



MAGDALENA PŁOTKA

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w
Warszawie

HABITUS W KONCEPCJI ARYSTOTELESA I JEGO ŚREDNIOWIECZNYCH KOMENTATORÓW ¹

Arystoteles w *Kategoriach* wymienia szczególny rodzaj jakości, taki, który z jednej strony jest stanem podmiotu (substancji) będącego w pewnej relacji do „formy naturalnej”, a z drugiej, pośredniczy w relacji między podmiotem a wykonywanym przez nim działaniem. Pierwszy nazywa $\xi\zeta\iota\varsigma$, drugi – $\delta\iota\alpha\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ [Arystoteles 2003a, 8b25-26, 49]. Gdy *Kategorie* wraz z resztą *corpus aristotelicum* stały się w średniowieczu przedmiotem licznych komentarzy i odniesień, ówczesni autorzy podjęli ten wątek precyzując, rozwijając, a także przeformułując arystotelesowską teorię sprawności i dyspozycji (*habitus* i *dispositio*).

W jaki sposób działający podmiot nabiera „wprawy” w działaniach? Czy są możliwe działania wykonywane bez odpowiadających im sprawności? Co jest przyczyną powstawania sprawności? – pytania te stały się głównymi punktami debaty już w XII wieku w kontekstach teologicznych [Nederman 1989-1990, 87-88]². Wzrost zainteresowania problematyką *habitus* nastąpił wraz z pojawieniem się łacińskiego przekładu *Etyki nikomachejskiej*, dokonanego przez Roberta Grosseteste i trwał nieprzerwanie aż do XVII wieku. Efektem tej kilkusetletniej dyskusji wokół *habitus* jest wypracowanie różnorodnych propozycji filozoficznych, których pełna

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS1/03518.

² Od czasów szkoły Anzelma z Laonu (ok. 1100) termin *habitus* stanowił punkt odniesienia koncepcji etycznych wielu autorów [Nederman 1989-1990, 89].

ekspozycja wykracza znacznie poza skromne ramy niniejszego artykułu. Dlatego opracowanie to koncentruje się na prezentacji kilku wybranych, lecz najbardziej reprezentatywnych – jak się wydaje – stanowisk średniowiecznych filozofów zajmujących się teorią sprawności.

Celem artykułu jest zatem przedstawienie teorii *habitus* (sprawności) w filozofii Arystotelesa oraz jego średniowiecznych komentatorów. Pierwsza część artykułu – stanowiąca wprowadzenie w problematykę *habitus* – prezentuje koncepcję samego Stagiryty. W drugiej części przedstawię rozwinięcia tej koncepcji u czołowych trzynastowiecznych kontynuatorów Arystotelesa, tj. Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Trzecia część poświęcona jest omówieniu późnośredniowiecznych modyfikacji arystotelesowskiej teorii w ujęciach Geralda Odonisa, Jana Dunsza Szkota, Jana Burydana i Pawła z Worczyna.

1. „Stan”, „dyspozycja”, „cnota” - sprawność w koncepcji Arystotelesa

W filozofii średniowiecznej terminem „*habitus*” określano sprawność, stan, dyspozycję; pewną własność działającego podmiotu, który w porządku ontologicznym poprzedza działanie będąc jego zasadą, poprzedza „kondycję” podmiotu lub jego skłonność do działania [Głowała 2012, 23-25; Nederman 1989-1990, 87]. Podstawowym źródłem koncepcji sprawności były dzieła Arystotelesa: przede wszystkim *Kategorie*, *Metafizyka* (księga V) oraz II księga *Etyki nikomachejskiej*, która stanowi wprowadzenie w problematykę cnót. W *Kategoriach* sprawności – stan i dyspozycję (ἕξις oraz διαθεσις) – Arystoteles zalicza do jakości. Różnią się tym, że stan jest bardziej stały i trwały, zaś dyspozycja łatwiej podlega zmianom. Do stanu należą wszystkie cnoty (wiedza, sprawiedliwość itd.); z kolei do dyspozycji – przeciwieństwa, takie jak ciepło, zimno, choroba i zdrowie itd. [Arystoteles 2003a, 8b25-26, 49]. Dyspozycja (διαθεσις) jest pojęciem szerszym, ponieważ jej szczególnym przypadkiem jest stan (ἕξις): „ci, co się znajdują w pewnym stanie, są też i w pewien sposób do niego

ustosunkowani, ale ci, co są jakoś ustosunkowani, bynajmniej nie muszą się znajdować w jakimś stanie” [Arystoteles 2003a, 9a10-12, 49]³.

W V księdze *Metafizyki* znajdziemy dalsze wyjaśnienia czym jest $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$. Sprawność jest „jakby działaniem tego, kto ma, i tego, co ma, jakby jakąś czynnością albo ruchem” [Arystoteles 2003b, 1022b4-5, 705]. Definicję ilustruje przykładem: „między tym, kto nosi ubranie, a noszonym ubranie zachodzi stan pośredni noszenia” [Arystoteles 2003b, 1022b 6-7, 705-706]. Komentując ten fragment Tomasz z Akwinu podkreślał, że sprawność jest elementem pośredniczącym między posiadającym (*habens*) a tym, co posiadane (*habitus*), tak jak między ogrzewającym, a tym, co ogrzewane istnieje stan pośredni – ogrzewanie. Dlatego – Tomasz twierdzi za Arystotelesem – *habitus* należy wiązać z działaniem, stanem aktywnym, ruchem [Tomasz z Akwinu, 1950]⁴. Sprawność jest szczególnym rodzajem dyspozycji (usposobienia), dzięki której „to, co jest usposobione, jest albo dobrze, albo źle usposobione, i albo samo przez się, albo względem czegoś innego” [Arystoteles 2003, 1022b10-12, 705]. Dyspozycja jest zatem „usposobieniem podmiotu w stosunku do formy natury”, zaś *habitus* (sprawność) jest usposobieniem do działania [Tomasz z Akwinu 2006, 87]⁵. Przykładem dyspozycji jest zdrowie jako pewne usposobienie; z kolei dowolne działanie – jak gra na pianinie, rozwiązywanie zadań matematycznych – jest przykładem sprawności⁶.

