

Zdzisława Kobylińska

Rola cnoty roztropności w formacji życia moralnego człowieka na podstawie analizy filozoficznej artykułu "Utrum prudentia sit virtus specialis?" (Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologiae II-II, Q. 47, A. 5)

Studia Warmińskie 4445, 99-111

2007/2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**ROLA CNOTY ROZTROPNOŚCI W FORMACJI
ŻYCIA MORALNEGO CZŁOWIEKA
NA PODSTAWIE ANALIZY FILOZOFICZNEJ ARTYKUŁU
„UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS?”
(SANCTI THOMAE AQUINATIS,
SUMMA THEOLOGIAE II-II, Q. 47, A. 5)**

Treść: — Wprowadzenie. — 1. Polski przekład artykułu *Utrum prudentia sit virtus specialis?* — 2. Z historii pojęcia roztropności. — 3. Problemy i zagadnienia poruszane w artykule V. — 4. Cnoty współkonstyтуujące akt roztropnego działania. — 5. Natura roztropności. — Konkluzje. — Zusammenfassung

WPROWADZENIE

Cnota jest pojęciem, które z pewnością trudno byłoby precyzyjnie zdefiniować współczesnemu człowiekowi. Trudno się temu dziwić, gdyż jak słusznie zauważa J. Pieper: *W języku słowa używają się i z tym faktem trzeba się liczyć. Dotyczy to zwłaszcza słów wielkich, ściślej: takich, które odnoszą się do spraw moralnie doniosłych, bardzo ludzkich, ukazujących stojące przed człowiekiem zadania. Takie słowa szczególnie podatne są na dewaluację*¹. Takim słowem jest również i „cnota roztropności”, które niejednokrotnie dla człowieka żyjącego w epoce ponowoczesnej, negującej konieczność stałych i uniwersalnych odniesień moralnych, straciło swoje znaczenie i stało się puste, dziwne, niezrozumiałe, a jeśli z czymś łączone, to najwyżej z formułami katechizmowymi zapamiętanymi z dzieciństwa. Bywa też, że w faktycznym dziś używanym sposobie mówienia słowo „roztropny” bywa kojarzone niekiedy z określeniem sprytny, przebiegły, używający swoich zdolności i możliwości do realizacji złego celu. Wówczas mamy do czynienia z postawą, którą Chrystus nazwał *roztropnością synów tego świata* (Łk 14, 8), a św. Paweł *roztropnością ciała* (Rz 8, 6–7).

Tymczasem roztropność w świetle przemyśleń klasyków: Arystotelesa czy św. Tomasza jest kategorią moralną niezwykle ważną, głęboką i pomocną we władaniu i formowaniu własnego życia. Roztropność bowiem, jako cnota rozumu praktycznego ułatwia w każdej okoliczności życia podjęcie określonej decyzji i wyłonienia na jej podstawie określonego działania. Roztropność daje umiejętność i łatwość stosowania ogólnych zasad moralnych do poszczególnych i konkretnych warunków życiowych, w których nasza praktyczna działalność się obraca. Roztropność jest więc „cnotą specjalną”, jak zauważa św. Tomasz, to znaczy, że bez niej inne cnoty

¹ J. Pieper, Aktualność cnót kardynalnych, *RF* 24: 1976, z. 2, s. 98.

są pozbawione możliwości sprawnego funkcjonowania. Każda bowiem cnota potrzebuje, aby roztropność narzucała pewien wewnętrzny umiar jej czynom i aby kierowała w wyborze środków prowadzących do jej własnych celów. Często bowiem spotyka się ludzi, którym właśnie brak tego wewnętrznego umiaru, i których ich dobre skłonności przeradzają się w wady: sprawiedliwość w manię równości, odwaga w zuchwalstwo, oszczędność w skąpstwo, etc.

Roztropność ma jeszcze jedno istotne zadanie: wiąże całe bogactwo duchowe człowieka, jak mówi o. Jacek Woroniecki, w jedną integralną całość zwaną charakterem². Cnota ta zespala wszystkie sprawności moralne w jeden organizm duchowy, nadający indywidualne, osobiste piętno całemu życiu i postępowaniu człowieka³. Roztropność jest zatem cnotą rządzenia sobą samym, stanowiąc punkt węzłowy życia moralnego człowieka, gdyż każdy bezpośrednio jest odpowiedzialny za swoje czyny. Oczywiście człowiek poprzez swoje uczynki włącza się także w pewne złożone formy społeczne, których celem jest dobro wspólne⁴. Tu bowiem także ujawnia się potrzeba roztropności społecznej, która daje umiejętność wpływania na wspólne sprawy tej społeczności, w której człowiek żyje. Naturalnie, w większym stopniu powinni ją osiąść ci, którzy przewodzą państwom, społecznościom i za ich dobro są odpowiedzialni — u nich ta cnota winna być „najkardynalniejszym” warunkiem należytego sprawowania obowiązków rządzenia.

Podobnie jawi się roztropność w kontekście procesu wychowania. Jest ona absolutnie niezbędna w twórczej pracy formowania wychowanków i jako taka stanowi jedną z podstawowych kategorii pedagogicznych.

Konieczność i waga roztropności jest więc aż nadto jasna i tym samym usprawiedliwia cel tego artykułu: próbę uświadomienia istotnych cech tej cnoty, a także wprowadzenie do dalszych refleksji etyczno-pedagogicznych w aspekcie nabywania jej i posługiwania się nią w celu jak najpełniejszej formacji moralnej człowieka.

