

MARIA JOANNA GONDEK*

PARTES INTEGRALES JAKO PODSTAWA TŁUMACZENIA CNOTY ROZTROPNOŚCI W TRADYCJI PERYPATETYCKIEJ

Refleksja o charakterze antropologiczno-etycznym dotycząca roztropności uwarunkowana jest wieloma kontekstami, które łączą się nie tylko z funkcjonowaniem roztropności, ale i całą dziedziną praktycznego działania człowieka. Zwróćmy uwagę, że nie daje się bliżej ująć roztropności, określić jej charakteru jako cnoty bez skoncentrowania uwagi na ściśle powiązanych z jej funkcjonowaniem czynnikach. Wskazuje już na to kształtowanie się tradycji refleksji filozoficznej nad roztropnością. W rozważaniach Platona, Arystotelesa, a szczególnie Tomasza z Akwinu problematyka roztropności pojawia się bowiem jako mocno powiązana z zagadnieniem dotyczącym części roztropności.

W artykule staramy się poruszyć problematykę części roztropności, pytając o status, a także typy części, a nade wszystko ich relacje do samej roztropności. Sygnalizujemy istnienie problemu w kontekście historycznym, na tle kształtowania się rozumienia roztropności u Platona i Arystotelesa. Koncentrujemy się przy tym na ujęciu części roztropności przez Tomasza z Akwinu, stawiając jako zasadnicze pytanie: czy jest możliwe funkcjonowanie roztropności bez wskazania na jej części integralne (*partes integrales prudentiae*)? Czy okazują się one na tyle istotne, że warunkują wyjaśnianie problemu roztropności? Czy da się zrozumieć roztropność bez analiz dotyczących jej struktury? W rozważaniach odwołujemy się szczególnie do tradycji perypatetyckiej. Korzystamy z tekstów źródłowych Arystotelesa (w tym *Etyki nikomachejskiej*)¹

* DR MARIA JOANNA GONDEK – adiunkt w Katedrze Semiotyki i Retoryki Dziennikarstwa Audio-wizualnego KUL.

¹ Cytowane fragmenty z *Etyki nikomachejskiej* przywołuję na podstawie tłumaczenia: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996. Przy czym kluczowe terminy i sformułowania z *Etyki nikomachejskiej* i innych tekstów Arystotelesa przywołuję w oryginale, odnosząc się do wydania Bekkera (Aristotelis, *Opera*, ex recensione I. Bekkeri, ed. 2 quam curavit O. Gigon, Berolini 1960–1961). Korzystam z komentarzy, m.in.: T.H. Irwin (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Indianapolis 1985); R.A. Gouthier, J.Y. Jolif, (*L'Étique à Nicomaque*, t. 2: *Commentaire*, Louvain 1959).

oraz Tomasza z Akwinu (*Summa theologiae*, II–II, q. 47–56), przy czym zagadnieniu części roztropności poświęcona jest w sposób szczególny q. 48².

Podjęmowane wyżej zagadnienie wpisuje się w obszar badań dotyczący szeroko rozumianej filozofii praktycznej. Nasze podstawowe zainteresowania badawcze w tym obszarze koncentrują się na ukazywaniu związków filozofii praktycznej z retoryką, a zatem ukierunkowanym na różne aspekty funkcjonalne odsłanianiu filozoficznych podstaw retoryki. Retoryka pojawia się wśród pewnego typu części roztropności, a rodzaj doradczy (retoryka doradcza) posiada ściśle powiązania funkcjonalne z procesem namysłu roztropnościowego.

PODSTAWY WYODRĘBNIANIA CZĘŚCI ROZTROPNOŚCI

Rozważana w tradycji filozoficznej roztropność (gr. *phrónesis*) wiąże się przede wszystkim z aktywnością sprawnościową intelektu, związaną z działaniem moralnym człowieka (*praxis*). Niemniej jednak zanim ukształtowało się takie rozumienie roztropności była ona bardzo różnie i w sposób nawarstwiony znaczeniowo pojmowana. Przede wszystkim krzyżowały się aspekty teoretycznego i praktycznego ujmowania roztropności. Sokrates w ramach stanowiska intelektualizmu etycznego utożsamiał *phrónesis* z wiedzą o dobru, poznaniem natury dobra, którego konsekwencją jest dopiero czynienie dobra: „gdy ktoś poznał dobro i zło, nic go nie zmusi, aby czynił coś innego niż to, co nakazuje wiedza, i że rozum (*phrónesis*) jest dostatecznym wsparciem dla człowieka”³. Roztropność wiązała się zatem u niego ściśle ze sferą poznania teoretycznego.

U Platona pojawia się zamienne używanie terminów *phrónesis* i *sophía*. Niekiedy też *phrónesis* utożsamiana jest z doświadczeniem (*empeiria*) i rozumowaniem (*logos*). Dla Platona roztropność ujmowana w aspekcie teoretycznym wiąże się z poznaniem idei jako celem życia, miłością i najważniejszym dążeniem filozofa. Stan duszy, która „rozpatruje coś sama w sobie”, w dziedzinie tego, „co czyste i wiecznotrwałe, i nieśmiertelne i zawsze jednakie” określany jest jako *phrónesis*⁴. Utożsamiana czy to z rozumem, czy z najwyższą, czystą (czyli wolną od zmysłowych uwarunkowań) mądrością i jest władna dotknąć tego, co naprawdę (rzeczywiście) istnieje⁵. *Phrónesis* pozwala posiadać prawdziwe dobro, a w pełni osiągalna będzie

² Korzystam z wydania S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio sac. P. Caramello cum textu ex recensione leonina, ed. P. Marietti, Taurini 1952, pars II–II. Interesujące mnie kwestie (47–56) były tłumaczone na język polski i komentowane przez S. Bełcha (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Roztropność* (2–2, 47–56), t. 17, Londyn 1964) oraz W. Galewicza (Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności. Summa teologii II–II, q. 47–56*, Kęty 2011).

³ Platon, *Protagoras*, przeł. L. Regner, Warszawa 1995, 352 B–C.

⁴ Tenże, *Fedon*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, 79 D.

⁵ Platon, *Fedon*, 65 A – 67 E.

po śmierci człowieka. W tym kontekście *phrónesis* traktowana jest jako cnota (*arete*) o charakterze boskim. Kolejne konteksty rozumienia *phrónesis*, związane z jej bardziej praktycznym ujęciem, pojawiają się u Platona już nie na tle poznania idei, ale tego, co zmienne, podległe ruchowi⁶. *Phrónesis* traktowana jest jako główna cnota związana z życiem praktycznym, kierująca za pomocą wiedzy dobrym działaniem człowieka, wpływająca na szczęście jednostki i państwa. W *Państwie* Platon przedstawia *phrónesis* jako cnotę, dzięki której można sprawować rządy. Stanowi więc ona podstawową cnotę tych, którzy kierują państwem i domem. Jest to jednocześnie najpiękniejszy i najwyższy rodzaj *phrónesis*⁷.