³ Greckie terminy $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ oraz $\delta\iota\alpha\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ zostały przetłumaczone na łacińskie *habitus* oraz *dispositio*. O ile *dispositio* odpowiadające $\delta\iota\alpha\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ występuje w polskich przekładach konsekwentnie jako „dyspozycja”, o tyle polscy tłumacze nie są zgodni co do przekładu $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ – *habitus*. Tłumacze dzieł Arystotelesa (Kazimierz Leśniak, Daniela Gromska) oraz Włodzimierz Galewicz (jeden z tłumaczy dzieł Tomasza z Akwinu) proponują greckie $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ i łacińskie *habitus* oddać jako „stan”. Tymczasem o. Feliks W. Bednarski, tłumacz londyńskiego wydania *Sumy teologii* Tomasza z Akwinu tłumaczy ten termin jako „sprawność”. W niniejszej pracy podążam za propozycją translatorską Bednarskiego.

⁴ „Et ideo inter habentem et habitum intelligitur habitus esse medius, et quasi actio quaedam; sicut calefactio intelligitur esse media inter calefactum et calefaciens; sive illud medium accipitur ut actus, sicut quando calefactio accipitur active; sive ut motus, sicut quando calefactio accipitur passive. Quando enim hoc facit, et illud fit, est media factio. In Graeco habetur poiesis, quod factionem significat”. *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 20, n. 5.

⁵ Por. *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 20, n. 7.

⁶ Por. „Dyspozycja jest pewnym rodzajem, w ramach którego wyodrębnia się sprawność jako pewien gatunek; w takim sensie powiadamy, że sprawność jest

Szczególnym rodzajem sprawności jest cnota: „trwałymi [...] dyspozycjami nazywam to, dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy lub niewłaściwy” – pisze Arystoteles [Arystoteles 2000, 1105b, 110]. Na przykład, do strachu (namiętności) można odnosić się w sposób właściwy lub niewłaściwy. Właściwe odnoszenie się do strachu jest odwagą, niewłaściwe – tchórzostwem. Sprawności są zatem pewnymi skłonnościami podmiotu, które z jednej strony polegają na ustosunkowaniu się do namiętności (nie waloryzowanych przez Arystotelesa), a z drugiej strony – stanowią podstawę działania, wyznaczają sposób przeprowadzenia działania; dotyczą zarówno namiętności, jak i działania [Arystoteles 2000, 1109b, 122]. Sprawności są ponadto tym elementem – pisze Arystoteles – ze względu na który podmiot działający określa się jako moralny lub niemoralny: „nie chwali się bowiem kogoś dlatego, że się boi, ani dlatego, że się gniewa, lecz tylko za to, że czyni to w pewien sposób” [Arystoteles 2000, 1106a, 110]. Nie namiętności zatem, lecz właśnie wykształcone sprawności są podstawą moralnej oceny działającego podmiotu [Arystoteles 2000, 1107a, 113]⁷.

2. Metafizyka sprawności – Albert Wielki i Tomasz z Akwinu

Uwagi Arystotelesa co do natury *habitus* – sprawności, ich relacji z innymi elementami działania oraz funkcji w strukturze działaniu są ogólnikowe i mają charakter raczej wprowadzający. Dlatego obierając za punkt wyjścia arystotelesowskie ujęcie, średniowieczni autorzy stopniowo je uszczegóławiali i konkretyzowali. Ostatecznie

pewnym typem dyspozycji; dyspozycja jest nietrwała, sprawność jest trwała; to rozróżnienie – twierdzi Akwinata – pojawia się w *Kategoriach*; np. dyspozycje to zdrowie i choroba, sprawności to wiedza i cnota” [M. Głowala 2012, 250-251].

⁷ *Habitus* jest kluczowym pojęciem wykorzystanym przez Arystotelesa w opracowaniu swojej słynnej zasady „złotego środka”. Trwała dyspozycja jest takim ustosunkowaniem się do namiętności, lub szerzej – pragnień podmiotu działającego, że podjęte na jej podstawie działanie utrafia w „środek” omijając nadmiar i niedostatek: „wszelka umiejętność spełnia należycie swe zadanie w ten sposób, iż baczy na środek i zmierza doń w swych dziełach (stąd zwykło się mówić o dziełach, które dobrze wypadły, że nie można im nic ująć ani dodać, ponieważ przyjmuje się, iż nadmiar i niedostatek umniejszają dobroć owych dzieł” [Arystoteles 2000, 1106b, 111-112].

problematykę sprawności sformułowano w postaci szeregu zagadnień dotyczących funkcji *habitus* w działaniu. Wśród pytań, jakie zazwyczaj stawiano w tym kontekście, można wyróżnić kwestie przyczyny sprawności (czy są nimi działania), relacji sprawności do władzy (intelektu i woli), determinowania działań przez sprawności, podstawy wyodrębnienia sprawności, możliwościowego lub aktowego charakteru sprawności, nabywania i utraty sprawności, trwania sprawności, sprawności jako inklinacji, itd. [Głowala 2012].

Do czołowych średniowiecznych komentatorów Arystotelesa należy zaliczyć Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Komentując tekst *Metafizyki*, rozpoczynają swoje analizy od pewnych ustaleń ontologicznych. Tomasz definiował *habitus* szeroko jako wewnętrzną zasadę działania [Tomasz z Akwinu 2006, 61, 69]; taką, która sprawia, że działanie wykonywane jest „z łatwością” [Tomasz z Akwinu 2000, 443; Głowala 2012, 28]. Za Arystotelesem, zalicza *habitus* („usposobienie”) do kategorii jakości argumentując, że o ile „pewne rzeczy mają się tak albo inaczej, bądź to same w sobie, bądź to w stosunku do czegoś innego”, o tyle sposób odnoszenia się do siebie samego lub do czegoś innego jest pewną własnością działającego podmiotu (*modusem* substancji), która wyznaczając sposób działania, staje się jego zasadą. Dlatego *habitus* – wnioskuje Tomasz – czyli „sposób, w jaki ma się pewna rzecz, stanowi pewną jakość” [Tomasz z Akwinu 2006, 62-63]. Bardziej precyzyjną definicję sprawności znajdujemy u Alberta Wielkiego, według którego „sprawność jest pewnym elementem pośrednim pochodzącym ze wzajemnego stosunku dwóch rzeczy, z których jedna jest czynnikiem zmiany [*mutans*], a druga przedmiotem zmiany [*mutatum*] w odniesieniu do jakiejś formy” [Albertus Magnus 1890, 351]⁸. Problem ontologicznego statusu sprawności, jej zakwalifikowania do odpowiedniej kategorii stał się punktem spornym dwóch filozofów: Tomasz argumentował, że o ile *habitus* jest przede wszystkim jakością, która usposabia podmiot albo do działania (sprawność), albo do naturalnej formy (dyspozycja), o tyle Albert dowodził, że podwójne znaczenie *habitus* (jako sprawności i jako dyspozycji) powoduje, że *habitus* może należeć zarówno do kategorii działania, jak i do kategorii jakości. W komentarzu do *Metafizyki* Albert