Podstawą prezentacji cnoty roztropności będzie łaciński fragment obszernego dzieła św. Tomasza *Sumy teologii: Utrum prudentia sit virtus specialis? Dlaczezo Tomasz i jego Suma? Jak wynika choćby z pobieżnej lektury autorów, zajmujących się roztropnością, to właśnie św. Tomasz, zbierając wiedzę i przekaz tradycji, dał najbardziej wyczerpującą analizę cnoty roztropności właśnie w traktacie⁵ *De prudentia Sumy teologii. Suma*, będąc podręcznikiem teologii reprezentuje gatunek literacki odznaczający się skrajną zwięzłością historyczną i doktrynalną wykładu. Jednakże, analizując Tomaszowy artykuł nie należy traktować go jako „dydaktycznego skrótu”, przekazującego określoną treść, gdyż odebralibyśmy mu tym samym*

² J. Woroniecki, Studium nad kardynalną cnotą roztropności, *KTWi* (1923–1924), s. 229–238.

³ Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, T. II/1, Lublin 1986, s. 19.

⁴ Przez dobro wspólne rozumiem zarówno zespół wytworzonych wartości, które są koniecznym warunkiem i środkiem do życia prawdziwie ludzkiego, jak również materialne uczestnictwo w wytworzonym dobru; por. A.M. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 1974, s. 286.

⁵ W niniejszym artykule słowo *traktat* nie dotyczy gatunku literackiego, lecz użyte jest w sensie „traktowania o czymś”, a więc w tym sensie, w jakim słowo to figuruje w tytule np. „Traktatu o człowieku”, chociaż takim tytułem nie była opatrzona żadna z części *Sumy*, która dzieli się na części, kwestie i artykuły.

ogólny klimat, intelektualną atmosferę i możliwość osobistej interpretacji. Dlatego, analizując tylko jeden wybrany artykuł, traktujący o roztropności jako cnotcie specjalnej, chcę zwrócić uwagę na te elementy kontekstu omawianej problematyki, które przybliżają charakter zagadnienia. Ponadto, dokonując analizy, będę odwoływać się do kontekstu, bądź bezpośredniego, bądź szerszego, gdyż związki panujące między artykułem a całością dzieła są związkami żywymi, gdzie każda część zawdzięcza swe istnienie całości. Dlatego nie tyle będę trzymać się „liter” tekstu, co poszukiwać *intentio* autora (tak robił sam św. Tomasz).

Jakkolwiek *Suma*, będąc znakomitym przykładem dzieła rządzącego się dyscypliną intelektualną, konkretnością wypowiedzi, ścisłością argumentów i rygorystyczną zwięzłością, nie jest jednak pozycją łatwą w lekturze i zrozumieniu przez współczesnego czytelnika. Wymienione zalety połączone z niezajomością aparatury pojęciowej scholastyki powodują u czytelnika trudności w recepcji dzieła. Ponadto *Suma* jest napisana w języku łacińskim, a znajomość tego języka jest na ogół niewielka. Nawet ci, którzy posługują się łaciną, często nie są wprawieni w czytaniu scholastycznych traktatów. Dlatego zaproponowany przeze mnie przekład niniejszego artykułu, a także jego analiza, wydają mi się pożyteczne i pomocne jako punkt wyjścia w refleksji nad cnotą roztropności, ale także w uświadomieniu sobie potrzeby posiadania tej, jakże ważnej sprawności koniecznej w wychowaniu i działaniu człowieka.

I. POLSKI PRZEKŁAD ARTYKUŁU *UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS?*⁶

Czy roztropność jest cnotą specjalną?⁷

1. Wydaje się, że roztropność nie jest cnotą specjalną. Żadna bowiem cnota specjalna nie podpada pod definicję cnoty w ogólności. *Etyka* bowiem definiuje cnotę jako „sprawność wyboru (właściwego celu i środków) z zachowaniem umiaru wskazanego rozumem wedle tego, co wyznaczyłby mędrzec”⁸. Prawy zaś rozum działa zgodnie z roztropnością, jak mówi *Etyka*⁹. Tak więc roztropność nie jest cnotą specjalną.

2. Ponadto Filozof mówi¹⁰, że cnota moralna czyni właściwym działanie zmierzające do celu, roztropność zaś wybiera te środki, wiodące do celu, które są słuszne. Ponieważ w każdej cnotcie są używane środki, wiodące do celu, to roztropność występuje w każdej cnotcie — nie jest więc cnotą specjalną.

⁶ Niniejszy przekład oparłam na tekście *Sumy Teologii* wydanej w 1931 roku we Włoszech. W języku polskim istnieje inny przekład tego artykułu w: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Roztropność (2–2, 47–56)*, przekł. S. Belch, Londyn 1964, s. 26–28.

⁷ *Specialis* w tzw. londyńskim przekładzie *Sumy* S. Belch oddaje jako „odrębną”. Wydaje się, że przekład tu zaproponowany jest właściwszy, gdyż lepiej wyraża jej specyfikę i szczególność.

⁸ „Habitue electivus in mediocritate consistens, determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit”.

⁹ *Arystoteles, Etyka Nikomachejska*, 1139 a 35.

¹⁰ Tamże, 1140 b 25.

3. Ponadto cnota specjalna ma też specjalny przedmiot. Lecz roztropność nie ma specjalnego przedmiotu; jest bowiem prawością rozumu w dziedzinie postępowania¹¹, a jak powiedziane jest w *Etyce*¹², tym są wszystkie dzieła cnót. Tak więc roztropność nie jest cnotą specjalną.

4. Przeciwno temu jest też to, iż roztropność wyliczana jest i wyodrębniana spośród innych cnót. Jest bowiem powiedziane w *Księdze Mądrości* 8,7 „(...) uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa”.

