

Agata Machcewicz-Grad

Uniwersytet Warszawski

CZY *HABITUS* JEST NAWYKIEM? ANALIZA DEFINICJI *HABITUSU* ORAZ JEGO ROLI W ARYSTOTELESOWSKIEJ TEORII DZIAŁANIA

Hexis, czyli łaciński *habitus*, jest pojęciem, które Arystoteles wprowadza wprost do swojej terminologii filozoficznej w dwóch miejscach — w *Cat.* 8 oraz *Met.* V.19–20. W podstawowym ujęciu jest to więc pojęcie z dziedziny ontologii. Jednocześnie kontekstem, w którym pojęcie to znajduje najbogatsze zastosowanie, jest teoria działania Arystotelesa, wyłożona w *Etyce nikomachejskiej*. Jej centralna kategoria, jaką jest cnota, stanowi szczególny przypadek *hexis*. Tym samym pojęciem, również w kontekście filozofii działania, posługuje się św. Tomasz z Akwinu, a zależność pojęciowa między *hexis* a *arete* odzwierciedlona jest w porządku rozważań w *Summie teologii*, gdzie analiza pojęcia *habitusu* bezpośrednio poprzedza analizę pojęcia cnoty. Przyjrzenie się temu, co Arystoteles mówi o pojęciu *hexis* w obydwu wspomnianych kontekstach, może przyczynić się do lepszego rozumienia Arystotelesowskiej etyki cnót i związanej z nią teorii działania. Analiza ta może również rzucić światło na sformułowane przez św. Tomasza rozwinięcie tej etyki, dla którego narzędzi pojęciowych dostarcza właśnie terminologia ukuta przez Arystotelesa.

Szczegółowa rekonstrukcja pojęcia *habitusu* pozwala także zrozumieć, z jakich względów *habitusu* w rozumieniu Arystotelesa nie można utożsamić z nawykiem. To odróżnienie stanowi podstawę do przedstawienia takiej interpretacji Arystotelesowskiej antropologii, w której działanie ludzkie postrzega się zarówno jako oparte na rozumowaniu praktycznym i świadomym wyborze, jak i kontrolowane przez utrwaloną w *habitusach* skłonność do wykonywania określonych działań. Przeprowadzona tu wstępna rekonstrukcja filozofii działania Arystotelesa ma służyć wykluczeniu takich interpretacji jego filozofii, które

uznawałyby, że praktyka podmiotu posiadającego uformowane habitusy ma charakter nawykowy i jako taka nie wymaga, by ów podmiot działał na postawie świadomego wyboru, ze względu na określoną rację i w oparciu o pewną hierarchię celów.

Poniższy tekst dzieli się na dwie zasadnicze części: część pierwsza dotyczy habitusu jako kategorii ontologicznej w filozofii Arystotelesa, podczas gdy część druga skupia się na habitusie jako podstawowym pojęciu teorii działania i etyki zawartej w *Etyce nikomachejskiej*. Pierwszą część wywodu otwieram uwagą translatorską dotyczącą przekładu pojęcia *hexis*, by następnie przejść do analizy uwag dotyczących tego pojęcia, zawartych w *Kategoriach*. Określam tam relacje między dyspozycją (*diathesis*) a habitusem (habitus jako specyficzny przypadek dyspozycji) oraz opisuję różnicę między zdolnością (*dynamis*) i habitusem (by ją wyjaśnić, odwołuję się do Arystotelesowskiego odróżnienia możliwości pierwszej i drugiej). Następnie przechodzę do analizy dwóch definicji habitusu podanych w *Metafizyce*, skupiając się przede wszystkim na drugiej z nich jako na istotniejszej z punktu widzenia użytku, jaki Arystoteles robi z pojęcia habitusu w etyce cnót. W dalszej kolejności formułuję problem, jaki powstaje przy próbie uzgodnienia ze sobą charakterystyk habitusu zawartych w *Kategoriach* i *Metafizyce*. By rozwiązać tę trudność, odwołuję się do pojęcia natury Arystotelesa, dzięki czemu widać, że habitus jako dyspozycja nabywana w toku kształtowania się podmiotu w zgodzie lub w sprzeczności z jego celem naturalnym (*telos*) wykazuje własności wskazane w obydwu tekstach Arystotelesa.

Druga część tekstu rozpoczyna się uwagami na temat znaczenia kontekstu społecznego (prawa i wychowania) dla kształtowania się habitusów (a zwłaszcza habitusów moralnych). Kwestia ta naprowadza na centralny dla tej części tekstu problem: czy Arystotelesowska teoria działania ma charakter racjonalistyczny (ujmuje podmiot jako motywowany w działaniu przede wszystkim racjonalnym rozpoznaniem swoich celów), czy też jest to teoria, która wyjaśnia działania ludzkie przez odwołanie się do społecznego warunkowania i przyzwyczajenia. By lepiej pokazać, na czym polega związek między namysłem praktycznym (za który odpowiadają habitusy intelektualne) a działaniem apetytywnej części duszy (regulowanym przez habitusy moralne), odwołuję się do koncepcji rozumowania praktycznego, a zwłaszcza roli, jaką odgrywa w nim pojęcie postanowienia [*prohairesis*]. Arystoteles definiuje postanowienie jako rozumne pragnienie, to znaczy akt, do którego wykonania niezbędne jest zarówno rozumne rozpoznanie celu i wiodących do niego środków, jak i pragnienie nakierowane na ten cel. Takie rozumienie tego pojęcia dowodzi, że według Arystotelesa koniecznymi składnikami cnotliwego działania są zarówno cnoty moralne, jak prawidłowy sąd rozumu (a co więcej: cnoty moralne nie mogą istnieć w pełni bez cnót intelektualnych i odwrotnie). W oparciu o tę charakterystykę rozróżniam na sa-

mym końcu dwa poziomy, na których Arystoteles analizuje działanie ludzkie: z jednej strony poziom „psychologii wychowania”, na którym filozof formułuje uwagi praktyczne dotyczącego tego, w jaki sposób można najłatwiej przyczynić się do odpowiedniego uformowania niższych władz duszy, to znaczy do powstania cnót. Z drugiej strony Arystoteles formułuje normatywny model racjonalnego działania (tożsamego z działaniem cnotliwym), który dostarcza kryteriów rozpoznawania autentycznych cnót: cnoty takie ma ten, kto działa w oparciu o opisany model. Rozróżnienie to pozwala zobaczyć, że jakkolwiek w toku nabywania cnót moralnych przyzwyczajenie jest czynnikiem bardzo istotnym, to jednak cnota moralna w sensie właściwym zawsze współistnieje z cnotami intelektualnymi. A zatem błędem byłoby uznanie teorii działania Arystotelesa za teorię „nawykową” oraz utożsamienie pojęcia habitusu z nawykiem.

HABITUS JAKO POJĘCIE ONTOLOGICZNE – KATEGORIE I METAFIZYKA

W niniejszym artykule stosuję zamiast greckiego terminu *hexis* pochodzący z łaciny termin *habitus*¹, wprowadzony już w tej formie do *Słownika języka polskiego*². Decyzja ta podjęta została w dużej mierze na drodze eliminacji zastanych sposobów tłumaczenia zarówno terminu greckiego, jak i łacińskiego na język polski.

Do najmniej fortunnych przekładów należy tłumaczenie „stan”³. Słowo to obciążone jest konotacjami wskazującymi na statyczny i pasywny charakter przypadłości, których to konotacji należy unikać w odniesieniu do terminu *hexis*. Gdyby chcieć podążać za niektórymi wariantami tłumaczeń angielskich, można by mówić o „nawyku” (ang. *habit*), co jednak prowadziłoby do rażących nieporozumień (do których prowadzi również tłumaczenie angielskie), polegających na ukazaniu habitusu jako cechy sprawiającej, że działania są automatyczne i bezrefleksyjne.

¹We wszystkich zamieszczonych w tym tekście cytatach z polskich przekładów pism Arystotelesa umieszczam w miejscu greckiego *hexis* słowo *habitus*, niezależnie od tego, jakim polskim terminem posługuje się autor przekładu.

²Definicja słownikowa mówi, że habitus to „ogół właściwości osobnika składających się na jego wygląd zewnętrzny, postawę i zachowanie się, świadczących o jego stanie i rozwoju” (*Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, t. I, s. 719). Definicja ta w nieznacznym stopniu pokrywa się ze znaczeniem pojęcia habitusu według Arystotelesa. Na potrzeby tego tekstu istotne jest dla mnie jednak przede wszystkim to, że słowo to weszło do korpusu języka polskiego, a zatem można stosować wobec niego deklinację właściwą dla tego języka.

³Tłumaczenie „stan” stosuje między innymi Kazimierz Leśniak w swoich przekładach *Kategorii i Metafizyki*.

Do bardziej udanych propozycji translatorskich należą „usposobienie” i „sprawność”⁴, zaciemniają one jednak rozróżnienie na sprawności naturalne oraz nabyte (do których należą habitusy), a także zawężają pojęcie habitusu do kontekstu antropologicznego, co wydaje się niepotrzebne. „Sprawność” ma jeszcze dodatkowo tę wadę, że niesie jednoznacznie pozytywne konotacje, podczas gdy pojęcie habitusu jest pojęciem neutralnym. W przekładzie *Etyki nikomachejskiej* Daniela Gromska oddała termin *hexis* jeszcze inaczej – „trwała dyspozycja”. Tłumaczenie to precyzyjnie wskazuje na definicję pojęcia *hexis* jako szczególnego przypadku dyspozycji. Jednocześnie jest ono o tyle nieporęczne, że oddaje w sposób omowny to, co po grecku opisane jest jednym słowem — dlatego w tym tekście nie decyduję się na posłużenie się takim przykładem pomimo jego merytorycznej poprawności. W wyniku odrzucenia wymienionych rozwiązań i wobec braku dokładnego odpowiednika słowa *hexis* (takiego, jakim jest *habitus* w stosunku do *hexis*) w postaci słowa źródłowo polskiego, wybieram łacińskie słowo *habitus*. Wyjaśnienia te staną się, mam nadzieję, jaśniejsze, na podstawie przeprowadzonych tu analiz.

W *Cat.* 8 Arystoteles wylicza cztery rodzaje bytów wchodzących w zakres kategorii jakości; pierwszy rodzaj stanowi para jakości: *hexis* i *diathesis*, czyli: habitus i dyspozycja:

Jeden rodzaj jakości nazwijmy habitusem i dyspozycją [...]. Habitus różni się od dyspozycji tym, że jest bardziej stały i trwały. Różne rodzaje wiedzy i cnoty są habitusami, bo wiedza opanowana nawet w stopniu umiarkowanym jest trwała i niezmienna [...] Tak samo i cnoty, na przykład sprawiedliwość, roztropność i pozostałe, niełatwo się zmieniają i są trwałe. Natomiast dyspozycją nazywa się stan łatwo podlegający zmianom i szybko oddający miejsce swym przeciwnostwom; na przykład ciepło i zimno, choroba i zdrowie [...] są dyspozycjami. [...] Habitusy są również dyspozycjami, ale dyspozycje nie muszą być habitusami⁵.