⁸ „[...] habitus est quoddam resultans medium ex habitudine duorum ad invicem, quorum unum est mutans, et alterum mutatum secundum formam aliquam”.

pisze: „Na pierwszy sposób orzeka się, że *habitus* jest jakby działaniem pewnego posiadającego w stosunku do rzeczy posiadanej, tak jak pewien akt jest elementem pośrednim lub ruchem wedle tego, że akt lub ruch przechodzi od działającego lub poruszającego się ku doznającemu i ruchowi [...] na ten sposób [*habitus*] należy do kategorii działania [...]. Na drugi sposób orzeka się, że *habitus* należy do gatunku jakości, która jest nazywana pewną dyspozycją lub sprawnością” [Albertus Magnus 1890, 351]⁹. Albert zachowuje zatem arystotelesowskie intuicje dotyczące ujęcia *habitus* jako sprawności (usposobienia do działania), oraz dyspozycji (usposobienia do formy naturalnej), lecz w przeciwieństwie do Akwinaty, nie ujmuje *habitus* jedynie jako rodzaju jakości.

Zarówno Tomasz z Akwinu, jak i Albert Wielki wiążą *habitus* z działaniem. Albert dowodził, że *habitus* może być zarówno możliwością do działania, jak i nim samym. Powołując się na *Topiki* przytacza przykład wzroku: wyrażenie „posiadać wzrok” oznacza zarówno posiadać władzę (możliwość) postrzegania, jak i faktyczne postrzeganie, „używanie wzroku” (*visu uti*) [Albertus Magnus 1891, 101]¹⁰. Akwinata podkreślał – wierniej podążając za Arystotelesem, niż czyni to Albert – przede wszystkim możliwościowy charakter sprawności [Tomasz z Akwinu 1965, 12; Arystoteles 2003a, 8b23-25, 48-49], dlatego ujmował *habitus* jako zasadę działania, jakość podmiotu, która pośredniczy między nim a wykonywanym przezeń działaniem. W następnym kroku Tomasz argumentuje za koniecznością przyjęcia elementu pośredniczącego między podmiotem (jego władzami) a działaniem. Stawia pytanie: jakie cechy dyspozycji powodują, że staje się ona koniecznym elementem? Wymienia trzy cechy, stwierdza mianowicie, że element F jest dyspozycją do Z (natury rzeczy, działaniu lub celu), gdy spełnia trzy warunki: 1) F różni się od Z w ten sposób, że F do Z ma się jako możliwość do aktu; 2) F pozostaje w możliwości do Z w różny

⁹ „Dicitur quidem uno enim modo habitus tamquam actio quaedam habentis ad habitum, sicut actus quidam medius aut motus secundum quod est actus et motus exiens ab agente et movente in patiens et motum [...] et hoc proprie est actionis praedicamentum [...] Alio vero modo tertio dicitur habitus species qualitatis quae est dispositio quaedam aut habitus vocata”.

¹⁰ „Si refertur ad potentiam: tunc dupliciter dicitur sicut et videre, sicut Aristoteles dicit in *Topicis*, quod videre dicitur habere visum, vel visu uti, hoc est, visu agere: ita est virtutem habere in habitu est habere, et in operatione est habere habitu et uti”.

sposób, a zatem Z jest ujęte ogólnie; 3) F nie jest prostą jakością, lecz „zakłada pewną określoną proporcję czynników, które mogą łączyć się w różnych proporcjach” [Tomasz z Akwinu 2006, 70]. Dyspozycja jest zatem zespołem różnych elementów, które uporządkowane są w różnych proporcjach. Albert szczególnie zwracał uwagę na ogólną definicję dyspozycji jako „porządku posiadającego części” [Albertus Magnus 1890, 350]¹¹. Wyjaśnijmy rozważania Tomasza i Alberta na przykładzie cnoty „pracowitości”. Pierwszy warunek wymaga, aby pracowitość jako sprawność pozostawała do działań uznanych za „pracowite” jak możliwość do aktu. Czym innym jest bowiem aktualne działanie, które podjęto pomimo niechęci, a czym innym możliwość podmiotu działającego sprawiająca, że podmiot nie ulega niechęci do pracy, lecz podejmuje działanie. Określenie sprawności jako możliwości pozwala Tomaszowi na wyjaśnienie dwóch problemów: tłumaczy, po pierwsze, dlaczego podmiot uposażony w sprawność (na przykład w pracowitość) nie działa przez cały czas. Po drugie, będąc możliwością sprawność zachowuje niezdeteminowanie w odniesieniu do wynikających z niej działań. Mówi o tym drugi warunek, który nakłada na sprawność wymóg, aby „pozostawała do swoich działań w różny sposób”. Oznacza to, że podmiot posiadający sprawność usposobiony jest nie tyle do konkretnego typu działań, lecz do określonego rodzaju działań. Osoba pracowita (posiadająca sprawność pracowitości) ma skłonność do podejmowania wysiłku niezależnie od rodzaju pracy czy okoliczności, ponieważ na tym polega „bycie pracowitym”, mianowicie na pewnej stałości i powtarzalności działań, do których ma się dyspozycje. Sprawność, która usposabia podmiot tylko do jednego typu działania, w ogóle nie jest sprawnością. Tomasz wyjaśnia: „Jeżeli forma ogranicza się do jednego określonego działania, działanie to nie wymaga żadnego innego usposobienia poza samą formą. Jeżeli jednak jest taka forma, która może działać w różnoraki sposób, jak ma się sprawa z duszą, wówczas musi być ona usposobiona do swoich działań przez jakieś dyspozycje” [Tomasz z Akwinu 2006, 71]. W konsekwencji

