

Izabella Andrzejuk

Komplementarność mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu : ujęcie św. Tomasza z Akwinu

Rocznik Tomistyczny 1, 85-107

2012

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.

Komplementarność mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu. Ujęcie św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: św. Tomasz z Akwinu, mądrość, roztropność, sprawności, cnoty

Problematyka podjęta w tekście od razu sytuuje nas w obszarze usprawnień człowieka, które umożliwiają mu wykonywanie różnorodnych działań. Jest to temat bogaty, obejmujący zarówno sprawności przyrodzone (sprawności i cnoty), jak i nadprzyrodzone (cnoty teologiczne, dary Ducha Świętego). Z tego bogactwa zagadnień zamierzamy wybrać wąski fragment, dotyczący powiązań między mądrością i roztropnością.

W całym systemie funkcjonowania sprawności w człowieku, który św. Tomasz przedstawia w swoich tekstach, istotną wydaje się jedna zasada, przez samego Akwinatę konsekwentnie stosowana: to rozum wyprzedza wolę i porządkuje jej czynności. Wola bowiem dąży do swego przedmiotu zgodnie z nakazem rozumu, gdyż to on jako władza poznawcza przedstawia swój przedmiot woli jako władzy pożądarkowej. Wola zatem dąży do czegoś, co jej zostało ukazane jako dobro¹.

Tomasz twierdzi, że zwierzchność rozumu nad wolą wynika z tego, że to właśnie on jest przyczyną wolności człowieka, wola zaś stanowi korzeń tej wolności². Ujmuje to następująco: określona czynność materialnie jest czynnością woli, a formalnie – czynnością rozumu. Jest to pewien podstawowy porządek w funkcjonowaniu władz ludzkich. Nie znaczy to jednak, że Tomasz wyklucza sytuację, w której pierwszy ruch należy do woli. Wola bowiem może – jak to ujmuje Akwinata – chcieć

I z a b e l l a A n d r z e j u k – dr, wykładowca filozofii w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Warszawie.

¹*S.th.*, I-II, q. 13, a. 1, co.

²Tamże, q. 17, a. 1, ad 2.

rozumowania. Tak jest np. na etapie wykonania (uti) jakiegoś podjętego działania, kiedy wola pobudza intelekt i rozum teoretyczny do właściwych dla niego działań, jak poznawanie, rozumienie lub osądzenie³.

Spróbujmy zatem prześledzić Tomaszowe ujęcie funkcjonowania człowieka właśnie z perspektywy aktywności jego władz, usprawnionych mądrością i roztropnością.

I. Istota i funkcje mądrości

Akwinata, umieszczając mądrość wśród sprawności rozumu teoretycznego, zauważa zarazem, że jest ona cnotą „pod pewnym względem”⁴. Dzieje się tak dlatego, że sprawności teoretyczne odnoszą się do poznawania i nie doskonałą woli, która jest władzą intelektualnego pożądania. W praktyce oznacza to, że mądrość daje człowiekowi zdolność do dobrego działania, z czego nie wynika, że ów człowiek będzie chciał z tej zdolności zrobić dobry użytek. Tak więc sprawności rozumu teoretycznego nie doskonałą części pożądawczej, natomiast doskonałą intelekt we właści-

wym dla niego działaniu, którym jest poznanie prawdy⁵. Z kolei prawda intelektu teoretycznego, to nic innego jak zgodność intelektu z rzeczą. Mądrość zatem jest cnotą intelektualną, usprawniającą intelekt w ujmowaniu najwyższych przyczyn, do których dochodzi się poprzez rozumowanie. Dotyczy ona zatem prawdy, której nie ujmujemy bezpośrednio w naszym poznaniu. Z tego też powodu mądrość wydaje sąd o wszystkich cnotach i posługuje się pierwszymi zasadami poznania. O tym też mówi poniższy fragment z *Sumy teologii*:

Virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos,

Cnota intelektu teoretycznego to sprawność doskonaląca intelekt w teoretycznym rozważaniu prawdy, gdyż to właśnie jest jego dobrym dziełem. Prawdę zaś można dwojako ujmować w rozważaniu: po pierwsze, jako poznawalną w niej samej, po drugie, w czymś innym. To, co jest przez się jasne, stanowi zasadę, którą intelekt od razu ujmuje. Dlatego sprawność doskonaląca intelekt w tego rodzaju poznaniu prawdy nazywa się „intellektem”, czyli sprawnością w poznawaniu pierwszych zasad. Prawdę zaś poznawalną w czymś innym, intelekt nie ujmuje od razu, ale musi posługiwać się rozumowym badaniem, dochodząc do niej jako do kresu. To zaś może zachodzić dwojako: już to w pewnym rodzaju poznania, już to we wszelkim ludzkim poznaniu. Ponieważ to, co w sto-

³Tamże, q. 16, a. 1, ad 3.

⁴Tamże, q. 56, a. 3, co.

⁵Tamże, q. 57, a. 1, co., oraz ad 2.

sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I Physic.; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas (I-II, q. 57, a. 2, co.).

Akwinata temat mądrości wiąże z zagadnieniem celu. Mówiąc o celu, zauważa, że dobrem czegokolwiek jest jego cel, dla intelektu zaś tym celem jest poznanie prawdy. Dlatego też dobrem intelektu będzie poznanie prawdy. Z tego powodu mądrość można nazywać

sunku do nas jest później poznawalne, z natury swej jest naprzód i najbardziej poznawalne, jak mówi się w pierwszej księdze *Fizyki*; i dlatego to, co jest kresem wszelkiego ludzkiego poznania, jest z natury swej pierwszym i najwyższym przedmiotem poznania. Otóż mądrość odnosi się do takiego właśnie przedmiotu, gdyż ujmuje najwyższe przyczyny, jak jest powiedziane w I księdze *Metafizyki*. Dzięki temu mądrość należycie osądza wszystkie rzeczy i porządkuje je, gdyż nie ma doskonałego i powszechnego sądu o rzeczach, jeśli nie sprowadzi się ich do pierwszych przyczyn.

cnotą, a nie tylko sprawnością (należy bowiem pamiętać, że Tomasz zgodnie z tradycją klasyczną wiąże cnotę z dobrem). Zadaniem mądrości jest poznanie prawdy, która jest celem człowieka i która daje szczęście⁶. Oto, jak przedstawia to sam Tomasz:

Bonum uniuscuiusque est finis eius, et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus (I-II, q. 56, a. 3, ad 2).

Dobrem dla każdego bytu jest jego cel. Skoro więc prawda jest celem intelektu, poznanie prawdy jest dobrą czynnością intelektu. Dlatego sprawność doskonalącą intelekt w poznaniu prawdy zarówno w dziedzinie teoretycznej jak i praktycznej nazywano cnotą.

W innym miejscu Akwinata uzasadnia to następująco:

[...] virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculativae non sunt eorum per quae homo fit beatus; nisi forte secundum quod per dicit causam efficientem vel obiectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur virtus esse aliquorum sicut actuum.

[...] cnota ma się dwojako do rzeczy: po pierwsze, jak do przedmiotów. I w tym znaczeniu cnoty teoretyczne nie odnoszą do tych rzeczy, które czynią człowieka szczęśliwym, chyba że mamy na myśli przyczynę sprawczą pełnej szczęśliwości lub jej przedmiot, którym jest Bóg, będący najwyższą prawdą dla poznania teoretycznego. Po drugie,

⁶Interesująco przedstawia problem mądrości M. Gogacz, który stwierdza, że jest ona umiejętnością ujmowania prawdy o dobru. Rozwijając to krótkie określenie mądrości, można powiedzieć, że według Gogacza jest ona sprawnością intelektu możliwościowego (już na poziomie poznania niewyraźnego), a za jej przyczyną intelekt skłania wolę do tego, aby zgodnie ze swą naturą kierowała człowieka do poznawanego bytu jako dobra dla nas. Zatem za sprawą cnoty mądrości w intelekcie prawda o bycie łączy się z dobrem. Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 155.

Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est. Tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est⁷ (I-II, q. 57, a. 1, ad 2).