5. W odpowiedzi należy zauważyć, że postać aktów i sprawności związana jest z przedmiotem, jak z powyższych wypowiedzi wynika; jest bowiem konieczne, że każdej sprawności odpowiada specjalny przedmiot od innych wyodrębniony, przez co sprawność jest specjalna; i jeśli jest ona dobra, to jest cnotą specjalną. Nazywa się zaś przedmiot specjalnym nie tylko z uwagi na jego stronę materialną, ale bardziej — formalną, jak z powyższych wypowiedzi wynika. Albowiem jedna i ta sama rzecz może podpadać pod działanie różnych sprawności, ale — z rozmaitych powodów — także pod działanie różnych władz. Większe zaś zróżnicowanie przedmiotu wymagane jest ze względu na różnorodność sprawności, gdyż wiele sprawności może być w jednej władzy, jak już powiedziano. Różnorodność więc treściowa przedmiotów, która różnicuje władze jeszcze bardziej różnicuje sprawności. Należy więc powiedzieć, że roztropność, będąc zapodmiotowana w rozumie, jest wyróżniona od innych władz intelektualnych według materialnej różnorodności przedmiotów, albowiem mądrość, wiedza i intelekt¹³ odnoszą się do tego, co konieczne. Natomiast sztuka i roztropność odnoszą się do tego co przygodne; sztuka jednak dotyczy czynności fizycznych¹⁴ ukonstytuowanych w materii zewnętrznej, jak na przykład dom, nóż, i tym podobne, roztropność zaś dotyczy czynności moralnych¹⁵, które dokonują się „wewnątrz” działającego człowieka¹⁶, jak wyżej zostało przyjęte. Jednakże od cnót moralnych roztropność różni się tym, że znajduje się ona we władzy poznawczej, a cnoty moralne znajdują się we władzy pożądawczej¹⁷. Stąd jasne jest, że roztropność jest cnotą specjalną różniącą się od wszystkich innych.

Odpowiedzi na trudności

1. Co do pierwszej odpowiadam, iż definicja ta nie odnosi się do cnoty w ogóle, lecz do cnoty moralnej, a pod definicję tę podpada także i cnota intelektualna, łącząca się z cnotą moralną poprzez wspólną materię — tą cnotą mianowicie jest

¹¹ „Recta ratio agibilibium”.

¹² *A r y s t o t e l e s*, *Etyka Nikomachejska*, 1143 b 15.

¹³ Chodzi tu o *intellectus principiorum*, czyli sprawność, która pozwala poznawać pierwsze zasady teoretyczne.

¹⁴ *Factibilia*.

¹⁵ *Agibilia*.

¹⁶ „Que scilicet in ipso operante consistunt”.

¹⁷ *Appetitiva* tłumacząc jako władzę pożądawczą, a nie jak S. Belch, władzę dążeniową, który to termin nie oddaje elementu aktywności, znamionującą wszelki *appetitus*; por. także *T o m a s z* z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologiczna* 1,75–89; *S. Ś w i e z a w s k i*, Poznań 1956, s. 343.

roztropność. Wprawdzie cnota moralna ma za przedmiot to, co uczestniczy w rozumie, jednak jest cnotą, o ile uczestniczy w cnotcie intelektualnej rozumu.

2. Co do drugiej odpowiadam, że z owego rozumowania wynika, iż roztropność wspomaga wszystkie cnoty i działa we wszystkich, lecz to nie wystarcza do okazania, że nie jest cnotą specjalną. Ponieważ nic nie sprzeciwia się temu, że w jakimś rodzaju jest jakiś gatunek, który działa swoiście we wszystkich gatunkach tego samego rodzaju, tak jak słońce w sposób swoisty wpływa na wszystkie ciała.

3. Co do trzeciej odpowiadam, że czynności moralne są w pewien sposób podłożem roztropności, jako że są one przedmiotem rozumu w aspekcie prawdy. Są zaś podłożem cnot moralnych, ponieważ są przedmiotem władzy pożądczej w aspekcie dobra.

II. Z HISTORII POJĘCIA ROZTROPNOŚCI

Właściwą analizę zaprezentowanego artykułu Akwinaty warto poprzedzić krótkim wstępem z historii pojęcia roztropności. Nie będzie to jednak historia kształtowania się tego pojęcia, ale jedynie próba uchwycenia tych momentów rozumienia roztropności, które przyczyniły się w sposób istotny do sformułowania przez Tomasza koncepcji tej cnoty¹⁸.

Niewątpliwie duży wkład do nauki o cnotcie wniósł Platon, którego systematyka stała się punktem wyjścia dla późniejszych ujęć i znalazła oddźwięk u Ojców Kościoła i teologów moralistów. W najściślejszym związku ze swymi poglądami psychologicznymi wysuwa Platon, teorię czterech cnot — mądrości, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania, które łączy z teorią potrójnej duszy. Platon bowiem, przyjmując pitagorską koncepcję cnoty jako ładu i harmonii duszy, twierdzi, że każda jej część musi mieć udział w tej harmonii — musi mieć swoją cnotę. Tak więc mądrość (rozumiana jako roztropność), jest cnotą części rozumnej, męstwo — impulsywnej, panowanie nad sobą (umiarkowanie) — pożądlivej. Ponadto potrzebna jest czwarta cnota — sprawiedliwość — łącząca wszystkie części duszy i utrzymująca wśród nich ład. Z tą koncepcją związana jest teoria państwa i jego podział na trzy stany, które odpowiadają trzem częściom duszy¹⁹.