¹¹ „Dispositio autem in communi dicitur habentis partes ordo”. Na przykład dyspozycję „zdrowia” Albert ujmował jako proporcję elementów, taką „mieszanieg humorów i złożenie członków cielesnych”, która powoduje, że o osobie w ten sposób uposażonej orzeka się, że jest zdrowa: „sicut dicitur sanitas habitus quidam corporis ex dispositione mixtorum humorum et compositione membrorum precedens, sicut Socrates sanus dicitur” [Albertus Magnus 1890, 351].

sprawność – zgodnie z trzecim przytoczonym warunkiem – może realizować się na różne sposoby. Nie jest prostą i jednorodną jakością, z której wynika skłonność do jednorodnych działań, lecz „uporządkowaniem rzeczy posiadającej części” [Tomasz z Akwinu 2006, 71]. Jan od św. Tomasza kontynuując myśl Akwinaty twierdził, że cechą charakterystyczną sprawności jest ich wieloaspektowość [Głowala 2012, 340]. Dlatego można być pracowitym na różne sposoby, na przykład w odniesieniu do prac fizycznych lub do prac umysłowych.

Trzy wymienione aspekty sprawności decydują o konieczności przyjęcia jej jako elementu pośredniczącego między władzą a działaniem. Zwróćmy jednak uwagę, że podstawą tej konieczności jest niezdeteterminowanie władz podmiotujących sprawności. Władze, które działają samorzutnie w sposób naturalny (jak władze wegetatywne czy ciała niebieskie) nie nabywają sprawności [Głowala 2012, 67]; ich działanie charakteryzuje się tym, że przebiega ono zawsze w ten sam sposób. Z kolei władze duszy (intelekt i wola) [Arystoteles 2000, 1103a3, 102-103] nie działają na zasadzie naturalnej samorzutności, bo do swoich działań wymagają sprawności. Jak pisze Michał Głowala „jedna i ta sama łatwość może obejmować wiele bardzo różnorodnych działań” [Głowala 2012, 578]. Tomasz podkreśla różnicę między cielesnymi i materialnymi władzami oraz naturalnymi a niematerialnymi władzami, które podmiotują sprawności. Niematerialność powoduje niezdeteterminowanie władz, a tym samym wymusza konieczność przyjęcia sprawności: „dusza nie jest zdeterminowana do jednego sposobu działania, lecz ma odniesienie do wielu, to zaś [...] jest nieodzownym warunkiem dyspozycji” [Tomasz z Akwinu 2006, 76] – wnioskuje ostatecznie Akwinata.

Niezdeteterminowanie władz podmiotujących sprawności jest również powodem, dla którego Tomasz konsekwentnie odmawiał ciału statusu podmiotu sprawności. Stwierdził bowiem, że nie ma dyspozycji cielesnych, ponieważ materia (ciało) jest możliwością zdeterminowaną. W ciele mogą tkwić dyspozycje tylko o tyle, o ile „zasadniczo są [...] czynnościami duszy, lecz wtórnie czynnościami ciała” [Tomasz z Akwinu 2006, 73]. Z tego też powodu władze zmysłowe jako takie nie są podmiotem sprawności. Mogą nimi być jedynie wówczas, gdy ich „działanie wypływa z władzy rozumu” [Tomasz z Akwinu 2006, 77]. Ponownie Tomasz rozróżnia na władze zmysłowe „bądź to jako działające pod wpływem naturalnego instynktu, bądź to jako działające

na rozkaz rozumu” [Tomasz z Akwinu 2006, 77]. W pierwszym przypadku ich działanie nie różni się niczym od działania natury, np. wzrok nie działa inaczej jak tylko postrzegając, podobnie słuch nie działa inaczej jak tylko słuchając. W drugim zaś przypadku władze zmysłowe działają pod wpływem rozumu, znajdując się pod wpływem niezdeteminowania rozumu, mogą zwracać się w różnym kierunku. Do pierwszych Tomasz zalicza zewnętrzne władze zmysłowe (wzrok, słuch itd.), które „nie są zdolne do nabywania jakichkolwiek dyspozycji, lecz zgodnie z usposobieniem swej natury skierowane ku określonym czynnościom” [Tomasz z Akwinu 2006, 78]; do drugich – wewnętrzne władze zmysłowe, takie jak dobra pamięć, zdolność skupienia myśli lub bujna wyobraźnia, ponieważ „są pobudzane do działania przez nakaz rozumu” [Tomasz z Akwinu 2006, 78]¹².

Właściwymi podmiotami sprawności są intelekt możnościowy i wola, wszelkie zaś pozostałe władze podmiotują sprawności tylko o tyle, o ile pozostają we współpracy z władzą duchową. Przykładami sprawności intelektu są cnoty intelektualne: mądrość, wiedza, rozum, roztropność. Przykładami sprawności woli są z kolei cnoty etyczne: umiarkowanie, sprawiedliwość, prawdomówność itd. Tomasz wiernie podąża tu za Arystotelesem, który w *Etyce nikomachejskiej* dokonuje rozróżnienia na sprawności etyczne i dianoetyczne [Arystoteles 2000, 1103a3, 102-103].

Kolejnym zagadnieniem rozważanym przez Akwinatę są przyczyny powstawania sprawności. Czy istnieją dyspozycje, które istnieją z natury? – pyta od razu zastrzegając, iż pojęcie „natury” może być rozumiane dwojako: albo w znaczeniu natury ogólnej (gatunkowej), albo jednostkowej. Stwierdza, że w pierwszym rozumieniu „natura” oznacza gatunkową konstytucję człowieka, a sprawności będące jej skutkiem są pewnymi skłonnościami, które są wspólne dla całego gatunku (jak zdolność do intelektualnego pojmowania). W obrębie sprawności gatunkowej istnieje rozpiętość, „więc różnym ludziom może przysługiwać w różnym stopniu, odpowiednio do natury danej jednostki” [Tomasz z Akwinu 2006, 87]. Choć zarówno podmiot A, jak i podmiot B posiadają sprawność intelektualnego pojmowania (ponieważ jest to własność konstytuująca ich ludzką naturę), to

¹² Na temat rozróżnienia w obrębie władzy zmysłowej na władze zewnętrzne i wewnętrzne [Tomasz z Akwinu 2000, 241-258].

sprawność, którą posiada A może być większa lub mniejsza od sprawności, którą posiada B. Indywidualna sprawność intelektualnego pojmowania posiadana przez A i B jest skutkiem indywidualnej natury podmiotów (A może być bardziej lub mniej tępy od B). Różnica między jednostkowymi sprawnościami A i B może „albo pochodzić w całości od natury, albo w części od natury, a w części od pewnej zasady zewnętrznej” [Tomasz z Akwinu 2006, 87]. Na przykład, większa zdolność pojmowania A może być efektem albo naturalnej zdolności A (wrodzonej bystrości jego umysłu), albo wynikiem specjalnych ćwiczeń umysłowych lub skutkiem specjalnych środków farmakologicznych. Sprawności zatem nie tylko „istnieją z natury”, lecz ją doskonala [Tomasz z Akwinu 1965, 8].