Poszczególne habitusy stanowią zatem podzbiór większego zbioru, na który składają się przypadki dyspozycji — a zatem każdy habitus jest dyspozycją, ale nie każda dyspozycja jest habitusem. Nie znajdujemy tu wprost wyrażonych definicji tych pojęć — te pojawią się dopiero w *Metafizyce*. Podane są natomiast

⁴Te dwa ostatnie są tłumaczeniami wprowadzonymi przez Jacka Woronieckiego dla oddania scholastycznej teorii habitusu, która rozróżniała różne jego typy: „Język nasz nie wytworzył sobie jednak odnośnych form rzeczownikowych. I sądzę, że na razie wystarczy, gdy dla oznaczenia *habitus entitativus* mówić będziemy »stałe usposobienie«, zaś *habitus operativus* oddawać będziemy przez »sprawność«” (J. WORONIECKI, *W sprawie polskiej terminologii tomistycznej*, „Polski Przegląd Tomistyczny”, 1, 1939, s. 61–69).

⁵*Cat.* 8b26–9a10. Tam, gdzie cytuję *Kategorie*, cytaty pochodzą z: ARYSTOTELES, *Kategorie*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1990.

kryteria, które pozwalają wyróżnić przypadki habitusów spośród dyspozycji: habitus wyróżnia się tym, że jest dyspozycją trwałą (trudną do wyzbycia się) oraz pozostającą w swoim podmiocie przez długi czas. Arystoteles podaje w cytowanym fragmencie *Kategorii* dwa rodzaje przypadłości będących habitusami: wiedzę oraz cnoty. Do dyspozycji łatwo podlegających zmianie i krótkotrwałych zalicza natomiast gorąco i zimno oraz zdrowie i chorobę. Choroba (Arystoteles nie ma najwyraźniej na myśli ciężkiej lub nieuleczalnej choroby) jest dyspozycją, która pod niewielkim wpływem odpowiednich czynników może zmienić się w jakość jej przeciwną. Inaczej w wypadku wiedzy lub cnoty, które o ile są autentyczne, nie podlegają tak łatwo zmianie. Cnota może pozostawać w podmiocie nawet wówczas, gdy posiadającemu ją człowiekowi zdarza się działać w sposób jej przeciwny. Takie nieliczne działania nie ingerują na tyle silnie w sposób uformowania władz duszy, którym jest cnota, aby doprowadzić do przekształcenia cnoty w inny habitus. Do takiej skutecznej ingerencji potrzeba byłoby działań podejmowanych świadomie i długotrwale. Bardziej szczegółowe uwagi o tym, na czym polega i skąd się bierze wskazana trwałość habitusu, można wyczytać z ustaleń na temat cnoty, których dostarcza *Etyka nikomachejska*, a które analizuję w drugim podrozdziale.

W uwagach następujących po odróżnieniu dyspozycji od habitusu i wskazaniu kryteriów ich rozpoznawania Arystoteles omawia przypadek, w którym dyspozycja może stopniowo stać się habitusem. Opis ten pokazuje bliżej, na czym polega „trwałość” habitusu, która odróżnia go od zwykłej dyspozycji:

Chyba że przypadkiem jakaś dyspozycja trwając przez dłuższy okres czasu zakorzeniła się już w naturze człowieka i stała się niemożliwa do usunięcia; wtedy — myślę — mógłby ją już ktoś nazwać habitusem. [...] O tych bowiem, którzy nie opanowali wiedzy w dostatecznym stopniu i są w niej chwiejni, nie mówimy, że posiadają wiedzę, chociaż są jakoś ustosunkowani do wiedzy, gorzej lub lepiej⁶.

A zatem dyspozycja, która odpowiednio długo pozostaje w podmiocie i uzyskuje odpowiednią trwałość (co oznacza, że niełatwo podlega zmianom), staje się habitusem. Tam gdzie zmodyfikowany przeze mnie przekład mówi o „zakorzenieniu w naturze”, Arystoteles używa czasownika *phyein* oznaczającego rośnięcie, od którego pochodzi rzeczownik *physis*. A zatem przechodzenie dyspozycji w habitus polega na dołączeniu jej do natury danej substancji. Pojęcie natury na gruncie filozofii Arystotelesowskiej ma kilka znaczeń⁷, ale w tym miejscu Arystoteles wydaje się mieć na myśli podstawowy sens, jaki mu przypisuje.

⁶ *Cat.*, 8b27. Tłumaczenie zmienione.

⁷ W *Met.*, ks. Δ, rozdz. 4, 1014b16–1015a20 Arystoteles wylicza szereg znaczeń, jakie przypisuje temu pojęciu. (Zamieszczone tu odwołania do *Metafizyki* odnoszą się — o ile nie zaznaczono inaczej — do wydania: ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996).

Zgodnie z nim, natura jest wewnętrzną zasadą i źródłem ruchu rzeczy⁸, obecną w nich potencjalnie lub aktualnie⁹. Definiując pojęcie natury w *Fizyce*, Arystoteles przeciwstawia substancje naturalne artefaktom, które „nie zdradzają żadnej naturalnej tendencji do zmiany”¹⁰. Natura określa sposób działania właściwy danej substancji ze względu na jej formę gatunkową¹¹. Jeżeli więc habitus, jak czytamy w powyższym fragmencie, dołącza się do natury, staje się tym samym wewnętrzną przyczyną trwale kształtującą sposób działania bytu, który jest podmiotem tego habitusu.

Z drugiej strony, kolejnej przesłanki do dookreślenia pojęcia habitusu dostarczają uwagi, które następują w *Cat.* 8 po charakterystyce habitusu i dyspozycji. Arystoteles wprowadza w nich, jako drugą podgrupę jakości, naturalne zdolności i braki (takie jak łatwość w bieganiu lub chorowitość), przeciwstawiając je dyspozycjom:

Nazywamy pewne osoby dobrymi bokserami lub dobrymi biegaczami nie z powodu takiej czy innej ich dyspozycji, lecz z powodu wrodzonej zdolności do wykonywania czegoś z łatwością¹².

Podobne rozróżnienie na zdolności (*dynameis*) oraz habitusy Arystoteles przeprowadza w *Etyce nikomachejskiej*:

Trojakie są zjawiska w życiu psychicznym: namiętności, zdolności i habitusy, przeto dzielność etyczna musi należeć do któregoś z tych trzech rodzajów. Namiętnościami nazywam: pożądanie, gniew, strach [...] — w ogóle wszystko, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość; zdolnościami zaś nazywam to, dzięki czemu możemy doznawać wymienionych wyżej namiętności [...], habitusami wreszcie nazywam to, dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy lub niewłaściwy¹³.

A zatem zarówno dyspozycje, jak i habitusy są w metafizyce Arystotelesowskiej odróżnione od zdolności oraz namiętności. Odróżnienie to pozwala trochę bliżej dookreślić znaczenie pojęcia habitusu. Pojęcie zdolności związane jest, jak

⁸ „Albowiem »natura« jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie” (*Phys.*, ks. II, rozdz. 1, 192b22–23. Cytat pochodzi z: ARYSTOTELES, *Fizyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003).

⁹ Zob. *Met.*, ks. Δ, rozdz. 4, 1015a7–13.

¹⁰ *Phys.*, ks. II, rozdz. 1, 192b13–15.

¹¹ Znaczenie pojęcia natury jako zasady określającej właściwy sposób działania danej substancji dobrze ilustruje przykład podany przez Arystotelesa: „Na przykład ruch ognia ku górze ani nie jest »naturą«, ani nie ma »natury«, lecz przebiega »z natury« lub mówiąc inaczej »zgodnie z naturą«” (*Phys.*, ks. II, rozdz. 1, 192b35–193a2).

¹² *Cat.*, 9a21–22.

¹³ *Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 5, 1105b19–26.

widać w obydwu fragmentach, z bierną potencjalnością do wykonywania pewnych działań lub doznawania uczuć, która w obydwu przypadkach jest wrodzona (wskazana w *Etyce* zdolność odczuwania namiętności wydaje się należeć do zdolności wrodzonych, wymienianych w *Kategoriach*). Habitus natomiast stanowi aktualizację tkwiącej w bycie potencjalności — na przykład aktualną trwałą dyspozycję do odpowiedniego bądź nieodpowiedniego reagowania na doznawane uczucia. Wskazane przez Arystotelesa rozróżnienie między zdolnością a habitusem można interpretować jako przypadek, do którego stosuje się rozróżnienie na możliwość pierwszą i drugą (lub możliwość pierwszą i akt pierwszy)¹⁴. Możliwość pierwsza określona jest przez samą przynależność gatunkową danego bytu i wynikającą z niej organiczną konstytucję bytu — np. taką możliwością jest tkwiąca w niemowlęciu zdolność nauczania się języka związana z posiadaniem przez nie duszy rozumnej — podczas gdy możliwość druga byłaby zdolnością mówienia, którą owo dziecko aktualnie posiada, jakkolwiek nie zawsze w danej chwili z niej korzysta (to znaczy nie zawsze zmienia możliwość drugą w akt). Według tych kategorii zdolność (*dynamis*) można uznać za możliwość pierwszą, to znaczy tkwiący w człowieku potencjał do nabycia habitusu kształtującego sposób przeżywania namiętności. Habitus natomiast odpowiada pojęciu możliwości drugiej. W przeżywaniu namiętności habitus — możliwość druga — zostaje uzewnętrzniony, czyli przechodzi w akt.

Dalszych informacji na temat pary jakości habitusu i dyspozycji dostarcza *Met.* V.19–20. W podanych tutaj definicjach obydwu pojęć Arystoteles posiłkuje się etymologią słów. Dyspozycję definiuje następująco:

„Dyspozycja” oznacza wewnętrzny układ przedmiotu, który ma części, albo według miejsca, albo według potencji, albo według formy. Musi bowiem istnieć jakaś pozycja, jak właśnie wskazuje wyraz „dyspozycja”¹⁵.

Na podstawie tej definicji można zauważyć, że dyspozycja jest pojęciem bardzo szerokim — odnosi się zarówno do przedmiotów materialnych, przestrzennych („według miejsca”), jak i do niematerialnych („według potencji, albo według formy”). Podanie odpowiednich przykładów spełniających dwa ostatnie typy dyspozycji nie jest zadaniem prostym. Ross w swoim komentarzu do *Metafizyki* sugeruje przykłady, które wydają się spełniać podaną definicję. Układ części „względem potencji” tłumaczy jako „nieprzestrzenne rozłożenie części w odniesieniu do odpowiadających im funkcji”¹⁶, a za ilustrację podaje hierarchiczne

¹⁴Teorię pierwszej i drugiej możliwości oraz aktu Arystoteles przedstawia m.in. w *O duszy*, ks. II, 412a–417a.

¹⁵*Metb.*, ks. Δ, rozdz. 19, 1022b1–4 (ARYSTOTELES, *Metafizyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2).