Wydaje się, że tak rozumiane poznanie prawdy nie dzieje się „automatycznie”, gdyż Tomasz zaznacza, że przedmiotem mądrości jest dojście do prawdy, która nie jest nam dostępna poznawczo bezpośrednio, ale przez coś innego⁷. Rozum ludzki nie ujmuje jej zatem od razu, lecz na drodze przeprowadzonego badania, którego kresem jest owa prawda. Z tego też powodu można by wśród zadań mądrości umieścić poznawcze sięganie ku Bogu. To właśnie o Bogu człowiek dowiaduje się dzięki przeprowadzeniu refleksji na temat otaczającej go rzeczywistości, która jest po prostu skutkiem pierwszej przyczyny sprawczej (jest to zarazem rozumowanie, ujawnia-

jące aktywność sprawności mądrości w człowieku). Stosując zatem filozoficzną metodę pytania o przyczynę zastanych w otaczającym go świecie skutków, człowiek dochodzi do stwierdzenia istnienia Boga, jako pierwszej przyczyny rzeczywistości otaczającego go świata.

Ze względu na specyfikę swego funkcjonowania (sądzenie o przyczynach niższych na podstawie przyczyny wyższej) mądrość osądza wszystkie inne cnoty intelektualne oraz kieruje nimi. Można też powiedzieć, że zadaniem mądrości – zresztą ważnym – jest porządkowanie⁸. Tomasz ujmuje to w następujących słowach:

Ze względu na specyfikę swego funkcjonowania (sądzenie o przyczynach niższych na podstawie przyczyny wyższej) mądrość osądza wszystkie inne cnoty intelektualne oraz kieruje nimi. Można też powiedzieć, że zadaniem mądrości – zresztą ważnym – jest porządkowanie⁸. Tomasz ujmuje to w następujących słowach:

[...] sicut dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium [...] (I-II, q. 66, a. 5).

[...] jak zostało powiedziane, gatunkowa wielkość cnoty zależy od przedmiotu. Zaś przedmiot mądrości wznosi się ponad wszystkie przedmioty cnot intelektualnych [...].

Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes (I-II, q. 66, a. 5, ad 4).

I dlatego mądrość nie tylko posługuje się pierwszymi zasadami nie dającymi się udowodnić, stanowiącymi przedmiot intelektu [sprawności pierwszych zasad] i podstawę do wysnuwania wniosków także w innych rodzajach wiedzy, ale także osądza je i broni ich, dyskutując z tymi, którzy im przeczą.

Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I *Metaphys.* Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iu-

Otóż mądrość odnosi się do takiego właśnie przedmiotu, gdyż ujmuje najwyższe przyczyny, jak jest powiedziane w I księdze *Metafizyki*. Stąd mądrość

⁷*S.th.*, I-II, q. 57, a. 2, co.

⁸Tomasz z Akwinu powołuje się tu na sformułowanie Arystotelesa, które brzmi: „sapientis est ordinare”. Zob. *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 1.

dicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas (I-II, q. 57, a. 2).

Czynność porządkowania jest realizowana przez poznanie stosunku i proporcji rzeczy przyporządkowanych sobie wzajemnie oraz przyporządkowanych czemuś wyższemu, co jest ich celem. Mądrość zatem osądza i porządkuje wszystkie rzeczy. Może to być sąd doskonały i ogólny, gdyż jest wydawany poprzez sprowadzenie rzeczy osądzonych do ich pierwszych przyczyn. Tak rozumiana mądrość usprawnia intelekt ludzki do ujmowania Boga jako przyczyny.

Należy jednak zauważyć, że Bóg jest wyjątkowym przedmiotem ludzkiego poznania, i to co najmniej z dwóch powodów. Przede wszystkim jest trudny do uchwycenia przez ludzkie poznanie właśnie ze względu na swą strukturę bytową. Bóg bowiem, będąc wyłącznie istnieniem – a więc samym aktem, w którym nie ma żadnej możliwości – wymyka się zmysłowo-intelektualnemu poznaniu człowieka. Ponadto wyjątkowa jest pozycja Boga wobec człowieka z tego względu, że stanowi On ostateczny cel pragnień i dążeń człowieka, zdolny dać mu pełnię szczęścia. Jest On zatem celem wypełniającym całkowicie pożądaną woli, celem ostatecznym i koniecznym (tzn. takim, którego wola nie może nie pożądać). Z tych dwóch aspektów wynika, że mądrość jest pewnego rodzaju „narzędziem”,

należyście osądza wszystkie rzeczy i porządkuje je, ponieważ nie ma doskonałego i powszechnego sądu o rzeczach, jeśli nie sprowadzi się ich do pierwszych przyczyn.

zdolnym sięgać do poznania Boga (a przynajmniej pomocnym przy dochodzeniu do stwierdzenia, że istnieje Bóg jako przyczyna sprawcza naszego istnienia oraz istnienia innych bytów). Bóg jako cel ostateczny nie może być zdaniem Tomasza przedmiotem wyboru, gdyż temu podlegają rzeczy możliwe⁹. Osiągnięcie celu ostatecznego daje człowiekowi szczęście, które zarazem dla Tomasza jest najlepszym działaniem człowieka i związane jest z funkcjonowaniem najlepszej ludzkiej władzy w stosunku do najlepszego przedmiotu¹⁰. Za najlepszą władzę ludzką uznaje Akwinata intelekt, a za najlepszy jej przedmiot – dobro Boże, które z kolei może być ujęte przez intelekt teoretyczny. Intelekt ludzki bowiem może ująć przedmiot swego poznania sam w sobie, co sprowadza się do kontemplacji prawdy. Stąd Akwinata wyprowadza wniosek, że dobrem dającym człowiekowi szczęście jest kontemplacja Boga. Taka sytuacja może mieć miejsce dopiero w życiu przyszłym człowieka, jednakże w życiu doczesnym niepełna kontemplacja jest uzupełniana aktywnością intelektu praktycznego, który kieruje ludzkimi czynnościami oraz uczuciami. O mądrości jako cnotie umożliwiającej poznanie Boga Akwinata mówi następująco:

Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc

Mądrość zaś, do której należy poznanie Boga, w obecnym życiu nie może przysługiwać człowiekowi w sposób doskonały jako jego własność, bo

⁹S.th., I-II, q. 13, a. 3, co. Tomasz wyraźnie mówi, że cel jako cel nie jest przedmiotem wyboru. Stanowi on bowiem w dziedziczeniu ludzkiego postępowania zasadę: „sed ultimie finis nullo modo sub electione cadet”. Warto zwrócić uwagę, że jeśli człowiek odrzuca Boga jako cel ostateczny, to i tak znajdzie sobie jakieś „dobra zastępcze”, którym przypisze właśnie pozycję takiego celu. Nie jest zatem możliwe, abyśmy nie dążyli do celu ostatecznego, pozostaje tylko kwestia poprawnego rozpoznania go.

¹⁰Tamże, q. 3, a. 5, co.

solius Dei est, ut dicitur in I *Metaphys.* Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur (I-II, q. 66, a. 5, ad 3).

to jest przywilejem samego Boga, jak jest powiedziane w pierwszej księdze *Metafizyki*. Lecz jednak ta odrobina wiedzy, jaką możemy dzięki mądrości mieć o Bogu, jest wyższa od wszelkiego innego poznania.

Objectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam altissimam, quae Deus est (I-II, q. 66, a. 5).

Otóż przedmiot mądrości wznosi się ponad wszystkie przedmioty cnót intelektualnych, gdyż rozważa najwyższą przyczynę, jaką jest Bóg.

Omawiając stosunek mądrości do innych sprawności intelektu teoretycznego, Tomasz porównuje ją do wiedzy. Nazywa on mądrość pewnego rodzaju wiedzą, gdyż zawiera ona wszystko, co jest wspólne dla każdego rodzaju wiedzy. Mądrość, przewyższając sprawność wiedzy, potrafi wyprowadzać wnioski z poznanych zasad oraz osądza zarówno ujęte

pierwsze zasady, jak i wnioski z nich wyprowadzone. Według Tomasza mądrość – mimo pewnego podobieństwa do wiedzy – jest od niej doskonalsza, a w jej kompetencjach znajduje się zarówno sprawność pierwszych zasad poznawania, jak i sama wiedza¹¹. Oto, jak Tomasz ujmuje tę kwestię:

Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una (I-II, q. 57, a. 2).

Wiedza natomiast doskonali intelekt w stosunku do przedmiotu, stanowiącego kres poznania pewnego rodzaju rzeczy. I dlatego zależnie od rodzaju poznawalnych rzeczy są różne rodzaje wiedzy, podczas gdy mądrość jest tylko jedna.