Problematyką cnot zajmują się także i uczeń Platona, Arystoteles, którego *Etyka Nikomachejska* stanowiła źródło nie tylko dla Tomasza, ale i dla chrześcijaństwa w ogóle. Arystoteles odnosi naturę roztropności do porządku działania, który jawi się jako cel: „działać, aby żyć dobrze”. To właśnie działanie różni ją od innych dziedzin życia, na przykład od sztuki, której celem jest wytwarzanie. Jej przedmiotem bowiem są czynności fizyczne — ściślej: wytwory działania (*factibilia*), a dzieła jej pozostają zewnętrzne w stosunku do człowieka. Przedmiotem zaś roztropności są czynności wsobne, moralne (*agibilia*), dokonujące się niejako „wewnątrz” działającego człowieka. Porządek działania różni też roztropność od wiedzy (*speculabilia*), bo jak twierdzi Arystoteles, wiedza dotyczy tego, co ogólne, konieczne i nie dowodzi tych rzeczy, których zasady są zmienne. Natomiast

¹⁸ STh II-II, q. 47-56.

¹⁹ Platon, Rzeczpospolita, 1, 4, 427.

roztropność ma za przedmiot to, co „mogłoby być inaczej”²⁰, a więc byty jednostkowe, zmienne. Jak wspomniałam, Arystoteles, aby uchwycić istotę roztropności, analizuje ją w zestawieniu ze sztuką. Mistrzem jest ten, kto tworząc arcydzieło może także, jeśli chce, stworzyć kicz, rzeczy tandetne, a nie ten, który, tworząc najlepiej jak potrafi, robi zawsze rzeczy brzydkie. Tej właśnie sytuacji nie można aplikować do dziedziny roztropności. Lepiej byłoby popełnić czyn zły nie wiedząc o tym, aniżeli uczynić go świadomie, wiedząc, że popełnia się zło.

Roztropność jest cnotą specjalną związaną z wolą, choć jest cnotą rozumu praktycznego, wskazuje bowiem woli, czego wymaga racjonalny porządek przy wykonywaniu aktu ludzkiego działania. Roztropność stawia woli konkretne racjonalne wymogi, a wola może je respektować, albo je odrzucić. Wydawałoby się, że Arystoteles popełnił w swym rozumowaniu błędne koło, polegające na tym, że wola ma być dobra idąc z roztroptym zdaniem, a znów, by móc iść za nim, z natury ma mieć skierowanie do dobra. Błędne koło jest tylko pozorne, gdyż teza arystotelesowska głosi: woli jest wrodzona skłonność do dobra i ta jest od rozumu niezależna. By jednak mogła się aktualizować, rozum musi poznać dobro i przedstawić je woli jako godne pożądanía. W tym pierwszym akcie poznania rozum jest niezależny. Jednak pełną sprawność w należytych osądzaniu moralności, a więc właściwej cnoty roztropności, rozum nie zdobędzie, jeśli wola nie pójdzie za wskazaniem roztropności, maćąc przy tym sąd rozumu i odwołując go od dobra. Gdy Arystoteles i św. Tomasz twierdzą, że roztropność zakłada dobrą wolę, mają na myśli pełną cnotę roztropności, a nie jej początek²¹.

Roztropność nie jest jednak najwyższą cnotą rozumu teoretycznego i praktycznego, bo „człowiek nie jest koroną stworzenia”²². Wyższą od roztropności jest mądrość, która kontempluje rzeczy boskie, która jest wiedzą o „najwyższych przedmiotach”²³. Rozważania te doprowadzają Arystotelesa do następującego rozumienia roztropności: roztropność jest cnotą rozumu praktycznego, która kieruje czynnościami człowieka w perspektywie ostatecznego, całościowego celu życia ludzkiego, wedle wymagań prawdy²⁴.

Duże znaczenie dla Tomaszowej koncepcji roztropności ma też nauka stoicka, która przyjęła systematykę platońską, z tą jednak różnicą, że zamiast mądrości wysunęła roztropność (*fronesis*). Cycero przytoczył cztery cnoty główne, w kolejności, które co do sensu i stopnia ważności, komentował Tomasz. Od Cycerona Tomasz także zaczerpnął określenie cnoty jako *recta ratio*, jak również za Cyceronem powtórzył, iż roztropność winna być zwrócona w przeszłość (pamięć), być uważna na terażniejszość (rozum), przewidywać przyszłość (przezorność). Nazwanie cnoty roztropności kardynalną, a także pozostałych cnot — pod taką nazwą komentował je już Tomasz — zawdzięcza się św. Ambrozemu. Wskazuje on jasno, że nie są to cnoty jedyne, lecz za to podstawowe i główne w życiu człowieka,

²⁰ Platon, Rzeczpospolita, 1140 b 35.

²¹ W. Wicher, Podstawy teologii moralnej, Poznań 1969, s. 504.

²² Arystoteles, Etyka Nikomachejska, 1141 a 20.

²³ Tamże, 1141 a 15.

²⁴ Tamże, Księga VI, passim.

dlatego można nazwać je kardynalnymi (*cardo* w języku łacińskim oznacza hak, zawias, gdyż na nich jak na hakach, zawiasach, opiera się całe życie etyczne)²⁵.

