie w posiadanej pewnej wiedzy, która jednak ma także charakter praktycznej *techné*. W tym rozdziale staraliśmy się także dowieść, jak głębokie są konsekwencje unifikacji wiedzy i cnoty. Dużo bardziej niż problem unifikacji cnot, idea niedobrowolności zła wydaje się interesującą. Mimo, że skupiliśmy się głównie na obronie idei, że jeśli ktoś wie, co jest dobre, będzie to zawsze czynić, także staraliśmy się pokazać jak szerokie są drogi obrony opinii, że nikt nie czyni zła dobrowolnie, głównie z jej oskarżenia o intelektualizm. Zostało zauważone, że nie ma jednej drogi by uczynić to. Dlatego też oczywistym jest, iż sposób, w jaki odnosimy. i będziemy w przyszłości odnosić, Sokratesa do innych autorów, zależy w dużej mierze od niełatwego zadania właściwego go rozumienia.

Drugi rozdział naszej pracy stanowi ogólne przedstawienie nauczania moralnego św. Tomasza z Akwinu, z naciskiem na te zagadnienia, co do których mieliśmy podejrzenia, iż mogą wykazywać pewne punkty styeczne z etyką sokratejską. Rozpoczęliśmy ten rozdział od ogólnego zarysowania poszczególnych władz w człowieku, jako, że ich wyodrębnienie stanowi sporą różnicę z antropologią Sokratesa, ujmującą człowieka jako jednolity byt. Zbadaliśmy, jak władze duchowe współzależą od siebie w czynie ludzkim, i w jakim stosunku do nich mogą i powinny być uczucia. Nie jest możliwe stwierdzenie pierwszeństwa woli bądź intelektu, jako że te dwie władze wzajemnie się przeplatają i w teorii Tomasza powinny stanowić harmonijne powiązanie, zaś uczucia powinny być im podległe. W drugiej części rozdziału omówiliśmy dokładnie trzy główne, wymieniane przez Akwinatę źródła zła, odpowiadające omówionym wcześniej władzom. Po pierwsze wymienia Tomasz niewiedzę,

jako niedomaganie władzy poznawczej. Po drugie, sytuuje on winę w uczuciach, których napływ powoduje w człowieku słabość, tak że albo nie stosuje się do znanej wiedzy, albo jego rozum wykonuje błędne rozumowanie, aby uznać pożądaną rzecz za dobro. Po trzecie wreszcie, przyjmuje także Akwinata tzw. złość czyli przewrotność woli. Każde z powyższych źródeł grzechu dokładnie przedstawiliśmy. W ostatniej części rozdziału, omówiliśmy tomaszową aretologię, w szczególności zaś cnotę roztropności, która ma kluczowe i naczelne miejsce w tomaszowym nauczaniu o cnotach tomaszowej. Usprawnia ona działanie zarówno woli, jak i intelektu, w czasie podejmowania przez nie decyzji. Zbadaliśmy także dokonane przez Akwinatę rozróżnienie na pokrewne jej inne cnoty intelektu jak wiedzę czy praszumienie. Ogólnie rzecz biorąc, omawiane kwestie pozwoliły nam na ukazanie znacznego intelektualizmu Tomasza, przy zauważeniu jednoczesnej wszechstronności w podejmowanych przez niego zagadnieniach. Bierze on bowiem pod uwagę różne czynniki wpływające na zło moralne, i nie jest jednostronny w zatrzymywaniu się tylko na jednym, konkretnym czynniku, bądź też na jednej władzy ludzkiej, upatrując jedynie z niej podmiotu grzechu. Przeciwnie, podaje różnorakie możliwości źródeł zła w działaniu ludzkim, jednak dominuje u niego nacisk na pierwiastek rozumowy, co można zobaczyć choćby przez uważanie przez niego za nadrzędną rozumną cnotę roztropności.

Badania dokonane w drugim rozdziale, posłużyły nam do lepszego poznania Akwinaty, abyśmy możliwie jak najtrafniej mogli go porównać z Sokratesem, czego wyniki przedstawiliśmy w rozdziale trzecim. Staraliśmy się wykazać jakie są możliwe przyczyny różnic jak i pewnej krytyki Sokratesa, odnajdywanej w dziełach Tomasza. Dwa główne źródła odmiennych poglądów tych dwóch filozofów, to różniące ich antropologie i sposób wykładu swych nauk. Sokrates traktuje człowieka całościowo, zaś Tomasz wyróżnia w nim poszczególne władze. Trudno jest porównać ich koncepcje, z tego choćby względu, że nieobecna jest u Sokratesa, kluczowa w tomaszowym rozumieniu źródeł grzechu wola. Ponadto Akwinata prezentuje usystematyzowany wykład swej nauki, w którym opisuje zagadnienie zła moralnego wieloaspektowo, zaś o Sokratesie, którego znamy głównie z dialogów, wiemy, że traktuje je przeważnie tylko z jednej strony, stosownie do rozmówcy, z którym rozmawia i do podejmowanych w konkretnej sytuacji tematów. Wysunęliśmy także tezę, że krytyka poglądów sokratejskich przez Akwinatę może wynikać z jego niepełnej znajomości tego mistrza ateńskiego, spowodowanej opieraniem się wyłącznie na świadectwie Arystotelesa. Wśród głównych cech wspólnych obu systemów filozoficznych, zauważyliśmy