Dicendum quod sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstrat. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia (I-II, q. 57, a. 2, ad 1).

Należy powiedzieć, że mądrość jest o tyle wiedzą, o ile posiada w sobie to, co jest wspólne wszelkim rodzajom wiedzy, a mianowicie to, że wysnuwa wnioski z zasad. Ponieważ jednak nadto posiada coś, co wynosi ją ponad wszelką wiedzę, a mianowicie, że o wszystkim wydaje sądy; nie tylko o wnioskach, ale także o pierwszych zasadach, dlatego jest doskonalszą cnotą niż wiedza¹².

¹¹Tamże, q. 57, a. 2, ad 2.

¹²W przytoczonym fragmencie jasno widać, że Tomasz niekiedy zamiennie używa określeń sprawność (*habitus*) i cnota (*virtus*). Wiąże się to częściowo z charakterystyką tych łacińskich terminów, które mają znacznie szerszy zakres znaczeniowy niż ich polskie odpowiedniki, np. *habitus*, pochodząc od *habere*, może oznaczać każdy stan posiadania; sprawność oznacza więc tylko jedną z odmian *habitus*, tę, która odnosi się do działania (*habitus operativus*). Podobnie *virtus*, oprócz cnoty, czyli sprawności moralnej z natury nakierowanej na dobro, może oznaczać też władzę, moc, siłę.

Wydaje się, że mądrość, która usprawia intelekt do tego, by ujmował rzeczywistość taką, jaka jest, będzie umiejętnością wyjściową, która połączona z właściwie ukształtowanym pożądaniami będzie owocowała dobrym postępowaniem człowieka. Na to, że w takim kierunku idą skojarzenia Tomasza, wskazywałby fakt, że uznaje on za czynności intelektu teoretycznego badanie (namysł) oraz sąd, stanowiące etapy procesu podejmowania decyzji przez człowieka¹³. Mądrość, spełniając rolę nadrzędną wobec pozostałych sprawności intelektu, wprowadza wśród nich porządek przez to, że je przyporządkowuje celowi. Dalszą konsekwencją tego mądrościowego porządku będzie dobre postępowanie człowieka. Ona także swoiście weryfikuje aktywność tych sprawności właśnie poprzez funkcję osądzania ich. Należy ponadto zauważyć, iż mądrość przynosi człowiekowi zdolność do filozofowania. Skoro bowiem osiągnięcie takiego

celu jak poznanie prawdy daje człowiekowi szczęście, to oznacza, że dzięki mądrości człowiek „realizuje swoje człowieczeństwo”. Zdobytą prawdą na poziomie funkcjonowania mądrości nie służy innym celom, zatem sama jest celem, a pragnienie jej zdobycia jest bezinteresowne i ma swe źródło w rozumnej naturze człowieka, co już zauważył Arystoteles¹⁴.

Współpraca mądrości z roztropnością będzie miała zatem swoje podstawy w specyfice ludzkiego funkcjonowania. W człowieku poznanie współdziała z postępowaniem, a jeszcze dokładniej mówiąc, poznanie wyprzedza pożądanie. Trudno bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której dążymy do czegoś, czego w żaden sposób nie ujeliśmy poznawczo jako celu swego dążenia. Mądrość pozwala człowiekowi na prawdziwe poznanie celu, a co za tym idzie, jest podłożem dobrze skierowanego postępowania ludzkiego.

2. Istota i funkcje roztropności

Roztropność w ujęciu św. Tomasza jest cnotą doskonalącą zarówno ludzki intelekt jak i wolę. Akwinata nazywa ją „słusznym powodem działania”, co oznacza, że jej zada-

niem jest usprawienie człowieka w dobieraniu właściwych środków, które służą osiągnięciu zamierzonego celu¹⁵:

Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus (I-II, q. 57, a. 4).

Natomiast roztropność nie tylko uzdalnia człowieka do dobrego dzieła, ale sprawia nadto, że człowiek posługuje się tą zdolnością, zakłada bowiem właściwe nastawienie pożądania i doskonali je.

¹³S.th., I-II, q. 57, a. 6, co.: *inquisitio i iudicium*.

¹⁴Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b, w: Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1998, s. 15.

¹⁵S.th., II-II, q. 47, a. 8, co.: *recta ratio agibilium*.

Obszerniej na temat zadań roztropności Akwinata mówi jeszcze w innym fragmencie tej samej kwestii *Summa theologiae*:

Prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliiari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum (I-II, q. 57, a. 5).

Roztropność jest w życiu ludzkim najbardziej niezbędną cnotą. Dobre bowiem życie polega na dobrym działaniu. A to zależy nie tylko od tego, co ktoś robi, ale także jak to robi, a mianowicie, czy czyni to ze słusznego wyboru, a nie tylko odruchowo lub pod wpływem uczucia. Słuszny zaś wybór, odnosząc się do środków, wymaga, by, po pierwsze, cel był właściwy, a po drugie, by odpowiednie środki były temu celowi podporządkowane. Otóż do właściwego celu przysposabia człowieka taka cnota, która doskonali część pożądczą duszy, której przedmiotem jest dobro i cel. W stosunku zaś do odpowiedniego zastosowania środków do należytego celu trzeba osobnej sprawności rozumu, która by wprost przysposobiła człowieka do nich, gdyż radzenie i wybór, których przedmiotem są środki do celu, należą do czynności rozumu. Dlatego konieczne potrzeba rozumowi takiej cnoty intelektualnej, która by go udoskonalila w odpowiednim stosunku do środków. A to jest właśnie zadaniem roztropności. Stąd roztropność jest cnotą niezbędną do dobrego życia.

Św. Tomasz z Akwinu stwierdza, że roztropność jest sprawnością rozumu praktycznego, gdyż przedmiotem tej władzy jest zajmowanie się środkami, które prowadzą do celu. Zadaniem roztropności jest zastosowanie środków do celu. Do osiągnięcia celu potrzebne są zasadniczo dwa działania: rada – która sytuuje się w rozumie i wybór, który jest zadaniem pożądanego¹⁶. Między tymi działaniami występuje pewna zależność: wybór jest wynikiem rady (namysłu), następuje po radzie (gdyż pożądanie następuje tu po działa-

niu rozumu). Wyjątkowa pozycja roztropności, o której Tomasz mówi nawet „sława roztropności” – *laus prudentiae* – wynika z tego, że do niej należy zastosowanie przeprowadzonego rozważania (rozum praktyczny), a także samo rozważanie (rozum teoretyczny)¹⁷. Zatem zadaniem roztropności będzie zarówno korzystanie z osiągnięć mądrości, które polegają na poznaniu prawdy, jak i odniesienie tej prawdy do celu, czyli powiązanie jej z dobrem:

¹⁶Tamże, q. 47, a. 2, ad 2.

¹⁷Tamże, ad 3.

Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis (II-II, q. 47, a. 1, ad 3).

Unde ibidem philosophus subdit quod prudentia non est solum cum ratione, sicut ars, habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem (II-II, q. 47, a. 1, ad 3).

Wartość roztropności nie polega na samym tylko naradczym zastanawianiu się, lecz na zastosowaniu do dzieła, co jest celem i zadaniem rozumu praktycznego.

Stąd Filozof słusznie zauważył, że roztropność nie jest tylko sprawnością rozumu jak sztuka, posiada bowiem, jak jest powiedziane, zastosowanie do dzieła, a tego dokonuje za pośrednictwem woli.

Z kolei w swojej odpowiedzi w tym samym artykule Akwinata wyjaśnia tę wyjątkową rolę roztropności następująco:

Sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentis est bene posse consiliari. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica (II-II, q. 47, a. 2, co.).

Jak mówi Filozof w szóstej księdze *Etyki*, roztropnym jest człowiek mogący dobrze radzić. Otóż rada odnosi się do tego, co mamy czynić, by osiągnąć jakiś cel. A ponieważ zastanawianie się nad tym, co prowadzi do celu, należy do rozumu praktycznego, wobec tego jest jasne, że roztropność ma siedzibę wyłącznie w rozumie praktycznym.