U Platona pojawia się także zagadnienie dotyczące poszczególnych elementów roztropności. W *Filebie*, rozważając (w kontekście dążenia do szczęścia) duszę poddaną oddziaływaniu roztropności w relacji do duszy poddanej rozkoszy, Platon wskazuje na czynniki, które budują roztropność⁸. Należą do nich: intuicja intelektualna (*nous*), pamięć (*mneme*), wiedza naukowa (*episteme*) oraz słuszny sąd-mniemanie (*doksa alethés*)⁹. Czynniki te funkcjonują w sferze intelektualnej człowieka i są warunkiem decydującym o tym, że jego życie ma właśnie charakter ludzki, a nie zwierzęcy. Platonskie rozumienie roztropności i jej czynników, choć pojawiło się na tle ujęcia tego, co niezienne, zawiera w sobie praktyczne akcenty (łączące się z dobrym działaniem człowieka w *polis*). Zostaną one podjęte przez Arystotelesa w jego refleksji etycznej.

Arystoteles rozważa zagadnienie roztropności głównie w VI ks. *Etyki nikomachejskiej*. Wskazuje dwie części racjonalne w duszy: pierwszą, za pomocą której ujmuje się wszystko to, czego zasady są niezienne (*to epistemmonikón*) i drugą, za pomocą której ujmuje się rzeczy zmienne (*to logistikón*). Roztropność zapodmiotowana jest w *to logistikón*, tej racjonalnej części duszy, która związana jest ze zdolnością do rozumowań, wytwarzania mniemań (*to doksatikón*)¹⁰. Arystoteles podkreśla, że przedmiotem mniemania (podobnie jak przedmiotem roztropności) jest to, co zmienne (co może być inaczej)¹¹. W obszarach związanych z *to epistemmonikón* i *to logistikón* dusza operuje zdolnościami, dzięki którym poznaje prawdę.

⁶ Zob. H.J. Schaffer, *Phronesis bei Platon*, Bochum 1981.

⁷ Platon, *Uczta*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, 209 A.

⁸ Tenże, *Fileb*, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, 20 D.

⁹ „Ależ gdybyś nie miał rozumu i pamięci, i wiedzy, i sądu prawdziwego, to przede wszystkim nie wiedziałbyś właśnie tego, czy się cieszysz, czy nie cieszysz, bo byś był pozbawiony wszelkiego rozgarnienia [...] gdybyś nie miał pamięci, to z konieczności nie pamiętałbyś nawet i tego, żeś się kiedyś cieszył, a z tej chwilowej rozkoszy, która by cię spotkała, nie zostawałby ci żaden ślad pojęciowy. Nie mając zaś zdolności do sądów prawdziwych, nie sądziłbyś, że się cieszysz, gdybyś się cieszył. A będąc pozbawionym zdolności do wnioskowania, nie byłbyś zdolny wywnioskować i tego, że się kiedyś później cieszyć będziesz. I tak byś żył, nie jak człowiek, ale jakiś mięczak albo jakiś stwór morski, obdarzony duszą między ostrzycami” (tenże, *Fileb*, 21 B–C).

¹⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1140 b 27–28.

¹¹ Przy czym należy zauważyć, „rozsądek nie jest tylko trwałą dyspozycją opartą na trafnym rozumowaniu: dowodzi tego fakt, iż taka dyspozycja może pójść w zapomnienie, rozsądek zaś – nie może” (tamże, 1140 b 29–30).

Do tych zdolności-dyspozycji należą: sztuka (*techne*), wiedza (*episteme*), roztropność (*phrónesis*), mądrość (*sophía*) oraz inteligencja (*nous*)¹². Roztropność pojawia się zatem wśród zdolności do poznawania prawdy. Dokonując rozróżnienia pomiędzy tymi zdolnościami, należy wskazać, że przedmioty wiedzy są wieczne i konieczne, przedmiotem inteligencji (myślenia intuicyjnego) są najwyższe zasady, zaś mądrość dotyczy najwyższych zasad i tego co z nich wynika. Natomiast przedmiotem sztuki i roztropności są rzeczy, których zasady są zmienne, które „mogą mieć się inaczej”¹³. Jednak mimo tej łączności przedmiotowej w zakresie rzeczy zmiennych wyraźnie zaznacza się różnica pomiędzy sztuką a roztropnością. Sztuka dotyczy tworzenia, łączącego się z „wynałazczym obmyśleniem”, zaś roztropność jest sprawnością dotyczącą działania człowieka¹⁴. Cel tworzenia znajduje się poza tworzeniem, zaś przy działaniu „samo powodzenie w działaniu jest celem”¹⁵.

Istotne dla usytuowania roztropności okazuje się więc odróżnienie dziedziny poznania teoretycznego (*theoria*) od poznania praktycznego (*praxis*), a w poznaniu praktycznym oddzielenie dziedziny wytwórczości (*poiesis*) od dziedziny działania moralnego (*praxis*). Roztropność dotyczy działania moralnego człowieka (*praxis*). *Praxis* wskazuje na działanie, oznaczając te czynności, których cel znajduje się w nich samych. Dopiero na tym tle, odróżniającym roztropność od sztuki i wiedzy naukowej, pojawiają się u Arystotelesa definicje roztropności jako: „trwałej dyspozycji do opartego na rozumowaniu działania”¹⁶, „trwałej dyspozycji do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe”¹⁷, „trwałej dyspozycji do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co jest dobre dla ludzi”¹⁸.

W przytoczonych wyżej definicjach ważnym czynnikiem jest element „trafnego rozważenia”. Zdolność trafnego (prawidłowego) namysłu (*euboulía*) nad tym, co dobre i pożyteczne „w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”¹⁹ w sposób istotny charakteryzuje funkcjonowanie roztropności²⁰. Ze względu na podkreślenie roli namysłowego rozumowania roztropność jest określana przez Arystotelesa także jako cnota myślenia, dzięki której człowiek może „udzielać dobrych rad w sprawach dobra i zła”²¹. Warto zauważyć, że trafny namysł (*euboulía*) dotyczy rzeczy charakterystycznych dla okoliczności moralnego działania człowieka, a więc towarzyszą mu zmienne reguły. Koncentruje się on na czynach

¹² Tamże, 1139 b 17–18.

¹³ Tamże, 1140 a 1.

¹⁴ Tamże, 1440 a 13–14.

¹⁵ Tamże, 1140 b 7–8.

¹⁶ Tamże, 1140 a 4.

¹⁷ Tamże, 1140 b 5–8.

¹⁸ Tamże, 1140 b 20–21.

¹⁹ Tamże, 1140 a 25–28.

²⁰ *Euboulía* – trafny namysł wyróżniony zostaje przez Arystotelesa jako część roztropności, o czym piszę w dalszej części artykułu.