Wybrane, na użytek niniejszej analizy, elementy z historii pojęcia roztropności nie wyczerpują oczywiście całości problematyki. Nie sięgnęłam bowiem do Pisma św., szczególnie do jego Ksiąg sapiencjalnych (Hioba, Psalmów, Przysłów, Kohele-ta, Pieśni na Pieśniami, Mądrości, Mądrości Syracha), gdzie odnaleźć można wypowiedzi odnoszące się bezpośrednio lub pośrednio do roztropności. Pominięcie to zostało dokonane celowo, pozostawiając teksty te raczej kompetencji teologów biblistów, zajmujących się egzegezą Pisma świętego²⁶. Jakkolwiek Tomasz nieustannie czerpie i cytuje w swych dziełach Pismo św. czy Ojców Kościoła, to jednak zrab jego traktatu *De prudentia* jest najwyraźniej arystotelesowski.

III. PROBLEMY I ZAGADNIENIA PORUSZANE W ARTYKULE V

Po rozpatrzeniu zagadnienia, czy roztropność jest cnotą, co stanowiło treść rozważań artykułu IV, Tomasz po daniu odpowiedzi twierdzącej, pyta: jeśli tak, to czy roztropność jest cnota specjalną, różniącą się od innych? Tomasz wychodzi, według ustalonego schematu artykułu, od przedstawienia w tej materii trudności, jakie wynikają z wybranych a przytoczonych w tym artykule fragmentów *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa. Zarzuty te, wydawać by się mogło, przeczą specyficzne roztropności.

Nerw pierwszego zarzutu tkwi w tym, iż z definicji cnoty zawartej w *Etyce Nikomachejskiej* wynika, że roztropność jako zgodna z prawym rozumem (*recta ratio*) nie jest cnotą specjalną, gdyż regulując i narzucając właściwą miarę, uczestniczy w każdej cnotcie moralnej, przez co nie jest niczym innym, jak rozpoznaniem (prawidłowo nastawionym) tego, co należy robić. Tomasz w odpowiedzi na tę trudność mówi, iż definicja ta odnosi się tylko do cnoty moralnej (*habitus electivus*), która dostosowuje sposób działania do przedmiotu. Jednakże cnota nie będzie mogła działać, jeśli nie będzie korzystać z intelektualnej cnoty roztropności, do której należy konkretny osąd o czynności, którą należy wykonać. Cnota moralna bowiem polega na przystosowaniu aktu działania do „miary” intelektu (przystosowanie to jest środkiem między brakiem a nadmiarem), a wyznaczenie tego środka jest zadaniem roztropności, która jako cnota intelektualna wypływa z intelektu.

Drugi zarzut jest podobny w swej istocie do pierwszego. Skoro działanie roztropności polega na wyborze środków wiodących do celu, a wszystkie cnoty moralne tychże używają, tak więc roztropność jest tylko właściwością cnoty

²⁵ Cnoty kardynalne obejmują rzeczywiście szeroki zakres działań, „owe cztery cnoty są jedynie wyróżnionymi obszarami zdeterminowanego działania człowieka, bowiem każda z tych cnot doczekała się w aktach realnego działania i w racjonalnej analizie — całego orszaku cnot różnorodnie „spokrewnionych” z każdą z wymienionych cnot kardynalnych”; A.M. Krąpiec, *Metafizyka piękna*, Lublin 1988, s. 196.

²⁶ Nie zostały omówione też szerzej poglądy Ojców Kościoła, gdyż są one najczęściej bądź wykładnią odpowiednio wybranych fragmentów ze Starego lub Nowego Testamentu (np. św. Ambroży, Grzegorz Wielki), bądź też nawiązują do zaprezentowanych tu autorów.

moralnej, nie jest więc cnotą specjalną. I znów Tomasz odpowiada, że powyższy tok rozumowania wskazuje raczej na to, iż roztropność wspiera cnoty moralne i działa w łączności z nimi. Zauważa przy tym, że jest oczywiste, iż jakiś gatunek pewnego rodzaju może działać we wszystkich pozostałych gatunkach tego samego rodzaju. Roztropność więc, będąc cnotą kardynalną (gatunek) i przynależąc przez to do cnót moralnych (rodzaj), może działać w pozostałych cnotach kardynalnych (sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie) — jako gatunkach tego samego rodzaju.

Trzeci zarzut natomiast stara się wykazać, iż cnoty specjalne winny mieć specjalny przedmiot, lecz roztropność nie ma takiego przedmiotu, gdyż jest prawnym rozumem w działaniu wewnętrznym (*recta ratio agibilium*), a działanie to jest właściwe cnotom moralnym. Na to Akwinata odpowiada, że czynności są materią zarówno roztropności i cnót moralnych, ale roztropność, będąc we władzy poznawczej, ujmuje je pod kątem prawdy, a cnoty moralne, będąc we władzy pożądawczej, ujmuje je pod kątem dobra.

Po wyliczeniu trudności Tomasz przytacza *passus* z Księgi Mądrości, rozróżniający poszczególne cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Wobec takiego stanu rzeczy, Tomasz daje doktrynalne rozwiązanie tego rozróżnienia.

Najpierw więc wyjaśnia, co to znaczy być przedmiotem specjalnym. O „specyfic” przedmiotu decyduje i jego strona formalna i strona materialna. Skoro jednak ta sama rzecz może być przedmiotem różnorodnych sprawności, a sprawności tkwią przecież we władzach, wobec tego większy wpływ na zróżnicowanie sprawności ma przedmiot materialny, dlatego że przedmiot ten wpływa pośrednio na zróżnicowanie władz. Z tego wynika, że jakkolwiek roztropność, jako cnota intelektualna, znajduje się wraz z pozostałymi cnotami intelektualnymi w intelekcie, to jednak różni się od nich zasadniczo, ponieważ ma odrębny przedmiot materialny. I tak przedmiotem roztropności i sztuki (*ars*) jest to, co zmienne, a więc przedmiotem są jednostkowe, konkretne, zmienne zdarzenia i sytuacje. Natomiast *intellectus primum*, czyli sprawność pozwalająca poznawać pierwsze zasady teoretyczne, wiedza i mądrość mają za przedmiot materię zasad koniecznych, niezmiennych. Jakkolwiek sztuka i roztropność są sklasyfikowane razem z racji przewodzenia życiem praktycznym człowieka, to jednak i one różnią się między sobą. Przedmiotem sztuki jest działanie czynności zewnętrznych, objawiających się w przetwarzaniu materii zewnętrznej, natomiast przedmiotem roztropności jest sfera postępowania człowieka, sfera działania wewnętrznego.