Według Tomasza słowo „roztropny” (*prudens*) pochodzi od *porro videns*, co oznacza przewidywanie przyszłości w oparciu o wydarzenia obecne albo minione¹⁸. Taka umiejętność należy do sprawności władzy poznawczej (rozum), z tego też powodu można uznać, że roztropność w sposób właściwy sytuuje się w rozumie. Poza tym jednak roztropność również usprawnia wolę człowieka. Tomasz daje bowiem uzasadnienie, że to wola porusza wszystkie władze do właściwych im czynności oraz że to miłość powoduje czynność roztropności¹⁹, a przecież miłość utożsamia się z poruszeniem władz pożądawczych człowie-

ka. Fakt, iż usprawnia ona władzę poznawczą oraz pożądawczą w człowieku, oznacza, że roztropność jest zarówno cnotą intelektualną jak i moralną²⁰. To, co odnosi się do czynności (działań), jest materią roztropności zgodnie z tym, że jest podmiotem rozumu, tzn. odnosi się do prawdy rozumu (*sub ratione veri* – pod względem prawdy). Działania zatem są materią cnot moralnych, ponieważ są podmiotem władzy pożądania pod względem dobra (*sub ratione boni*)²¹. Natomiast co do swej istoty jest ona cnotą intelektualną²². Tomasz ujmuje to następująco:

¹⁸Tamże, a. 2, co.

¹⁹Tamże, ad 1 i 2: „amor movet ad actum prudentiae”.

²⁰Tamże, a. 4, co.

²¹Tamże, a. 5, ad 3.

²²*S.th.*, I-II, q. 58, a. 3, ad 1.

Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur (II-II, q. 47, a. 4, co.).

Dicendum quod prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur (I-II, q. 58, a. 3, ad 1).

Tomasz, zastanawiając się nad główną czynnością roztropności, dochodzi do wniosku, że jest nią nakazywanie (*praecipere*). Wyjaśniając taką odpowiedź, wychodzi od określenia roztropności jako słusznego powodu działania²³. Ta czynność roztropności będzie główną, która jest główną dla rozumu w dziedzinie praktycznej. W przypadku roztropności wymienia Tomasz trzy właściwe dla niej działania: radzenie (*consiliari*) – będące szu-

Otóż, jak powiedziano, funkcja roztropności polega na zastosowaniu prawego rozumu do dzieła, co nie może być dokonane bez prawości dążeń. Dlatego roztropność ma treść cnoty nie tylko tę, jaką mają inne cnoty intelektualne, lecz także treść innych cnót moralnych, do których się też zalicza.

Należy powiedzieć, że roztropność z istoty swej jest cnotą intelektualną. Lecz według materii zgadza się z cnotami moralnymi, gdyż jest słusznym powodem postępowania, jak wcześniej zostało powiedziane. Z tego więc względu zalicza się także do cnót moralnych.

kaniem rozwiązań; osądzanie (*iudicare*) – dotyczące obmyślanych środków i będące zadaniem rozumu teoretycznego; nakaz (*praecipere*) – jako zastosowanie w działaniu tego, co zostało znalezione i osądzone (ta ostatnia jest czynnością najbliższą celowi rozumu praktycznego). Działanie roztropności ponadto ma pomagać w osiągnięciu dobra a unikaniu zła, co oznacza, że roztropność jest wspomagana również przez prasaumienie (*synderese*)²⁴:

Dicendum quod actus praeciipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda (II-II, q. 47, a. 8, ad 1).

Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam (II-II, q. 47, a. 6, ad 3).

Należy powiedzieć, że czynność nakazywania [najbardziej właściwa dla roztropności] rozciąga się zarówno na osiągnięcie dobra, jak i na strzeżenie się przed złem.

Z tego wniosek, że roztropność stoi wyżej niż cnoty moralne i porusza nimi; natomiast roztropnością porusza prasaumienie, tak jak sprawność pierwszych zasad poznawania [porusza] wiedzę.

Tomasz w II-II swojej *Summa theologiae* obszernie omawia cnotę roztropności, wraz

z jej koniecznymi częściami integralnymi, podmiotowymi i postaciami²⁵. Ponieważ nas

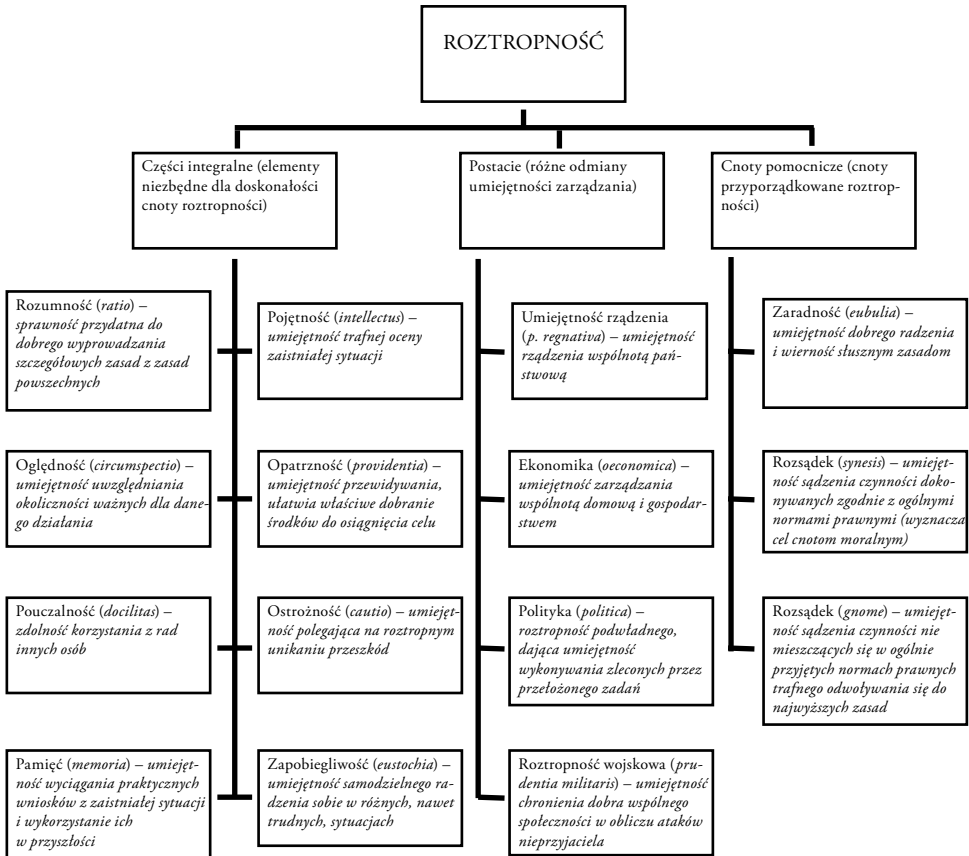
²³Tamże, II-II, q. 47, a. 8, co.

²⁴Tamże, ad.1.

²⁵Ta problematyka jest szczegółowo omówiona w doktoracie autorki artykułu. Zob. I. Andrzejuk, *Filozofia moralna Tomasa z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, Warszawa 2005, mspś niepubl., Biblioteka Główna UKSW, s. 108-113.

jednak interesuje przede wszystkim związek mądrości i roztropności, to przedstawimy w skrócie poszczególne części roztropności, w formie wykresu. Natomiast osobno, w ko-

lejnej części artykułu, omówimy te, które wskazują na spełnianie roli granicznej, czyli te, które w swym działaniu korzystają również z mądrości.



Zaprezentowany w schemacie podział wyczerpująco przedstawia wszelkie możliwe zarówno elementy, jak i odmiany roztropności, omawiane przez Akwinatę w *Summa theologiae*, a także cnoty niezbędne do prawidłowego funkcjonowania roztropności (części integralne) i jej cnoty pomocnicze. W wykresie skorzystaliśmy z nazewnictwa

św. Tomasza z Akwinu oraz tłumaczy interesującego nas fragmentu *Summa theologiae*, poświęconego roztropności. Jak wiadomo nazewnictwo poszczególnych części roztropności jest różne u różnych tłumaczy podejmujących problematykę cnot w ujęciu Akwinaty²⁶.

²⁶Jeszcze inne nazwy stosuje J. Woroniecki, zob. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 32-43.