Osobne miejsce Tomasz poświęca zagadnieniu działania jako przyczynie powstawania sprawności. Chce wyjaśnić dlaczego i w jaki sposób powtarzanie czynności skutkuje powstaniem sprawności; dlaczego i w jaki sposób, na przykład, powtarzające się rozwiązywanie zadań z matematyki wytwarza sprawność, jaką jest wiedza matematyczna? Kluczem do zrozumienia źródłowego znaczenia działań jako przyczyny sprawności jest, zdaniem Tomasza, możliwościowo-aktowa struktura władz podmiotu działającego. Otóż, byt ludzki jest specyficznym typem podmiotu sprawności, ponieważ istnieje w nim „zarówno czynna, jak i bierna zasada działania” [Tomasz z Akwinu 2006, 89]. Akwinata opisuje wzajemne oddziaływanie intelektu i woli (władz duchowych) jako naprzemienne przechodzenie z możliwości do aktu, od zasady biernej do czynnej: działania woli pochodzą od woli, o ile aktualizuje się przez władzę poznawczą; władza poznawcza z kolei aktualizuje się przez swój właściwy przedmiot („pewne zdanie oczywiste”) [Tomasz z Akwinu 2006, 89]¹³. Mechanizm współdziałania możliwości i aktu we władzach powoduje powstanie pewnych sprawności, które podmiotują się w zasadzie biernej. „Wszystko bowiem, co jest bierne i zmieniane przez coś innego, czerpie swoje jakości usposabiające z aktu podmiotu działającego” [Tomasz z Akwinu 2006, 90] – wyjaśnia Tomasz. Bierne władze, które do wykonywania swoich właściwych czynności potrzebują zasady aktualizującej,

¹³ Zasady aktualizujące intelekt i wolę to zupełnie inne zasady. Dla intelektu jest to „natura rzeczy materialnej”, dla woli – „intelektualna forma poznawcza” [Tomasz z Akwinu 2000, 286, 416].

wytwarzają pewne sprawności i nabierają określonego usposobienia właśnie z powodu bycia zaktualizowanym. Dlatego „wskutek powtarzania [określonych] czynności w biernej i zmienianej władzy wytwarza się pewna jakość, zwana sprawnością” [Tomasz z Akwinu 2006, 90]. Na przykład wiedza matematyczna (sprawność intelektu) powstaje w wyniku powtarzalnego aktualizowania intelektu możliwościowego (władzy biernej) przez przedmiot, w tym wypadku – zadania matematyczne (zasadę czynną). Innymi słowy, sprawność wiedzy powstanie tylko o tyle, o ile intelekt (w którym wiedza jest zapodmiotowana) będzie aktualizowany w wyniku wykonywania zadań z matematyki. Analogiczny mechanizm – w wyniku którego sprawność „jest wytwarzana przez czynność, o ile bierna władza zmienia się pod wpływem pewnej zasady czynnej” [Tomasz z Akwinu 2006, 91] prowadzi do powstania sprawności w pozostałych władzach¹⁴.

Wyjaśnwszy w jaki sposób czynność jest przyczyną sprawności, Tomasz zadaje kolejne pytanie: czy sprawność może powstać na skutek tylko jednego aktu? Czy jeden akt sprawiedliwości może wytworzyć cnotę sprawiedliwości? Czy można odzyskać zdrowie (które jest dyspozycją, czyli jakości usposabiającą) w wyniku jednego aktu? [Tomasz z Akwinu 2006, 91]. Tomasz odpowiada przecząco na te pytania. Wyjaśnia, że powstanie trwałych dyspozycji (sprawności) polega na „całkowitym zapanowaniu zasady biernej przez czynną” [Tomasz z Akwinu 2006, 91]. Przywołuje przykład woli, która z natury „kieruje się ku wielu rzeczom i w różny sposób” [Tomasz z Akwinu 2006, 91]; można bowiem chcieć wielu różnych rzeczy i w różnym stopniu intensywności. Aby wola usprawniła się – to znaczy, aby chciała jakiejś określonej rzeczy, wskazanej przez rozum, na przykład porannego wstawania – musi wielokrotnie dokonywać aktu (skłaniać człowieka do porannego wstawania), tak, by za każdym razem i niezależnie od okoliczności, człowiek za sprawą aktu woli chciał rano wstawać. Wola nabywa sprawności (dyscypliny w porannym wstawaniu) wówczas dopiero, gdy jej pragnienia w tym zakresie pozostaną w zgodzie z nakazami rozumu. Podporządkowanie woli

¹⁴ „Tak na przykład dyspozycje, którymi są cnoty moralne, powstają we władzach apetytywnych, o ile te są poruszane przez rozum, a dyspozycje, na których polega wiedza, rodzą się w intelekcie, o ile ten jest poruszany przez pierwsze zasady” [Tomasz z Akwinu 2006, 90].

rozumowi wymaga powtarzalności działań; jednorazowa wczesna pobudka nie powoduje jeszcze, że wola podmiotu działającego nabywa sprawności samodyscypliny. Dzieje się tak dlatego, że wola „nie zostaje w tym jednym akcie tak całkowicie opanowana, aby [...] skłaniać się na ogół do tej samej rzeczy, co jest właściwe dyspozycji cnoty” [Tomasz z Akwinu 2006, 91]¹⁵.