Dalej Tomasz wykazuje, że w stosunku do cnót moralnych, roztropność jest odrębna, gdyż występuje ona we władzy pożądawczej. Pierwsze mają za przedmiot byt ujęty jako prawdę, drugie byt ujęty jako dobro. Tak więc odrębność ta polega na różnicy treści formalnej władz. Z tych wszystkich Tomasz wyciąga konkluzję, iż roztropność jest cnotą specjalną, od innych odrębną.

Ujawniając odrębność cnoty roztropności nie od rzeczy będzie przypomnieć, że choć istnieją różne, odrębne cnoty, ale jeden jest człowiek (*compositum*), który organizuje swoje życie według głównych orientacji wyznaczanych przez cnoty moralne. Dlatego zwróćmy uwagę na to, co już Akwinata zasygnalizował w artykule — na potrzebę łączności cnót.

Całe życie praktyczne człowieka nie jest tylko zlepkiem odrębnych aktów działania nie powiązanych ze sobą. Jest to pewna uporządkowana całość, oparta o wzajemny związek wszystkich władz właściwych człowiekowi. Cnoty moralne, wiążąc człowieka wewnątrznie ze swym przedmiotem, powodują w nim stałe „cnotliwe” nastawienie, jak gdyby zmysł moralny, wyczucie moralne, którym potem posługuje się roztropność w prawidłowości osądzania „drogi” wiodącej do celu. Ponadto przez rozwój i działanie cnót moralnych wola przestaje być obojętna i jednakowo podatna na wszystkie zewnętrzne czynniki, ale staje się skuteczna tak, że inne władze jej podległe stosują się do jej nakazów. Tak więc każde nawet najdrobniejsze osiągnięcie moralne warunkowane jest sprawnym funkcjonowaniem całego zespołu cnót, które złączone ze sobą poprzez roztropność, winny być przez człowieka systematycznie zdobywane i doskonalone. Dodać w tym kontekście należy, iż brak cnoty ma znaczenie ujemne dla całości życia wewnętrznego człowieka, gdyż na jej miejsce wyrasta wada wywierająca niszczycielski wpływ na inne cnoty.

IV. CNOTY WSPÓLKONSTYTUUJĄCE AKT ROZTROPNEGO DZIAŁANIA

Akt roztropnego działania, w zależności od przedmiotu, okoliczności i działającego podmiotu, może być dokonany zarówno prędko, błyskawicznie, z momentalnym ogarnięciem wszystkich aktów poznawczych, pozwalających na wybór najtrafniejszych środków wiodących do celu, ale może mieć także charakter pewnego długotrwałego, systematycznego namysłu, refleksji — gdy chodzi o ważne, istotne decyzje życiowe. Wtedy to włączają się cnoty — składniki współkonstituujące akt roztropnego działania. Arystoteles zwrócił już uwagę, iż roztropność jest pod wieloma względami zależna od innych funkcji naszej psychiki²⁷. Przyjrzyjmy się zatem temu niezwykle bogatemu i złożonemu organizmowi, jakim jest roztropność.

Integralne części (*partes integrales*) roztropności wyróżnione przez Tomasza sprowadzają się do ośmiu składników — cnót kierujących i wspomagających — cnot rozropność we właściwym wyborze środków zmierzających do celu, a więc mających wpływ na sprawne podejmowanie decyzji i działania.

Pierwszym warunkiem roztropności jest pamięć — *memoria*. Doświadczenia życiowego człowieka, koniecznego do kierowania postępowaniem, nie da się ująć tak jak w przypadku wiadomości teoretycznych, w jakieś niezmiennie, konieczne i ogólne prawidła, które można byłoby sobie przyswoić. Przeciwnie, doświadczenie jest z natury zmienne i każda nowa sytuacja tego samego rodzaju ma rozmaite nowe aspekty, których poprzednia nie miała. Konieczne jest więc, aby istniejący materiał doświadczalny umieć w pełni wykorzystać, by nie popełniać tych samych błędów i pomyłek. Pamięć ma więc za zadanie przechować całe bogactwo doświadczeń i zdobytych wiadomości, a także ułożyć je w pewnym porządku. Oczywiście ze strony woli konieczna jest pewna staranność i pilność, które trzymałyby pamięć

²⁷ Arystoteles, Etyka Nikomachejska, 1139 a 20.

w napięciu i zmuszały ją niejako do ciągłego zbierania i segregowania nabytych doświadczeń.

Drugim składnikiem roztropności jest inteligencja — *intellectus*, czyli zdolność rozumu do sprawnego pojęcia tego wszystkiego, co jest konieczne do pokierowania każdym poszczególnym czynem. Odnosi się ona zarówno do teoretycznej znajomości elementarnych praw moralnych, jak i do dokładnego zapoznania się z kontekstem warunków, w których czyn ma być wykonany. Na inteligencję składa się i własność samego rozumu, który może być mniej lub bardziej „wyćwiczony” w dziedzinie poznania, i własności woli, która także może w sposób mniej lub bardziej zdecydowany nakłonić rozum do rozpatrzenia i respektowania okoliczności realizacji konkretnego czynu.