3. Komplementarność mądrości i roztropności

To, co jest najbardziej uderzające i charakterystyczne dla ujęć Akwinaty, to jego przekonanie o intelektualnym charakterze postępowania człowieka. Pogląd ten wyraża się chociażby w Tomaszowym stwierdzeniu, że na każdym etapie podejmowania decyzji nadrzędną i kierowniczą rolę w człowieku spełnia intelekt bądź rozum. Nawet w sytuacjach, gdzie konkretne działanie jest domeną woli

(np. wybór), Tomasz przypomina, że intelekt ludzki spełnia rolę kierowniczą. Już sam ten fakt niezbitnie dowodzi, że postępowaniu przynależnemu roztropnością za każdym razem będzie „patronować” mądrość jako sprawność identyfikująca cel ostateczny człowieka, a zatem porządkująca w ogóle postępowanie i życie człowieka. Oto, jak sam Tomasz widzi rolę i pozycję rozumu w ludzkiej strukturze:

Omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quaecumque alia principia humanorum operum inveniuntur, quodammodo rationi obediunt; diversimode tamen (I-II, q. 58, a. 2).

Rozum jest pierwszą zasadą wszystkich czynów ludzkich, wszystkie zaś inne ich źródła podlegają rozumowi, ale w różny sposób.

Ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedat appetitum finis, sed appetitus finis praecedat rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam (I-II, q. 58, a. 5, ad 1).

Rozum, jako władza ujmująca cel, wyprzedza pożądanie tego celu, ale pożądanie celu wyprzedza rozumowanie rozumu przy wyborze środków do celu, co jest zadaniem roztropności.

Movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est (II-II, q. 47, a. 8, ad 3).

Powodowanie ruchu, absolutnie rzecz biorąc, należy do woli. Lecz nakazywanie oznacza ruch z jakimś przyporządkowaniem [nakierowaniem na cel]. I dlatego należy do rozumu jako jego czynność, o czym zresztą była już mowa wyżej.

Tomasz uznaje, że roztropność jest pomocna dla wszystkich cnót i działa w nich wszystkich²⁷. W rozumie praktycznym zawierają się cele cnót moralnych (cel w odniesieniu do działania funkcjonuje jak przyczyna)²⁸. Tu ma zastosowanie roztropność, która pozwala wykorzystywać uniwersalne zasady do poszczególnych przypadków. Roztropność nie stawia celu cnotom moralnym, lecz tylko roz-

porządza środkami odnoszącymi się do celu. Z tego wynika, że roztropność jest nadrzędna w stosunku do pozostałych cnót moralnych i nimi zarządza. Skoro przyjmiemy za Tomaszem, że zadaniem roztropności jest umiejętność zastosowania w pojedynczych przypadkach tego, co jest ogólną zasadą, to człowiek musi te ogólne zasady znać. Akwinata nawet mówi, że roztropność umie

²⁷S.th., II-II, q. 47, a. 5, ad 2.

²⁸Tamże, a. 6, co.

korzystać z *universalia principia rationis* – co by wskazywało albo na synderezę, albo na pierwsze zasady poznawania²⁹. Za sprawą ludzkiego doświadczenia, nieskończona liczba szczegółowych przypadków sprowadza się do ich pewnej skończonej liczby, tych powtarzających się najczęściej – ich znajomość wystarczy do bycia roztropnym.

Roztropność Tomasz porównuje z mądrością i mówi, że jest ona dobrym rozumowaniem, odnoszącym się do celu częściowego. Jest w związku z tym podobna do mądrości, która odnosi się do najwyższej przyczyny wprost oraz do wspólnego celu całości ludzkiego życia. Nie jest jednak cnotą większą i ważniejszą od mądrości, a to z tego po-

wodu, że mądrość swoiście zarządza roztropnością³⁰. Aby dobrze oddać rolę roztropności wobec mądrości, Tomasz posługuje się obrazem odźwiernego, wprowadzającego króla. Oczywiście cnotą spełniającą rolę służi wobec króla-mądrości jest roztropność. Do kompetencji cnoty roztropności należy zdecydowanie o dobieraniu takich rzeczy, które będą służyły zdobywaniu mądrości – chciałoby się powiedzieć: dobieraniu środków, które doprowadzą nas do mądrości. Można zatem uznać, że zależności pomiędzy mądrością i roztropnością są dwustronne, gdyż za sprawą roztropności człowiek może usprawnić się w mądrości:

Cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI Ethic., maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo. Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur, ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introduct enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem (I-II, q. 66, a. 5, ad 1).

Skoro roztropność odnosi się do spraw ludzkich, a mądrość do przyczyny najwyższej, to jasną jest rzeczą, że roztropność nie jest większą cnotą od mądrości, jak jest powiedziane w księdze szóstej *Etyki*, chyba, że przyjmijemy, że pośród wszystkich jestestw na świecie człowiek jest największym. Stąd należy powiedzieć, tak jak w tej samej księdze [tj. *Etyki*], że roztropność nie rozkazuje mądrości, lecz raczej odwrotnie, gdyż jak jest powiedziane w I Kor 2,15: „Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony”. Roztropność bowiem nie może się mieszać do spraw najwyższych, które rozważa mądrość, lecz rozkazuje w sprawach, służących mądrości, a mianowicie w tym, jak ludzie powinni dochodzić do mądrości. Tak więc roztropność jest służą mądrości, wprowadza do niej, gotuje jej drogę, jak odźwierny królowi.

Współdziałanie roztropności i mądrości najlepiej widać na przykładzie podejmowania decyzji, czyli osiągnięcia zamierzonego ce-

lu na drodze wolnego wyboru człowieka. Św. Tomasz zwraca uwagę na dwa ważne elementy, które decydują o słuszności wyboru.

²⁹Tamże, a. 3, co.

³⁰*S.th.*, I-II, q. 66, a. 5, ad 1.

Są nimi należyty cel oraz stosownie dobrane środki do tak zamierzonego celu³¹. Jeśli chodzi o pierwszy z wymienionych elementów, to według Tomasza do niego przysposabia człowieka cnota doskonaląca pożądawczą część duszy ludzkiej, ponieważ to jej przedmiotem jest dobro jako cel. Wydaje się zatem, że choć Akwinata deklaruje, że roztropność ma za zadanie dobierać właściwe środki do osiągnięcia celu, to jednak również odnosi się ona do samego celu właśnie w tym sensie, że jest on przedmiotem pożądania człowieka, czyli dobrem. Zanim jednak zostanie ujęty jako dobro, konieczne jest, by nastąpiło w ogóle jego spostrzeżenie i tu jest miejsce na mądrość.

Tomasz przyjmuje w postępowaniu ludzkim coś, co współcześnie byśmy nazwali pewną „hierarchią wartości”, a co faktycznie jest uporządkowaniem i środków, i celów pośrednich pomiędzy sobą, a wszystkich – względem celu ostatecznego. Bez takiego uporządkowania działanie ludzkie – ostatecznie pozbawione celu – będzie skazane na przypadkowość i chaos. Wydaje się, że ów „król”, czyli mądrość, jest właśnie sprawnością porządkującą ludzką aktywność. Roztropność bowiem nie daje człowiekowi takiego całościowego spojrzenia na jego własne życie pod kątem celu, do którego ma zmierzać. Jaki bowiem pożytek mamy z codziennie podejmowanych i roztropnie realizowanych działań, skoro nie znamy właściwie powodu, dla którego je wykonujemy? Idąc tropem Akwinaty można stwierdzić, że po-

wiązanie mądrości z roztropnością jest związaniem prawdy z dobrem, sfery poznawczej człowieka z pożądawczą – oczywiście na terenie postępowania człowieka. Mądrość i roztropność w człowieku Tomasz łączy w taki sposób, jak by chciał zaznaczyć jedność poszczególnych elementów strukturalnych bytu ludzkiego, wynikającą z urealnianego wpływu aktu istnienia. Roztropność, będąc bowiem cnotą kształtującą i ludzki intelekt i wolę, ma pobudzać władzę pożądania ludzkiego do ujmowania celu jako dobra. Nie wystarczy do kierowania się do jakiegoś dobra, by ludzki intelekt przedstawił je człowiekowi jako prawdę. Aby nastąpiło „poruszenie” władz ludzkich, potrzebna jest jeszcze aktywność władz pożądawczych. W tym pomaga cnota roztropności, obejmująca swym zasięgiem zarówno intelekt, jak i wolę.

W procesie dokonywanych przez nas wyborów to intelekt pierwszy przedstawia woli przedmiot wyboru. Z drugiej znów strony wola, będąc władzą pożądania, dąży do dobra w ogóle (zgodnie ze swą naturą)³². Pozostaje więc w tym procesie kwestia uszczegółowienia konkretnego dobra, które zostanie ujęte przez człowieka jako „dobro dla niego”. Wprawdzie cel ostateczny jest pożądany w sposób konieczny, ale środki do niego prowadzące nie. Zarazem środki te mogą mieć pozycję celów cząstkowych, doprowadzających do celu ostatecznego. Oddajmy w tej kwestii znów głos samemu Tomaszowi:

³¹Tamże, q. 57, a. 5, co.