²¹ Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, 1366 b 20–21.

ludzkich, obejmuje zatem sprawy praktyczne, konkretne, jednostkowe, wiążące się ze sposobem ludzkiego życia i leżące w jego zasięgu (przy czym nie dotyczy faktów jednostkowych, które mogą być rozstrzygnięte na podstawie zmysłowych spostrzeżeń). Jako istotne podkreśla Arystoteles, że przedmiotem namysłu nie jest sam cel (*to telos*), ale środki wiodące do celu (*ta pros to telos*)²². Oscylujący wokół środków namysł pozwala na odpowiednie kierowanie działaniem, dzięki czemu człowiek dochodzi do tego, co jest dobre. Arystoteles stwierdza, że „dobry namysł jest trafnością myślenia dyskursywnego”²³. Trafność dotyczy tego, co „użyteczne w odniesieniu do celu, sposobu i czasu”²⁴.

O istotnej roli namysłu decyduje fakt, że wiąże się on z ściśle z wyborem. Wybór pojawia się jako wynik uprzednio przeprowadzonego namysłu. Dobry namysł warunkuje trafny wybór środka prowadzącego do celu. Arystoteles zaznacza, że grecka nazwa *prohairesis* wskazuje, że „postanowienie to wybór pewnych rzeczy z pominięciem innych”²⁵. Trafny wybór środków zmierzających do celu pozwala na osiągnięcie tego celu. Zauważmy tu pewien istotny fakt. Wybór wskazuje na zależność od woli ludzkiej i łączy się z funkcjonowaniem w człowieku sfery moralnej, a zatem cnot etycznych, wpływających na fakt, że określone działanie człowieka jest dobre²⁶. Arystoteles stwierdza, że nie można być roztropnym, nie będąc dobrym²⁷. Niegodziwy człowiek kieruje się wypaczonym sądem odnoszącym się do zasad działania. Dlatego *phrónesis*, ściśle łączy się z działaniem rozumu, który jest pokierowany przez odpowiednio odczytane dobro człowieka (*orthós logos*)²⁸.

Obok wyraźnie podkreślonego w definicji *phrónesis* dobrego namysłu, Arystoteles odsłania także inne, ważne elementy roztropności. W traktacie *O cnotach i wadach* wskazuje na właściwe dla *phrónesis* sposoby funkcjonowania, współprzyczyny i części²⁹. Obok namysłania się pojawiają się w kontekście funkcjonowania roztropności: odróżnianie rzeczy dobrych (zasługujących na wybór) i złych, odpowiednie używanie dóbr, odnoszenie się w sposób właściwy do innych, rozpoznawanie stosownego czasu (właściwej miary), umiejętne posługiwanie się słowem i czynem, posiadanie doświadczenia. Arystoteles jednocześnie podkreśla, że pamięć (*mneme*)

²² Tenże, *Etyka nikomachejska*, 1112 b 15; 1112 b 41–42. „Nie namyśla się bowiem lekarz nad tym, czy ma uzdrowić, ani mówca nad tym, czy ma przekonać słuchaczy, ani mąż stanu nad tym, czy ma wprowadzić należyte ustawy, ani nikt inny nad celem; lecz wytknąwszy sobie pewien cel zastanawiają się, w jaki sposób go osiągnąć i za pomocą jakich środków” (tamże, 1112 b 16–19).

²³ Tamże, 1142 b 16.

²⁴ Tamże, 1142 b.

²⁵ Tamże, 1112 b 21–22.

²⁶ Tamże, 1111 b 5–7.

²⁷ Tamże, 1144 a 34.

²⁸ Tamże, 1144 b 26.

²⁹ Arystoteles, *O cnotach i wadach*, tłum. L. Regner, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, 1250 a. Traktat *O cnotach i wadach* znajduje się w *Corpus Aristotelicum*. Zamieszczony został w wydaniu Bekkera (1249 a – 1251 b). Badacze uważają traktat za nieautentyczną kompilację i datują jej powstanie na I wiek przed Chr. lub I wiek po Chr.

oraz doświadczenie (*empeiria*) są „jakby współprzyczynami” (*symaitia*) *phrónesis*³⁰. Zaznacza w ten sposób ich współkonstytuujący dla *phrónesis* charakter. Pamięć określa Arystoteles jako „utrwalone wyobrażenie, rozpatrywane jako obraz przedmiotu, od którego ono pochodzi”³¹. Istotne dla pamięci jest z jednej strony przechowywanie, a z drugiej rozpoznawanie przedmiotów. Pamięć ściśle łączy się z doświadczeniem. Za pośrednictwem pamięci, która przechowuje zaobserwowane zdarzenia, zyskuje się bowiem doświadczenie: „z wielokrotnej pamięci, odnoszącej się do tego samego przedmiotu rodzi się doświadczenie”³². Doświadczenie (*empeiria*) ma duże znaczenie dla życia praktycznego. Ludzie posiadający doświadczenie to ci, którzy są bardziej zdolni do działania niż ci, którzy posiadają tylko wiedzę teoretyczną³³.

Zwróćmy uwagę, że w tym samym traktacie (*O cnotach i wadach*) trafny namysł (*euboulia*) oraz bystrość umysłu (*achinoia*) nazywane są częściami (*mére*) roztropności³⁴. Część (*méros*) dla Arystotelesa odnosi się do bycia z czegoś³⁵. Wskazuje na to, na co dzieli się całość lub z czego składa się całość. Wyróżniona (jako część roztropności) bystrość dotyczy zdolności do natychmiastowego, szybkiego uchwycenia istoty rzeczy³⁶.

W tym kontekście należy jeszcze zwrócić uwagę na ściśle łączące się z roztropnością *sýnesis* i *gnome*. Są to zdolności-dyspozycje, których rola polega na osądzeniu tego, co jest przedmiotem *phrónesis*. Przedmiotowo *sýnesis* dotyczy tego samego co *phrónesis*, ale się z nią nie utożsamia. *Sýnesis* to zdolność rozumienia, pojętność, a jej główna funkcja polega na osądzaniu: „*phrónesis* wydaje rozkaz, jako że jego celem jest to, co należy czynić lub czego zaniechać, *sýnesis* natomiast tylko osądza”³⁷. Z kolei *gnome* jest zdolnością osądzania nakierowanego bardziej szczegółowego na postępowanie człowieka³⁸.

Pierwzoplanowo roztropność obejmuje u Arystotelesa to wszystko, co dotyczy własnego i jednostkowego życia człowieka. Jednak Stagiryta zwraca uwagę, że jej

³⁰ Arystoteles, *O cnotach i wadach*, 1250 a 29.

³¹ Tenże, *O pamięci i przypominaniu sobie*, tłum. P. Siwek, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1992, 451 a 15 nn.

³² Tenże, *Analityki wtóre*, przeł. K. Leśniak, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, 100 a 3 nn.

³³ Tenże, *Etyka nikomachejska*, 1141 b 17 nn.

³⁴ Tenże, *O cnotach i wadach*, 1250 a 39.

³⁵ Tenże, *Metafizyka*, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. A. Żeleźnika, Lublin 1998, 1023 b 24. Na temat różnych znaczeń *meros* zob. tamże, 1035 a – 1037 b.