¹⁶W.D. Ross, *Aristotle's 'Metaphysics'. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1948, vol. I, s. 335.

ułożenie różnych części duszy. Dyspozycją względem potencji byłaby na przykład tkwiąca we władzy rozumnej możliwość kierowania władzą pożądaną. Przykładem układu „względem formy” może być według niego ułożenie gatunków w obrębie rodzaju. O ile jednak dyspozycja „przestrzenna” oraz dyspozycja „względem potencji” wydają się spełniać charakterystykę dyspozycji podaną w *Kategoriach* — podatność na zmiany i krótkotrwałość — o tyle ta trzecia, jeśli faktycznie miałaby być ułożeniem rodzajów i gatunków, wydaje się z nią niezgodna — rodzaje i gatunki są na gruncie filozofii Arystotelesa niezmiennie. Aby więc uzgodnić kryteria podane w *Kategoriach* z definicją podaną w *Metafizyce*, należałoby poszukać innego przykładu dyspozycji „względem formy”, która nie napotykałaby tej trudności. Ten problem w uzgodnieniu dwóch alternatywnych kryteriów wyróżniania dyspozycji zostawiam jednak na boku, ponieważ nie mieści się ono w centrum zainteresowania tego artykułu. Cenny wniosek z przywołanej definicji dla dookreślenia pojęcia habitusu jest taki, że habitus, jako szczególny przypadek dyspozycji, także powinien polegać na pewnego rodzaju ułożeniu części w ramach całości.

Więcej przesłanek pozwalających zrozumieć, czym jest habitus, znaleźć można w *Met.* V. 20. Arystoteles podaje tutaj kolejno dwa znaczenia habitusu. W przypadku obydwu wykorzystuje wieloznaczność, przejętą przez rzeczownik *hexis* od czasownika *echein*, od którego ów rzeczownik się wywodzi. Czasownik ten ma bardzo wiele znaczeń; możemy wyróżnić tu dwie podstawowe grupy: czasowniki przechodnie i nieprzechodnie. Pierwsza definicja podana w *Metafizyce* odwołuje się, jak się wydaje, do znaczeń przechodnich tego czasownika, podczas gdy druga wskazuje raczej na jego znaczenia nieprzechodnie. Wśród znaczeń pierwszego rodzaju znajdują się takie jak: „posiadać”, „zamieszkiwać”, „być w stanach” (np. uczuciowych), „rozumieć”¹⁷. Pierwsza definicja mówi o habitusie jako relacji, która zachodzi między podmiotem a jego przedmiotem działania:

Habitus [sprawność] w jednym znaczeniu jest jakby aktem posiadającego i posiadanego. Jest czymś takim, jak wytwarzanie albo poruszanie, albowiem pomiędzy działającym a jego dziełem jest wytwarzanie. Podobnie pośrednie jest noszenie ubrania i należy zarówno do tego, kto nosi, czyli ma ubranie, jak i do samego ubrania¹⁸.

Podane tu znaczenie *hexis* oraz przywołany przykład wskazują na to, że Arystoteles milcząco odwołuje się tutaj do rozważań z Platońskiego *Teajteta*. We fragmentach (zwłaszcza 197b–198e) poświęconych zagadnieniu wiedzy (w których

¹⁷ O. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, Warszawa: Sub Lupa, 2015, hasło ἔχειν, s. 419–420.

¹⁸ *Met.*, ks. Δ, rozdz. 20, 1022b8–10.

także pojawia się przykład z noszeniem ubrania), Sokrates wskazuje na dwa czasowniki, odnoszące się do posiadania — *ktesis* oraz *echein*. Ten pierwszy oznacza posiadanie w sensie biernym (porównane do ptaków, które się posiada, ale trzyma się je w klatce, oraz do płaszcza trzymanego w szafie), drugi natomiast wiąże się używaniem posiadanego przedmiotu (trzymaniem ptaka na ręce lub noszeniem na sobie płaszcza). Porównania podane przez Platona mają ilustrować, na czym polega różnica między wiedzą, którą się posiada, ale się z niej aktywnie nie korzysta, a wiedzą, którą się „aktualizuje” poprzez wydobywanie z pamięci jej treści lub wykorzystywanie jej do zdobycia nowej wiedzy. Opozycja sformułowana w *Teajtecie* byłaby więc przykładem Arystotelesowskiej opozycji między możliwością drugą a aktem. Wydaje się jednak, że znaczenie pojęcia *hexis* według tej pierwszej definicji z *Metafizyki* różni się od tego, o którym najczęściej mówi Arystoteles w pozostałych pismach, w tym w *Kategoriach* i *Etyce nikomachejskiej*. Definicja ta jest po prostu, jak się wydaje, zdaniem sprawy z istnienia alternatywnego, pochodzącego od Platona, znaczenia tego pojęcia¹⁹. Definicja, która lepiej odpowiada innym uwagom Arystotelesa dotyczącym tego, czym jest habitus, jest drugą spośród podanych w *Met.* V.20. W szczególności, jest ona spójna z tym, co Arystoteles mówi o habitusie w kontekście etyki cnoty. Definicja ta brzmi tak:

Habitus jest sprawnością [czyli dyspozycją], z racji której rzecz ma się dobrze lub źle [...]. Na przykład zdrowie jest takim habitusem, gdyż jest pewną dyspozycją. Wreszcie habitus oznacza to, co należy do takiej dyspozycji. I dlatego doskonałość (*arete*) części czegoś określa też jego habitus, czyli dyspozycję²⁰.

Arystoteles odwołuje się tutaj do grupy znaczeń nieprzechodnych czasownika *echein* — mowa tu o pewnym stanie, w jakim pozostaje sam podmiot (w jednym z takich znaczeń nieprzechodnych czasownik *echein* służy do wyrażenia stanu zdumienia: *thaumasas echo* — „jestem zdumiony”).

¹⁹W. Galewicz we wstępie do swojego tłumaczenia *Traktatu o cnotach* św. Tomasza z Akwinu zwraca uwagę na pouczającą w tym kontekście uwagę Arystotelesa: „Niemalą jednak zapewne stanowi różnicę, czy najwyższe dobro widzimy w samym posiadaniu czy też w używaniu, w trwałej dyspozycji [*hexis* — A.M.G.] czy też w czynności [*energeia*]” (*Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 8, 1098b31–33). Arystoteles wprowadza tutaj opozycję pojęciową analogiczną do Platonskiej opozycji z *Teajteta*, jednakże miejsce rzeczownika *hexis* jest tutaj zamienione: o ile u Platona „aktywne” posiadanie utożsamione było z *echein* i przeciwstawione używaniu, o tyle Arystoteles w przytoczonym fragmencie przeciwstawia *hexis* wykonywaniu czynności, do której *hexis* predysponuje. Ta uwaga Arystotelesa potwierdza, że w jego filozofii istotniejszym znaczeniem pojęcia habitusu jest to, które wiąże się z trwałą dyspozycją do działania (z możliwością drugą), a nie z samym działaniem, jak u Platona (zob. W. GALEWICZ, *Wstęp tłumacza*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2006, s. 16–18).

²⁰*Met.*, ks. Δ, rozdz. 20, 1022b10–16. Tłumaczenie zmienione.

Podobnie jak w *Kategoriach*, podkreślony jest tu związek pojęcia habitusu z pojęciem dyspozycji (choć relacja między nimi nie jest już tak jednoznacznie określona). Tym jednak, co Arystoteles przedstawia tu jako cechę wyróżniającą habitus, jest bycie źle lub dobrze usposobionym. Mówiąc o „doskonałości” jakiejś rzeczy jako o habitusie, używa terminu *arete*, tego samego, którym posługuje się w etyce, gdy omawia cnoty. Jednocześnie przykładem habitusu rozumianego jako *arete* jest zdrowie — ten fakt pokazuje, że mówiąc o dobrych i złych habitusach, Arystoteles nie mówi o dobru i złu w jakimś szczególnie moralnym sensie. Doskonałość i niedoskonałość wskazują tu raczej na aspekt spełniania lub niespełniania przez przedmiot właściwej sobie funkcji (swojej natury), pozostają więc bardziej na poziomie metafizyki niż etyki.

Na tym etapie analizy pojęcia habitusu pojawia się problem. Wydaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, że cechy wyróżniające habitus w *Kategoriach* oraz w *Metafizyce* są wzajemnie całkowicie niezależne. Kryteria podane w *Kategoriach* wskazują na stałość (niepodatność na zmianę) oraz długotrwałość jako cechy charakterystyczne tej jakości, w *Metafizyce* podaje się natomiast jako kryterium możliwość opisu w kategoriach normatywnych (habitus to dobra lub zła dyspozycja). Być może dałoby się wskazać dwa niepokrywające się zbiory habitusów, z których każdy spełniałby jedną z dwóch definicji. Wówczas okazałoby się, że jednobrzmiącemu słowu „habitus” odpowiadają naprawdę dwa niezależne od siebie pojęcia, mające odmienne desygnaty.

Aby rozwiązać tę trudność i pokazać współzależność tych dwóch kryteriów, powinniśmy odwołać się do już wcześniej wspomnianego właściwego Arystotelesowi pojęcia natury²¹. Przydatna w tym kontekście jest uwaga Arystotelesa z *Fizyki*:

Habitusy — czy to ciała, czy duszy — nie są zmianami. Bowiem niektóre spośród habitusów są doskonałościami, inne niedoskonałościami, a ani doskonałości ani niedoskonałości nie są zmianami. Doskonałość jest pewnym najwyższym stopniem wartości. Gdy jakaś rzecz osiągnie w najwyższym stopniu właściwe sobie zalety, wtedy nazywa się doskonałą, osiągnęła bowiem szczyt swego stanu naturalnego; np. koło jest doskonałe, gdy się narysowało koło w najwyższym stopniu dobre, natomiast niedoskonałość to albo utrata, albo oddalenie się od tego habitusu²².

W miejscu, w którym tłumacz polski używa omownej frazy „w najwyższym stopniu dobre”, Arystoteles mówi o *teleiosis*. Termin ten, zawierający w sobie cząstkę

²¹ Rozwiązanie to zaproponował D.S. Hutchinson w książce *The Virtues of Aristotle*, London – New York: Routledge, 1986, s. 20–35.

²² *Phys.*, ks. VII, rozdz. 3, 246a10–16. Tłumaczenie zmienione.

telos, wskazuje na spełnianie przez byt wewnętrzznego celu. A zatem owa doskonałość lub niedoskonałość, która według definicji z *Metafizyki* charakteryzuje habitus, zostaje tutaj zrelatywizowana do pojęcia spełnienia (*teleiosis*), a z kolei treść tego ostatniego (*telos*) wyznaczona jest przez naturę danego gatunku. Natura ta jest dla Arystotelesa czymś obiektywnym, zadaniem z góry (przykład z doskonałym kołem dobrze to ilustruje), co sprawia, że kryteria owej doskonałości, o której mowa w *Met.* V.20, nie mogą być arbitralne.

Dodatkowo, natura bytu określona jest przez specyficzne dla niego funkcje, które przysługują zarówno poszczególnym częściom (organom), jak i substancji jako takiej, a niższe funkcje, podobnie jak organy, podporządkowane są wyższym. Arystoteles podkreśla w różnych miejscach, że naturę gatunkową mogą w pełni realizować jedynie dojrzałe jednostki danego gatunku²³. W przypadku bytów pozbawionych rozumnej części duszy wynika to po prostu z nierozwinięcia pewnych funkcji biologicznych, natomiast w przypadku ludzi obok tych ostatnich w grę wchodzi habitusy. Właśnie habitusy, stopniowo nabywane, stanowią u dojrzałego i prawidłowo uformowanego człowieka owe „doskonałości”, o których mowa w *Met.* V.20 i które pozwalają realizować naturalne funkcje.