³²Tamże, q. 9, a. 6, ad 3: „Deus [...] movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum”. Wola posiada przyporządkowanie do dobra powszechnego i dlatego Bóg – jako dobro powszechne – może być przyczyną woli. Bóg porusza wolę ludzką jako powszechny poruszyciel do powszechnego przedmiotu woli, jakim jest dobro. Bez tego człowiek nie mógłby chcieć. Jednakże człowiek dzięki swojemu rozumowi określa, co będzie przedmiotem dążenia jego woli oraz co jest prawdziwym dobrem, a co pozornym. Bóg, jako poruszyciel, nie determinuje całkowicie woli ludzkiej, co ostatecznie sprawia, że działanie woli pozostaje swobodne i niekonieczne (poza podstawowymi działaniami zapewniającymi utrzymanie życia ludzkiego, bo te są swoiście zdeterminowane, zob. tamże, q. 10, a. 4, co.).

Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum (I-II, q. 9, a. 1, co.).

In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam (I-II, q. 10, a. 1, co.).

Zamieszczony poniżej schemat ilustruje związek mądrości i roztropności w poszczególnych etapach postępowania ludzkiego. Jak już było wspomniane, cały proces kierowania się człowieka do celu rozpoczyna się od jego dostrzeżenia i zidentyfikowania. Nawet jeśli jest to jakiś „cel pośredni”, to i tak człowiek w swoich działaniach ma na uwadze w ogóle cel swego życia, który wszelkim jego czynom nadaje sens. Zatem ten etap uznaliśmy za domenę działania mądrości jako sprawności „trafiającej” na ów cel. Wydaje się również, że już na samym początku zaznacza się szeroka aktywność intelektu w jego funkcji teoretycznej: ujmowania prawdy oraz praktycznej: uję-

Natomiast przedmiot porusza [wola] na sposób zasady formalnej, która w porządku natury nadaje zróżnicowanie gatunkowe czynnościom tak jak gorąco wobec rozgrzewania. Otóż pierwszą zasadą formalną jest byt i prawda powszechna, a jedno i drugie jest przedmiotem intelektu. Intelekt więc porusza wolę w tym znaczeniu, że ukazuje właściwy jej przedmiot.

Otóż to, co jest samo przez się, jest źródłem, do którego sprowadza się to wszystko, co nie jest samo przez się. I dlatego biorąc naturę w tym znaczeniu, trzeba uznać za naturalne to, co jest w niej źródłem tego, co danej rzeczy zawsze odpowiada. Widać to jasno na przykładzie intelektu, gdyż zasady poznania intelektualnego są wszystkim znane z natury. Podobnie to, co jest źródłem uczynków dobrowolnych, musi być czymś, czego wola chce ze swej natury. Otóż takim źródłem jest dobro w ogóle, do którego wola dąży z natury, podobnie jak każda władza do właściwego sobie przedmiotu; i także cel ostateczny, który jest tym w dziedzinie pożądania, czym pierwsze zasady rozumowania w dziedzinie poznania intelektualnego i także to wszystko, co odpowiada [człowiekowi] chcącemu czegoś zgodnie ze swą naturą.

cia jej jako dobra i celu, do którego mogą zmierzać ludzkie dążenia. W ślad za intelektem idzie wola, która na „przedstawioną” jej „dobrą prawdę” reaguje zamiarem skierowania się do niej jako celu. Tu wydaje się, że roztropność ma do spełnienia swoje zadanie jako „słuszny powód postępowania ludzkiego”. To, co bowiem zostało ujęte w ogólności przez mądrość, roztropność zaczyna stosować do jednostkowego przypadku, jakim jest ten konkretny człowiek, zamierzający skierować się do celu. Jeśli działanie to ma się zakończyć wyborem dostrzeżonego dobra, to muszą nastąpić kolejne etapy ludzkiego postępowania. Pierwszym z nich jest namysł, który polega

na pewnego rodzaju badaniu i poszukiwaniu najlepszych środków do osiągnięcia celu. Tomasz zwraca uwagę, że jest to zadanie dla władzy rozumu, której specyficzną czynnością jest właśnie poszukiwanie badawcze, swoisty

dyskurs (jako rozumowe przechodzenie od jednej rzeczy do drugiej). Stąd za poprawność w dziedzinie namysłu odpowiedzialna jest sprawność o takiej samej nazwie – *ratio*, czyli rozum³³:

Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quae exiguntur ad perfectionem prudentiae dicuntur exigivae vel quasi integrales partes prudentiae, inde est quod ratio inter partes prudentiae connumerari debet (II-II, q. 49, a. 5, co.).

Rada jest to pewnego rodzaju poszukiwanie badawcze, w którym zaczyna się od jednej i przechodzi do dalszych rzeczy. Działanie to jest dziełem rozumu. Stąd dla roztropności konieczne jest, by człowiek dobrze rozumował. A ponieważ wszystko, co jest wymagane do doskonałości roztropności, jest uważane za jej wymóg, czyli za jej część integralną, zatem rozum [nota rozumu] powinien być zaliczony do części roztropności.

Sprawność rozumu stanowi jedną z koniecznych części integralnych roztropności i wydaje się, iż ze względu na pełnioną funkcję podlega również mądrości. Tomasz bowiem uznaje, że namysł jest jedną z tych czynności, która podlega intelektowi teoretycznemu. Sprawność rozumu gwarantuje zatem człowiekowi poprawny przebieg rozumowania, bez czego roztropność po prostu nie byłaby roztropnością. W tym badawczym namyślaniu się ważną jeszcze rolę odgrywają

opatrność ludzka oraz zaradność (*eubulia*). I tak opatrności podlegają rzeczy przygodne (Tomasz mówi dokładnie o rzeczach możliwych, które mogą się zdarzyć w przyszłości). Zadaniem tej sprawności jest przyporządkowanie takich rzeczy do celu i ze względu na cel właśnie. Akwinata zauważa, że ze względu na spełniane funkcje opatrność odnosi się do poprawnego namysłu, osądu oraz do nakazywania³⁴:

Humanae tamen prudentiae non subiiciuntur nisi contingentia operabilia quae per hominem possunt fieri propter finem. Praeterita autem in necessitate quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia, in quantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem

Opatrności ludzkiej podlegają tylko czynności niekonieczne, które człowiek może wykonać dla osiągnięcia celu. Wydarzenia przeszłe jako takie mają charakter koniecznych, bo co się już stało, nie może się odstać. Czynności teraźniejsze jako takie tak samo: bo jeśli Sokrates siedzi, nie może w tej chwili nie siedzieć. Stąd wynika, że do roztropności należą wydarzenia przyszłe, których człowiek może użyć do osiągnięcia ludzkiego celu życia. A ponie-

³³ *S.th.*, II-II, q. 49, a. 5, co.

³⁴ Tamże, q. 49, a. 6, co: „[...] In recta ordinatione ad finem, quae includitur In ratione providentiae importatur In rectitudo consilii et iudicii et praecepti, sine quibus recta ordinatione ad finem esse non potest”.

humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiae, importat enim providentia respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiae. (II-II, q. 49, a. 6, co.)

In recta ordinatione ad finem, quae includitur in ratione providentiae, importatur rectitudo consilii et iudicii et praecepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest (II-II, q. 49, a. 6, ad 3).

W przypadku dwóch pierwszych działań znów dochodzimy do ścisłego związku roztropności z mądrością. Także *eubulię*, będącą z kolei cnotą podmiotową roztropności, To-

Eubulia autem importat bonitatem consilii, dicitur enim ab eu, quod est bonum, et boule, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana (II-II, q. 51, a. 1, co.).

Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quae sunt opportuna ad finem, sed etiam aliae circumstantiae, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliae huiusmodi debitae circumstantiae (II-II, q. 51, a. 1, ad 3).

Następnym działaniem, które Akwinata wiąże również z mądrością, jest sąd, gdzie pojawiają się kolejne sprawności intelektu nazywane pojętnością (*intellectus*), *synesis*, *gnome* i oględnością. Sąd polega na zestawianiu ze sobą różnych dóbr przez rozum, któremu to-

waż opatrność obejmuje jedno i drugie, bo dotyczy czegoś odległego w czasie, do osiągnięcia czego skierowuje to, co się dzieje w teraźniejszości, dlatego jest częścią składową roztropności.