³⁶ Tenże, *Etyka nikomachejska*, 1142 b 2. Definiowana jest ona także w kontekście logicznym jako umiejętność szybkiego odnalezienia terminu średniego, zob. tenże, *Analityki wtóre*, 89 b 10–11. Jaroszyński wskazuje, że chodzi o ujęcie środka, łączącego dwa różne zdarzenia czy sprawy, zob. P. Jaroszyński, *Etyka – dramat życia moralnego*, Warszawa 1999, s. 57. Na temat subtelnych różnic znaczeniowych pomiędzy greckimi terminami *eustochia* a *achinochia* (łac. *solertio*) zob. komentarz W. Galewicza, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności. Summa teologii II–II, q. 47–56*, s. 175–176.

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1143 a 9.

³⁸ Tamże, 1143 a 20.

zakres rozszerza się na namysł nad dobrem innych ludzi. Dlatego pojawia się w tym obszarze zdolność do prowadzenia gospodarstwa, czyli ekonomika, jak również zdolność do zarządzania państwem, a zatem polityka, a w niej sztuka prawodawcza. W ramach polityki ujętej bardziej szczegółowo wyróżnia się jeszcze umiejętność doradczą (sztukę doradczą) i sądową (sztukę sądową)³⁹. Arystoteles, wskazując na funkcjonowanie roztropności ze względu na życie jednostkowe i w społeczności, jednocześnie zwrócił jednocześnie uwagę na różne możliwe odmiany roztropności ze względu na typ społeczności, której roztropność dotyczy.

Arystoteles odróżnił dziedzinę poznania teoretycznego od poznania praktycznego, a w poznaniu praktycznym oddzielił dziedzinę wytwórczości od dziedziny działania moralnego. Roztropność usytuował jako cnotę kierującą dziedziną moralnego życia człowieka (*praxis*), podkreślając, że działanie rozumu pokierowane jest właściwie odczytanym dobrem. Arystoteles, wyróżniając części, współprzyczyny, funkcje i typy (odmiany) roztropności, dokonywał tego w różnych dla roztropności aspektach. Były to zarówno aspekty o charakterze konstytuującym (trafny namysł, bystrość, pamięć, doświadczenie), jak i funkcjonalno-czynnościowym (odróżnianie rzeczy dobrych, odpowiednie używanie dóbr, odnoszenie się w sposób właściwy do innych, rozpoznawanie stosownego czasu, umiejętne posługiwanie się słowem i czynem, *śynesis*, *gnome*), a także zakresowym (ekonomika, polityka, sztuka sądownicza, sztuka doradczą). Części roztropności pojawiają się w różnych zestawieniach, niekiedy te same czynniki (ze względu na inny aspekt ich ujęcia) powtarzają wymieniane zarówno w kontekstach konstytuujących, jak i funkcjonalnych.

AKTUALIZACYJNO-DOSKONAŁOŚCIOWY CHARAKTER

PARTES INTEGRALES

Do wymienionych przez Arystotelesa elementów roztropności, a przede wszystkim całej koncepcji roztropności odniósł się twórczo Tomasz z Akwinu⁴⁰. Roztropność dotyczy usprawnienia ludzkiego rozumu w dokonywaniu osądu, w ramach którego wybiera się najlepszy środek do realizacji postawionego celu. W kwestii 48 (*Suma teologiczna*, II–II) Tomasz z Akwinu, podejmując problem zasadności wyróżniania

³⁹ Tamże, 1141 b 29 nn. Sztuka doradzania wiąże się wprost z dziedziną retoryki doradczej (gr. *symboleutikon genos*): „Wymowa doradcza ma zachęcić nas do czegoś lub od czegoś powstrzymać, bo jedną z tych dwóch rzeczy czynią zawsze zarówno doradcy w sprawach prywatnych, jak i przemawiający na zgromadzeniach w sprawach publicznych” (Arystoteles, *Retoryka*, 1358 b 5). Zagadnienie to wymaga jednak osobnych badań.

⁴⁰ „Syntetyczne i całościowe ujęcie problemu cnoty roztropności (*prudentia*) znajdujemy w *Sumie teologicznej*, II–II, q. 47–56 (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio sac. P. Caramello cum textu ex recensione leonina, ed. P. Marietti, Taurini 1952, pars II–II, q. 47–56).

części roztropności, dokonuje jednocześnie ich ustalenia i uporządkowania. Aby przyjrzeć się bliżej specyfice roztropności, uznał za istotne zatem zwrócenie uwagi na różne elementy (części), w ramach których się ona realizuje.

Rozważania przedmiotowe dotyczące poszczególnych części roztropności Akwinata uzupełnił dociekaniem metaprzmiotowymi. Wyróżnił trzy rodzaje części: *partes integrales* – integralne (istotne, koniecznościowe), *partes subiectivae* – subiektywne (podmiotowe, gatunkowe) oraz *partes potentiales* – potencjalne części cnoty⁴¹. Podział ten odzwierciedla trzy porządki, w ramach których funkcjonują cnoty. W aspekcie przedmiotowym pojawiają się części integralne, jako takie części, które konstytuują cnotę (porównane do ścian, dachu i fundamentów jako części domu) i są czymś nieodzownym (koniecznym) dla jej funkcjonowania. W aspekcie podmiotowym wyróżnione są części subiektywne wskazujące na różne gatunki, odmiany danej cnoty. W aspekcie funkcjonalnym, zadaniowym wskazane są części potencjalne cnoty roztropności. Odnoszą się one do cnoty głównej (roztropności) na zasadzie podrzędności, nie posiadając przysługującej roztropności pełnej aktualizacji⁴².

W swoich rozważaniach dotyczących *partes prudentiae*, Akwinata (zgodnie z charakterystyczną dla niego metodą historyzmu) odwołuje się do ustaleń poprzedników⁴³. Zwraca uwagę na fakt, że dokonywane zestawienia części różnią się ze względu na to, że stosowano odmienne aspekty podziału, jak również z tego względu, że dana część obecna w jednym zestawieniu, w innym obejmuje (zbiera, łączy) więcej części. U św. Tomasza pojawiają się odniesienia, wskazujące na części roztropności obecne w rozważaniach Stagiryty (*eubolia*, *synesis*, *gnome*). Podkreśla, że w związku z roztropnością Arystoteles wskazuje także takie elementy jak: *eustochia*, bystrość, zdolność postrzegania i inteligencja⁴⁴. Przywołuje także zestawienia części Andronikosa z Rodos, Makrobiusza i Cycerona. Odnosi się do *De affectibus* Andronikosa z Rodos, w którym do części roztropności Andronikos

⁴¹ „Respondeo dicendum quod triplex est pars: scilicet integralis, ut paries, tectum, et fundamentum sunt partes domus; subiectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes anima” (t a m z e, II–II, q. 48, resp.). Na temat znaczenia terminów: części integralne, podmiotowe i potencjalne Akwinata pisze także w *Summa theologiae*, II–II, q. 143, a. 1, resp.: „alicuius virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrale, subiectivae et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem. [...] Partes autem subiectivae alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiae vel obiecti. [...] Partes autem potentiales alicuius virtutis principales dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtutis observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile”.