Usprawnianie władz – nabywanie przez nie sprawności – polega na ich powtarzalnym i regularnym aktualizowaniu. Dzięki temu (możliwościowe) władze nabywają sprawności, usprawniają się. „Sprawność jest jakością doskonalącą możliwość” – celnie wyjaśnia Albert [Albertus Magnus 1891, 68-69]¹⁶. Aktualizacja władz przez właściwe im przedmioty – kluczowe zagadnienie wyjaśniające miejsce i funkcję sprawności w procesie ludzkiego działania – tłumaczy zarówno rolę czynności jako przyczyny sprawności, jak i konieczności przyjęcia wielokrotnych działań. Tłumaczy to również problem podtrzymania sprawności przez czynności. Na pytanie kwestii „Czy każdy czyn zwiększa dyspozycję?” [Tomasz z Akwinu 2006, 101] Tomasz odpowiada co prawda twierdząco, lecz czyni pewne zastrzeżenia. Do zwiększenia sprawności przyczynia się jedynie czyn powtarzany regularnie, którego „intensywność” jest proporcjonalna do intensywności istniejącej już sprawności. Sprawność wiedzy matematycznej wzrośnie tylko wówczas, gdy podmiot będzie wykonywał takie zadania matematyczne, które będą jego władze poznawcze (intelekt) aktualizować. W wyniku wykonywania czynności, które nie są proporcjonalne do dyspozycji podmiotu (stoją poniżej jego umiejętności), sprawność nie tylko nie wzrośnie, lecz będzie się umniejszała. Tomasz wyjaśnia: „Jeżeli więc intensywność czynu równa się intensywności dyspozycji, albo nawet ją przewyższa, wówczas możemy powiedzieć, że jakikolwiek czyn albo powoduje wzrost dyspozycji, albo [przynajmniej] sprzyja jej wzrostowi” [Tomasz z Akwinu 2006, 102-104; Głowala 2012, 238-240].

¹⁵ Cnota jest tego rodzaju sprawnością, która jest niezawodna [Głowala 2012, 85; Albertus Magnus 1890, 69].

¹⁶ „[...] habitus autem [...] qualitas est perficiens potentiam”.

3. Sprawność w działaniu. Modyfikacje koncepcji Arystotelesa w XIV i XV wieku

W późniejszym okresie, tj. od przełomu XIII i XIV wieku, filozofowie średniowieczni opracowywali teorie sprawności, które w znacznej mierze odchodząc od stanowiska arystotelesowskiego, proponowały własne ujęcia *habitus*. Jednym z głównych punktów spornych było zagadnienie przyczyny sprawności, procesu jej powstawania oraz relacji między nią a działaniem. Różnice między stanowiskiem arystotelesowskim a późnośredniowiecznymi modyfikacjami jego stanowiska wynikały z odmiennych założeń dotyczących natury działającego podmiotu, jego władz, a przede wszystkim z odmiennych rozstrzygnięć z zakresu charakteru ludzkiego działania (formułowanych w ramach intelektualizmu i woluntaryzmu).

Modyfikacje arystotelesowskiej koncepcji sprawności pojawiły się głównie z środowisku franciszkańskiego, którego przedstawicielem był, między innymi, Gerald Odonis. Jest on autorem komentarza do *Etyki nikomachejskiej*, napisanym około 1329 roku, stanowiącym pierwszą franciszkańską pełną ekspozycję tekstu Arystotelesa, prezentującą tradycję woluntarystyczną [Porter 2009, 242-246]. W jednej z kwestii komentarza, zatytułowanej „Czy niesprawiedliwy może wykonywać sprawiedliwe działania, a nieumiarkowany umiarkowane działania i tak o dowolnej cnotcie”¹⁷, Gerald zastanawia się czy działający podmiot może wykonywać działania nie mając nabytych sprawności. Przytaczając ustalenia Arystotelesa, zgodnie z którymi „każdy [człowiek cnotliwy] jest usprawniony do najlepszego działania, ponieważ cnota jest doskonałą dyspozycją do najlepszego działania, np. sprawiedliwego działania, lecz działający sprawiedliwie jest usprawniony do najlepszego działania, mianowicie do sprawiedliwego działania” [Odonis 1500, fo. 29]¹⁸, dostrzega problematyczność tego zagadnienia. O ile cnota (sprawność) dokładnie polega na działaniu cnotliwym (tak jak sprawiedliwość polega na wykonywaniu działań sprawiedliwych), o tyle rozerwanie związku między działaniami

¹⁷ „Utrum non iustus possit operari iusta et non temperatus temperata et sic de aliis circa quamlibet virtutem” [Odonis 1500, fo. 29].

¹⁸ „[...] quia quosquae dispositus ad optimum opus est virtuosus, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum opus, puta iustum opus. Sed operans iusta est dispositus ad optimum opus, puta iustum opus”.

(pochodzącymi ze sprawności) a samą sprawnością wydaje się na gruncie arystotelizmu nieuprawnione. Odpowiedź Geralda na pytanie kwestii jest mimo to twierdząca, a uzasadnia ją przedstawiając analizę działania i aktu wyboru.

Gerald zaczyna od stwierdzenia, że akt wyboru stanowi podstawę działania, również działania cnotliwego. Każde cnotliwe działanie – twierdzi Gerald – składa się z trzech aktów: „pierwszy to akt wyboru, który jest samym wyborem oraz dwa wybory: wewnętrzny i zewnętrzny, czyli osiągnięty (*elicitum*) i nakazany (*imperatum*)” [Odonis 1500, fo. 29]¹⁹. W celu bliższego wyjaśnienia podaje kilka przykładów: działanie sprawiedliwe wymaga wyboru sprawiedliwości (*electio*), pragnienia sprawiedliwości (*actus elicitum*) oraz faktycznego wykonania działań sprawiedliwych (*actus imperatum*). Podobnie jest z innymi cnotami: miłość wymaga wyboru miłości bliźniego (*electio*), samego miłowania (*actus elicitum*) oraz działań na rzecz dobra bliźniego (*actus imperatus*) [Odonis 1500, fo. 29]²⁰. Gerald dalej stwierdza, że dwa pierwsze akty różnią się formalnie i realnie, tzn. jeden może występować bez drugiego²¹. Dokonawszy tych rozróżnień, Gerald przechodzi do omówienia związku między działaniem a cnotą (sprawnością). Skoro akt wyboru różni się od aktu pragnienia, to pozbawiony cnoty podmiot działający może popełnić czyn cnotliwy, ponieważ „wszelki czyn może dokonać się bez kierownictwa roztropności i bez wyboru serca”, a zatem „może się dokonać ten czyn przez nie cnotliwego” [Odonis 1500, fo. 29]²². Innymi słowy, można dokonać czynu cnotliwego bez posiadania odpowiadającej mu sprawności, ponieważ jeśli cnota jest współwystępowaniem wszystkich trzech aktów (wyboru, pragnienia i działania), i jeśli akty różnią się realnie i formalnie, to można dokonywać jednego aktu bez

¹⁹ „Pro solutione quaestionis praemittendum est quod quaelibet virtus moralis potest habere tres actus. Unum electivum, quod est ipsa electio, et duos electos, immanentem et transcendentem, seu elicitum et imperatum”.