W poprawnym przyporządkowaniu do celu, które należy do powodu opatrności, mieści się poprawność rady, sądu i nakazu, bez których nie może być poprawności w skierowywaniu do celu.

masz określa jako cnotę rozumu ludzkiego, gdyż radzenie jest czynnością rozumu. Podlega ona roztropności i uzupełnia ją, dając człowiekowi zdolność dobrego namysłu:

Eubulia zaś wprowadza dobro rady, mówi się, że pochodzi od eu, co znaczy „dobrze”, i od boule, co oznacza „radę”, jako [cnota] dobroci w radzie, dająca dobrą radę. Stąd jasne jest, że eubulia jest cnotą ludzką.

Dobre radzenie bowiem nie tylko znajduje i rozważa to, co potrzebne do osiągnięcia celu, lecz musi odpowiadać wielu innym warunkom: czynność naradcza nie może trwać zbyt długo, a z drugiej strony nie może być zbyt pośpieszna. Co do sposobu musi trzymać się mocno zasad słuszności, uwzględniać wszystkie dotyczące czynu okoliczności itd.

warzyszy ich wartościowanie ze względu na cel ostateczny. W dalszej kolejności efekty sądu zostają wykorzystane już do samego wyboru (*electio*)³⁵. Czytając odnośne fragmenty *Summa theologiae* odnosi się wrażenie, iż w najściślejszym związku z mądrością funk-

³⁵S.th., I-II, q. 82, a.1, ad.3.

cjonuje właśnie sprawność pojętności. Podobnie jak w przypadku *ratio* tu także mamy do czynienia z taką samą nazwą władzy i sprawności (*intellectus, intellectus*). Jakże zatem są zadania owej sprawności pojętności? Otóż

Tomasz zauważa, że daje ona słuszną ocenę na temat najdalszych (najwyższych) zasad, które przyjmujemy przez to, że są one same przez się jasne i zrozumiałe³⁶.

Intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiae (II-II, q. 49, a. 2, co.).

Intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine (II-II, q. 49, a. 2, ad 1).

Takie ujęcie pojętności wprost odnosi nas do mądrości, gdyż to ona właśnie wydaje sądy o pierwszych zasadach poznawania, o czym Tomasz wyraźnie mówi, omawiając problematykę mądrości. Także takie części podmiotowe roztropności jak *synesis* i *gnome* wydają się przez swoje zastosowanie w sądzie być za-

Intelekt bierzemy tu nie w znaczeniu władzy poznawczej, lecz jako poprawną i trafną ocenę, sądu o jakiejś zasadzie krańcowej, przyjętej dla jej bezpośredniej oczywistości; tak jak w rozumowaniu dowodzeniowym pierwsze zasady podstawowe przyjmuje się ich rozumieniem. Wszelkie bowiem rozumowanie wychodzi z zasad przyjętych jako pierwsze. A ponieważ roztropność jest słusznym powodem działania, dlatego proces jej rozumowania musi wyjść z [cnoty] intelektu, która wobec tego jest jej częścią.

Pojętność [cnota intelektu], która jest składnikiem roztropności, jest słusznym mniemaniem [słuszną oceną] na temat jakiegoś pojedynczego [szczegółowego] celu.

leżne od sprawności mądrości, gdyż słuszny sąd polega na tym, że władza poznawcza człowieka ujmuje rzecz taką, jaka ona jest. W ten sposób *synesis* usprawnia władzę poznawczą do odbioru prawdy i dotyczy rzeczy mieszczących się w zwyczajnych zasadach funkcjonowania³⁷:

[...] *synesis* importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. [...] Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt

[...] rozsądek [*synesis*] jest poprawnym osądem, nie w dziedzinie spekulatywnej, lecz w czynnościach praktycznych i konkretnych, w których rolę swą spełnia roztropność. [...] Jest zaś oczywiste, że dobro w radzeniu i dobroć w osądzie nie są doko-

³⁶Tamże, II-II, q. 49, a. 2, co.: „Respondeo dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur”.

³⁷Tamże, q. 51, a. 3, co.

bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter ebuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur *synesis* (II-II, q. 51, a. 3, co.).

nywane przez tę samą przyczynę; wielu bowiem ludzi dobrych w radzeniu nie potrafi dobrze osądzać. W myśleniu spekulatywnym spotykamy ludzi dobrych w poszukiwaniu. Mają oni rozum żywy i prędki w przebieganiu wielu różnorodnych danych, a to pochodzi z wrodzonej wyobraźni, zdolnej do łatwego tworzenia mnóstwa różnych wyobrażeń. Nie zawsze jednak idzie z tym w parze dobro osądu, czego przyczyną jest wadliwość w intelekcie, spowodowana głównie wadliwością układu w zmyśle wspólnym, zawodzącym w ocenie wytworzonych wyobrażeń i spostrzeżeń. Należy zatem przyjąć, że oprócz zaradności [*eubulii*] jest jeszcze inna cnota do dobrego osądu. I ta nazywa się rozsądkiem [*synesis*].

Z kolei zadaniem *gnome* jest sądzenie tego, co należy zrobić, mimo iż nie mamy pomocy ze strony powszechnych zasad funkcyj-

nowania. *Gnome* zatem daje umiejętność prawidłowego sądzenia w oparciu o zasady niecodzienne i wyższe³⁸:

Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat *synesis*. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur *gnome*, quae importat quandam perspicacitatem iudicii (II-II, q. 51, a. 4, co.).

Również w rozsądzaniu tego, co mamy czynić lub co czynią inni, należy niekiedy kierować się zasadami niecodziennymi; zachodzi to np. w wypadkach, w których wrogowi ojczyzny nie trzeba zwracać rzeczy nam pożyczonej lub u nas zdeponowanej itp. W tych wypadkach należy kierować się zasadami wyższego rzędu, a nie zasadami codziennymi, którymi w osądzie kieruje się zwykły rozsądek. Otóż do dobrego rozsądzania w takich wypadkach, według zasad wyższych potrzebna jest osobna cnota osądu, a ta nazywa się *gnome*, która to wnosi swoistą przenikliwość rozsądku.

Ostatnia z cnót biorących udział w akcie sądu to oględność, będąca integralną częścią roztropności. Jest ona umiejętnością uwzględniania okoliczności w trakcie zmierzania do

celu³⁹. Tu także więc mamy do czynienia z koniecznością łączenia mądrości jako pewnej prawdy o celu z roztropnością, pozwalającą na dobieranie właściwych środków. Branie

³⁸Tamże, a. 4, co. Tomasz określa istotę funkcjonowania *gnome* poprzez skutek jaki ze sobą niesie, a jest nim *perspicacitas iudicii* – bystrość, przenikliwość sądu.

³⁹Tamże, q. 49, a. 7, co. *Circuspectio* jest łacińskim odpowiednikiem terminu „oględność”.

pod uwagę okoliczności towarzyszących naszej drodze do tego, co zamierzeliśmy, wymaga od nas zarówno skupienia uwagi na samym

celu, jak również na drodze do niego prowadzącej.

ETAPY PODEJMOWANIA DECYZJI		WŁADZA	SPRAWNOŚĆ
	poznawcze ujęcie celu	intelekt teoretyczny i praktyczny	<u>mądrość</u>
	zamiar (<i>intentio</i>)	wola (działająca zgodnie z porządkiem wyznaczonym przez rozum)	roztropność, mądrość
	namysł/naradzenie (<i>consilium/inquisitio</i>)	rozum praktyczny, wola	rozum, opatrność, <i>eubulia</i> , <u>mądrość</u>
	przyzwolenie (<i>consensus, consentire</i>)	wola, rozum	roztropność, mądrość
	osąd (<i>iudicium</i>)	intelekt (rozum) praktyczny i teoretyczny	<i>synesis</i> i <i>gnome</i> , intelekt (pojętność), oględność, opatrność, <u>mądrość</u>
	wybór (<i>electio</i>)	wola (materialnie), rozum (formalnie)	roztropność, mądrość
	rozkaz (<i>imperio</i>)	rozum, wola	roztropność, mądrość, opatrność
	zastosowanie (<i>usus</i>)	wola, rozum	roztropność, opatrność

Powyzsza tabela ilustruje wszystkie uwagi na temat współdziałania mądrości i roztropności w ludzkim postępowaniu. Widać

też wyraźnie, że często mądrość spełnia rolę nadrzędną wobec innych sprawności związanych z roztropnością.