⁴² Partes autem potentiale alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctae, quae ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis” (t a m z e, II–II, q. 48, resp.).

⁴³ Zob. t a m z e.

⁴⁴ Zob. t a m z e.

zalicza: *eubolia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica*⁴⁵. Dziełem, które okazuje się pomocne w ustaleniu części składowych roztropności, jest także *Komentarz do Snu Scypiona* Makrobiusza⁴⁶. Właśnie w Makrobiusza *Komentarzu do Snu Scypiona* pojawiają się kolejne, wykorzystane w wykładzie św. Tomasza nazwy elementów składowych roztropności: *ratio, intellectus, circumspectio, docilitas, cautio*. Przywołane jako pomocne w kwestii ustalenia *partes prudentiae* jest także *De inventione* Cyserona. Cyseron traktuje roztropność jako wiedzę (*scientia*) o tym, co dobre i złe i co ani dobre, ani złe⁴⁷. Jako części (*partes*) roztropności wskazane zostają przez Cyserona *memoria, intelligentia, providentia*.

W świetle dokonanych odróżnień pomiędzy *partes integrales, partes subiectivae* i *partes potentiales*, jak również odnosząc się do ustaleń Arystotelesa i wymienionych tekstów (Andronikosa, Makrobiusza i Cyserona), Tomasz z Akwinu uporządkowuje wskazane wyżej elementy. Biorąc pod uwagę już sam układ rozważań kolejnych artykułów (*Suma teologiczna*, II–II, q 49, art. 1–8), można stwierdzić, że ustala i akcentuje znaczenie ośmiu istotnych składników-części (*partes integrales prudentiae*), w ramach których realizuje się i integruje poznanie roztropnościowe. Wśród części tych znajduje się pamięć (*memoria*), rozumienie lub inteligencja (*intellectus sive intelligentia*)⁴⁸, umiejętność przyjęcia pouczenia (*docilitas*), domysłność (*solertia*), rozum (*ratio*), przewidywanie (*providentia*), oględność (*circumspectio*), zapobiegliwość (*cautio*). Należy zauważyć, że poszczególne *partes integrales* od-

⁴⁵ Andronikos z Rodos i jego dzieło nie są jednak wymienione bezpośrednio, wspominany jest on jako „inny filozof grecki”, natomiast przywołane są wskazane przez niego tzw. części roztropności. Zob. Andronikos z Rodos, *De Affectibus (De virtutibus et vitiis)*, ed. F.W.A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris 1881, vol. 3, s. 570–578.

⁴⁶ Sam *Sen Scypiona* stanowi fragment dzieła M.T. Cyserona *O państwie* VI 9–29 (dzięki *Kometarzowi do Snu Scypiona* Makrobiusza fragment ten funkcjonował jako odrębny tekst). „Et est politici prudentiae ad rationis normam que cogitat quaeque agit universa dirigere ac nihil praeter rectum velle vel facere humanisque actibus tamquam divinis arbitriis providere; prudentiae insunt ratio intellectus, circumspectio providentia docilitas cautio” (Macrobi Ambrosii Theodosii, *Commentari in Ciceronis Somnium Scipionis*, Lib. I, cap. VIII.; tenże, *Opera*, Lipsiae 1893).

⁴⁷ „Prudentia est rerum bonarum et malorum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intelligentia, providentia” (M. Tulli Cyseronis *rhetorici libri duo qui vocantur De inventione*, recogn. E. Stroebel, Leipzig 1915 (1965) II, 160).

⁴⁸ Wyjaśnijmy dwa problemy terminologiczne. Termin *intelligentia* pojawia się u Tomasza z Akwinu w kwestii 48 podczas wymieniania głównych *partes integrales prudentiae*. Z kolei w dalszej części kwestii podczas porządkowania funkcji poszczególnych *partes* pojawia się termin *intellectus*, a także *intellectus, sive intelligentia*. Z kolei w kwestii 49, w której poszczególne artykuły poświęcone są kolejnym *partes integrales*, termin *intellectus* pojawia się w tytule artykułu (art. 2: *Utrum intellectum sit pars prudentiae*). Można zatem wnosić, że terminy *intellectus* oraz *intelligentia* używane są zamiennie. Drugi problem dotyczy tłumaczenia terminów *intelligentia* oraz *intellectus* na język polski. S. Bełch tłumaczy zarówno termin *intelligentia*, jak i *intellectus* jako *pojętność*. Z kolei W. Galewicz *intellectus* tłumaczy jako *intuicja intelektualna*, zob. także komentarz Galewicza, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności. Summa teologii II–II, q. 47– 56*, s. 22–37.

krywają specyfikę dynamicznego życia poznawczo-moralnego człowieka. Mamy do czynienia z całym aktywnym bogactwem ludzkiego poznania odniesionego do działania moralnego. Te elementy-części roztropności, obrazują dokonujące się w podmiocie poszczególne procesy poznawcze nad możliwymi sposobami działania, nad środkami, które człowiek wybiera, zmierzając do osiągnięcia konkretnego dobra. Poznanie (na które składają się poszczególne akty poznawcze) podporządkowane jest wyborowi określonego środka i dokonuje się ze względu na określony cel (konkretnie dobro). Aktywność intelektu odbywa się zatem w kontekście tego konkretnego dobra, które staje się głównym, stymulującym motywem jego działania. Każda z *partes integrales* wskazuje na określoną sprawność, budującą roztropnościowe poznanie. Poznanie to realizuje się jednak w kontekście dokonywania odpowiedniego wyboru. Są to więc dyspozycje ludzkiego intelektu, które nieustannie odnoszą się do moralnego działania człowieka.

Powstaje tutaj kilka wątpliwości, które należy wyjaśnić. Po pierwsze, czy wszystkie części konieczne są po to, by zrealizowało się roztropnościowe poznanie? Zauważmy, że ze względu na potencjalny charakter natury ludzkiej możliwe są różnego typu braki (wady) w funkcjonowaniu cnoty roztropności. Niemniej jednak teoretyczne odczytanie treści poszczególnych *partes integrales*, aktualizujących się w procesie poznania roztropnościowego, ukazuje, że wszystkie one stanowią konieczne, integralne czynniki, obrazujące pełny wymiar ludzkiej roztropności. Ściśle rzecz ujmując, wymienione części integralne są konieczne do tego, by zrealizował się doskonały akt (*perfectum actum*) cnoty⁴⁹. Bez którejkolwiek z części integralnych roztropność nie zrealizuje się (zaktualizuje) w sposób pełny. To stwierdzenie zarówno potwierdza obowiązkową obecność wymienionych ośmiu *partes integrales*, jak również tłumaczy, że ze względu na czynnik pełnej aktualizacji (doskonałościowy) te części uznane zostały za istotnie konstytuujące cnotę roztropności.