²⁰ „[...] verbi gratia circa iustitiam primo eligitur velle iusta, secundo operari iusta vel quod non solum eligo operari iusta [...]. Item circa animam primo eligo amare proximum, secundo amo, tertio exterius aliquid bonum sibi exhibeo”.

²¹ Zwraca uwagę, że można wybrać sprawiedliwość, ale jej nie pragnąć (podaje przykład sędziów, którzy są cudzołożnikami) [Gerald 1500, fo. 29].

²² „Omne opus possibile fieri sine directionem prudentiae et sine electione cor [...] et sine constantia electionis et directionis potest fieri a non virtuoso”.

dokonywania drugiego. Przytoczmy przykład samego Geralda: podmiot działający może podejmować działania na rzecz dobra bliźniego nie posiadając cnoty miłości, ponieważ wybór miłości bliźniego (*electio*) nie współwystępuje z pragnieniem miłości dobrego (*actus elicited*); wybór może być podyktowany, np., pragnieniem posłuszeństwa prawu [Odonis 1500, fo. 29]²³. Krakowski piętnastowieczny komentator, Paweł z Worczyna dodaje w tym samym duchu, że uczynek jako taki może być cnotliwy, niezależnie od poprzedzającego go pragnienia (cnoty), ponieważ – jak pisze w swoim komentarzu – cnota jest konieczna w przypadku *actus elicited*, natomiast w przypadku *actus imperatus* – nie [Paweł z Worczyna 1414, k. 54v]²⁴. Wnioskuje, że niesprawiedliwy może popełnić czyn sprawiedliwy pod warunkiem, że czyn taki będzie składał się z *actus electivus* (niezbędnego elementu wyboru) oraz z *actus imperatus* (nakazu).

Podział działania na poszczególne akty i ustalenie realnej i formalnej różnicy między nimi zaowocował zakwestionowaniem koniecznej roli sprawności w działaniu, roli, którą tak silnie podkreślał Tomasz z Akwinu. Drobiazgowo analizy aktu ludzkiego działania, fundamentalne znaczenie wyboru (*electio*) oraz wolnego wyboru woli (*liberum arbitrium*) spowodowały zmniejszenie znaczenia *habitus*; tendencji tej sprzyjały również nowe ustalenia metafizyczne i antropologiczne. Jan Duns Szkot, podobnie jak Gerald Odonis, podał w wątpliwość przyczynowy charakter sprawności, twierdził bowiem, że to nie sprawność, lecz władza duszy jest przyczyną działania²⁵. Twierdził, że władza duszy jest bardziej zasadnicza i pierwotna w stosunku do sprawności. Na rzecz swojego stanowiska zaproponował cztery argumenty: 1) władza duszy posługuje się sprawnością, a nie na odwrót; 2) władza ma szerszy zasięg działania aniżeli sprawność; 3) sprawność jest przyczyną naturalną, a nie wolną, działanie natomiast

²³ „Quicumque actus sic se habent, quod unus eorum potest esse opus unus virtutis et alter non: illi sunt realiter et formaliter distincti, sed amare proximum potest esse opus obedientiae sive legalis iustitiae, eligere autem istud amare modum quo amicus secundum virtutem amicitiae ipsum amare eligit, non potest esse opus legalis iustitiae ergo iusti actus sunt distincti”.

²⁴ „[...] actus elicited non potest esse sine virtute, sed imperati actus potest esse sine virtute”.

²⁵ I podobnie jak Gerald Odonis argumentował, że czynów mężnych można dokonać bez posiadania cnoty męstwa [Głowala 2012, 503].

jest wolne; 4) władza odpowiada za samo powstanie sprawności [Głowala 2012, 503]. Centralnym i powtarzającym się we wszystkich argumentach motywem jest założenie o większym, aniżeli sprawności, zaangażowaniu w działanie władz. Duns Szkot dowodzi z jednej strony pochodności *habitus* od władz (władze są podmiotem sprawności), z drugiej strony chce wykazać, że sama władza jest przyczyną sprawności, tj. działania w sposób zasadniczy pochodzą od władz. Choć Gerald Odonis, Jan Duns Szkot i Paweł z Worczyna akceptowali tomistyczną tezę o działaniach jako przyczynie sprawności [Odonis 1500, fo. 28; Paweł z Worczyna 1424, k. 50]²⁶, nie uznawali twierdzenia o koniecznej roli sprawności jako przyczynie działań. Twierdzili, że np. każdy akt sprawiedliwości prowadzi do nabycia cnoty sprawiedliwości, ale ich wątpliwości budziła teza, że każde działanie sprawiedliwe wymaga poprzedzającej go cnoty.

W średniowiecznym sporze o rolę *habitus* w działaniu osobne miejsce zajmuje Jan Burydan, którego komentarz do *Etyki nikomachejskiej* powstał pod wpływem dzieła Odonisa [Porter 2009, 247]. Burydan zgadzał się z Geraldem, że posiadanie sprawności nie jest warunkiem wynikającym z działania. Twierdził, że dokonując aktu cnotliwego podmiot działający pozbawiony cnoty popełniłby ten sam uczynek, który by popełnił podmiot cnotliwy. Akty poprzedzające nabycie sprawności nie są zatem „ćwiczeniem się” w sprawności, lecz są już „usprawnionymi” aktami²⁷. O ile jednak Gerald upatrywał w działaniu przyczynę sprawności, o tyle Burydan ją kwestionował. Stwierdzał, że zasadniczą przyczyną powstawania sprawności jest dusza, nie zaś działanie [Głowala 2012, 402]. W tym punkcie jego stanowisko jest bardziej zbliżone do szkotystycznego. Zarówno Burydan, jak i Szkot podkreślali przyczynową rolę podmiotu sprawności – władz (Szkot) lub duszy (Burydan) – w mechanizmie ludzkiego działania.