A zatem, dzięki odwołaniu się do Arystotelesowskiej koncepcji natury widzimy, że charakterystyka habitusu z *Kategorii* i jego definicja z *Metafizyki* są komplementarne — każda z nich wskazuje na inny aspekt tego typu jakości. Dobry habitus, jako przypadłość odpowiadająca za prawidłowe wykonywanie właściwego danemu bytowi działania, charakteryzuje się zarówno trwałością (trwale określa działanie władz naturalnych, którymi dysponuje dojrzałe indywiduum danego gatunku), jak i doskonałością (stanowi realizację pewnego *telos*)²⁴.

Warto zrobić w tym miejscu jeszcze kilka uwag, doprecyzowujących znaczenie pojęcia natury oraz jego stosunek do pojęcia habitusu. Po pierwsze, Arystotelesowskie pojęcie natury różni się znacząco od nowożytnego pojęcia natury, które odpowiada za dzisiejsze konotacje związane z tym terminem. Gdy współcześnie sięga się po to pojęcie, ma się zwykle na myśli jakąś koncepcję zbliżoną do koncepcji Rousseau — stan naturalny jest rozumiany jako stan pierwotny, uprzedni w stosunku do wpływów kulturowych. Zachodzi tu więc sprzeczność z poglądami Arystotelesa — dla niego tego rodzaju przeciwstawienie natury i kultury jest całkowicie nieadekwatne. Nie oznacza to, by Arystoteles nie

²³ Między innymi w *Pol.*, 1260a30–32 Arystoteles stwierdza, że dzieci nie mogą mieć charakteru w pełni ukształtowanego: „Także i niedojrzałe dziecko nie posiada oczywiście samodzielnego charakteru, ale dzielność jego polega na odpowiednim ustosunkowaniu się przez niego do celu wychowania i osoby kierownika” (ARYSTOTELES, *Polityka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. T. Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001).

²⁴ Należy odnotować, że pojawia się niekonsekwencja w podawanych przez Arystotelesa przykładach — zdrowie, przedstawiane tutaj jako przypadek habitusu, w *Kategoriach* zostało przecież wyliczone w grupie dyspozycji.

rozdzielił tych dwóch pojęć; różnica polega na tym, że nie definiuje on natury poprzez przeciwstawienie jej temu, co kulturowe. Co więcej, natura może niekiedy realizować się w kulturze. Gatunki rozumne aktualizują swoją naturę właśnie w kontekście społecznego działania, poprzez powtarzanie pewnych czynności prowadzące do uformowania się habitusów. W kontekście cnót, należących do kategorii habitusów, Arystoteles mówi o przyzwyczajaniu jako sposobie ich nabywania:

Cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajaniu²⁵.

Cytat ten ukazuje ponadto pewną ambiwalencję w posługiwaniu się słowem „natura”. W przypadku niektórych bytów — tych, które Tomasz z Akwinu określił jako posiadające *natura determinata ad unum* — mamy do czynienia z naturalnością w sensie pewnego automatyzmu, jednoznacznego ukierunkowania. Inaczej wygląda ta naturalność tam, gdzie w grę wchodzi znaczne zróżnicowanie form realizacji funkcji i działań — tam właśnie mówi się o habitusach, które stanowią dyspozycje do realizacji któregoś z „puli” możliwych działań i które nie powstają automatycznie „dzięki naturze”, chociaż zarazem mogą tę naturę realizować. Widać, że habitus na gruncie tej koncepcji może być zarazem naturalny oraz nabyty i że przy odpowiednim rozumieniu tych pojęć nie ma tutaj sprzeczności²⁶. Własność naturalną należy tu zatem rozumieć nie jako synonim własności wrodzonej, ale jako własność, która przyczynia się do takiego funkcjonowania bytu, które jest zgodne z jego konstytucją określoną przez przynależność gatunkową.

W wyniku przeprowadzonych analiz zostało wydobytych kilka istotnych cech Arystotelesowskiego pojęcia habitusu, które warto podsumować. Pierwszym ustaleniem jest to, że habitus jest trwałą (trudną do zmiany) dyspozycją skłaniającą do pewnego rodzaju działań. Szczególna rola habitusu w procesie realizowania natury uwypukla kolejną cechę habitusu, tę mianowicie, że jest on przypadłością nabytą, a nie wrodzoną zdolnością (która skądinąd również należy

²⁵ *Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 1, 1103a24–27. Wszystkie odwołania do *Etyki* pochodzą z wydania polskiego: ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

²⁶ Owo zróżnicowanie na dwa typy bytów Joe Sachs tłumaczy następująco we wprowadzeniu do *Etyki nikomachejskiej*: „In everything other than human beings, being-at-work [tzn. *energeia* – A.M.G.] springs from nature alone, and it shapes the lives of all other living things. In human beings, our being-at-work depends on two things, the human nature we all inherit and the kinds of *hexeis* we choose to form” (J. SACHS, *Introduction. Three Little Words*, w: ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, trans., glossary, and introductory essay J. Sachs, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002, s. VIII–IX).

do kategorii jakości). Na koniec należy przypomnieć, że jako trwała dyspozycja, która może realizować wewnętrzny i naturalny *telos* danego gatunku, habitus podlega ocenie w kategoriach normatywnych, zależnie od tego, czy sprzyja powstaniu naturalnej doskonałości, czy też je utrudnia. Tę i poprzednie właściwości mają w szczególności cnoty i wady (jako przypadki szczególne habitusu), których analizie poświęcona jest następująca sekcja.

POJĘCIE HABITUSU W FILOZOFII DZIAŁANIA ARYSTOTELES

W kontekście rozważań na temat szczęścia w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles stwierdza:

Jeśli swoistą funkcją (*ergon*) człowieka jest działanie (*energeia*) duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu; i jeśli swoista funkcja człowieka i człowieka etycznie wysoko stojącego jest identyczna co do swego rodzaju, tak jak funkcja cytrzysty i cytrzysty wybitnego [...] ponieważ do funkcji w ogóle przyłącza się tylko ów wyższy stopień spowodowany dzielnością (*arete*) [...] jeśli tedy to wszystko tak się ma, to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami tej dzielności, o ile zaś istnieje wiele rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju²⁷.

Uwaga ta pokazuje po raz kolejny, że ilekroć w ramach filozofii Arystoteles mówi się o dobrym działaniu, mówi się tak naprawdę o funkcji (czy też o naturze) przysługującej bytowi z racji jego fizycznej lub psychofizycznej konstytucji. Dobre działanie polega na spełnianiu funkcji według jej wewnętrznych reguł²⁸. Twierdzenia normatywne dotyczące słusznego postępowania ludzi dają się więc sprowadzić do twierdzeń opisowych wskazujących na te działania człowieka, które są zgodne z jego naturalnymi predyspozycjami do wykonywania czynności odpowiadających jego psychofizycznej konstytucji, a w szczególności duszy rozumnej, która jest specyficzna dla człowieka jako gatunku.

Inną właściwością Arystotelesowskiego myślenia o ludzkim działaniu, która wpływa na treść pojęcia habitusu, jest przeświadczenie, że o cnotliwym człowieku i cnotliwych czynach należy mówić przede wszystkim wówczas, gdy dokonują się one w kontekście życia społecznego (czy raczej, by użyć terminu bliższego

²⁷ *Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 7, 1098a7–16.

²⁸ A. MacIntyre w swojej neoarystotelesowskiej filozofii działania rozwinął ten wątek w postaci koncepcji praktyki. Reguły tak rozumianej praktyki kształtowane są w ramach poszczególnych tradycji, a kryterium sprawności w wykonywaniu danej praktyki jest to, na ile działający posiada umiejętności pozwalające zdobywać właściwe tym praktykom dobra wewnętrzne. Koncepcja MacIntyre'a stanowi, jak mi się wydaje, trafną interpretację, a także rozwinięcie poglądów Arystotelesowskich.

Arystotelesowi, politycznego)²⁹. Niezbędność owych relacji międzyludzkich jest dobrze widoczna w charakterystykach poszczególnych cnót i odpowiadających im czynów — wszystkie one rozgrywają się w różnych dziedzinach życia politycznego (sprawiedliwość dotyczy podziału dóbr i zaszczytów pomiędzy członków wspólnoty, męstwo odpowiedniej postawy na wojnie, przyjaźń — wzajemnej życzliwości przyjaciół). Obok sprawiedliwości jako jednej z wielu cnót poszczególnych mówi się w *Etyce nikomachejskiej* także o sprawiedliwości w znaczeniu szerszym, w którym ma ona być tożsama z dzielnością etyczną w ogóle, opisywaną z perspektywy stosunków międzyludzkich. W ich ramach człowiek ma z jednej strony sposobność, by praktykować cnotliwe działania, z drugiej zaś strony tylko w tych stosunkach można rozpoznać prawdziwą wartość działającego. Dlatego Arystoteles mówi, że ktoś, kto dzierży władzę, poddany jest najlepszemu sprawdzianowi sprawności etycznych³⁰. A zatem naturalnym i pożądanym środowiskiem dla praktykowania cnoty jest życie wspólnotowe.

O społecznym charakterze tej teorii działania świadczy jeszcze jeden element, mianowicie nacisk, jaki Arystoteles kładzie na wychowanie i prawo w procesie kształtowania habitusów charakteru (to znaczy habitusów etycznych). W zakończeniu *Etyki nikomachejskiej* rozpatrywany jest problem sposobu wdrażania cnót u tych, którzy ich dotychczas nie posiadają³¹. Zostaje tu podana w wątpliwość skuteczność racjonalnej argumentacji na rzecz cnotliwego działania — ta, jak twierdzi Arystoteles, może być naprawdę skuteczna tylko wtedy, gdy trafia na skądinąd podatny grunt, czyli na „charakter pokrewny dzielności etycznej, który miłuje to, co moralnie piękne, a nienawidzi tego, co haniebne”³². Drogą wdrażania do wskazanych tu skłonności jest przyzwyczajanie, które poprzez wielokrotne powtarzanie odpowiednich czynności przyczynia się do łatwości w ich wykonywaniu, łączy je z odczuwaniem przyjemności i nakierowuje ku nim pragnienie. By jednak do takich nawykowych działań i ukierunkowania uczuciowego doprowadzić, potrzebna jest w znaczącej większości wypadków (poza charakterami z natury szlachetnymi) jakaś instancja zewnętrzna, dysponująca dostatecznymi zasobami mądrości praktycznej oraz środkami egzekwowania

²⁹ Mówiąc o życiu cnotliwym, mam tutaj na myśli życie praktyczne, a świadomie pomijam kwestię życia kontemplacyjnego, „boskiego”, któremu poświęcona jest ks. X *Etyki nikomachejskiej* (ono także jest, choć w inny sposób, życiem cnotliwym, ale pozbawionym tego warunku związanego ze społecznym formowaniem habitusu). Nie poruszam także zagadnienia relacji między życiem praktycznym a kontemplacyjnym, ponieważ nie wiąże się ona bezpośrednio z omawianymi tu problemami.