Po drugie, zarysowuje się wątpliwość, czy niektóre *partes integrales*, np. pamięć, rozumowanie, inteligencja, są rzeczywiście częściami roztropności, skoro funkcjonują np. w poznaniu naukowym czy twórczości, a zatem poza sferą *praxis*? Zwróćmy jednak uwagę, że poszczególne *partes integrales* ujmowane i traktowane są jako części roztropności nie w sensie ogólnym (np. pamięć we wszystkich kontekstach jej funkcjonowania), lecz w takim aspekcie, który wykazuje jakiś związek, czy wprost odnosi się do kwestii łączących się z poznaniem roztropnościowym (np. pamięć dotycząca pewnych uwarunkowań jakiegoś przeszłego działania moralnego). W takim kontekście ich obecność jako części roztropności wydaje się zasadna.

Po trzecie, pojawia się kwestia procesualnego następowania po sobie *partes integrales*, zatem czy porządek, w którym zostały wymienione, jest zarazem porządkiem ich realizowania się w procesie poznania roztropnościowego? W tym kontekście ważne wydaje się aspektowe uporządkowanie samych *partes integra-*

⁴⁹ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II-II, q. 48, resp.

les. *Memoria, ratio, intellectus, docilitas, solertia* akcentują bardziej sam sposób roztropnościowego poznania, zaś *providentia, circumspectio* i *cautio* dotyczą już roztropnościowego poznania jako poznania stosowanego do działania⁵⁰. Propozycja dalszego uporządkowania *partes integrales* na trzy grupy formułowana jest ze względu na aspektowe ujęcie funkcjonowania poznania⁵¹. Po pierwsze, wyróżnić można poznanie dotyczące przeszłości (*memoria*) oraz różnych (koniecznościowych czy przygodnych) kwestii teraźniejszych (*intelligentia, intellectus*). Po drugie, można charakteryzować poznanie ze względu na sposób jego nabywania. W tym aspekcie wskazuje się na naukę jako sposób poznania metodycznie zorganizowany, łączący się z przyjęciem pouczenia (*docilitas*), a także na domysłność, odkrywanie, trafny domysł (*solertia*), dotyczący poznania nabywanego spontanicznie. Po trzecie, wyróżnić można różne zastosowania poznania, dokonywane na bazie tego, że z poprzednio poznanych spraw wnioskujemy o czymś, taki proces dokonuje się przy pomocy rozumu (*ratio*). Człowiek posługujący się rozumem używa poznania również do przewidywania (*providentia*), a także do zwrócenia uwagi na konkretne okoliczności działania (*circumspectio*) oraz do planowania sposobu unikania przeszkód (*cautio*). W tym kontekście można zauważyć pewien racjonalnie ułożony porządek poszczególnych etapów procesualnego poznania (wyróżnionych jako *partes integrales*)⁵². Trudno np. odnieść się do przyszłych uwarunkowań działania, stosownie dobierając środki do celu (*providentia*), jeżeli nie ma wcześniejszego poznania dotyczącego przeszłości (*memoria*). Z kolei intelektualne odczytanie przeszłych i teraźniejszych uwarunkowań działania (*memoria, intellectus*) służą

⁵⁰ „Quorum octo quinque pertinet ad prudentiam, secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia; tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio” (t a m ż e).

⁵¹ „Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda: primo quidem ipsa cognitio, quae si sit praeteritorum, est memoria, si autem praesentium, sive contingentium, sive necessarium, vocatur intellectus, sive intelligentia. Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quae fit vel per disciplinam, et hoc pertinet docilitas; vel per inventionem, et ad hoc pertinet eustochia, quae est bona conjecturatio: hujus autem pars, ut dicitur, est solertia, quae est velox conjecturatio medii, ut dicitur. Tertio considerandus est usus cognitinis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda; et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc quod recte praecipiat, tria debet habere. Primo quidem ut ordinet aliquid accommodum ad finem; et hoc pertinet ad providentiam; secundo ut attendat circumstantias negotii; quod pertinet ad circumspectiones, tertio ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem” (t a m ż e).

⁵² Krąpiec akcentuje, że proces poznawczy dokonujący się w ramach poznania roztropnościowego buduje tzw. refleksja aktowa, zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, Lublin 2008, s. 120 nn. Składają się na nią poszczególne akty intelektualnej refleksji, oscylujące wokół wyboru najbardziej właściwego środka do zrealizowania określonego celu (osiągnięcia konkretnego dobra). Akty te łączą się z poszczególnymi *partes integrales prudentiae*. Akcentując rolę tzw. refleksji aktowej w procesualnym namyśle, dotyczącym praktycznego działania, Krąpiec utożsamia ten proces namysłu-refleksji aktowej z roztropnością, jako cnotą, kierującą działaniem moralnym człowieka (t a m ż e, s. 21). Interpretacja ta, wskazująca na aktualizacyjny aspekt (sposób realizowania się) poszczególnych *partes integrales*, wymaga bardziej szczegółowych studiów.

jako przesłanki w dyskursywnie dokonywanym rozumowaniu (*ratio*). Można zauważyć, że porządek *partes integrales* wiąże się z funkcjonowaniem natury ludzkiego działania, zatem wykazuje zależność od uwarunkowań o charakterze antropologicznym.

Powstaje pytanie o rolę, jaką w relacji do tak rozumianych *partes integrales prudentiae* pełnią (wyróżnione jako kolejne typy części) *partes subiectivae* i *partes potentiales*? Gdy chodzi o koncepcję *partes subiectivae*, Tomasz z Akwinu (wyraźnie nawiązując się do myśli Arystotelesa) zwraca uwagę, że można roztropnie kierować swoim działaniem, jak również roztropnie kierować działaniem jakiejś społeczności⁵³. Ten podmiotowy aspekt ujęcia roztropności zastosowany w punkcie wyjścia pozwala wskazać na te dwa podstawowe gatunki⁵⁴ (odmiany, części) roztropności, polegające na: 1) rządzeniu sobą (*regit seipsum*) i 2) rządzeniu innymi, zbiorowością (*regit multitudinem*)⁵⁵. Rządzenie społecznością z kolei różnicuje się ze względu na typy zbiorowości, jednoczące się w ogólnym celu organizowania sobie życia, czy wokół jakiegoś określonego rodzaju działania. W tym kontekście wskazać można roztropność ekonomiczną (*prudentia oeconomica*), dotyczącą zarządzania gospodarstwem, roztropność polityczną (*prudentia politica*), obejmującą zarządzanie państwem, roztropność wojskową (*prudentia militaris*), dotyczącą dowodzenia wojskiem. Warto podkreślić, że nie chodzi tutaj o namysł teoretyczny nad ekonomiką, polityką, wojskowością, lecz o określonego typu odmiany (części) roztropności. Akcent położony jest zatem na dyspozycję do kierowania określoną zbiorowością czy typem działania.