Następnym warunkiem sprawnego funkcjonowania roztropności jest umiejętność robienia obserwacji, a także zasięganie i słuchanie rad, czyli *docilitas*. Jest ona istotna w dziedzinie poznania teoretycznego, gdyż recepcja wiedzy uczącego się w dużej mierze zależy od jego zaufania i otwartości na przyjmowanie treści. Arystoteles wyraził tę stronę roztropności w zdaniu: „uczący się winien wierzyć”²⁸. *Docilitas* ważna jest też na terenie życia praktycznego, gdyż życie ludzkie jest zbyt krótkie, aby można było poznać je i ogarnąć całościowo, a więc korzystanie z cudzych rad i doświadczeń tłumaczy wartość tej cnoty.

Innym składnikiem roztropności jest — *eustochia*, czyli dar szybkiej orientacji, „znalezienia się” w każdych warunkach, a nawet umiejętność trafnego wydawania sądów, gdyż wymagają tego okoliczności. Ów sposób poznania dokonuje się zwykle szybko, spontanicznie, trafnie, „na wycucie”.

Kolejna cnota to *providentia* — przewidywanie, przezorność. Polega ona na wyprowadzeniu prawdziwych wniosków na przyszłość. Pozwala ona powiązać ze sobą w pewnym łańdzu i harmonii wszystkie środki, prowadzące do celu tak, aby nie były one ciągiem przypadkowych czynów, ale aby w przyszłości zaowocowały osiągnięciem planowanego przedmiotu.

Szóstym z kolei składnikiem roztropności jest *circumspectio* — oględność rozumu. Bez tej cnoty prawdziwa roztropność nie istnieje. Jest ona bowiem pewną elastycznością umysłu potrzebną do tego, by nie działać „po omacku” według pierwotnego planu, lecz wybrać inny kierunek działań, jeśli okoliczności zmieniłyby się. Co wyraża maksyma: *sapientis est consilium mutare*.

W roztropności musi się też zawierać zapobiegliwość *cautio*, czyli umiejętność omijania przeszkód i trudności, na które może natrafić realizacja celu.

Do tych cnot należy dodać również *sagacitas*, czyli bystrość, która jest pewnym stałym napięciem zarówno woli i rozumu, jak i niższych władz zmysłowych, które to napięcie sprawia, że wszystkie one są w stanie gotowości do wypełniania właściwych sobie funkcji.

Wymienione cnoty integrujące roztropność są potrzebne, aby działanie ludzkie było dokonywane *firmiter, prompte et delectabiliter* — stanowczo, natychmiast i z przyjemnością, i aby prowadziło do realizacji zamierzonego celu, przez co stajemy się dobrym, usprawnionym i szlachetnym źródłem osobowego działania.

²⁸ Arystoteles, O dowodach sofistycznych, 1120 a.

V. NATURA ROZTROPNOŚCI

Roztropność, będąc cnotą intelektu praktycznego, wymaga równocześnie prawidłowego nastawienia władz pożądawczych, to znaczy woli i uczuć. Roztropność musi bowiem poznawać związki konkretnej rzeczywistości z celami i dążeniami o wartości powszechnej. Dlatego roztropność nie poznaje dla samego poznania, lecz dla konkretnego działania wyrażonego w postępowaniu. Dzieje się to tak dlatego, gdyż życie człowieka nie da się zamknąć w schemat z góry ustalony, w zespół prawideł, od których nie ma wyjątku. Los ludzki jest rzeczywistością niezwykle bogatą i rozgrywa się na płaszczyznach różnorodnych, zmiennych, czasami zaskakujących sytuacji. I dopiero na tej drodze pełnej aktów do zrealizowania i spełnienia i niejako poprzez „zanurzenie” się w tę rzeczywistość, w kontakcie z bytem, człowiek może posuwać się naprzód ku określonemu celowi-dobru. Nasza więc działalność moralna jest na wskroś realistyczna, a roztropność ma niebagatelną rolę rozsądzania i wybrania spośród tej różnorodnej i zmiennej rzeczywistości takich środków, które skutecznie i harmonijnie doprowadzą do celu.

Roztropność jest bowiem bardziej praktyczna niż najpraktyczniejsza wiedza — zawsze stosuje się do każdego przypadku odrębnie. Autor podręcznika z zakresu pedagogiki czy teorii wychowania, nie będąc zaangażowanym bezpośrednio w konkretną sytuację pedagogiczną, w kontakt z dzieckiem, przedstawia jedynie swoją wiedzę, a nie roztropność.

Roztropność nie wyłącza sama z siebie celów działania moralnego, lecz ma je już wyznaczone, przede wszystkim przez synderezę, ale także przez pozostałe cnoty moralne i teologalne. Z racji sprawiedliwości ma się na przykład prawo do należytego i słusznego odpoczynku, ale to roztropność będzie pobudzała do szukania środków wiodących do jak najlepszego zrealizowania owego odpoczynku. Cnota więc sprawiedliwości będzie niejako ukazywała (niekiedy) cel, a rzeczą roztropności będzie znaleźć optymalny sposób do tego wiodący.

„Można by roztropność nazwać cnotą złotego środka, co dosyć dobrze odpowiadałoby pojęciu, jakie zazwyczaj wytwarza o niej zdrowy rozsądek. Ale wówczas inne cnoty moralne męstwo, sprawiedliwość, umiarkowanie, również dążą same przez się do złotego środka w dziedzinie, która jest im właściwa. Zmierzają do niego w sposób ogólny i tym samym dość nieokreślony. Roztropność natomiast jest tym, co w każdym konkretnym przypadku zawyrokuje: oto tutaj jest złoty środek”²⁹.