³⁰ „Trafnym wydaje się powiedzenie [...], że władza »ukazuje jakim jest człowiek«, gdyż kto ma władzę, pozostaje skutkiem tego w stosunkach z innymi ludźmi i jest członkiem społeczności” (*Eth. Nic.*, ks. V, rozdz. 1, 1130a1–5).

³¹ Zob. *Eth. Nic.*, ks. X, rozdz. 9, 1179a33–1181b24.

³² *Eth. Nic.*, ks. X, rozdz. 9, 1179b29–31.

posłuszeństwa. Tego typu instancją, szczególnie uprzywilejowaną, jest zdaniem Arystotelesa prawo (zarówno pisane, jak i niepisane), pod warunkiem, że oparte jest na prawidłowym rozpoznaniu reguł praktycznych. Poszczególne osoby mogą oczywiście starać się formować charaktery wychowanków w sposób poza-instytucjonalny, ale jest to mniej skuteczne, ponieważ budzi większy opór niż zastana i powszechnie obowiązująca norma prawa³³.

Powyższe uwagi naprowadzają jednak na centralny problem, który towarzyszy lekturze *Etyki nikomachejskiej*. Problem ten wynika z ambiwalentnego — tak się przynajmniej z początku wydaje — charakteru tej koncepcji. Ów problem skrótowo można sprowadzić do napięcia między dwiema tendencjami wyjaśniania mechanizmów działania ludzkiego.

Z jednej strony Arystoteles w sposób systematyczny przedstawia psychologię człowieka, którego dusza składa się z hierarchicznie uporządkowanych części stanowiących podmioty habitusów³⁴. Na szczycie tej hierarchii znajduje się dusza rozumna, która kieruje pozostałymi, podległymi jej częściami. Cnota usprawniająca rozum praktyczny, *phronesis*, pełni rolę decydującą w opisach działania człowieka cnotliwego, podobnie jak proces namysłu wyprzedzający działanie. Te i inne argumenty z *Etyki nikomachejskiej*, wzięte w izolacji od uwag innego rodzaju, prowadzić mogą do wniosku, że jest to teoria opisująca taki podmiot, dla którego decydującym motorem działania jest rozum niezdeternowany cielesną konstytucją czy czynnikami społecznymi i dla którego cnoty służą niemal mechanicznemu stosowaniu poleceń rozumu.

Z drugiej strony, takiemu rozumieniu sprzeciwiają się wyżej opisane i silnie podkreślane społeczne czynniki formowania charakteru, a także rozbudowane analizy przypadków, w których prawidłowe rozumowe rozpoznanie sytuacji, w jakiej znajduje się podmiot, zaciemnione zostaje przez niezharmonizowany z rozumem habitus lub — to jeszcze inny przypadek — nawet jeśli rozpoznanie jest prawidłowe, to podjęcie wynikającego z tego rozpoznania działania może zostać przez ów habitus uniemożliwione. Nie są zatem przypadkowe krytyczne uwagi Arystotelesa odnoszące się do Sokratejskiego intelektualizmu etycznego. To ostatnie stanowisko nie jest jednak odrzucone w całości jako zupełnie nietrafione, ale raczej zostaje poddane modyfikacjom, które służą naprawieniu jego jednostronnych i nierealistycznych aspektów³⁵.

³³ „I podczas gdy ludzie, którzy przeciwstawiają się popędowi, są — nawet jeśli słusznie to czynią — przedmiotem nienawiści, to prawo, kiedy nakazuje to, co godziwe, nie jest przykre” (*Eth. Nic.*, ks. X, rozdz. 9, 1180a22–24).

³⁴Zob. *Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 13.

³⁵Tak wypowiada się Arystoteles o doktrynie etycznej przypisywanej Sokratesowi: „Sokrates poniekąd miał rację, a poniekąd był w błędzie: mylił się twierdząc, że wszystkie rodzaje dzielności

Poniżej staram się przedstawić interpretację teorii działania zawartej w *Etyce nikomachejskiej*, która pozwala uniknąć konieczności przyjęcia któregoś z dwóch skrajnych (i jak się wydaje, nieprawdziwych) wariantów odczytania tej koncepcji. Aby ta interpretacja była przekonująca, musi pokazać, na czym polega wzajemna współzależność rozumu i zachowań wynikających z przyzwyczajenia. Jeśli spełnia ten warunek, wówczas pozwala utrzymać takie rozumienie pojęcia habitusu, które jest zgodne z ustaleniami z *Kategorii* i *Metafizyki* oraz pokazuje, że habitus Arystotelesa nie jest po prostu nawykiem.

Elementem Arystotelesowskiej etyki, na podstawie którego można zobaczyć, w jaki sposób w sferze działania wchodzą ze sobą w relacje poszczególne „części” duszy razem ze swoistymi dla nich habitusami, jest sylogizm praktyczny³⁶.

Na sylogizm praktyczny w ujęciu Arystotelesa składają się przesłanka ogólna, wyznaczająca praktyczny cel obrany przez sprawcę, oraz przesłanki szczegółowe, określające konkretne środki realizacji tego celu. Arystoteles podaje schemat przesłanki ogólnej tego sylogizmu, który wygląda następująco: „ponieważ celem i tym, co najlepsze jest to a to”³⁷. Przesłanka ta jest ogólna, ponieważ wskazuje na cel, który określa pewien typ działań odpowiednich dla przedstawiciela gatunku (np. człowieka). Ma ona więc charakter normatywny. Formułowanie przesłanki szczegółowej opiera się natomiast na rozpoznaniu dotyczącym sytuacji jednostkowej — tego, czy dane okoliczności stanowią przypadek podpadający pod zasadę wyrażoną w przesłance ogólnej. Wnioskiem w sylogizmie praktycznym jest nie — jak w wypadku sylogizmu teoretycznego — sąd o tym, jaki czyn jest słuszny w danych okolicznościach (który to sąd mógłby następnie stanowić uzasadnienie dla podjętego działania), ale s a m o d z i a ł a n i e. Arystoteles podkreśla to wyraźnie:

Jeśli więc z tych dwóch sądów powstanie trzeci, to dusza musi potwierdzić wniosek tutaj [to znaczy w sylogizmie teoretycznym — A.M.G.], kiedy natomiast dotyczy sfer twórczości — musi natychmiast działać³⁸.

Czyn wynikający z rozumowania jest zintegrowany z samym tym rozumowaniem. Ta szczególna cecha Arystotelesowskiego schematu rozumowania świadczy o tym, że w teorii tej istnieje ścisła współzależność między umiejętnością poprawnego rozumowania (zarówno w dziedzinie zasad ogólnych, jak ich stosowania w procesie rozpoznawania sytuacji szczegółowych) a gotowością do wykonania określonego działania, do którego to rozumowanie popycha.

etycznej są formami rozsądku, słusznie jednak twierdził, że nie ma dzielności etycznej bez rozsądku” (*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 13, 1144b17–20).

³⁶Jego struktura wyłożona jest najbardziej systematycznie w *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 12–13 oraz ks. VII, rozdz. 3.

³⁷*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 12, 1144a33–34.

³⁸*Eth. Nic.*, ks. VII, rozdz. 3, 1147a27–29.

W tym miejscu pojawia się pytanie, jaką rolę w pracy nad harmonizowaniem tych dwóch elementów sylogizmu praktycznego (tzn. przesłanek i wniosku) odgrywa habitus. By móc to stwierdzić, musimy najpierw pokazać, w jaki sposób opisana wyżej struktura sylogizmu funkcjonuje w ramach Arystotelesowskiej psychologii i związanej z nią typologii cnót i wad.

Budowa duszy ludzkiej, ze wskazaniem poszczególnych części i odpowiadających im sprawności, opisana jest w *Eth. Nic.* I.13 oraz *Eth. Nic.* VI.1 (przy czym Arystoteles nie rozstrzyga tam problemów związanych z ontologią duszy, takich jak pytanie, czy podział duszy na części jest tylko pojęciowy, czy też części te są zarazem odrębne bytowo). Z tych dwóch opisów wyłania się następujący obraz: dusza ludzka dzieli się w pierwszej kolejności na część rozumną oraz nierozumną. W części rozumnej odróżnia się tę, która odpowiada za zdolność poznania naukowego (*epistemonikon*), i tę, która umożliwia namysł nad tym, co zmienne (*logistikon*)³⁹, natomiast w części nierozumnej wyróżnia się z kolei część „uczestniczącą w rozumie” (*metechei logou*) oraz część wegetatywną, która „nie ma nic wspólnego z rozumem”⁴⁰. Częścią duszy rozumnej, która odgrywa istotną rolę w rozumowaniu praktycznym, jest ta, która służy namysłowi nad tym, co zmienne (*logistikon*), ponieważ sfera działania — inaczej niż na przykład matematyka — charakteryzuje się właśnie zmiennością. Poznanie naukowe (*epistemonikon*) z kolei dotyczy rzeczy niezmiennych i dlatego nie obejmuje dziedziny działania⁴¹. W przypadku duszy nierozumnej tylko ta jej część, która może być podporządkowana rozumowi, jest ważna z punktu widzenia badań etycznych — sprawność części wegetatywnej jest z tej perspektywy obojętna⁴².

A zatem dla rozważanego tu problemu istotne są funkcje, jakie spełnia w rozumowaniu praktycznym rozumna część duszy oraz część odpowiedzialna za żywienie pragnień. Każdej z tych części przysługują sprawności (habitusy), wyodrębnione zgodnie z kryterium przedmiotów, do których się odnoszą.

³⁹ *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 1, 1139a12–13. Tłumacząc *epistemonikon* jako „zdolność poznania naukowego”, podążam za przekładem *Etyki nikomachejskiej* Danieli Gromskiej. *Logistikon* natomiast tłumaczę jako zdolność do „namysłu nad tym, co zmienne”, odchodząc tym samym od tłumaczenia tego pojęcia D. Gromskiej jako „rozumowania” (ta ostatnia propozycja może być myląca, ponieważ w języku polskim jesteśmy skłonni nazywać rozumowaniem obydwie zdolności, o których pisze Arystoteles, tzn. *epistemonikon* i *logistikon*).

⁴⁰ *Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 13, 1102b29–30.

⁴¹ „Przyjmijmy, że i rozumna część duszy dzieli się na dwie części: jedną, za pomocą której ujmujemy to wszystko, czego zasady są niezmiennne, i drugą, za pomocą której ujmujemy rzeczy zmienne. [...] Nazwijmy więc jedną z owych dwóch części rozumnej części duszy zdolnością poznania naukowego, drugą zaś — zdolnością rozumowania; rozumować bowiem to to samo, co namyślać się nad czymś, a nikt nie namyśla się nad tym, co nie może mieć się inaczej” (*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 1, 1139a6–9).

⁴² „Możemy [...] porzucić wegetatywną część duszy, ponieważ ona ze swej natury nie uczestniczy w dzielności specyficznie ludzkiej” (*Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 13, 1102b9–12).