Zakończenie

Analizując poglądy św. Tomasza na temat obu omawianych cnót, odnosi się czasem wrażenie, że kompetencje mądrości i roztropności są płynne, a przez to niewyraźne. Wprawdzie mądrość jest jasno określona jako sprawność teoretyczna intelektu, ale sama roztropność jest często przez Tomasza tak charakteryzowana, że jej kompetencje wchodzą

na teren przypisywany mądrości. Z taką sytuacją mamy do czynienia chociażby w przypadku poznawania prawdy, które zasadniczo przysługuje mądrości oraz w pewnym zakresie wiedzy, jednakże Akwinata uznaje je również za czynność właściwą dla roztropności.

Mądrość jest swoicie niezależna – żadna inna sprawność nie jest wobec niej nad-

rzędna. Nawet sprawność pierwszych zasad poznawania podlega osądowi mądrości, która – jeśli zachodzi taka potrzeba – staje w ich obronie. *Habitus principiorum* jest sprawnością podstawową, ale nie nadrzędną wobec mądrości. Tymczasem w sferze działania ludzkiego synereza jest sprawnością i podstawową, i nadrzędną wobec roztropności. Prasu- mienie wobec roztropności zachowuje się jak wspomniane pierwsze zasady poznawania wobec wiedzy.

Z zaprezentowanych analiz wynika, że postępowanie człowieka nie opiera się wyłącznie na cnotcie roztropności. Sprawnością porządkującą roztropnościowe działania człowieka jest mądrość. Takie ujęcie wydaje się być zgodne z tym, jak Tomasz postrzega aktywność ludzką. To, co nas bowiem odróżnia od innych stworzeń, to właśnie posiadanie intelektu i umiejętność korzystania z niego. Zarazem wszystkie władze w człowieku są zintegrowane (przynajmniej jeśli wszystko ma funkcjonować zgodnie z naturą człowieka – to powinny być zintegrowane) w ten sposób, że władzą naczelną i jakby zarządzającą jest intelekt. Zatem pewne wzajemne podporządkowanie sobie władz ludzkich przekłada się również na podporządkowanie mądrości innym sprawności i cnot w naturalnym systemie usprawnień nabywanych przez całego człowieka. Czy zatem według św. Tomasza możliwa jest prawdziwa roztropność bez mądrości? Wprawdzie to syndereza wyznacza cele cnotom moralnym i nawet zarządza roztropnością⁴⁰, jednak fakt ten nie umniejsza w niczym roli mądrości. Prasu- mienie bowiem przypomina swoim funkcjonowaniem sprawność pierwszych zasad poznawania – jest podstawą, na której buduje się właściwe postępowanie człowieka, jednak sprawność ta nie określa ostatecznego celu ludzkiego życia. Jeśli cel jest niewłaściwie określony, to fakt ten

będzie miał wpływ na całość ludzkiego postępowania. W związku z tym roztropność nie uzyska swej doskonałej postaci i najwyższego rozwoju bez pomocy mądrości, mimo że faktycznie jest cnotą o wyjątkowej pozycji i roli. Rozpoznanie prawdy jest ważnym elementem w całym postępowaniu człowieka. Tomasz zaznacza, że wszelka rzecz, przez to, że jest (dosł.: na ile jest bytem i substancją), jest dobrem, dlatego też każda rzecz może stać się przedmiotem wyboru woli. Nie musi ona być dobrem prawdziwym, może bowiem posiadać tylko pozory dobra, gdyż wola stawia sobie za cel właśnie dobro, a nie prawdę. Dlatego wola może wybrać coś złego ujmując to jako dobro, w sytuacji, gdy jest to tylko dobro pozorne. Stąd potrzebne jest odróżnienie dobra i zła w ogólności; fałszu i prawdy oraz związania prawdy z dobrem – by wybór był dobry. W tym rozpoznaniu pomaga właśnie mądrość. Z kolei roztropność Tomasz nazywa mądrością w sprawach ludzkich⁴¹, co koresponduje z Arystotelesowskim określeniem roztropności jako mądrości praktycznej⁴². Obaj zauważają, że jej zadaniem jest zastosowanie powszechnych zasad do szczegółowych wniosków, dotyczących działania ludzkiego. Roztropność nie jest zatem mądrością w znaczeniu bezwzględnym (czyli nie dotyczy celu ludzkiego życia w ogóle), a jej zastosowanie na terenie ludzkiego postępowania można porównać do funkcjonowania mądrości w dziedzinie teoretycznej (poznania). Mówiąc jeszcze dokładniej, wydaje się, że mądrość jest cnotą usprawniającą intelekt we właściwym dla niego działaniu, jakim jest ujmowanie prawdy, a także rozum – gdy chodzi o czynności osądzania i porządkowania (te czynności bowiem wymagają umiejętnego posługiwania się wiedzą). Z kolei roztropność jawi się jako cnota usprawniająca przede wszystkim intelekt jako rozum, w jego funkcji ro-

⁴⁰Tamże, q. 47, a. 6, ad 1.

⁴¹Tamże, a. 2, co.

⁴²Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1141b. W polskim tłumaczeniu autorstwa D. Gromskiej tego dzieła greckiemu terminowi φρόνησις (*fronesis*) odpowiadają terminy: „roztropność”, „rozsądek”.

zumowania. Na takie rozróżnienie wskazywałaby Tomaszowa charakterystyka obu cnót, ponieważ mądrość pomaga w ujęciu dobra jako dobra w ogóle, a roztropność ma tę identyfikację zastosować do konkretnych przypadków⁴³. Mądrość i roztropność, podmiotując się we władzy intelektualnego poznania, owocują w człowieku zdolnością do podejmowania działań na miarę jego natury.

Podsumowując nasze rozważania, warto zwrócić uwagę na to, że żadna z omawianych cnót tak naprawdę nie jest w stanie dobrze

funkcjonować bez „tej drugiej”. Mądrość i roztropność są ze sobą „organicznie” związane: Aby być mądrym, musimy posługiwać się roztropnością, aby z kolei roztropność dobrze funkcjonowała, potrzebujemy mądrości. Ten ścisły ich związek pozwala na przypuszczenie, że roztropność mogłaby stanowić integralną część mądrości. Tomasz wprawdzie sam takiej tezy nie głosi, jednakże w jego wypowiedziach można znaleźć przesłanki skłaniające do zajęcia takiego stanowiska⁴⁴.

⁴³Należy pamiętać, że podział na intelekt i rozum jest podziałem funkcjonalnym, a w rzeczywistości mamy do czynienia z jedną władzą, która jest przystosowywana do różnych funkcji przy pomocy różnych sprawności.

⁴⁴*S.th.*, I-II, q. 56, a. 3, ad 2: „Ad secundum dicendum quod bonum uniuscuiusque est finis eius, et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus”. Cytat ten pozwala uznać, że dobrym działaniem i mądrości, i roztropności będzie to samo poznawanie prawdy, lecz w pierwszym przypadku w dziedzinie teoretycznej, a w drugim – w praktycznej.

THE COMPLEMENTARITY OF WISDOM AND PRUDENCE IN HUMAN ACTION. THOMAS'S AQUINAS ACCOUNT

Keywords: Thomas Aquinas, wisdom, prudence, human dispositions, virtue

While considering the problem of human dispositions, Thomas Aquinas indicates the special role of disposition in human action. Its unique position is caused by the fact that it is both intellectual and moral. Wisdom, however, is an intellectual virtue, which relies on the ability to cognize the truth, which is not available to the man in indirect cognition. Therefore, wisdom makes the human intellect able to its proper operations – reasoning. However, there is no indirect transfer from wisdom, which is a theoretical disposition to human action and here is the place for prudence, which is a disposition of both intellect and will.

It seems that cooperation of both virtues plays a considerable role in human activity. Aquinas claims that the object of human appetite is only cognizable. In this way wisdom – as a virtue concerning human cognition – is related to prudence, which includes human cognition as well as appetite.

The precise analysis of St. Thomas's Aquinas texts shows that the relationship between wisdom and prudence is very strict and both virtues rely on each other. Practically, it means that one cannot be prudent without being wise and one cannot be wise without being prudent.