Dwie wskazane wyżej podstawowe części roztropności ujętej w sensie podmiotowym (zarządzanie sobą i zarządzanie innymi, czyli określoną społecznością) odzwierciedlają roztropność rozumianą w sensie właściwym (*proprie*). Jeżeli roztropność rozumiana jest nie tyle w sensie właściwym, ile w szerszym (*largo*), obejmującym także wiedzę teoretyczną (*scientia speculativa*), to do jej części również zalicza się fizykę (*physica*), dialektykę (*dialectica*) i retorykę (*retorica*)⁵⁶. Jak uzasadnione jest to dość zaskakujące (z punktu widzenia współczesnego czytelnika) usytuowanie wymienionych dziedzin? Czy wiedza teoretyczna rozumiana jest jako w ogóle całe ludzkie poznanie (teoretyczne i praktyczne)?⁵⁷ Podkreślone są trzy

⁵³ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1141 b 23–24.

⁵⁴ Woroniecki podkreśla, że w poszczególnych dziedzinach życia moralnego istnieją pewne cele, „które wymagają usprawnienia w wynajdywaniu środków i wprowadzaniu ich w czyn i one to służą za podstawę rozróżniania poszczególnych gatunków roztropności” (J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, Lublin 2013).

⁵⁵ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, q. 48, resp.

⁵⁶ Tamże. Przez fizykę (*physica*) Akwinata rozumie wszystkie nauki opierające się na dowodach (*omnes scientiae demonstrativae*), zob. tamże. Dla Arystotelesa sposób rozumowania określony jako „fizyczny” dotyczy rozumowania w naukach przyrodniczych, zob. T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985, s. 8.

⁵⁷ Takie rozumienie pojawia się w artykule 2 ad 2 (*Summa theologiae*, II–II, q. 47), gdzie Akwinata tłumaczy stanowisko Cyncerona, nazywającego roztropność *scientia* (u Cyncerona powraca

sposoby dochodzenia do wiedzy (poznania prawdy): 1) w fizyce przez dowodzenie (*per demonstrationem ad scientiam causandam*); 2) w dialektyce przez przechodzenie od przesłanek prawdopodobnych do opinii (*ex probabilibus ad opinionem*); 3) w retoryce w oparciu o przypuszczenia (domniemania) lub przekonywanie, perswazję (*ex coniecturis ad suspitione vel persuadendum*)⁵⁸. Co ciekawe, Akwinata uważa nawet, że te trzy sposoby dochodzenia do wiedzy zaliczyć można do roztropności w sensie właściwym (*proprie*). W jakim aspekcie? Jeśli weźmie się pod uwagę, że w szeroko rozumianym ludzkim rozumowaniu (*ratioinatio*) wychodzi się z różnych przesłanek: niekiedy koniecznych (*ex necessariis*), innym razem z prawdopodobnych (*ex probabilibus*), czasami zaś z przypuszczeń (*ex coniecturis*)⁵⁹. Zatem chodzi o ogólnie ujęty ludzki sposób rozumowania, czyli dyskursywne przechodzenie z przesłanek do konkluzji. Trzy wskazane sposoby funkcjonowania takiego rozumowania mogą być obecne w roztropnościowym poznaniu.

Wymienione obok *partes integrales* i *partes subiectivae* tzw. części potencjalne (*partes potentiales*) roztropności odnoszą się do wtórnych aktów lub przedmiotów (*secundarios actus vel materias*) roztropności i nie posiadają pełnej mocy (*totam potentiam*), która przysługuje roztropności jako cnotie głównej. Są to cnoty łączące się (*virtutes adiunctae*) z roztropnością. Należą do nich *eubolia*, *synesis* i *gnome*⁶⁰. Traktowane są jako potencjalne części roztropności, a zarazem cnoty szczegółowe pozostające w relacji do roztropności jako cnoty głównej na zasadzie podrzędności. *Eubolia* wiąże się z namysłem (*consilium*), jest dyspozycją do dobrego namysłu (gr. *eu* – dobry; *boule* – namysł). *Synesis* łączy się z osądzaniem (*iudicium*), stanowi dyspozycję do dobrego osądzania ze względu na ogólne zasady działania praktycznego, zaś *gnome* dotyczy dyspozycji do osądzania dokonywanej ze względu na zasady szczegółowe. *Gnome* stanowi dyspozycję do osądzania

rozwiązany przez Arystotelesa problem krzyżowania się rozumienia teoretycznego i praktycznego roztropności). Przy czym św. Tomasz dookreśla, że wykonanie aktu teoretycznego rozumu (*actus speculativae rationis*) można traktować jako zależne od sfery wolitywnej (ze względu na udział namysłu i wyboru), a zatem podlegające roztropności. Jednak gdy chodzi o akt teoretycznego rozumu ujęty przedmiotowo, ze względu na istotę gatunkową (czyli obejmujący prawdy o charakterze koniecznym), to *actus speculativae rationis* nie dotyczy i nie podlega roztropności. Warto jeszcze na marginesie zauważyć, że wyróżnienie *partes integrales subiectivae* w sensie szerszym (*largo*) odbywa się ze względu na *partes* wskazane przez poprzedników, a zatem stanowi dla św. Tomasza jakby oceniające przywoływanie stanu badań.

⁵⁸ Pojawia się tu trudność interpretacyjna bowiem wydaje się, że przypuszczeniom (domniemaniom) w procesach rozumowania też przysługuje status prawdopodobieństwa. Arystoteles pisze: „entymemy opierają się na rzeczach prawdopodobnych i znakach, wynika stąd, że muszą im odpowiadać tego samego typu stwierdzenia” (*Retoryka*, 1357 a 30–35). Zagadnienie wymaga bardziej szczegółowych badań.

⁵⁹ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, q. 48, resp. Warto też zauważyć za Arystotelesem, iż „przesłanki entymemów czasem mają charakter konieczny” (*Retoryka*, 1357 a 20–25). Stagiryta jednocześnie podkreśla, że ludzkie postępowanie należy do tych zagadnień, które zasadniczo nie opierają się na związkach koniecznych.

⁶⁰ *Partes potentiales* przywoływane są przez Akwinatę w terminologii greckiej (za Arystotelesem).

różnych szczegółowych przypadków, w których np. zasady ogólne *synesis* mogą zostać uchylone i podporządkowane innym, wyższym zasadom.

PODSUMOWANIE

W ramach zagadnień wiążących się filozofią praktyczną pojawia się problematyka części roztropności. Według Platona dzięki częściom budującym roztropność człowiek może żyć na poziomie intelektu, a tym samym odróżnia się od zwierząt. Dla Arystotelesa części roztropności są jakby współprzyczynami roztropności, współkonstytuującymi ją oraz decydującymi o charakterze jej funkcjonowania. Przede wszystkim jednak następuje u Stagiryty zarysowanie podstaw do odróżnienia teoretycznego i praktycznego kontekstu funkcjonowania roztropności, co przekłada się także na możliwość odróżniania różnych typów części roztropności. Części są przez Arystotelesa wyróżniane i porządkowane są w aspektach (przedmiotowych, podmiotowych i funkcjonalnych). Pojawiają się części o charakterze konstytuującym (trafny namysł, bystrość, pamięć, doświadczenie), jak i funkcjonalno-czynnościowym (odróżnianie rzeczy dobrych, odpowiednie używanie dóbr, odnoszenie się w sposób właściwy do innych, rozpoznawanie stosownego czasu, umiejętne posługiwanie się słowem i czynem, *synesis*, *gnome*), a także zakresowym (ekonomika, polityka, sztuka sądownicza, sztuka doradcza). Przy czym wymieniane są one w różnych kontekstach znaczeniowych i w sposób powtarzający się funkcjonują w różnych zestawieniach dlatego pojawiają się trudności interpretacyjne.