Usprawnieniami zdolności rozumowania, czyli innymi słowy, habitusami usposabiającymi rozum praktyczny, są rozsądek (*phronesis*), który odnosi się do działania, oraz sztuka (*techne*) potrzebna w dziedzinie twórczości. *Phronesis* jest cnotą dianoetyczną, niezbędną w formułowaniu i łączeniu ze sobą przesłanek sylogizmu praktycznego. Pozwala ona prawidłowo sformułować przesłanki ogólne dotyczące dobrego życia:

Charakterystyczną ich [ludzi rozsądnych — A.M.G.] cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle⁴³.

Rosądek, nabyty na drodze doświadczenia (tak jak i inne habitusy przysługujące rozumowi), dostarcza zatem wiedzy o celu ludzkiego życia oraz o tym, jak powinno przebiegać życie, w którym się ów cel realizuje. Proces nabywania wiedzy ogólnej przez doświadczenie postępuje w toku poznania następujących po sobie przypadków szczegółowych, które kształtują obraz ogólniejszy. A zatem proces ten przebiega indukcyjnie. Następnie zaś tak zdobyta wiedza staje się podstawą rozumowania o charakterze sylogistycznym. Rosądek, obok przesłanki ogólnej, dostarcza także przesłanki szczegółowej, to znaczy ułatwia wskazanie odpowiednich środków do realizacji wyznaczonego w przesłance ogólnej celu w danej sytuacji jednostkowej. Owo rozumowanie, usprawnione przez rozsądek, nakierowane na wskazanie najlepszych środków do celu, nazywane jest namysłem (*bouleusis*).

Z kolei na podstawie przeprowadzonego namysłu dokonuje się postanowienie (*prohairesis*)⁴⁴, które także dotyczy wyboru środków. Trafność postanowienia, czyli właśnie jego zgodność z wynikami namysłu, uzależniona jest zarówno od skuteczności nakazów rozsądku, jak i od cnot etycznych. Te ostatnie są trwałymi dyspozycjami, które formują część duszy „uczestniczącą w rozumie” i odpowiedzialną za żywienie pragnień, a każdy poszczególny habitus reguluje pragnienie we właściwej dla siebie dziedzinie, również wyznaczonej przedmiotowo (np. umiarkowanie jest cnotą regulującą skłonność do poszukiwania przyjemności).

W wyjaśnieniach odnoszących się do postanowienia Arystoteles podkreśla, by z jednej strony nie mylić postanowienia z pragnieniem, z drugiej zaś stro-

⁴³ *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 4, 1140a25–29.

⁴⁴ W łacińskim tłumaczeniu *Etyki nikomachejskiej* *prohairesis* oddawane było za pomocą słowa *electio*, które po polsku oznacza raczej wybór niż postanowienie. Takie tłumaczenie również wydaje się akceptowalne, choć niekoniecznie wskazuje tak jednoznacznie na kontekst działania jak „postanowienie” („wybór” mógłby dotyczyć także sfery myślenia teoretycznego).

ny ze zwykłym przekonaniem⁴⁵. Jest ono odrębnym aktem duszy, do którego przyczyniają się dwa pozostałe (pragnienie i przekonanie). Tłumacząc związek postanowienia z namysłem, Arystoteles powołuje się na etymologię słowa:

Więc może jest nim [postanowieniem — A.M.G.] to tylko, co jest wynikiem uprzedniego namysłu? Bo przecież nie ma postanowienia bez rozważania i myślenia. Sama już nazwa grecka: *prohairesis* zdaje się wskazywać na to, że postanowienie to wybór pewnych rzeczy z pominięciem innych⁴⁶.

A zatem postanowienie tym się różni od spontanicznej skłonności do działania, że poprzedza je namysł — ten namysł, który można rozpisać formalnie na przesłanki sylogizmu praktycznego (nawet jeśli w praktyce podmiot niekoniecznie za każdym razem formułuje *explicite* te przesłanki). Jednocześnie Arystoteles kilkakrotnie podkreśla, że trafne postanowienie jest najlepszym sprawdzianem dzielności etycznej, „lepszym aniżeli [same] czyny”⁴⁷. Ponadto wybór działania dla niego samego jest jednym z trzech warunków, jakie Arystoteles podaje jako konieczne do tego, by działanie było autentycznie cnotliwe — pozostałe warunki to świadomość dokonywanego wyboru oraz pozostawanie w trwałej dyspozycji, odpowiedniej dla danego czynu⁴⁸. Cnota jest dla dobrego postanowienia warunkiem na tyle istotnym, że może się zdarzyć, iż zły habitus zniekształci postanowienie nawet wówczas, gdy poprzedzający je namysł będzie w pełni prawidłowy. Arystoteles następująco podsumowuje ustalenia na temat zależności postanowienia od przekonań i pragnień:

Musi być sąd prawdziwym i słusznym musi być pragnienie, jeśli postanowienie ma być szlachetne, i przedmiot stwierdzony przez sąd musi być ten sam, co przedmiot, ku któremu skierowuje się pożądanie. [...] tam, gdzie idzie o praktyczne

⁴⁵ G.E.M. Anscombe w tekście *Thought and Action in Aristotle* poświęciła dużo uwagi wyrażnemu rozróżnieniu *prohairesis*, które jest „rozumnym pragnieniem”, oraz zwykłego pragnienia, niezapśredniczonego w rozumnym rozpoznaniu przedmiotu wyboru jako pewnego dobra (G.E.M. ANSCOMBE, *Thought and Action in Aristotle. What is 'Practical Truth'?*, w: tenże, *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1981).

⁴⁶ *Eth. Nic.*, ks. III, rozdz. 2, 1112a16–18.

⁴⁷ *Eth. Nic.*, ks. III, rozdz. 2, 1111b5.

⁴⁸ Warunki te Arystoteles wymienia, wskazując na różnice między działaniem w ramach pewnej sztuki (*techné*) a działaniem według cnoty: „Wytwory bowiem sztuki mają same w sobie wartość dodatnią, wystarczy więc, jeśli posiadają pewne właściwości; postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje, to znaczy, jeśli działa, po pierwsze, świadomie; po drugie, na podstawie postanowienia, i to postanowienia powziętego nie ze względu na coś innego; po trzecie, dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu” (*Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 4, 1105a26–33). W odniesieniu do cnotliwego działania dołączone zostają zatem kryteria wskazujące na kondycję podmiotu, których nie ma w dziedzinie sztuk.

myślenie dyskursywne, [dobrem jest] prawdziwość zgodna ze słusznym pragnieniem. Owóż przyczyną działania jest postanowienie — przyczyną w znaczeniu źródła ruchu, lecz nie przyczyny celowej; przyczyną zaś postanowienia jest pragnienie, któremu towarzyszy myśl o celu⁴⁹.

Uwaga ta wyraźnie pokazuje, co w mechanice działania ludzkiego sprawia, że podmiot, sformuławszy przesłanki sylogizmu, może przejść do działania jako wniosku z tego rozumowania — tym czymś jest właśnie *prohairesis*⁵⁰.

Przywołany fragment wskazuje na jeszcze jeden aspekt, w którym rozumowanie praktyczne, a wraz z nim działanie, uzależnione jest od cnót charakteru. Habitus etyczny przejawia się w postaci pragnienia skierowanego na pewne działanie jako na swój cel oraz w tym, że realizacji owego działania towarzyszy przyjemność. Owo nakierowanie na cel może być jednak dwojakiego rodzaju, a rozróżnienie to stanie się jasne wówczas, gdy zrozumie się, na czym polega zależność między rozsądkiem a cnotami etycznymi.

Zależność ta jest zdaniem Arystotelesa bardzo ścisła — zarówno posiadanie cnót etycznych uważa on za warunek konieczny dysponowania rozsądkiem we właściwym znaczeniu, jak i nie dopuszcza możliwości bycia prawdziwie dzielnym etycznie, nie będąc wyposażonym w cnotę *phronesis*⁵¹. To, w jaki sposób rozsądek jest zależny od cnót etycznych, wyjaśnia się dzięki wprowadzeniu do katalogu habitusów sprawności, którą Arystoteles nazywa sprytem (*deinotes*). Spryt jest umiejętnością pozwalającą trafnie i skutecznie dobierać środki do wyznaczonych celów, nieokreślając jednak materialnie tych celów. Pozostaje on więc etycznie obojętny, dopóki się nie określi, jakim celom służy. W praktyce może on więc usprawniać zarówno dobre działanie (nakierowane na właściwy cel), jak i złe (służące niewłaściwemu celowi). *Phronesis* jest natomiast sprytem ukierunkowanym na właściwy cel dzięki obecności i pod wpływem dzielności etycznej. Bez tej ostatniej nie mamy w ogóle do czynienia z autentycznym rozsądkiem. Okazuje się więc, że do poprawnego sformułowania przesłanki większej sylogizmu praktycznego potrzebny jest nie tylko rozsądek, ale także dobre habitusy etyczne. Zły habitus, czyli wada charakteru, może skłaniać do formułowania fałszywej przesłanki większej, skłaniając do niewłaściwego celu⁵².

⁴⁹ *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 2, 1139a22–32.

⁵⁰ Pod względem jednoczesnej zależności od prawidłowego rozpoznania rozumowego oraz od dobrze uformowanych pragnień koncepcja *prohairesis* przypomina chrześcijańską koncepcję woli, choć znacznie mniej od tamtej uświadomioną i rozwiniętą.

⁵¹ „Nie podobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym — ani też rozsądnym bez dzielności etycznej” (*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 13, 1144b30–32).

⁵² „Niegodziwość bowiem odwraca od niej [przesłanki ogólnej — A.M.G.] umysł i wprowadza go w błąd, gdy idzie o większe przesłanki praktycznych sylogizmów” (*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 12, 1144a35–37).

Zależność dzielności etycznej od rozsądku jest również, podobnie jak zależność rozsądku od dzielności etycznej, wyjaśniona przez wskazanie jej przypadków autentycznych oraz pozornych (czy raczej niepełnych). Do tych ostatnich należą wrodzone i zależne od jednostkowych predyspozycji charakteru sprawności, zapewniające łatwość w wykonywaniu pewnych działań, mylnie nazywane jednak habitusami etycznymi. Posiadaczy takich sprawności Arystoteles porównuje do „mocnego ciała, które poruszając się po omacku, może silnie się uderzyć”⁵³. O cnotach etycznych w sensie właściwym można mówić dopiero wówczas, gdy te predyspozycje zostaną utrwalone (lub też powstaną „z niczego”, bez załączków w postaci sprawności wrodzonych) na drodze wielokrotnego powtarzania działań opartych na namyśle i postanowieniu. Cnoty są prawdziwymi cnotami tylko wówczas, gdy część duszy, którą usprawniają, jest prawidłowo ustosunkowana względem innych części, a zatem gdy część pożądliva jest posłuszna rozumnej. Obraz mocnego ciała, które biegnie na oślep, Arystoteles dopełnia metaforą cnoty *phronesis* jako „oka duszy”, nadającego temu ciału kierunek.