Jednym z powodów konieczności przeformułowania arystotelesowskiego rozumienia sprawności w późniejszej filozofii średniowiecznej była odmienna – niż u Arystotelesa czy jego

²⁶ Obaj podkreślali znaczenie regularności i powtarzalności działań w powstawaniu sprawności.

²⁷ Michał Głowala wyjaśnia: „Nie mamy do czynienia z robieniem ćwiczeń wtedy, gdy zdobywamy sprawność robiąc dokładnie to samo, co robią ludzkie, którzy tę sprawność posiadają” [Głowala 2012, 459-460].

trzynastowiecznych komentatorów – koncepcja podmiotu i jego władz. Jan Burydan był zwolennikiem realnej tożsamości duszy i jej władz, Jan Duns Szkot postulował natomiast ich różnicę formalną, lecz nie realną [Osborne 2014, 21]. W konsekwencji autorzy musieli uznać, że sprawności są zapodmiotowane bezpośrednio w duszy, nie zaś we władzach. Oznaczało to, że w wyniku utożsamienia duszy z władzą woli, wybór będący właściwym aktem woli wysunął się na pierwszy plan w opisach działania. Innymi słowy, dotychczasowe miejsce sprawności w przyczynowaniu oraz wyjaśnianiu samego działania zajął wybór (*electio*)²⁸.

Podsumowanie

Średniowieczne teorie sprawności – od Alberta Wielkiego po czternastowiecznych woluntarystów (Odonisa, Szkota czy Burydana) aż do późnej, piętnastowiecznej scholastyki (Pawła z Worczyna) – charakteryzują się nie tylko bogactwem rozwiązań czy mnogością interpretacji, lecz również koncentracją wysiłków badawczych na odmiennych aspektach *habitus*. O ile filozofowie tacy jak Albert Wielki czy Tomasz z Akwinu zainteresowani byli przede wszystkim metafizyką sprawności, o tyle późniejsi autorzy rozważali problematykę sprawności głównie w kontekście działania ludzkiego (etyki)²⁹. Choć obie tradycje, *via antiqua* i *via moderna*, różniły się w szczegółowych rozwiązaniach, to jednak nie należy ich traktować jako radykalnie przeciwstawnych, lecz raczej uważać za komplementarne i nawzajem się uzupełniające.

²⁸ Szkot definiuje *habitus* odnosząc się do aktów wyboru: „Per idem ad auctoritatem Philosophi VI *Ethicorum*, quia *habitus* [...] est circa actum in quantum contingenter elicitor” [Duns Szkot 1950, art. 6].

²⁹ Wydaje się, że ewolucję średniowiecznych zainteresowań problematyką sprawności można przedstawić następująco: XII-wieczni teologowie (Anzelm z Laonu, Piotr Abelard i inni) pojęcie *habitus* traktowali przede wszystkim jako termin z zakresu filozofii moralnej. Warto przypomnieć ich próby definiowania cnoty poprzez odniesienie do *habitus*. XIII-wieczna scholastyka do rozważań *habitus* jako cnoty włączyła analizy metafizyczne koncentrując się na rozważeniu *habitus* w perspektywie arystotelesowskich kategorii. Wraz z wyłonieniem się kierunku woluntarystycznego oraz *via moderna*, autorzy powrócili do rozważań etycznych, antropologicznych oraz z zakresu filozofii działania [Nederman 1989-1990, 90].

BIBLIOGRAFIA

- Albertus Magnus, 1890, *Metaphysica*, w: tenże, *Opera omnia*, vol. 6, ed. Borgnet, Paris.
- Albertus Magnus, 1891, *Ethica*, w: tenże, *Opera omnia*, vol. 7, ed. Borgnet, Paris.
- Arystoteles, 2003a, *Kategorie*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. I, przeł. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles, 2003b, *Metafizyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. II, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.)
- Arystoteles, 2003c, *Etyka nikomachejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, przeł. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Duns Scotus Joannes, 1950, *Ordinatio*, vol. I, *Prologus*, ed. C. Balic, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Geraldus Odonis, 1500, *Sententia et expositio cum quaestionibus Geraldii Odonis super libros Ethicorum Aristotelis cum textu eiusdem*, Venetiis.
- Głowala Michał, 2012, *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Nederman, Cary J., 1989-1990, *Nature, ethics and the doctrine of "habitus": Aristotelian moral psychology in the twelfth century*, "Traditio", vol. 45, ss. 87-110.
- Osborne Thomas, 2014, *Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*, Washington: The Catholic University of America Press.
- Paweł z Worczyna, 1424, *Quaestiones super libris Ethicae Nicomachean Aristotelis*, rksp BJ 720.
- Porter Camarin, 2009, *Gerald Odonis' Commentary on the "Ethics": A Discussion of the Manuscript and General Survey*, "Vivarium" 47, No. 2/3, ss. 241-249.
- Tomasz z Akwinu, 1965, *Suma teologiczna, tom 11, (1 – 2, qu. 49 – 70)*, przeł. F.W. Bednarski, O.P., London: „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu, 2000, *Traktat o człowieku, Summa teologii I, 75-89*, przeł. S. Swieżawski, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tomasz z Akwinu, 2006, *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II, 49-67*, przeł. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Tomasz z Akwinu, 2013, *Traktat o ludzkim działaniu. Summa teologii I-II, q. 6-21*, przeł. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

ABSTRACT

HABITUS IN PHILOSOPHY OF ARISTOTLE AND HIS MEDIEVAL COMMENTATORS

The purpose of this article is to present a theory of *habitus* in the philosophy of Aristotle and his medieval commentators. The first part of the article – which is the introduction to the problems of *habitus* – displays Aristotelian account. In the second part I present the development of this concept in the thirteenth century followers of Aristotle, i.e. Albert the Great and Thomas Aquinas. The third part is devoted to the discussion of late medieval modification of the Aristotelian theory in account of Gerald Odonis, John Duns Scotus, John Buridan and Paul of Worczyn.

KEYWORDS: *habitus*, philosophy of action, medieval philosophy, Aristotle, Thomas Aquinas, Gerald Odonis, Duns Scotus, Buridan.

SŁOWA KLUCZOWE: *habitus*, filozofia działania, średniowieczna filozofia, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Gerald Odonis, Jan Duns Szkot, Jan Burydan.