Do tych zagadnień odniósł się Tomasz z Akwinu. Problematykę dotyczącą części roztropności Akwinata wyraźnie uporządkował. Dokonał tego w kontekście historycznym, przede wszystkim odnosząc się do Arystotelesa rozumienia roztropności oraz typów części wymienianych (oprócz Stagiryty) przez Andronikosa, Cyserona, Makrobiusza. Jak również w kontekście systemowym, wyróżniając części integralne, subiektywne i potencjalne oraz przypisując im określony status i uwyrażniając czytelne podstawy podziału typów części roztropności. Podstawowe znaczenie dla funkcjonowania roztropności mają części integralne. Akwinata potraktował je jako konstytuujące (budujące) cnotę roztropności. Posiadają one charakter konieczny. Ich zaistnienie jest niezbędne do tego, by zrealizował się doskonały akt (*perfectum actum*) cnoty. Można stwierdzić zatem, że Akwinata w swojej interpretacji podkreślił czynnik aktualizacyjny *partes integrales prudentiae*, łącząc go jednocześnie z aspektem doskonałościowym (zaktualizowaniem się cnoty). W tym kontekście należy podkreślić, że nie jest możliwe wyjaśnienie roztropności bez zwrócenia uwagi na jej części integralne. Nie można zatem zrozumieć roztropności bez ujęcia jej struktury. Części konstytuujące roztropność posiadają status kluczowy, ponieważ ze względu na charakter aktualizacyjno-doskonałościowy decydują o realizowaniu się roztropności.

Warto podkreślić, że zagadnienie dotyczące części roztropności ogniskuje w sobie wiele problemów, łączących się z cnotą roztropności, jak również z filozofią praktyczną. Jest to bowiem cnota szczególnego rodzaju, pojawiająca się w szeregu cnót dianoetycznych (w porządku teoretycznym), a odnosząca się do życia moralnego człowieka (porządku wolitywnego i uczuciowego). Przy czym odmienna od pozostałych cnót etycznych, a jednocześnie kierująca nimi. Fakt, że jest to dyspozycja nieustannie łącząca w sobie aktywność intelektualną i wolitywną człowieka znajduje odzwierciedlenie w realizowaniu się poszczególnych części roztropności. Jednocześnie łączy się z powstawaniem różnych teoretycznych problemów, dotyczących np. funkcjonowania *partes integrales* poza cnotą roztropności czy procesualnego charakter *partes integrales*. Zagadnienie wiąże się także ściśle z retoryką. Pojawia się ona podmiotowa część roztropności (ujętej w szerszym rozumieniu), jeśli zaś bierze się pod uwagę rozumiane ludzkie rozumowanie (w którym wychodzi z przesłanek o różnym statusie – koniecznym, prawdopodobnym), także jako część roztropności w rozumieniu właściwym. Przy tym trafny namysł odgrywa kluczową rolę w retoryce doradczej.

BIBLIOGRAFIA

- Andronikos z Rodos, *De Affectibus (De virtutibus et vitiis)*, ed. F.W.A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris 1881, vol. 3.
- Aristotelis, *Opera*, ex recensione I. Bekkeri, ed. 2 quam curavit O. Gigon, Berolini 1960–1961.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. with introduction T.H. Irwin, Indianapolis 1985.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. A. Żeleznika, Lublin 1998.
- Arystoteles, *O cnotach i wadach*, tłum. L. Regner, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- Cathrein V., *Filozofia moralna (Filozofia moralności). Wykład naukowy porządku moralnego i prawnego*, część pierwsza: *Ogólna filozofia moralności*, t. 1, Warszawa 1904.
- Gouthier R.A., Jolif J.Y., *L'Etique à Nicomaque*, t. 2: *Commentaire*, Louvain 1959.
- Gouthier W.K.C., *Sokrates*, przeł. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000.
- Irwin T.H., *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Kalinowski J., *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960.
- Kotarbiński T., *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i kultura*, Lublin 2008.
- Macrobi Ambrosii Theodosii, *Commentari in Ciceronis Somnium Scipionis*, Lib. I, cap. VIII. (Macrobi Ambrosii Theodosii, *Opera*, Lipsiae 1893).

- M. Tulli Ciceronis rhetorici libri duo qui vocantur *De inventione*, recogn. E. Stroebel, Leipzig 1915 (1965).
- Mazur P.S., *Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasz i jego współczesnych komentatorów*, Kraków 2009.
- Pańpuch Z., *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, Lublin 2015.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Fileb*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Protagoras*, przeł. L. Regner, Warszawa 1995.
- Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1997.
- Schaeffer H.J., *Phronesi bei Platon*, Bochum 1981.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio sac. P. Caramello cum textu ex recensione leonina, ed. P. Marietti, Taurini 1952, pars II–II.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność (2–2, 47–56)*, przeł. S. Belch, London 1964.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności. Summa teologii II–II, q. 47–56*, przeł. i oprac. W. Galewicz, Kęty 2011.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, Lublin 2013.

Streszczenie

Funkcjonowanie roztropności charakteryzują części: integralne, subiektywne i potencjalne. Podstawowe znaczenie dla roztropności mają części integralne. Tomasz z Akwinu potraktował je jako konstytuujące cnotę roztropności. Posiadają one charakter konieczny. Ich zaistnienie jest niezbędne do tego, by zrealizował się doskonały akt (*perfectum actum*) cnoty. Dlatego nie jest możliwe wyjaśnienie roztropności bez ujęcia jej struktury, zwrócenia uwagi na części integralne. O ich kluczowym charakterze decyduje czynnik aktualizacyjno-doskonałościowy, dzięki któremu roztropność się realizuje.

Słowa kluczowe: *phronesis*, *prudentia*, roztropność, części integralne, części subiektywne, części potencjalne, eubolia, działanie praktyczne

PARTES INTEGRALES AS THE BASIS OF EXPLAINING THE VIRTUE OF PRUDENCE IN PERIPATETIC TRADITION

Summary

The functioning of prudence is characterized by following parts: integral, subjective, and potential. Fundamental importance for prudence have its integral parts. St. Thomas Aquinas treated them as

constituting the virtue of prudence. They have the essential character. Their existence is necessary to achieve a perfect act (*perfectum actum*) of virtue. Thus it is not possible to explain prudence without taking into account its structure, pay attention to the integral parts. The factor of actualization and perfection, whereby prudence is realized, decided about crucial character of its integral parts.

Keywords: *phronesis*, *prudentia*, prudence, integral components, subjective components, potential components, eubolia, practical action