Po tych wyjaśnieniach staje się jasne, w jakich dwóch sensach można mówić o owym pragnieniu, które ukierunkowane jest na cel. Z jednej strony może to być „ślepe” ukierunkowanie na działanie, do którego popycha samo pragnienie uformowane przez ów habitus, który nie jest cnotą etyczną we właściwym znaczeniu i nie uwzględnia celu wytkniętego przez rozum. Z drugiej strony można natomiast mówić o pragnieniu, które zarówno oświetla cel wytknięty przez rozum w przesłance ogólnej, jak i umożliwia jego sformułowanie (zależność jest dwukierunkowa). I to drugie znaczenie ma, jak sądzę, na myśli Arystoteles, gdy mówi o „pragnieniu, któremu towarzyszy myśl o celu”.

Powyższe wyjaśnienia dotyczące sposobu formułowania sylogizmu praktycznego przez podmiot wyposażony w określone władze i habitusy, a także ustalenia na temat zależności między habitusem rozumu (czyli *phronesis*) a cnotami charakteru (etycznymi) tłumaczą częściowo, na czym polega trudno uchwytna równowaga w Arystotelesowskiej teorii działania między czynnikiem „behawioralnym” (przyzwyczajaniem do pewnych działań) a świadomością podmiotu, działającego na podstawie rozumowych racji. Równowaga ta widoczna jest przede wszystkim w przebiegu prawidłowego rozumowania praktycznego. Jeżeli wnioskiem z takiego rozumowania jest nie tyle sąd o tym, co należy zrobić, ile samo działanie, wynikające z przesłanek, to widać stąd, że prawidłowe rozumowanie nie może samo w sobie zagwarantować, że ów czyn zostanie wykonany. Przekonanie o odpowiednim działaniu nie wystarczy — musi istnieć inny czynnik, odpowiedzialny za przejście od namysłu do działania. Tym czynnikiem jest akt postanowienia (*prohairesis*), czyli akt woli. Aby ów akt zwrócił się

⁵³ *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 13, 1144b10–11.

w odpowiednim kierunku, muszą być spełnione dwa warunki. Sprawca działania musi wiedzieć, ze względu na jakie racje powinien wybrać właśnie to, a nie inne działanie — spełnienia tego warunku dostarcza odpowiedni namysł, pozwalający sformułować przesłanki działania. Dodatkowo, okolicznością, która może wpłynąć na przedmiot postanowienia, jest pragnienie — jeśli jest ono skierowane do innego celu niż cel wytknięty w rozumowaniu, to takie pragnienie może sprawić, że również postanowienie — a z nim działanie — jest nietrafne. Pragnienia, zgodnie z przeprowadzonymi analizami, regulowane są przez habitusy etyczne, które są wobec tego niezbędne w rozumowaniu praktycznym.

Ponadto, możliwość sformułowania samych przesłanek sylogizmu (niezależnie od ich wprowadzenia w czyn za sprawą postanowienia) zależna jest od posiadania odpowiednich cnót charakteru. Bez nich podmiot może rozumować poprawnie od strony formalnej (prawidłowo dołączać do siebie kolejne elementy sylogizmu), ale nie ma gwarancji materialnej poprawności sformułowanej przesłanki ogólnej, która dyktuje regułę ogólną i wskazuje na cel działania. Taka materialna poprawność rozumowania występuje wtedy, gdy wybór przedmiotu pragnienia (który określa cel działania) regulowany jest przez cnotę.

By podać dodatkowe argumenty, świadczące na rzecz interpretacji poglądów Arystotelesa, która uwzględniałaby ich aspekt racjonalistyczny (wobec podniesionych na początku tego podrozdziału wątpliwości związanych z rolą wychowawczego warunkowania przez prawo w formowaniu cnót), chciałabym zwrócić uwagę na dwa inne aspekty tej teorii. Kwestią pierwszą jest wspomniane wyżej rozróżnienie cnót dianoetycznych (cnót rozumnej części duszy) i cnót etycznych (części odpowiedzialnej za żywienie pragnień i uczuć). O tych drugich Arystoteles mówi niejednokrotnie, że powstają na drodze przyzwyczajania — poprzez wielokrotne powtarzanie czynności przyczyniających się do powstania habitusu, który z kolei pozwala wykonywać te same czynności w ramach w pełni cnotliwego działania. W tym kontekście Arystoteles robi ciekawą uwagę na temat etymologii pojęcia cnoty etycznej. Twierdzi mianowicie, że określenie „etyczna” (ἠθική) wywodzi się od słowa ἦθος, które oznacza przyzwyczajenie, właśnie dlatego, że cnoty etyczne powstają dzięki przyzwyczajeniu⁵⁴. Ta uwaga z jednej strony potwierdza po raz kolejny związek habitusów etycznych z nawykiem, z drugiej jednak pokazuje, że według Arystotelesa cnoty etyczne nie są z nawykiem tożsame — gdyby były, nie byłyby w języku potrzebne dwie odrębne (choć spokrewnione) nazwy tego samego zjawiska.

Natomiast cnoty dianoetyczne — a wśród nich szczególnie istotna z punktu widzenia obecnych analiz cnota *phronesis* — powstają w inny sposób, mianowicie są „owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia i czasu”⁵⁵.

⁵⁴Zob. *Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 1, 1103a15–19.

⁵⁵*Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 1, 1103a15–16.

W odniesieniu do tych sprawności, które w sposób bezpośredni odpowiadają za formułowanie przesłanek rozumowania praktycznego, nie ma więc mowy o ich bezrefleksyjnym trenowaniu. Arystoteles opisuje proces ich formowania jako proces świadomego nabywania łatwości w trafnym namyślaniu się przed działaniem. To dlatego rozróżnia się tu kształtowanie podmiotu na drodze przyzwyczajenia od doskonalenia sprawności rozumu przez doświadczenie. Z drugiej strony nie należy zapominać, że owa „nauka” odbywa się stopniowo, ponieważ podobnie jak habitusy etyczne oparta jest na wielokrotnym powtarzaniu czynności właściwych cnotom dianoetycznym. A zatem cnoty te funkcjonują najlepiej wówczas, gdy człowiek jest w pełni dojrzały (jego natura osiągnęła *telos*), czyli gdy poszczególne władze oraz ich habitusy są wzajemnie zharmonizowane.

Ta uwaga niuansuje obraz sposobu formowania cnót według Arystotelesa, choć nie rozwiązuje wszystkich trudności, skoro — jak wynika z poczynionych ustaleń — brak odpowiedniej sprawności etycznej może zachwiać nawet najbardziej rozwiniętą dzięki doświadczeniu cnotą *phronesis* (ten przypadek jest szeroko omawiany w *Etyce nikomachejskiej* w rozdziale, w którym Arystoteles analizuje kondycję człowieka nieopanowanego⁵⁶).

By najlepiej uchwycić przyczyny napięcia w Arystotelesowskiej filozofii działania, o którym tu mowa — napięcia między koniecznością posiadania dyspozycji o charakterze nawykowym a wymogiem podejmowania świadomych i racjonalnych decyzji — należy odróżnić dwa odrębne poziomy dyskursu. Pierwszym jest poziom filozofii wychowania czy też psychologii działania, na którym Arystoteles prowadzi rozważania praktyczne przydatne z punktu widzenia kogoś, kto miałby wdrażać konkretnych ludzi w cnotliwe działanie. Na tym poziomie prawdą jest, że drogą do autentycznej dzielności etycznej adekwatną dla większości ludzi (poza szlachetnymi „z urodzenia”), jest ćwiczenie wykonywania działań oraz odczuwania towarzyszących im uczuć na zasadzie trenowania automatyzmów. Tutaj więc podejście czysto behawioralne, przynajmniej do pewnego momentu, jest często uprawnione.

Czym innym jest natomiast opis działania autentycznie cnotliwego, do którego zaistnienia niezbędne są trzy przywołane już warunki — świadomość, wybór działania dla niego samego oraz trwała dyspozycja — które ucieleśniają rozumowanie, mające od strony formalnej kształt sylogizmu praktycznego. A zatem, choćby dostrzeżenie racji cnotliwego działania przychodziło z czasem, w wyniku nabycia odpowiednich nawyków, nie znaczy to, że ów nawyk stanowi obiektywne uprawomocnienie racji słusznego działania — tego uprawomocnienia dostarcza jedynie rozum w postaci reguł ogólnych połączonych z diagnozami dotyczącymi zachodzących okoliczności szczegółowych. W tej warstwie

⁵⁶ *Eth. Nic.*, ks. VII, rozdz. 1-5.

koncepcji Arystotelesa sylogizm praktyczny należy rozumieć jako model o charakterze normatywnym, który pokazuje, na czym polega prawdziwe i poprawne rozumowanie w dziedzinie praktyki. Sprawca działania realizuje ten model w pełni, gdy jego władze są odpowiednio skoordynowane i gdy dysponuje utrwalonymi habitusami każdej z tych władz. Niedoskonałość w dziedzinie rozumowania praktycznego może się przejawiać różnorako, a każdy z tych defektów powinien być korygowany w odpowiedni dla siebie sposób — czy to przez przyzwyczajanie do żywienia adekwatnych pragnień, czy to przez poznawanie reguł, które powinny towarzyszyć działaniu. Specyfika natury ludzkiej jest taka, że częściej występują wady pierwszego rodzaju (nieopanowane pragnienia), dlatego Arystoteles więcej miejsca poświęca wyjaśnieniu, jaką rolę odgrywa przyzwyczajanie w formowaniu charakteru⁵⁷. Rodzaje złych habitusów oraz sposoby ich korygowania Arystoteles opisuje wówczas, gdy pozostaje na poziomie dociekań określonych tu jako psychologia działania. Na poziomie normatywnym sposób formułowania prawidłowego sylogizmu praktycznego wyznacza natomiast kryteria tego, czy sprawca działa dobrze oraz czy jest racjonalny. Co więcej, prawdziwie dobre działanie i działanie racjonalne okazują się z konieczności tożsame. Ich tożsamość uwidaczniają wyjaśnienia Arystotelesa dotyczące różnic między cnotliwym działaniem a działaniem zgodnym z regułami sztuki (*techné*). By przekonać się, czy rzemieślnik prawidłowo wykonuje swoją sztukę, wystarczy przyjrzeć się produktom jego pracy. Taki sprawdzian jest jednak niewystarczający w odniesieniu do działania — nie wystarczy przyjrzeć się samym zewnętrznym czynom sprawcy, żeby móc ocenić, czy przeprowadzone działanie jest rzeczywiście dobre. Mogłoby być przecież tak, że podmiot wykonuje dobre działania, ale ich dobroć jest kwestią przygodną — wynika nie z jego świadomego wyboru, ale na przykład z nawyku lub chęci instrumentalnego wykorzystania tego działania. A zatem by się przekonać, czy działanie sprawcy jest rzeczywiście dobre, należy poza przyjrzeniem się samym jego czynom sprawdzić też, jaką treść miało rozumowanie, które skłoniło sprawcę do działania. Dopiero gdy się okaże, że działanie zostało oparte na racjonalnych przesłankach, można je uznać za cnotliwe.