przede wszystkim ich intelektualizm jak i fundamentalne pragnienie dobra w człowieku. Zarówno Tomasz, jak i Sokrates, mocno akcentują wagę pierwiastka rozumowego w człowieku, rozumianego jako wiedza. Obaj zauważają także, że jej brak towarzyszy w pewnym sensie każdemu grzechowi. Jednakże jedynie Sokrates uważa, że sprawia to niedobrowolność zła moralnego. Akwinata stoi na przeciwnym stanowisku, przypisując jednak złym czynom ludzkim dobrowolność. Ostatnią płaszczyzną porównania była płaszczyzna cnoty. Zauważyliśmy, iż obaj filozofowie mocno akcentują niezbędność cnoty dla dobrego działania. Sokratejską cnotę wiedzy porównaliśmy z nadrzędną u Tomasz roztropnością, wykazując jednak ich zasadnicze różnice, które sprawiają, iż niemożliwa jest ich identyfikacja. W konkluzji należy stwierdzić, iż wykazaliśmy, że choć pomiędzy tymi dwoma systemami etycznymi zachodzą pewne różnice, to łączy je także wiele podobieństw.

Szczególnie ważnym wydaje się nam odkrycie, że tomaszowa krytyka Sokratesa może wynikać ze znajomości jego nauczania jedynie za pośrednictwem Arystotelesa, a więc w konsekwencji może nie być faktycznie tak znaczna, jak to się na pierwszy rzut oka może wydawać. Po drugie, zauważyliśmy, że przyjąwszy całościowy obraz nauczania Sokratesa, szczególnie taki, w którym uwzględniony zostaje wpływ uczuć na wiedzę, a w konsekwencji działanie ludzkie; niknie wiele sprzeczności pomiędzy nim a Akwinatą. Niezwykle istotne wydaje się nam, że Tomasz uznaje, że w każdym grzechu zachodzi pewna niewiedza, oraz, że wybór woli, z natury skierowanej na dobro, zawsze postępuje za jakimś poznaniem rozumu.

Tak więc dokonaliśmy komparacji systemów tych dwóch filozofów z różnych, wspomnianych powyżej perspektyw. Wydaje się, że porównanie to może być przeprowadzone pod jeszcze innymi aspektami. Przede wszystkim można by rozwinąć i dogłębniej porównać koncepcje dobra u obu filozofów, rozróżnienie dobra *dla mnie* i dobra w *ogólności*. Ponadto odnosimy wrażenie, że sokratejskie przekonanie o fundamentalnym w człowieku pragnieniu dobra, które porównaliśmy z uznawanym przez Akwinatę poglądem o skierowaniu woli na dobro, można by także zestawić z prasmusieniem, które uważał Tomasz za naturalne skierowanie człowieka ku dobru. Problem przyczyn wyboru przez ludzi dobra bądź zła okazuje się więc u obu myślicieli głęboko powiązany z wieloma elementami ich poglądów, które odkrywaliśmy w trakcie przedstawionych rozważań i które czekają na rozpatrzenie w kontekście wielkiego pytania o motywacje i mechanizmy fundamentalnych wyborów człowieka.

# Bibliografia

## Teksty źródłowe

1. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
2. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska; Etyka wielka; Etyka eudemejska; O cnotach i wadach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
3. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne: Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
4. Platon, *Protagoras*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.
5. Platon, *Menon*, w: Platon, *Dialogi*, Unia wydawnicza „Verum”, Warszawa 2006.
6. Thomas Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, translated by C. I. Litzinger, Henry Regnery Company, Chicago 1964.
7. Thomas Aquinas, *On evil (Quaestiones disputatae de Malo)*, Oxford University Press, Oxford 2003.
8. Tomasz z Akwinu, *O cnotach rozumu. Komentarz do VI księgi „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2010.
9. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologii*, tłum. zbiorowe, t. 9-12 i t. 17, Londyn 1975-86.
10. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii 1, 75-89*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.

## Opracowania

1. Andrzejuk Artur, *Człowiek i decyzja*, „Navo”, Warszawa 2007.
2. Andrzejuk Artur, *Człowiek i dobro*, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa 2002.