I jeszcze jedna uwaga: człowiek posiadający cnotę roztropności nie może nie chcieć działać roztropnie. Roztropność, jak doskonale określił ją o. Noble, jest „moralnością przy pracy, moralnością w akcji, gdyby więc dobrowolnie zajmowała się dyktowaniem uczynków złych, przestałaby być moralnością i przestałaby być roztropnością”³⁰.

²⁹ Wprowadzenie do zagadnień teologicznych, pr. zb., przekł. ss. Dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967, s. 681.

³⁰ Tamże, s. 680.

KONKLUZJE

Niniejsza analiza roztropności ukazuje, iż sprawność ta jest rzeczywiście cnotą specjalną i że spełnia funkcje dla niej tylko właściwe, a tym samym spełnia rolę nie do przecenienia w formacji życia moralnego człowieka. Bytowanie człowieka wyraża się wciąż w najróżniejszych decyzjach, wyborach, aktach działania, u podstaw których stoi konkretnie wyłonione dążenie w stosunku do konkretnego dobra. Ale okazuje się, że człowiek nie zadowala się uzyskaniem tego dobra, które stanowi przedmiot jego wyboru. Człowiek wie, że jego życie nie jest takie, aby miało trwać w porządku doczesnym w nieskończoność. Z natury swej więc zmierza do zakończenia swojego aktualnego sposobu egzystencji, i dlatego oprócz celu — konkretnego dobra — ma jeszcze inny cel — naczelny czy też ostateczny, do którego świadomie lub domniemanie zmierza, a który jawi mu się jako zaspokojenie tego ciągłego „pragnienia więcej”. Jest to naturalne, gdyż człowiek zarówno jako istota nacechowana transcendencją, graniczącą z tym co absolutne, jak i istota, żyjąca w przestrzeni i czasie, stanowi jedność, której nie da się zerwać. Wszelkie pragnienia i cele partykularne zawsze mają w swej perspektywie cel ostateczny, do którego człowiek niejako samorzutnie zmierza. Tak więc wszelkie akty roztropnościowego działania mają podwójny sens: po pierwsze realizują konkretne czyny *hic et nunc* poprzez najodpowiedniejszy i najskuteczniejszy wybór środków, a po wtóre, dzięki nim człowiek może osiągnąć ów cel ostateczny, który jest racją jego bytowania doczesnego.

Nie da więc zaprzeczyć, że warto, aby człowiek oparł swą egzystencję o tak rozumianą roztropność, i aby swoje decyzje i wybory uzgadniał i podejmował zawsze w jej świetle. Roztropność bowiem stanowi niekwestionowany fundament koniecznej formacji życia moralnego.

**DIE ROLLE DER TUGEND DER UMSICHT IN DER BILDUNG
DES LEBENS DES MORALISCHEN MENSCHEN AUF DER GRUNDLAGE
PHILOSOPHISCHER ANALYSE DES ARTIKELS „UTRUM PRUDENTIA
SIT VIRTUS SPECIALIS?” (SANKTI THOMAE AQUINATIS,
SUMMA THEOLOGIAE II-II, Q. 47, A. 5)**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel ist eine Analyse der Umsicht. Es zeigt sich, dass die Leistungsfähigkeit wirklich eine spezielle Tugend ist und nur die ihr eigenen Funktionen erfüllt, und somit erfüllt sie eine nicht zu überschätzende Rolle in der Bildung des Lebens eines moralischen Menschen. Das Dasein des Menschen drückt sich fortwährend in den verschiedensten Entscheidungen, Wahlen, Handlungen aus, an deren Basis ein konkret gefördertes Streben im Verhältnis zu einem konkreten Heil steht. Aber es zeigt sich, dass der Mensch mit der Erlangung dieses Gutes, das den Gegenstand seiner Wahl bildet, nicht zufrieden ist. Der Mensch weiß, dass sein Leben nicht so ist, das es zeitlich ins Unendliche dauern würde. Von der Natur aus strebt er also zur Beendigung seiner aktuellen Daseinsweise, und daher hat er außer seinem Ziel — eines konkreten Gutes — noch ein anderes Ziel — ein Ober- oder auch endgültiges Ziel, dem er bewusst oder mutmaßlich zustrebt, und welches ihm als Bef-

riedigung dieses fortwährenden „Durstes nach mehr“ zuschwebt. Dies ist natürlich, weil der Mensch sowohl als transzendentes Wesen, fast an das absolut Mögliche grenzend, als auch im Raum und der Zeit lebende Wesen, eine Einheit bildet, die nicht zu sprengen ist. Jedes Verlangen, jedes partikuläre Ziel hat in seiner Perspektive immer ein Endziel, wohin der Mensch gewissermaßen spontan strebt. Somit haben alle Umsicht-Handlungen einen doppelten Sinn: erstens verwirklichen sie konkrete Leistungen hic et nunc über die angemessenste und wirksamste Wahl der Mittel, und zweitens, Dank ihnen kann der Mensch jenes Endziel erreichen, welches sein zeitliches Dasein bestimmt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass es sich lohnen würde, wenn der Mensch sein Dasein auf eine so verstandene Umsicht anlehnte, und seine Entscheidungen und Wahlen immer in Übereinstimmung mit ihr und deren Licht fallen würde. Die Umsicht bildet nämlich das unbeanstandete Fundament der notwendigen Bildung des moralischen Lebens.