Analizowane wyżej *prohairesis*, oznaczające „postanowienie”, jest integralnym elementem cnotliwego działania. Warunki nałożone na to, by sprawca mógł dokonać autentycznego „postanowienia”, również wskazują na to, co Arystoteles rozumie przez działanie będące wynikiem cnot. *Prohairesis* jest „rozumnym pragnieniem”, za którego sprawą podmiot działa zgodnie z wynikiem namysłu praktycznego. O *prohairesis* w działaniu możemy mówić tylko wtedy, gdy

⁵⁷Typowym przykładem dysfunkcji etycznej jest u Arystotelesa nieopanowanie, które analizuje w obszernych fragmentach *Etyki*, przeciwstawiając charakter nieopanowany charakterowi umiarkowanemu.

pragnienie, które sprawca żywi względem podejmowanego działania, jest pragnieniem ukierunkowanym zgodnie z rozpoznaniem dokonany przez dobrze uformowaną duszę rozumną. Wynika stąd, że cnotliwe działanie możliwe jest wtedy, gdy podmiot nie tylko żywi dobre pragnienia (to znaczy: posiada dobre habitusy moralne), ale gdy te pragnienia regulowane są zgodnie z racjonalnymi celami, które ów podmiot przyjmuje⁵⁸. A zatem, nawet jeśli w procesie nabywania dobrych habitusów moralnych istotny udział ma przyzwyczajenie do odpowiednich działań, to o cnotach moralnych w sensie ścisłym — i o prawdziwie cnotliwym życiu — można mówić dopiero wówczas, gdy władza pragnienia ukształtowana przez dobre habitusy moralne zostanie podporządkowana rozumowi, usprawnionemu przez innego rodzaju cnoty — cnoty intelektualne.

Nieuwzględnienie odrębności dwóch wspomnianych poziomów dociekania prowadzonego przez Arystotelesa — poziomu opisowego oraz normatywnego — może prowadzić do czysto „nawykowych”, irracjonalistycznych interpretacji Arystotelesowskiej filozofii działania⁵⁹, które nie oddawałyby, jak sądzę, adekwatnie koncepcji zawartej w *Etyce nikomachejskiej*.

PODSUMOWANIE

Przeprowadzona analiza pojęcia habitusu używanego w *Kategoriach*, *Metafizyce* oraz *Etyce nikomachejskiej* wydobywa kilka ważnych własności tego pojęcia, które warto na koniec zebrać w jednym miejscu. Tym, co rozjaśnia znaczenie

⁵⁸ Anscombe również podkreśla ów związek między *prohairesis* a rozumnym rozpoznaniem: „Mamy do czynienia z »wybozem« [*prohairesis* — A.M.G.] tylko wtedy, gdy dotyczy on środków potrzebnych do osiągnięcia przedmiotów woli [*boulesis*] człowieka. A zatem, niezależnie od tego, jak dużo kalkulacji można dokonać, jeśli te kalkulacje dotyczą jedynie środków do celów określonych przez »pragnienia« [*epithumiai*] człowieka [...], to nie mamy do czynienia z wybozem” (G.E.M. ANSCOMBE, *Thought and Action in Aristotle*, s. 69).

⁵⁹ A. MacIntyre stara się przedstawić interpretację Arystotelesowskiej etyki pozwalającą uniknąć owej irracjonalistycznej tendencji, krytykując przy tym współczesne neoarystotelizmy, które — w mniejszym lub większym stopniu — hołdują tej ostatniej. Komentowani przez MacIntyre’a filozofowie twierdzą, że na gruncie etyki Arystotelesa wiedza o „Wielkim Celu”, czyli uświadomiona, całościowa wizja dobrego życia, nie jest dla działającego podmiotu żadną istotną przesłanką współokreślającą działanie. MacIntyre odpowiada na to alternatywną wykładnią Arystotelesa, w tym punkcie podobną do tej, którą staram się przedstawić w analizach pojęcia habitusu. Zdaniem MacIntyre’a, każdy dojrzały podmiot dysponuje pewną hierarchią celów, która jest mu niezbędna do działania, choć wcale niekoniecznie musi zawsze być w pełni urefleksyjniona czy zwerbalizowana: „Osądzając bowiem w wielu konkretnych sytuacjach, że najlepiej jest działać tak a tak w tych okolicznościach, a tak i tak w innych, zakładamy pewną klasyfikację i hierarchiczne uporządkowanie dóbr, pewien podstawowy sąd o miejscu, jakie dane dobro winno zajmować w naszym życiu i w ludzkim życiu w ogóle” (A. MACINTYRE, *Różne rozumienia Arystotelesa: Arystoteles przeciw pewnym współczesnym Arystotelikom*, w: tenże, *Etyka i polityka*, tłum. P. Machura i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009, s. 75–85).

tego pojęcia na gruncie filozofii Arystotelesa, jest w szczególności jego związek z pojęciem natury. Prawidłowy habitus umożliwia działanie bytu zgodne z przysługującą mu z natury funkcją (*ergon*), która określona jest przez *telos* właściwy naturze gatunkowej. Dobry habitus (cnota) w znaczeniu właściwym jest przypadłością nabytą. Ta jego cecha także wiąże się ze szczególnym Arystotelesowskim rozumieniem natury. Natura w przypadku gatunków takich jak gatunek ludzki ma „niedomknięty” charakter, co oznacza, że jej realizacja nie jest w pełni zdeterminowana przez samorzutne mechanizmy wynikające z jego konstytucji gatunkowej. To, czy i jak natura zrealizuje się w przypadku poszczególnych ludzi, zależy również od tego, jakie habitusy nabędzie ów człowiek.

Rekonstrukcja funkcjonowania sylogizmu praktycznego pokazuje z kolei, na czym polega szczegółowa rola cnót w rozumowaniu praktycznym. Dobre habitusy są przypadłościami władz duszy, regulującymi (lub w przypadku złych habitusów — rozregulującymi) proces poprawnego rozumowania praktycznego oraz podejmowania działań jako wyniku tego rozumowania. W tym kontekście jaśniejsza staje się także teza o jedności cnót. Zgodnie z tą tezą, nie można dysponować w pełni cnotami duszy nierozumnej, podporządkowanej rozumowi, o ile nie dysponuje się cnotami duszy rozumnej. Zależność ta jest obustronna, a więc również cnoty intelektualne nie mogą w pełni usprawniać działania pod nieobecność cnót etycznych.

Wreszcie, analiza roli, jaką omawiane pojęcie odgrywa w teorii działania, pokazuje, dlaczego habitusu w rozumieniu Arystotelesa nie można utożsamić z nawykiem. Jakkolwiek ważnym elementem procesu nabywania cnót jest trening oparty na powtarzaniu stosownych czynności, to posiadanie zespołu w pełni rozwiniętych habitusów zakłada, że działanie odbywa się na podstawie świadomie sformułowanych przesłanek i postanowienia. Takie rozumienie cnót i opartego na nich działania sprawia, że antropologia Arystotelesa obca jest z jednej strony kartezjańskiemu dualizmowi, według którego autorem działania jest niezależny od cielesnych uwarunkowań rozumny podmiot, a z drugiej strony koncepcjom, które podważają możliwość autonomicznego i rozumnego działania w imię zdeterminowania sprawcy przez nawyki i uwarunkowania społeczne. Opis procesu wykształcania habitusów w porządku filozofii wychowania, przedstawiony przez Arystotelesa, wyjaśnia też, na jakiej podstawie w *Etyce nikomachejskiej* przyznaje się prawu rolę wychowawczą.

Wszystkie opisane tu własności pojęcia habitusu związane są ze szczególną charakterystyką natury rozumnej, której przypadek stanowi gatunek ludzki. Posiadanie rozumnej natury oznacza bycie wyposażonym w pewien zestaw władz, który określa ograniczony zakres możliwych form, jakie może przyjąć byt o tej naturze. W tym sensie natura rozumna jest zdeterminowana w swoim działaniu. To zdeterminowanie jest jednak — inaczej niż w przypadku natur

nierozumnych — ograniczone i na tym polega owo „niedomknięcie”. Tym, co w toku działania dookreśla naturę rozumną, są właśnie habitusy — przypadłości nabyte, ale trwale współtworzące formę takiego bytu. Ponadto dla człowieka, jako dla bytu posiadającego naturę rozumną, charakterystyczne jest posługiwanie się w działaniu rozumowaniem praktycznym, które ma formę sylogizmu praktycznego. Rola, jaką odgrywają poszczególne habitusy w usprawnianiu tego rozumowania, pozwala zobaczyć, w jakim sensie habitus różni się od nawyku.

Wskazane elementy Arystotelesowskiej antropologii świadczą o tym, że jest to antropologia z gruntu realistyczna — z jednej strony oddająca sprawiedliwość podstawowej intuicji, że domena działania ludzkiego jest domeną wolności, z drugiej natomiast wskazująca na to, że wybór i przebieg działań nigdy nie jest całkowicie niezależny od aktualnej kondycji człowieka (czyli zestawu nabytych habitusów), wytworzonej w toku przeszłych działań.

BIBLIOGRAFIA

- ANSCOMBE G.E.M., *Thought and Action in Aristotle. What is 'Practical Truth'?*, w: *taż, From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1981, s. 66–77.
- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- ARYSTOTELES, *Fizyka*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- ARYSTOTELES, *Kategorie*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1990.
- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996.
- ARYSTOTELES, *Polityka*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. T. Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- GALEWICZ W., *Wstęp tłumacza*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2006.
- HUTCHINSON D.S., *The Virtues of Aristotle*, London – New York: Routledge, 1986.
- JUREWICZ O., *Słownik grecko-polski*, Warszawa: Sub Lupa, 2015.
- MACINTYRE A., *Różne rozumienia Arystotelesa: Arystoteles przeciw pewnym współczesnym Arystotelikom*, tłum. P. Machura, w: *Etyka i polityka*, tłum. P. Machura i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009, s. 75–85.
- PLATON, *Parmenides; Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty: Antyk, 2002.

- ROSS W.D., *Aristotle's 'Metaphysics'. A Revised Text with Introduction and Commentary*, t. 1, Oxford: Clarendon Press, 1948.
- SACHS J., *Introduction. Three Little Words*, w: ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, tłum., przygotowanie słownika i wstępu J. Sachs, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- WORONIECKI J., *W sprawie polskiej terminologii tomistycznej*, „Polski Przegląd Tomistyczny”, 1 (1939), s. 61–69.

IS HABITUS A HABIT? AN ANALYSIS OF THE DEFINITION OF HABITUS AND ITS FUNCTION IN ARISTOTELIAN ACTION THEORY

S U M M A R Y

The article consists of two main parts in which I analyze the Aristotelian notion of habitus. The first examines it as an ontological notion which was introduced by Aristotle mainly in *Categories* and *Metaphysics*. In the second part I investigate the function of that notion within Aristotle's action theory (in *Nicomachean Ethics*). The central question which arises in the course of the analysis is whether we should identify actions consequent upon habitus (or virtues and defects which are special cases of habitus) with actions consequent upon habit. A negative answer stems from Aristotle's action theory: actions consequent upon habitus are not by definition unconscious or irrational. This answer turns to be more evident when Aristotle's theory of practical reasoning is taken into account. Despite this, accustoming plays a significant role in the process of acquiring a habitus according to Aristotle.

KEYWORDS: Aristotle, habitus, custom, action theory, practical reasoning, virtue ethics, human nature

SŁOWA KLUCZE: Arystoteles, habitus, nawyk, teoria działania, rozumowanie praktyczne, etyka cnót, natura ludzka