3. Andrzejuk Artur, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa 1999.
4. Andrzejuk Artur, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej.*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000.
5. Andrzejuk Artur, *Słownik terminów*, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa-Londyn 1998.
6. Bartoś Tadeusz, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.
7. Cross, Nicol. *Socrates. The man and his mission*, Londyn 1914.
8. De Strycker, E. *Socrates' Conception of Virtue*, w: *Socrates. Critical Assessments*, edited by Prior William, Volume IV *Happiness and Virtue*, Londyn 2000, str. 9-22.
9. Devereux, D. T. *The Unity of the Virtues in Plato's "Protagoras" and "Laches"*, w: *Socrates. Critical Assessments*, edited by Prior William, Volume IV *Happiness and Virtue*, Londyn 2000, str. 125-143.
10. Gibbs Thomas, *Aquinas, Ethics and Philosophy of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 2007.
11. Gilson Etienne, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003.
12. Gogacz Mieczysław, *Obrona intelektu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969, str. 141-176.
13. Guthrie, William K. C. *Sokrates*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
14. Hendriks Lambert, *Choosing from Love. The concept of "Electio" in the Structure of the Human Act According to Thomas Aquinas*, Cantagalli, Siena 2010.
15. Jenkins John, *Aquinas on the Veracity of the Intellect*, w: *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, Nr. 11, Eighty-Eight Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Listopad 1991), str. 623-632.
16. Kazmierczak-Kucharska Anna, *Wpływ postaci Sokratesa na nauczanie chrześcijańskie pierwszych wieków*, praca magisterska, Warszawa 2008.

17. Krokiewicz Adam, *Sokrates*, w: *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000.
18. Lawerence Dewan, *Wisdom, Law, and Virtue. Essays in Thomistic Ethics*, Fordham University Press, New York 2008.
19. Lombardo Nicholas, *The Logic of Desire. Aquinas on emotions*, The Catholic University of America Press, Washington 2011.
20. Maciejewski Jeffrey, *Persuasive reasoning and defective action*, w: *The Heythrop Journal* (2010), str. 246-267.
21. McNerny Ralph, *Aquinas on human action. A Theory of Practice*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1992.
22. McTighe, Kevin. *Socrates on Desire for the Good and Involuntariness of Wrongdoing: "Gorgias" 466a-468e*, w: *Essays on the Philosophy of Socrates*, edited by Benson Hugh, Oxford University Press, New York 1992, str. 263-316.
23. Mróz Mirosław, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność ar etologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Wyższe Seminarium Duchowe, Toruń 2001.
24. Nelson Daniel, *The priority of prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implication for Modern Ethics*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1992.
25. Penner ,T. *The Unity of Virtue*, w: *Socrates. Critical Assessments*, edited by Prior William, Volume IV *Happiness and Virtue*, Londyn 2000, str. 84-109.
26. Pinckears Servais Théodore, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1994.
27. Porter Jean, *The Unity of the Virtues and the Ambiguity of Goodness: A Reappraisal of Aquinas's Theory of the Virtues*, w: *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 22, nr. 1 (wiosna 1993), str. 137-163.
28. Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej, tom I. Od początków do Sokratesa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, str. 301-393.

29. Reale Giovanni, *Mysł starożytna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, str. 109-131.
30. Reichberg Gregory, *Beyond Privation: Moral Evil In Aquinas's „De Malo”*, w: *The Review of Metaphysics*, Vol. 55, nr. 4 (2002), str. 751-784.
31. Rousselot Pierre, *The intellectualism of Saint Thomas*, Londyn 1935.
32. Salij Jacek, *Eseje Tomistyczne*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1998
33. Santas, Gerasimos X. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Londyn 1979.
34. Sedvig, Heda. *No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism*, w: *A companion to Socrates*, Oxford 2009, str. 171-185.
35. Stępień Tomasz, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, maszynopis, Warszawa 2010.
36. Taylor, Alfred E. *Socrates. The Man and His Thought*, The Anchor Books, New York 1953.
37. Taylor, C. C. W. *Socratic Ethics*, in: *Socratic questions: new essays on the philosophy of Socrates and its significance*, edited by Gower Barry S. and Stokes Michael C., London, Routledge 1992, pages 137-151.
38. Thero P. Daniel, *Understanding Moral Weakness*, Amsterdam – New York 2006.
39. Westberg Daniel, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994.
40. Wichrowicz Cyprian Jan, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Wydawnictwo ”M”, Kraków 2002.
41. Woodruff , P. *Socrates on the Parts of Virtue*, w: *Socrates. Critical Assessments*, Volume IV *Happiness and Virtue*, Londyn 2000, str. 110-123.